

STUDIUM

• REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ •



CUPRINS

CONSTANTIN PEDA, <i>Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor</i> (Teză de doctorat)	3
Pr. lect. ADRIAN NICULCEA, <i>Învățătura ortodoxă despre sfârșitul timpurilor</i>	241
Arhim. lect. dr. VASILE MIRON, <i>Caracterul hristologic și comunitar al cultului divin ortodox</i>	271

RECENZII

Pr. prof. dr. NICOLAE DURA, <i>Lé régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecumenique, du I-er millénaire</i> , Bucarest, 1999, Tipografia Lumina Tipo, 1023 p. (de I.P.S. Arhiepiscop Dr. TEODOSIE PETRESCU al Tomisului)	284
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

SERIA A II-A, ANUL LIV
NR. 1 — 2, IANUARIE—IUNIE 2002

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE
DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ



SERIA a II-a, ANUL LIV, Nr. 1-2, IANUARIE-IUNIE, 2002
BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE:

Președinte: *Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri: *din partea Facultății de Teologie din București: Pr. Decan NICOLAE NECULA și Pr. Prodecan CONSTANTIN COMAN, din partea Facultății de Teologie din Sibiu: Pr. Decan DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor: *DUMITRESCU DAN*

COLABORATORI:

Înalt Prea Sfințitul Mitròpoliți și Prea Sfințitul Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Facultățile de Teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții teologi și Prea Cucernicii Preoți.

CREDINȚA ȘI VIAȚA BISERICII PRIMARE*

O analiză a Faptelor Apostolilor

(teză de doctorat în Teologie)

de Dr. Constantin Preda

Cuvânt înainte

În una dintre cele mai frumoase pagini ale tragediei grecești antice, Eschil descrie modul în care semnalele de foc ale lui Agamemnon au dus din vârf de munte în vârf de munte vestea căderii Troiei, cum această veste a pornit, în acea noapte istorică cu flacăra de pe Muntele Ida, sărind de pe un vârf pe altul până ce a ajuns pe culmea Muntelui Arachnaeon, de unde a atras atenția santinelei aflată pe acoperișul palatului Atrizilor.

Ceva asemănător face Sfântul Luca în cartea Faptele Apostolilor. El descrie în culori vii și printr-o inteligentă aranjare a materialului pe care-l avea la îndemână modul în care focul duhovnicesc aprins la Ierusalim în ziua Cincizecimii s-a întins în întreaga lume civilizată a antichității, din Ierusalim în restul Iudeii și în Samaria, apoi în Antiohia, în Asia Mică, în Macedonia și Grecia, până pe pretoriul din Roma unde, în finalul cărții, se află Apostolul neamurilor, întemnițatul lui Hristos. Scrierea lucanică acopere peste 30 de ani din istoria de început a Bisericii, de la anul 30, anul Răstignirii și al Învierii lui Hristos și totodată al întemeierii Bisericii, până în anul 63, când Sfântul Apostol Pavel se afla deja de doi ani în prima sa captivitate romană. Flacăra Duhului Sfânt și al credinței în Hristos pe care ea o aprinde își începe maiestruoasa traiectorie prin pogorârea asupra grupului restrâns al celor adunați în foisorul din Ierusalim la prima Cincizecime creștină, pentru a străluci apoi, rând pe rând, asupra celei mai mari părți a diferitelor țări și populații ale Imperiului roman, până în inima însăși a acestui Imperiu.

Poate că acesta a și fost unul din țelurile autorului: de a înfățișa progresul impetuos al Evangheliei din Ierusalim și până la Roma. Aceasta ar explica sfârșitul abrupt al cărții: ducându-l pe eroul său, pe Apostolul neamurilor, în capitala Imperiului, Sfântul Luca ar fi socotit că și-a atins țelul propus. O altă explicație a acestei încheieri abrupte ar putea fi, cum credeau vechii tâlcuitori și cum credea, dintre moderni, un savant de talia lui Harnack, că, pur și simplu, Luca și-a redactat scrierea la doi ani după sosirea Sfântului Pavel la Roma și înainte de "judecata Cezarului" pe care el o aștepta.

Dincolo de problemele de detaliu ca cea pe care tocmai am menționat-o, rămâne un fapt mai presus de orice îndoială că Sfântul Luca, prin acest al doilea volum al operei sale, ne oferă cu adevărat o primă istorie a Bisericii. Importanța acestei istorii este inestimabilă. Fără ea, chiar dacă celelalte scrieri ale Noului Tes-

tament cuprind o mulțime de indicii de cea mai mare valoare, începutul și primele decenii de existență ale Bisericii ne-ar fi rămas destul de puțin cunoscute.

Este adevărat că în ultimele două veacuri valoarea istorică a cărții Faptelor Apostolilor a fost virulent contestată, multe din informațiile cuprinse în ea fiind puse în contradicție – într-un mod artificial, zicem noi – cu datele din Epistolele pauline. Această contestare, care începe probabil cu Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780–1849)¹, a atins un punct culminant în pozițiile școlii de la Tübingen (*Tendenzkritik*), care, aplicând istoriei de la început a creștinismului perspectiva dialecticii hegeliene, îl situa pe istoricul Luca în acel moment critic în care starea creștinătății ar fi necesitat o sinteză între un curent petrin și un curent paulin. Inițiatorul acestei paradigme istorice a fost Ferdinand Christian Baur (1792–1860)². După susținătorii acestei teorii, autorul cărții Faptele Apostolilor ar fi evidențiat un paralelism fictiv între Apostolii Petru și Pavel – și Petru și Pavel vindecă pe câte un paralitic, amândoi învie pe câte un mort, amândoi se confruntă cu câte un vrăjitor etc. –, pentru a dovedi că cei doi Apostoli sunt egali și că nici unu dintre cele două curente sau partide care s-ar fi autorizat cu numele lor nu putea pretinde o superioritate asupra celeilalte. Această poziție, care a funcționat ca un adevărat detonator în critica istoriografiei lucanice, a generat însă o cercetare extrem de serioasă. Și dacă ultimele două veacuri înregistrează virulente contestări, nu este mai puțin adevărat că această cercetare a condus, în cele din urmă, la rezultate ce se constituie într-o eclatantă reabilitare a ceea ce a fost și rămâne prima istorie a Bisericii lui Hristos.

F. Chr. Baur a avut continuatori încă și mai "critici" decât el. Chiar dacă Baur îl cheamă pe Luca la tribunalul "adevărului istoric", el totuși îi acordă circumstanța atenuantă de a fi fost captiv al unui curent istoric și teologic (*Tendenz*). Alții au mers însă mult mai departe în atacul lor împotriva veridicității istorice a Faptelor Apostolilor. Astfel, de pildă, un exeget din Basel, Franz Overbeck, califică scrierea lucanică drept o "gafă la scara istoriei mondiale"³ și aceasta deoarece autorul Faptelor ar fi confundat ficțiunea cu istoria, adică ar fi tratat ca istorie ceea ce, de fapt, nu era și nu fusese transmis ca istorie. El ar fi amestecat cu legenda, faptul istoric cu supranaturalul, într-un amalgam de neacceptat pentru istoricul modern. Mulți alții au fost cercetătorii care l-au denunțat pe autorul Faptelor ca pe un falsificator al istoriei sau, în cel mai bun caz, ca pe un naiv. Renumiți cercetători din veacul XX,

1. Cf. W. W. GASQUE, *A History of the Acts of the Apostles*, Hendrickson, Peabody, 1989, p. 24–26.

2. Baur vede în cartea Faptele Apostolilor "tentativa apologetică a unui paulin de a orchestra apropierea și reunirea celor două părți opuse, făcându-l pe Pavel să apară atât de petrin pe cât este cu putință și pe Petru atât de paulin pe cât este cu putință, aruncând pe cât se putea un voal reconciliator asupra diferențelor care, după declarația univocă a Apostolului Pavel în Epistola către Galateni, i-au separat, fără nici o îndoială, pe cei doi apostoli, aruncând în uitare ceea ce tulbura relația dintre cele două partide, anume ura păgâno-creștinilor împotriva iudaismului și cea a iudeo-creștinilor împotriva păgânismului, în favoarea unei uri comune a celor două părți împotriva iudeilor necredincioși, care au făcut din Apostolul Pavel obiectul constant al unei uri de neînving" (*über der Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1838, p. 142, citat după Daniel MARGUERAT, *La premier histoire du christianisme*, Lectio Divina 180, Cerf–Labor et Fides, Paris/Geneve, 1999, p. 13.

3. F. OVERBECK, *Christentum und Kultur*, Ed. Schwabe, Basel, 1919 (retip. 1963), p. 78.

mai ales germani, rămân extrem de rezervați cu privire la lucrarea istoricului Luca (așa, de pildă, Vielhauer, Conzelmann, Haenchen, Lüdemann, Roloff ș.a.).

În același timp însă, cercetarea serioasă a evidențiat din ce în ce mai clar erorile și limitele crezului istoricist al veacului al XIX-lea. Aceasta, în primul rând, deoarece a evoluat însăși înțelegerea a ceea ce se poate defini drept "adevărată" istorie. Lucrări ca cea a lui Raymond Aron asupra filosofiei istoriei⁴, a lui Henri Irénée Marrou asupra cunoașterii istorice⁵ și a lui Paul Veyne asupra noțiunii de intrigă⁶, la care putem adăuga lucrările lui Paul Ricoeur asupra temporalității și intenționalității în relatarea istorică⁷, ca să menționăm numai câteva, au demonstrat că nu există istorie fără medierea pe care o instituie interpretarea dădătoare de sens a istoricului (astfel, de pildă, istoria cruciadelor va fi scrisă într-un fel dintr-un punct de vedere creștin și într-un cu totul alt fel dintr-un punct de vedere arab). Iar în al doilea rând, datorită nu numai unei mai profunde înțelegeri a diferențelor dintre istoriografia greacă și cea iudaică, ci și a faptului că trecutul istoric nu este niciodată explorat pentru el însuși, ci pentru a constitui o memorie pentru prezentul auditorilor/cititorilor⁸.

În această perspectivă, veacul XX înregistrează – mai ales din partea cercetării anglo-americane – un efort extraordinar de reabilitare a fiabilității documentare a cărții Faptele Apostolilor și, în general, a scrierilor lucanice. Se cuvin amintite aici nume ca: Gasque, Bruce, Marshall, Hemer, Bauckhan ș.a.⁹

Nu intrăm în istoria acestei importante cercetări. Este destul să spunem că astăzi s-a ajuns, în general, la recunoașterea faptului că există mai multe moduri de a face istorie, toate la fel de legitime. Cât despre scrierea lucanică, ea se dovedește extrem de precisă și cuprinzătoare prin datele documentare pe care le oferă. Este un adevăr pe care trebuie să-l recunoască oricine: anume că informațiile din cartea Faptele Apostolilor sunt indispensabile pentru reconstituirea perioadei de început a creștinismului. Ce-am ști, de pildă, despre începuturile Bisericii și despre primele misiuni creștine dacă n-am avea la dispoziție importanta scriere lucanică? Și nimeni nu va putea scrie o viață a Sfântului Apostol Pavel fără a face apel la capitolele 9–28 din Fapte.

Valoarea istorică a scrierii lucanice este ferm susținută de un mare număr de detalii în privința cărora este sigur că s-ar fi strecurat multe inexactități dacă ea ar fi fost scrisă mai târziu decât epoca în care tradiția a plasat-o de la început și de către altcineva decât însuși Luca, ucenicul Apostolului Pavel. Este, de pildă, demnă de notat acuratețea lui Luca în ce privește folosirea diferitelor titluri ale persoanelor oficiale menționate în paginile cărții Faptele Apostolilor. Această observație își vadește întreaga-i valoare dacă ținem seama de faptul că aceste titluri se schimbau adeseori, în special datorită faptului că unele provincii treceau frecvent de sub

4. R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1938, ed. a 14-a 1957.

5. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*, Seuil, Paris, 1954.

6. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971.

7. P. RICOEUR, *Temps et récit*, vol. I, Seuil, Paris, 1983.

8. Este amintit, în această privință, lucrarea lui Arnaldo MOMIGLIANO, *Les foundations du savoir historique*, Ed. "Les Belles Lettres", Paris, 1992.

9. Acest efort se concretizează, printre altele, în ceea ce constituie o adevărată enciclopedie dedicată înrădăcinării istorice a cărții Faptele Apostolilor: B. W. WINTER și A. D. CLARKE (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting*, 5 vol., publicat de Eerdmans/Paternoster, Grand Ra-

jurisdicția senatului sub cea a împăratului și invers. Astel, de exemplu, Ciprul, care până în anul 22 î. H. a fost o provincie imperială, în acest an a devenit o provincie senatorială și astfel a început a fi guvernată de un proconsul (*anthupatos*). Atunci când Sfinții Barnaba și Pavel au venit în Cipru, în anul 47 d. H., ei s-au întâlnit cu proconsulul (*anthupatos*) Sergius Paulus (Fapte 13, 7). Un mare cunosător al situației geografice și istorice a locurilor evanghelizeate de Apostolul Pavel scrie în privința titlurilor date oficialilor în Faptele Apostolilor: "Oficialii cu care Pavel și însoțitorii săi sunt puși în contact sunt cei ce trebuiau să fie acolo. Fiecare persoană se află exact acolo unde trebuia să fie: proconsulii în provinciile senatoriale, asiariii în Efes, strategii în Filipi, politarhii în Tesalonoc...¹⁰". Ultimul titlu este cel mai remarcabil. Până în sec. XX el nu a fost cunoscut decât din textul din Fapte 17, 6 și 8; acum însă acest text este confirmat de 19 inscripții din secolele II și III d. H. Cinci dintre aceste inscripții se referă la Tesalonic, care avea cinci politarhi sub August și șase în perioada următoare.

Temeiurile credibilității lui Luca sunt, deci, cum nu se poate mai solide. Se cuvine să-l luăm cu atât mai mult în serios în ce privește veridicitatea tabloului pe care-l face el Bisericii din epoca apostolică.

*

Prezenta teză de doctorat se ocupă numai tangențial de problemele ridicate de cercetarea asupra veridicității istorice a cărții Faptele Apostolilor. Pentru a oferi o imagine clară și cuprinzătoare a ceea ce a fost credința și viața Bisericii primare, autorul, pornind de la premisa că scrierea lucanică are o valoare documentară incontestabilă, se arată interesat în primul rând de valorificarea bogatului material pe care ni-l oferă această scriere. Într-adevăr, cartea Faptele Apostolilor este o adevărată mină de informații despre ceea ce a fost credința și viața Bisericii creștine în cele peste trei decenii care s-au scurs de la Înălțarea Domnului și Pogorârea Sfântului Duh, la anul 30 d. H., până în preajma eliberării Apostolului neamurilor din prima sa captivitate romană (anul 63 d. H.). O parte dintre aceste informații sunt confirmate și completate de date din Epistolele pauline. Dar cele mai multe ne sunt cunoscute numai din Faptele Apostolilor. De unde și importanța unică a istorisirii lucanice.

Creștinii din toate epocile și-au întors privirile spre ceea ce a constituit viața de început a Bisericii. Au făcut-o nu numai în interes gnoseologic, ci mai ales din nevoia mereu resimțită de a-și verifica fidelitatea față de chemarea lor ca creștini. Cartea Faptele Apostolilor este acea minunată oglindă în care Biserica a ținut mereu a se recunoaște pe sine însăși într-o neștirbită fidelitate față de ceea ce a fost ea de la început, din vremea Sfinților Apostoli. Cercetarea Domnului Constantin Preda nu se îndepărtează de această perspectivă. Intenția aceluia proiect de teză de doctorat nu este alta decât de a descoperi cu acuratețe ce a fost cu adevărat Biserica de la început, care au fost coordonatele de bază ale credinței, ale vieții și ale misiunii ei.

În ce privește perspectiva metodologică, autorul precizează că se va servi "cu discernământ critic" de contribuțiile diferitelor abordări metodologice, adăugând: "Criteriile metodologice pe care le vom adopta vor fi dominate de analiza redac-

¹⁰. W. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, 1915, p. 96-97.

țională pe care preferăm să o numim *analiza compoziției (Composition Criticism)* și care ne va ajuta să determinăm mai ușor mesajul textelor inspirate" (p. 3).

Structura lucrării este judicioasă. Conformându-se cerinței pe care i-o impune titlul însuși, autorul tratează separat, în primele două părți ale lucrării, despre *credința* (p. 29–84) și despre *viața* (p. 85–177) Bisericii primare, după Faptele Apostolilor. La acestea adaugă o a treia parte: *Misiunea și mărturia Bisericii primare* (p. 178–223), urmată de scurte *Concluzii generale* (p. 223–224).

În *Partea I*, autorul se ocupă de evenimentul Învierii în tradiția kerygmatică și cultică a Bisericii primare și despre primele expresii ale credinței creștine (cap. I); de credința și kerygma comunității pascale (cap. II); de datele credinței – credința care vine din ascultarea și primirea Cuvântului; credința curățitoare (cap. III). Toate aceste teme sunt susținute de analiza succintă, dar atentă și laborioasă mai ales a așa-ziselor formule kerygmatică sau formule de credință și a "cuvântărilor" din cap. 1–15 ale cărții lucanice.

În *Partea II*, un prim mare capitol tratează despre evenimentul Cincizecimii, așa cum el este prezentat în Fapte 2, și apoi, pe larg, despre cele patru fundamente ale vieții comunitare de care este vorba în Fapte 2, 42: învățătura Apostolilor; comuniunea; frângerea pâinii; și rugăciunea. Un spațiu larg îl ocupă mai ales prezentarea celui de-al doilea element, comuniunea frățescă a primilor creștini, care, după Faptele Apostolilor, nu a fost numai spirituală, ci și materială. Un *excurs* intitulat "«Comunismul» în sumariile din Faptele Apostolilor" prezintă și unele interpretări reprezentative a ceea ce a putut însemna comunitarismul Bisericii-mame din Ierusalim. Cap. II se ocupă de organizarea și continuarea asistenței sociale (Cei șapte; colecta antiohiană) și de practica ospitalității misionare. Următoarele două capitole tratează despre slujirea Cuvântului și despre protagoniștii acestei slujiri (Cei doisprezece; Cei șapte; profeții și învățătorii etc.). Iar ultimul capitol (V) al acestei părți, despre unele momente și semne sacramentale prezente în Faptele Apostolilor (Botezul și primirea Duhului Sfânt; punerea mâinilor; frângerea pâinii).

În *Partea III*, lucrarea tratează despre mandatul misionar încredințat de Domnul Cel înviat *martorilor* și despre lucrarea acestora de propovăduire, prin călăuzirea Duhului Sfânt, la iudei și la neamuri (cap. I), despre întâlnirea dintre Evanghelie și cultură, cu insistență asupra activității Sf. Pavel în Atena (Fapte 17) și apoi asupra cuvântării sale către presbiterii (preoții) din Efes (Fapte 20), adevărat testament de credință al Apostolului (cap. II). Un ultim capitol (III) este intitulat: *Biserica în istorie. Raportul cu societatea și puterea politică*.

Chiar această succintă trecere în revistă reflectă îndeajuns bogăția prezentei lucrări și faptul că ea dă seamă în mod adecvat de bogăția și de complexitatea informațiilor cuprinse în Faptele Apostolilor. Se cuvine menționată seriozitatea abordării fiecăreia dintre temele enunțate. O abordare mereu ancorată în texte, iar acestea luate în considerare într-un cadru interpretativ, astfel încât lucrarea suplinese în bună măsură lipsa adânc resimțită de oamenii Bisericii noastre a unui comentariu dezvoltat al cărții Faptele Apostolilor în limba română.

Cercetarea pe care ne-o propune această lucrare este solid fundamentată pe recursul la o selectă și destul de bogată literatură de specialitate. Autorul a avut privilegiul rar de a studia vreme de patru ani în două înalte instituții de cercetare

biblică: *Institutul Biblic Pontifical* din Roma și *Ecole Biblique et Archéologique Française* din Ierusalim. Astfel nu numai că a beneficiat de luminile unor mari savanți bibliști, ci a putut avea acces la tot ceea ce oferă ca bibliografie două dintre cele mai bune biblioteci biblice din lume. A avut nevoie de un efort de discernământ pentru a alege din oceanul de cărți și studii ce i se ofereau. Notele bibliografice -- bine alcătuite -- și lista bibliografică -- selectă, dar suficient de bogată -- reflectă îndeajuns efortul avizat al autorului. Sunt sigur că autorul va continua să-și valorifice, în alte lucrări, materialul pe care l-a acumulat.

Consider că lucrarea D-lui Constantin Preda întrunește din plin condițiile pentru a fi acceptată ca teză de doctorat în teologie și pentru a fi publicată. Prin urmare, Recomand călduros admiterea candidatului la examenul de susținere a tezei, pentru obținerea titlului de *Doctor în teologie*.

Sibiu, 6 noiembrie 2001

Pr. prof. dr. VASILE MIHOC

Facultatea de Teologie "Andrei Șaguna"
a Universității "Lucian Blaga" din Sibiu

Introducere

Progresele înregistrate în ultima vreme de către științele umane, și mai ales valorificarea noilor tehnici informatice, au permis elaborarea unor noi metode de abordare și studiere a textelor literare cum ar fi cea antropologică, sociologică, psihologică, feministă etc.

S-a continuat să se pună accentul pe faptul că orice lectură corectă, până și cea mai spirituală sau mistică a Scripturii, dacă vrea să evite superficialitatea sau sălbăticia (de a atribui textului ceea ce se dorește a spune), trebuie să se întemeieze pe *șensul literal* exprimat de către diferiții autori ai textului, descifrat printr-o serie de aplicări ale metodei istorico – critice potrivit celor patru direcții ale sale (sincronic, diacronic, istoric și hermeneutic).

Mai ales în ultimele decenii, au fost evidențiate *exigența și prioritatea* sensului literal exprimat de către autor, printr-o abordare de tip sincronic, potrivit sensului textului și intenției autorului, dar și a *structurii* sale *literare și narative*.

Pentru un astfel de demers sunt necesare: lectura textului în limba originală (sau cel puțin într-o traducere fidelă) potrivit celor mai bune ediții critice și în baza criteriilor impuse de o asemenea analiză. Astfel de analize sunt făcute astăzi de către exegeți pe texte sau porțiuni de text foarte limitate și nu pe textul unei cărți întregi, iar cel mai adesea aceste analize dobândesc un caracter strict tehnic, care circulă între specialiști, cu pagini pline de trimiteri la literatura de specialitate și la nivelul actual al dezbaterilor.

În prezenta lucrare, ținând seama de nivelul și exigențele literaturii exegetice de specialitate din țara noastră, am încercat să alcătuiesc o lucrare de teologie biblică neotestamentară, care să sintetizeze și să respecte motivele teologice ale cărții Faptele Apostolilor, nivelul actual al cercetării biblice dedicate cărții Faptele Apostolilor, dar care să se bazeze pe analiza exegetică a textului Sf. Luca. De aici și prioritatea pe care am acordat-o textului și intenției autorului, iar în al doilea rând selecția riguroasă a lucrărilor dedicate de exegeza contemporană temei propuse. Nu mi-am propus alcătuirea unui comentariu și nici nu am avut în vedere o tratare exhaustivă a temei. Am căutat să țin seama, atât cât am putut în cercetarea mea, de cele două aspecte fundamentale ale științei biblice și anume; să îmbin exegeza (analiza textului sfânt destinată descoperirii a ceea ce autorul a vrut să spună contemporanilor săi) cu hermeneutica (ceea ce același text ne spune astăzi într-un

¹ Vechile comentarii la cartea Faptele Apostolilor ne-au ajuns aproape toate într-o formă fragmentară. În unele cazuri trebuie apelat la folosirea Catenelor: J. A. CRAMER, *Catena in Acta SS. Apostolorum (Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum III* (Oxford 1833; retipărite Hildesheim, 1967). Fragmentele rămase din comentariile patristice pot fi cercetate cu ajutorul Indicelui din Cramer. Singurul comentariu integral păstrat la cartea Faptele Apostolilor, din perioada patristică, sunt cele *55 de Omilii* ale Sfântului Ioan Hrisostom (PG 60).

* Prescurtările se află la pag. 239.

context diferit și într-un limbaj pe înțelesul omului modern). Nu am făcut apel la tradiția și viața Bisericii în desfășurarea ei istorică¹, lăsând acest efort pe seama teologilor patrologi, dogmatiști sau liturghiști, cu speranța că cercetarea lor va fi stimulată de reflecția mea biblică și teologică și că într-o bună zi exegeza biblică își va regăsi locul care i se cuvine – cel de regină a disciplinelor teologice în învățământul teologic ortodox din România. Dacă Biserica Ortodoxă se consideră, pe bună dreptate, moștenitoarea mării tradiții patristice a Bisericii Una și Nedespărțite va trebui să urmeze exemplul Părinților care nu au avut altă preocupare decât să interpreteze Scripturile Sfinte care conțin «*cuvântul harului Său, cel care poate să zidească și să dea moștenire între cei sfinți*» (FA 20, 32).

Aș dori să mulțumesc la încununarea studiilor mele, profesorilor pe care a trebuit să-i caut în diferitele Facultăți de Teologie din București, Sibiu, Padova, Roma și Ierusalim, pentru îndrumările pe care mi le-au dat în anii mei de formare teologică: Pr. prof. Vasile Mihoc (Universitatea din Sibiu), Pr. prof. Constantin Coman (Universitatea din București), Prof. Giuseppe Segalla și Luigi Sartori (Facultatea de Teologie din Padova), Prof. Robert F. O'Toole (Institutul Biblic Pontifical din Roma), Prof. Claudio Bottini (Studium Biblicum Franciscanum din Ierusalim) și Prof. Emile Puech (Școala Biblică și Arheologică Franceză din Ierusalim).

Nu în ultimul rând mulțumesc P. S. Vincențiu Ploieșteanu, secretarul Sfântului Sinod, pentru sprijinul moral și încurajarea de a aprofunda studiul Scripturilor Sfinte, P. S. Antonio Mattiazzo, Arhiepiscopul de Padova, Colegiului Capranica din Roma, unde am fost oaspete pe perioada studiilor, cât și prietenilor mei dragi din Asiago – Vicenza (Italia) Antonio Bortolli, Sandro Stefani, Andreina Paganin.

Recunoștință și pios omagiu aduc memoriei Mitropolitului Nestor Vornicescu, pentru sprijinul acordat continuării studiilor biblice în străinătate.

Opera lučană (Lc/FA)

Primele comunități creștine ne-au transmis patru Evanghelii din epoca apostolică considerate canonice și deci normative pentru credința și viața creștină, dintre care una intitulată deja din secolul II (cf. Marcion și Canonul Muratori) după Luca (κατὰ Λουκᾶν) adică atribuită unui autor pe nume Luca.

În aceeași colecție de cărți canonice pentru credința creștină ne-a fost transmisă și o altă carte, care deja potrivit Părinților și Scriitorilor Bisericești de la sfârșitul secolului al II - lea², și potrivit codicilor celor mai vechi care au ajuns până la noi, avea în grecește titlul de Πράξεις ἀποστόλων = *Faptele Apostolilor* (și în latină *Acta* sau *Actus Apostolorum*) în sensul de «res gestae» sau «gesta» unor apostoli, potrivit modului în care se vorbea atunci despre Faptele lui Alexandru cel Mare sau ale lui Cirus. Însă, deja în Canonul Mu-

² Sf. IRINEU, *Adv. Haer.*, III, 31, 3; CLEMENT ALEXANDRINUL, *Strom.*, V, 12; ORIGEN, *Contra Celsum*, VI, 11; EUSEBIU DE CEZAREEA, *Hist Eccl.*, I, 5, 3; II, 8,1; III, 4,1; VI, 25, 14.

ratori din secolul al II-lea se generalizase cu titlul «Acta *omnium* apostolorum», adică Faptele *tuturor* apostolilor³.

De aceea începând cu secolele ce au urmat și până cu câteva decenii în urmă Evanghelia Sf. Luca și cartea Faptele Apostolilor, chiar dacă au fost socotite opera aceluiași autor, erau structurate *în mod separat*, aproape ca și cum ar fi fost două opere autonome, fiecare cu propriul plan structural.

Studiile cele mai recente au scos în evidență că cele două cărți ale operei lucane au fost proiectate și structurate de Sf. Luca ca fiind *două părți ale unei singure opere* unitare, după cum vom vedea; separarea lor a avut loc deja la începutul celui de al doilea secol, când au fost recunoscute drept canonică pentru credință cele patru Evanghelii și deci s-a simțit exigența de a pune alături de cele trei Evanghelii sinoptice și Evanghelia a patra; inventându-se deci titlul de «Faptele Apostolilor», pentru volumul al doilea al operei lucane, surprinzând un aspect, însă nu toate ale acestui volum.

Structura concentrică (geografico-teologică), a Evangheliei / Faptelor

Exegeza din ultima vreme a evidențiat faptul că opera lucană a fost structurată de autor în baza unui plan unitar: autorul nu a proiectat mai întâi Evanghelia și apoi Faptele, sau invers, ci ambele volume împreună. În acest sens R. Pesch observă: «Marile și micile schimbări pe care Luca le-a adus originalului lui Marcu, intenția redacțională poate fi pe deplin înțeleasă, numai dacă se are în vedere Faptele Apostolilor, care arată destul de clar că Luca în timpul redactării evangheliei sale avea în minte cea de a doua carte»⁴.

A fost remarcat de mult timp de către exegezi că întreaga operă lucană se prezintă a fi structurată în baza motivului geografic și teologic al unei *duble călătorii*:

- călătoria lui *Iisus* de la periferia Iudeii (Galileia) către Ierusalim unde a murit și înviat; calea pe care o parcurge Evanghelia de la Ierusalim până la Roma și marginile pământului (Lc 9, 51 ș.u.);

- călătoria lui *Pavel* la Ierusalim unde mărturisește pe Hristos înaintea iudeilor: aici îl așteaptă temnița și pericolele morții, însă nu este ucis deoarece înțemnițatul pentru Hristos, trebuia să meargă și să mărturisească Evanghelia lui Iisus nu numai în fața iudeilor din Ierusalim, dar și iudeilor din Roma ca și păgânilor din capitala lumii de atunci (FA 19, 21 ș.u.).

În ultimele decenii, potrivit lui G. Betori⁵ s-a încercat să se precizeze mai bine aceste legături reformulând o structură literară *concentrică*: o astfel de structură fusese deja propusă de către E. Trocmé în 1957 și reluată în 1974 de Ch. H.

³ A se vedea R. MORTLEY, "The Title of Acts of the Apostles", în *Cahiers de Biblia Patristica* 1 (Strasbourg 1987), 105 – 112.

⁴ Cf. R. PESCH, *Atti degli Apostoli* (Assisi, 1992) 9.

⁵ G. BETORI, "La strutturazione del libro degli Atti: una proposta", *Riv Bib* 42 (1994), 3-34.

Talbert⁶. În 1980, pe linia paralelelor cu compozițiile circulare observate în literatura clasică, K. O. Wolfe a repropus structura *concentrică* a Evangheliei a treia și a Faptelor astfel⁷: plecând de la FA 1, 8 și ținând seamă de indiciile literare (precum incluziunile), a văzut în motivul înălțării lui Iisus la cer punctul central al compoziției în care Galileii / Iudeii și Samariei / Ierusalimului din Evanghelie îi corespund Ierusalimul / Iudeia și Samaria / marginile pământului din Fapte. De aceea a propus această structură concentrică generală (pe lângă structurile circulare sau paralelisme din interiorul unităților literare):

A – Lc 4, 14 – 9, 50: Galileia;

B – Lc 9, 51 – 19, 40: Samaria, Ierusalim;

C – Lc. 19, 41 – 24, 49: Ierusalim;

D – Lc 24, 50 – 51 și FA 1, 1 – 11 (punctul central);

C' – FA 1, 12 – 8, 1a: Ierusalimul, Iudeia;

B' – FA 8, 1b – 11, 18; Samaria;

A' – FA 11, 19 – 28, 31: marginile pământului.

Lc. 1, 1 – 4, 13 este considerat ca fiind o unitate literară introductivă și FA 1, 1-11 ca un sumar sau rezumat al operei lucane în întregimea ei!

O singură operă în două volume

Astăzi între exegeți consensul este unanim: opera lucană trebuie studiată potrivit unității sale de stil și vocabular, unității gândirii teologice, unității narative, unitate care se referă la cele două cărți, Evanghelia a treia și cartea Faptele Apostolilor⁸.

Unitatea literară a celor două volume se bazează pe trei motivații:

- începutul ("incipit") Faptelor este asemănător începutului ("incipit") celei de a II-a cărți polemice a lui Iosif Flaviu, *Contra Apionem*: "În prima mea carte" (referindu-se la *Antichitățile Iudaice*);

- finalul evangheliei, Lc.24, 44 –53 este corelat cu cadrul narativ din FA 1, 1 – 11, potrivit canoanelor istoriografiei elenistice, recomandate de Lucian de Samosata); - «faptele ce s-au adevărit printre noi» din prologul evangheliei (Lc. 1, 1), se referă la întreaga operă.

Structura acestei unități literare poate fi determinată în baza a trei elemente structurante:

- *criteriul geografico – simbolic al călătoriei lui Iisus și Pavel la Ierusalim* (nume care apare de 26 de ori față de un total de 63 în tot Noul Testament): criteriu care apare mai clar în Evanghelie și mai puțin clar în Fapte.

- *Criteriile literare*: Lc. 1, 1 – 4 și FA 1, 1 – 2: *cel de al doilea prolog* în care este menționat Teofil se referă și la *primul* ca și la *întreaga carte* scrisă în precedentă;

⁶ CH. H. TALBERT., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, 1974).

⁷ K. O. WOLFE. "The chiasmatic Structure of Luke-Acts and Some Implications for Workshop", în *Southwestern Journal of Theology* 22 (1980), 60 – 61.

⁸ A se vedea și G. SEGALLA. *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna. 1994) 177 – 214.

- În Lc.2, 30. 32 și FA 28, 28: la începutul și încheierea întregii opere, Iisus este prezentat ca fiind Cel care a adus *mântuirea neamurilor*.

- Încheierea Evangheliei (cap. 24) și începutul Faptelor (FA 1), sunt strâns împletite: Lc. 24, 47 // FA 1, 8; Lc. 24, 49 // FA 1, 4; Lc. 24, 49 // FA 1, 8; Lc. 50, 51 // FA 1, 9 – 11.

Alte criterii care trebuie luate în considerație sunt cele *tematice* și mai ales *paralelismele tematice*⁹:

Structura Evangheliei Sfântului Luca și a cărții Faptele Apostolilor este paralelă¹⁰. Aceleași teme orchestrează întreaga operă.

Evanghelia

- 1, 1-4: Prologul cu menționarea lui Teofil;
- 1, 5 – 2, 52: Începutul activității lui Iisus
- 3, 1: pregătirea;
- 3, 21: botezul întru Duhul Sfânt;
- 3, 21: Iisus se roagă în timpul Botezului Său;
- 3, 22: Duhul Sfânt coboară sub o formă sensibilă;
- 3, 23 – 38: genealogia urcă până la Adam;
- 4, 14 – 9, 50: propovăduirea în Galileia – Chemarea celor Doisprezece;
- 4, 15; 7, 16; 8, 25: favoarea poporului;
- 4, 14: Iisus acționează prin puterea Duhului;
- 4, 16-30: cuvântarea inaugurală. Timpurile mesianice (astăzi: 4, 21);
- 4, 29: Iisus alungat din cetate;
- 4, 31-8, 56: propovăduire și vindecări; conflicte;
- 5, 17-26: Iisus vindecă un paralytic;
- 5, 21 – 6, 1: conflictul cu capii religioși;
- 7, 1- 10: un centurion apelează la Iisus;
- 7, 11 – 17: Învierea tânărului din Nain;

Faptele Apostolilor

- 1, 1-5: Prologul cu menționarea lui Teofil;
- 1, 6; 2, 47: Începutul activității Bisericii;
- 1, 15: pregătirea;
- 2, 1: darul Duhului Sfânt;
- 1, 14, 24: Ucenicii se roagă;
- 2, 1-13: venirea Duhului este însoțită de manifestări sensibile;
- 2, 9-11: lista popoarelor;
- 2, 14; 12, 25: propovăduirea în Ierusalim
- Chemarea ucenicilor (Cei Șapte, Sf. Pavel);
- 2, 47; 5, 26: favoarea poporului;
- 4, 8: Petru plin de Duhul;
- 2, 14 – 40: cuvântarea inaugurală. Timpurile mesianice (ultimele zile (2, 17));
- 7, 58 și 13, 50: Ștefan și Pavel alungați;
- 2, 41-12, 17: profetii și minuni; persecuții;
- 3, 1-10: paralyticul vindecat în numele lui Iisus;
- 4, 1-8, 3: conflictul cu capii religioși;
- 10, 1 – 48: un centurion apelează la Petru;
- 9, 36 – 43: Învierea Tavitei;

⁹. A se vedea, J.-N. ALETTI, *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Apostoli* (Roma, 1996) 53 – 86; C. H. TANNEHILL., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol I: *Luke* (Philadelphia, 1986); Vol II: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis, 1990).

¹⁰. Cf. F. MANNS, *Lire la Bible en Église* (Paris, 1996) 294 – 295.

- 7, 36- 50: un fariseu îl critică pe Iisus pentru că a permis unei păcătoase să-L atingă;
- 9, 28-36: Transfigurarea (muntele, doi bărbați, norul);
- 9, 51 – 19, 28: Călătoria la Ierusalim (cetatea este menționată de șapte ori);
- 19, 45 – 48: Iisus intră în Templu;
- 20, 27 – 39: Saducheii și Învierea;
- 22, 19: Iisus frânge pâinea;
- 22, 54: Iisus este arestat;
- 22, 63-64: Iisus este lovit de către un slujitor al Arhiereului;
- 22, 26; 23, 1.8.13: patru înfățișări ale lui Iisus (Sinedriul, Pilat, Irod și Pilat);
- 23, 4.14.22: De trei ori Pilat îl declară pe Iisus nevinovat;
- 23, 6-12: Pilat îl trimite pe Iisus la Irod;
- 23, 16: Pilat vrea să-l elibereze pe Iisus;
- 23, 18: Iudeii strigă: «La moarte!»;
- 23, 47: Un centurion exprimă o idee favorabilă despre Iisus;
- 24, 1-27: Împlinirea Scripturilor.
- 11, 1- 18 : Petru este criticat pentru legăturile pe care le avea cu păgânii;
- 9-11: Înălțarea (muntele, doi bărbați, norul)
- 19, 21-21, 17: călătoria Sf. Pavel la Ierusalim (menționat de 7 ori);
- 21, 26: Pavel merge la Templu;
- 23, 6-9: Saducheii și Învierea;
- 27, 35: Pavel frânge pâinea;
- 21, 30: Pavel este arestat;
- 23, 2: Pavel este lovit din porunca Arhiereului
- 23, 1-26, 32: patru înfățișări ale lui Pavel (Sinedriul, Felix, Festus, Agripa);
- 23, 9; 25; 26,31: Trei persoane declară nevinovăția lui Pavel;
- 25, 13-26,32: Agripa îl interoghează pe Pavel cu permisiunea lui Festus;
- 26, 32: Agripa vrea să-l elibereze pe Pavel;
- 21, 36: Iudeii strigă «La moarte!»;
- 27, 3.43: Un centurion îl tratează pe Pavel cu bunăvoință;
- 28, 1-31: Împlinirea Scripturilor.

Structura literară și narativă a Evangheliei după Luca

Sfântul Luca este singurul autor al Noului Testament care se prezintă cu un plan al său și o metodă de lucru ca să-l realizeze (Lc. 1, 1-4). Scurtul prolog alcătuit din patru versete folosește un stil și expresii comune istoricilor vremii sale. Este atât de diferit acest stil al prologului de evanghelia care urmează, astfel încât începând cu Lc.1, 5 ni se pare că intrăm într-o altă lume literară. Sfântul Luca intenționează să scrie o operă istorică. A consultat martorii oculari (αὐτόπται) ai evenimentelor (πραγμάτων) «ce s-au adevărat printre noi»; a întreprins o muncă de cercetare îngrijită și amănunțită (ἀκριβῶς), exhaustivă (πᾶσιν) cu scopul de a alcătui o narațiune istorică (διήγησιν) care ar fi putut oferi o bază sigură (ἀσφάλειον) învățăturilor primite de nobilul Teofil. În legătură cu nobilul Teofil nu trebuie uitat că dedicațiile se făceau persoanei care ar fi finanțat editarea operei. Teofil deci ar fi trebuit să fie un creștin înstărit.

Narațiunea istorică, folosind izvoare scrise și orale, ar fi trebuit să se prezinte ca o istorisire ordonată (ἀνατάξασθαι) și continuă (καθεξῆς). Din păcate Sf. Luca, după cum nu ne spune ce martori și ce surse a consultat, tot astfel nu ne încunoș-
 tiințează despre modul în care și-a aranjat materialul de care dispunea.

Însă Sf. Luca, în același timp vrea să fie un istoric serios (față de cei care «au încercat să alcătuiască o istorisire»), dar socotește că el trebuie să fie mai ales un evanghelist, când vorbește de «martorii, deveniți slujitorii Cuvântului». Conținutul acestei istorii este deci mântuirea creștină, vestită oamenilor de către slujitorii Cuvântului. Tradiția despre care vorbește este o tradiție religioasă, purtătoare a mântuirii; garanția istorică are scopul de a întări credința lui Teofil.

Structura literară a Evangheliei a treia este destul de liniară¹¹:

- | | |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1, 1 – 4 | <i>Prologul</i> |
| 1, 5 – 2, 52 | <i>Introducere: copilăria Domnului Iisus</i> |
| | 1. Vestirea zămislirii Sf. Ioan Botezătorul și a Domnului Iisus (1, 5 – 45; 1, 56) |
| | 2. Imnul Sf. Fecioare și alte imne (1, 46 – 55) |
| | 3. Istorisirea nașterii, circumciderii, punerii numelui Sf. Ioan Botezătorul și a Domnului Iisus (1, 57 – 2, 40) |
| | 4. Domnul Iisus la Templu la 12 ani (2, 41 – 52) |
| 3, 1 – 4, 13 | <i>Pregătirea pentru slujirea publică</i> |
| | Propovăduirea Sf. Ioan Botezătorul, Botezul Domnului Iisus, genealogia, ispitirile |
| 4, 14 – 9, 50 | <i>Slujirea în Galileea</i> |
| | 1. Refuz la Nazaret; activitatea la Capernaum și pe-lac (4, 14 – 5, 16) |
| | 2. Reacțiile față de Iisus: controversesele cu fariseii; alegerea Celor Doisprezece și propovăduirea înaintea mulțimii pe o câmpie (5, 17 – 6, 49) |
| | 3. Minuni și parabole care ilustrează puterea Domnului Iisus și ajută să fie descoperită identitatea Sa; misiunea Celor Doisprezece (7, 1 – 9, 6) |
| | 4. Întrebări despre identitatea lui Iisus: Irod, înmulțirea pâinilor, mărturisirea lui Petru, prima și a doua vestire a patimilor, transfigurarea (9, 7 – 50) |
| 9, 51 – 19, 27 | <i>Călătoria spre Ierusalim</i> |
| | 1. De la prima la a doua menționare a Ierusalimului (9, 51 – 13, 21) |
| | 2. De la a doua la a treia menționare a Ierusalimului (13, 22 – 17, 10) |
| | 3. Ultima scenă a călătoriei până la sosirea la Ierusalim (17, 11 – 19, 27) |

¹¹. Cf. R. BROWN. *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia, 2001) 322 – 323.

- 19, 28 – 21, 38 *Slujirea la Ierusalim*
1. Intrarea în Ierusalim și activitatea din zona Tempului (19, 28 – 21,4)
 2. Cuvântarea eshatologică (21, 5 – 38)
- 22,1 – 23, 56 *Ultima Cină, patimile, moartea și punerea în mormânt*
1. Conspirația împotriva lui Iisus, Ultima Cină (22, 1-38)
 2. Rugăciunea și arestarea pe Muntele Măslinilor, procesul iudaic și roman (22, 39 – 23, 25)
 3. Drumul Crucii, răstignirea și punerea în mormânt (23, 26 – 56)
- 24, 1 – 53 *Arătările de după Înviere în zona Ierusalimului*
1. La mormântul gol (24, 1 – 12)
 2. Arătarea pe drumul spre Emaus (24, 13 – 35)
 3. Arătarea la Ierusalim și înălțarea la cer (24, 36 – 53)

Structura literară și narativă a cărții Faptele Apostolilor

După cum se cuvine unei opere în mod serios gândită și elaborată, cartea Faptelor prezintă o structură narativă și o articulare a părților care o alcătuiesc bine proporționată. Exegeții concordă toți asupra acestui fapt, însă dorința de a oferi cititorului o cheie de lectură a cărții cât mai aderentă textului, îi face să propună scheme ale structurii cărții asemănătoare și totuși diferite.

Au fost făcute *diferite propuneri* pentru structurarea cărții: mulți exegeți au împărțit cartea Faptelor în *două secțiuni*. Dintre aceștia unii au căutat să găsească un principiu de structurare valabil în figurile celor doi mari apostoli, *Petru* care are prevalența sa în FA cap.1-12, și *Pavel* cap 13 – 28; iar în spatele acestei împărțiri au văzut fie o istorie a Bisericii originilor, sau o istorie a apostolilor, sau chiar un compromis dintre biserica petrină și paulină din primele timpuri (potrivit canoanelor școlii din Tübingen din secolul trecut). Alți exegeți împart cartea în *trei secțiuni*, luând drept principiu unificator porunca lui Iisus din FA 1, 8 de a fi *martori în Ierusalim, în toată Iudeea și Samaria și până la marginile pământului*. Însă majoritatea exegeților (J. Dupont, A. Loisy, L. Cerfaux, Menoud, R. Fabris, C.M.Martini, G. Betori structurează cartea în *cinci secțiuni*).

Fără a intra în discuțiile din trecut legate de diferitele soluții și propuneri de structurare a cărții, pentru care trimit la diferitele comentarii, redau în cele ce urmează ultima propunere de structurare a cărții dedicată recent de G. Betori¹², care mi se pare cea mai satisfăcătoare și care ține cont de eforturile exegeților de până acum, și în același timp de toate indiciile narative.

			<i>tranziție</i>	<i>sumare</i>
<i>Introducere</i>	1. 1 - 14			
<i>1^a Parte</i>	1. 12 - 8, 4	1, 12 - 2. 47	Cei Doisprezece și Biserica comunitate misionară	1, 12 - 14
	comunitatea	2. 42- 8. 4		8, 1b - 4
				2, 42-47 (punctul central)

¹², Cf. G. BETORI. "La strutturazione...". 3-34.

<i>II^a Parte</i>	8. 1b - 14. 28	8. 1b- 9. 31	Filip	9. 31
	Începutul misiunii	9. 31 - 12. 24	Petru	12. 24
		12. 24 - 14. 28	Barnaba - Pavel	14. 27 -28
<i>III^a Parte</i>	14. 27 - 16. 5		Întrunirea conciliară de la Ierusalim	15. 35 - 16. 5
<i>IV^a Parte</i>	15.35-19.22	15. 35 - 16. 5	Macedonia	
	misiunea-Pavel	16. 6-18.23	Ahaia	
		18. 18 - 19. 22	Asia	
			Efes	19. 20 -22
<i>V^a Parte</i>	19. 20 - 28. 16	19. 20 - 23. 11	Ierusalim	28. 14b - 16
	Suferințele lui Pavel	23. 11 - 28. 16	de la Cezareea la Roma	
<i>Încheiere</i>	28. 14b - 31			

Pentru o structură tematică foarte utilă a cărți redau mai jos pe cea propusă de marele exeget american Raymond Brown¹³:

- 1, 1 – 26 *Introducere: pregătirea urmașilor lui Iisus prin Duhul*
 1. Iisus dă dispoziții ucenicilor săi și se înalță la cer (1, 1 – 11)
 2. În așteptarea Duhului; înlocuirea lui Iuda (1, 12 – 26)
- 2,1 – 8,1a *Misiunea în Ierusalim*
 1. Scena Cincizecimii; cuvântarea lui Petru (2,1 – 36)
 2. Primirea mesajului; viața comună la Ierusalim (2, 37 –45)
 3. Activitatea, propovăduirea și procesele apostolilor (3, 1 – 5, 42)
 4. Eleniștii; toleranța; procesul și martiriul lui Ștefan (6, 1 – 8,1a)
- 8, 1b – 12, 25 *Misiunile în Samaria și Iudeia*
 1. Împrăștierea din Ierusalim; Filip și Petru în Samaria (8, 1b-25)
 2. Filip și eunucul etiopian pe strada spre Gaza (8, 26 – 40)
 3. Saul pe strada spre Damasc; reîntoarcerea la Ierusalim și Tars (9, 1-30)
 4. Petru la Lida, Iope, Cezareea și din nou la Ierusalim (9, 31 – 11, 18)
 5. Antiohia; Ierusalim, prigoana lui Irod; plecarea lui Petru (11, 19 – 12, 25)
- 13, 1 – 15, 35 *Misiunile lui Barnaba și Saul pentru convertirea neamurilor; aprobarea de la Ierusalim*
 1. Biserica din Antiohia trimite pe Barnaba și Saul; misiunea în Cipru și în sud-estul Asiei Mici (13, 1 – 14, 28)

¹³. Cf. R. BROWN, "Introduzione...", 389.

2. Sinodul de la Ierusalim și aprobarea; reîntoarcerea la Antiohia (15, 1 – 35)

15, 36 – 28, 31 *Misiunea Sf. Pavel până la marginile pământului*

1. De la Antiohia până în Grecia prin Asia Mică și înapoi (15, 36 – 18; 22)

2. De la Antiohia la Efes și în Grecia și reîntoarcerea la Cezareea (18, 23 – 21, 14)

3. Arestarea la Ierusalim; întemnițarea și procesul la Cezareea (21, 15 – 26, 32)

4. Călătoria la Roma ca întemnițat (27, 1 – 28, 14a)

5. Sf. Pavel la Roma (28, 14b – 31)

Genul literar și arta narativă

Exegeții consideră, în baza diferitelor elemente că cele patru *Evangelii* aparțin *genului literar istoric*, și în special celui *biografic* despre viața unui *personaj*, însă care prezintă caracteristici noi, astfel încât preferă să-l considere *istorico – kerygmatic*. De fapt, sunt opere ale ucenicilor care îi angajează pe ascultători și pe cititori la luarea unei hotărâri și a alegerii Domnului Iisus în scopul obținerii mântuirii definitive aduse de El. Acest fapt este valabil și pentru opera Sfântului Luca. Faptele Apostolilor nu se prezintă ca o scriere biografică ci ca o *monografie istorică*, dat fiind că istorisește întâmplările unei comunități.

În vremea în care scrie Sfântul Luca atât biografiile istorice cât și monografiile se foloseau de elemente retorice prezente la scriitorii contemporani lor. G. Betori, după o incursiune în literatura elenistică, afirmă că în istoriografia greacă era de toți acceptat că opera istoriografică ar fi trebuit să răspundă unor canoane retorice și să folosească instrumentele expresive oferite de către arta retorică, în special cele care se refereau la *dispositio*, atât a frazelor cât și textului în general¹⁴. Tucidide se apăra de acuza fragmentarității adusă de Diogene din Halicarnas, prin faptul că trebuia să trateze mai multe argumente; numai când argumentul tratat era unitar narațiunea putea să aibă o fluiditate în exprimare. Betori citează și ceea ce spune Lucian de Samosata în tratatul său *Despre cum trebuie să se scrie istoria*: «Datoria esențială a istoricului este aceea de a dispune în mod ordonat evenimentele și de a le expune cu cea mai mare claritate»¹⁵. Pentru a îndeplini exigența unei expuneri ordonate autorul trebuia să aibă o introducere sau un *proemium*, care să trezească atenția cititorului ca și dorința de a cunoaște, arătând importanța argumentelor care vor fi tratate, expunând mai întâi cauzele și punctele esențiale ale expunerii; și, chiar dacă ar fi lipsit un *proemium*, trebuie totdeauna oferit un scurt indiciu despre materia care urma să fie tratată. În ceea ce privea *tratarea propriu-zisă*, Lucian recomanda ca istoricul să abordeze toate argumentele, să o facă într-un mod clar și să nu fie greoi¹⁶. G. Betori deduce în

¹⁴ Cf. G. BETORI, "Strutturazione degli Atti e storiografia antica", în *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), 251 – 263.

¹⁵ G. BETORI, "Strutturazione degli Atti...", 256 – 257.

¹⁶ Vezi și J. DUPONT, "La Questionne del piano degli Atti degli Apostoli alla luce di un testo di Luciano di Samosata", în idem., *Nuovi Studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985) 19 – 31.

primul rând că, pentru istoriografia antică, în organizarea narațiunii se urmărea o accentuată continuitate a istorisirii cu ajutorul diferitelor abilități cum ar fi prologul narativ, pasajele de tranziție care aveau drept scop legarea ideilor și trecerea de la una la alta; iar în al doilea rând se făcea apel la tehnica retorică cu diferitele ei figuri de stil cum ar fi: incluziunile, repetițiile, paralelismul, cuvintele de legătură, hiasmul.

Autorul Faptelor folosește istoria în funcție de mesajul teologic pe care vrea să-l transmită. Cartea Faptelor este în primul rând o operă teologică, care însă, are și o reală valoare istorică. Pentru el istoria se desfășoară sub călăuzirea lui Dumnezeu, ceea ce o face să fie o istorie a mântuirii.

Sfântul Luca nu se prezintă ca un simplu arhivist sau compilator de documente de arhivă, ci ca un *istoric* care reconstituie și *interpretează* faptele trecutului pentru a le aplica situației prezente; le face să fie instructive pentru cititorii săi, în baza necesităților comunității sale și potrivit amprentei personalității sale. El nu se ferește să folosească în structura literară și narativă a operei sale tehnicile istorice și retorice cum ar fi: *sumarele* sau *rezumatele narrative, episoade, cuvântări*, tehnici comune mediului cultural în care trăiește, după cum rezultă din lectura atentă a cărții Faptele Apostolilor.

Sumarele

Autorul unește într-o desfășurare unitară episoadele descrise cu sumare redacționale (2, 41-48; 4, 32-35; 5, 11-16; 8,4; 9,31; 12, 24; 15, 35; 19,20; 28,31) în care repetă fraze sau cuvinte asemănătoare, pentru a evidenția teme pe care vrea să le dezvolte mai apoi. Evidențiază astfel:

- *bucuria* primilor creștini (2, 46; 8, 8; 13,48.52);
- *creșterea* comunității (2, 41. 48; 4,4; 5, 14; 6, 1.7; 9, 31; 11, 21. 24; 13, 48 – 49; 16, 5; 19, 20);
- *libertatea de a vorbi, îndrăzneala, sinceritatea* (παρρησία) propovăduirii evanghelice în ciuda persecuțiilor (4, 31; 5, 42; 8, 4; 15, 35; 18, 11; 28, 30 – 31).

Episoadele

Autorul face o *selecție a episoadelor* și accentuează *aspectele pozitive* ale evenimentelor (omite de exemplu, disputa din Antiohia dintre Pavel și Petru: cf. Gal 2, 11 – 14); *repetă* de mai multe ori evenimentele pe care le socotește importante pentru opera sa: de trei ori convertirea Sfântului Pavel (cap. 9, 22, 26); de două ori convertirea lui Corneliu (cap. 10 și 11); de trei ori textul Sinodului din Ierusalim inclusiv cele "patru clauze" (15, 20. 29; 21, 25).

Cuvântările

Sfântul Luca atribuie diferitelor personaje aproape *treizeci* de cuvântări (dintre care 8 sunt atribuite Sf. Petru în prima parte a cărții și 10 Sf. Pavel în cea de a doua parte): aproape *o treime* a cărții! Aceste cuvântări conțin aproape toate ideile teologice ale cărții Faptelor, oferindu-ne în același timp cheia interpretativă. În mod obișnuit sunt împărțite de exegeți astfel:

- *kerygmatică* sau *misionare*: au ca scop principal să prezinte kerygma sau vestirea evanghelică a Domnului Iisus celor care încă nu o cunosc: de exemplu, primele două cuvântări ale Sf. Petru în piața din Ierusalim (2, 14 – 40; 3, 12 – 26), cel al Sf. Ștefan (7, 2 – 53) și cel al Sf. Pavel din Areopagul Atenei (17, 22 – 32);

- *apologetice*: au scopul auto-apărării, cum sunt cele mai multe din cuvântările Sf. Pavel (dintre cele cinci amintesc doar 22, 1 – 21; 26, 1–29);

- *bisericești*: se referă la problemele interne ale bisericii, cum este spre pildă cuvântarea Sf. Petru și Iacob de la sinodul din Ierusalim (15, 7 – 21) sau a Sf. Pavel adresată prezbiterilor din Efes (20, 17 – 38).

În ceea ce privește *istoricitatea* lor, în acea epocă în operele istorice (cf. Tucidide, Titus Livius și Iosif Flaviul) cuvântările erau folosite frecvent: fie erau reconstruite în baza unor fragmente deținute de autor, fie erau alcătuite într-adevăr de autor în baza psihologiei protagonistului sau a situației sale cunoscute de istoric; cel mai adesea însă constituiau un artificiu literar pentru a pune pe buzele diferitelor personaje, ideile istoricului.

Împotriva poziției lui V. Wilckens și a lui H. Conzelmann care reduceau cuvântările Sfântului Luca la a treia categorie, alți exegeți precum J. Dupont, J. Schmitt, G. Lohfink, observă că discursurile din cartea Faptelor se bazează pe o *kerygmă* primară sau pe surse documentare precedente. Autorul însă le-a elaborat și le-a așezat în punctele cheie ale operei sale pentru a sublinia în ce sens a evoluat istoria mântuirii în primele decenii ale bisericii; astfel îi interpela pe cititorii săi prezenți și viitori de la care se aștepta un răspuns de credință:

- astfel *prima cuvântare a Sf. Petru* (2, 14 – 40) lămurește metoda hermeneutică a primilor creștini în recitirea profețiilor Scripturii ebraice în lumina experienței lor care trăiau împlinirea lor prin Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos;

- *cuvântarea Sf. Ștefan* (cap 7) relativiza necesitatea și unicitatea Templului din Ierusalim, justificând cultul în Duh și Adevăr în orice loc (după cum se și desfășura, în lumina învățării lui Iisus, în comunitățile pauline);

- în *cuvântarea Sf. Pavel adresată prezbiterilor din Efes* (20, 17 – 38) sunt prezentate, sub forma unui testament spiritual al apostolului, o serie de îndemnuri care să-i călăuzească pe urmașii Sf. Pavel în conducerea comunităților.

Scopul cărții

Problema scopului cărții Faptelor este strâns legată de cea a genului literar. În ceea ce privește scopul cărții, au fost făcute diferite propuneri¹⁷, însă voi expune în cele ce urmează pe cele mai importante.

a) Scopul *reconcilierii*. A rămas celebră propunerea făcută de F. C. Bauer în sec. al XIX-lea (școala din Tübingen): Luca a căutat, prin opera sa, să facă o sinteză

¹⁷. Opera principală rămâne cea a lui R. MADDUX, *The Purpose of Luke-Acts* (Édimbourg 1982). O scurtă prezentare a diferitelor opinii legate de scopul cărții a se vedea și la: R. F. O'TOOLE, «Why Did Luke Write Acts (Lk-Actes)?», în *BTB* 7, (1977), 66 – 76.

«catolică» între teza lui Petru (pro-iudaism) și cea a lui Pavel (opoziția față de Lege); el a vrut să reconcilieze fracțiunile din Biserică prezentând pe Petru și Pavel ca pe doi eroi ai credinței. Această propunere a lui Bauer așa cum ea a fost formulată este astăzi refuzată de majoritatea exegeților. Însă se socotește că Luca a expus în cartea sa, dincolo de diferențele care au existat, comuniunea dintre Petru și Pavel, precum și cea dintre iudeo-creștinismul și păgâno-creștinismul primar care a urmat.

b) Scopul *apologetic*. Două teze pun Roma în centrul preocupărilor lucane: 1) Faptele au fost scrise pentru a convinge Roma să recunoască creștinismul ca religie oficială (Cadbury, Easton, Conzelmann și mai ales Haenchen); 2) Luca vrea să facă apologia Romei în fața creștinilor și să-i invite pe aceștia să fie buni cetățeni (Walaskay). După alți exegeți, Luca pare preocupat să evedențieze că ucenicii lui Hristos nu sunt periculoși din punct de vedere politic (FA 18, 14; 23, 29; 25, 18; 26, 32) și el prezintă o imagine mai degrabă binevoitoare a romanilor (FA 18, 12-16; 23, 10-35; etc.). Însă nici un comentator astăzi nu socotește că scopul apologetic față de Roma ar fi fost motivul principal al redactării Faptelor Apostolilor. Recent¹⁸ R. J. Cassidy a refuzat tezele lui Haenchen și Walaskay arătând că Faptele nu intenționează să prezinte un tablou detaliat a relațiilor dintre Biserică și Stat, și că Luca a vrut mai degrabă să-i pregătească pe creștini față de posibilitatea unei persecuții din partea puterii civile, pentru că ei trebuiau mai întâi să asculte de Dumnezeu și nu de puterea politică.

c) Teza lui H. Conzelmann a influențat multă vreme părerile exegeților – Luca a scris opera sa pentru a *răspunde întârzierii parusiei* – însă, astăzi a fost abandonată.

d) Alte scopuri au fost de asemenea atribuite scrierii Faptelor: *reacția față de gnosticism* (C. H. Talbert); *apărarea Sf. Pavel față de Iudei sau de iudeo-creștini* (J. Jervell și R. L. Brawley); *integrarea iudaizanților în Biserică* (J. T. Sanders); *de a-i convinge pe păgâni să nu-i mai persecute pe creștini și de a-i invita să se convertească* (F. F. Bruce; J. C. O'Neill); etc. Mulțimea teoriilor avansate presupun că Sf. Luca se adresează înainte de toate unui auditoriu necreștin.

Indiciile cele mai sigure pentru a stabili scopul sau scopurile scrierii sunt cele oferite de textul însuși. Luând în considerație ceea ce Sf. Luca anunță în introducerile sale, se pot atribui cu prioritate următoarele două scopuri operei lucane: 1) un scop *pastoral* indicat în Lc 1, 4 (de considerat ca prefață a celor două tomuri): întărirea credinței ucenicilor; 2) un scop *misionar* indicat în FA 1, 8: să prezinte marile etape ale extinderii credinței și să arate că deschiderea față de păgâni (universalitatea mântuirii) este lucrarea Duhului Sfânt. Ne putem gândi de asemenea că, prin opera sa, Sf. Luca vrea să întâmpine o eventuală «criză de identitate» care se contura în cadrul comunității sale păgâno-creștină care punea la îndoială valoarea credinței sale, care-și avea rădăcinile sale în iudaism dar pe care majoritatea iudeilor o refuzaseră¹⁹.

Autorul și destinatarii

Autorul implicit

Autorul care a scris Evanghelia a treia și Faptele Apostolilor este de *origine păgână și de cultură greacă*, iar opera sa se adresează uneia sau comunităților

¹⁸ R. J. CASSIDY, *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (Maryknoll NY, 1987).

¹⁹ Cf. R. MADDOX, "The Purpose...", 184 – 187.

creștine formate în majoritate din păgâni convertiți. Aceasta este opinia aproape generală a comentatorilor de astăzi. În timp ce opera luciană este trecută sub semnul anonimatului, tradiția bisericească în schimb a dat un nume autorului: Luca, însoțitorul Sf. Pavel (FA 24; Col 4, 16; 2 Tim 4, 11). Privirea cu scepticism a acestei tradiții a devenit aproape o modă astăzi, mai ales în mediul german. Obiecțiile cele mai consistente sunt deduse din două planuri: cel istoric și cel teologic.

W. G. Kümmel, în clasică sa introducere la Noul Testament sintetizează obiecțiile cu caracter istoric:²⁰ Luca nu a putut fi însoțitorul Sf. Pavel, deoarece confruntându-l pe «Pavel» din Fapte cu cel din epistole se descoperă contraste insurmontabile: în timp ce în epistole nu se vorbește de călătoria Sf. Pavel la Ierusalim (FA 11, 30), Luca pe de altă parte nu menționează compromisul Sf. Pavel cu stâlpii Bisericii din Ierusalim (Gal 2, 1-10); Pavel de altfel pare să nu cunoască sinodul din Ierusalim, la care potrivit FA 15 ar fi participat.

Ph. Vielhauer²¹ sintetizează contrastul teologic dintre Sf. Pavel autorul epistolelor și cel al Faptelor în patru teme: legea naturală, legea mozaică, hristologia și eshatologia. S-a căutat să se demonteze și argumentul forte folosit de A. Harnack pentru a atribui Sf. Luca, însoțitorul lui Pavel, Faptele și Evanghelia: secțiunile noi ale Faptelor (16, 10 – 17; 20, 5-21, 17; 27, 1-28, 16), adică acel jurnal de călătorie al autorului cu Sf. Pavel.

În ultimul timp V. K. Robbins²² a avansat ipoteza potrivit căreia ar fi vorba de un gen literar răspândit: istorisirea călătoriei pe mare; obișnuitul argument literar împotriva temeiniciei istorice a narațiunilor neo-testamentare.

O detaliată și convingătoare critică la adresa acestei ultime obiecții a fost făcută de Fitzmyer²³. Autorul acestor secțiuni noi este un martor ocular al evenimentelor pe care el le povestește într-un «jurnal de călătorie» el fiind și redactorul final al Faptelor.

Să vedem acum care sunt caracteristicile cu care se prezintă autorul în opera sa:

1) În primul rând autorul *nu* a fost un *martor ocular* al slujirii Mântuitorului, deoarece el însuși în prolog afirmă că și-a ales sursele sale documentare din tradiția «martorilor oculari» (Lc. 1, 2). Este deci un creștin din a doua sau a treia generație.

2) *Nu este de origine palestiniană*, chiar dacă ar fi vizitat Palestina, el evită să vorbească de probleme iudaice și reușește să transpună mediul cultural palestinian în cel elenistic (Lc. 6, 46 – 49).

3) Este o *persoană cultă*, un scriitor de valoare, care cunoaște tradițiile literare ale Vechiului Testament, dar și tehnicile literare elenistice.

4) Este foarte probabil un *creștin de origine păgână*, mai ales că el scrie unor creștini de origine păgână.

5) Cunoaște bine comunitatea creștină din Antiohia (FA 11, 19 – 30; 13, 1-3; 14, 21-28; 15, 1-5.30-35; 18, 22).

6) Dacă considerăm «secțiunile - noi» ale Faptelor ca un jurnal al autorului (ipoteza cea mai probabilă), atunci el a fost *însoțitorul lui Pavel* în cea de a doua

²⁰ W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg, 1983), 116 – 119.

²¹ PH. VIELHAUER, «Paulinismus der Apostelgeschichte», în *EvT* 10 (1950), 1-15.

²² V. K. ROBBINS, «The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages», în *BR* 20, (1975), 5 – 18.

²³ J. FITZMYER, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento* (Brescia, 1991), 22 – 28.

călătorie misionară care l-a purtat până în Macedonia și Filipi (FA 16, 10 – 17). Apoi nu mai apare decât spre sfârșitul celei de a treia călătorii misionare de la Macedonia la Troa până la Ierusalim (FA 20, 5-21, 1). Reapare în compania Sf. Pavel în ultima sa călătorie la Roma (FA 27, 1- 28, 16). Autorul deci a fost colaboratorul Sf. Pavel și însoțitorul său în cea de a doua și a treia călătorie ca și în aceea care l-a dus la Roma. Unde s-a aflat din 50 până în 57-58, cartea Faptelor nu ne spune. Poate a rămas la Filipi sau în Macedonia până la ultima călătorie a Sf. Pavel. Probabil că a călătorit foarte mult după cum reiese și din amplitudinea geografică a operei sale care merge de la Elam la Roma, de la Etiopia și Cirene până în Spania. Dacă nu a fost martor al slujirii Mântuitorului, a fost, și în parte, al slujirii Sf. Pavel; ceea ce și explică admirația sa pentru acest personaj, protagonistul celei de a doua jumătăți a Faptelor.

Trebuie să presupunem că a călătorit foarte mult ca să se informeze și documenteze, să adune izvoarele pe care le-a folosit în redactarea operei sale. Ținând seama de natura acestor informații, fără îndoială că a stat și în Palestina și în mod particular la Ierusalim.

Autorul explicit:

Luca medicul din Antiohia și colaboratorul Sfântului Pavel

Creștinii din antichitate ne-au transmis numele autorului și unele informații despre persoana sa. Potrivit acestei tradiții Luca ar fi «doctorul cel iubit» (ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπῆτός) care se află alături de Sf. Pavel în temniță și ale cărui salutări le trimite comunității din Coloseni (Col. 4, 14), lui Filimon (Filim. 24) și lui Timotei (2 Tim 4, 11).

Trăsăturile lui Luca, colaboratorul Sf. Pavel, corespund foarte bine celor mai sus enumerate când am vorbit de autorul implicit: colaborator al Sf. Pavel, cu el la Roma, medic și deci o persoană cultă. Între trăsăturile autorului implicit nu am enumerat pe cea de *medic*, dedusă din vocabularul medical specific operei sale, față de ceilalți doi sinoptici. Nu există nici un motiv în cadrul operei lucane care să ne facă să negăm lui Luca profesia de medic. Dimpotrivă avem cea mai mare probabilitate de a crede că el a fost.²⁴

Pe lângă numele și trăsăturile desprinse din «corpus-ul paulinum» tradiția ecclesială ne-a transmis șapte documente dintre cele mai vechi.

1) *Canonul Muratori* conservă un document scris la Roma între 170 – 180 d. Hr. și care-l descrie pe Luca ca fiind medic de profesie și colaborator al Sf. Pavel, autorul celor două volume.

2) *Prologul grec, așa-zis « antimarcionit »* este foarte vechi, din secolul al II-lea. Conține două paragrafe care rezumă tradiția vremii sale. Sfântul Luca era sirian, din Antiohia, medic de profesie, ucenic al Apostolilor și apoi al Sf. Pavel. Nu s-a căsătorit, nu a avut copii, și murit în Beoția, plin de Duhul Sfânt la 84 de ani.

3) *Sf. Irineu*, în *Adv. Haer.* 3, 1; 3, 14. 1 – 4 spune că «Et Lucas autem sectator Pauli, quod ab illo praedicabatur Evangelium, in libro condidit».

4) *Tertulian* la începutul secolului al II-lea, între 207 – 208 scrie împotriva lui Marcion (*Adv. Marc.* IV, 2). El face distincție între apostoli (Matei și Ioan) și bărbații apostolici (Marcu și Luca). Luca este descris ca fiind ucenicul Sf. Pavel de

²⁴. Cf. J. FITZMYER, "Luca teologo...", 51-53.

la care s-a inspirat. Evanghelia lui Luca este «evanghelia învățătorului său», o sinteză a evangheliei lui Pavel (IV, 5,3).

5) *Origen* în omiliile sale la Luca comentează prologul Evangheliei, însă nu aduce nici o informație nouă. Mai interesantă este citarea lui Origen în Eusebiu: «A treia este Evanghelia "După Luca", cel care a fost lăudat de Pavel și care a fost compusă pentru creștinii proveniți dintre păgâni» (Eusebiu, *Hist Eccl.*, VI, 25.6).

6) *Eusebiu* în 303 scrie în *Istoria* sa (III, 4.6) că Luca ne-a lăsat o bună mărturie despre învățătura cea mântuitoare de suflețe, în două cărți insuflate de Dumnezeu: mai întâi Evanghelia și apoi Faptele Apostolilor.

7) În sfârșit *Fer. Ieronim (De viris illustribus VII)* nu face decât să rezume tradiția precedentă.

Din mărturiile tradiției bisericești expuse mai sus reies două informații suplimentare față de cele oferite de Noul Testament: 1) Luca era un siriian din Antiohia; 2) a scris Evanghelia sa în Grecia și a murit acolo la o vârstă înaintată.

Ca loc al redactării textelor, tradiția transmisă de Eusebiu din Cezareea, *Hist Eccl.*, III, 4,6, indică Antiohia Siriei. Potrivit *Fer. Ieronim, Comm in Matth* (prolog), ar fi scris în Ahaia și în teritoriul Beoției (*Acaciae Beotiaequae partibus*) deci în Grecia. Nu este posibil să verificăm cele două informații.

În ceea ce privește datarea celor două opere, Eusebiu din Cezareea, *Hist Eccl.*, II, 22 indică începutul anilor șazecei. O astfel de informație este socotită ca o "ipoteză" dedusă de către Eusebiu din finalul cărții Faptele Apostolilor, care nu istorisește moartea Sf. Pavel din anul 64 d. Hr. Datorită acestui fapt se poate presupune că Sf. Pavel ar fi fost încă în viață când Luca a scris textul său. Însă această ipoteză este dezmințită de textul însuși al scrierii. Lc 19, 43 – 44 și Lc. 21, 20.24, descriu cu mare precizie asedierea Ierusalimului, distrugerea sa, uciderea și deportarea locuitorilor săi și ura generală pe care acel lung război o provocase împotriva unui astfel de popor. Deci evanghelia a fost scrisă după anul 70 d. Hr.

Faptele Apostolilor au fost scrise după această dată, după cum rezultă din FA 1, 1, care se referă la Evanghelia ca la «cuvântul cel dintâi». Deoarece limba în care a fost scris textul este aceeași, însă nu identică, trebuie să presupunem că autorul a lăsat să treacă o perioadă de timp între alcătuirea «primului» și celui de al «doilea cuvânt».

Pentru a stabili o dată mai precisă pentru Faptele Apostolilor trebuie luat în considerare faptul că în text nu există nici o referire la epistolele Sf. Pavel, deși Apostolul este unul din personajele cele mai importante ale narațiunii. Se presupune că aceste epistole au fost adunate într-un *corpus paulinum* spre sfârșitul primului secol, sau la începutul celui de al doilea. Ținând seama de acest fapt, se presupune că textul Faptelor Apostolilor, în redactarea sa finală, a fost scris înainte de sfârșitul primului secol, între 80 și 90 d.Hr. Mai mult nu se poate preciza iar textul nu ne oferă nici un indiciu.

Valoarea teologică și istorică a Faptelor Apostolilor

După ani de dezbateri care au opus *grosso modo* exegeții germani celor anglo-saxoni, cei dintâi sub influența lui Dibelius, Haenchen și Conzelmann, punau accentul pe caracterul teologic al Faptelor în detrimentul valorii sale istorice, în timp ce exegeții anglo-saxoni subliniau mai ales fidelitatea istorică a textului,

după aceste dezbateri – probabil și din cauza acestora – luările de poziții apar acum mai puțin tranșante și mai mult nuanțate. Scepticismul istoric crescând, al primilor promotori ai *Redaktionsgeschichte* pare depășit în comentariile germane din anii optzeci, care recunosc în general temeinicia istorică a narațiunii.

Cu riscul de a simplifica problema, putem formula astfel poziția adoptată astăzi de cea mai mare parte a exegeților: *cartea Faptelor este mai întâi o operă teologică, însă are și o adevărată valoare istorică. În al doilea rând valoarea istorică a operei lucane trebuie evaluată plecând de la criteriile istoriografiei antice și nu pornind de la cele ale istoriografiei de astăzi.* Martin Hengel într-o lucrare a sa²⁵, afirmă că scopul principal al lui Luca n-a fost acela de a prezenta viziunea sa teologică asupra istoriei, ci de a raporta în mod fidel evenimentele trecutului care au asigurat temeinicia credinței creștine și a extinderii sale. Nu există nici o îndoială că Luca este interesat de istorie, însă de o istorie penetrată adânc în structura ei de mântuirea adusă prin cuvântul și lucrarea lui Iisus, «centrul timpului» (*Mitte der Zeit*: titlul monografiei lui H. Conzelmann din 1954). Potrivit lui Conzelmann, autorul Lc -FA nu este un însoțitor al Sf. Pavel, ci un membru din a treia generație creștină care privește spre trecut ca la un *început* (*arche*) unic și de nerepetat și avertizează întârzierea parusiei; pentru a justifica o astfel de situație creează o teologie a istoriei mântuirii în care susține că, înainte de parusie, va fi o perioadă lungă din istoria bisericii; aceasta nu este pur și simplu un timp al așteptării, este o etapă în cadrul planului dumnezeiesc de mântuire, în care Dumnezeu lucrează în lume prin intermediul Bisericii. Parusia este astfel menținută, însă pusă în legătură cu un viitor îndepărtat. Istoria cuprinde astfel trei perioade: cea a lui Israel, care se încheie cu Sf. Ioan Botezătorul, cea a slujirii lui Iisus și perioada bisericii, dintre Înălțare și Parusie. Centrul timpului îl constituie perioada slujirii pământești a lui Iisus și corespunde evangheliei lui Luca. Evanghelie care inițial a fost kerygma, s-a transformat în parte a istoriei, eveniment trecut. H. Flender s-a opus acestei concepții unilaterale despre istoria mântuirii, pe care o consideră superficială în raport cu complexitatea teologiei lucane. Împărțirea tripartită a istoriei mântuirii este forțată și artificială, deoarece ignoră o serie de texte ale lui Iisus și Pavel care implică, între Înviere și Parusie, o perioadă de timp nedefinită.²⁶ Textul din Lc. 16, 16: «*Legea și proorocii au fost până la Ioan; de atunci împărăția lui Dumnezeu se binevestește...*» pe care Conzelmann își sprijină schema tripartită se pretează mult mai bine la o împărțire fundamentală în două perioade. Nu trebuie opusă «istoria mântuirii» și «eshatologia» cum face el. Trebuie să ne gândim mai bine că Sf. Luca a vrut să arate că începând cu întruparea lui Iisus, eshatologia este prezentă în istorie, iar Iisus a dat istoriei umane profunzimea veșniciei, iar istoria tinde spre plenitudinea prezenței divine.

Ultimele două decenii au adus contribuții majore la studierea unor aspecte ale teologiei lucane. Viziunea teologică a Sf. Luca prezintă multiple tematici, însă trei mi se par a fi fundamentale:

²⁵ M. HENGEL, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia. 1980).

²⁶ Cf. J. DUPONT, "La salvezza dei gentili e il significato teologico del libro degli Atti", în *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma. 1971), 669-715.

1) *Dumnezeu conduce istoria*. Este un dat recunoscut: istoria pe care o relatează cartea Faptelor este în totalitatea ei călăuzită de Dumnezeu. Marile evenimente care au loc duc la împlinirea planului lui Dumnezeu (cf. celebrul *dei* lucan care se referă la împlinirea Scripturilor).²⁷ Dumnezeu într-adevăr are «controlul» istoriei, pe care El o conduce potrivit planului Său, care este mântuirea. Istoria narată de cartea Faptelor este astfel o istorie a mântuirii, sau mai bine spus o istorie în vederea mântuirii. În opera sa dedicată teologiei lucane, R. F. O'Toole citează numeroase texte în sprijinul tezei pe care vrea să o demonstreze și anume că, tema teologică principală a operei lucane este: Dumnezeu care a oferit mântuirea poporului său în Vechiul Testament, continuă această operă chiar acum, prin Iisus Hristos.²⁸ «Faptele Apostolilor» sunt înainte de toate «Faptele lui Dumnezeu».²⁹

Însă nu putem merge mai departe în exprimarea gândirii comune a exegeților despre Dumnezeu, potrivit autorului Faptelor. Nu avem încă un discurs «teologic» sistematic despre Dumnezeu potrivit operei lucane, deși la orizontul textului Dumnezeu este prezent în mod constant. Un mic eseu, destul de important deși fragmentar a fost făcut de către F. Bovon.³⁰ Munca de analiza textelor este bine lansată de către două studii recente și foarte serioase: R. L. Mowery a examinat pasajele din Fapte care se referă în mod explicit la lucrarea lui Dumnezeu³¹; L. M. Maloney a analizat, într-o teză de doctorat, textele din cartea Faptelor care se referă la evenimentele trăite ca fiind «lucrarea lui Dumnezeu»; el concludă în studiul său că teologia lucană a istoriei exprimată în pasajele examinate are următorul caracter: corelarea creației cu eshatologia; ruptura Bisericii cu iudaismul; lucrarea lui Dumnezeu în istorie continuă nu este încă încheiată³².

Dumnezeu este credincios planului Său fiind protagonistul și centrul istoriei mântuirii; Luca descrie acest plan al vizitei lui Dumnezeu, care se îngrijește de poporul Său. Același Dumnezeu Mântuitor al Vechiului Testament este lucrător și acum în istoria oamenilor, de aceea Luca prezintă într-o viziune unitară Israel – Iisus – Biserica făcând apel la dialectica făgăduirii – împlinirii.

2) *Duhul profetiei*. Dumnezeu călăuzește evenimentele istoriei prin Duhul Sfânt. Termenul și tema Duhului Sfânt sunt omniprezente în opera lucană. Studiile dedicate Duhului în Luca sunt foarte numeroase și au crescut cu trecerea anilor. Păreră generală este că Duhul despre care vorbește Luca este Duhul *eshatologic*, adică Duhul

²⁷. Despre planul lui Dumnezeu împlinit în evenimentele narate de către Faptele Apostolilor, cf. FA 2, 23; 3, 18.20; 4, 28; 5, 38-39; 13, 36; 20, 27; etc. Despre folosirea lui «trebuia» lucan cu sensul că Scripturile s-au împlinit, cf. I.c. 2, 49; 4, 43; 13, 16.33; 19.5; 22, 37; 24, 26, 44; FA 1, 16.22; 3, 21; 4, 12; 9, 16; etc.

²⁸. R. F. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti* (Torino, 1994).

²⁹. Prioritatea dată lui Dumnezeu și activității Sale mântuitoare este de asemenea exprimată prin leit-motivul care scandează etapele activității misionare: «Cuvântul lui Dumnezeu creștea» (FA 6, 7; 12, 24; 19, 20; a se vedea de asemenea: 2, 47; 4, 4; 5, 14; 9, 31; 11, 21, 24; 16, 5).

³⁰. F. BOVON, *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (LD 130; Paris, 1987), 221 – 241.

³¹. R. L. MOWERY, «Direct Statements Concerning God's Activity in Acts», în *SBL Seminar Papers, Series 29* (1990), 196 – 211.

³². L. M. MALONEY, «All that God Had Done with Them.» *The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles* (New York-Berne) 1991.

făgăduit pentru zilele din urmă (FA 2, 17). Însă un alt calificativ revine în mod frecvent pentru a defini perspectiva Sf. Luca legată de prezentarea Duhului Sfânt: cel al *profetiei*. G. W. H. Lampe în 1955 și I. de la Potterie în 1958 au demonstrat foarte bine acest aspect.³³ Printre alți exegeți care, după ei, au arătat că dimensiunea profetică caracterizează pneumatologia lucană, voi menționa decât câteva nume: E. Schweizer, G. Betori, D. Marguerat, O. Mainville, J. B. Shelton, M. Turner.

Prin expresia «Duhul profetic» trebuie să înțelegem următoarele: Duhul este puterea comunicantă a lui Dumnezeu, prezent în Iisus potrivit evangheliei, dăruit apostolilor și ucenicilor pentru a da mărturie și a mărturisi Vestea cea Bună. Duhul le-a fost dat pentru a-și putea împlini misiunea, pentru a evangheliza cu toată libertatea cuvântului. Duhul Sfânt este cel care asigură dinamica misionară a Bisericii, stă la baza slujirii, îi asistă pe slujitorii evangheliei în activitatea lor misionară și în același timp edifică comunitatea creștină. Duhul Sfânt zidește Biserica!

Caracteristicile Duhului în Luca sunt diferite de cele subliniate de Sf. Pavel. Luca nu intenționează să prezinte Duhul Sfinților, adică Duhul ca principii vieții noi a credinciosului. Cu toate acestea unele probleme rămân încă dezbătute: 1) Care este legătura dintre botezul cu apă și Duhul Sfânt potrivit Faptelor? Problema provine mai ales din dificultatea de a armoniza pasajele următoare: FA 1, 5; 2, 38; 8, 12 – 17; 9, 12 – 18; 10, 44-48; 19, 1-7. După ce a prezentat șase dintre opiniile celor mai reprezentativi cercetători ai problemei, M. Quesnel dezvoltă propria teză în care distinge două tipuri de botezuri: Botezul «în numele lui Iisus Hristos» (2, 38; 10, 48; formulă care provine din mediul iudaic) prin care se acorda iertarea păcatelor și darul Duhului Sfânt; botezul «în numele Domnului Iisus» (8, 16; 19, 15; un rit pregătit care se practica în anumite medii greco-creștine), nu era destinat iertării păcatelor și nici primirii darului Duhului Sfânt.³⁴ Se recunoaște astăzi că Luca nu se interesează în opera sa de Duhul Sfinților primit la botez ci mai degrabă de Duhul profetic, s-ar putea astfel explica de ce, în ansamblul cărții Faptelor, primirea botezului creștin și a Duhului apar distincte chiar dacă, în general, ele sunt prezentate ca strâns legate.

Trebuie văzut în coborârile Duhului la Cincizecime (2, 1 – 4), peste Samarineni (8, 15 – 17) și peste Corneliu și ai săi (10, 44 – 46) trei manifestări extraordinare, nerepetabile ale Duhului, legate de trei etape ale misiunii începuturilor (propunere făcută între alții, de către M. Gourgues³⁵), sau se pot considera aceste diferite «cincizecimi» ca fiind evenimente tipice ale venirii și prezenței permanente a Duhului în Biserică de-a lungul timpului.³⁶ Trebuie observat că, dacă ținem la prima interpretare, va exista tendința de a restrânge beneficiarii primei Cincizecimi numai la cercul Apostolilor; dacă admitem pe cea de a doua, putem considera mai bine faptul că experiența Duhului se extinde asupra întregii comunități a ucenicilor despre care

³³ G. W. H. LAMPE. «The Holy Spirit in the Writings of St. Luke», în D. E. NINEHAM (ed.) *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford, 1955), 159 – 200; I. DE LA POTTERIE. «L'onction du Christ», în *NRT* 80 (1958), 225 – 252.

³⁴ M. QUESNEL. *Baptisés dans l'Esprit* (LD 120; Paris, 1985).

³⁵ M. GOURGUES. «Esprit des commencements et l'Esprit des prolongements dans les Actes. Note sur la "Pentecôte des samaritains" (Act VIII, 5 - 25)», în *RB* 93 (1986) 376 – 385.

³⁶ A se vedea propunerile Pr. Dr. SABIN VERZAN, «Faptele Apostolilor -- o carte a prototipurilor I și II», în rev. «ST» 1 (1990), 38 – 76 și «ST» 2 (1990), 42 – 79.

vorbește 1, 13 – 26 («grupul de aproximativ 120 de persoane» 1, 15), chiar dacă cei Doisprezece sunt beneficiarii într-un mod special³⁷.

Mulți cercetători au subliniat că darul Duhului Sfânt constituie cheia acțiunii bisericii, taina creșterii sale și a succesului său. De aceea ecclesiologia nu este numai hristocentrică ci și harismatică. Contrar celor ce de obicei se afirmă, autoritatea nu stă nici în cei Doisprezece, nici în delegații din Ierusalim; ci în Duhul Sfânt, cel care este garantul continuității dintre Hristos și Biserică și care este izvorul vitalității misiunii creștine: biserica nu există pentru ea însăși ci pentru lume, pentru a fi martora a ceea ce Dumnezeu a înfăptuit prin Mântuitorul Hristos. Pentru aceasta cartea Faptelor arată puțin interes pentru o ecclesiologie în ea însăși; accentul este pus pe dezvoltarea bisericii prin proclamarea cuvântului. Sfântul Luca prezintă această ecclesiologie prin episoade despre activitatea Duhului și prin intermediul unor personaje importante precum: Sf. Petru, Pavel, Ștefan și Filip.

3) *Biserica: structuri și slujiri*. Mi se pare că a trecut vremea celor care văd în Faptele Apostolilor modelul unei structuri ecclesiale și slujitoare ca cea actuală, fie că este ortodoxă, catolică sau protestantă. Cartea Faptelor nu are drept țel prezentarea structurilor și slujirilor în Biserica dintâi, dimpotrivă ea vrea să ne ofere mărturia acesteia, sub o formă narativă, a unei mari varietăți de organizarea Bisericilor locale și a unei largi diversități de titluri și slujiri. S-ar putea defini ecclesiologia Faptelor astfel: unitate în diversitate și diversitate în unitate, în interiorul Bisericilor locale și între ele. Formele variau dar obiectivele erau comune: asigurarea slujirii Cuvântului, slujirea comuniunii (*koinonia*) și a rugăciunii.

Dezbaterile exegeților sunt concentrate asupra rolului celor Doisprezece și a lui Petru în particular, rolul unic al apostolilor în misiunea și viața Bisericii potrivit Faptelor, transmiterea autorității apostolice. Presupunerile confesionale ale exegeților n-au influențat ele oare interpretarea textului lucian?

³⁷. Părerea că «toți» din FA 2, 1, se referă la întreaga comunitate a ucenicilor pare să prevaleze astăzi în rândul comentatorilor (Sf. Ioan Hrisostom, Haenchen, Marshall, Krodel și Pesch).

Credința Bisericii Primare

Preliminarii

Narațiunile evanghelice nu sunt nici singurele și nici primele expresii ale misterului pascal. Înaintea redactării lor, timp de câteva decenii după Moartea și Învierea lui Iisus în Biserica Primară au circulat diverse tradiții kerygmatică³⁸ și liturgice care stăteau la baza aceleiași credințe comune ai cărei martori și garanți erau Apostoli și ucenicii care-L însoțiseră pe Iisus până la moartea Sa, iar care, după Învierea Sa au devenit primii mesageri și martori ai acestui fapt (Lc 24, 48 și FA 1, 8). Cea mai veche mărturie scrisă care se bazează pe această tradiție de credință comună este cea paulină (între anii 50 - 60), pe care Apostolul Experienței Pascale - Pavel a «*primit-o și transmis-o*» (1 Cor. 15, 3), la rândul său comunităților creștine de el întemeiate. Această tradiție - *paradosis* - era concentrată pe vestirea tainei tainelor și anume; răscumpărătoarea Moarte și Înviere a Fiului lui Dumnezeu făcut om pentru întreaga umanitate.

Evenimentul Învierii lui Iisus constituie taina centrală a creștinismului, elementul cheie al originilor creștine și de aceea el este dominant în toate primele scrieri creștine, chiar dacă în unele nu este menționat în mod explicit ci numai presupus (*Iac, 2 Ptr, Iuda, sau Flm, 2In, 3In*) acestea vorbind doar despre cea de a doua venire a Sa sau, folosind numai titlurile «Hristos», «Domnul», «Fiul lui Dumnezeu».

Încă de la începuturile ei comunitatea celor care au crezut în Învierea lui Iisus - Biserica - a păstrat aceste scrieri, ca pe niște documente spre mărturia credinței și viețuirii sale, pe care le-a adunat și folosit în practica ei liturgică și misionară. Biserica primară a împărțit aceste scrieri în două mari secțiuni *Evanghelia* și *Apostolul* care împreună constituie ceea ce conștiința creștină numește Noul Testament. *Evanghelia* cuprindea cele patru Evanghelii canonice iar *Apostolul* desemna toate celelalte scrieri: Epistolele pauline și Sobornicești, Faptele Apostolilor și Apocalipsa. Împreună aceste două mari secțiuni, *Evanghelia* și *Apostolul* au devenit canonice

³⁸. Se vorbește în exegeza contemporană de o ramură a tradiției numită tradiția «*kerygmatică*» sau pur și simplu «*kerygmatică*». Termenul *kerygmă* înseamnă pur și simplu «vestire, anunț» și este folosit pentru a indica propovăduirea post - pascală a lui Iisus. Întrebunțarea cea mai frecventă se referă la proclamarea post - pascală a mântuirii savârșită prin Moartea și Învierea Mântuitorului Hristos. Vom vorbi deci de «*tradiție kerygmatică*» pentru a defini acest nucleu esențial al primei propovăduiri creștine fără să excludem posibilitatea transmiterii și-a altor elemente tradiționale. Se vorbește de altfel și de «*formule kerygmatică*» sau de «*structuri, scheme ale propovăduirii*» care rezumă conținutul propovăduirii (chiar dacă de multe ori acesta coincide cu conținutul credinței).

adică normative și orientative pentru viața comunității celor credincioși - Biserica. Ordinea lor canonică nu se bazează pe criterii cronologice ci teologice potrivit genului literar al fiecărei scrieri (evangelhic, «fapte», epistolar, apocaliptic).

Acest mod de receptare a primelor scrieri creștine punându-le împreună, citindu-le și interpretându-le unele în lumina altora, menținând în același timp distincte cele două secțiuni, se bazează pe textele înseși ale acestor scrieri. În ambele secțiuni de fapt, evenimentul decisiv este același, moartea și învierea Domnului în unele, însă, prezentat ca punct final spre care tinde totul, iar în celelalte ca punct de plecare din care izvorăște totul.

În toate scrierile, acest eveniment mântuitor nu este niciodată despărțit de viața comunității creștine; însă modalitățile de corelare sunt diverse. Expunerea evanghelică își deschide perspectiva spre nașterea Bisericii, prin scena concludivă a trimeriei ucenicilor de către Domnul Înviat (Mt. 28, 16 - 20; Mc. 16, 1 - 8 (9 - 20); Lc. 24, 36 - 53; In. 20 19 - 23) și la ea se referă în repetate rânduri în paginile precedente, sau în mod explicit prin cuvintele profetice sau normative ale lui Iisus care prevestesc experiențele post - pascale; cea a revărsării Duhului Sfânt, activitatea apostolică, evanghelizarea păgânilor, persecuțiile; sau într-o formă mai aluzivă prin episoadele narate într-o manieră care lasă să se întrevadă referiri la determinate situații ale Bisericii. Scrierile din cea de a doua secțiune chiar dacă în mod obișnuit se mișcă în dimensiunea prezentului, în sfera problemelor actuale ale comunității, din când în când, în funcție de necesități, fac referire din nou la viața pământească a lui Iisus.

În baza acestor interconexiuni și trimiteri de la Iisus la Biserică și de la Biserică la Iisus există posibilitatea de a determina în cele două tipuri de scrieri un anumit număr de elemente comune, aproape «structuri fundamentale» sau posibile «articole de credință»: orizontul îl constituie credința lui Israel în unicul Dumnezeu Creator și Mântuitor care S-a revelat într-o istorie a mântuirii care, tinde spre plinirea eshatologică, iar nucleul central îl constituie proclamarea acestei mântuirii care, s-a împlinit în Persoana lui Iisus Mort și Înviat, iar prin Duhul Sfânt, lucrător în Biserică, este împărtășită tuturor oamenilor în așteptarea desăvârșirii plene la parusie. Nu există nici o îndoială deci, că cele două mari secțiuni deși grupate în două părți distincte au o bază comună.

Izvoare și criterii metodologice

Analiza noastră în prezentul capitol se va concentra asupra așa - ziselor formule kerymatice sau formule de credință și asupra "cuvântărilor" prezente în cartea Faptele Apostolilor capitolele I - XV pe care le vom studia în complexul operei lucane (Lc. și FA).

Metodologia pe care o vom adopta nu va încerca nici să traseze istoria formării acestor enunțuri de credință creștină, nici nu va încerca să determine istoria tradiției nici să analizeze sursele documentare ale lui Luca în raport cu cele ale lui Ioan. Ne vom servi de contribuțiile aduse de toate aceste abordări metodologice pe care le vom folosi cu discernământ critic în măsura în care vor servi obiectivului propus. Luca este un om al tradiției care s-a folosit în alcătuirea operei sale de toate datele tradiționale pe care memoria istorică a primelor comunități le-a con-

servat. Criteriile metodologice pe care le vom adopta vor fi dominate de analiza redacțională pe care preferăm să o numim analiza compoziției (*Composition Criticism*) și care ne va ajuta să determinăm mai ușor mesajul textelor inspirate în cadrul viziunii de ansamblu pe care Luca o are despre Învierea lui Iisus.

Analiza redacțională, care ia în considerație modul în care autorul modifică sursele sale documentare este foarte utilă în studierea Evangheliei lui Luca, ale cărei surse le cunoaștem, însă, în cazul Faptelor, această metodă este mai puțin aplicabilă. Luca a scris atât Evanghelia cât și Faptele Apostolilor, iar ideile sale le întâlnim în ambele opere. De aceea, analiza compoziției, după cum și critica literară analizează întreaga operă a unui autor pare a fi de multe ori metoda cea mai bună.

Pentru Luca, subiectul operei sale îl constituie «*faptele ce s-au adevărit printre noi*» (Lc. 1, 1) și mai întâi în prima sa carte, «*toate câte a început Iisus a face și a învăța*» (FA 1, 1). Astfel că cea de a treia Evanghelie și cartea Faptelor vor să fie înainte de toate o mărturie a acestor fapte: misiunea și mesajul lui Iisus, evenimentul Învierii, darul Duhului Sfânt, răspândirea cuvântului evanghelic și creșterea Bisericii. Iar aceste fapte sunt prezentate din perspectiva credinței pascale, în lumina mesajului lui Iisus și al martorilor Lui.

Luca și-a scris opera având în vedere creștinii primelor comunități, pentru a-i asigura de temeinicia învățăturilor pe care le-au primit (Lc 1, 1-4). Această intenție a sa nu exclude posibilitatea ca opera să nu fi fost citită și de necreștini.

Capitolul I

Evenimentul Învierii în tradiția kerygmatică și cultică a Bisericii Primare

A. Învierea lui Hristos temeiul și conținutul credinței

Investigarea primelor documente creștine care vorbesc despre Învierea lui Hristos, nu poate să nu ia în seamă o obiecție de fond care se referă la considerațiile metodologice ale celor care-o consideră ca pe-o experiență ce depășește domeniul cercetării istorice. La o astfel de dificultate numai credința poate da un răspuns satisfăcător, deoarece Învierea lui Iisus a avut repercursiuni în plan istoric. Grupul de ucenici, care fuseseră cu Iisus înainte de moartea Sa, s-a transformat într-o mișcare religioasă, care s-a desprins în mod progresiv de iudaism. La originea acestui nou fenomen religios, care depășește orizontul ebraismului, stă Persoana lui Iisus Hristos, Mort și Înviat, mesajul și misiunea Sa istorică. Comportamentul ucenicilor lui Iisus după Moartea Învățătorului lor nu-și găsește analogii în cadrul altor mișcări din istoria antichității, după cum au încercat unii studioși să demonstreze în comparație cu Socrate și mișcarea socratică. După răstignirea lui Iisus ucenicii s-au «poticnit», adică s-au rătăcit întru credința lor iar din această cădere numai Domnul Înviat i-a putut ridica, unindu-i din nou prin redobândirea credinței în El (Mc. 14, 27; 16, 7 ș.u.), constituindu-i martori ai Învierii Lui (Lc. 24, 48 și FA 1, 8). Învierea Domnului și hristofaniile pascale sunt singura motivație care stă la baza adunării lor din nou într-o comunitate meșianică pentru

a da mărturie despre intervenția definitivă a lui Dumnezeu în istorie prin Învierea din morți a Fiului Său.

Critica tradiției a încercat să analizeze relatările neotestamentare și să reconstituie desfășurarea evenimentelor. Din păcate, asupra acestei analize din istoria exegezei a prevalat prejudiciul filosofic potrivit căruia ar fi «neștiințifică» proveniența unei mișcări istorice dintr-un «miracol»; Învierea și Arătările lui Iisus Hristos. Această prejudecată a fost susținută în mod coerent de către raționalismul și istoricismul școlii istorico - religioase³⁹.

Reconstituirea istorică cea mai veche a încercat să explice în mod rațional evenimentul pascal. Deja în epoca neotestamentară polemica iudaică explica mormântul gol în felul acesta, afirmând că ucenicii au furat trupul (Mt. 28, 13 ș. u.) sau că a fost dus de grădinar în altă parte (In. 20, 15). Vechea filosofie a privit în mod critic arătările pascale, considerându-le efectul dispozițiilor patologice ale ucenicilor sau pur și simplu niște invenții frauduloase⁴⁰. Critica modernă în prima ei fază, cea a raționalismului, a încercat să explice narațiunile pascale ca fiind bazate pe minciunile ucenicilor sau prin ipoteza morții aparente. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea în studiile critice și-a găsit loc explicația psihologică: întorși în Galileia ucenicii ar fi avut muștrări de conștiință marcați fiind de impresiile incomparabile, foarte puternice și de neșters pe care personalitatea lui Iisus le lăsase în sufletele ucenicilor⁴¹. Aparițiile pascale n-ar constitui deci temeiul credinței, ci ele ar fi doar efectul credinței ucenicilor. Iar cum Învierea era concepută numai ca o reînțoarcere la viață, s-a născut drept urmare legenda mormântului gol. Această reconstituire a istoriei credinței post-pascale, pornește totuși de la două postulate care din punct de vedere istoric nu-și găsesc justificarea. În primul rând istorisirile neotestamentare concordă în a afirma că nici unul dintre ucenici nu a mai crezut în Învierea lui Iisus și nu indică nici un motiv care ne-ar lăsa să înțelegem că au putut depăși momentul crucii. Ucenicul iubit din descrierea evanghelistului Ioan care stătea la picioarele crucii și lângă mormântul gol arată cum trebuie să înțeleagă aceste evenimente adevăratul ucenic al lui Iisus, nu se referă deci la modul în care ar fi fost înțelese de către vreun ucenic al lui Iisus din timpul Lui. În al doilea rând, dacă a fost credința pascală cea care a generat arătările, de ce ele s-au încheiat într-o perioadă așa de scurtă, în timp ce credința pascală și entuziasmul apostolic dăinuie încă?

B. Primele mărturii despre Înviere și diversele interpretări⁴²

Potrivit narațiunilor neotestamentare, momentul însuși al Învierii nu a avut martori oculari, deci, Învierea lui Iisus nu o fost observată în mod experimental;

³⁹. Pentru discuțiile legate de toate aceste tendințe a se vedea L. GOPPELT, *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesu nel suo significato teologico*, I (Brescia, 1982), 303 - 306.

⁴⁰. Cf. P de LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Etudes sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, (Paris, 1934.) vezi și L. GOPPELT, *L'eta apostolica e subapostolica*, (Brescia, 1986), 21-22.

⁴¹. Cf. L. GOPPELT, "Teologia...", 305.

⁴². BIBLIOGRAFIA: J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto. Studio esegetico dei "vangeli" pasquali* (Cinisello Balsamo, 1998); S. T. DAVIS et alii (ed.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, (Oxford, 1997); E. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus*, (Rome 1970); A. DESCAMPS, "La structure des récits évangéliques de la Résurrection", *Bib* 40 (1959), 726-741;

fapt care corespunde caracterului ei tainic. Iisus nu s-a reîntors precum Lazăr (In. 11), în această lume, ci a intrat într-o lume nouă, aceea a lui Dumnezeu, în care El este primul înviat din morți (πρώτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) (FA 26, 23) și Începătorul vieții (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) (FA 3, 15; 5, 31), adică al învierii noastre viitoare⁴³. Când ucenicii vorbesc despre Înviere, vorbesc de un eveniment, ceea ce corespunde mai mult sau mai puțin ebraicului *dabar*, pe care Septuaginta îl traduce cu *rema* și care vrea să însemne un eveniment care s-a manifestat, revelat prin el însuși. În Faptele Apostolilor 10, 37 ș.u., Învierea lui Iisus Hristos este considerată împreună cu întreaga manifestare publică a lui Iisus, ca (γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας) adică «evenimentul care a fost în toată Iudeea»! Această manifestare poartă amprenta lucrării lui Dumnezeu⁴⁴. Ucenicii nu l-au văzut, însă îl mărturisesc, deoarece-lor li s-a arătat Domnul Înviat.

Potrivit anticei kerygme din 1 Cor. 15, 3 ș.u., cât și cuvântărilor misionare din Fapte, atât credința pascală cât și vestirea kerygmatică nu se bazează pe mărturia mormântului gol. În logica compoziției narative evanghelistul prin includerea mărturiei despre mormântul gol nu urmărește altceva, decât introducerea motivului arătărilor Domnului Înviat; acesta este deci sensul kerygmatic, care rezultă mai ales din cuvintele îngerului în Mc 16, 6. Mormântul gol nu constituie decât ultimul semn al viețuirii pământești a lui Iisus, înțelegând «semnul» în sens ioaneic; numai odată cu arătările Domnului Înviat el dobândește însemnătatea sa.

În ceea ce privește descoperirea succesiunii aparițiilor pascale, evangheliile dau indicații diverse mai ales cu privire la locul manifestării acestora. Acest fapt nu ne surprinde dacă avem în vedere sistemul redacțional al cadrului sinoptic. Plecând de la acesta trebuie să luăm în considerație mai ales conținutul pericopelor. În ceea ce privește succesiunea aparițiilor, se poate deduce că potrivit tradiției lui Marcu 16, 7, pe care Luca 24, 6 a modificat-o mai târziu când a scris opera sa, primele apariții au avut loc în Galileia. Prima hristofanie pascală ar fi avut-o Petru (1 Cor. 15, 5; Lc. 24, 34; cf. In. 21, 15). După cât se pare, atât el cât și ceilalți ucenici s-au întors pe țărmul lăcului pentru a-și exercita îndeletnicirea lor de pescari (In. 21, 1-14; cf. Lc. 5, 1-11; Mc. 6, 48). În timp ce în momentul arătărilor în Ierusalim, ucenicii erau reușiți din nou, chiar dacă în spatele ușilor zăvorâte (Lc. 24, 36-53; FA 1, 3-14; In. 20, 19-29). Deoarece preistoria comunității creștine este legată de Ierusalim, nu poate fi susținută ipoteza potrivit căreia aparițiile pascale

C.H. DODD, "The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels". *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (ed D.E. Nineham; Oxford, 1957) 9-35.; X. L. DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*. (Cinisello Balsamo 1987); J.H. NEYREY, *The Resurrection Stories* (Wilmington, 1988); G. O'COLLINS, *The Easter Jesus*, (London 1980); G.O'COLLINS, *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection* (New York / Mahwah, 1987); G.O'COLLINS, *Interpreting the Resurrection. Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection* (New York / Mahwah, 1988); H. SCHLIER, *La Risurrezione di Gesù Cristo* (Brescia, 1994); J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le kerygme, la tradition, la catéchèse*, în: *Dictionnaire de la Bible Supplément*, Tome X, (Paris, 1985), col. 487-582.

⁴³ Cf. H. CONZELMANN, *Il Centro del Tempo. La Teologia di Luca* (Casale Moferrato, 1996), 216-217.

⁴⁴ H. SCHLIER, "La Risurrezione...", 17.

ar fi fost transferate în Galileia într-un moment succesiv. Ucenicii deci, după cât se pare, se împrăștiaseră și se întorseseră în satele lor de origine, în Galileia poate chiar și în Iudeia. Numai din cauza arătărilor Domnului Înviat, care foarte probabil s-au manifestat într-o vreme în locuri diverse, cu ocazia primului pelegrinaj, la Cincizecime, ei s-au reunit din nou la Ierusalim, unde experiențele pascale au atins plinătatea manifestării. În orice caz, hristofaniile pascale au fost de scurtă durată și au rămas circumscrise cercului restrâns al ucenicilor care-L însoțiseră pe Iisus în timpul activității Sale prepascale.

Spre deosebire de aceste date evanghelice, tradiția paulină din 1 Cor. 15, 3-8, ridică două interogative: 1) De ce evangeliștii nu vorbesc de un eveniment așa de semnificativ ca cel al arătării «*la peste cinci sute de frați în același timp*»? Această arătare trebuie oare identificată cu evenimentul Cincizecimii descris în FA 2? Nu este decât o supoziție fără temei. Trebuie să ne gândim mai degrabă că importanța dată mai târziu apostolilor a pus în umbră o veche tradiție galileiană⁴⁵. 2) Cum poate Sf. Pavel să pună pe același plan experiența sa, a Damascului, și arătările pascale; au fost oare fenomene de aceeași natură? Natura acestor apariții nu rezultă destul de diferită față de descrierea evangheliștilor și mai ales de cea lucană?

De fapt s-a afirmat că în cazul Sf. Pavel arătările ar corespunde potrivit naturii lor unor revelații cerești ale lui Iisus Preaslăvit și Înălțat, iar această perspectivă teologică s-ar datora singularității experienței Sf. Pavel, care a avut experiența arătării lui Hristos în Duhul; în timp ce pentru Sf. Luca acestea ar fi întâlniri personale ale lui Iisus încă locuitor pe pământ cu trupul transfigurat din moment ce preaslăvirea lui Iisus ar fi avut loc numai prin Înălțarea la cer (cf. Mc. 16, 19), însă această perspectivă nu este prezentă în FA 1. Sf. Luca este singurul autor neotestamentar care dezvoltă în câteva versete un adevăr de credință tradițional, care enunță un aspect fundamental al Învierii: Înălțarea lui Hristos de-a dreapta lui Dumnezeu. Textele din Flp. 2, 9; 1 Tim. 3, 16; 1 Ptr. 3, 22: sunt articole de credință pe care evangheliștii le cunoștea (cf. FA 2, 33; 5, 31). Compararea celor două texte paralele Lc. 24, 50-53 și FA 1, 6-12 evidențiază libertatea narativă a autorului care nu a intenționat să facă un reportaj, ci să exprime într-o manieră plastică un adevăr din perspective diferite. Asupra acestor perspective teologice vom reveni într-un capitol special când vom vorbi despre mesajul pascal în opera lucană.

«Înălțarea la cer» din FA 1, 9⁴⁶ nu încheie o perioadă de 40 de zile, timp în care Domnul Înviat ar fi stat împreună cu ucenicii, ci numai una dintre arătările

⁴⁵ Cf. L. GOPPELT, "L' eta apostolica...", 29.

⁴⁶ A se vedea P. BENOIT, "L'Ascension", în *Exégèse et Théologie*, I (Paris, 1961), 363-411; P. A. van STEMPVOORT, "The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts", *NTS* 5 (1958), 30-42; P.-H. MENOUD, "Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes", *Neotestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August* (BZNW 21; ed. W. Eltester; Berlin, 1954), 148-156; H. SCHLIER, "L'Ascensione di Cristo negli scritti di Luca", în *Riflessioni sul Nuovo Testamento* (Brescia, 1969), 295-312; C. M. MARTINI, «Atti 1, 1-11. L'ascensione di Gesù», în *La parola per l'assemblea festiva*, 25 (1970) 11-20; J.-M. GUILLAUME, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus*, (Paris, 1979), 242-262; G. LOHFINK, *Ascensione di Gesù*, (Brescia 1976); R.F. O'TOOLE, "Luke's Understanding of Jesus' Resurrection - Ascension - Exaltation", în *BTB* 9 (1979), 106-114; J. A. FITZMYER, "The Ascension of Christ and Pentecost", *TS* 45 (1984), 409-440; M.C. PARSONS, *The Departure of Jesus in Luke - Acts. The Ascension Narrative in Context* (JSNTSS 21, Sheffield, 1987).

Sale. Un astfel de eveniment indică potrivit explicațiilor date de înger (FA 1, 10-11), că ucenicii nu-L vor mai vedea pe Iisus până la Parusie. De fapt Înălțarea reprezintă numai sfârșitul simbolic al unei apariții, care conține arătările pascale. Istorisirea Înălțării la cer nu menționează preaslăvirea lui Iisus; ea coincide, pentru Sf. Luca ca și pentru Sf. Pavel, cu Învierea (FA 2, 32-33 ș.u.; 5, 30 ș.u.; 13, 31 ș. u.). Sf. Luca ține să reprezinte arătările pascale ca pe niște întâlniri cu o Persoană care vine și pleacă, și prin urmare despărțirea prin Înălțare nu reprezintă decât o trecere în lumea cerească. Chiar dacă el nu face descrieri personale, totuși el mărturisește despre o tradiție pe care el o explică teologic. El accentuează de fapt, într-un mod kerygmatic momentul care încheie aparițiile: Lc. 24, 51 «*S-a depărtat de ei*»; FA 1, 3. 11.22: «*până în ziua în care S-a înălțat de la noi*». Atât pentru Sf. Pavel cât și pentru Sf. Luca arătările sunt revelații care provin de la Dumnezeu, iar aceasta o demonstrează termenul folosit în expunerile neotestamentare care descriu arătările: (ᾄφθη). Acest termen este folosit deja în Vechiul Testament ca locuțiune fixă, care nu exprimă atât constatarea a ceva care apare în mod vizibil, cât mai degrabă perceperea unei descoperiri. Verbul este un pasiv care are un sens ambivalent⁴⁷ «el a fost văzut» și «el a apărut» urmat de un dativ al persoanei. Pasivul vrea să spună că este vorba de un eveniment în care Cel care apare este subiectul activ. De aceea este corect să-l traducem «el a apărut» și nu «a fost văzut»⁴⁸. Aceste arătări pascale se disting de vederea duhovnicească a lui Hristos în care Domnul Preaslăvit se manifestă întru Duhul Sfânt (spre pildă Sfântul Ștefan); la Înviere Domnul apare cu trupul transfigurat iar ucenicii îl percep în mod fizic, îl întâlnesc personal. Aceste întâlniri personale rămân prin natura lor limitate la cercul de ucenici care l-au cunoscut pe Iisus istoric. Sf. Pavel se autodefiniște ca fiind τὸ ἕκτρωμα (1 Cor. 15, 8), «unică excepție». Această excepție se referă la timp și la persoană, nu la modul descoperirii. Ca și ceilalți a devenit grație acestei experiențe un credincios și nu un inițiat. Arătările Domnului Înviat sunt în consens cu revelația pe care Iisus a adus-o odată cu Întruparea și manifestarea Sa publică și au drept scop aducerea la credință a ucenicilor și restabilirea comuniunii cu ei (Lc. 24, 30, 41-43; FA 1, 4; 10, 41; In. 21, 31). Cel care s-a lepădat în mod public s-a bucurat de prima arătare a Domnului Înviat. Restabilind comuniunea cu ucenicii, Iisus li se dezvăluie ca Cel viu (ὁ ζῶν) și deci ca Cel care a adus mântuirea tuturor și revelația desăvârșită a lui Dumnezeu. El este Calea care duce la credință în Dumnezeu, pentru că a Înviat și S-a înălțat la cer. Acest moment crucial marchează în același timp un nou început. Evangheliștii concordă în expunerea reînnoirii mandatului apostolic din partea Domnului Înviat (Mt. 28, 19; Lc. 24, 47; FA 1, 8; In. 20, 21). Mandatul sună în mod diferit în diversele expuneri, însă formularea sa pleacă de la plinirea faptelor și de la mărturia despre aceasta de către apostoli (1 Cor 15, 7) presupune o tradiție comună întregii Biserici: «*S-a arătat tuturor apostolilor*». Apostolii devin astfel, martorii Învierii cu o misiune specială, încredințată lor de Domnul Înviat, în vederea continuării slujirii Sale în lume,

47. Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Gramatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia, 1997) § 191 și 313.

48. L. GOPPELT, "Teologia...", 310-311; H. SCHLIER, "La Risurrezione..", 37.

a mărturiei misionare în fața lumii (Mt. 28, 19; Lc. 24, 47; FA 1, 8; In. 20, 21) de a fi păstori (In. 20, 22; 21, 15 ș.u.).

Acest mandat este strâns legat de făgăduința prezenței lui Iisus (Mt. 28, 20 și 18, 20) prin puterea Duhului Sfânt (Lc. 24, 49; FA 1, 7 ș.u.; cf. In. 20, 22).

În concluzie Învierea Domnului Iisus și Arătările Pascale constituie temeiul credinței, apostolatului și mărturiei apostolice.

C. Primele expresii ale credinței creștine⁴⁹

Despre evenimentul Învierii lui Hristos dau mărturie, potrivit scrierilor neotestamentare, două tradiții diverse ca gen literar; pe de o parte narațiunile pascale din Evanghelii, pe de alta afirmațiile cu caracter de formulă, întâlnite mai ales în literatura epistolară, cum ar fi spre pildă 1 Cor. 15, 3-8. Fără îndoială formulele existente în forma actuală constituie mărturia tradiției celei mai vechi⁵⁰. De aceea va trebui să plecăm de la acestea, mai ales pentru faptul că, ele reprezintă credința regândită a Bisericii Primare în Domnul Iisus Răstignit și Înviat. Aceste tradiții preliterare au circulat mai întâi sub o formă orală și s-au născut în contextul vital (*Sitz im Leben*), al catehezei apostolice, al propovăduirii și al liturghiei⁵¹. Toate aceste formule de credință au o dimensiune hristocentrică, iar importanța lor în procesul de adâncire și îmbogățire a doctrinei hristologice este constitutivă și esențială.

Vorbind despre aceste tradiții hristologice în Biserica Primară, va trebui înainte de toate să distingem diferitele forme literare, în care au fost exprimate și raporturile care există între ele. Diversele forme și genuri literare au fost studiate până acum în multe monografii, iar exegeții au ajuns la o distincție destul de clară și de comun acceptată⁵². Putem distinge două forme fundamentale: kerygma sau propovăduirea și celebrarea-proclamarea liturgică⁵³. În timp ce prima se adresează unui mediu care nu este încă creștin, iudaic sau elenistic, cea de a doua este posibilă numai într-un cadru care este deja creștin, care mărturisește că Iisus este «Hristos și Domn». Liturghia apoi se exprimă, la rândul său, în diverse moduri. Forma cea mai simplă a proclamării hristologice o constituie *homologia* (ὁμολογία) sau mărturisirea publică a credinței, care de obicei este destul de scurtă și este precedată de verbele πιστεύειν sau ὁμολογεῖν. *Homo-logein*, etimologic

49. II. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris-Genève, 1969), 43-103; O. CULLMANN, "Les premières confessions de foi chrétiennes", în idem., *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, (Neuchatel 1963) 49 - 86; C.H.DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia, 1978); V. FUSCO, *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (Bologna, 1997), 80-102; M. HENGEL "Hymn and Christology", în idem., *Between Jesus and Paul. Studies in Earliest History of Christianity*, (London, 1983), 78-96; V. NEUFELD, *The Earliest Christian Confessions*, (Michigan, 1963); J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background* (Cambridge, 1971); H. SCHLIER, "Gli inizi del credo cristologico", în *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea*, (Sbib 75; Brescia, 1986) 15-70;

50. Cf. A. BARBI, "La fede delle prime comunità cristiane", în M. CIMOSA - F. MOSETTO (a cura di), *Parola e vita. Una introduzione alla Bibbia* (Torino, 1988), 197 - 210.

51. J. GNILKA, *Teologia del Nuovo Testamento* (Brescia, 1992), 73-78.

52. Cf. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del Nuovo Testamento* (Torino, 1971), 140-152.

53. Cf. A. BARBI, "La fede delle prime...", 197-198.

înseamnă «a spune același lucru» și deci *a concorda în ceea ce se afirmă* (lat. *confiteri*, de la *cum-fateri*: a spune împreună cu). Homologia nu vrea să fie o listă completă a conținuturilor de credință, ci să exprime doar nucleul esențial al credinței, ceea ce unește credincioși între ei și în același timp îi distinge de cei care nu cred. Termenul a conservat ceva din valența profană juridică: declarație publică, confesiune oficială, care implică persoana. În concret evocă și aspectul «aclamației»⁵⁴. Din aceste mărturisiri de credință s-au născut primele imne liturgice cât și simbolul de credință apostolic. Imnul constituie deja o formă mai evoluată de celebrare. Unele dintre acestea includ și homologii (Flp. 2; 11 în 2, 6-11). Întâlnim imne hristologice care provin din biserica iudeo-creștină conservate în evanghelia copilăriei lui Iisus potrivit redactării lucane cum ar fi *Nunc dimitis* (Lc. 2, 29-32), dar și *Benedictus* (Lc. 1, 68-79). Există și alte imne care provin din cadrul comunităților iudeo-elenice sau pur și simplu elenice (Flp. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; Ef. 2, 14-16; 1 Ptr. 3, 18-22; Evr. 1, 3; In. 1, 1-18). Nu în cele din urmă sunt celebrările liturgice proprii cum ar fi euharistia și botezul.

Kerygma istorică constituie fundamentul și justificarea proclamării - celebrării care se opune mitizării figurii lui Hristos și separării de istoria în care S-a întrupat. Această kerygma istorică s-a dezvoltat apoi în tradițiile evanghelice orale și scrise, iar după aceea în evangheliile pe care le cunoaștem. În forma ei primară o întâlnim în cuvântările din Faptele Apostolilor (2, 14-39; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43; 13, 17-43) și în literatura epistolară; însă, în aceasta este mai greu de făcut distincție între kerygmă, homologie și formulele de credință.

Trebuie să ținem seama totuși, că ne mișcăm într-un spațiu plin de ipoteze și de tentative de reconstruire din partea exegeților⁵⁵. Însă, este foarte interesant și important să căutăm să individualizăm aceste expresii ale credinței primilor creștini.

1. Homologia, prima formulare a credinței

Primul lucru care iese în evidență atunci când se studiază aceste formule de credință îl constituie numărul lor destul de mare (spre deosebire de kerygmă și imne), și în același timp invariabilitatea lor, nu sunt decât scheme fixe. Această frecvență numerică depinde în primul rând de întrebuintarea lor încă din primele zile ale Bisericii primare; iar invariabilitatea lor de faptul că ele reprezintă *norma credinței hristologice*: o preferință voită și fixă în alegerea titlurilor (Hristos, Domnul, Fiul lui Dumnezeu, Mijlocitorul) și a evenimentelor (moartea și Învierea). De fapt homologia nu reprezintă altceva decât *evanghelia ca tradiție normativă a bisericii*, după cum afirmă Schlier⁵⁶ și mai mult decât atât, textul fundamental al evangheliei, «the basic core of the Faith»⁵⁷. Homologia conține deja, ceea ce cu un secol mai târziu se va numi *regula fidei*. Considerăm că este necesară o prezentare sintetică într-un cadru mai amplu (nu restrâns numai la FA) a diver-

⁵⁴ Cf. O. HOFIUS, *ὁμολογέω, ὁμολογία* în *DENT II* (1988), 601-609; O. MICHEL, *ὁμολογέω* în *GLNT VIII*, 557-618; vezi și V. FUSCO, "Le prime Comunità Cristiane...", 88; V. NEUFELD, "The Earliest Christian Confessions...", 13-33.

⁵⁵ Cf. A. BARBI, "La fede delle prime...", 199.

⁵⁶ H. SCHLIER, "Gli inizi del credo cristologico...", 70.

⁵⁷ V. NEUFELD, "The Earliest Christian ...", 141.

selor forme de homologie așa cum au fost analizate de Schiler, pentru a cita numai unul dintre mulți alți exegeți, care s-au ocupat de studierea lor, însă, el mi se pare cel mai sistematic. Un punct de plecare foarte bun pentru a ilustra tipologia și importanța elementelor care compun această primă regulă de credință creștină îl poate constitui (Rm. 10, 9,10)⁵⁸. Prins de reflecțiile sale teologice asupra raportului dintre credință și mărturie Apostolul găsește ocazia de a aminti că propovăduirii, κηρύσσειν îi urmează credința πιστεύειν care, se manifestă la rândul ei în mărturisire, ὁμολογεῖν. Citând Dt. 30, 14 «*Aproape de tine este cuvântul, în gura ta și în inima ta*» Sfântul Pavel îl aplică la «*cuvântul credinței pe care-l propovăduim*» (τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν) (Rm. 10, 8), adică evanghelia. În acest punct apostolul menționează ambele aspecte, cel al credinței și cel al mărturisirii:

A¹ «*Dacă cu gura ta vei mărturisii: " Domn [este] Iisus !"*

B¹ *și în inima ta crezi că Dumnezeu*

L-a înviat din morți

C *te vei mântui;*

B² *căci cu inima se crede*

C *în vederea'n dreptății*

A² *și cu gura se mărturisește*

C *în vederea mântuirii».*

Credința și mărturisirea sunt două realități care nu pot exista una fără alta. Acest fapt este confirmat de consecința unică care rezultă din ambele: «*te vei mântui*», iar apoi pentru a completa paralelismul sinonimic al frazei, acesta este distribuit în două: «*în vederea îndreptării și în vederea mântuirii*».

Homologiile se pot împărți în două mari grupe: formulele nominale și formulele verbale. Primele sunt mărturisiri de credință hristologică care se referă la persoana lui Hristos și-L definesc cu ajutorul *titlurilor acordate*; cele din cea de a doua grupă se referă în schimb la *opera Sa mântuitoare*, centrată pe moartea și Învierea Sa.

a. Formulele nominale. În cadrul formulelor nominale trebuie să distingem între mărturisirea de credință acclamativă și formulele de credință. *Mărturisirea de credință acclamativă* proclamă pe Iisus «Domn» (κύριος Ἰησοῦς), sau «unicul (εἷς) Domn» spre deosebire de alți domni, cunoscuți și recunoscuți în mediul elenistico-roman; un unic Domn după cum există un unic Dumnezeu (1 Cor 8, 6). Conținutul credinței este indicat printr-o frază concisă, - care separată de context - ar fi fost (ὁ Θεὸς ἠγείρεν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν). În antichitate aclamațiile nu erau altceva decât strigătul ovațional al poporului făcut în public, formulate într-o manieră ritmică, declamate în cor și socotite drept inspirate: *Vox populi, vox dei!* Un exemplu de astfel de aclamații îl întâlnim în istorisirea din FA 19, 23 ș.u., potrivit căreia, argintarul Dimitrie la Efes instiga poporul împotriva Sf. Pavel, care apoi a intrat strigând aproape două ceasuri: *Mare este Diana Efesenilor!...*(Μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων). Că astfel de aclamații au avut un rol important în adunările ecclesiale o demonstrează 1 Cor. 12, 3, unde - potrivit contextului din 1 Cor. 11 - 14 - se presupune un context liturgic. Într-o astfel de situație, aclamația care la început nu era o mărturisire-homologie, ajunge să-i asemene foarte mult. Ea sună: κύριος Ἰησοῦς și este folosită pentru a contrasta anatema acclamatorie: Ἀνάθεμα

⁵⁸. Cf. V. FUSCO, "Le prime Comunità Cristiane...", 81; H. SCHLIER, "Gli inizi...", 15-16.

Ἰησοῦς, care ne face să ne gândim că ar fi putut fi proclamată de către Iudei. Proclamarea credinței în Iisus *kyrios* nu putea fi făcută decât în Duhul Sfânt (Rm. 10, 9-10; 1Cor. 12, 3). Prin această proclamare comunitatea adunată recunoaște *kyrios*-ul său căruia i se supune. Astfel de proclamări ale credinței sunt prezente în imnul din Flp. 2, 11 și în formulele mai lungi, care reprezintă începutul unui «Credo» (Ef. 4, 5); în 1 Tim 2, 5 există deja două articole ale «Simbolului de credință»: «Un singur Dumnezeu și un singur Mijlocitor». Formulele de credință sau *formulele-pistis* sunt introduse printr-un *ὅτι recitativum*, sunt mult mai numeroase și se găsesc răspândite aproape în toate scrierile neotestamentare. În Evangheliile Sinoptice complementul obiect îl constituie titlul «Mesia (Hristos)» (Mt 16, 16 și par.; 26, 63 și par.; Lc 4, 41); sau cel de «Fiul Omului» (Mc 1, 11 și par.; 9, 7 și par.; Mt 4, 3. 6/ Lc 4, 3. 9; 4, 41; Mt 14, 33; 27, 40.43.54 și par.; Mc 15, 39; Lc 22, 70). O singură dată se întâlnește formula binară: «*Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Cel Viu*» (Mt. 16, 16; 26, 63; cf. și In. 11, 27; 20, 31). Alte formule nominale le întâlnim în Mt 27, 11 par (regele iudeilor), în Mc. 1, 24/ Lc. 4, 35 (Sfântul lui Dumnezeu) și în Mt. 12, 23 (*Fiul lui David*). Formulele-pistis ca și aclamațiile sunt de origine dumnezeiască (Mt. 16, 17). Autorul cărții Faptele Apostolilor dă mărturie despre *homologia* creștinismului primar într-o manieră asemănătoare evangheliilor sinoptice, deși termenii *ὁμολογία* și *ὁμολογεῖν* sunt absenți; cu toate acestea Faptele Apostolilor conțin un bogat material în care întâlnim formulele-pistis. Sf. Luca dă mărturie de existența unor surse tradiționale pe care el s-a sprijinit în alcătuirea scrierii sale. Examinarea operei sale reflectă o anumită unitate de credință care stă la baza *homologhiei* în contextul *kerygmatic* al Bisericii dintru'nceput⁵⁹. Formula nominală cea mai frecventă întâlnită în Fapte este Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός. La Damasc Sf. Pavel *intrând* «*în sinagogi* Ἰλ *propovăduia pe Iisus că Acesta este Fiul lui Dumnezeu*»:

καὶ ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν

ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (FA 9, 20).

În versetul acesta ca și în v. 22, Sf. Pavel îi tulbura pe Iudei «*dovedind că Acesta este Hristosul*» *συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός*. Alte exemple evidențiază propovăduirea evangheliei Iudeilor demonstrându-le pe baza Scripturilor că Iisus este Mesia, cf. FA 18, 5 : «*mărturisindu-le Iudeilor că Iisus este Hristosul*»

ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίους
εἶναι τὸν Χριστόν, Ἰησοῦν.

Ἀπολλῶς...ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν

εἶναι τὸν Χριστόν, Ἰησοῦν. (FA 18, 28)

οἱ ἀπόστολοι...οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ

εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστόν Ἰησοῦν (FA 5, 42)

Trebuie să menționăm că în aceste exemple substantivul ὁ χριστός nu corespunde titlului creștin Χριστός, ci conceptului ebraic de Mesia, pe care Luca îl reactivază pentru a-l atribui lui Iisus istoric. Într-un astfel de context apare chiar și for-

⁵⁹. Cf. V. NEUFELD, "The Earliest Christian ...", 117-126; H. SCHLIER, "Gli inizi...", 21.

mula-*kyrios* atunci când propovăduirea evanghelică se adresează celor de limbă greacă, spre exemplu FA 11, 20:

εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν,
care vrea să spună: Iisus, *Kyrios*-ul, sau Iisus este *Kyrios*, cf FA 10, 36.

Autoritatea atotstăpânitoare a lui Iisus este evidențiată de autorul Faptelor mai ales atunci când mesajul evanghelic se adresează unui auditoriu care nu provine din mediile iudaice, iar acest fapt concordă cu *homologhia* paulină. Această demnitate împărătească a lui Iisus este exprimată în mod particular în FA 2, 36 :

«*pe Acest Iisus Dumnezeu l-a instituit Domn și Hristos*»,
ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός,
τοῦτον τὸν Ἰησοῦν...

Sensul emfatic al frazei vrea să evidențieze că după o existență kenotică pe timpul Întrupării, prin Învierea din morți Iisus redobândește demnitatea pe care o avea lângă Dumnezeu. Această demnitate a lui Iisus ca Domn este foarte mult accentuată de către epistolele pauline. Titlul *Kyrios* atribuit lui Iisus de către comunitatea primară evidențiază un aspect esențial al acestei «domnii» și anume, pe cel pascal. Iisus a fost investit cu această demnitate în momentul Învierii Sale⁶⁰.

Din toate aceste exemple reiese că pentru autorul Faptelor credința în Iisus-*Kyrios* este foarte evidentă.

Se întâlnește și formula «Fiul lui Dumnezeu», am citat deja FA 9, 20. În FA 8, 37 Codicele Bezae Cantabrigiensis (D sec. V d. Hr) consideră v. 37 ca pe o formulă de mărturisire a credinței în momentul primirii botezului:

«*Dixit autem Philippus: si credis ex toto corde licet.*

Et respondes ait: Credo, Filium Dei esse Iesum Christum »

Πιστεύω τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ εἶναι τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν⁶¹.

Ultima formulă care merită pe deplin atenția noastră este cea din FA 17, 3, o formulă binară care conjugă o formulă-*pistis* cu caracter personal, cu alta care evocă opera mântuitoare a lui Iisus. Se spune de fapt în FA 17, 3: «*Hristos trebuia să pătimească și să învie din morți....Acesta, Iisus pe Care vi-L vestesc eu (Pavel), El este Hristosul*»; παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. Aceste două fraze care se completează reciproc, pentru autorul Faptelor, reprezintă esența evangheliei pauline. Aceiași combinație o întâlnim Rm. 10, 9 și 1 Tim. 2, 5.

În scrierile Sf. Ioan formulele nominale sunt foarte frecvente: cu «Hristos» (4, 25; 7, 26.41; 10, 24) introduse de verbul ὁμολογεῖν (1; 20; 9, 22; 12, 42); cu «Fiul lui Dumnezeu» (1, 34.49; 10, 36), și cu formula binară «Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (11, 27; 20, 31). Întâlnim de asemenea o serie de titluri în formule de credință precum: Mântuitorul lumii (4, 42; 1 In 4, 14); Fiul Omului (3, 13; 5, 27; 9,35-37), Profetul (6, 14; 7, 41), Sfântul lui Dumnezeu (6, 69), regele iudeilor (18,

⁶⁰. Cf. J. DUPONT. "Gesù. Messia e Signore nella fede dei primi cristiani", în idem. *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971). 652.

⁶¹. A. AMMASSARI. (a cura di) *Gli Atti del Cristo Risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella collana latina del «Bezae Codex Cantabrigiensis»* (Ciitta del Vaticano 1998), 48.

33;1, 49; 18. 37. 39; 19, 3.19), «Domnul meu și Dumnezeu meu!» într-o exclamație de rugăciune adoratoare (20, 28). Titlurile «Hristos» și «Fiul lui Dumnezeu» constituie obiectul formulelor nominale de credință și în 1 Ioan: în forma pozitivă (3, 23; 4, 15; 5,1. 11-12.20) sau negativă (2, 22-23). În aceste formule accentul este pus pe Iisus: identificarea lui Hristos cu Iisus istoric împotriva tendințelor dochetiste. Întâlnim de fapt formule de credință explicite precum «Hristos venit în trup» (1 In. 4, 2; 5, 6; 2 In 7). În Epistola către Evrei se vorbește de trei ori în termeni de homologhia (3, 1; 4, 14; 10, 23) care nu sunt altceva decât mărturisiri de credință în Iisus «Fiul lui Dumnezeu» (4, 14 etc).

Formule nominale, fie aclamații sau formule de credință, afirmă în mod solemn și public că Iisus este Mesia-Hristosul, unicul Domn, Fiul lui Dumnezeu; pe lângă aceste trei titluri principale există altele ca Mijlocitorul, Sfântul lui Dumnezeu, Fiul lui David, Mântuitorul lumii, Fiul Omului, profetul, regele iudeilor, «Domnul meu și Dumnezeu meu». Formula binară este folosită pentru «Hristos, Fiul lui Dumnezeu»:

b. Formulele verbale. Aceste formule se caracterizează prin faptul că ele exprimă credința în opera mântuitoare a lui Iisus Hristos și sunt concentrate în jurul Morții și Învierii Lui. Atât formulele de credință nominale cât și cele verbale încearcă să răspundă la întrebarea cine este Iisus și ce a făcut El pentru noi. Ele pot fi mai ușor recunoscute dacă ținem seama de câteva criterii:⁶² 1. pot fi introduse prin verbele $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ și $\delta\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$ (Rm. 10, 9; 1 Tes 4, 14) sau fiind indicate destul de clar ca formule (1 Cor. 15, 1 ș.u.); 2. întrerup firul logic al contextului, ca în Rm 1, 3 ș.u.; 3. datorită faptului că prin conținutul lor ies în afara punctului de vedere impus de subiectul contextului, ca în 1 Cor. 15, 3-5; 4. prin formă și stil, structură ritmică, paralelism, fraze relative sau participiale, într-un cuvânt prin formularea lor scurtă și prin tematica unitară a lor; 5. prin limbaj, concepte, imagini, care se îndepărtează de context ca de exemplu Rm. 1, 3 ș.u.; 6. printr-o anumită stereotipie și repetiție a argumentului; 7. prin faptul că apar în diverse scrieri și straturi ale tradiției neotestamentare și care s-au conservat foarte probabil în scrierile protocrestine de mai târziu, ca de exemplu «părinții apostolici» și Faptele Apostolilor apocriefe.

E firesc să nu fie aplicabile toate aceste criterii la o formulă, însă ele sunt suficiente pentru a putea deduce cu o anumită probabilitate că este vorba de o formulă de credință.

Formulele verbale se disting ca: formule simple și formule dezvoltate. Cele simple se concentrează în jurul tainei mântuitoare a Morții-Învierii. Există formule simple care mărturisesc despre Înviere, în care Învierea este considerată ca fiind lucrarea lui Dumnezeu: «*Dumnezeu L-a înviat pe Iisus*» (Rm. 10, 9; 1 Cor. 6, 14; 1 Tes 1, 10; FA 13, 30. 37), δ Θεός αὐτὸν (Ἰησοῦν) ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. În formulele participiale Dumnezeu este definit ca «*Cel ce L-a înviat* (δ ἐγείρας) *pe Iisus din morți*» (Rm. 10, 9; Gal. 1, 1; 2 Cor. 4, 14). Însă întâlnim și formule pasive, care vestesc Învierea ca lucrare a lui Iisus: «*A înviat*» (ἠγέρθη Mt. 27, 64; Mc. 16, 6; 1 Cor. 7, 12 ș.u.; Rm. 6, 4. 9; 7, 4; 2 Tim. 2, 8). Formulele despre Înviere potrivit lui Schlier, și-ar fi avut originea în aclamațiile liturgice, din timpul adunărilor ecclesiale după cum reiese din Lc. 24, 33-34: «*Cu adevărat a înviat Domnul*»;

⁶². Cf H. SCHLIER, "Gli inizi...", 25.

ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος. Adverbul ὄντως evidențiază stilul aclamatoriu, și ține locul probabil lui ἀληθῶς. Formulele simple care vorbesc despre moartea lui Iisus afirmă faptul morții împreună cu înțelesul ei mântuitor: «*Hristos a murit pentru noi -ὕπὲρ ἡμῶν*» (Rm. 5, 6.8; 14, 15; 1 Cor. 8, 11; 2 Cor. 5, 14). Există două formule care includ moartea mântuitoare a lui Iisus: în sensul de dar al Fiului din partea Tatălui «*pentru noi*» (Rm. 8, 32; Gal. 1, 4; 2, 20; Ef. 5, 2; cf. In. 3, 16) și în sensul trimiterii sau al misiunii mântuitoare cu verbele πέμπειν și ἀποστέλλειν In. 3, 17; 1 In. 4, 9.10.14; Gal. 4, 4; Rm. 8, 3). De la formulele simple ale morții și învierii se trece la formulele binare care preanunță deja «Crezul» și includ moartea și învierea: «*Credem că Iisus a murit și înviat*» (1 Tes. 4, 14; Rm. 6, 1). Variante ale acestor formule întâlnim și în Rm. 14, 9; 1 Tes. 5, 10; 2 Cor. 5, 15 și FA 2, 23-24.36; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 39-40; 17, 3; 26, 23. În cazul Faptelor Apostolilor trebuie să notăm faptul că aceste formule ale învierii sunt mult mai omogene, deci erau deja stabilizate. Importantă este și varianta învierii ca dar în Rm 4, 25, care ar putea fi o formulă prepaulină.

Există însă unele formule-*pistis* structurate în mod divers și care conțin afirmații de credință cu amprenta unui alt motiv dominant. Aceste formule sunt structurate în baza schemei κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα care va avea o importanță decisivă în dezvoltarea hristologiei. În Rm 1, 3-4 această schemă este aplicată la Iisus «fiul lui David» κατὰ σάρκα și «Fiul lui Dumnezeu dintru'nvierea din morți» κατὰ πνεῦμα în 1 Ptr 3, 18: θαναθωθεῖς μὲν σαρκί - ζωοποιηθεῖς δὲ πνεύματι; în 1 Tim 3, 16 ἐφανερώθη ἐν σαρκί - ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. O altă schemă formală determină homologia bipartită din 1 Ptr 1, 20, este o schemă de revelație care proclamă preexistența și arătarea istorico-eshatologică a lui Hristos: προεγνωσμένου (χριστοῦ) μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων...

Această schemă provine din mediul iudaic, al cărei substrat cultural bazat pe tema înțelepciunii, este aplicat la taina lui Hristos (Col. 1, 26; Ef. 3, 9-10; Rm. 16, 25).

De la formulele simple și scheme se trece la mărturisiri de credință cu formule dezvoltate, mult mai perfecționate. Le întâlnim în homologiile verbale, iar un exemplu îl constituie Rm. 6, 1-4 a cărei tradiție originală ar fi putut fi aceasta:

Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν
καὶ ἐτάφη
καὶ ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν.

Cea mai importantă mărturisire de credință verbală este cea din 1 Cor. 15, 3-5, a cărei origine trebuie căutată în tradiția imnică a comunității (35-40 d. Hr). Logosul evangheliei, pe care Sf. Pavel însuși l-a primit și transmis comunității din Corint, suna astfel:

Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς
γραφάς
καὶ ἐτάφη
καὶ ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς
γραφάς
καὶ ὤφθη Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα

După cum se vede, dezvoltarea formulei îl privește pe ἀπέθανεν sub un triplu aspect:

1. «*pentru noi*» devine «*pentru păcatele noastre*», cf. Gal. 1, 4; 2. «*potrivit Scripturilor*» și 3. «*a fost îngropat*» sunt un adaus. Verbul ἠγέρθη la rândul său este modificat și îmbogățit în patru puncte: 1. De la ἠγέρθη se formează ἐγήγερται, 2. este adăugat «*a treia zi*», ca și 2., 3. «*potrivit Scripturilor*» și 4. verbul ὄφθη în analogie cu ἐτόφη. Aceasta înseamnă că: moartea lui Hristos este înțeleasă ca moarte ispășitoare, care se înscrie în istoria mântuirii ca desăvârșire a ei, evidențiindu-se în același timp realitatea ei. În ceea ce privește învierea lui Iisus Hristos, ea nu este considerată numai ca un fapt împlinit (cf. aoristul verbului), ci și ca lucrare a lui Dumnezeu săvârșită atunci și lucrătoare în prezent, ca o mărturie a credincioșiei lui Dumnezeu. Învierea este astfel încadrată în evenimentul complex, al mântuirii, desăvârșit de Dumnezeu. Înainte de toate este accentuată intrarea Domnului Înviat în orizontul istoriei, deoarece El se arată lui Kepha și celor doisprezece. Deci dezvoltarea și îmbogățirea acestei homologii prin precizarea noilor elemente, indică intenția unei interpretări exhaustive a homologiei simple, fundamentale în direcția unei dezvoltări doctrinare. Această dezvoltare doctrinară pornește de la necesitatea unei instruirii și a unei cateheze a comunității adecvată exigențelor momentului istoric în care îi este dat să trăiască. Pe lângă evenimentul morții și învierii prin aprofundarea înțelegerii Scripturii, formulele de credință se îmbogățesc prin alte elemente cum ar fi înălțarea de-a dreapta lui Dumnezeu (Rm. 8, 34) și judecata viilor și morților (FA 10, 42; 1 Tim. 4, 1; 1 Ptr. 4, 4). Rm. 8, 34 constituie una dintre formulele concise cea mai completă:

Χριστός Ἰησοῦς ὁ ἀποθανών,
 μᾶλλον δὲ ἐγερθείς,
 ὃς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ,
 ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν

Este o formulă alcătuită din patru elemente, formulată de două ori cu participiul, de două ori cu pronumele relativ, ambele înțelese ca a poziții ale lui Ἰησοῦς Χριστός, poate la origine numai Χριστός, cf. B K D al sy. Această formulă menționează foarte concis moartea, învierea, înălțarea (cf. Ps. 110, 1) și mijlocirea lui Iisus Hristos. Înălțarea de-a dreapta lui Dumnezeu și Învierea sunt prezentate ca lucrare a lui Dumnezeu (FA 2, 33; Col. 3, 1; Ef. 1, 20; 1 Ptr. 1, 11b, 21a). Mijlocirea lui Hristos este amintită numai în Evr. 7, 25. Există de altfel formule în care sunt unite mărturisirile de credință nominale cu cele verbale cum ar fi spre exemplu FA 17, 3; și 1 Tim. 2, 5-6. În sfârșit ultimul tip de formulare îl reprezintă unirea bipartită a formulelor despre Dumnezeu și despre Hristos ca două articole de credință întâlnite atât în aclamațiile liturgice (1 Cor. 8, 6), cât și în formulele de credință (1 Tim. 6, 13; 2 Tim. 4, 1).

Formulele verbale ale homologiilor au la bază moartea-învierea lui Hristos ca taina mântuitoare centrală. De la acest nucleu se ramifică adaosurile fie pornind de la evenimentul morții *înapoi* spre misiunea lui Iisus, darul făcut de către Tatăl, nașterea, preexistența; fie plecând de la evenimentul Învierii *înainte* spre înălțarea, judecata și parusia lui Iisus. Pe aceste baze s-ar putea reconstrui un Crez hristologic. De aici reiese în primul rând că, în conformitate cu faptele, dubla formulă a morții și învierii lui Iisus Hristos îmbrățișează și în mod implicit conține totalitatea evenimentului mântuitor; în al doilea rând, atât formulele nominale, cât

și cele verbale își au originea în moartea și învierea lui Hristos; în al treilea rând deoarece formula nucleu vorbește de lucrarea lui Dumnezeu, toate formulele se referă la această lucrare a lui Dumnezeu în Iisus Hristos⁶³.

În formulele nominale și verbale taina persoanei lui Hristos este strâns legată de istoria Sa ca istorie a mântuirii. Sunt deci importante atât pentru conținutul lor, cât și pentru orientarea metodologică în studierea credinței hristologice. De la homologie putem trece acum să vedem care sunt caracteristicile mărturisirilor de credință în formă imnică.

c. Imnele hristologice⁶⁴. Nu vom face un examen analitic special în cele ce urmează imnelor hristologice, ci numai câteva considerații sintetice asupra conținutului lor de credință hristologică. În Noul Testament imnele nu sunt așa numeroase ca homologiile, însă sunt mai variate ca limbaj și au un conținut dramatic. Ele celebrează drama dumnezeiescului Răscumpărător, care coboară din Cer pentru a-i răscumpăra pe oameni și Care, după o existență kenotică în timpul Întrupării, este înălțat, răscumpărând omenirea și biruind puterile potrivnice ale cosmosului. Pot fi socotite până la nouă imnele hristologice ale Noului Testament, fiind recunoscute fie după stilul lor (Lc. 1, 68-79; 2, 29-32; În. 1, 1-18; Ef. 2, 14-16; 1 Ptr. 3, 18-22); fie după modul în care sunt introduse prin relativul (ὅς), care desprinde ceea ce urmează într-o expunere în așa manieră încât se simte o inserțiune în discursul epistolar (Flp. 2, 6-11; Col. 1, 15-20; 1 Tim. 3, 16, Evr. 1, 3). Imnul, în contextul creștin, are un caracter particular, dramatic și este însuflețit de un arzător entuziasm față de măreția universală, antropologică și cosmică a persoanei și misiunii lui Hristos. Pentru a putea percepe însă acest caracter al imnelor, acestea trebuie citite atașându-le de contextul literar actual și incluzându-le într-o comunitate vie, care celebrează cântând cu entuziasm pe Domnul Său.

S-ar putea distinge între aceste imne și între cele care reflectă în mod special mediul biblico-iudaic și cele care reflectă în particular mediul cultural elenistic, cum ar fi spre pildă, Col. 1, 15-20. În orice caz toate reflectă contextul iudaic, palestinian și elenistic. În unele cazuri este evidentă influența Vechiului Testament ca așteptare mesianică în *Benedictus* și în *Nunc dimittis*, și în figura lui Ebed-Iahweh (Dreptul care suferă), umilit și înălțat în Flp. 2, 6-11. În aproape toate imnele, excepție făcând cele două lucane, se observă o puternică influență a concepțiilor apocaliptice biblico-iudaice, în special concepția despre biruința lui Dumnezeu asupra puterilor potrivnice din cosmos. Această biruință a Domnului Înălțat exprimă conștiința mântuirii eshatologice: venirea întru Domnul Preaslăvit și Biruitor a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu, care devine evidentă în primul rând în comunitatea ecclesială. De asemenea este destul de clar influxul literaturii sapiențiale, în special sub forma literară a imnului de mulțumire:⁶⁵ a ideii preexis-

⁶³. H. SCHLIER, "Gli inizi...", 54 - 55.

⁶⁴. J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background*, (Cambridge, 1971); M. LAITKE, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, (Freiburg S. - Göttingen, 1991); M. HENGEL, *Between Jesus and Paul. Studies in Earliest History of Christianity* (London, 1983), 78-96; G. DELLING, ὕμνος în GLNT XIV, 499-536; A. M. BUSCEMI, *Gli Inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore*, (Jerusalem, 2000).

⁶⁵. J.T. SANDERS, "The New Testament Christological...", 133-139.

tenței și lucrării ca mijlocitor al creației, atribuită Fiului (Logosul) preexistent. Una din caracteristicile esențiale, comună tuturor imnelor propriu-zis hristologice, este cea a universalității răscumpărării și stăpânirii lui Hristos asupra oamenilor și asupra lumii pământești și cerești. Numai în *Benedictus* nu se întâlnește, deoarece este restrânsă la așteptarea mesianică tipic iudaică; însă deja în *Nunc dimittis* este prezent acel universalism, care este apoi o moștenire a profeților, în particular a lui Deuteroisaia.

Sanders a sintetizat în opt puncte elementele răspândite în diversele imne: 1. Răscumpărătorul este deoființă și egal cu Dumnezeu. 2. Este Mijlocitor al creației și Răscumpărător universal. 3. Uneori este prezentat ca fiind părtaș creației și conservatorul ei. 4. Coboară din cer pe pământ, umilindu-se și locuind printre oameni. 5. Moare, iar moartea sa este celebrată ca un act al ascultării față de Dumnezeu. 6. Înviază. 7. Realizează astfel reconcilierea universală, antropologică (între oameni și cu Dumnezeu) și cosmică. 8. Este înălțat și întronizat, și-i sunt supuse toate puterile cerești și cosmice⁶⁶. Toate aceste elemente sunt deosebit de importante pentru determinarea dezvoltării hristologiei, atât a concepției despre persoana lui Hristos, în particular despre preexistența Sa întru Dumnezeu, misiunea Sa universală ca Răscumpărător, în spațiu și timp. Chiar și această dezvoltare pleacă de la evenimentul Învierii lui Iisus, înțeleasă ca înălțare și preaslăvire, biruință asupra puterilor răului, și în primul rând a morții.

Atât imnele și homologiile prezintă un interes particular pentru credința creștină și ele merită studiate în profunzime atât din punct de vedere formal, istorico-religios și mai ales din punct de vedere al conținutului lor hristologic ținând seama de faptul că ele s-au născut în contextul vital al celebrării liturgice și sunt mărturia dinamismului creativ al tradiției.

2. Tradiția kerygmatică în Faptele Apostolilor

Problema privește în special «cuvântările» sau «discursurile»: ⁶⁷termen care indică, nu orice intervenție orală în formă directă destul de scurtă (FA 6, 2-4; 18, 14

⁶⁶ J.T. SANDERS, "The New Testament Christological...", 24-25.

⁶⁷ Bibliografie esențială: H. J. CADBURY, "The Speeches in Acts" în F.J. FOAKES JACKSON- K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity I: The Acts of the Apostles* V, (London, 1933), 402-427; M. DIBELIUS, "Die Reden der Apostelgeschichte und die Antike Geschichtsschreibung", în *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, P. H. I. (Heidelberg, 1949); U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen*, (WMANT 5, Neukirchen ³ 1974); J. SCHMITT, "La predicazione apostolica. Le forme, il contenuto", în *A che punto sono gli studi biblici*, (Assisi, 1968) 101-126; idem, "Prédication apostolique" în *DBS* V, 251-267; idem, "Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaulinienes", în *RSR* 69 (1981) 165-180; C.H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (SBib 21, Brescia, 1978); J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971), 66-92, 227-265; idem, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, (Cinisello Balsamo 1985); G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Commentario teologico del Nuovo Testamento I*, (Brescia 1985-1986) 132-143. S. CIPRIANI, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli*, (Torino, 1994), 171-189.

M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns*, (Louisville: Westminster and John Knox, 1994), idem, "The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature", *ETL* 70 (1994), 65-90; M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui*, (Desclée, Paris 1992); V. FUSCO, "Le prime Comunità Cristiane...", 70-78.

ș.u.; 27, 33ș. u.), ci numai acelea care prezintă o anumită expunere detaliată. După o analiză atentă a lor, se poate observa că este vorba de «cuvântări» *sui generis*.

Importanța cuvântărilor în FA se deduce deja din numărul lor (douăzeci și patru), și, din spațiul pe care-l ocupă în structura cărții (aproape o treime)⁶⁸. Sunt unități literare bine structurate, scurte, redactate de Luca și care reflectă propovăduirea din primele timpuri ale Bisericii⁶⁹. Acestea erau memorizate și transmise continuu. Spre deosebire de durata medie a unui discurs, cele din Faptele Apostolilor sunt foarte scurte: sunt îndeajuns pentru a le citi cu toată solemnitatea cuvenită și cu necesarele pauze, chiar și pentru cele mai lungi, doar câteva minute. Și totuși lasă cititorului impresia de a fi ascultat un adevărat discurs, cu toate părțile caracteristice, și nu un simplu rezumat schematic. Abilitatea redactorului a fost extraordinară în a reuși să concentreze esențialul într-o formă așa rezumativă. M. Dibelius le compara cu niște fotografii micșorate⁷⁰.

Un caracter așa de concis al acestor discursuri ne face să ne întrebăm asupra valorii lor documentare, deoarece este clar că ele nu reflectă discursurile rostite de Sf. Petru sau Pavel, ci ele sunt o elaborare literară a autorului. În istoriografia greco-romană erau în vigoare, chiar pentru «discursuri», convenții destul de diferite de ale noastre; astăzi cine citează un orator deschide ghilimele și reproduce cuvintele așa cum au fost roștite; în antichitate însă istoricul, chiar dacă s-ar fi aflat în posesia unei documentații oficiale, nu putea să se limiteze la o simplă reproducere a celor spuse; dacă se întâmpla astfel, el simțea nevoia să-l avertizeze pe cititor. Discursurile trebuiau să fie o elaborare literară a autorului, care să-i permită fie etalarea abilității sale retorice, fie să exprime punctul său de vedere asupra evenimentelor, pentru că nu se obișnuia comentarea în mod direct, în prima persoană; ci prin atribuirea celor spuse unor diverse personaje⁷¹. A urmat Sf. Luca acest canon istoriografic? Unii exegeți au presupus că da⁷². Însă din Evanghelia sa se observă că Sf. Luca nu a vrut să fie un istoric, ci un evanghelist. El n-a încercat să-l atribuie lui Iisus cuvântări imaginare, ci a căutat (vezi spre pildă Lc. 4, 16-30) să reproducă numai tradiția. Astfel, în FA autorul nu se referă la istoria trecută ca un cronicar, sau să încerce s-o inventeze spre edificarea comunității, ci să dea mărturie bisericii despre evenimentul fondator al ei. De aici importanța motivului «creșterii cuvântului», care constituie unul din leit-motivurile cărții.

Kerygma pe care o întâlnim în FA este o mărturie a tradiției vii și dinamice a bisericii dintru'nceput. C. H. Dodd⁷³ a fost primul care a făcut distincție între **kerygmă** și **didache**, numind astfel kerygma, propovăduirea evenimentelor creștine necreștinilor, iar didache, propovăduirea adresată celor care au crezut sau sim-

68. Pentru un cadru complet vezi G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I. 96.

69. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 159-172.

70. M. DIBELIUS, "Die Reden...", 124.

71. V. FUSCO, "Le prime Comunità Cristiane...", 71; cf. și M. ADINOLFI, "Storiografia biblica e storiografia classica", în Riv Bib 9 (1961), 42-58;

72. M. DIBELIUS, "Die Reden...", 120-162, și totuși observă: ele conțin «fără îndoială materialul care se referă la propovăduirea comunității celei mai vechi». Această concepție a fost depășită însă de lucrarea rămasă clasică în studierea problemei noastre a lui C.H.DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, (Sbib 21; Brescia, 1978.) la care ne vom referi în particular în cele ce urmează.

73. C.H.DODD, "La predicazione apostolica...", 11.

patizanților creștinismului, pe care după câțiva ani de studiu ajunge să o identifice cu instrucțiunile morale ale propovăduirii. Acest gen kerygmatic, potrivit lui Dodd, se poate observa în FA 2, 14-39; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-32; 10, 36-43; 13, 17-41; 1 Tes. 1, 10; Gal. 1, 3 ș.u. 3, 1; 4, 6; 1 Cor. 15, 1-7; Rm. 1, 1-4; 2, 16; 8, 34 ș.u.; 10, 8. În cartea Faptelor, textele pot fi grupate în cinci feluri de kerygmă: adresată evreilor palestinieni (2, 14-39; 3, 13-26; 4, 10-12; 5, 30-32) și celor din diaspora (13, 17-41); «temătorilor de Dumnezeu» și neamurilor care frecventau deja sinagoga (10, 36-43); păgânilor plebei (14, 15-17) și păgânilor culti (17, 22-31)⁷⁴. Conținutul teologic al kerygmei potrivit lui Dodd⁷⁵ poate fi rezumat în șapte puncte:

«1. Voi acum martori sunteți și ați făcut experiența lucrării Duhului Sfânt. 2. Dacă Duhul Sfânt a fost revărsat peste Israel din abundență, acesta este semnul că «ultimele zile» prezise de profeți au ajuns. 3. Aceasta s-a adevărit prin nașterea, viețuirea și minunile lui Iisus din Nazaret, pe care Iudeii L-au ucis, însă Dumnezeu L-a înviat din morți, iar noi îi suntem martori. 4. Pe Acest Iisus Dumnezeu l-a constituit Domn și Mesia, înălțându-L la cer și așezându-L de-a dreapta Sa. 5. Toate acestea s-au plinit potrivit Scripturilor, potrivit planului lui Dumnezeu spre mântuirea «din păcatele noastre», în conformitate cu credința Părinților noștri. 6. Iisus Înviat este Noul Moise, care va veni ca să-l conducă pe Israelul eshatologic la mântuirea finală ca Fiu al Omului pe norii cerului. 7. Dacă veți crede cuvântului propovăduit, vă veți pocăi și vă veți boteza, vă veți mântui»⁷⁶. Punctele 3-7 constituie structura fundamentală a celor care se vor numi apoi Evangheliile.

Acest rezumat kerygmatic pe care-l deducem din cuvântările misionare (FA 2. 3. 4. 5. 10. 13.) este prezentat de autorul Faptelor ca un model al evanghelizării. Fiecare dintre ele formează un întreg unitar și ilustrează o funcție tipică a vestirii lui Iisus Hristos atât în mediul iudaic, pentru cuvântările din capitolele 2 la 13, cât și înaintea grecilor păgâni, precum cele din Lystra (14, 15-17) și Atena (17, 22-31).

Dibelius totuși distinge între cuvântările care trebuie înțelese în analogie cu cele din istoriografia antică (FA 7, 2-53; 11, 5-17; 17, 22-31; 20, 18-35; 22, 1-21) și cuvântările misionare. Spre deosebire de primele, cuvântările misionare (FA 2. 3. 4. 5. 10. 13) sunt într-un tot original și au toate aceeași schemă și conținut. Această tehnică a repetiției - care nu se întâlnește în istoriografia timpului - are un rol didactic; urmărește să-i transmită cititorului o învățătură fundamentală.

Tot după Dibelius, Luca se inspiră din practica propovăduirii creștine din timpul său (propovăduire care reflectă kerygma primară: cf. 1 Cor. 15, 3-5), care urmează o schemă comună și care stă la baza cuvântărilor misionare. Ea comportă cinci elemente:⁷⁷

1. o introducere care se referă la o situație concretă;
2. kerygma hristologică: viața - moartea - învierea lui Iisus;
3. mărturia apostolilor;
4. proba scripturistică;

⁷⁴ Cf. P. GRECH, "I generi letterari del NT", in idem, *Ermeneutica e Teologia biblica*, (Roma, 1986) 245.

⁷⁵ Cf. C.H. DODD, în tabelele sinoptice de la sfârșit.

⁷⁶ Reformulare după P. GRECH, *Le idee fondamentali del NT* (Modena, 1968), 17-18.

⁷⁷ Această schemă propusă de Dibelius a fost preluată și de J. Dupont, "Nuovi studi sugli Atti...", 57-73.

5. apelul concludiv la întoarcere și pocăință.

Cadrul este următorul:

Cuvântarea din	FA 2, 14-40	3, 12-26	5, 29-32	10, 34-43	13, 16-41
1	14-21	12	29	34-35	17-22
2	22-24	13-15	30-31	36-42	23-25
3	32	15	32	39-41	31
4	25-31.34 ș.u.	22-26	(31)	43	32-37
5	38-39	17-20	31	42-43	38-41

Primele două elemente sunt constante; ordinea celorlalte poate să se schimbe. Toate acestea demonstrează că discursurile din FA (în alcătuirea lor), sunt mâna redactorului, care s-a inspirat din regulile istoriografiei epocii sale. Acest fapt este confirmat de:

- distribuirea lor regulată de-a lungul întregii cărți și plasarea lor în punctele cheie ale narațiunii;
- cuvântările Sf. Petru și Pavel se aseamănă: au toate un caracter lucan și nu petrin sau paulin, cu toate că personalitatea religioasă a celor doi apostoli era diversă;
- stilul lucan este prezent peste tot;
- folosirea LXX în citări este constantă.

Dibelius a făcut școală și a fost urmat și de numeroși alți exegeți care au urmat metodei redactării (*Redaktionsgeschichte*). Însă, trebuie remarcat faptul că, în analizarea cuvântărilor adresate iudeilor, mulți exegeți au accentuat prea mult aspectul lor kerygmic pierzând din vedere rolul teologico-apologetic al operei lucane. Se pare, că Sf. Luca are în vedere, potrivit perspectivei sale, problema raportului dintre noua realitate pe care o constituia Biserica și Israel, de continuitatea istorico-mântuitoare dintre comunitatea creștină și făgăduințele Vechiului Testament. Un aspect teologic, de care este legată preocuparea apologetică a acreditării și apărării mesianicității lui Iisus și a legitimității comunității creștine.

Rezultă din discursurile adresate iudeilor câteva elemente care lămuresc acest aspect teologico-apologetic al lor; în primul rând moartea lui Iisus este amintită de mai multe ori din punctul de vedere al confruntării cu iudeii, ca ostilitate, deoarece au refuzat mesianicitatea lui Iisus și l-au condamnat (cf. FA 2, 23, 36; 3, 13-15; 4, 10-11; 5, 30; 10, 39; 13, 27-29) și nu potrivit semnificatului pe care ea-l dohândește în iconomia mântuirii Tatălui, în intenția lui Iisus și în celebrările creștinilor. În al doilea rând, Sf. Luca insistă foarte mult asupra ignoranței și erorii făcute de iudei și de conducătorii lor (cf. FA 3, 17; 13, 27; Lc. 23, 24); iar menționarea minunilor are scopul de a dovedi autoritatea lui Iisus (cf. FA 2, 22; 10, 38). În al treilea rând referirea constantă la Învierea lui Iisus nu atât ca eveniment mântuitor, ci mai ales ca intervenție a lui Dumnezeu, care răstoarnă condamnarea din partea oamenilor (cf. FA 2, 24-36; 3, 13, 15, 26; 4, 10).

Tăcerea legată de aspectul soteriologic al pătimirii și morții lui Iisus poate fi explicat prin faptul că Luca, în aceste cuvântări a urmat o "schemă de contrast", care pune în corelație antitetică pe de o parte moartea lui Iisus cu acțiunea oamenilor, iar pe de alta învierea Sa ca lucrare a lui Dumnezeu. Este vorba de o formulare care apare cel puțin de cinci ori în Faptele Apostolilor și care ar putea reflecta schema cea mai veche a propovăduirii adresate iudeilor (cf. 2, 32; 3, 13-15; 4,

10; 5, 30; 10, 38-39: acțiunea omucidă a oamenilor; 2, 24, 36; 3, 13, 15; 4, 10; 5, 31; 10, 42-43: lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu). Trebuie notat totuși că, în ceea ce privește prima parte a acestei antiteze, Luca, potrivit unei trăsături pe care o putem numi apologetică, afirmă conformitatea morții lui Iisus cu planul dumnezeiesc, după cum a fost clar manifestat în Scripturi⁷⁸. Cele două elemente antitetice ale schemei sunt mereu însoțite de o a treia componentă, invitația de a se pocăi (cf. FA 2, 38; 3, 19; 4, 11; 5, 31; 10, 42-43), în care putem vedea vestirea mântuirii. Ea pretinde recunoașterea autorității mesianice și a domniei lui Iisus, manifestată clar prin actul credinței însoțită de botez și de invocarea Numelui Său (cf. FA 2, 38; 3, 19; 4, 12; 5, 31; 10, 43; 13, 38-39). Prin această clară adeziune de credință față de Iisus Hristos se devine părtaș al darurilor mântuitoare bazate pe iertarea păcatelor și din experiența lucrării Duhului Sfânt și a plinirii făgăduințelor eshatologice (cf. FA 2, 38; 3, 19-21, 26; 5, 31; 10, 43; 13, 38-39).

Între discursurile adresate unui auditoriu păgân, cel mai amplu și elaborat este cel din Areopagul Atenei (FA 17, 22-31) și cel mai scurt cel din Listra (FA 14, 15-17). Rezultă din analiza lor că și ele reiau o schemă tradițională atestată și de 1 Tes. 1, 9 ș.u. și Evr. 6, 1 ș.u.; 11, 6, ale cărei puncte esențiale sunt întoarcerea de la idolatrie la adevărul Dumnezeu, și așteptarea venirii glorioase a lui Iisus, în timp ce Învierea e menționată numai ca fiind presupusă de parusic, și nu este menționată deloc moartea lui Iisus și valoarea ei mântuitoare. La fel și în discursul din Areopagul Atenei, întâlnim cele două elemente în aceeași ordine:

- vestirea Dumnezeului Unic, Creator, și polemica anti-idolatrică (FA 17, 22-29);
- anunțarea judecării universale «...prin Omul pe Care L-a rânduit, tuturor dându-le proba sigură că L-a înviat din morți» (FA 17, 30-31).

Kerygma prezenta ultimele fapte ale istoriei mântuitoare săvârșite de Dumnezeu. Cei care credeau, adunați împreună, trebuiau să adâncească sensul acestor fapte și să le traducă în cult și viață (cf. FA 2, 42-46).

Capitolul II

Credința și kerygma comunității pascale în opera lucană

A. Originea credinței pascale după Sf. Luca

Învierea lui Iisus Hristos potrivit limbajului și expunerii istorico-mântuitoare a Noului Testament are un caracter teocentric, este lucrarea lui Dumnezeu⁷⁹ și ea constituie începutul istoric al credinței în Hristos. În virtutea arățărilor Domnului

⁷⁸ J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 62.

⁷⁹ Este predominantă folosirea verbului ἐγείρω iar Dumnezeu este considerat ca cel ce săvârșește acest act (fie în forma activă sau pasivă a verbului). O singură dată Sf. Pavel spune despre Hristos ἀνέστη (1 Tes 4, 14), cf. Rm. 14, 9 unde însă versiunea manuscrisă cel mai bine atestată are ἐζήσεν în Rm. 6, 4; 2 Cor. 13, 4. Pavel evidențiază și mai bine lucrarea activă a lui Dumnezeu. Chiar și formula din 1 Cor. 15, 4 are ἐγήγερται și ἀνάσθηναι întâlnită apoi în Mc. 8, 31 și introdusă prin δεῖ potrivit planului dumnezeiesc al mântuirii (Matei/ Luca folosesc ἐγερθησας). O înviere «activă» a lui Iisus reiese mai clar numai din kerygma iohanică (In. 2, 19, 21; 10, 17); totuși chiar și aici întâlnim și alternativa ἠγέρθη (2, 22, iar accentul este pus pe puterea lui Iisus care provine de la Dumnezeu (10, 18).

Înviat, ucenicii lui Iisus s-au adunat din nou, au cucerit inima a noi credincioși și au format o comunitate care grație revărsării Duhului Sfânt, s-a recunoscut ca fiind poporul lui Dumnezeu, eshatologic (FA 2): Biserica lui Iisus Hristos. Începutul istoric al credinței în Hristos îl constituie tocmai învierea lui Iisus și de aceea numai plecând de aici se poate vorbi într-adevăr de credință în Iisus, Hristosul și Fiul lui Dumnezeu. Această credință se formase deja în cercul ucenicilor lui Iisus din timpul activității Sale pământești. Opinia potrivit căreia ucenicii n-au ajuns înainte de Înviere la o reală credință hristologică nu înseamnă că se poate afirma că ei n-au crezut în Iisus în timpul însoțirii Lui pe pământ. Atunci de ce L-ar fi însoțit și rămas cu El?

Întrebarea fiilor lui Zevedeu (Mc. 10, 37; cf. Mt. 20, 21), ca și alte indicii ne permit să concludem că ei erau încă stăpâniți de o speranță mesianică pământească. Sf. Luca îi prezintă ca pe unii care s-au comportat astfel până în momentul Înălțării lui Iisus (cf. Lc. 19, 11; 22, 38; 24, 21; FA 1, 6); pentru el numai revărsarea Duhului Sfânt de la Cincizecime i-a schimbat.

Atunci ei au început să vestească cu toții, după cum ne lasă să înțelegem formula adoptată de Sf. Petru în cuvântarea de la Cincizecime, «că Dumnezeu L-a făcut Domn și Mesia pe Acest Iisus pe Care voi L-ați răstignit» (FA 2, 36). Ceea ce Sf. Luca evidențiază, potrivit viziunii sale teologice, constituie de fapt convingerea tuturor evangheliștilor: numai după Învierea lui Iisus ucenicii au ajuns la credința deplină că Iisus este Mesia și Fiul lui Dumnezeu.

Însă, dacă considerăm ziua Învierii lui Iisus ca fiind *începutul* istoric al credinței în Hristos, aceasta nu înseamnă că adevărata și propria *origine* s-ar afla numai în acest eveniment⁸⁰. Credința ucenicilor constituie răspunsul la Revelația lui Dumnezeu în Iisus Hristos, iar dacă reflectăm bine, nu putem să determinăm începutul istoriei credinței în Hristos numai cu Învierea. Dumnezeu S-a revelat deja chiar și în activitatea pământească a lui Iisus. Biserica dintru'nceput a înțeles persoana istorică a lui Iisus, activitatea Sa prin cuvinte și fapte, ca pe o componentă integrantă a Revelației lui Hristos. Când Biserica primară mărturisea ca Mesia și Fiul lui Dumnezeu figura istorică a lui Iisus din Nazaret trebuie să fi știut și ceea ce a zis și făcut acest Om Iisus, care a devenit scopul reflecției. Ea trebuia să-și găsească motivul și legitimitatea credinței sale chiar și în activitatea istorico-pământească a lui Iisus. Din acest efort s-au născut Evangheliile, iar ele, potrivit formei și particularității lor, mărturisesc conexiunea dintre privirea retrospectivă istorică și credința mărturisită⁸¹.

Credința în Hristos care se naște și se dezvoltă după evenimentul Învierii își are temeiul în activitatea istorică a lui Iisus din Nazaret care cuprinde și pătimirea Sa văzută în lumina Învierii. Ucenicii care devin martori ai Învierii în virtutea arățărilor la care au devenit părtași, își amintesc și de evenimentele speciale ale Revelației din timpul vieții pământești a lui Iisus, de hristofania umblării pe ape și de transfigurarea de pe munte. Aceste narațiuni ca și cea a teofaniei de la botezul Lui Iisus și a istoriei ispitirii sunt inaccesibile evaluării istorice; ele pot fi înțelese numai în lumina credinței pascale, nu se lasă eliminate pur și simplu ca proiecții

⁸⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, "Cristologia del Nuovo Testamento", în J. FEINER - M. LOHRER (a cura di), *Mysterium Salutis III/ 1. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* (Brescia, 1971), 296; vezi și J. PLEVNIK, "The Origin of Easter Faith according to Luke", în *Bib* 61(1980), 492 - 508.

⁸¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, "Cristologia del Nuovo Testamento...", 297.

ale sale. Astfel de evenimente aparțin, după cum înseși arătările Domnului Înviat, unei categorii de experiențe care ating într-adevăr istoria pământească, însă transcend experiența istorică și pot să fie transmise numai ca mărturie a credinței. Cercetarea neotestamentară actuală a reușit în mare parte să depășească separarea înțelegerii credinței pascale de istoria prepascală și să ia în considerare modul în care a crezut comunitatea credincioșilor, interesul său pentru persoana lui Iisus din Nazaret și felul în care L-a mărturisit. Se poate astfel stabili că evenimentul Învierii lui Iisus constituie începutul credinței hristologice. Cine însă vrea să înțeleagă din punct de vedere istoric această credință a comunității de după Înviere nu poate să treacă cu vederea atenția acordată unei astfel de credințe de către comunitatea primară care-și găsește temeiul deja în atitudinea istorică a lui Iisus.

B. Mesajul pascal (Lc. 24 și FA)

Nici măcar una dintre narațiunile evanghelice nu se încheie cu moartea și înmormântarea lui Iisus. Moartea nu are ultimul cuvânt. Vestea cea bună de fapt răsună: Iisus a înviat!

Luca 24 apare ca o compoziție bine structurată în trei mari părți: un triptic al arătărilor⁸². Cele trei episoade sunt: femeile la mormântul lui Iisus (vv. 1- 12), ucenicii în drum spre Emaus (vv.13-35), arătarea Domnului Înviat celor unsprezece (vv. 36-53).

În acest capitol se poate admira în toată amploarea sa abilitatea scriitorului Luca, care reiese din stilul, construirea îngrijită, arta climaxului narativ și teologic, din atenția pe care o acordă reacțiilor și stărilor psihologice ale personajelor principale. Luca a știut să-și pună întreaga sa artă în slujirea Cuvântului și a credinței autentice, pentru a transmite cititorilor săi temeiul credinței lor.

Climaxul narativ și teologic se observă de exemplu, din descrierea calitativă a martorilor: femeile, apoi cei doi ucenici, iar în cele din urmă Cei Unsprezece, martorii oficiali ai propovăduirii apostolice.

Manifestarea Domnului Înviat devine «tangibilă»: ea se deduce mai întâi din semne, cel al pietrei răsturnate și a giulgiurilor (vv. 2, 12), și este vestită de doi bărbați în veșminte strălucitoare (v. 4); apoi, Iisus însuși călătorește împreună cu ucenicii, însă este recunoscut numai când dispare în momentul frângerii pâinii; și în ultimul rând Iisus Înviat se arată tuturor ucenicilor și-i invită să se convingă de realitatea Învierii Sale.

Trecerea de la îndoială sau de la perplexitatea credinței este prezentă în fiecare parte, însă cu nuanțe diferite. Încă de la prima vestire a Învierii, credința izvorăște din inima femeilor cu siguranța că Iisus a Înviat într-adevăr și este Viu. Episodul din Emaus evidențiază noutatea prezenței Sale: invizibilă dar reală, care se manifestă prin semne (Scriptura și Euharistia). Prin arătarea înaintea celor doisprezece, evanghelistul ține să demonstreze că Domnul Înviat nu este o fantasmă

⁸². Pentru o analiză detaliată a structurii, cf. L. DUSSAUT, "Le Triptyque des Apparitions en Luc 24", în *RB* 94 (1987), 161-213; vezi și J. SCHMITT, "Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Etude de critique littéraire", în *RSR* 24 (1951), 119-137; 219-242; A. GEORGE, *Etudes sur L'oeuvre de Luc* (Paris, 1986) 30-32.

sau un spirit pur; ci el vrea să reliefeze identitatea dintre Domnul Răstignit și Înviat și realitatea firii sale trupești înviate și preaslăvite.

În același timp, credința se adâncește: de la dubiu și perplexitate se trece la o credință mereu mai luminată, până la gestul final al adorării (v. 52), și al recunoașterii divinității lui Iisus Cel Înviat.

În sfârșit, trebuie remarcat că Sf. Luca alcătuiește pentru cititor o adevărată cateheză pascală. Este interesant de observat jocul de nuanțe al raportului dintre credință și vederea Domnului Înviat. Femeile ajung la credință fără să-L vadă pe Domnul Înviat. Sfântul Petru în schimb, la vederea semnului (giulgiurile în mormântul gol), rămâne numai perplex (v. 12). Credința sa se va naște din întâlnirea personală cu Domnul Înviat.

Pentru a-i întări în credință pe cititorii săi și a-i încredința de temeinicia tradițiilor primite (Lc. 1, 4), Sf. Luca consideră credința martorilor calificați, a Celor Unsprezece, ca o credință care se bazează pe experiența directă a Învierii Domnului și nu pe mărturii indirecte. Iisus înviat constituie temeiul credinței Celor Unsprezece și conținutul kerygmei apostolice.

Vom încerca în cele ce urmează o analiză detaliată a istorisirii Învierii, iar schema pe care o vom urma se va inspira din faptul că eroii istorisirii se găsesc în mod succesiv în trei locuri: Ierusalim, pe cale, Emaus⁸³.

În primul rând, evenimentele Pătimirii lui Iisus în Ierusalim sunt văzute de cei doi ucenici cu ochii a doi oameni care-și puseseră toată speranța lor de iudei în Iisus și care pierduseră această speranță. Și despre aceasta cei doi ucenici discută (Lc. 24, 14-15). Ceea ce ei încearcă să-I explice Călătorului Necunoscut, Care li se alătură pe cale, nu este altceva decât ecoul direct al preocupărilor lor. Ei nu fac parte dintre cei care au participat la Ultima Cină a lui Iisus. Credința lor în El rămâne limitată: în ochii lor El era «*un profet puternic în faptă și'n cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor*» (v. 19); «*nădăjduiau că El este Cel Ce avea să izbăvească pe Israel*» (v. 21). Nu depășesc deci limitele concepției iudaice potrivit căreia, izbăvirea lui Israel comportă în mod evident o dimensiune națională și politică. Însă, această speranță se leagă de mesianismul lui Simeon (Lc. 2, 26), care aștepta «*mângâierea lui Israel*» (2, 25), și speranța Anei care aștepta «*mântuirea în Ierusalim*» (2, 38). Faptele și cuvintele lui Iisus par să confirme conținutul, însă s-a întâmplat să fie procesul, condamnarea la moarte și răstignirea (24, 20): (se face aluzie numai la autoritățile iudaice, fără să fie menționat Pilat). Speranța a murit deci, deoarece Iisus n-a fost recunoscut de autoritățile legitime. Sunt trei zile de când s-au petrecut acestea. Iar femeile nu dezminț acest sens al disperării (24, 22-23). Într-adevăr «*unii dintre noi*» au constatat că mormântul era gol: nu se știe de ce, «*dar pe El nu L-au văzut*» (24, 24). Experiența credinței a ajuns punctul culminant. Iată despre ce vorbeau în timp ce erau pe cale.

În al doilea rând, intrarea în scenă a Călătorului Necunoscut constituie o a doua experiență de credință: vor ajunge ei să creadă în Învierea lui Iisus fără să-L

⁸³ Cf.P. GRELOT, "La liturgia nel Nuovo Testamento", în idem., *Introduzione al Nuovo Testamento*, vol. 9 (Roma, 1992), 92; J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, Milano, 1985), 36-40; idem, "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24, 13-35)", în *Miscellanea biblica B. Ubach* (Montserrat, 1953) 349-374.

vădă în mod personal? Acest fapt constituie argumentul principal al dialogului care va avea loc pe calea dintre Ierusalim și Emaus. Înainte de toate trebuia ca să fie pusă în starea de întrebare credința lor iudaică, modul în care au crezut până atunci: trebuiau să ajungă la cunoașterea propriilor limite și la insuficiența unei astfel de credințe. Inima lor era lipsită de înțelepciunea Scripturilor și se arătau lenți în a crede în toate câte au spus profeții (cf. 24, 25). Călătorul Necunoscut îi ajută să rememoreze în linii mari Scripturile pentru a le demonstra că pătimirea lui Iisus, condamnarea Sa la moarte, erau scrise în ele. Face acest lucru începând de la Moise și trecând prin toți profeții - ceea ce presupune o selecție de texte hristologice care puneau destul de mult în dificultate exegeza iudaică a timpului. Însă, esențialul care trebuie văzut în aceste texte, constă din ecoul anticipat al Pătimirii, necesare ca Mesia «*să intre ntru slăva Sa*» (24, 26). Ne putem întreba în acest punct în ce constă experiența celor doi călători? În faptul că I-a făcut să abandoneze forma iudaică a speranței lor, potrivit căreia ei recunoscuseră în El «*un profet puternic în cuvânt și n faptă*», Mesia lui Israel. Însă, care Mesia? Un Mesia care n-are nimic comun cu modelul clasic. Vor putea ei oare, să ajungă la înțelegerea acestui model? Aceasta este o întrebare esențială pusă credinței lor. Nu este vorba de o întrebare de ordin intelectual, ci de o profundă experiență de credință până atunci nebănuită.

Nu lipsește în mod firesc un obstacol - un «adversar», într-un limbaj «structural» - care răvășește inima lor: «*noi nădăjduiam că El este Cel Care avea să izbăvească pe Israel*» (v. 21). «*Nădăjduiam*», însă am făcut experiența dezamăgirii. Există dimpotrivă și un factor de stimulent - un «aliat» - care-i împinge spre o nouă formă de speranță, care naște dintr-o altă înțelegere a făgăduințelor conținute în Scripturi, dintr-un alt înțeles al mesianismului potrivit căruia, suferințele lui Mesia constituie preludiul necesar al intrării Sale întru slavă: *ἔδει «trebuia»*, era înscris în planul lui Dumnezeu. Cum reacționează inima lor la această descoperire? Ar putea rămâne închisă la ea, există de fapt un apel la libertatea lor. Vor recunoaște mai târziu că inima lor ardea când Acest Călător Necunoscut conversa cu ei pe cale și le explica Scripturile (v.32). A existat deci «un aliat» esențial care să-i ajute să ajungă la o nouă formă de speranță, fără ca ei să poată încă defini motivul și forma: prezența Acestui Om ale cărui cuvinte atingeau inima lor fără ca să înțeleagă încă motivul; ei aveau însă intuiția tainică a unei noutăți în speranța lor iudaică, deschisă unei dimensiuni necunoscute. Trebuie să recunoaștem că este vorba de o stare de har indefinibilă, căreia nu i-au putut încă analiza motivele și natura⁸⁴.

În al treilea rând, experiența de credință a celor doi ucenici reiese dintr-o singură expresie care ar putea trece neobservată: când s-a apropiat de satul unde se duceau, Călătorul Necunoscut «*se făcea că merge mai departe*» (προσεποήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι). Două lucruri sunt în același timp puse în discuție: atașamentul lor față de Acest Călător care i-a făcut părtași înțelegerii Sale spirituale potrivit Scripturii și însemnătatea evenimentelor dramatice de care au rămas șocați și, în al doilea rând, sensul lor despre ospitalitate. Atitudinea pe care ei o adoptă prevede motivul aparent al ospitalității: «*Rămâi cu noi, că e spre seară și s'a plecat ziua*» (v. 20). Ei n-ar fi avut această reacție promptă, dacă atașamentul față de El

⁸⁴ P. GRELOT, "La liturgia nel Nuovo Testamento...", 95.

pe cale n-ar fi constituit o mișcare tainică, interioară, probabil inconștientă, însă legată de o emoție intensă pe care o au experimentat pe cale și de care și-au dat seama numai într-un moment ulterior: «*Oare nu ardea n'ntu noi inima noastră când ne vorbea pe cale ...?*» (v.32). Oaspetele îi urmează în casă. Istorisirea nu amintește nimic despre vreo casă (a unuia dintre ei sau vreun han?), nici despre pregătirea Cinei, nici despre ceea ce s-a întâmplat între momentul sosirii și al Cinei: ceea ce-l interesează pe autor este numai frângerea pâinii. Însă atunci situația se răstoarnă din invitat, Oaspetele devine Cel Care invită. Este El Cel Care, la masă cu ei, «*luând pâinea a binecuvântat și, frângând, le-a dat*» (v. 30). Aceleași cuvinte sunt folosite în toate istorisirile la care Iisus participă în calitate de comensal, care are întâietatea (Lc. 9, 16, pentru înmulțirea pâinilor; 22, 19, pentru Ultima Cină). «*Și iată li s-au deschis ochii și L-au cunoscut*» (v. 31).

Tot ceea ce a fost descris până aici n-a constituit decât pregătirea psihologică a acestui moment. Sunt inutile întrebările absurde de tipul: Cum este posibil să nu-L fi cunoscut până atunci? Sub care înfățișare S-a arătat? (Cum va spune în finalul evangheliei sale Marcu: «*S-a arătat sub altă înfățișare, la doi dintre ei, care mergeau la o țarină*», Mc. 16, 12). Problema nu stă acolo: privește dispozițiile subiective care-i face capabili să-l «recunoască» pe Iisus pentru a ajunge astfel la credința în Învierea Sa⁸⁵. Explicarea îndelungă a Scripturilor pe cale de către Călătorul Necunoscut, le-a dispus în mod progresiv inima spre credință, de vreme ce mai întâi fuseseră lipsiți de înțelepciunea Scripturilor - ἀνοήτοι (24, 25). Simpatia față de Acest Călător Necunoscut i-a împins să-I ofere ospitalitate, intrând astfel într-o legătură personală cu El: le lipsea numai să știe cine este. La sfârșit El li se descoperă. În același moment este depășit și ultimul obstacol care se opunea credinței: ei cred că Hristosul trebuia să pătimească ca să intre n'ntu slava Sa. Constată cu ochii lor că a intrat și că este Viu. Semnul determinant le-a fost dat în momentul comuniunii cu ei când frângând pâinea le-a dat lor. De aceea nu mai au nevoie de prezența Sa vizibilă: odată ce L-au cunoscut «*El li s-a făcut nevăzut*» (v. 31).

Prezența lui Hristos Înviat, până atunci imposibil de recunoscut, a luat pentru ei forma pe care o va asuma de acum încolo în Biserică: aceea de participare la comuniunea cu El.

Această prezență tainică presupune un itinerariu al credinței care să permită recunoașterea lui Hristos Înviat în «*frângerea pâinii*» după cum vor pövesti apoi cei doi ucenici (24, 35).

Și aici va trebui să ne ferim de o serie de întrebări false care denotă o înțelegere improprie a tainei euharistice: Cum puteau ei să-L recunoască pe Iisus în chiar acest gest euharistic nefiind prezenți la Ultima Cină? Sau: cum putea fi această masă «euharistică» de vreme ce El nu rostise cuvintele de la Ultima Cină? Pe de altă parte, nu se vorbește de potirul cu vin... Este curios acest mod de a pune problema prezenței reale a lui Hristos Înviat în timp ce El este chiar Oaspetele care-I primește pe cei doi ucenici la masa Sa: se uită această prezență personală care devine vizibilă pentru un moment deoarece acolo se materializează oarecum în pâinea consacrată.

⁸⁵. P. GRELOT. "La liturgia nel Nuovo Testamento...", 96.

•Istorisirea alcătuită de Sf. Luca se articulează în baza a trei experiențe și are o dublă trăsătură: demonstrează itinerariul credinței celor doi ucenici, iar progresul în această credință culminează prin participarea la Euharistia Domnului⁸⁶. Epilogul istorisirii (24, 33-35), demonstrează că și ceilalți ucenici la fel ca cei doi au ajuns la credința în Învierea lui Hristos.

C. Trăsături ale credinței kerygmaticice

Trebuie să evidențiem mai întâi în expunerea Sf. Luca câteva trăsături ale unor vechi mărturisiri de credință pascală, cunoscute deja din I Corinteni și care au fost fixate de tradiție în formule stereotipe⁸⁷.

Împrumutul cel mai clar îl aflăm în Lc. 24, 34⁸⁸. Reintrați în Ierusalim, cei doi călători-pelerini i-au găsit adunați pe cei unsprezece, cărora le-au vestit imediat că «*Domnul cu adevărat a înviat și i s-a arătat lui Simon*» (ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι). La fel ca în formula kerygmatică din 1 Cor. 15, 3-5, evenimentele sunt pur și simplu menționate în mici fraze juxtapuse, al căror caracter schematic întrerupe contextul narativ. Formulei din 1 Cor. 15, Luca îi adaugă un adverb ὄντως, cu adevărat, într-adevăr, în mod real. Adăugarea acestui adverb pare să confirme caracterul enunțiativ al credinței pascale (cf. Lc. 23, 47; Mc. 11, 32).

O altă expresie preluată din 1 Cor. este «*a treia zi*», din v. 21. La prima vedere nu pare decât o simplă precizare cronologică: «*Și totuși astăzi este a treia zi*» (τρίτην ταύτην ἡμέραν) *de când s-au petrecut acestea*. Însă această precizare se regăsește în alte două locuri din același capitol: v. 7 amintește profeția făcută de Iisus: «*Trebuia, zicea El, ca Fiul Omului să fie dat în mâinile oamenilor păcătoși și să fie răstignit, dar a treia zi să învie*». Lc. 24, 46 precizează natura acestei trebuințe (ἔδει «*trebuia*»): «*Că așa este scris și că așa trebuia să pătimească Hristos și a treia zi să învie din morți*». În spatele acestei trebuințe se află Scriptura, Scriptură care trebuie să se plinească în toate detaliile. Întâlnim aceeași enunțare a credinței afirmată de 1 Cor. 15, 3-5: «*Hristos a murit pentru păcatele noastre, potrivit Scripturilor, că a fost îngropat și că a înviat a treia zi, după Scripturi*». Considerăm deci menționarea expresiei «*a treia zi*» din Lc. 24, 21 ca pe o temă fundamentală a plinirii Scripturilor (vv. 25-27) profetice (Iona 2, 1 și Osea 6, 2).

Însă, pericopa pelerinilor din Emaus este bogată mai ales în elemente care aparțin kerygmei apostolice și pe care le întâlnim prezentate și amplificate în cartea Faptele Apostolilor⁸⁹.

Să vedem mai întâi vv. 19 - 20: «*...cele despre Iisus Nazarineanul, care era prooroc puternic în faptă și n cuvânt înaintea lui Dumnezeu și a întregului popor; cum L-au osândit la moarte arhieriei și mai-marii noștri și L-au răstignit*». Pe care să le comparăm cu FA 2, 22 - 23: «*Pe Iisus Nazarineanul, bărbat adevărit*

⁸⁶ P. GRELOT, "La liturgia nel Nuovo Testamento...", 97.

⁸⁷ Cf. J. DUPONT "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24. 13-35)...", 352 - 360.

⁸⁸ Cf. J. SCHMITT. "Le récit de la résurrection...", 237; idem, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Etude de théologie biblique* (Paris, 1949) 52-61; J.- M. GUILLAUME, *Luc interprète des Anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus* (Paris, 1979), 111-123.

⁸⁹ C. M. MARTINI, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa* (An Bib 93, Roma, 1980), 259-269.

între voi de Dumnezeu cu puteri, minuni și semne pe care Dumnezeu le-a făcut prin El în mijlocul vostru, așa cum și voi înșivă o știți, pe Acesta, fiind El predat potrivit planului celui dinaintea rânduit și preștiinței lui Dumnezeu, voi L-ați luat și L-ați omorât, răstignindu-L prin mâinile celor fărădelege». Paralelismul între cele două pasaje este evident. Se referă în primul rând la activitatea pământească a lui Iisus: aceea de profet puternic în fapte; FA prezintă în detaliu faptele sale, evanghelia în schimb prezintă învățăturile Sale. Urmează apoi descriere împrejurărilor morții Sale, insistând asupra responsabilității iudeilor; termenii sunt aceiași; L-ați luat și L-ați răstignit. O descriere foarte asemănătoare întâlnim în cuvântarea Sf. Petru la Cezareea: «Voi știți cum L-a uns pe El Dumnezeu cu Duhul Sfânt și cu putere; despre El, Care a umblat făcând bine și vindecând pe toți cei asupriți de diavolul, pentru că Dumnezeu ăra cu El. Și noi suntem martori a tot ceea ce El a făcut, și în țara Iudeilor, și în Ierusalim; pe Acesta L-au omorât spânzurându-L pe lemn» (FA 10, 38 - 39). Așa deci, pentru a-L lămurii pe Călătorul Necunoscut, Cleopa reia schema și înșși termenii propovăduirii Sf. Petru.

A doua idee a acestui pasaj, vinovăția iudeilor și a conducătorilor lor pentru moartea lui Iisus, este foarte puternic subliniată de către Sf. Luca în majoritatea rezumatelor propovăduirii apostolice: cf. FA 3, 13 - 15; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 13, 27 - 29. Pentru a accentua și mai mult această responsabilitate a iudeilor, Sf. Luca pune adesea în contrast făptuirea oamenilor («voi L-ați omorât!») și lucrarea lui Dumnezeu («Dumnezeu L-a înviat!»). Este clar că Cleopa nu poate să vorbească încă de înviere, deși el însuși subliniază responsabilitatea capilor iudeilor.

În v. 19b, Cleopa afirmă că Iisus era «un profet puternic în faptă și 'n cuvânt». Textele paralele precizează faptele despre care este vorba: minunile și binefacerile săvârșite de Iisus. Pentru a sublinia totalitatea faptelor săvârșite de Iisus, Luca adaugă acestora și cuvintele sau învățăturile Lui, după cum se exprimă în FA 1, 1: «toate câte a început Iisus a face și a învăța». Prin puterea acestor fapte și învățături, Iisus s-a arătat a fi într-adevăr Profetul ultimelor timpuri pe care poporul lui Dumnezeu îl aștepta. Nu este lipsită de interes că aceeași expresie o întâlnim și în FA 7, 22, unde, vorbind despre Moise, Ștefan afirmă că el era «puternic în cuvintele și 'n faptele lui». Această putere în cuvinte și fapte îl apropie pe Iisus de Moise. Luca îi atribuie lui Iisus titlul de Profet conform textului din Dt. 18, 15. Moise declarase înaintea Israelitilor: «Prooroc ca mine îți va ridica Domnul, Dumnezeul tău, dintre frații tăi; de El să ascultați» (cf. FA 3, 23; 7, 37). Pentru primii creștini, Iisus era Profetul asemenea lui Moise, Noul Moise. Afirmăția lui Cleopa despre Iisus că este «un profet puternic în faptă și 'n cuvânt» reproduce una din temele propovăduirii apostolice, în care, printr-un paralelism stabilit între Moise și Iisus, se demonstrează că Iisus era într-adevăr Profetul asemenea lui Moise anunțat de Dt 18⁹⁰. Acest paralelism între Moise și Iisus este confirmat și de v. 21a: «Noi nădărduiam că El este Cel Ce avea să izbăvească pe Israel» (ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ) expresie pe care o întâlnim și în Evanghelia Copilăriei (Lc. 1, 68; 2, 28). Însă, de asemenea, rolul de «răscumpărător» este atribuit și lui Moise în Cuvântarea lui Ștefan: «Pe Moise acesta de care ei s'au lepădat zicând: "Cine te-a pus pe tine domn și judecător?"

⁹⁰ Cf. J. DUPONT, "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24, 13-35)...", 356.

pe el l-a trimis Dumnezeu domn și răscumpărător (λυτρωτήν)» (FA 7, 35). Un titlu asemănător (g'!) în Vechiul Testament este rezervat numai lui Dumnezeu (cf. Ps. 19, 14, 78, 35; Is. 41, 14; 43, 1, 14.). Dacă creștinii n-au ezitat să-l aplice lui Moise, se datorează faptului că ei au văzut în Moise prefigurarea lui Hristos; Moise tipul lui Hristos. Hristos este într-adevăr Răscumpărătorul, Cel Care a realizat noua și definitivă eliberare a poporului lui Dumnezeu, paralelă cu cea săvârșită de Dumnezeu prin intermediul lui Moise.

Versetele 19 și 21 nu sunt altceva decât ecoul temeii dezvoltate în Cuvântarea lui Ștefan, unde paralelismul Moise - Iisus este stabilit prin interpretarea hristologică a Dt. 18, 15.

Afirmația lui Cleopa din Lc. 24, 19b - 21, reproduce una din temele fundamentale ale kerygmei apostolice pe care Luca o prezintă în Cartea Faptelor: slujirea lui Iisus este însoțită de puterea dumnezeiască, supranaturală, a faptelor și învățăturilor Lui, manifestată mai ales prin minunile săvârșite; de moartea Sa sunt responsabili conducătorii Iudeilor, este prezentă nu în cele din urmă, în comparația dintre Moise și Iisus prin interpretarea textului din Dt. 18, 15, într-o formă hristologică și apologetică⁹¹.

O altă temă fundamentală a kerygmei apostolice pe care o întâlnim în Lc. 24 și FA reiese din vv. 25b - 27. Această temă nu este altceva decât dezvoltarea expresiei (κατὰ τὰς γραφάς) «în conformitate cu Scripturile», repetată cu insistență în formula de credință din 1 Cor. 15, 3b - 5. Încă dintru'nceput, se pare că mesajul pascal a unit vestirea faptului Învierii cu mărturia Scripturii pe care trebuia să se bazeze credința în acest fapt, precizându-i trăsăturile. Înțelegând bine reproșul din v. 25, acesta nu se referă la dificultatea ucenicilor de a crede în însăși faptul Învierii, ci la nepriceperea și întârzierea în «a crede în toate câte au spus profeții!». Pentru comunitatea creștină, credința pascală se întemeiază pe Scripturile Sfinte. Sunt ele, cele pe care se bazează mărturia apostolică, care-i dau credibilitate și care demonstrează că plinirea acestor evenimente din istoria mântuirii au fost preanunțate. Ele îi dau Învierii adevăratul sens al întronizării mesianice.

Versetul 26, definește scopul precis al argumentării scripturistice dezvoltat apoi de propovăduirea apostolică: «Nu trebuia oare ca Hristos să pătimească acestea și să intre n'ntu slava Sa?» (οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ).

Versetul 46, reia aceeași afirmație în termeni puțin diferiți: «Și le-a zis că așa este scris și că așa trebuia să pătimească Mesia și a treia zi să învie din morți». Scriptura Vechiului Testament preanunțase pătimirea lui Mesia; Luca o desemnează prin verbul παθεῖν pe care-l folosește adesea în sens absolut (Lc. 22, 15; 24, 46; FA 1, 3; 3, 18; 17, 3).

De asemenea trebuie observată expresia din v. 26 care caracterizează «învierea din morți» (v. 46) ca o «intrare n'ntu slavă». Înviiind pe Iisus, Dumnezeu l-a așezat de-a drăapta Sa (cf. Ps. 110, 1 citat în FA 2, 34), întronizându-L ca Domn și Hristos (FA 2, 36).

Versetul 27 indică procedeul urmat în argumentarea scripturistă: «Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit din toate Scripturile cele despre El».

⁹¹. Cf. J. DUPONT "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24, 13-35)...", 357.

Demonstrația cu probe scripturistice se făcea într-o manieră sistematică, urmând ordinea cărților. Aceeași indicație o întâlnim în v. 44: «*Trebuiați să se plinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în Profeții și în Psalmi*».

Această manieră de a defini mesajul pascal potrivit scopului și metodei sale (vv. 26 și 27), corespunde în mod exact tipului de propovăduire pascală pe care Sf. Luca a conservat-o în Faptele Apostolilor. În fața regelui Agripa, Sf. Pavel mărturisește că «*n-a spus nimic în afară de ceea ce și Profeții și Moise au spus că va să fie: că Hristos va să pătimească și că, fiind El primul înviat din morți, luminează va vesti, și poporului, și neamurilor*» (FA 26, 22). La Roma, Sf. Pavel încearcă să-i convingă pe Iudei și să-i încredințeze despre Iisus «*invocând Legea lui Moise și Profeții*» (FA 28, 23). Aceeași temă a propovăduirii o reia la Antiohia Pisidiei (FA 13, 27, 33 ș.u.) și la Tesalonic (17, 3). Aceeași temă o întâlnim și în Cuvântările Sf. Petru: cf. 2, 23 - 36; 3, 18 ș.u.; 10, 43. Cuvântarea Sf. Petru la Templu spre pildă se referă la ceea ce «*toți profeții*» au vestit despre pătimirea lui Hristos (3, 18); ei au preanunțat reșezarea tuturor celor despre care a grăit Dumnezeu la reînnoirea Sa preaslăvită (v.21). După ce și-a fixat scopul demonstrației sale, Sf. Petru intră în detalii; desfășurarea demonstrației sale comportă două părți: Moise mai întâi (Μωϋσῆς μὲν, v.22) apoi «*toți proorocii începând cu Samuel și urmașii săi*» (καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται, v. 24). Schema cuvântării Sf. Petru corespunde cu schema discuției pe care Iisus o are cu cei doi ucenici în drum spre Emaus.

Aceste remarci sunt suficiente pentru a putea recunoaște în Lc. 24, 25b - 27 tematica specifică kerygmei apostolice în termenii în care el o formulează și o reia și în Faptele Apostolilor. El vrea să demonstreze cititorilor săi că există o continuitate între propovăduirea apostolilor și învățătura dată de Domnul Înviat; Învierea lui Hristos este cea care a dat kerygmei forma și conținutul ei⁹².

Relatarea descoperirii mormântului gol (vv. 22-24) rezumă istorisirea primei secțiuni a capitolului (vv. 1 - 12), s-au mai bine zis a tradiției din care s-a inspirat. În acest scurt pasaj o formulă de credință merită atenția noastră. Este vorba de mesajul pascal anunțat de îngeri femeilor care afirmă că «*Iisus este Viu*» (οὐ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν v.23). Expresia este ecoul întrebării din v. 5: «*De ce pe Cel viu (τὸν ζῶντα) Îl căutați între cei morți?* » FA 1, 3 are o turnură asemănătoare: «*Care după patima Sa li S'a arătat pe Sine viu (ἐαυτὸν ζῶντα) cu multe semne doveditoare*». Însă formula din Lc. 24, 23 corespunde mult mai bine cu concluzia lui Festus despre propovăduirea Sf. Pavel în FA 24, 19: «*Un oarecare Iisus, mort, despre care Pavel zice că e viu*» (περὶ τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν). Nu este aceasta oare o variantă a mesajului pascal, care ar putea fi una dintre cele mai vechi? Afirmatia că Iisus este viu se substituie celei care declară că a înviat din morți. Însă bazele afirmării acestei ipoteze ca o formulă kerygmatică nouă lipsesc. Cu siguranță expresia «*Iisus este Viu*» face parte din formulele incipiente ale mărturisirii de credință pascală.

În pericopa pelerinilor din Emaus am încercat să punem în evidență câteva trăsături ale învățaturii împărtășite de Iisus ucenicilor: sintetizarea evenimentelor recente (vv. 19 - 24), explicarea Scripturilor de către Iisus (vv. 25 - 27), declarația

⁹². Cf. J. DUPONT "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24, 13-35)...", 359.

apostolilor (v. 34). Toate aceste cuvinte reflectă conținutul kerygmei apostolice și a mărturisirii credinței pascale.

Pentru Sf. Luca mesajul pascal este un mesaj de credință preluat din tradiția primelor comunități creștine și, reformulat pentru cititorii contemporani lui. Credința kerygmatică este o credință misionară și, mărturisitoare în viziunea autorului Luca. Ea are scopul de a edifica și instrui comunitatea celor credincioși și în același timp de a fi mereu deschisă provocărilor care provin din mediile celor necredincioși.

C a p i t o l u l I I I

Datele credinței în opera lucană⁹³

Scopul cercetării noastre în prezentul paragraf constă în încercarea de a determina trăsătura teologică a verbului «a crede» (πιστεύω) în scrierile lucane; de aceea vom analiza mai întâi datele oferite de textul sfânt, iar după aceea vom vedea care este înțelesul și mesajul credinței în viziunea Sf. Luca.

Vom enumera înainte de toate diversele construcții gramaticale ale verbului πιστεύειν în opera lucană:

- a) Acest verb este folosit în sens absolut în: Lc. 8,12.13.50; 22,67; FA 2,44; 4,4.32; 8,13.37a; 11,21; 13,12.39.48; 14,1; 15,5.7; 17,12.34; 18,8b.27; 19, 2.18; 21,20.25; 26,27b.
- b) Construcții cu acuzativul și infinitivul: FA 8,37b; 15,11; numai cu acuzativul: FA 13,41.
- c) Construcții cu ὅτι și indicativul: Lc. 1,45; FA 9,26; 27,25.
- d) Construcții cu dativul: Lc. 1,20; 16,11; 20,5; FA 5,14; 8,12; 16,34; 18,8a; 26,27; 27,25.
- e) Construcții cu ἐπί și dativul: Lc. 24,25, cu ἐπί și acuzativul: FA 9,42; 11,17; 16,31; 22,19.
- f) Construcții cu εἰς și acuzativul : FA 10,34; 14,23; 19,4.
- g) Construcții ale substantivului πίστις cu εἰς și acuzativul în opera lucană apar în: FA 20,21; 24,24; 26,18, în alte scrieri nou testamentare această construcție se întâlnește numai în Col. 2,5. De menționat și construcția πίστις cu genitivul τοῦ ὀνόματος din FA 3,16⁹⁴.

Toate aceste referiri unde întâlnim substantivul πίστις și verbul πιστεύειν în opera lucană conțin o bogată teologie. Ele pot să exprime credința în Cuvântul lui Dumnezeu, sau pot indica acceptarea mesajului creștin sau procesul de receptare a Evangheliei lui Iisus, ori atașamentul față de persoana Domnului Iisus sau pot conține mărturisiri de credință.

⁹³ Cf. S. PANIMOLLE. "La fede negli Atti degli Apostoli", în *DSBP* 21(1998), 164-207; G. MANGATT, "Believing Community According to the Acts of the Apostles", în *Bible Bhashyam* 16 (1990), 173-181; B. PRETE, «Il popolo che Dio si è scelto» negli scritti di Luca, în idem *L'opera di Luca: contenuti e prospettive*, (Torino, 1986), 355-375; M.-E. BOISMARD. *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris, 1998), 51-53.

⁹⁴ Pentru toate construcții neotestamentare a se vedea: R. BULTMANN. πιστεύω, în *GLNT* X. 417 și 438, notele 266-277.

A. Credința se naște din ascultarea Cuvântului lui Dumnezeu

Primul element fundamental pus în evidență de Sf. Luca în Fapte, privește convertirea oamenilor la Domnul Iisus, în urma ascultării mesajului evanghelic: persoanele care nu credeau în Hristos, Fiul lui Dumnezeu, au ajuns la credință în urma proclamării kerygmei evanghelice⁹⁵.

Sf. Luca în cele două volume ale operei sale folosește radicalul *pist* cu înțelesul de *convertire*⁹⁶, înțeles preluat din limbajul tradiției care se sprijină pe versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX). Sf. Luca folosește cu destul de mare frecvență vocabularul convertirii. În VT acest vocabular este caracterizat de termenii *shub* (TM), tradus prin *epistrephein* (LXX), care are o dimensiune spațială și indică «revenirea, întoarcerea de la ceva, schimbarea unui comportament, deci, a se converti» și de termenii *naham* (TM), tradus prin *metanoein* (LXX), care are o dimensiune psihologică și se referă la o stare de «regret, pocăință, schimbare a mentalității»⁹⁷. Autorul Faptelor folosește această terminologie pentru a indica apelul lui Dumnezeu adresat oamenilor, răspunsul omului la această chemare, cât și consecințele sale. Acest fapt reiese din prezentarea pe care Luca o face în Fapte, când arată în mod concret cum numeroase persoane care aparțineau fie poporului evreu, fie neamurilor păgâne se converteau la Hristos, aderând la Persoana Sa dumnezeiască și primind mesajul Său mântuitor, devenind astfel *credincioși* (οἱ πιστεύσαντες)⁹⁸. Primii creștini erau numiți “*cei care cred*” sau “*cei care au crezut*” (FA 2, 44; 4; 32; 18, 27; 19, 18), ei proveneau din iudaism (21, 20) sau dintre păgâni (20, 25). Creșterea tinerei Biserici se măsoară după numărul celor care cred (4, 4; 5, 14; 14, 1; 17, 12). Credința constituie deci elementul distinctiv al creștinilor⁹⁹.

Aceștia sunt înainte de toate iudeii care s-au convertit la Evanghelia lui Hristos în urma propovăduirii Apostolului Petru și s-au botezat în Numele Lui (FA 2, 41). Identică este accepiunea semantică a verbului *a crede* în FA 4, 4; mai mult decât atât aici acest termen se află în strânsă conexiune cu ascultarea cuvântului Sf. Petru, care, după vestirea mesajului mântuitor al lui Iisus Hristos, îi invită pe cei prezenți să se pocăiască și să se întoarcă (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, cf. 3, 19). La fel în FA 11, 21 verbul *a crede* este pus în legătură cu verbul *a se întoarce*: acceptarea credinței devine evidentă prin întoarcerea sau convertirea neamurilor păgâne la Domnul Iisus, după ce acestea au ascultat vestea cea bună a mântuirii propovăduită lor de ucenicii din-Cipru și Cirene (11, 20). Convertirea proconsulului Sergius Paulus este indicată de asemenea prin verbul *a crede* (13, 12). În actualul context apare în mod particular semnificativă convertirea și aderarea la credința creștină a efesenilor, care au repudiat în mod public practicile de vrăjitorie și au ars cărțile de magie (FA 19, 18), demonstrând astfel seriozitatea și

⁹⁵ Cf. J. DUPONT, “La conversione negli Atti degli Apostoli”, în idem, *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1973), 783.

⁹⁶ Cf. D. LÜHRMANN, “Faith: The New Testament”, în *ABD* 2 (1992), 749 – 758 (aici 754).

⁹⁷ Cf. A. GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, (Paris, 1986), 351-354.

⁹⁸ A se vedea J. FITZMYER, “The Designations of Christians in Acts and Their Significance”, în *Unité et diversité dans l'église*, (ed. Biblical Commission; Vatican City, 1989), 223-236, mai ales 225 – 226.

⁹⁹ M.-E. BOISMARD, “A l'aube du christianisme...”, 51.

profundimea schimbării mentalității și a vieții lor. De multe ori Luca indică convertirea la Calea Creștină prin substantivul *πίστις* (credință). Acceptarea Evangheliei de către mulțimea de preoți evrei, sau mai bine spus convertirea lor la creștinism este redată prin expresia «se supuneau credinței» (*ὑπήκουον τῇ πίστει*, FA 6, 7). Într-un mod asemănător aderarea păgânilor la mesajul evanghelic este formulată prin expresia : Dumnezeu «*le-a deschis păgânilor ușa credinței*» (FA 14, 27). În FA 16, 31 locuțiunea *πιστεύειν ἐπί* indică în mod evident convertirea la Domnul Iisus, prin care se dobândește mântuirea. De fapt, după proclamarea kerygmei evanghelice, temnicerul din Filipi s-a botezat cu întreaga sa familie (16, 32 ș. u.).

Însă, în mod special construcțiile lui *πίστις* și *πιστεύειν* cu prepoziția *εἰς* indică schimbarea vieții, o nouă orientare existențială, începută prin convertirea la Calea Creștină (cf. 10, 43; 14, 23; 20, 21; 26, 18). De fapt în scrierile lucane nu rareori credința se pune pe linia convertirii inițiale, care schimbă în mod radical viața, orientându-o către Persoana lui Iisus Hristos.

1. Convertirea evreilor

Deoarece Sf. Luca în cel de al doilea volum al operei sale, Faptele Apostolilor, istorisește întemeierea Bisericii și misiunea sa în lume, este ușor de înțeles că în cartea Faptelor sunt expuse un număr de cazuri de convertiri, nu numai convertirea lui Saul sau Pavel (FA 9; 22; 26), dar și a Eunucului Etiopian (FA 8, 26, – 40), a Centurionului Corneliu (FA 10, 1 – 11, 18), precum și un număr considerabil de convertiți care rămân anonimi (cf. FA 2, 41-42; 4, 4; 9, 35. 42).

Autorul cărții Faptele Apostolilor ne prezintă convertirea tuturor categoriilor de persoane, care au primit mesajul evanghelic și-au aderat la persoana lui Iisus Hristos, devenind credincioși. Prima convertire în masă descrisă de Luca în cel de-al doilea volum al operei sale vizează în primul rând descendența lui Avraam. Autorul nostru istorisește că la sfârșitul cuvântării solemne proclamată de Apostolul Petru în Ziua Cincizecimii, cei prezenți «*auzind (aceste cuvinte) au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați ce să facem? Iar Petru le-a zis: Pocățiți-vă, și fiecare din voi să se boteze în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre; și veți primi darul Sfântului Duh*» (2, 37 - 38). Celelalte istorii de convertire nu urmează același model, iar acest fapt demonstrează că Sf. Luca nu vrea să prezinte o interpretare sistematică a convertirii, ci se folosește de aceste diferite cazuri, pentru a scoate în evidență lucrarea lui Dumnezeu în istorie prin Biserică¹⁰⁰.

Expresia inițială a pasajului citat mai sus, indică într-o manieră foarte plastică efectul benefic al ascultării Cuvântului: «*au fost pătrunși la inimă*»; astfel încât aceste persoane au pus început schimbării profunde a propriei vieți care să-i conducă la pocăință și la acceptarea Evangheliei și a Persoanei lui Hristos. În ziua aceea mai bine de trei mii de persoane s-au convertit la Evanghelia lui Hristos (2, 41). În primul sumar narativ din Fapte Sf. Luca descrie viața religioasă a nouconvertiților ca pe un model de dragoste fraternă sinceră, de comuniune profundă și de părtășie concretă la bunurile materiale, asidui în învățătura apostolilor, în rugăciunea comunitară și în celebrarea Euharistiei. (2, 42 - 46). Sf. Luca înregistrează

¹⁰⁰ Cf. B. R. GAVENTA, "Conversion", în *ABD* I (1992), 1131 – 1133.

o convertire asemănătoare în Ierusalim la sfârșitul cuvântării Sf. Petru la Templu în pridvorul lui Solomon după vindecarea miraculoasă a ologului (3, 12 ș.u.). În această circumstanță au aderat la credința creștină alte două mii de persoane (4, 4). Existența acestor credincioși era într-adevăr exemplară, cum notează autorul nostru în cel de al doilea sumar narativ al Faptelor: «*Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una; și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște*» (4, 32).

Mărturia apostolilor în Ierusalim a suscit convertirea unei mulțimi numeroase de evrei, care i-au urmat lui Hristos devenind ucenici ai Săi.

În cele două cuvântări rostite de Sf. Petru în Ierusalim, descendenții lui Avraam au fost invitați înaintea de toate să se pocăiască de delictul foarte grav comis împotriva lui Iisus, Dreptul și Sfântul, condamnat de către ei la moarte și răstignire (2, 23. 36; 3, 13 ș.u.); de aici îndemnul apostolului adresat ascultătorilor săi: «*Pocăiți-vă și întoarceți-vă, ca să vi se șteargă păcatele!* (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε)» (3, 19).

Locuitorii Ierusalimului de fapt, refuzându-L și omorându-L pe dumnezeiescul Mesia, au păcătuit grav împotriva Domnului Dumnezeu, de aceea ei trebuie să invoce iertarea unei crime atât de oribile, pocăindu-se de răul comis. Evreii de fapt sunt îndemnați la o schimbare religioasă profundă, recunoscund în Iisus din Nazaret pe Mesia și Domnul, îmbrățișând Evanghelia și devenind urmașii lui Hristos. Convertirea locuitorilor Ierusalimului deci are un dublu scop: pocăința pentru crima comisă împotriva dumnezeiescului Mesia și aderarea la Calea Creștină. Pentru că într-adevăr Dumnezeu vrea ca poporul Său, Israel, să se pocăiască și convertească primind harul prin mijlocirea Domnului Înviat: «*Dumnezeul părinților noștri L-a înviat pe Iisus pe Care voi L-ați omorât spânzurându-L pe lemn. Pe Acesta Dumnezeu L-a înălțat prin dreapta Sa Stăpânitor și Mântuitor, ca să-i dea lui Israel pocăință și iertare de păcate*» (5, 30 - 31).

Sf. Luca evidențiază că și minunile săvârșite de apostoli au favorizat convertirea multor iudei¹⁰¹: nu numai vindecarea miraculoasă a ologului la poarta templului zisă Cea Frumoasă (3, 6 ș.u.) dar și aceea a vindecării lui Enea din Lida (9, 32 ș.u.). Legat de această ultimă minune săvârșită de Apostolul Petru, autorul nostru scrie: «*L-au văzut toți cei ce locuiau în Lida și în Saron, care s'au și întors la Domnul*» (9, 35).

2. Convertirea samarinenilor și a Eunucului etiopian¹⁰²

A doua convertire în masă la Evanghelia lui Hristos pe care Sf. Luca o evidențiază în cartea sa este aceea a populației samarinene, considerată de evrei semipăgână și eretică. Eroul istorisirii lucane, vasul ales de Dumnezeu pentru proclamarea mesajului mântuitor în Samaria, a fost diaconul Filip. El a reușit să întoarcă la Domnul și la Calea Creștină multe persoane, inclusiv pe vesticul Simon Magul (8, 5 ș.u.). Comunitatea din Ierusalim încunoștințată de convertirea

¹⁰¹ Cf. A. GEORGE, "Etudes sur l'oeuvre...", 140-143.

¹⁰² R.F., O'TOOLE, "Philip and Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)", în *JSNT* 17 (1983), 25-34; P. DE MEESTER, "Philippe et l'eunuque éthiopien ou Le baptême d'un pelerin de Nubie?", în *NRT* 103 (1981), 360-374; F.S. SPENCER, "The Ethiopian Eunuch and his Bible: A Social-Science Analysis" în *BTB* 22 (1992), 155-165.

samaritenilor, a considerat necesară trimiterea a doi apostoli în persoana lui Petru și Ioan pentru a completa lucrarea săvârșită de diaconul Filip, prin punerea mâinilor peste cei nou-convertiți și primirea darului Duhului Sfânt (8, 14 ș.u.). În acest context merită însă subliniat comportamentul lui Simon Magul, care atestă superficialitatea convertirii sale, deoarece socotea că poate fi posesorul harismelor dumnezeiești cum-părându-le cu bani, demonstrând astfel că nu-și schimbase nici mentalitatea, nici nu renunțase la precedentele sale practici magice, păcătoase și diabolice.

Într-o astfel de situație se înțelege dura mustrare a Sf. Petru: «*Pocăiește-te de această răutate a ta și roagă-te lui Dumnezeu, doar ți se va ierta cugetul inimii*» (8, 22). Convertirea autentică implică o schimbare radicală a mentalității și a vieții.

Imediat după ce a istorisit convertirea samaritenilor, Sf. Luca descrie venirea la credință a Eunucului etiopian prin lucrarea săvârșită de același diacon Filip (8, 26 ș.u.). Descrierea acestei convertirii conține câteva trăsături sugestive care contrapun starea de sterilitate și moarte spirituală de dinaintea botezului creștin, simbolizată de condiția de impotență a eunucului și de motivul deșertului, și cea a vieții simbolizată de apă, în strânsă legătură cu primirea cuvântului Evangheliei.

Însă elementul cel mai important pentru scopul pe care-l urmărim constă în metoda catehetică urmată de Filip pentru a favoriza convertirea Eunucului: convertirea la Hristos a fost săvârșită prin vestirea mesajului evanghelic, plecând de la profeția lui Isaia despre Ebed Iahweh (8, 32 ș.u.). Într-adevăr lectura aprofundată a Vechiului Testament a favorizat venirea la credință în Domnul Iisus, deoarece Legea lui Moise, Profeții și Psalmii vorbesc despre Hristos (cf. Lc. 24, 44ș.u.). Deci exegeza hristologică a Scripturii constituie cheia care deschide ușa credinței în Domnul Iisus.

Chiar dacă acest Eunuc nu era evreu, convertirea sa la Hristos nu este prezentată de Sf. Luca ca începutul azeziunii față de Hristos a păgânilor la Evanghelie. Acest eveniment care va schimba istoria, este legat de slujirea celor doi mari apostoli Petru și Pavel.

3. Convertirea lui Saul¹⁰³

Înainte de a descrie intrarea păgânilor în Biserică prin convertirea lor la Hristos, Sf. Luca prezintă cititorilor săi providențiala și miraculoasa convertire a celui care va deveni misionarul neostenit al neamurilor: Saul. Această convertire dobândește o atât de mare importanță în planul cărții Faptelor încât autorul o istorisește în mod detaliat de trei ori (9, 1 ș.u.; 22, 3 ș.u.; 26, 9 ș.u.), după cum la fel convertirea păgânilor la Hristos (10, 1 ș.u.; 11, 1 ș.u.; 15, 7 ș.u.). Este vorba de fapt de evenimente care au schimbat în mod profund istoria Bisericii primare.

În cele trei descrieri despre convertirea lui Saul accentul este pus pe caracterul minunat al unei astfel de schimbări radicale care a avut loc în viața acestui tânăr evreu, care din persecutor al creștinilor a devenit apostol al Evangheliei lui Hristos. În prima narațiune Sf. Luca istorisește că Saul: «*încă suflând amenințare și*

¹⁰³ C.W. HEDRICK, "Paul's Conversion / Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts" în *JBL* 100 (1981), 415-432; A. MIRANDA, "La chiamata di Paolo nella comunità cristiana nelle tre narrazioni degli Atti dell'episodio di Damasco, (At 9, 1 - 19a; 22, 3 - 21; 26, 9 - 23)", în *RivB* 1 (1998) 61- 88; D. MARGUERAT, "La conversion de Saul (Ac 9: 22; 26)" in idem, *La première histoire du christianisme*, (Paris-Genève, 1999), 269 - 300.

ucidere împotriva ucenicilor Domnului, a mers la arhiereu și a cerut de la el scrisori către sinagogile din Damasc ca, dacă va afla acolo pe vreunii, atât bărbați cât și femei, că merg pe Calea aceasta, să-i aducă legați la Ierusalim» (9, 1-2).

În cuvântarea sa rostită înaintea iudeilor din Ierusalim, Sf. Pavel înlănțuit se apără subliniind zelul său în persecutarea creștinilor: *«de moarte-am prigonit această Cale, legând și predând la nchisoare și bărbați și femei, așa cum însuși arhiereul îmi dă mărturie, precum și tot sfatul bătrânilor; de la care primind eu și scrisori către frați, mergeam la Damasc pentru ca pe cei ce erau acolo să-i aduc legați la Ierusalim spre a fi pedepsiți... Ei știu bine că eu prin sinagogi îi duceam la nchisoare și-i băteam pe cei ce credeau în Tine» (22, 4, 5, 19).*

Ba mai mult în apologia sa înaintea regelui Agripa, Sf. Pavel vorbește despre cruzimea persecutării celor care-i urmau lui Hristos: *«Așadar am crezut în sinea mea că față de numele lui Iisus Nazarineanul trebuie să fac multe împotriva; ceea ce am și făcut în Ierusalim; și luând eu împuternicire de la arhierei, pe mulți dintre sfinți i-am închis în temnițe; iar când erau dați la moarte, întăream și eu cu glasul meu; și deseori îi pedeseam prin toate sinagogile și-i sileam să blasfemieze; înfuriindu-mă tare pe ei, îi urmăream până și prin cetățile din afară» (26, 9-11).*

Al doilea element fundamental din descrierea convertirii lui Saul îl constituie intervenția cerească care i-a schimbat radical existența acestui persecutor: Domnul Iisus îi apare tânărului evreu întrebându-l: *«Și a fost că pe când mergea el și se apropia de Damasc, deodată o lumină din cer a strălucit împrejurul lui. Și, căzând el la pământ, a auzit un glas zicându-i: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Iar el a zis: Cine ești, Doamne? Și glasul i-a zis: Eu sunt Iisus pe Care tu Îl prigonești!» (9, 3-5).* *«Și a fost că n timp ce mergeam eu și mă apropiam de Damasc, pe la amiază, deodată din cer o lumină mare a strălucit împrejurul meu. Și am căzut la pământ și am auzit un glas zicându-mi: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Iar eu am răspuns: Cine ești Doamne? Zis-a către mine: Eu sunt Iisus Nazarineanul pe Care tu Îl prigonești. Iar cei ce erau cu mine au văzut lumina și s'au înfricoșat, dar glasul Celui Ce-mi vorbea nu l-au auzit» (22, 6 - 9).* *«Astfel că în timp ce mergeam și la Damasc cu putere și însărcinare de la arhierei, în calea mea, o, rege, am văzut în miezul zilei o lumină din cer mai puternică decât strălucirea soarelui strălucind împrejurul meu și al celor ce mergeau cu mine. Și căzând noi toți la pământ, eu am auzit un glas zicându-mi în limba evreiască: Saule, Saule, de ce Mă prigonești? Greu îți este să lovești cu piciorul în țepușă. Iar eu am zis: Cine ești, Doamne? Iar Domnul a zis: Eu sunt Iisus pe Care tu Îl prigonești» (26, 12 - 15).*

Un alt element important care reiese din cea de a doua narațiune reliefează docilitatea lui Saul și împlinirea voinței Domnului: *«Și am zis: Ce trebuie să fac Doamne? Iar Domnul mi-a zis: ridică-te și mergi în Damasc și acolo îți se va spune despre toate ce și s'au rânduit să faci» (22, 10).*

În prima narațiune această disponibilitate e presupusă, deoarece este prezentată porunca cerească de a se duce în cetatea Damascului, unde ar fi fost instruit despre ceea ce trebuia să facă și se istorisește că nouconvertitul a urmat poruncii Domnului (9, 6 ș.u.). Înaintea regelui Agripa, Sf. Pavel declară că n-a fost neascultător-cereștii arătări (26, 19). Într-adevăr arătarea Domnului Iisus pe calea Damascului înaintea lui Saul i-a schimbat în mod radical viața, transformându-l din

persecutorul Saul în apostolul neamurilor, Pavel. Dacă în prima narațiune această misiune a lui Saul de a face cunoscut numele lui Hristos înaintea neamurilor este descoperită prin intermediul lui Anania (9, 15), în cea de a doua și a treia este descoperită lui Pavel în mod personal: «*Și El mi-a zis: Du-te, că Eu te voi trimite departe la neamuri...*» (22, 21)..«*M-am arătat ție, să te rânduiesc slujitor și martor, și al celor pe care le-ai văzut, și al celor întru care Mă voi arăta ție, alegându-te pe tine din popor și din neamurile la care te trimit să le deschizi ochii, pentru ca ele să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui Satan la Dumnezeu, pentru ca să primească ele iertarea păcatelor și parte cu cei ce prin credința'n Mine s-au sfințit*» (26, 16, 18).

De fapt convertirea lui Saul n-a fost una etică, ca și cum ar fi fost un imoral sau un călcător al preceptelor divine, ci una existențială spre o nouă perspectivă religioasă, deoarece în inima lui s-a aprins scânteia credinței în Hristos, Fiul lui Dumnezeu care i-a schimbat total viața și l-a făcut să devină apostol al Evangheliei.

4. Convertirea păgânilor¹⁰⁴

Pentru Sf. Luca, marele convertit de pe calea Damascului a fost într-adevăr cel mai zelos și militant misionar al Domnului Iisus printre neamuri; totuși convertirea lui Saul n-a fost începutul mării convertiri a neamurilor păgâne la Hristos. Această deschidere spre neamurile păgâne a comunității apostolice din Ierusalim are drept protagoniști pe apostolul Petru și centurionul Corneliu. Istorisirea convertirii centurionului Corneliu și a familiarelor săi constituie un episod cheie în prezentarea dezvoltării creștinismului și a creșterii Bisericii primare. Un astfel de eveniment îmbracă un semnificat aparte în intențiile eclesiologiei lucane; intrarea neevreilor în comunitatea mântuirii, fără circumciziune sau tendințe de iudaizare a lor, marchează un moment decisiv în dezvoltarea istorică a creștinismului. Nu este o întâmplare că acest episod al convertirii păgânilor, asemeni celui al convertirii lui Saul, este istorisit de Sf. Luca de trei ori (FA 10, 1 ș.u.; 11, 1 ș.u.; 15, 7 ș.u.), semn al importanței și incisivității sale pentru viitoarea dezvoltare a Bisericii. Narațiunea lucană a convertirii lui Corneliu și a familiarelor săi pune de fapt foarte bine în evidență începutul misiunii creștine printre păgâni.

Tot în acest episod este ilustrată cu claritate alegerea specială a Sf. Petru pentru a deveni primul evanghelizator al neamurilor. Luca de fapt în 10, 9 ș.u. descrie în mod detaliat cum acest apostol a fost investit cu o misiune specială de a putea fi purtătorul evangheliei mântuitoare printre neamuri. Triplă vedenie a animalelor curate și necurate și întreita poruncă de a nu considera necurat ceea ce Dumnezeu a curățit (10, 11 ș.u.; 11, 5 ș.u.), ca de altfel porunca Duhului Sfânt de a-l determina pe Sf. Petru să meargă cu păgânii trimiși de Dumnezeu (10, 19 ș.u.; 11, 12), evidențiază și mai mult chemarea Sf. Petru de a fi primul misionar printre neamuri. Pentru Luca datorită lucrării harului Duhului Sfânt determină pe Sf. Petru să de-

¹⁰⁴ F. BOVON, "Tradition et rédaction en Actes 10, 1- 11, 18", în TZ (Basel), 26 (1970) 22-45; R. BARTHES, "L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI", în RSR 58(1970) 17-37; E. HAULOTTE, "Fondation d'une communauté de type universal: Actes 10, 1-11. 18" în RSR 58(1970), 63-100.

pășească prejudecățile sale iudaice și să meargă și să anunțe pe Iisus Hristos neamurilor păgâne. Pentru Luca, Sf. Petru este începătorul misiunii printre neamuri iar Sf. Pavel continuatorul și desăvârșitorul acesteia.

Botezul lui Corneliu și a casei sale, intrarea lui oficială prin botez ca membru al comunității creștine fără necesitatea circumciziei sau a respectării practicilor iudaice, este opera Duhului Sfânt. Dumnezeu este Cel Care hotărăște intrarea păgânilor în Biserică, dând mărturie astfel că oamenii trebuie să aibă capacitatea și disponibilitatea de a depăși în momente cruciale propriile limite și scheme mentale. «*Atunci Petru a zis: Oare poate cineva opri apa să-i boteze pe aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi? Și a poruncit ca ei să fie botezați întru numele Domnului Iisus Hristos*» (10, 46 - 47).

Îndreptându-se înaintea adunării apostolilor și a fraților din Ierusalim, Petru se apără, povestind cum Dumnezeu a fost Autorul convertirii primilor păgâni (11, 5 ș.u.). Apare deosebit de convingătoare fraza interogativă din v. 17 adresată întregii comunități ierusalimitene, care constituie și un îndemn adresat lor de a-L slăvi pe Dumnezeu pentru convertirea neamurilor. «*Deci, dacă Dumnezeu le-a dat același dar ca și nouă, lor, care au crezut în Iisus Hristos, cine eram eu să-L opresc pe Dumnezeu? Auzind acestea, ei s-au liniștit și au slăvit pe Dumnezeu zicând: Așadar, și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăință spre Viață*» (11, 17 - 18).

În intervenția sa din cadrul sinodului apostolic Sf. Petru se prezintă ca un vas ales de Dumnezeu pentru a vesti Evanghelia neamurilor: «*Bărbați frați, voi știți că din primele zile Dumnezeu m'a ales între voi ca prin gura mea să audă neamurile cuvântul Evangheliei și să creadă*» (15, 7).

În prima jumătate a cuvântării sale Petru evidențiază că Dumnezeu a fost Cel Care l-a călăuzit pentru misiunea la păgânii din Cezareea. A fost El Cel Care l-a ales și a vrut mântuirea neamurilor și convertirea lor la mesajul evanghelic. Sf. Petru a fost numai un simplu instrument în mâinile lui Dumnezeu (cf. prepoziția instrumentală $\delta\iota$ =prin, prin intermediul cuiva), pentru desăvârșirea planului Său mântuitor față de neamuri. Expresia «*prin gura mea*» în acest context se prezintă ca un semitism sau mai exact ca o imitare a stilului Septuagintei. De mare însemnătate este în contextul de față folosirea expresiei *neamurile* ($\tau\acute{\alpha}$ ἔθνη) (15, 7), care este un termen colectiv prin care Luca vrea să arate că venirea la credință a lui Corneliu și a familiei sale nu constituie decât primizia tuturor neamurilor care vor fi evanghelizate de către Biserică. Luca nu folosește expresia partitivă *unele dintre neamuri*, sau *unii dintre păgâni*; folosirea articolului determinativ $\tau\acute{\alpha}$ indică în mod clar intenția autorului nostru de a se referi la toate neamurile în general care vor îmbrățișa credința creștină în decursul istoriei, dintre care convertiții din Cezareea nu constituie decât primizia.

Luca folosește deja acest substantiv colectiv în prima reluare a convertirii lui Corneliu și a familiarilor săi (FA 11, 1-18), ba mai mult acest termen «*neamurile*» formează incluziunea tematică a întregii secțiuni, după cum reiese din compararea expresiilor:

păgânii au primit cuvântul lui Dumnezeu (11, 1),

păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăință spre Viață (11, 18).

Aceste două expresii sunt în strânsă legătură cu o altă afirmație a lui Petru:

neamurile au ascultat cuvântul Evangheliei și au crezut (15, 7).

Un astfel de limbaj evidențiază fără îndoială intenția lui Luca: el vrea să-i prezinte pe Corneliu și familiarii săi nu ca pe o excepție de adeziune la Evanghelie, ci ca pe cei care reprezintă toate neamurile păgâne care vor intra în Biserică fără obligativitatea circumciziei sau a trecerii prin iudaism¹⁰⁵.

În descrierea convertirii primilor păgâni la Hristos Sf. Luca acordă o importanță vitală *ascultării Cuvântului*. Îngerul îi spune lui Corneliu că Petru îi va grăi cuvintele dumnezeiești prin care se va mântui, el și casa sa (11, 14). La sinodul din Ierusalim apostolul istorisește că neamurile au ascultat cuvântul Evangheliei și au crezut (15, 7). De fapt în istorisirea convertirii lui Corneliu și a familiarilor săi Sf. Luca insistă mult asupra atitudinii docile în ascultarea Cuvântului care precede și suscită credința în Domnul Iisus. De altfel merită notat faptul că în FA 15, 7 verbul *a crede* (πιστεύειν) este folosit în sens absolut pentru a indica convertirea păgânilor la credința creștină. Este foarte semnificativ faptul că această intrare a păgânilor în Biserică potrivit prezentării lucane este descrisă prin expresii echivalente după cum reiese din comparația lor:

păgânii au primit cuvântul lui Dumnezeu (11, 1),

păgânilor le-a dat Dumnezeu *pocăința spre Viață* (11, 18).

neamurile au ascultat cuvântul Evangheliei și au crezut (15, 7).

Un alt element original al istorisirii convertirii primilor păgâni la Hristos este ușor de găsit în faptul incontestabil al persoanei lui Corneliu, un om virtuos, cucernic și temător de Dumnezeu (10, 1 ș.u.). Deși acest om era atât de religios, totuși a trebuit să-și schimbe în mod radical existența. Acceptarea Evangheliei de către Corneliu este prezentată de autorul Faptelor ca pe o pocăință spre Viață (11, 18), deoarece mântuirea este rodul acceptării Cuvântului dumnezeiesc despre Iisus Domnul (11, 14) și al iertării păcatelor care se dobândește prin credința în Hristos Cel Înviat, Judecătorul celor vii și morți (10, 42). Deci participarea la viața dumnezeiască începe prin schimbarea radicală a propriei existențe religioase și orientarea ei către Persoana lui Mesia, Fiul lui Dumnezeu. Apoi, Luca în această narațiune evidențiază necesitatea schimbării, arătând prin faptul încunoștiințării lui Corneliu de către Îngerul Domnului, că rugăciunile și milosteniile sale au fost ascultate de Dumnezeu și l-au pregătit să accepte mesajul mântuitor (10, 3 ș.u.). La rândul său Petru își începe cuvântarea, arătând că viața virtuoasă și sfântă este cea care dispune la acceptarea Evangheliei (10, 34 ș.u.). În sfârșit coborârea Duhului Sfânt în formă vizibilă peste păgânii care ascultau cuvântul kerygmatic despre Domnul Iisus (10, 44 ș.u.), demonstrează tuturor schimbarea profundă care a avut loc în inimile acestor persoane. Botezul cu apă pecetluiește și consacră această schimbare care s-a petrecut în conștiința păgânilor (10, 48).

După convertirea centurionului Corneliu unii dintre ucenici, bărbați ciprioți și cireneni, au început să proclame vestea cea bună despre Domnul Iisus și eleniștilor iar numărul celor ce au crezut, și s-au întors la Domnul era mare (11, 20-21).

Pentru autorul Faptelor, dacă Petru a fost inițiatorul convertirii neamurilor păgâne, iar alți ucenici au contribuit și favorizat răspândirea Evangheliei

¹⁰⁵ Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...", 175.

printre neamuri, totuși marele misionar al neamurilor a fost incontestabil Pavel din Tars. Acesta de fapt a străbătut regiunile Asiei Mici, Macedoniei și Ahaei, săvârșind multe convertiri. Călătoriile apostolice ale Sf. Pavel descrie în Fapte (13, 4-14, 28; 15, 36-21,16) atestă prolifica misiune a acestui arzător misionar al Evangheliei. Într-adevăr Sf. Pavel a fost investit de Domnul Înviat cu misiunea de a deschide ochii păgânilor, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui Satan la Dumnezeu, pentru ca să primească iertarea păcatelor și moștenirea împreună cu sfinții (26, 18).

La încheierea primei misiuni în Antiohia (14, 27), în timpul călătoriei spre Ierusalim, Pavel și Barnaba încunoștințează comunitățile creștine despre convertirea păgânilor, făcând mare bucurie tuturor fraților (15, 2). De fapt *Dumnezeu a deschis păgânilor ușa credinței* (14, 27), făcându-i să se întoarcă la Domnul Iisus, Mântuitorul lumii.

Sf. Pavel a fost neobositul apostol al lui Hristos, propovăduind tuturor neamurilor, evreilor și grecilor să se întoarcă la Dumnezeu și să se convertească la Hristos. În cuvântarea sa înaintea presbiterilor de la Efes el amintește zelul său misionar: «*Mărturisindu-le și Iudeilor și Elinilor pocăința spre Dumnezeu și credința în Domnul nostru Iisus Hristos*» (20, 21). O declarație asemănătoare este făcută de Sf. Pavel înaintea regelui Agripa: «*Mai întâi celor din Damasc și din Ierusalim și din toată țara Iudeii și apoi neamurilor le-am vestit să se pocăiască și să se întoarcă la Dumnezeu făcându-i pocăinței lucruri vrednice de ea*» (26, 20).

La Antiohia Pisidiei, Pavel și Barnaba declară în mod deschis iudeilor că trebuia să li se vestească mai întâi lor cuvântul lui Dumnezeu însă dat fiind refuzul lor misionarii creștini s-au îndreptat către păgâni (13, 46 ș.u.). La auzirea acestuia neamurile se bucurau și slăveau cuvântul lui Dumnezeu și mulți au crezut (13, 48). Într-un mod asemănător la Efes și Corint, Pavel propovădește Evanghelia păgânilor după ce este contestat și refuzat de iudei (18, 6; 19, 8). La Roma declară fraților circumciși că refuzul lor de a se converti la Hristos (28, 25) deschide calea Evangheliei păgânilor, care vor primi mesajul mântuirii: «*Deci cumoscut să vă fie vouă că această mântuire a lui Dumnezeu li s-a trimis păgânilor; și ei vor asculta!*» (28, 28).

Verbul *a asculta* în acest context indică clar aderarea neamurilor la Evanghelie, sau mai bine spus convertirea lor la credința creștină. Cu înțelesul acesta verbul se întâlnește de mai multe ori în Fapte¹⁰⁶. Referitor la acesta merită citat mai ales cazul Lidiei, vânzătoarea de porfiră care s-a convertit în urma ascultării docile a propovăduirii Sf. Pavel (16, 14). Dacă facem abstracție de persoanele credincioase și temătoare de Dumnezeu care au aderat la Hristos, cum ar fi cazul lui Corneliu și al Lidiei, autorul Faptelor specifică faptul că păgânii trebuie să se convertească părăsind idolatria: acesta este păcatul caracteristic lor! Pentru Sf. Luca de fapt, dacă evreii trebuie să se pocăiască de fapta inimaginabilă a răstignirii lui Iisus, păgânii trebuie să părăsească idolatria și să se întoarcă la Adevăratul și Unicul Dumnezeu (FA 14, 15; 17, 29).

¹⁰⁶ Cf. S.A. PANIMOLLE. "La dottrina dell'ascolto nel Nuovo Testamento", în *DSBP* 5 (1993) 156.

B. Credința și Cuvântul

Pentru Sf. Luca atitudinea smerită a ascultării Cuvântului constituie condiția indispensabilă pentru a ajunge la credință. El arată de fapt în mod concret că au crezut în Domnul Iisus, cei care au primit mesajul evanghelic vestit de martorii lui Hristos Înviat. Astfel proclamarea Cuvântului produce efectul mântuitor al convertirii inimii și al transformării persoanei umane, deoarece se unește cu Fiul lui Dumnezeu, mort și înviat pentru răscumpărarea umanității.

1. Acceptarea kerygmei hristologice

Sf. Luca în Faptele Apostolilor foarte adesea evidențiază dependența credinței de ascultarea Cuvântului, descriind numeroasele convertiri săvârșite de primii ucenici ai lui Hristos: fie evrei sau samarineni, ca de altfel păgânii, au crezut în Domnul Iisus după ce apostolii și alți ucenici le-au anunțat lor Vestea cea Bună a mântuirii aduse de Hristos.

Cuvintele Sf. Petru din ziua Cincizecimii au tulburat profund pe ascultători, care au primit mesajul mântuirii și s-au botezat (FA 2, 37-41). La fel, atunci când Petru s-a adresat poporului după vindecarea ologului la Poarta Frumoasă a Templului, vorbindu-le despre puterea numelui lui Iisus «mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut» (4,4). De asemenea samaritenii: «într-un cuget ascultau cele spuse de Filip» (8,6), pregătindu-se astfel pentru a crede în Iisus. Puțin după, Luca scrie că aceștia: «i-au crezut lui Filip, care le propovăduia despre împărăția lui Dumnezeu și despre numele lui Iisus Hristos» (8,12).

Într-un mod asemănător eunucul etiopian a crezut și s-a botezat după ce a ascultat vestea cea bună despre Iisus (8, 35-38).

La fel păgânii din Antiohia s-au convertit la Domnul, după ce au primit mesajul vestei celei bune despre Iisus Hristos, propovăduit de către ucenicii originari din Cipru și Cirene (11, 20).

Narațiunea lucană despre convertirea lui Corneliu și a familiarilor săi, insistă mult asupra atitudinii docile întru ascultarea Cuvântului care precede și dă naștere credinței în Domnul Iisus¹⁰⁷. În FA 10, 22, mesagerii acestui pios centurion roman, explică scopul misiunii lor, declarând că stăpânul lor - om drept și temător de Dumnezeu - «înștiințat a fost de inger sfânt să trimită să te cheme acasă la el, ca să auză cuvinte de la tine», care nu pot fi altele decât cuvintele mântuirii, după cum specifică FA 11, 14. Aceste cuvinte adresate de Petru lui Corneliu sunt poruncite de Domnul (10, 33).

Ascultarea unui astfel de mesaj evanghelic proclamat de către apostol a avut forța de a-i transforma pe acești păgâni din Cezareea în autentici ucenici ai lui Iisus. Din această cauză Duhul Sfânt se coboară peste ei, în timp ce ascultau cuvântul (10, 44), pecetluind astfel convertirea lor la credința evanghelică. Într-adevăr, în cazul lui Corneliu și al familiarilor săi ascultarea mesajului kerygmatic despre Iisus i-a condus pe acești păgâni la credință (15, 7), mai mult decât atât a provocat o nouă Cincizecime, asemănătoare celei care a dat naștere Bisericii (10, 44 ș.u.; 11, 15; 15, 8).

¹⁰⁷. Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...". 180.

Convertirea proconsulului Sergius Paulus (13, 12) are loc în urma ascultării cuvântului lui Dumnezeu, mai mult decât atât Luca declară că acesta «*dorea să asculte cuvântul lui Dumnezeu*» (13, 7). O dorință asemănătoare manifestă păgânii din Antiohia Pisidiei, care s-au adunat în jurul lui Pavel și Barnaba ca să asculte mesajul evanghelic (13, 44). Aceștia se bucurau întru ascultarea cuvântului mântuirii vestit de cei doi misionari și «*câți erau rânduiți spre viață veșnică - scrie Luca - au crezut*» (13, 48).

În mod asemănător un mare număr de iudei și păgâni la Iconiu au devenit ucenici ai lui Iisus, după ce au ascultat propovăduirea convingătoare a lui Pavel și Barnaba (14, 1).

În prezentul context apare în mod particular semnificativă descrierea convertirii Lidiei. Atitudinea acestei femei pioase, în timpul evanghelizării făcute de Sf. Pavel (16, 13), este aceea a ascultării atente și docile, care a ajutat-o să ajungă la credință: «*O femeie cu numele Lidia, vânzătoare de porfiră...asculta. Acesteia Dumnezeu i-a deschis inima ca să poată înțelege cele grăite de Pavel*» (16, 14).

Convertirea corintenilor este prezentată de Sf. Luca tot ca fiind rodul ascultării mesajului evanghelic predicat de Sf. Pavel. Aceștia au crezut și s-au botezat după ce l-au ascultat pe apostol (18, 8).

În finalul cărții Faptelor întâlnim însă un text foarte interesant (28, 28), care formează o incluziune cu începutul operei lucane, după evanghelia copilăriei lui Iisus (Lc. 3, 6). De fapt în FA 28, 28 Luca îi atribuie Sf. Pavel o profeție legată de viitoarea convertire a neamurilor, folosind verbul *a asculta* (ακούειν). În acest context verbul ακούειν este echivalentul lui *a crede* deoarece ascultarea față de mesajul evanghelic înseamnă că aceste neamuri vor accepta cuvântul mântuirii și se vor converti la Domnul.

Nu numai convertirea, ci și *necredința* sau mai bine zis atitudinea potrivnică Evangheliei și refuzul kerygmei creștine, sunt corelate de Sf. Luca cu ascultarea superficială și cu refuzul de a lua aminte la Cuvântul lui Iisus Hristos. Referitor la acestea se descoperă de o importanță particulară textul din Isaia 6, 9-10, citat în pericopa finală a Faptelor (28, 26-27). Acest text isaian este inclus de Luca în opera sa numai de două ori: aici la încheierea operei sale și în evanghelia sa (Lc. 8, 10). Ceilalți doi sinoptici și Ioan citează și ei acest text profetic care prezice necredința poporului iudeu, Marcu îl citează de două ori chiar (Mc. 4, 12 și 8, 18) nu în întregime însă, cum face Luca (FA 28, 26-27) și Matei (13, 14-15). Ascultarea superficială a iudeilor romani indică refuzarea de către ei a mesajului evanghelic (FA 28, 26-27).

La fel necredința ateniienilor se manifestă prin refuzul ascultării mesajului paulin despre învierea din morți (17, 32). Fraza «*despre asta te-am ascultat și altă dată...*» este un mod elegant pentru a indica refuzul unor astfel de cuvântări. Deci potrivit Sf. Luca, atitudinea spirituală care dispune persoana umană să accepte mesajul evanghelic constă în ascultarea umilă și docilă, la care nu sunt dispuși cei care refuză o astfel de atitudine.

2. "Fides ex auditu"

Precedentele considerații asupra relației dintre proclamarea mesajului evanghelic și credință ca și reflecțiile formulate pe marginea acceptării kerygmei

creștine sau mai bine spus asupra credinței în cuvântul lui Dumnezeu, ne invită să ne referim pe scurt la tematica “credinței din auzite”, caracteristică teologiei pauline.

Cartea Faptelor pare să reflecte teza formulată atât de explicit de Sfântul Pavel în epistola către Romani, și anume: credința depinde de ascultarea cuvântului (Rm. 10, 17). Diverse texte lucane pe care le vom supune analizei insinuează acest adevăr. Și pentru Sf. Luca credința ia naștere în inima omului în urma ascultării mesajului evanghelic. Textul din FA 15, 7, chiar dacă nu conține în mod explicit această dependență cauzală a credinței de ascultarea «cuvântului Evangheliei» o insinuează cu putere. În acest text de fapt Sf. Luca îi atribuie lui Petru afirmația potrivit căreia neamurile au auzit cuvântul Evangheliei și au crezut. O astfel de dependență dintre ascultarea cuvântului și credință nu pare să fie totuși numai cronologică, ci lasă să transpară o dependență logică și cauzală: credința primilor păgâni se naște din ascultarea proclamării mesajului mântuirii despre Iisus Hristos, mort și înviat, Domnul tuturor oamenilor.

Într-adevăr Sf. Luca în istorisirea convertirii centurionului Corneliu pune în strânsă legătură de dependență ascultarea Cuvântului și coborârea Duhului Sfânt (10, 44), semnul evident că mesajul evanghelic, proclamat de către Apostolul Petru, aprinsese în inima acestui centurion roman și a familiarilor săi scânteia credinței. Darul Duhului Sfânt de fapt nu poate fi acordat celor care nu cred în Iisus. Petru în autoapărarea sa înaintea comunității din Ierusalim pune în strânsă legătură credința în Domnul Iisus și darul Duhului Sfânt (11, 17), apelează deci la o evidență acceptată de toți, adică darul Duhului Sfânt este acordat de către Dumnezeu numai celui care crede în Iisus Hristos. Deci, dacă Corneliu, familiarii și prietenii săi înainte de proclamarea cuvântului mântuitor despre Domnul Iisus nu puteau să creadă în Hristos glorificat prin învierea din morți deoarece îl ignorau, iar dacă Duhul Sfânt coboară peste acești păgâni înainte ca Petru să fi terminat cuvântarea sa (10, 44), și dacă acest dar dumnezeiesc nu poate fi acordat celor care nu cred în Iisus, rezultă în mod logic că credința primilor păgâni ia naștere în urma ascultării mesajului evanghelic. Deci și pentru Sf. Luca credința depinde de ascultarea Cuvântului. Într-adevăr pericopele lucane care descriu convertirea centurionului Corneliu, conțin în mod explicit această tematică. O astfel de tematică teologică nu aparține în mod exclusiv acestor pericope, ea este insinuată în mod implicit și din alte texte ale Faptelor. Astfel de exemplu, afirmația lucană despre efectul produs în inima auditorilor de cuvântul Sf. Petru la Cincizecime (2, 37) evidențiază că discursul acestui apostol a produs o anumită credință, chiar dacă la un stadiu inițial.

Credința samaritenilor ia naștere în urma evanghelizării lui Filip (8, 12). Credința începe să izvorască în inima eunucului etiopian, în timp ce diaconul Filip îi anunța vestea cea bună despre Iisus (8, 35-38). În mod asemănător propovăduirea lui Pavel și Barnaba trezește credința populațiilor iudaice și elenistice: la Antiohia Pisidiei (13, 42 ș.u. 48) și Iconiu (FA 14, 1) etc.

Pare deci adevărat că Luca împărtășește teologia “credinței din auzite”: scânteia credinței izbucnește în inimă în timpul ascultării cuvântului lui Dumnezeu, luând naștere deci în urma proclamării mesajului evanghelic.

Precedenta analiză exegetică a demonstrat că există o legătură profundă, de dependență între credință și proclamarea mesajului evanghelic. Sf. Luca evidențiază

ază mai ales în cartea Faptelor că nu numai evreii și samaritenii, ci și păgânii au crezut în mesianicitatea divină a lui Iisus Hristos, atunci când au primit Cuvântul.

3. Proclamarea Evangheliei și credința

Pentru autorul Faptelor răspunsul omului la mesajul mântuitor al Evangheliei constă în acceptarea și supunerea față de acesta, adică într-o atitudine receptivă față de acest «cuvânt» al mântuirii.

Termenii $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ și $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ în opera lucană indică în primul rând acceptarea Cuvântului lui Dumnezeu sau mai bine spus primirea Revelației divine. Substantivul $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ semnifică *acceptarea kerygmei creștine* și indică așadar *credința mântuitoare* prin acceptarea căreia ni s-a făcut cunoscută lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu în Hristos. Însemnătatea primară a verbului $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, în uzul specific creștin este aceea de primire a kerygmei despre Hristos¹⁰⁸. Acest aspect semantic al celor doi termeni în analiză apare cu o oarecare discreție în scrierile lucane¹⁰⁹. Primele texte din scrierile Sf. Luca unde întâlnim verbul $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, conferă acestui termen accepția semantică de «a da crezare» Cuvântului lui Dumnezeu¹¹⁰. În Lc. 1,45, Sf. Luca prezintă în paralel credința Mariei și necredința lui Zaharia (Lc 1,20). Ambele personaje au fost destinatarii unui mesaj dumnezeiesc, comunicat de Dumnezeu prin același înger Gabriel. Maria însă a răspuns prin credință cuvântului dumnezeiesc, iar Zaharia prin îndoială și necredință.

De asemeni în Lc. 8, 11-13, evidențiază într-un mod foarte interesant și semnificativ preferința Sf. Luca pentru conexiunea explicită dintre Cuvântul lui Dumnezeu și credință. De fapt una dintre temele fundamentale ale Parabolei Semăntorului în versiunea lucană, este cea a credinței. J. Dupont notează că se poate întâmpla ca să nu trezească nici un interes Cuvântul lui Dumnezeu din partea celor care-l ascultă; un astfel de eșec total nu trebuie atribuit lucrării diavolului. Există însă și posibilitatea de a fi primit cuvântul cu bucuria unei credințe sincere însă fără profunzimea cuvenită. Din acest moment (v.13), se pune problema statorniciei și perseverenței. Credința trebuie să treacă proba focului. Pentru unii poate fi un dezastru. Credința care duce la mântuire nu este cea care se mulțumește cu o bună intenție a inimii, nici cea care pactizează cu bunurile acestei lumi, ci credința adevărată este cea constantă și perseverentă a celor care aderă cu toate puterile lor la Cuvântul lui Dumnezeu pentru a stăruii în ea și a pune-o în practică în toate încercările și dificultățile existenței¹¹¹. De fapt în explicarea parabolei semăntorului dată de cei trei sinoptici, numai Sf. Luca vorbește de credința în cuvântul lui Dumnezeu (Lc. 8, 12, 13). În această pericopă Sf. Luca nu accentuează numai tema cuvântului lui Dumnezeu, ci accentuează foarte mult aspectul specific al credinței, și anume: acceptarea cuvântului lui Dumnezeu. O legătură asemănătoare

¹⁰⁸ Cf. BULTMANN, în "GLNT...", 431.

¹⁰⁹ R. CAVEDO, "La fede nel vangelo di S. Luca", în *PV* 16 (1971) 185-197; C. GHIDELLI, "Le dimensioni della fede nella prospettiva lucana" în idem, *Gesù è vivo: Introduzione agli scritti di Luca* (Torino, 1977), 125-141; A. RETIF, "La foi missionnaire ou kérigmatique et ses signes", în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), 151*-172*; J. ALFARO, "Fides...", 479-482.

¹¹⁰ Cf. R. BULTMANN, "GLNT...", 422.

¹¹¹ Cf. J. DUPONT, "Le semeur (Lc. 8, 4-15)", în *AssSeign* 23 (1964), 53 s.u.

dintre credință și cuvântul lui Dumnezeu întâlnim în FA 8,12, unde Sf. Luca afirmă că samarinenii i-au crezut lui Filip care le propovăduia despre împărăția lui Dumnezeu. Populațiile samarinenene deci au crezut mesajului evanghelic. La Antiohia (FA 11,20-21) credința urmează vestirii cuvântului.

Chiar și în Lc. 22, 67 evanghelistul creează o conexiune explicită între credință și cuvântul lui Iisus. Contextul este cel al interogatoriului lui Iisus înaintea sinedrului. Toți sinopticii expun acest fapt, însă numai Sf. Luca vorbește de «a crede» cuvintelor lui Iisus. Aici Sf. Luca vrea să spună că, chiar dacă El își va manifesta demnitatea Sa mesianică, arhieriei și sinedrului nu vor da crezare cuvântului Său, adică nu vor accepta revelația Sa. În Lc. 24,25, însă pune credința în legătură cu profețiile Vechiului Testament. În FA 24,14, credința se referă la Legea și Profetii Vechiului Testament care conțin descoperirea cuvântului dumnezeiesc. Sfântul Luca vorbește mereu de credința în Hristos și nu în Vechiul Testament¹¹² (totuși cf. FA 26,27). Întreg Vechiul Testament constituie mărturia probatorie despre Hristos (FA 17, 2-3, 11; 18, 24, 28; cf. 9, 22).

Cartea Faptelor accentuează foarte mult strânsa legătură dintre proclamarea cuvântului evanghelic și credință. Pentru Luca răspunsul omului la mesajul mântuitor al evangheliei e acela al primirii lui și al ascultării, adică al atitudinii receptive a cuvântului mântuirii.

Analizând câteva texte din cartea Faptelor, observăm această legătură strânsă. De fapt finalitatea proclamării mesajului evanghelic urmărește mântuirea omului, fiindcă dorește să aprindă în sufletul omenesc scânteia credinței (cf. FA 13,7.12). Cuvântarea Sf. Petru în ziua Cincizecimii, care conține kerygma evanghelică primară, are drept finalitate chemarea la pocăință și la acceptarea credinței creștine. De fapt mulți iudei cu acea ocazie «*au primit cuvântul... și au fost botezați*» (FA 2,41). Într-adevăr «primirea cuvântului» dumnezeiesc constituie o temă foarte scumpă autorului Faptelor. Este o expresie pe care s-a deosebit de ceilalți evangheliști o întâlnim numai în Luca (Lc. 8, 13; FA 8,14; 11,1; 17,11) pentru a indica «primirea cuvântului» dumnezeiesc din partea samarinenilor (FA 8,14), a păgânilor (FA 11,1) sau a iudeilor din diaspora (FA 17,11). Pentru a înțelege bine această «primire» a cuvântului, este esențială sesizarea aspectului unei primiri nu ca un act intelectual, ci ca o receptare a credinței¹¹³. Trebuie remarcat mai ales că în diferite locuri din cartea Faptelor conexiunea dintre credință și proclamarea cuvântului (a kerygmei) este expusă într-un mod foarte explicit. Astfel în FA 4,4 se afirmă că: «*mulți din cei ce au zămisert cuvântul*» kerygmic proclamat de Petru, au crezut. Într-un mod asemănător temnicerul din Filipi și toți ai lui au crezut, după ce Pavel și Sila le-au vestit cuvântul Domnului (FA 16, 32-34).

Altă situație asemănătoare o constituie răspunsul pozitiv la proclamarea mesajului evanghelic dat de către mulțimea de preoți iudei care «*s-au supus credinței*» (FA 6,7), ceea ce demonstrează primirea docilă a cuvântului evanghelic pentru modelarea propriei vieți¹¹⁴. Dimpotrivă însă, cine se împotrivesc vestirii cu-

¹¹². Cf. R. F. O' TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti* (Torino, 1994) 20.

¹¹³. Cf. G. KITTEL, λέγω, λόγος, *GLNT* VI, 284-400; și W. GRUNDMANN, δέχομαι, *GLNT* II, 865-892.

¹¹⁴. Cf. G. KITTEL, ἀκούω, *GLNT* I, 581-606.

vântului evanghelic și-l refuză, se autoexclde de la mântuire și de la moștenirea vieții veșnice, după cum stă mărturie spre pildă cazul unor iudei din Antiohia Pjsidiei (FA 13,46-52) și din Corint (FA 18,5-8).

Deci răspunsul omului la mesajul evanghelic se manifestă prin primirea sau refuzul cuvântului mântuitor a cărui esență o constituie Persoana lui Iisus Înviat. Această kerygmă se adresează omului invitându-l să se întoarcă și să se pocăiască. Proclamarea kerygmei evanghelice trezește în sufletele neamurilor credința (cf. FA 15,7). Sinodul Apostolic din Ierusalim în cadrul dezbaterilor sale prezintă venirea la credință a primilor păgâni strâns legată de ascultarea cuvântului evanghelic. Primirea credinței din partea Centurionului Corneliu și a familiarilor săi este descrisă de Luca prin expresii sinonime:

«păgânii au primit cuvântul lui Dumnezeu» (FA 11,1),

«și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre Viață» (FA 11,18),

«păgânii au ascultat cuvântul Evangheliei și au crezut» (FA 15,7)

Toate aceste trei expresii sunt construite după un îngrijit paralelism sinonimic care evidențiază în același timp nu numai calitățile literare ale autorului dar care exprimă și același eveniment mântuitor, după cum și FA 14,27: «Dumnezeu a deschis păgânilor ușa credinței». În kerygma adresată păgânilor credința în Dumnezeu este sinonimă cu expresia a se întoarce la Domnul¹¹⁵: (ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν κύριον = πιστεύειν ἐπὶ τὸν κύριον). Aceasta reiese din următoarele texte: «mare era numărul celor ce au crezut și s-au întors la Domnul» (FA 11,21,24); «căuta să-l întoarcă pe proconsul de la credință» (FA 13,8); «îndemnându-i să stăruie în credință» (FA 14,22; 16,5).

A fost deci proclamarea kerygmei evanghelice care a dat naștere credinței în inimile păgânilor din Cezareea.

4. Primirea mesajului evanghelic și convertirea

Luca în FA 15, 7 nu afirmă numai că primii păgâni în Cezareea au primit cuvântul lui Dumnezeu și că au ajuns la credință în urma ascultării mesajului mântuitor despre Iisus Hristos, ci mai mult declară că centurionul Corneliu, familiai săi și cei prezenți s-au convertit la Hristos. În acest verset de fapt infinitul aorist «πιστεύσαι» pare a avea un sens ingresiv, indicând deci că neamurile au îmbrățișat credința devenind membrii ai Bisericii, adică creștini¹¹⁶. Într-adevăr unul din înțelesurile religioase de bază ale termenilor πίστις și πιστεύειν în opera luciană se referă la primirea mesajului evanghelic sau la intrarea în comunitatea mântuirii. Aceste voci lexicale deci de cele mai multe ori indică actul credinței prin care se acceptă Evanghelia și se convertește la Hristos. Acest fapt se verifică, mai ales, atunci când πιστεύειν este folosit în sens absolut ca de exemplu în FA 15,7¹¹⁷.

«Credincioșii» din FA 2, 44, nu sunt alții decât primii ucenici convertiți de Sf. Petru în ziua Cincizecimii, mai precis iudeii care primiseră mesajul evanghe-

¹¹⁵. Cf. R. MICHIELS. "La conception lucanienne de la conversion", în *ETL* 41 (1965) 53; A. GEORGE. *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (Paris, 1986) 359-361.

¹¹⁶. M. ZERWICK. *Graecitas Biblica Novi Testamenti* (Roma, ⁵ 1996), 83 nr. 250.

¹¹⁷. S. BROWN. *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, (Roma, 1969) 40-48.

lic (λόγος), (2, 41), convertindu-se (μετανοεῖν) și botezându-se, în vederea obținerii iertării păcatelor (2, 38). «Credincioșii» deci într-un cuvânt sunt creștinii nou convertiți.

Identică este accepțiunea semantică a lui πιστεύειν în FA 4, 4, ba mai mult aici acest verb este pus în legătură cu ascultarea cuvântului (λόγος) Sf. Petru, care după, vestirea mesajului kerygmatic despre numele lui Iisus, invită auditoriul să se pocăiască și să se întoarcă (μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε) (3, 19).

În FA 4, 32 «credincioșii» sunt pur și simplu ucenicii lui Iisus, adică creștinii care primiseră cuvântul evanghelic și trăiau potrivit lui, deoarece sufletul și inima lor era una. În FA 8, 13 πιστεύειν este folosit în sens absolut, indicând primirea mesajului evanghelic. Aici însă credința lui Simôn Magul se dovedește superficială, chiar dacă convertirea sa fusese pecetluită prin botez. Cu toate acestea, verbul în analiză exprimă în mod clar convertirea la Evangheliile chiar dacă ea n-a fost profundă și de durată. FA 8, 37a, dacă ar fi sigur din punctul de vedere al criticii textuale, ar atribui lui πιστεύειν aceeași accepțiune semantică de primirea mesajului evanghelic, proclamat de către Filip. Mai mult acest text ar indica o convertire sinceră și profundă, opusă celei superficiale a lui Simon Magul.

FA 11, 21, pune în relație explicită verbul «a crede» cu ἐπιστρέφειν. Credința se arată prin convertirea neamurilor la Domnul, după ce aceștia au primit vestea cea bună a mântuirii anunțată lor de către ucenicii originari din Cipru și Cirene (11, 20). În FA 13, 12 πιστεύειν indică fără îndoială aderarea la credința creștină din partea proconsulului Sergius Paulus, chiar dacă în acest context nu sunt folosiți termenii caracteristici descrierii unei convertiri. În schimb în FA 13, 39, verbul «a crede» este pus în legătură cu verbul «a fi îndreptat» într-un context care invită la pocăință, pentru obținerea iertării păcatelor prin Iisus Hristos. Se pare că în acest context verbul δικαιοῦσθαι nu face altceva decât să explice în ce constă iertarea păcatelor: a fi îndreptățit, apt pentru mântuire. Deci cine se convertește la Hristos îmbrățișând credința obține îndreptățirea adică iertarea păcatelor¹¹⁸.

În FA 13, 48; 14, 1, verbul πιστεύειν nu se referă în mod explicit la convertire, totuși și în aceste versete nu poate indica altceva decât aderarea la mesajul creștin sau mai exact la credința evanghelică. Chiar și în FA 15, 5; 17, 12, 34; 18, 27; 19, 2; 21, 20, 25 verbul «a crede» este folosit în sens absolut fără să se refere în mod explicit la pocăință sau iertarea păcatelor, deși și în aceste versete nu poate indica decât acceptarea mesajului creștin, adică convertirea.

FA 18, 8, pune în legătură credința corintenilor cu primirea botezului. Însă ce reprezintă pentru Luca botezul, dacă nu «botezul pocăinței»? Această temă teologică pare să fie caracteristică concepției lucăne, deoarece expresia (βάπτισμα, μετανοίας) în NT apare aproape în mod exclusiv în scrierile celui de al treilea evanghelist, ea se întâlnește numai în Mc. 1, 4; Lc. 3, 3; FA 13, 24; 19, 4. Mai mult Luca afirmă că scopul botezului constă în iertarea păcatelor (FA 2, 38), deoarece prin această taină se spală păcatele (22, 16).

În prezentul context apare în mod particular semnificativ textul din FA 19, 18, deoarece Luca aici descrie efectele benefice ale convertirii efesenilor, care

¹¹⁸. Cf. J. DUPONT, «Pentimento e conversione negli Atti degli Apostoli», în idem. *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1973) 752.

repudiau în mod public practicile lor nelegiuite, arzând cărțile de magie (19, 18), pentru a demonstra astfel seriozitatea și profunzimea aderării lor la mesajul evanghelic. De notat de altfel că în FA 20, 21 Luca pune în legătură πίστις cu μετανοία. Cei doi termeni din acest verset sunt puși în paralel, pentru a indica că o convertire autentică constă în credința în Iisus, sau mai precis în adeviziunea integrală a ființei la persoana Sa dumnezeiască.¹¹⁹ Însă vom reveni asupra acestui text.

În cartea Faptele Apostolilor Luca de mai multe ori indică convertirea ucenicilor la calea evanghelică prin termenul πίστις. În FA 6, 7, adeviziunea preoților iudei la creștinism, adică convertirea lor sau mai exact alegerea liberă și personală de a împărtăși mesajul evanghelic este descrisă cu ajutorul expresiei «se supuneau credinței»¹²⁰. În mod asemănător în FA 13, 8, tentativele magului Elimas, de a-l împiedeca pe proconsulul Sergius Paulus să se convertească, sunt redată prin expresia «căuta să-l întoarcă de la credință». După cum magul iudeu încearcă să se opună acestei convertiri, tot la fel Pavel îl înfruntă în mod decisiv. FA 14, 27 prezintă aderarea păgânilor la mesajul evanghelic prin sentința: «Dumnezeu le-a deschis păgânilor ușa credinței». Dat fiind paralelismul dintre acest verset și FA 15, 3, pare că și din punct de vedere literar primirea credinței de către păgâni este echivalentă cu convertirea acestora la evanghelia lui Iisus. De notat strictul paralelism dintre aceste două versete:

FA 14, 27: «*au vestit câte a făcut Dumnezeu cu ei și că El le-a deschis păgânilor ușa credinței*»,

FA 15, 3: «*istorisind despre revenirea păgânilor...; au vestit câte a făcut Dumnezeu cu ei*».

Aceste texte se referă la același eveniment mântuitor: evanghelizarea și convertirea păgânilor¹²¹.

Același rezultat obținem, analizând construcția πιστεύειν cu dativul: și în acest caz indică aderarea la mesajul evanghelic. Chiar dacă în FA 5, 14, acest verb nu se află într-un context care vorbește despre iertarea păcatelor, totuși indică convertirea la credința în Iisus. În FA 8, 12; 16, 33; 18, 8, însă acest termen este folosit în legătură cu primirea botezului, care după cum am constatat, pentru Sf. Luca reprezintă mijlocul cu ajutorul căruia se obține iertarea păcatelor. Luca asociază deci cu o frecvență destul de discretă verbul «a crede» atunci când indică aderarea la mesajul evanghelic, cu procesul mântuitor al convertirii și iertării păcatelor. Deci FA 11, 1, 18; 15, 7, apar dispuse în mod paralel, deoarece indică prin fraze asemănătoare același fapt: convertirea la evanghelia lui Hristos a păgânilor din Cezareea.

C. Credința personală și existențială

Sfântul Luca în cartea Faptelor ilustrează și pune în evidență diversele aspecte ale credinței: cel care privește dreapta învățătură – ortodoxia credinței, și cel care privește modul practic de a trăi credința conform cu învățătura descoperită de Hristos Domnul – ortopraxia credinței. Dacă formulele de credință exprimă și

¹¹⁹ R. BULTMANN, πιστεύω, în *GLNT* X, 213.

¹²⁰ C. GHIDELLI, "Le dimensioni della fede nella prospettiva lucana" în idem, *Gesù è vivo: Introduzione agli scritti di Luca* (Torino, 1977) 129.

¹²¹ Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...", 192.

conțin ceea ce omul trebuie să creadă ca adevăr revelat, de o mare importanță pentru viața veșnică a creștinilor devine acceptarea liberă și personală a mesajului evanghelic și trăirea potrivit lui.

În FA 15, 11 întâlnim una din cele mai solemne și explicite mărturisiri de credință ale comunității creștine. În fața adunării «conciliare» din Ierusalim Apostolul Petru mărturisește credința Bisericii în opera mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu:

«Credem că prin harul Domnului nostru Iisus ne vom mântui».

(διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι)

Pluralul «credem» ne invită să considerăm acest verset ca pe o adevărată mărturisire de credință comunitară. Întreaga Biserică din Ierusalim crede în acest adevăr, care va deveni fundamental pentru simbolul de credință creștină dintru'ceput. În FA 15, 11 verbul πιστεύειν se referă la o mărturisire de credință. Pentru a înțelege mai bine valoarea și însemnătatea acestui verset socotim necesară înainte de toate o analiză sumară a textelor lucane care conțin acest verb în contexte și în construcții asemănătoare acestui verset. În FA 15, 11 verbul πιστεύειν cere o propoziție infinitivală. Astfel de construcții sunt frecvente în scrierile lucane. Acest verb este întâlnit în construcțiile acuzativului cu infinitul în FA 8, 37; 15, 11. De altfel πιστεύειν este urmat de conjuncția ὅτι și indicativul în Lc. 1, 45; FA 9, 26; 27,25 chiar dacă în acest ultim text cere cazul dativ (πιστεύω τῷ θεῷ). Analizând aceste texte observăm că FA 8, 37, apare ca fiind foarte incert din punct de vedere al criticii textuale. Totuși prezentul verset conține una dintre cele mai vechi mărturisiri de credință baptismale, care pe lângă faptul că a fost transmisă de versiunile antice: siriană, armeană și vulgata, este reprodusă de doi dintre cei mai vechi Părinți, Irineu și Ciprian. Este una din cele mai vechi mărturisiri de credință pe care le cunoaștem¹²².

În FA 9, 26 verbul πιστεύειν nu are un sens religios, deoarece indică perplexitatea ucenicilor care nu vroiau să creadă în convertirea lui Saul. În schimb în FA 27, 25, acest verb indică mărturisirea de credință a lui Pavel în puterea lui Dumnezeu care-i va salva pe toți însoțitorii săi de pe corabie în ciuda naufragiului. În acest ultim text expresia πιστεύω τῷ θεῷ pune și mai mult în evidență forța acestui verb devenit termen tehnic în mărturisirile de credință. Deci nu de puține ori verbul πιστεύειν conține sau se referă la o mărturisire de credință.

Cartea Faptelor atestă o mulțime de mărturisiri de credință ale bisericii apostolice, mai mult decât atât în unele părți mărturisirile de credință constituie osatura întregii opere. De exemplu, prima cuvântare a Sf. Petru înaintea mulțimilor din Ierusalim prezente la sărbătoarea Cincizecimii se prezintă ca o autentică mărturisire de credință în Iisus cel Înviat, înălțat de-a dreapta Tatălui, care nu este altcineva decât Mesia și Domnul (FA 2, 22-36). La fel în cea de a doua cuvântare, după vindecarea ologului, Petru mărturisește credința în Iisus, Sfântul, Dreptul, Mântuitorul, înviat din morți care se va reîntoarce la sfârșitul timpurilor (3, 12-26). O astfel de credință Sfinții Apostoli Petru și Ioan nu se tem să o mărturisească înaintea sinediului, dimpotrivă chiar acolo îl mărturisesc pe Iisus, pe care iudeii l-au răstignit, dar pe care Dumnezeu l-a înviat din morți și care a săvârșit minunea vindecării ologului (4, 8-12). Aceeași credință în Iisus, Domnul, Mesia și Sfântul

¹²² O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel, 1963) 57.

lui Dumnezeu este mărturisită de întreaga comunitate creștină din Ierusalim după eliberarea lui Petru și Ioan (4, 24-30).

Sfântul Ștefan proclamă credința sa în Domnul Iisus, pe care Dumnezeu l-a preaslăvit așezându-L de-a dreapta Sa, mărturisire pentru care iudeii îlucid cu pietre (FA 7, 55 ș.u.). Cuvântarea lui Petru în casa centurionului Corneliu constituie o amplă mărturisire de credință în misiunea mântuitoare a lui Iisus Hristos, încununată de moartea pe cruce și de preaslăvirea Sa, pentru a deveni astfel mijlocitorul vieții dumnezeiești (10, 36 - 43). Același apostol în încheierea cuvântării sale din cadrul adunării «conciliare» din Ierusalim mărturisește înaintea comunității creștine credința mântuitoare prin harul Domnului Iisus, arătând inutilitatea preceptelor iudaice și depășirea legii mozaice (15, 11), după cum am indicat la începutul acestui paragraf. La fel cuvântările atribuite Sf. Pavel, conțin importante mărturisiri de credință cu caracter hristologic sau monoteist, proclamate fie înaintea fraților săi evrei (13, 23-39), fie înaintea unui auditoriu păgân (17, 23-31; 24, 14-21).

Analizând înțelesul construcțiilor $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ și $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ cu prepozițiile $\acute{\epsilon}\pi\iota$ și $\epsilon\iota\varsigma$ în opera luciană observăm că ele se referă la adeziunea vitală față de Dumnezeu sau de persoana lui Iisus care adeseori apar asociate termenilor care exprimă întoarcerea, convertirea și pocăința.

Construcția cu $\acute{\epsilon}\pi\iota$, pare să pună în evidență că Dumnezeu sau Iisus constituie temelul sau fundamenteul noii existențe începută odată cu adeziunea față de aceste persoane dumnezeiești. În timp ce construcția cu $\epsilon\iota\varsigma$ exprimă mai ales orientarea cea nouă a vieții celui care se convertește, orientare polarizată de Dumnezeu sau de Iisus Hristos¹²³. Credința este deci o *“adeziune față de o persoană”*, iar această adeziune comportă o acceptare personală în vederea unei comuniuni stabile și de durată¹²⁴.

În FA 16, 31, locuțiunea $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\pi\iota$, indică în mod clar convertirea la Domnul Iisus, cu ajutorul căruia se dobândește mântuirea. De fapt, după vestirea kerygmei evanghelice, temnicerul din Filipi se botează cu întreaga familie (16, 32 ș.u.). Credința în Hristos este deci prima cerință pentru dobândirea mântuirii. Această credință se exprimă prin botez. Însă în mod special construcția $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ și $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ cu prepoziția finală $\epsilon\iota\varsigma$ indică schimbarea vieții, o nouă orientare existențială, inițiată odată cu convertirea la credința creștină sau mai exact exprimă o relație personală cu Hristos¹²⁵. În acest sens FA 10, 43 indică în mod clar că obținerea iertării păcatelor este efectul credinței în Iisus: *«tot cel ce crede întru El, prin numele Lui va primi iertarea păcatelor»*.

Credința deci, indică schimbarea radicală a vieții religioase, mai exact convertirea, care este strâns legată cu iertarea păcatelor. Un caz concret este cel al centurionului Corneliu și al familiei sale care au acceptat mesajul evanghelic proclamat de Sf. Petru, mai mult decât atât au primit darul Duhului Sfânt și s-au botezat în numele lui Iisus Hristos (10, 44-48), mai exact s-au convertit aderând pe deplin la Evanghelia mântuirii. FA 10, 43 este un text foarte important care ilustrează și mai bine alte locuri paralele ca cele din FA 11, 1,18; 15, 7. De fapt credința în FA 10, 43 este strâns legată de iertarea păcatelor, în timp ce în FA 15, 7,

¹²³ Cf. C. GHIDELLI, “Le dimensioni della fede...”, 127.

¹²⁴ Cf. C. GHIDELLI, “Le dimensioni della fede...”, 128.

¹²⁵ R. BULTMANN, $\pi\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ în *GLNT* X, 212.

este prezentată ca fiind efectul primirii mesajului evanghelic. La rândul său convertirea primilor păgâni din FA 11, 1, este descrisă ca o primire a cuvântului lui Dumnezeu, în timp ce FA 11, 18 o prezintă ca pe o «pocăință spre Viață». Deci credința în Iisus indică începutul unei noi existențe, sau mai bine spus schimbarea radicală a orientării vieții religioase. Aceste patru texte se lămuresc în mod reciproc, deoarece se referă toate la același eveniment mântuitor: convertirea centurionului Corneliu, a familiarelor și prietenilor săi. FA 26, 18 se plasează într-o perspectivă asemănătoare cu cea din FA 10, 43, deoarece prezintă credința în Iisus ca pe o un mijloc prin care se dobândește iertarea păcatelor. Paralelismul sinonimic dintre aceste două texte nu poate fi contestat, dacă ele se compară:

FA 10,43: «*tot cel ce crede întru El, prin numele Lui va primi iertarea păcatelor*»;

FA 26, 18: «*pentru ca să primească iertarea păcatelor cu cei ce prin credința'n Mine s-au sfințit*».

Diferența de nuanță dintre aceste două versete constă în faptul că în FA 10, 43 instrumentul iertării păcatelor îl constituie numele adică persoana lui Iisus, în timp ce în FA 26, 18 este credința¹²⁶.

FA 20, 21, pare să consacre echivalența concretă dintre pocăință și credința în Iisus, deși expresia «pocăința spre Dumnezeu» pare așezată în paralelism sinonimic cu locuțiunea imediat următoare «credința în Domnul». Pentru Luca pocăința deci constituie schimbarea radicală a vieții religioase orientată spre Dumnezeu, schimbare care se concretizează întru credința în Domnul Iisus.

În sfârșit în FA 14, 23, πιστεύειν εἰς indică convertirea ucenicilor din Listra, Iconiu și Antiohia, sau mai bine zis noua orientare a vieții acestor creștini. Pavel și Barnaba de fapt îi îndemneau pe acești nou-converțiți să stăruie în credința pe care o îmbrățișaseră (14, 22) și-i încredințează Domnului Iisus care a polarizat întreaga lor existență. În FA 11, 21, credința este asociată convertirii, indicând în mod clar că cine se convertește la Domnul, a crezut mai întâi. În acest loc de de fapt Sf. Luca afirmă că un mare număr de păgâni s-a convertit la Domnul, îmbrățișând credința evanghelică.

Deci credința luciană nu rareori se pune pe linia convertirii inițiale care schimbă în mod radical propria viață, orientându-o către persoana lui Iisus Hristos. Adeseori această scânteie a credinței izbucnește în inima celor care ascultă mesajul evanghelic, proclamat de ucenicii Domnului Înviat. Deci propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu are drept scop provocarea credinței în sufletele ascultătorilor, care să-i determine să accepte mesajul evanghelic și să le polarizeze întreaga existență, reînnoită prin iertarea păcatelor și orientată către persoana Domnului Iisus¹²⁷.

D. Credința curățitoare

O caracteristică interesantă a credinței în cartea Faptelor reiese din lucrarea sa curățitoare înlăuntrul omului, ca urmare a adeziunii față de persoana lui Hristos; acest adevăr este proclamat în contextul convertirii păgânilor, persoane socotite necurate din cauza idolatriei și a neobservării prescripțiilor morale și cul-

¹²⁶. Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...", 198.

¹²⁷. Cf. C. GHIDELLI, "Le dimensioni della fede...", 126-127.

tice ale legii mozaice. Din textele lucane ale Faptelor reiese adevărul că neamurile, populații socotite impure din punct de vedere ritual, prin credință și-au curățit inimile, atunci când au crezut în Domnul Iisus și în unicul și adevăratul Dumnezeu, Tatăl lui Hristos. În cuvântarea «conciliară» din Ierusalim, Apostolul Petru, după ce a istorisit cum păgânii din Cezareea au crezut în kerygma evanghelică proclamată de către el în casa centurionului Corneliu, afirmă că Dumnezeu a curățit inima acestor persoane, socotite impure de către evrei, prin credință (τῆ πίστει καθάρισας τὰς καρδίας αὐτῶν) (15, 9). Însă ce vrea să arate Sf. Luca prin folosirea acestei expresii? Care este valoarea semantică precisă a lui πίστις în FA 15, 9? Acest termen se referă la kerygma proclamată de către Sf. Petru, cum ne sugerează S. Brown¹²⁸, sau la adeziunea față de mesajul evanghelic? Pentru a răspunde la astfel de întrebări trebuie să vedem care este accepția semantică a acestui substantiv în cartea Faptelor.

1. Acceptarea kerygmei sau convertirea

În cartea Faptele Apostolilor termenul πίστις este folosit cu o mai mare frecvență decât în cea de a treia evanghelie. Analizând folosirea acestui substantiv¹²⁹ observăm că în unele texte πίστις se referă la persoana lui Iisus Hristos (3, 16; 20, 21; 24, 24; 26, 18), iar în altele este folosit în sens absolut (6, 5, 7; 11, 24; 13, 8; 14, 9, 22, 27; 15, 9; 16, 5; 17, 31).

Am constatat deja în analiza precedentă că în FA 6, 7; 13, 8; 14, 27 πίστις indică adeziunea la kerygma evanghelică mai exact convertirea sau aderarea la mesajul despre Iisus, Domnul și Mântuitorul. În mod asemănător FA 14, 22 expresia «a stăruii în credință» - din îndemnul adresat de Sf. Pavel ucenicilor din Iconiu și din Antiohia - exprimă perseveranța în viața creștină, adică în aderarea la mesajul și persoana lui Hristos. Mai întâi Sf. Luca istorisește convertirea locuitorilor din Antiohia (13, 48) și din Iconiu (14, 1) la credința evanghelică, aderând la kerygma despre Iisus. La fel în FA 16, 5, credința întru care se întăreau comunitățile creștine, indică în mod probabil consolidarea adeziunii la mesajul evanghelic sau mai exact adâncirea sensului acestei convertiri și a vieții de credință. În FA 6, 5; 11, 24 substantivul πίστις apare în strânsă relație cu Duhul Sfânt, de fapt în aceste două texte Sf. Luca declară că atât Ștefan cât și Barnaba erau plini de Duhul Sfânt și de credință, mai exact se înfățișau în mod profund pătrunși de mesajul evanghelic, fiind sub lucrarea Duhului lui Dumnezeu. Am văzut deja din analiza precedentă făcută la textele din FA 20, 21; 26, 18, strânsa legătură dintre polarizarea vieții religioase către Domnul Iisus și iertarea păcatelor sau pocăința. În FA 26, 18 πίστις este prezentat ca un mijloc de participare la moștenirea sfinților și la iertarea păcatelor, după cum în FA 15, 9 este considerat ca mijloc de purificare interioară. Acest text din FA 26, 18, este foarte important pentru a lămuri pe cel din FA 15, 9, deoarece și acela se referă la neamurile păgâne. Da fapt aici Sf. Luca reproduce cuvintele Domnului, prin care Sf. Pavel a fost instituit slujitor și martor al lui Iisus înaintea păgânilor ca să-i întoarcă de la întuneric la lumină, adică de la stăpânirea lui Satan la Dumnezeu, ca să obțină iertarea păcatelor și participarea la

¹²⁸ S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*, (Roma, 1969), 40-48.

¹²⁹ Cf. C. GHIDELLI, "Le dimensioni della fede...", 126.

moștenirea sfinților. Misiunea Sf. Pavel este aceea de a provoca în inimile păgânilor credința care să-i deschidă spre mesajul și persoana lui Iisus Hristos. Deci πίστις reprezintă un mijloc de convertire, pocăință, sfințire și îndreptare. Ambele texte prezintă credința ca pe un mijloc sau instrument: FA 15, 9, pentru curățirea inimii iar FA 26, 18 pentru iertarea păcatelor și pentru sfințire, ceea ce pune în evidență și mai mult afinitatea dintre cele două texte. Dacă ținem seama și de strânsul paralelism dintre FA 26, 18 și FA 10, 43, suntem tentați să considerăm credința ca fiind sinonimul convertirii, adică al adeziunii față de mesajul și persoana lui Iisus, prin mijlocirea căruia se dobândesc iertarea păcatelor și deci ușurarea conștiinței, adică adevărata curăție voită de Domnul. Prezența exegeză pare a fi confirmată de textul din FA 13, 39, unde Pavel afirmă că oricine crede în Iisus Cel Înviat este îndreptățit (ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται).

Deci prezenta analiză exegetică ne invită să considerăm credința curățitoare din FA 15, 9 ca pe o îndreptățire sau sfințenie interioară, care începe în momentul convertirii, adică când prin credință omul aderă la persoana lui Iisus Hristos¹³⁰. Unicul loc din FA care menționează verbul «a fi îndreptățit» (δικαιούω) este 13, 39 care pare să confirme această interpretare, deoarece prezintă iertarea păcatelor și îndreptățirea ca fiind rodul credinței în Iisus Hristos Domnul.

În FA 3, 16; 14, 9, termenul πίστις pare să aibă accepția semantică de încredere; exprimă de fapt încrederea în puterea taumaturgică a Sfinților Petru și Ioan (3, 16) și a Sf. Pavel și Barnaba (14, 9). În realitate ne aflăm în același context al vindecărilor miraculoase săvârșite de acești ucenici ai lui Iisus. Totuși în FA 14, 15 Sf. Pavel exclude această interpretare, deoarece declară de a fi un simplu om și nu un dumnezeu. Credința paralticului trebuie deci înțeleasă ca o adeziune la mesajul evanghelic și la persoana lui Iisus. Minunea a fost săvârșită în numele și prin puterea lui Iisus Înviat, iar credința paralticului, potrivit interpretării lucane, a fost o credință hristocentrică. El de fapt îl ascultase pe Sf. Pavel (v. 9a), în timp ce vorbea, care în mod evident vorbea despre Iisus, Hristosul și Domnul. Încă o dată, credința se naște din ascultarea cuvântului, iar prin credința și invocarea numelui lui Iisus are loc minunea.

În FA 3, 16, πίστις apare de două ori în contextul cuvântării Sf. Petru care explică minunea vindecării ologului de la poarta Templului. Aici acest termen nu pare a indica numai încrederea în Iisus, deoarece minunea nu are loc ca urmare a încrederii exprimate de acest olog. El de fapt cere apostolilor milostenie (3, 5) și nu să fie vindecat. Dimpotrivă credința autentică a ologului este prezentată ca derivând din săvârșirea minunii. Sf. Luca de fapt istorisește că acest om nefericit după săvârșirea minunii a început să laude pe Dumnezeu (3, 8), ținându-se după Petru și Ioan (3, 11), însoțindu-i chiar și atunci când au fost conduși înaintea sinedriului (4, 9, 14). Aceste atitudini ale ologului sunt proprii omului care se convertește la Hristos acceptând mesajul Său evanghelic. Deci πίστις în 3, 16, nu pare a indica încrederea ologului înainte de vindecarea sa. Aceasta este prezentată ca o consecință a credinței - πίστις, considerată ca fiind un dar al lui Hristos Înviat. Reiese însă din acest text că πίστις indică nu încrederea în săvârșirea minunii, ci

¹³⁰ Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...", 201.

încrederea Apostolilor Petru și Ioan, mai exact acea credință profundă pe care ucenicii o ceruseră lui Iisus (Lc. 17, 5) și care deci apare ca un dar al Domnului.

Deci în Faptele Apostolilor termenul πίστις pare să indice cu precădere adeziunea existențială la mesajul și persoana lui Iisus, prin mijlocirea Căruia se dobandește iertarea păcatelor și îndreptarea, cât și schimbarea radicală a vieții.

2. «Fides quae creditur?»

Potrivit lui E. Haenchen termenul πίστις ar exprima «fides quae creditur» adică kerygma proclamată, în FA 6, 7; 13, 8; 14, 22; 24, 24¹³¹. Analizând însă aceste texte, observăm că în FA 6, 7, acest termen este cerut de verbul ὑπακούειν care indică ascultarea și supunerea față de credință, după cum sugerează Rm 1, 5; 16, 26, singurele texte neotestamentare paralele. Însă, ce înseamnă această supunere față de credință, dacă nu aderarea la mesajul evanghelic adică convertirea? FA 4, 4, este un sumar lucan foarte asemănător celui din FA 6, 7 și care consacră echivalența dintre cele două expresii «supunerea credinței» și «a crede»¹³²:

FA 4, 4: «și mulți din cei ce au ziseră cuvântul au crezut»,

FA 6, 7: «și cuvântul lui Dumnezeu creștea..., și mulțime multă se supuneau credinței».

În cazul acesta πίστις indică *fides quae creditur*, și deci se referă la conținutul credinței, la religia creștină¹³³.

În FA 13, 8, πίστις ar putea indica kerygma proclamată, totuși este de preferat accepțiunea semantică de adeziune la mesajul predicat de Pavel, deoarece acțiunea magului Elimas, nu putea să-l împiedice pe Sergius Paulus să asculte cuvântul lui Dumnezeu (13, 7), avea scopul numai să-l facă pe proconsul să nu îmbrățișeze credința creștină, adică să se convertească. De fapt desfășurarea lucrurilor va favoriza credința lui Sergius Paulus (13, 12). Această corespondență dintre «a crezut» (ἐπίστευσεν) din FA 13, 12 și «credința» (πίστις) din FA 13, 8 precum și paralelismul dintre «cuvântul lui Dumnezeu» (λόγος τοῦ θεοῦ) din FA 13, 7 și «învățătura Domnului» (διδασχὴ τοῦ κυρίου) din FA 13, 12 ne determină să credem că termenul πίστις din FA 13, 8 are aceeași accepțiune semantică cu ἐπίστευσεν din FA 13, 12.

Chiar și în FA 14, 22 termenul πίστις nu indică kerygma proclamată, ci se referă la convertirea la credința evanghelică. În acest context de fapt Pavel și Barnaba îi îndemnavă pe creștinii să persevereze, să stăruie, să rămână în credința, (ἐμμένειν τῇ πίστει) pe care o acceptaseră deja, adică în viața cea nouă începută odată cu convertirea la Domnul Iisus. Nu se stăruie de fapt într-o kerygmă, ci într-o stare de existență religioasă nouă. Întărirea comunității în credință are în vedere însăși existența sa, coerența sa față de identitatea care i s-a dăruit prin lucrarea evanghelizării și în cadrul căreia trăiește experiența Evangheliei primite. Credința în acest caz nu trebuie înțeleasă ca o virtute teologică, ci ca o necesitate existențială, o permanentă căutare. Comunitatea este încurajată de cei doi apostoli de a

¹³¹ E. HAENCHEN, *The Acts of the Apostles*, (Philadelphia, 1971), 436, n. 2.; Pentru J. FITZMZER, *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York, 1998), 351-352; 502; "credința" în acest context se referă la ceea ce creștinii cred (*fides quae creditur*), adică la conținutul Religiei creștine.

¹³² Cf. S. PANIMOLLE, "La fede...", 203.

¹³³ Vezi și G. BARTH, πίστις, πιστεύω în *DENT II*, 941-957 (aici 948).

stăruii în practicarea credinței creștine.¹³⁴ Paralelismul sinonimic dintre termenul în examen al acestui text și expresia πιστεύειν εἰς din versetul imediat următor (FA 14, 23), care indică schimbarea radicală a existenței religioase orientată către persoana Domnului Iisus, pare să confirme accepțiunea semantică a lui πίστις de adeziune la mesajul și persoana lui Iisus Hristos. Deci cei doi misionari îi îndemneau pe ucenicii din Listra, Iconiu și Antiohia să stăruie în credință, adică să continue să dea sens vieții lor orientându-se totdeauna către mesajul și persoana lui Iisus.

În FA 24, 24 πίστις pare să însemne într-adevăr kerygma evanghelică proclamată de Pavel, de vreme ce Felix și Drusila au trimis să-l cheme pe Pavel ca să-l asculte despre credința în Iisus Hristos. Totuși prepoziția finală εἰς cerută de substantivul în examen, ne determină să-i acordăm în acest context sensul de adeziune la persoana și mesajul lui Iisus. Pavel le vestește deci, necesitatea convertirii la kerygma evanghelică și la persoana lui Hristos. De fapt alte texte lucane, care folosesc expresiile πίστις εἰς (FA 20, 21; 26, 18) și πιστεύειν εἰς (10, 43; 14, 23; 19, 4), indică adeziunea integrală a ființei la Domnul Iisus, realizată odată cu convertirea la El.

Deci prezenta analiză exegetică nu ne determină să conferim lui πίστις valoarea semantică de kerygmă proclamată sau de «fides quae creditur». O astfel de accepțiune semantică în scrierile lucane pare a fi proprie termenului λόγος, în timp ce substantivul πίστις nu pare să aibă acest sens de mesaj proclamat.

S. Brown încearcă să se lege de valoarea articolului pentru a determina sensul lui πίστις de «fides quae creditur». Însă analizând toate textele din Fapte care conțin termenul πίστις, observăm că acest substantiv este însoțit de articol numai în FA 6, 7; 13, 8; 14, 22; 15, 9; 24, 24, însă chiar și în FA 3, 16; 16, 5; 26, 18, pare a avea valoarea semantică de adeziune la mesajul evanghelic și la persoana lui Iisus. De altfel în textele din Fapte, unde termenul πίστις este folosit fără articol (6, 5; 11, 24; 14, 9, 27; 20, 21; 26, 18) nu pare să primească o accepție semantică diferită. Nu pare deci că folosirea articolului poate constitui un criteriu valid pentru determinarea valorii semantice a lui πίστις în Fapte.

Din analiza de mai sus reiese că termenul πίστις în FA 15, 9, are sensul de adeziune la mesajul evanghelic proclamat de către Petru. Deci potrivit Sf. Luca prin pocăință și deschiderea inimii, aceasta se purifică prin credință aderând la cuvântul și persoana Domnului Iisus.

În concluzie putem spune că πίστις și πιστεύειν în opera lușană, atât ca substantiv, cât și ca verb sunt folosite precumpănitor în legătură cu acceptarea mesajului. În mod special trebuie evidențiat cum în diferite texte atât verbul cât și substantivul sunt folosite în forma absolută, identificând de fapt situația existențială a celui ce crede cu comunitatea. «A crede» înseamnă deci, a adera la propovăduirea evanghelistilor (FA 4, 4; 8, 12, 13; 11, 21; 13, 12, 48; 14, 1; 15, 7; 17, 12, 34; 18, 8b; 19, 27)¹³⁵, iar «credincioșii» sunt cei care au primit cuvântul și trăiesc

¹³⁴ Cf. J. FITZMZER, "The Acts of the Apostles...", 535.

¹³⁵ De notat că în Evanghelia lui Luca unicul text în care verbul πιστεύειν se apropie de această accepție absolută, este pusă în legătură cu vestirea cuvântului și tocmai în parabola semănătorului: Lc. 8, 12, 13.

această experiență în Biserică (FA 2, 4; 4, 32; 13, 39; 15, 5; 18, 27; 19, 18; 21, 20, 25). Obiectul-relație al credinței este exprimat prin sintagma « *a crede în Domnul* » (FA 9, 42; 11, 17; 14, 23; 16, 31, 34; 18, 8a; 19, 4), iar creștinii mai sunt numiți și « *cei ce credeau în Domnul* » (FA 5, 14; 10, 43; 22, 19). Trebuie notat de altfel că spunând « *în Domnul* » nu este indicat un raport personal, ci mai degrabă este caracterizat specificul mesajului la care s-a aderat: mărturia care-l privește, învierea din morți și puterea sa mântuitoare. În același mod trebuie interpretată folosirea substantivului πίστις în Fapte, fie atunci când termenul se prezintă în formă absolută (FA 6, 7; 13, 8; 14, 22, 27; 15, 9; 16, 5), fie când i se adaugă specificarea că este vorba de credința în Domnul / Hristos Iisus (FA 20, 21; 24, 24; 26, 18).

Astfel în FA 6, 7 supunerea credinței se referă la aderarea la mesajul creștin și intrarea în comunitate. Intrarea și rămânerea în credință înseamnă pur și simplu a fi creștin: magul Elimas căuta să-l întoarcă pe proconsulul Sergius Paulus de la credință (FA 13, 8). Ușa de acces la credință care este deschisă păgânilor este posibilitatea de a deveni creștin, prin aderarea la mesajul lui Hristos și împărtășirea acestui cuvânt în cadrul comunității (FA 14, 27). Credința oferită păgânilor îi face să devină părtași deplini comunității mântuirii (FA 15, 9). Întărirea în credință este lucrarea prin care comunitatea reafirmă identitatea sa în raport cu mesajul pe care sa întemeiat: « *Deci Bisericile se întăreau în credință și sporeau cu numărul în fiecare zi* » (FA 16, 5). A mărturisi credința în Domnul Iisus este corelativ cu invitația de « *a se întoarce la Dumnezeu prin pocăință și credința în Domnul nostru Iisus Hristos* » (FA 20, 21). Credința în Iisus este ceea ce misionarul vestește și față de care cere să se alătore și să consimtă (FA 24, 24), fiind aceasta credința care face să devină părtași celor ce s-au sfințit și moștenitori ai mântuirii (FA 26, 18).

Partea II

Viața Bisericii primare

Capitolul I Evenimentul Cincizecimii și nașterea comunității creștine

Pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime în descrierea autorului Faptelor Apostolilor constituie o experiență fundamentală a creștinismului primar, care i-a transformat pe ucenicii Mântuitorului din următori descurajați și ascultători puțin perspicaci în martori bucuroși ai Învierii și vestitori curajoși ai mesajului Său (FA 1, 8; 2, 14; 4, 13, 19 ș.u.; 5, 29, 40-42). Iluminați și mișcați de Duhul Sfânt, ei au început să predice deschis înaintea întregului popor și a autorităților iudaice că Iisus era Mesia și Domnul (FA 2, 22-24, 36; 4, 12; 5, 31 etc.), cu convingerea că același Domn Iisus Înălțat la ceruri le-a trimis de la Dumnezeu Tatăl pe Duhul Sfânt (2, 23). Duhul lui i-a inspirat să vorbească - în alte limbi necunoscute lor până atunci - mărețiile lui Dumnezeu (2, 4, 11; 4, 31; 8, 17 ș.u.; 10, 46; 19, 6), și în același timp le dădea capacitatea de a explica într-un mod clar și logic vestea mântuirii (cuvântările Sf. Petru; Ștefan 6, 10). Acesta nu era doar un dar excepțional (harismatic) dăruit apostolilor (4, 8; 5, 32), o înzestrare a slujitorilor cuvântului ca să vorbească cu înțelepciune (6, 3, 5, 10) ci un har al lui Dumnezeu acordat tuturor celor botezați (2, 38; 8, 15, 17; 19, 6) sau celor care urmau să se boteze (10, 44-46; 11, 15; 15, 8). Există convingerea comună că astfel s-a nplinit profeția lui Ioil pentru timpul eshatologic al mântuirii, în care Dumnezeu a revărsat din Duhul Său peste tot trupul (fiecare persoană) (2, 16-21). Chiar dacă Iisus lucrează deja pe pământ cu putere (10, 38), totuși pentru comunitatea primară marele eveniment al Cincizecimii a fost de o importanță capitală prin revărsarea Duhului Sfânt *peste toți*¹³⁶ fapt care a făcut rodnică lucrarea mântuitoare a lui Iisus pentru toți cei care au crezut în El.

¹³⁶. πάντες din FA 2,1, nu sunt numai cei doisprezece apostoli, cum s-ar putea crede dacă ne oprim la 1,26 și 2,14, ci întreaga comunitate formată din cele 120 de persoane (1,15). Sfântul Ioan Hrisostom *In Acta Apostolorum, Homilia III si IV*, în *P G*, 60, 33 - 50 a fost unul dintre puținii care a afirmat că Duhul s-a pogorât peste toți cei 120 de ucenici care formau comunitatea celor care, la Ierusalim așteptau Cincizecimea. În acest punct, Hrisostom precizează că Duhul este dăruit întregii Biserici. Însă și cartea Faptelor pare să confirme prin gura lui Petru, când afirmă că și Corneliu cu ai săi au primit același Duh ca și apostolii înșiși Cf. FA 11,15-17). Vezi și G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli. Commentario Teologico del Nuovo Testamento*, I (Brescia, 1985), 343.

Toți evangheliștii afirmă existența unei continuități dinamice dintre Hristos și comunitatea credincioșilor - Biserica¹³⁷. Această continuitate este marcată în mod particular în opera Sf. Luca, care stă sub semnul Duhului Sfânt. Același Duh prin care Iisus a fost zămislit în pântecul Fecioarei Maria va da naștere Bisericii la Cincizecimie; și după cum a fost nedespărțit de Iisus după ungerea botuzului Său, tot astfel a însoțit apostolatul «de la Ierusalim până la marginile pământului». Centrul acestei istorii îl constituie intrarea păgânilor în Biserică, intrare aprobată de întrunirea conciliară de la Ierusalim: începând cu Corneliu și familia sa, apoi continuând prin călătoriile misionare ale Sfântului Pavel, neamurile au devenit un Popor; Poporul lui Dumnezeu, *ethne* au devenit *laos* (FA 15, 14). *Neamurile* - realități pământești, «carnale» - au devenit un *popor*, realitate din ordinea iconomiei mântuirii¹³⁸.

Pentru autorul Faptelor Apostolilor, Duhul Sfânt este în primul rând principiul dinamic al mărturiei apostolice care asigură extinderea și creșterea Bisericii. Cu siguranță în acel moment s-a pus începutul dinamicii credinței în istorie prin puterea și cu lucrarea Duhului Sfânt. Autorul Faptelor a construit expunerea sa asumând o tradiție care interpretase evenimentul în raport cu unele valori care erau trăite în sărbătoarea iudaică a Cincizecimii. Această sărbătoare a Cincizecimii (*Shavu'ot*) sau «a săptămânilor» (Ex. 34, 22; Dt. 16, 10) era la origine o sărbătoare a secerișului (Ex. 23, 16), asociată «zilei primițiilor» (Nm. 28, 26). În iudaismul elenistic al Septuagintei, este numită «sărbătoarea Cincizecimii» (*Pentekoste*) și urma celei a Paștelui, acest nume a rămas și în tradiția creștină¹³⁹. În secolul I î.Hr., în mediile eseniene, aluzia la primiții dispărea, iar sărbătoarea amintește legământul lui Dumnezeu cu Israel. În această perspectivă, *Cartea Jubileelor* subliniază că toate legămintele începând de la cel încheiat cu Noe, Avraam, Isaac și Iacov au fost consfințite în ziua sărbătorii săptămânilor. Alte apocrife din aceeași epocă o prezintă ca pe o sărbătoare a revelației¹⁴⁰. Numai către anul 150 d.Hr. tradiția rabinică repune această sărbătoare în legătură cu darul Legii de la Sinai: «deoarece în această zi a fost dată Legea (Torah)», declară *Talmudul*¹⁴¹.

Scriind Faptele Apostolilor, Luca găsește în sursele sale documentare o dublă concepție despre sărbătoarea Cincizecimii: cea care provenea din curentul esenian, care punea accentul pe legământ referindu-se la tradiția deuteronomică, și cea care provenea din curentul fariseic centrată pe darul Legii făcut de Dumnezeu lui Moise. Se pare că fariseii ar fi schimbat data comemorării darului Legii de la 1 Tișri (septembrie - octombrie), ziua Anului Nou (*Rosh haShanah*), la 6 Sivan (mai-iunie), data Cincizecimii¹⁴². Teologia *Tagumului* folosit în liturghia sinago-

137. E. SCHWEIZER, πνεῦμα, πνευματικός în *GLNT* X, 968-999.

138. Cf. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, I (Brescia, 1981), 58-63.

139. Pentru istoria sărbătorii a se vedea: M. DELCOR, "Pentecôte (la fete de la)", în *DBS* VII, 858-879; K. HRUBY, "Shavu'ot ou la Pentecôte", în *Or Syr* 8 (1963), 395-412; J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte*, (Paris, 1971).

140. Cf. J. VAN GOUDOEVER, *Fetes et calendriers bibliques*, (Paris, 1967), 31-48, 93-105, 143-167.

141. Tratatul *Pesahim* din *Talmudul babilonian*, care citează Rabbi Eleazar ben Pedath (ca. 270). Este amintit și un cuvânt al lui Rabbi Jose ben Shalaphta (ca. 150): «A treia lună (Sivan), în a șasea zi, au fost date israeliților cele zece porunci; era o zi de Sabat» (*Seder «Olam Raba»*: cf. E. LOHSE, πεντηκοστή în *GLNT* IX, 1471-1496.

142. Aceasta este ipoteza propusă de J. POTIN, "La fete..." 134-150.

gală a Cincizecimii (Ex. 19-20; 24; Avc. 3; Iz. 1 și câțiva psalmi) conturează o dublă perspectivă teologică, comunitară și eshatologică: pe de o parte, tinde să salveze unitatea poporului sfânt, iar pe de alta, pune accentul pe judecata irevocabilă a lui Dumnezeu la sfârșitul timpurilor.

Evoluția liturghiei sărbătorii, cu relativa ei teologie, ne permite să înțelegem substratul textului Sfântului Luca: Cincizecimea sărbătorește «ziua adunării» despre care vorbește Deuteronomul (Dt. 4, 10; 9, 10; 18, 16), adică promulgarea Legii la Sinai¹⁴³. Expunerea lucană a primei Cincizecimi de la Ierusalim se referă în mod clar la acel context al adunării din deșert (cf. 7, 38), la acea convocare a poporului, adunat la poalele muntelui ca să primească legea prin intermediul lui Moise (cf. Dt. 4, 9-14).

A. Pogorârea Duhului Sfânt (FA 2, 1-4)

Istorisirea începe cu un verset care încadrează în timp și spațiu evenimentul (v. 1) și se încheie cu afirmațiile despre efectul extraordinar pe care acesta l-a produs (v. 4). În centru acestei construcții literare apar două versete paralele, în care se face referire la fenomenele particulare prin care evenimentul pare a se vizualiza (vv. 2-3). Narațiunea dobândește astfel unitatea sa literară prin intermediul unei incluziuni: «*erau toți împreună la un loc*» (v. 1); «*s'au umplut toți de Duh Sfânt*» (v. 4).

Indicația inițială, «iar când a sosit ziua Cincizecimii», este mult mai densă ca semnificat decât cum apare la prima vedere. Ar părea că se referă la concluderea sărbătorii Cincizecimii, însă v.15 vorbește de «*al treilea ceas din zi*», orele 9 dimineața. Este probabil ca autorul să se refere fie la împlinirea unei perioade de timp, fie la plinirea unei făgăduințe (ἐν τῷ συμπληροῦσθαι). Textul paralel cel mai important care lămurește această expresie ni-l oferă același autor în Evanghelia sa la începutul secțiunii despre călătoria lui Iisus la Ierusalim: «*Și a fost atunci când s'au apropiat* (ἐν τῷ συμπληροῦσθαι) *zilele înălțării Sale...*» (Lc. 9, 51). Atât în acest caz cât și în cel care se referă la Cincizecime, putem să ne gândim la evenimentele în care făgăduințele divine au ajuns la plinirea lor¹⁴⁴. Modul în care Iisus se referă la darul Duhului (cf. Lc. 24, 48; FA 1, 8) poate constitui o confirmare a acestei interpretări.

Participantii la eveniment sunt semnalati prin genericul «*toți*» (πάντες) care poate lăsa loc la diverse interpretări. Ar putea fi vorba de cele 120 de persoane care au participat la alegerea lui Matia (FA 1, 15), sau numai la Apostoli, Maria și femeile care sunt amintite în FA 1, 13-14. Această ultimă interpretare pare a fi cea mai verosimilă dacă ținem seama că toți erau adunați în același loc (FA 1, 14). «Casa» indicată ca loc de întrunire (FA 2, 2) amintește de «*încăperea de sus*» unde Apostolii locuiau la întoarcerea în Ierusalim (cf. FA 1, 13). Trebuie ținut seama mai ales că Iisus făgăduise numai «*Celor Unsprezece*» Duhul (cf. Lc. 24, 49; FA 1, 5, 8)¹⁴⁵.

¹⁴³. Termenul ebraic *Qahal* indică în Biblia ebraică adunarea culturală a lui Israel, textele de la Qumran îl folosesc pentru a exprima idealul comunității lor. Septuaginta traduce termenul cu *ekklesia*, ca și Filon Alexandrinul, pentru care există «o singură *ekklesia* care este adunarea culturală a lui Israel în deșert». De notat că termenul *ekklesia*, în Pentateuh, apare numai în Deuteronom (de 6 ori).

¹⁴⁴. Cf. A. BARBI, «La narrazione della Pentecoste e le altre pentecosti», în *Parole di Vita* 2 (1983), 26-42; vezi și J. DUPONT, «La prima Pentecoste cristiana (At 2, 1-11)», în idem, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, (Roma, 1971), 823-860; C. SPICQ, «Le Saint Esprit, vie et force de l'église primitive», în *Lum Vie* 10 (1953), 9 – 28.

¹⁴⁵. Vezi și nota 1 pentru cealaltă interpretare, care-și are și ea justificarea ei teologică.

A fi reuniți «în același loc» (ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό) dacă se interpretează în lumina textului din FA 1, 14, (οὔτοι πάντες ἦσαν ὁμοθυμαδόν) nu indică numai o unire spațială, ci mai mult decât atât o unire de cuget și suflet. Această atitudine reflectă pe cea a poporului lui Israel înaintea legământului de la Sinai (cf. Ex. 19, 8).

În momentul plinirii făgăduințelor divine, Apostolii, reprezentanții noului Israel, erau uniți în același cuget și suflet precum vechiul Israel înainte de legământul istoric de la Sinai¹⁴⁶. De aceea Sf. Luca anticipă în această introducere un cadru teologic foarte dens.

Fenomenele care însoțesc Pogorârea Duhului Sfânt sunt descrise într-un limbaj particular. Se vorbește mai întâi de un «vuiet ca de suflare de vânt» (ἦχος ὡσπερ φερομένης πνοῆς βιαιᾶς) care în v. 6 este numit «voce, sunet» (φωνή). Imaginea evocă în mod clar teofania din Ex. 19, 16 unde se vorbește de «tunete» și «sunet puternic». Zgomotele acestea provin «din cer». În cazul de față cerul nu reprezintă în mod necesar cosmosul, ci simbolul locuinței lui Dumnezeu, de unde El vorbește poporului său (cf. Ex. 20, 22; Dt. 4, 36). În opera lukană el are o importanță particulară: Dumnezeu Tatăl va trimite pe Duhul Sfânt «din cer» (Lc. 11, 13) sau «de sus» (Lc. 24, 49), iar în FA 1, 9-11; 3, 21 «cerul» devine simbolul participării lui Iisus preaslăvit la Împărăția Tatălui. Vuietul se produce «fără de veste», adică pe neașteptate într-un mod care nu se explică. Acesta este comparat cu o «suflare de vânt». Fenomenul vântului, a cărui origine era misterioasă pentru cei din vechime, reprezenta adesea pentru israeliți simbolul puterii dătătoare de viață, lucrării creatoare și judecătorești a lui Dumnezeu. Uneori vântul însoțește manifestările lui Dumnezeu (1 Rg. 19, 11) sau vestește judecata sa iminentă (Is. 66, 15). Prin imaginea vântului care sugerează «puterea» și «Duhul» lui Dumnezeu autorul evidențiază concretețea semnului primirii Acestuia. Există un anumit paralelism între «vuietul ca de suflare de vânt» care «a umplut» toată casa și afirmația că toți «s-au umplut» de Duhul Sfânt, care reliefează încă odată în plus realitatea pogorării Duhului.

Fenomenului cu caracter auditiv, abia descris, i se adaugă la v. 3 un alt fenomen cu caracter vizual. Prezența verbului «a se arăta» (ὄφθη) pe care Sf. Luca îl folosește pentru a descrie apariția îngerilor (cf. Lc. 1, 11; 22, 43; FA 7, 30, 35), manifestarea lui Dumnezeu (FA 7, 2), sau arătările Domnului Înviat (cf. Lc. 24, 34; FA 9, 17; 26, 16), ne spune că ne aflăm în fața manifestării unei realități supranaturale, care apare sub forma «limbilor ca de foc». Imaginea «limbilor» ne face să ne gândim nu numai la organul vorbirii, ci mai ales la limbile în care Apostolii vor vorbi: Sf. Luca face astfel o legătură între fenomenul manifestării și efectele pe care acesta le produce. Comparația cu focul ne trimite cu gândul la un context teofanic: arătările divine sunt adesea în relație cu imaginea focului, și în particular cu teofania de la Sinai (cf. Ex. 19, 18; 24, 17; Dt. 4, 11-12). Potrivit tradiției evanghelice, focul este asociat prezenței Duhului Sfânt (cf. Lc. 3, 16). Limbile de foc sunt văzute ca fiind «împărțite» și așezate pe fiecare dintre cei prezenți. Dacă focul face aluzie la Duhul Sfânt, atunci există posibilitatea să credem că Duhul Sfânt a rămas permanent peste Apostoli, după cum a rămas cu Iisus după Botez.

¹⁴⁶. Cf. A. BARBI. "La narrazione della Pentecoste...", 30-31.

Limbajul folosit în vv. 2-3 se vede în mod clar că este împrumutat din narațiunile care descriu o teofanie, după cum am văzut din scurta analiză. De aceea el nu poate să descrie în mod exact ceea ce a avut loc la Cincizecime, ci încearcă să-i conștientizeze pe destinatari că Apostolii au fost investiți de prezența dumnezeiască intuită ca dar al Duhului.

Modalitatea de expresie se schimbă în mod clar cu v. 4. Aici, prin două fraze paralele, este enunțată experiența Cincizecimii și sunt descrise efectele pe care aceasta le-a produs. Prezența tuturor celor care erau adunați în același loc (cf. v 1) este reafirmată. Se spune despre ei acum că «s-au umplut de Duhul Sfânt» (ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου). Aceasta este o expresie caracteristică Sf. Luca pe care el o folosește în descrierea personajelor profetice din narațiunile copilăriei (Ioan Botezătorul: Lc. 1, 15; Elisabeta: Lc. 1, 41; Zaharia: Lc. 1, 67), la începutul activității lui Iisus de după Botez (Lc. 4, 1), iar apoi este reluată nu fără importanță pentru a descrie perioada Bisericii (Petru: FA 4, 8; comunitatea creștină: FA 4, 31; Ștefan: FA 6, 5; 7, 55; Pavel: FA 9, 17; 13, 9; Barnaba: FA 11, 24; ucenicii din Antiohia: FA 13, 52).

Puterea lui Dumnezeu este deci lucrătoare în istoria mântuirii iar importanța acestei lucrări este evidențiată de Sf. Luca prin faptul că el o prezintă la începutul ființării Bisericii. Efectele produse de această Pogorâre a Duhului peste Apostoli sunt evidente prin «vorbirea lor în alte limbi» (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις). Fenomenul este interpretabil în două maniere: poate fi vorba de o vorbire într-un limbaj neobișnuit și de neînțeles (glosolalia) sau de o vorbire în limbi străine (xenolalia). Aluziile succesive (vv. 6. 11) la cei care ascultă și înțeleg în limba lor ne face să ne gândim la cea de a doua posibilitate. La sfârșit «vorbirea în limbi» este prezentată ca dar al Duhului: «după cum Duhul le dădea puterea să se exprime» (καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς). Este un dar care este văzut nu ca momentan ci continuu, care nu este rodul unui Duh, înțeles ca putere impersonală, ci ca Persoană.

În concluzia acestei scurte lecturi a narațiunii Pogorârii Duhului Sfânt, vom încerca să facem câteva observații cu caracter istoric și unele observații teologice.

Privită cu ochiul istoricului critic, narațiunea Cincizecimii prezintă numai două indicații despre evenimente care pot fi constatate din exterior: 1) adunarea ucenicilor la Ierusalim pentru sărbătoarea Cincizecimii; 2) fenomenul vorbirii în limbi străine. Celelalte afirmații - cu toată aparența lor narativă - trebuie evaluate, în baza genului lor literar, ca expresii ale unei interpretări de credință precise¹⁴⁷. Ceea ce nu exclude însă că ele nu conțin indiciile unei experiențe istorice.

Mult mai bogată este însă considerația cu caracter teologic pe care narațiunea o oferă. Am văzut că Cincizecimea iudaică devenise sărbătoarea reînnoirii legământului și a darului Legii. Narațiunea lucană pare a fi alcătuită în baza elementelor oferite de teofania de la Sinai: Apostolii sunt adunați împreună după cum poporul Israel la poalele muntelui, simbolurile teofaniei sunt asemănătoare; vuietul puternic și focul. Există elemente suficiente pentru a afirma că Sf. Luca a văzut darul Duhului Sfânt de la Cincizecime ca pe un legământ nou. Din acest legământ ia naștere noul popor al lui Dumnezeu care nu mai este legat de legi impuse din

¹⁴⁷. Cf. A. BARBI, "La narrazione della Pentecoste...". 33.

afară, ci de transformare interioară săvârșită prin lucrarea Duhului care dă naștere unei atitudini filiale noi față de Dumnezeu.

B. Reacția celor prezenți la Cincizecime (FA 2, 5-13)

Istorisirii evenimentului Pogorării Duhului Sfânt îi urmează descrierea reacției din partea celor care erau prezenți în timpul manifestării acestui fenomen neașteptat. Cadrul oferit de v. 5 este cu totul schimbat. Acesta îndeplinește pentru cea de a doua scenă funcția pe care o are v. 1 pentru prima scenă.

Atenția autorului din punct de vedere local, se mută din casa, unde Apostolii erau adunați, în orașul Ierusalim. Se știe că Ierusalimul în opera lucană¹⁴⁸ are o particulară semnificație teologică care constituie punctul culminant al evenimentului mântuitor adus de Iisus și începutul misiunii eclesiale: menționarea sa într-o poziție emfatică în acest context nu este lipsită de importanță. În primul plan apar ca protagoniști «iudeii» (Ἰουδαῖοι) care locuiesc în oraș. Denumirea acestei populații «iudei» indică pe cei care aparțin poporului Israel, incluși fiind și prozeliții, potrivit separării lor etnice și religioase de celelalte neamuri. Potrivit viziunii lucane deci, martorii evenimentului Pogorării Duhului Sfânt sunt numai iudeii nu și păgânii. Ei sunt calificați ca fiind «religioși» (ἄνδρες εὐλαβεῖς) la fel ca Simeon (Lc. 2, 25), Anaia (FA 22, 12) și cei care l-au îngropat pe Ștefan (FA 8, 2), pentru că erau observanți ai legii. Este surprinzătoare afirmația apartenenței lor «din toate neamurile care sunt sub cer». Deși sunt numai rezidenți în Ierusalim și provin din neamurile păgâne ei sunt considerați ca făcând parte din poporul Israel. Prin această aluzie la toate neamurile care sunt sub cer, Sf. Luca introduce o notă clară de universalism care va fi exemplificată prin lista popoarelor din vv. 9-11a. Cu o extraordinară abilitate, autorul conturează deja un cadru semnificativ: acești iudei religioși prezenți la Cincizecime, care provin din fiecare neam de sub cer, constituie în intenția naratorului puntea de legătură dintre Ierusalim și lumea întreagă, ei sunt *in anticipo* destinatarii acelei evanghelii care trebuie să se extindă până la marginile pământului (cf FA 1, 8).

Versetul 6, pare să reia imaginea din v. 2 referindu-se la «vuiet» și re folosind deci limbajul teofanic. Este vuietul cel care a produs adunarea mulțimilor. Numai în aparență pare a fi vorba de o descriere, însă datele rămân foarte vagi: vuietul de fapt, constituie elementul simbolic, iar locul în care mulțimea s-a adunat este neprecizat. Chiar și motivul tulburării din cauza faptului că fiecare ar fi auzit Apostolii vorbind în propria limbă, rămâne dificil de imaginat. În v. 4, fusese prezentată o «vorbire» în alte limbi, în timp ce aici este subliniată o «auzire» în propria limbă. Toate aceste elemente lasă să se înțeleagă că autorul nu este interesat de descrierea unor evenimente, ci să creeze o legătură esențială cu ceea ce precede și ceea ce urmează.

Reacția celor prezenți este redată în v. 7, prin câteva verbe semnificative: a fi uimiți, ieșiți din fire, o atitudine tipică în fața descoperirii slavei dumnezeiești; uimirea și minunarea celor prezenți constituie potrivit Sf. Luca, răspunsul carac-

¹⁴⁸ Cf. V. FUSCO, «Efusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste. (Atti 2, 1-13)», în M. BORRMANS (a cura di) *Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini*, (Brescia, 1982) 201-218.

teristic al mulțimilor înaintea minunilor săvârșite de Iisus (cf Lc 8, 25; 9, 43; 11, 14) și a semnelor extraordinare împlinite de Apostoli (cf FA 3, 12). Extazul celor prezenți se lămurește prin cele două întrebări care urmează. Prima este retorică și are nevoie de un răspuns: «*Nu sunt oare galileeni toți aceștia care vorbesc?*». Este greu de crezut cum ascultătorii, care auzeau vorbindu-se în propria limbă, ar fi putut să-și dea seama că Apostolii erau galileeni. Ținând prezentă denumirea de «galileeni» în Lc 22, 59; și FA 1, 11, trebuie să deducem că întrebarea este folosită de autor pentru a lăsa să se înțeleagă că oamenii, care au făcut experiența acestui fenomen extraordinar, sunt legați de Iisus Galileanul. Cea de a doua întrebare care exprimă reacția mulțimii (v. 8), recheamă v. 6 și adaugă la acesta numai precizarea că limba, în care cei prezenți aud vorbindu-se, este limba lor nativă. Tonul, mai degrabă vag, al versetelor 6 și 8 ar putea lăsa impresia de a se crede că fenomenul extraordinar al Cincizecimii ar fi putut consta într-un fenomen cu caracter «auditiv», într-un contrast clar cu afirmația din v.4, unde este vorba de «vorbirea în alte limbi». Versetul 11b, care prin terminologia sa se unește în mod clar la vv 6. 8., înlătură în mod definitiv echivocul: cei prezenți îi aud pe *Apostoli «vorbind fiecare în limba sa»*. Iar în cele din urmă suntem încunoștințați despre ce vorbeau. Autorul condensează subiectul acestei vorbiri într-o expresie globală: este vorba de «mărețiile lui Dumnezeu» (τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ). Este posibil ca Sf. Luca, având în vedere pe cititorul cărții, să se gândească la opera plinită de Dumnezeu prin Iisus Hristos, care culminează cu Învierea, după cum ne este dat de înțeles din cuvântarea lui Petru care urmează evenimentului Cincizecimii.

În centrul acestor afirmații insistente despre uimirea mulțimilor în urma vorbirii extraordinare a Apostolilor, stă așa-zisa «listă a popoarelor». Ea ar putea fi scoasă din context fără ca acesta să piardă din coerența sa logică: aceasta constituie semnul că autorul a inclus-o aproape în mod artificial în cadrul compoziției cu un scop precis teologic. La o privire atentă, lista se descoperă a fi alcătuită cu multă grijă din punct de vedere literar. Este surprinzător însă faptul că ea nu este reprezentativă întru-totul pentru lumea cunoscută atunci și că nu are o logică precisă din punct de vedere geografic. O anumită perplexitate se naște din faptul că este amintită «Iudeia» lângă Capadocia, după cum sunt menționate într-o astfel de listă «Iudei și prozeliți»: cu toată probabilitatea aceasta a fost inclusă de autor într-o listă deja codificată. În complexitatea ei această listă se aseamănă cu alte liste sau cataloage care se întâlnesc la scriitorii din vechime și pe care Sf. Luca și-a asumat-o de undeva și a introdus-o în textul său. Această includere, potrivit perspectivei autorului, trebuia să-l facă pe cititor să înțeleagă că «toate neamurile care sunt sub cer» (cf v. 5) erau într-adevăr reprezentate printre iudeii care alcătuiau auditoriul de la Cincizecime. Nu avea importanță dacă lista era incompletă. Sfântului Luca i-a fost de ajuns să fie menționat câte un popor mai îndepărtat și mai puțin semnificativ pentru a oferi senzația că lumea întreagă era prezentă acolo, la Ierusalim, și care să dea mărturie în mod simbolic despre venirea Duhului Sfânt și despre ascultătorii Cuvântului lui Dumnezeu.

La încheierea scenei, vv. 12-13, reproduc reacția uimită a mulțimilor în fața consecințelor acestui eveniment. Ele nu au rolul însă de a constitui o reduplicare a vv. 7-8. Importanța lor este aceea de a introduce mai îndeaproape intervenția

Sf. Petru și cuvântarea sa. Sfântul Luca subliniază înainte de toate atitudinea participării totale a celor prezenți: ei erau «*uimiți și se minunau*» (ἐξίσταντο δὲ πάντες) în starea lor de perplexitate pentru că nu puteau să se lămurească și să afle un răspuns potrivit fenomenului la care asistau. Întrebarea următoare: «Ce vrea să însemne aceasta?», nu este retorică (precum cea din v. 7,) ci este într-adevar în căutarea unui sens iluminant. Potrivit formulării ei, se aseamănă foarte mult cu reacția atenienilor în fața propovăduirii Sf. Pavel (cf. FA 17, 20) și cu alte expresii din opera lucană (cf. Lc. 15, 26; 18, 36; FA 5, 24). Această atitudine întrebătoare și căutătoare de sens care pare a fi proprie participării totale a celor prezenți, Luca o delimitează (v. 13). Există unii care reacționează batjocorindu-i pe Apostoli, după cum vor face unii dintre atenieni după vestirea Învierii de către Pavel (cf. FA 17, 32). Aceștia au deja răspunsul gata la fenomenul la care asistă: «*sunt plini de must*», adică beți. Analogia dintre lucrarea Duhului, entuziasmul care-i urmează și beție se întâlnește adesea (cf. Ef. 5, 18; dar și în alți autori profani din vechime). Explicația pe care Sf. Luca o atribuie acestui grup de zeflemitori a sugerat unor exegeți să susțină că fenomenul de la Cincizecime ar fi constat într-o glosolalie (o vorbire extatică incomprehensibilă) la care – potrivit mărturiei pauline înseși din 1 Cor. 14, 23, – putea să se preteze la aprecieri denigratoare din partea celor neinițiați.

Am văzut însă cum mărturia constantă a textului se referă la fenomenul xenolaliei (vorbirii în limbi străine). Explicația cea mai credibilă a acestei experiențe de deriziune aparține Sf. Luca care vrea să arate că Biserica primară era adesea supusă unor astfel de batjocuri din cauza extraordinarului mesaj pe care-l vestea (Lc. 24, 11; FA 17, 32; 26, 24; cf. 2 Cor. 5, 13). În orice caz această interpretare greșită a Cincizecimii îi oferă posibilitatea autorului să introducă imediat cuvântarea lui Petru. Acesta – după cum se întâmplă în mod obișnuit în cuvântările misionare din Fapte – își începe argumentația sa pornind de la interpretarea greșită a ascultătorilor (FA 2, 15), oferind în cele din urmă adevărata explicație motivată de citarea Scripturii, în cazul de față bazându-se pe Ioil 3, 1-5.

Scurta analiză a textului ne permite acum câteva concluzii cu caracter istoric și teologic.

Forma literară folosită în textul din FA 2, 5-13, face dificilă dacă nu chiar imposibilă posibilitatea de a scoate din text informații mai detaliate legate de evenimentele singulare care au însoțit experiența Cincizecimii. Marea parte a reacțiilor descrise de Luca se aseamănă mult, potrivit modului de expresie și reprezentare, caracteristicilor «coruri concluzive» cu care autorul a redat istorisirea minunilor săvârșite de Iisus în cea de a treia Evanghelie. În ceea ce privește prima scenă (vv. 1-4), unicul element nou care ar putea fi interesant din punct de vedere istoric îl constituie faptul că mulți iudei în Ierusalim au fost martorii experienței pe care Apostolii au făcut-o la Cincizecime.

Din punct de vedere teologic textul prezintă o densitate particulară. Sublinierea prezenței iudeilor «*din toate neamurile care sunt sub cer*» (v. 5) și ilustrativa «*listă a popoarelor*» vor să arate că Biserica, deja de la nașterea ei este deschisă universalității. Instrucțiunile pe care Iisus le dăduse cu privire la extinderea evangheliei (cf. Lc. 24, 47; FA 1, 8) și succesivele împliniri misionare ale Bisericii potrivit Faptelor sunt deja anticipate de evenimentul Cincizecimii.

Accentul pūs pe vorbirea în alte limbi, ca dar al Duhului, prezent deja în v.4 și care este reafirmat cu insistență în v. 11, lasă să se înțeleagă că Biserica la Cincizecime a primit puterea și capacitatea de a vesti «mărețiile lui Dumnezeu» în toate limbile oamenilor. Prin puterea Duhului deci propovăduirea misionară este abilitată să facă prezentă să actualizeze și să imprime toate culturile umanității, ale căror limbi constituie expresia cea mai densă și semnificativă.

Tablele Legii celei Vechi fuseseră scrise de însuși degetul lui Dumnezeu (Ex. 31,18): acum este Duhul Sfânt (Lc. 11, 20). Acum Noul Sanctuar este Iisus Hristos, deschis tuturor neamurilor, Legea Nouă este Duhul Sfânt care dă mărturie despre Iisus pentru toate popoarele. Semnul limbilor profetește universalitatea mărturieii.

Apostolii și toți ucenicii vorbeau limba altor popoare, anunțau în acele limbi mărețiile lui Dumnezeu. Părinții Bisericii și mulți exegeți moderni au văzut și văd în această minune reversul împrăstierii de la Babel (Gn. 11, 1-9). Acum prin Pogorârea Duhului Sfânt se deschide o nouă eră care va fi dominată de prezența particulară a Duhului în lume și de noile lucrări care le împlinește. Aceasta nu, înseamnă că Duhul n-ar fi fost lucrător în istoria mântuirii, o istorie care este cea a mărețiilor lui Dumnezeu. Toate aceste măreții ale lucrării lui Dumnezeu pun în evidență că această istorie sfântă, începută în Vechiul Testament, desăvârșită în Hristos continuă să se desfășoare prin Biserică. Faptele Apostolilor ne amintesc că era deja lucrător în Vechiul Testament și că a vorbit prin gura profeților; această realitate este evidențiată de două ori când este amintit David (FA 1,16; 4,25). Însă Duhul era lucrător și în Noul Testament: Sf. Luca, în particular, menționează foarte des lucrarea Duhului Sfânt în viața lui Iisus. Faptele amintesc un aspect al acestei lucrări a Duhului: este El Cel care-L asistă pe Iisus în alegerea Apostolilor (FA1,2). Este evident că întreaga istorie a mântuirii este rodul lucrării celor trei Persoane și că Duhul lucrează dintr-un'ceput. Pogorârea Duhului Sfânt nu precede venirea lui Mesia ci, dimpotrivă, este o consecință a acestei veniri. Aceasta nu este o simplă diferență de detaliu, ci o particularitate care ține de natura tainei creștine. Pentru Noul Testament, înălțarea de-a dreapta lui Dumnezeu a naturii umane, pe care Cuvântul a unit-o în Sine și care a devenit natură proprie a lui Hristos - adică îndumnezeirea firii omenesti - această realitate constituie condiția Pogorârii Duhului Sfânt, care are drept scop să extindă la toți oamenii cea ce s-a săvârșit mai întâi în Hristos. Este ceea ce expune Sfântul Petru: «Dumnezeu L-a înviat pe Acest Iisus, Căruia noi toți Îi suntem martori. Deci, înălțându-Se de-a dreapta lui Dumnezeu și primind de la Tatăl făgăduința Duhului Sfânt, El L-a revărsat pe Acesta așa cum vedeți voi și auziți acum» (FA 2, 32-33). Aceeași învățătură o regăsim în Ioan: el comentează cuvintele Scripturii citate de Iisus: «Râuri de apă vie vor curge din inima lui. Iar aceasta a spus-o despre Duhul pe Care aveau să-L primească acei ce cred într'Însul. Că Duhul încă nu era dat, pentru că Iisus încă nu fusese preamărit» (In.. 7, 38-39). La fel însemnătatea cuvintelor lui Iisus: «Că dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi; iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi» (In. 16, 7).

Această revărsare eshatologică a Duhului, vestită de profeți, făgăduită de Iisus ca urmare a Învierii și Înălțării Sale irupe în ziua în care Apostoli s-au adunat în momentul sărbătorii ebraice'a Cincizecimii: «Și au fost umpluți de Duh Sfânt toți

și au început să grăiască în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăii» (FA 2, 4). Trebuie notată expresia «au fost umpluți de Duh Sfânt»: care se întâlnește de mai multe ori în Fapte (4, 8 și 31; 6,5 și 8; 7, 55, etc.) evidențiind plinătatea darului Duhului, făcut de umanitatea îndumnezeită a lui Hristos Bisericii, Mireasa Sa. Acest dar are drept scop izvorârea unei vieți noi în rândul creștinilor și în sânul umanității; viața după Duh. Însă lucrarea principală a Duhului este aceea de a transmite puterea dumnezeiască celor pe care Hristos, în timpul activității pământești i-a ales drept vase comunicante pentru a transmite umanității întregi ceea ce El a săvârșit odată pentru totdeauna. Aceste vase alese sunt apostolii: Duhul Sfânt lucrează prin ei. Ceea ce le-a dăruit Apostolilor la Cincizecime n-a fost mai cu seamă o sfințenie personală cât mai ales puterea Duhului pentru a putea duce la împlinire lucrarea misionară. Iar acest dar este total pentru că este dumnezeiesc. După cum am amintit, Sf. Luca accentuează în mod particular acest aspect al lucrării Duhului: opera sa este o istorie a lucrării Duhului Sfânt împlinită cu ajutorul Apostolilor. Epistolele pauline insistă în mod particular asupra finalității acestei lucrări: sfințenia personală.

Puterea Duhului dăruită Apostolilor la Cincizecime n-a fost numai un botez ci a constituit o adevărată consacrare a lor constituindu-i slujitori ai Evangheliei.

În timpul activității pământești a lui Hristos, accesul oamenilor la puterea Duhului Sfânt se săvârșea numai prin Hristos și în Hristos. După pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime însă relația cu Hristos are loc numai prin Duhul și întru Duhul Sfânt. În timpul propovăduirii Evangheliei, Hristos era prezent în mod vizibil, era înaintea ucenicilor. Înălțarea la ceruri a înlăturat această vizibilitate concretă: «*lumea nu Mă va mai vedea*» iar această plecare a Domnului este reală. Însă Pogorârea Duhului Sfânt a restituit lumii prezența interiorizată a lui Hristos și-L descoperă acum nu înaintea ci înlăuntru ucenicilor: «*Voi veni la voi, cu voi fi-voi până la sfârșitul lumii*», prezența Domnului este reală ca și plecarea Sa. «*În ziua aceea (ziua Pogorârii Duhului Sfânt) veți cunoaște că Eu sunt cu voi*». Această interiorizare are loc tocmai prin lucrarea Duhului Sfânt după cum mărturisește și Sfântul Pavel: «*Îubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul cel Sfânt Care ni s-a dat*» (Rm. 5,5). Prin puterea Duhului noi strigăm Avva! și rostim numele lui Iisus¹⁴⁹.

Revărsarea Duhului Sfânt descrisă în FA 2, 1-13, nu este singulară în cartea Faptelor. Sfântul Luca descrie și alte pogorări ale Duhului Sfânt asemănătoare celei din Ierusalim la sărbătoarea Cincizecimii cum ar fi pogorârea Duhului peste Corneliu și casa sa (cf. FA 10, 44-48; 11, 15-18), descrisă în termeni asemănători celei deja analizate. Autorul Faptelor prezintă dăruirea Duhului Sfânt și altor persoane cum ar fi samaritenii convertiți și ucenicii din Efes (cf. FA 8, 14-18; 19, 1-7). Există apoi aproape o nouă Cincizecime a comunității rugătoare, după eliberarea din închisoare a Sf. Petru și Ioan (cf. FA 4, 29-31).

¹⁴⁹. Cf. P. EVDOKIMOV, "Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia", în E. LANNE, (a cura di) *Lo Spirito Santo e la Chiesa, una ricerca ecumenica* (Roma, 1970), 249.

C. Viata comunității apostolice sub semnul Duhului Sfânt (FA 2, 42-47)

Istorisirea Pogorării Duhului Sfânt din capitolul 2 al Faptelor, prezintă evenimentul Cincizecimii ca fiind punctul de plecare și actul de naștere al bisericii¹⁵⁰ - chiar dacă expresia nu apare în mod explicit. Primele versete (2, 1-4), descriu modul în care Duhul s-a pogorât peste grupul de persoane care fusese prezentat în 1, 13-14. Era nevoie de o mulțime de persoane, a cărei uimire se traduce într-o serie de întrebări (2, 5-13) care introduc într-un mod foarte abil lunga cuvântare interpretativă a Sf. Petru (2, 14-36). O astfel de cuvântare provoacă o serie de întrebări din partea celor prezenți: «*Ce trebuie să facem...?*» (v. 37). Explicațiile apostolului (vv. 38-40) au dus la «adăugarea» a trei mii de persoane «*în aceiași zi*» (v. 41). La această istorisire despre evenimentele «*din ziua aceea*» (vv. 1 și 41), ultimele versete ale capitolului adaugă o descriere a ceea ce a urmat «*zi de zi*» (vv. 46 și 47), comportamentul acestui nou grup, prezentând o astfel de conduită sub semnul «*stăruinței, perseverenței*» care caracterizase deja grupul inițial: (ἤσαν προσκαρτεροῦντες) 1, 14 și 2, 42). «Adăugată» la grupul apostolic, această mulțime, la care «se adăugă» neconținut noi credincioși (vv. 41 și 47), constituie comunitatea care va primi mai târziu numele de «*biserică*» (ἐκκλησία) (5, 11).

«*Stăruința*» acestei comunități este specificată în 2, 42 prin intermediul a patru termeni: «*în învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni*»:

ἤσαν δὲ προσκαρτεροῦντες
τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ
τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς

Se observă că acești termeni sunt grupați doi câte doi. Primii doi califică relațiile din interiorul grupului, iar ultimi doi privesc ceea ce se poate numi viața liturgică a comunității¹⁵¹. Versetele care urmează comentează aceste trăsături ale v. 42. Versetul 43, revine la rolul particular desfășurat de apostoli, de această dată pentru a sublinia minunile care însoțesc propovăduirea și nu învățătura pe care ei o împărtășesc credincioșilor. Versetele 44-45, explică comuniunea (κοινωνία) noilor convertiți care se traduce în mod concret prin punerea în comun a bunurilor (κοινὸν). De fapt vv. 46-47a, comentează ceea ce v. 42b, spunea despre practica lor religioasă: «*Zi de zi într-un cuget stăruind în templu, și'n casă frângând pâinea...*».

G. Betori scrie pe bună dreptate că acest sumar oferă cititorului un fel de «carte de identitate» a bisericii¹⁵². Pare dăstul de evident faptul că prin aceste trăsături prin care autorul caracterizează comunitatea primară, el intenționează să propună un model pentru orice comunitate creștină în care aceasta își va putea verifica propria fidelitate față de evanghelie¹⁵³. Biserica este într-adevăr o comunitate fidelă evangheliei în măsura în care credincioșii care o alcătuiesc pun în practică această stăruință apostolică descrisă de v. 42. Această descriere reprezintă în același timp un program de viață creștină al celor botezați în Hristos.

¹⁵⁰. Cf. J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*. (Bologna, 1984) 16; M. Dumais, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apotres pour aujourd'hui*, (Paris, 1992) 31-47.

¹⁵¹. Cf. J. DUPONT, «Teologia della Chiesa...», 16.

¹⁵². G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in Atti 1, 12-8,4* (An Bib 97; Roma, 1981.) 28-35.

¹⁵³. Cf. J. DUPONT, «Teologia della Chiesa...», 17.

După istorisirea vindecării minunate a ologului de la poarta templului și a reacțiilor pe care aceasta le-a suscitată (3, 1-4, 31), cartea Faptelor revine asupra temei comuniunii (κοινωνία) pe care o prezintă în strânsă legătură cu rolul decisiv pe care îl au apostolii (4, 32-5, 16). Ca și în 2, 44-45, comuniunea se concretizează în punerea în comun a bunurilor; însă 4, 32 demonstrează că această comuniune are rădăcini mult mai profunde: *«Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una»*. Din această comuniune spirituală izvorăște folosirea în comun a bunurilor materiale: *«Și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște»* (v. 32bc). Versetele 34-35 reiau cu insistență: *«Și nimeni între ei nu era lipsit, pentru că toți câți aveau țărini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vândute și-l puneau la picioarele apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie»*.

Această prezentare generală și exemplară a conduitei fraterne dintre primii creștini este urmată de două cazuri concrete: în primul rând, gestul extraordinar al lui Barnaba, care vându-se o țarină și adusese banii la picioarele apostolilor (vv.36-37); iar apoi gestul mai puțin edificator al lui Anania și Safira, care crezuseră că pot să-i înșele pe apostoli, ascunzând o parte din prețul vinderii proprietății (5, 1-11). Sf. Petru după ce vedește intenția lor cea rea ei sunt pedepsiți cu moartea imediat. Această circumstanță i-a pus pe apostoli într-o lumină care inspira o temere sfântă din cauza puterii de care ei se bucurau, care în mod obișnuit se manifesta în faceri de bine (4, 33; 5, 12a.15-16). Asistând la comuniunea bunurilor între membrii comunității (4, 35. 37), ei sunt și cei care *«dădeau mărturie despre învierea Domnului Iisus Hristos»* (4, 33) pe care pare a se întemeia comuniunea de viață duhovnicească a credincioșilor.

Nu este destul de clar dacă 5, 12b-14 vorbește despre apostoli sau despre creștini zicând că *«erau toți într-un cuget, în pridvorul lui Solomon»*, adăugând că numărul celor care credeau era într-o continuă creștere. Trebuie amintit oricum că deja în 2, 46 se spunea despre primii convertiți că *«zi de zi într-un cuget stăruiau în templu»*, luând parte la rugăciunile liturghiei ebraice. Marile sumarii din 4, 32-35 și 5, 12-16 rămân pe aceiași linie cu descrierea comunității creștine din 2, 42-47. Autorul pune mereu înaintea cititorilor săi același model de viață creștină pe care îl trăiește biserica.

În trei locuri din primele cinci capitole ale Faptelor, Sf. Luca întrerupe seria aoristelor (timpul narațiunii) și introduce imperfectul (timpul descrierii), creionând astfel trei tablouri ale vieții comunitare creștine (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16). Sunt trei pasaje care trebuiesc citite și înțelese împreună.

Trecând de la aorist la imperfect, Sf. Luca vrea să arate că nu intenționează să descrie fapte, episoade, ci un comportament și un mod de viață obișnuit. Descriind viața comunității din Ierusalim, autorul vrea să idealizeze și să tipizeze, ceea ce trebuie să constituie reperatele comunității creștine. Vom încerca în cele ce urmează să facem o analiză transversală și tematică.

1. Rolul sumarelor în compoziția cărții¹⁵⁴

În structura narativă a Sf. Luca se pare că sumarele au o dublă finalitate. Pe de o parte, ele oferă cititorului o perspectivă de fond dezvăluindu-i înțelesul profund al unor evenimente particulare (cum trăia comunitatea creștină sau cum ar trebui să trăiască); pe de altă parte, ele îndeplinesc rolul de a crea puncte de legătură între unitățile narrative autonome.

Primul sumar (2, 42-47), spre exemplu, unește narațiunea Cincizecimii (2, 1-41), cu activitatea Sf. Petru și Ioan la Ierusalim (3, 1-4, 31). Putem remarca, de fapt, că sfârșitul primului sumar se referă la frecventarea templului (2, 46), de către creștini și de favoarea de care aceștia se bucurau înaintea poporului (2, 42): ceea ce pregătește narațiunea următoare despre venirea Apostolilor Petru și Ioan la templu și despre reacțiile favorabile ale întregului popor (3, 9.12) la minunea săvârșită de ei.

Cel de al doilea sumar (4, 32-35), subliniază comuniunea bunurilor practică de creștini; aceasta introduce istorisirea următoare despre generozitatea lui Barnaba (4, 36) și înșelăciunea lui Anania și Safira (5, 1-11). Idealul unei profunde și concrete fraternități nu era numai un ideal creștin, el aparținea tuturor popoarelor. Totuși, tocmai acest ideal universal devine semnul cel mai evident, mai surprinzător și convingător, al prezenței Domnului Înviat.

Sfântul Luca știe bine, însă, că o adevărată și profundă fraternitate depășește eforturile singulare ale omului. De aceea el, înainte de a vorbi despre acest duh al fraternității dintre creștini, vorbește despre rugăciunea lor și istorisește venirea Duhului Sfânt: fără credință, rugăciune și darul Duhului Sfânt nu este posibilă fraternitatea.

Cel de al treilea mare sumar (5, 12-16) se desprinde de primele două și nu subliniază atât aspectul fraternității (decât în mod indirect), punând accentul pe prezența și lucrarea apostolilor: astfel el pregătește istorisirea arestării lor și a ducerii lor înaintea Sinedriului (5, 17-41). Minunile săvârșite de apostoli, simpatia poporului și continua creștere a comunității constituie trei aspecte importante pe care Sf. Luca le subliniază în mod deosebit.

2. Textele lucane:

FA 2, 42-46

«Și stăruiau în învățatura (τῆ διδασχῆ) apostolilor și în părtășie (τῆ κοινωνία) în frângerea pâinii și în rugăciuni. Și tot sufletul era cuprins de teamă, că multe minuni și semne (τέρατα καὶ σημεῖα) se făceau prin apostoli. Iar toți cei ce au crezut erau laolaltă (ἐπὶ τὸ αὐτό) și aveau toate îndeobște (ἅπαντα κοινὰ). Și își vindeau pământul și bunurile și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare. Și zi de zi într'un cuget (ὁμοθυμαδὸν) stăruind în templu, și'n casă frângând pâinea, împreună își luau Hrana întru bucurie (ἐν ἀγαλλιάσει) și întru curăția inimii,

¹⁵⁴ A. RASCO, «De "summariis" vitae christianae», in *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica* (PUG; Roma, 1968), fasc. II 271-330; C. GHIDELLI, «I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli» in AA. VV., *Il Messaggio della Salvezza VI* (Torino, 1979), 472-486; P. BENOIT, «Remarques sur les "sommaries" des Actes 2, 42 a 5», in *Exègèse et Théologie*, II (Paris, 1961), 181-192; M. A. CO, «The Major Summaries in Acts: 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16. Linguistic and Literary Relationship», in *ETL* 68 (1992), 49-85; G. BETORI, «Perseguitati a causa del Nome...», 32-37.

lăudându-L pe Dumnezeu și având har la tot poporul. Iar Domnul îi adăuga zilnic Bisericii pe cei ce se măntuiau».

FA 4, 32-35

«Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una; și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște (ἅπαντα κοινά). Și cu mare putere dădeau apostolii mărturie despre învierea Domnului Iisus Hristos și mare har era peste toți. Și nimeni între ei nu era lipsit, pentru că toți câți aveau țărini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vândute și-l puneau la picioarele apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea nevoie».

FA 5, 12-16

«Iar prin mâinile apostolilor se făceau multe semne și minuni (σημεῖα καὶ τέρατα) în popor; și toți erau într-un cuget (ὁμοθυμαδόν) în pridvorul lui Solomon. Și nimeni dintre ceilalți nu îndrăznește să li se alăture, dar poporul îi preamărea. Și din ce în ce se adăugau cei ce credeau în Domnul, mulțime de bărbați și de femei, încât scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe tărgi pentru ca, atunci când vine Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul din ei. Și se aduna și mulțimea din cetățile dimprejurul Ierusalimului, aducând bolnavi și bântuiți de duhuri necurate, și toți se vindecau».

Există în afară de aceste trei mării sumării în cartea Faptelor alte texte care se desprind într-un fel de firul narativ, prezentând caracteristici generale sau recapitulări ale unor momente importante din punct de vedere al autorului și care lasă să se întrevadă o structură unitară a întregii cărți. În afară de cele de mai sus amintim:

FA 1, 12-14

«Atunci ei s-au întors la Ierusalim de la muntele ce se cheamă al Măslinilor, care este aproape de Ierusalim, cale de o Sâmbătă. Și când au intrat, s-au suit în încăperea de sus, unde se adunau de obicei Petru și Ioan, Iacob și Andrei, Filip și Toma, Bartolomeu și Matei, Iacob al lui Alfeu și Simon Zelotul și Iuda al lui Iacob. Toți aceștia într'un cuget (ὁμοθυμαδόν) stăruiau în rugăciune, împreună cu femeile și cu Maria, mama lui Iisus, și cu frații Lui».

FA 4, 4. 23-24. 29. 31

«Iar mulți din cei ce au ziseră cuvântul au crezut, și numărul bărbaților a ajuns ca la cinci mii... Fiind eliberați, (Petru și Ioan) au venit la ai lor și le-au spus câte le-au vorbit lor arhieriei și bătrânii. Iar ei, auzind, într-un cuget (ὁμοθυμαδόν) au ridicat glasul către Dumnezeu și au zis: Stăpâne, Dumnezeule, Tu, Cel Ce ai făcut cerul și pământul și marea și toate cele ce sunt într'insele...dă-le robilor Tăi ca'ntru toată'ndrăznirea cuvântul să Ți-l grăiască (μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου)... Și pe când se rugau astfel, s'a cutremurat locul în care erau adunați și s'au umplut toți de Duhul Sfânt și cu'ndrăznire grăiau cuvântul lui Dumnezeu (ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας)».

FA 5, 41-6, 1a

«Iar ei au plecat din fața sinedriului, bucurându-se (χαίροντες) că au fost învredniciți să sufere necinste pentru numele Lui. Și'n toată ziua, în templu și pe acasă, nu încetau să învețe (διδάσκοντες) și să-L binevestească (εὐαγγελίζομενοι) pe Hristos Iisus. În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii...».

FA 11, 21-26

«Și mâna Domnului era cu ei și mare era numărul celor ce au crezut și s'au întors la Domnul. Și vorba despre ei s'a auzit în urechile Bisericii din Ierusalim și l-au trimis pe Barnaba până la Antiohia. Acesta, sosind și văzând harul lui Dumnezeu (τὴν χάριν τοῦ θεοῦ) s-a bucurat (ἔχάρη) și-i îndemna (παρεκάλει) pe toți să rămână în Domnul cu inima statornică. Că era bărbat bun și plin de Duhul Sfânt și de credință. Și mulțime multă l s'a adăugat Domnului. Și a plecat Barnaba la Tars, ca să-l caute pe Saul. Și găsindu-l, l-a adus la Antiohia. Și au stat acolo un an întreg, împreună îndrumând în Biserică și învățând (διδάξαι) mult popor. Si în Antiohia s'au numit ucenicii, pentru întâia oara, creștini (Χριστιανούς)».

Între leit-motivele cărții amintim:

FA 6, 7: «Și cuvântul lui Dumnezeu creștea; și numărul ucenicilor se înmulțea foarte în Ierusalim; și multă mulțime de preoți se supuneau credinței».

FA 9, 31: «Așadar, în toată Iudeea și Galileea și Samaria Biserică avea pace, zidindu-se și umblând în frica de Domnul; și se înmulțea (ἐπληθύνετο) întru mângâierea Duhului Sfânt».

FA 12, 24: «Iar cuvântul Domnului creștea și se înmulțea (numărul credincioșilor)».

FA 16, 5: «Așadar, Bisericile se întăreau în credință și sporeau cu numărul în fiecare zi».

FA 19, 20: «Astfel creștea cu putere cuvântul Domnului și se întărea».

FA 28, 31: «Propovăduind împărăția lui Dumnezeu și învățând cele despre Domnul Iisus Hristos cu toată îndrăznirea, fără nici o piedică».

3. Observații de critică literară

«Marele sumar» din FA 2, 42-47, se plasează în compoziția cărții Faptelor într-o dublă perspectivă. Pe de o parte cu el se încheie printr-o recapitulare “momentul fondator” al Bisericii, iar pe de alta, rolul său recapitulativ constă în faptul că el reprezintă inelul de legătură dintre acest moment fondator și viața viitoare a Bisericii din Ierusalim¹⁵⁵.

Legat de istorisirea care-l precede printr-un cuvânt de legătură construit în baza termenului ψυχή (2, 41: ψυχᾶι- 2, 43: ψυχῆ) sumarul se desprinde de restul narațiunii atât prin trecerea la timpul imperfect, care rămâne timpul narativ prin excelență, cât și prin prezența în vv. 42 ș.u a construcției sintactice ἦσαν... γίνεσθαι, care caracterizase și demarcase începutul istorisirii Cincizecimii (2, 1) și, în cadrul acesteia, începutul celei de a doua secvențe (2, 5-6).

Plecând de la această delimitare, sumarul se structurează după cum urmează: primului verset introductiv (2, 42), care sintetizează din punct de vedere tematic pasajul, îi urmează două unități, în care aceste tematici sunt dezvoltate (2, 43-45; 2, 46-47a). Împărțirea tematică este sugerată de structura binară a versetului inițial: folosirea verbului la imperfect semnalează trecerea la un pasaj al cărui gen literar este divers, căruia îi urmează două grupe de substantive, dintre care prima este însoțită de substantive în cazul genitiv, care indică sfera de preocupări a comunității. În mod schematic avem:

ἦσαν δὲ προσκατεροῦντες

¹⁵⁵Cf. G. BETOȚI, “Perseguitati a causa del Nome...”, 32.

τῆ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ κοινωνία
τῆ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς

Prin intermediul acestor două grupe de substantive sunt evidențiate argumentele dezvoltate ulterior: viața comunitară (2, 43-45) și lucrarea ei liturgică (2, 46-47a). Împărțirea în două unități tematice este subliniată de verbul προσκαρτεροῦντες care este reluat la începutul celei de a doua unități (2, 46) și care leagă cel de al doilea cadru rezumativ afirmațiilor din 2, 42. Raportul dintre acest verset inițial și cele două desfășurări tematice este evidențiat și mai mult prin reluarea unor termeni care fac parte din aceeași sferă semantică:

2, 42: ἀποστόλων	2, 43: ἀποστόλων
κοινωνία	2, 44: κοινά
κλάσει	2, 46: κλώντες
ἄρτου	2, 46: ἄρτον
προσευχαῖς	2, 47a: αἰνοῦντες

Sumarul se încheie cu v. 47b, care adaugă un nou element la cadrul rezumativ, reluând, la nivelul vocabularului, ultimele cuvinte ale istorisirii precedente: de la rolul pe care Domnul îl are în devenirea comunității și al creșterii acesteia în timp până la evidențierea centralității conceptului de mântuire:

2, 39: κύριος	2, 47: κύριος
2, 41: προσετέθησαν	προσετίθει
ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ	καθ ἡμέραν
2, 40: σώθητε	σῳζόμενος

Într-un anumit sens, tocmai prin aceste reluări la nivelul vocabularului, cadrul vieții comunitare fixat în vv. 42-47a, poate prea static, este reînscris în devenirea istorică a comunității după cum se vede din istorisirile care urmează acestui mare sumar.

Mai ales prezenta expresiei καθ ἡμέραν care, punând în lumină caracterul cotidian al mântuirii, proiectează sumarul spre viitor. Trebuie adăugat că această caracteristică de zi cu zi se adaugă începând cu singularitatea «zilei Cincizecimii» (2, 1) și în *perspectiva «zilei Domnului»* (2, 20). Dacă atunci caracterul cotidian al mântuirii reprezintă punctul spre care converg o serie de evenimente singulare, trebuie să ne așteptăm ca această caracteristică să ne prezinte prin câteva exemplificări momentele sale esențiale. Aceasta înseamnă că sumarul inițial constituie o sinteză și un punct de reper prestabilit care va însoți viața comunității în etapele ei cele mai semnificative¹⁵⁶. Un sumar poate fi definit atunci ca o expresie narativă concisă și relativ independentă care descrie o situație sau o întâmplare care se prelungește ca un eveniment repetitiv și indefinit ca perioadă de timp¹⁵⁷.

Perspectiva deschisă a sumarului din 2, 42-47, spre viitorul Bisericii, după cum reiese din restul cărții Faptelor, apare evidențiată într-un mod particular în raport cu sumarele succesive: 4, 32-35; 5, 12-16; 5, 42; 6, 7-8.

O lectură de tip sinoptic¹⁵⁸ a acestor sumare, va pune în lumină atât raportul literar dintre ele cât și conținutul profund al lor. Există din punct de vedere formal

¹⁵⁶ Cf. G. BETORI, "Perseguitati a causa del Nome...", 34.

¹⁵⁷ M. A. CO, "The Major Summaries in Acts...", 56-57.

¹⁵⁸ vom urma excelenta analiza făcută de G. BETORI, "Perseguitati a causa del Nome...", 34-37; a se vedea și C. GHIDELLI, "I tratti riassuntivi degli Atti...", 477-479.

o serie de contacte între sumarul din 2, 42-47 și celelalte evidențiate mai ales de către repetarea unor termeni particulari, chiar formule întregi, sau echivalente sinonimice. Prezența acestor repetiții este atestată la nivelul expresiv prin reluarea succesivă a tematicilor care, în totalitatea lor sunt prezente în «marele sumar».

Dependența sumarului 4, 32-35, de cel din cap. 2, dincolo de prezența diversilor termeni comuni, este vizibilă în reluarea unor întregi formule tematice:

2, 44: εἶχον ἅπαντα κοινά	4, 32: ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά
2, 45: τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις	4,34: κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπήρχον... τῶν πιπρασκομένων
ἐπίπρασκον	4,35: διεδίδετο δὲ ἕκαστω καθότι ἄν τις
2, 45: διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν καθότι	καθότι ἄν τις
ἄν τις χρεῖαν εἶχεν	χρεῖαν εἶχεν

Este vorba de contacte literare legate de tematica bunurilor în comun, al cărei rezultat descris consta în «toate îndeobște», iar mijlocul tipic pentru a ajunge la acest obiectiv consta în vânzarea bunurilor și împărțirea lor potrivit nevoilor fiecăruia. Sunt reluate și alte tematici în afara acesteia cum ar fi: rolul apostolilor, definiția «celor care au crezut» pe care-i identifică cu aderenții la comunitate precum și favoarea și simpatia pe care aceasta a suscitată-o în jurul ei:

2, 42: ἀποστόλων	4, 33: ἀποστόλοι
2, 43: ἀποστόλων	4, 35: ἀποστόλων
2, 44: πιστεύοντες	4, 32: πιστευσάντων
2,47: ἔχοντες χάριν πρὸς ὄχλον τὸν λαόν	4,33: χάρις...ἦν ἐπὶ πάντας αὐτοῦς

O serie la fel de amplă de contacte literare se poate recunoaște și în sumarul 5, 12-16. Aici apare tematica legată de activitatea taumaturgică a apostolilor. Alte contacte literare evidențiază apoi tematica unității și prezenței orante în templu, atitudinii de stimă din partea poporului și a creșterii comunității:

2, 43: πολλὰ τε τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγένετο	5, 12 διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγένετο σημεῖα καὶ τέρατα πολλὰ
2, 46: ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ	5, 12: ὁμοθυμαδὸν...ἐν τῇ Στοᾷ
2, 47: ἔχοντες χάριν πρὸς ὄχλον τὸν λαόν	5, 13: ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός
2,47: ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σφζομένους	5, 14: προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ

Și în acest sumar sunt repropuse teme despre rolul apostolilor (5, 12) și al credinței (5, 14) în tânăra comunitate.

Chiar și 5, 42, care este cel mai concis sumar, este plin de aluzii la 2, 42-47. Timpul, spațiul, dar mai ales activitatea de evanghelizare constituie formulele tematice care se repetă:

2, 42: διδάχῃ	5, 42: διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι
2, 46. 47: καθ ἡμέραν	5, 42 πᾶσάν τε ἡμέραν

2, 46: ἐν τῷ ἱερῷ

5, 42: ἐν τῷ ἱερῷ

2, 46: κατ' οἶκον

5, 42: κατ' οἶκον

Sumarul următor 6, 7-8, reia tema vestirii la care se adaugă cea despre creșterea comunității, activitatea taumaturgică și raportul cu poporul. Trebuie notată aici echivalența sinonimică a termenilor:

2, 42: διδασχῆ

6, 7: λόγος

2, 43: τέρατα καὶ σημεῖα

6, 8: τέρατα καὶ σημεῖα

2, 47: λαόν

6, 8: λαῶ

2, 47: προσετίθει τοὺς σωζομένους

6, 7: ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν

La acestea se adaugă prezența tematicii credinței:

2, 44 πιστεύοντες

6, 7: ὑπῆκουσιν τῇ πίστει.

Rezumând rezultatele analizei, s-ar putea afirma că rezumatele narative care urmează marelui sumar din 2, 42-47, sunt construite prin reluarea succesivă a tematicilor prezente în acesta, evidențiind astfel interdependența formală și de conținut dintre ele.

D. Perseverența primilor creștini și cele patru fundamente ale comunității

Exegeza detaliată a textelor indicate mai sus ne va permite să observăm câteva motive tematice care se repetă nu numai de la un sumar la altul, ci și în cadrul aceluiași sumar. Astfel - spre exemplu - menționarea motivului comuniunii, frângerii pâinii și a rugăciunilor făcute în 2, 42 sunt apoi reluate și dezvoltate în 2, 44-45, 46b și 47.

Am văzut din analiza precedentă a sumarelor narative, că primul (în 2, 42-43. 47c) conține - condensate - temele fundamentale prezente în celelalte sumare și în descrierile generale ale vieții comunității creștine. Astfel 2, 42-43. 47c («și zi de zi»), apare ca un sumar al sumarelor, în sensul că el conține șapte elemente caracteristice care sunt reluate într-o formă sau alta, în primul și celelalte două sumarii: *învățătura și mărturia apostolilor; comuniunea fraternă; frângerea pâinii, rugăciunile și frecventarea templului, favoarea de care se bucurau înaintea poporului, semnele și minunile, creșterea numerică a comunității.*

Ne vom opri în cele ce urmează asupra celor patru fundamente ale comunității apostolice din Ierusalim¹⁵⁹, potrivit ordinii indicate de v. 42: «stăruiau în

¹⁵⁹. A se vedea: L. CERFAUX, "La première communauté chrétienne à Jérusalem (Act 2, 41-5. 42)" în *ETL* 16 (1939), 5-31; P. H. MENOUD, *La vita della Chiesa primitiva* (Milano, 1973); J. DUPONT, "L'unione tra i primi cristiani" în idem, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Milano, 1985), 277-297; C.M. MARTINI, "La comunità cristiana primitiva e i problemi della Chiesa del nostro tempo" în *Parole di Vita* 14 (1969), 341-356; E. RASCO, "Atti 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16. Le componenti della comunione ecclesiale". în *La parola per l'assemblea festiva*, 20 (1971), 15-37; P. C. BORI, *Chiesa primitiva. L'immagine della Comunità delle origini - Atti 2, 42-47; 4, 32-37 - nella storia della chiesa antica* (Brescia, 1974); A. C. MITCHELL, "The Social function of friendship in Acts 2: 44-47 and 4, 32-37" în *JBL* 111/2 (1992), 255 - 272; E. SCHWEIZER - A. DIEZ MACHO, *La Chiesa primitiva* (Sbib 51; Brescia, 1974); H. CONZELMANN, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Torino, 1976); S. CIPRIANI, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli* (Torino, 1994), 81- 100; M. DUMAIS, *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Paris, 1992), 31-47; B. MAGGIONI, *La vita delle prime comunità cristiane* (Roma, 1983); A. VOGTLE, *La dinamica degli inizi.*

învățătura apostolilor și în părtășie, în frângerea pâinii și în rugăciuni». După înălțarea Domnului Iisus la cer «cei ce au crezut» (πιστεύοντες) e aflau toți (πάντες) împreună la un loc, stăruitori (προσκαρτεροῦντες) într'un cuget (ὁμοθυμαδόν) în rugăciune. Întâlnim în aceste rânduri descrise începuturile primei comunități creștine nu numai din punct de vedere cronologic, cât mai ales paradigmatic, în măsura în care oricare altă comunitate ecclesială trebuie să se regăsească în acest model propus de comunitatea mamă din Ierusalim și din care să-și inspire viața¹⁶⁰.

Sunt patru deci elementele care stau la baza comunității primilor creștini din Ierusalim, în care ei erau stăruitori.

Verbul folosit de Sf. Luca (προσκαρτερέω) înseamnă «a se lipi cu putere κράτος de ceva, de aici a fi perseverent, stăruitor, constant, asiduu în a face ceva, a se dedica, a rămâne ferm pe o poziție» și asumă în Sf. Luca o conotație teologică particulară, dându-i o anumită rezonanță cultică și liturgică¹⁶¹. Descriind atitudinea orantă a celor Doisprezece și a femeilor care erau împreună cu Maria întru așteptarea venirii Duhului Sfânt, Luca folosește același verb: «*Toți aceștia într-un cuget stăruiau* (προσκαρτεροῦντες) *în rugăciune împreună cu femeile și cu Maria...*» (FA 1, 14). Mai târziu, apoi, pentru a justifica alegerea celor șapte diaconi pentru «slujirea la mese», Petru afirmă despre sine și ceilalți Apostoli: «*iar noi vom stăruii* (προσκαρτερήσομεν) *în rugăciune și'n slujirea cuvântului*» (6, 4). Acest verb pe lângă faptul că descrie una din trăsăturile esențiale ale vieții comunității, evidențiază și mai mult forța și vitalitatea creștinismului primar¹⁶².

Tocmai pentru acest fapt J. Jeremias a interpretat aceste patru expresii descrise de v. 42 ca patru părți ale slujirii liturgice a comunității primare. Potrivit lui slujirea liturgică începea cu o «didahie» inițială, care se încheia cu Psalmii și rugăciuni; «koinonia» s-ar referi la un fel de comuniune sau agapă frățească, care ar fi introdus celebrarea euharistică propriu-zisă, sau «frângerea pâinii»¹⁶³.

De fapt, din context reiese că Sf. Luca vrea să descrie nu atât un «moment» din viața creștinilor, cum ar fi cel «liturgic», cât mai ales «stilul lor de viață cotidiană», care era caracterizat de aceste patru expresii¹⁶⁴.

1. Învățătura Apostolilor¹⁶⁵

Învățătura de bază pe care primii creștini au primit-o în momentul convertirii și care i-a condus la primirea botezului am văzut că se numea «kerygma». Însă

Vita e problemi della Chiesa primitiva (Milano, 1991): B. THURSTON. *Spiritual life in the Early Church, The Witness of Acts and Ephesians* (Minneapolis, 1993), 21-33.

¹⁶⁰. Cf. C. GHIDELLI, "I tratti riassuntivi degli Atti...", 481.

¹⁶¹. Verbul vrea să descrie viața exemplară a nou-convertiților botezați și datorită pe care ei și le-au asumat odată cu acceptarea credinței creștine în cadrul comunității; a se vedea G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I, 398; R. PESCH, "Atti degli Apostoli...", 160.

¹⁶². Cf. W. GRÜNDMANN, προσκαρτερέω, în *GLNT* V, 225-230.

¹⁶³. J. JEREMIAS, *Le Parole dell'Ultima Cena* (Brescia, 1973), 141-144.

¹⁶⁴. Cf. B. BLUE, "The Influence of Jewish Worship on Luke's presentation of the Early Church", în MARSHALL, I.H., - PETERSON, D., *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge, 1998), 473 - 497; vezi și M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 33.

¹⁶⁵. A se vedea H. RENGSTORF, διδασχί, în *GLNT* II, 1166-1170.

odată deveniți creștini, ei se hrăneau în mod constant din «învățătura Apostolilor» (διδασχὴ τῶν ἀποστόλων), pe care textul grec al cărții Faptelor o numește *didahie*, cuvânt pe care azi l-am traduce prin cateheză. În FA 5, 42, Faptele relatează că: «în fiecare zi, în templu și acasă, nu încetau (Apostolii) să învețe și să-L binevestească pe Iisus Mesia».

Activitatea kerygmatică a Apostolilor se desfășura pe două planuri: în primul rând ei se adresau necreștinilor, cărora le proclamau kerygma, al cărei conținut esențial am văzut că era Evanghelia lui Iisus Hristos; iar în al doilea rând ei se adresau comunității creștine, pe care o instruiau și formau neîncetat dăruindu-i o învățătură mai de profunzime¹⁶⁶. În FA 19, 9 Sf. Luca ne încunoștințează de activitatea învățătoarească a Sf. Pavel: «luându-i de-o parte pe ucenici le vorbea zilnic în școala lui Tirus». Cunoaștem de asemenea din istorisirea frângerii pâinii la Troa și a învierii lui Ehtihie (FA 20, 7-12), despre vestirea neobosită a cuvântului de către Marele Apostol până'n zorii zilei.

Expresia διδασχὴ τῶν ἀποστόλων nu vrea să indice numai aprofundarea credinței creștine acceptată și mărturisită odată cu primirea botezului, ci mai mult decât atât vrea să evidențieze propovăduirea apostolică în totalitatea ei devenită normativă pentru întreaga Biserică¹⁶⁷. Era o învățătură repetată, adâncită și sistematică despre activitatea și învățătura lui Iisus înțeleasă în lumina Învierii, pe care Apostolii în calitate de martori ai evenimentului hristic simțeau necesitatea regândirii acesteia în baza experienței pascale călăuziți și iluminați de Duhul Cincizecimii. În același timp această învățătură se baza pe o modalitate nouă de «recitare» și interpretare a Scripturilor Vechiului Testament după exemplul Domnului Înviat (Lc 24, 27) pentru o mai profundă înțelegere a sensului istoriei lui Iisus și a originalității Vechiului Testament în raport cu comunitatea creștină.

Această învățătură a Apostolilor împărtășită comunităților creștine de ei întemeiate se baza pe cunoștințele istorice despre Iisus, pe un conținut de credință și viață morală devenit normativ pentru cine accepta să devină ucenic al lui Iisus Hristos. Din adâncirea acestei învățături apostolice s-a născut marea «tradiție» (paradosis) a credinței, care mai târziu se va configura în scrierile Noului Testament, în special Evangheliile. Sfântul Luca înștiințându-ne în acest sumar al cărții sale despre viața Bisericii primare, și afirmând că primii creștini erau «stăruitori în învățătura Apostolilor» vrea să demonstreze că prima comunitate creștină se hrănea și creștea odată cu cuvântul evanghelic pe care îl medita și-l adăncea neîncetat. Această meditare și adâncire neîncetată constituia mai ales o necesitate misionară a comunității apostolice¹⁶⁸.

PH. H. Menoud face distincție între «propovăduire» sau *kerygma* care nu constituie decât primul anunț sau prima veste a mesajului hristic și «învățătură» sau *didache* care constă în adâncirea ulterioară a datelor credinței, printr-o cateheză și formare permanentă a membrilor comunității¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 33.

¹⁶⁷ Cf. G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I, 398.

¹⁶⁸ Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 34; vezi și S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 85.

¹⁶⁹ Cf. PH. MENOUD, *La vita della Chiesa primitiva* (Milano, 1973), 18-20; aceeași distincție a fost făcută de CH. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia, 1978).

Evanghelia înseamnă totodată kerygmă și didache, ea este în același timp propovăduire și învățătură normativă, este proclamarea lui Iisus ca Domn și Hristos, și îndemn adresat credincioșilor de a-și conforma întreaga lor existență adevărului pe care ea îl anunță.

Evanghelia este o persoană: Iisus Hristos; și în același timp o doctrină, o serie de afirmații despre persoană divino-umană a Mântuitorului. Credincioșii nu aderă la un adevăr abstract ci la o persoană care întrupează și exprimă adevărul. Adevărul creștin nu este o realitate străină credinciosului care-l mărturisește, deoarece acceptarea Evangheliei înseamnă recunoașterea lui Iisus Hristos cu propria persoană și în propria existență.

Dacă propovăduirea (kerygma) se adresează deci lumii întregi, învățătura (didache) este destinată credincioșilor sau celor care au fost atinși de propovăduirea mesajului evanghelic. Însă învățătura nu este altceva decât adâncirea conținutului propovăduirii, explicat, dezvoltat, precizat și aplicat diverselor situații dictate de contextul misiunii creștine (Mt. 28, 19).

Iată de ce a stării în învățătura Apostolilor înseamnă a fi în comuniune cu Iisus Hristos care prin intermediul Apostolilor actualizează mereu lucrarea Sa mântuitoare în lume. De aceea stăruința în «învățătura Apostolilor» constituie prima regulă de viață a Bisericii.

2. Comuniunea spirituală și materială

Dintre cele trei mari sumare ale Faptelor (2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16), primele două ating tema *koinoniei* în comunitatea apostolică din Ierusalim. La aceste sumare care vorbesc despre *koinonia* primilor creștini Sf. Luca adaugă două episoade exemplificative; cel al generozității lui Barnaba (4, 36-37) și cel al ipocriziei Ananiei și Safirei (5, 1-11). Va trebui să pornim de la analiza textelor pentru a putea determina semnificația acestui termen *κοινωνία* în contextul cărții Faptelor, apoi vom analiza dipticul narativ despre Barnaba și Anania și Safira.

În epistolele pauline termenul apare de 13 ori, de trei ori în prima epistolă a Sf. Ioan (1, 3, 6, 7), o singură dată în epistola către Evrei (13, 16). La acești autori termenul definește comuniunea de credință cu Dumnezeu și cu Hristos, unirea spirituală a credincioșilor cu Hristos, dar și participarea la darurile aceleiași credințe și dragoste fraterne.

Sensul și interpretarea termenului în contextul Faptelor a dat naștere multor discuții în rândul exegetilor. Termenul *κοινωνία*, hapax în cartea Faptelor, apare de 19 ori în Noul Testament¹⁷⁰, cu cel puțin patru accepțiuni semantice: 1. exprimă relația intimă care unește persoanele sau care se stabilește între lucruri; 2. sensul unei astfel de uniri, o datorie de respect și de generozitate; 3. manifestarea concretă a acestui sens comunitar, ca fiind un dar făcut pentru a ajuta pe cei care se simt legați între ei; 4. participarea la ceea ce implică pe alții, la sentimentele lor, la acțiunile lor, la dificultățile lor¹⁷¹. Alți exegeți ca Lake-Cadbury

¹⁷⁰. Cf. R. MORGENTHALER, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, (Zurich - Frankfurt am Main, 1958), 113.

¹⁷¹. W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*. (Berlin ⁵, 1958), 867-869.

și Ghidelli¹⁷² - prinși de complexitatea termenului se limitează să enumere o serie de semnificate posibile pentru κοινωνία în FA 2, 42.

Pentru Hauck¹⁷³ termenul nu indică comunitatea în sensul concret, ci într-un sens mai abstract și spiritual «comuniunea solidarității fraterne, care se manifestă și se exercită în viața comunitară».

În *Dictionnaire de spiritualité*, autorul articolului despre *koinonia*, M. Manzanera¹⁷⁴, evocă patru interpretări diferite care sunt cele mai curente în rândul exegeților:

1. *Koinonia* înțeleasă ca o *comuniune de gândire*; aceasta este opinia lui H. Seesemann potrivit căruia sensul «punerii în comun a bunurilor», puțin folosit, n-ar fi fost înțeles de către cititorii Faptelor¹⁷⁵. Acestei opinii se opun două obiecții majore: comuniunea nu rămâne la nivelul ideilor (cartea Faptelor subliniază importanța participării efective la folosirea în comun a bunurilor materiale); mai mult, comuniunea dintre credincioși nu se bazează pe un consens sau o pe un punct de vedere comun (se poate observa în diferite ocazii, de notat punctele de vedere diferite față de convertirea păgânilor și acceptarea lor în comunitatea creștină, fără obligativitatea prescripțiilor mozaice).

2. *Koinonia* înțeleasă ca o *comuniune liturgică*: J. Jeremias crede că cei patru termeni din FA 2, 42, constituie patru părți ale unei liturghii creștine. El atribuie verbului «a stăruia, a fi perseverent» (προσκορτεροῦντες) înțelesul de «participare în mod regulat la celebrarea cultului» (FA 2, 46: cultul la Templu; 1, 14: la rugăciunea în comun; 6, 4: la rugăciune și la slujirea cuvântului)¹⁷⁶. Însă împotriva acestei interpretări au fost formulate mai multe obiecții: în primul rând Sf. Luca grepează termenii doi câte doi, ceea ce înseamnă că, pentru el, învățătura apostolilor și *koinonia* sunt legate una de alta, după cum frângerea pâinii și rugăciunile. Aceste două grupe de termeni fiind distincte (după cum lasă să se înțeleagă traducerea TOB, însă nu și BJ), nu se poate vorbi de o celebrare unică, și deci de o schemă în patru părți a cultului creștin. O altă obiecție împotriva unei celebrări unice potrivit unei scheme în patru părți se bazează pe faptul că o celebrare a cultului organizată în patru părți nu concordă cu diversitatea locurilor menționate: (prijvorul lui Solomon: 2, 46; 3, 11; 5, 21 și 42; în case: 2, 46; 5, 42), a timpurilor (al treilea ceas din zi: 2, 15; ceasul al nouălea: 3, 1; seara: 4, 3; dimineața 5, 21)¹⁷⁷.

Notăm totuși că traducerea TOB nu pare defavorabilă unei interpretări liturgice, ceea ce înseamnă că ea nu ține totuși să evidențieze «o unică celebrare» în desfășurarea ei lineară: Învățătura apostolilor și comuniunea fraternă sunt primele două componente ale vieții comunității și, după cum se pare al întrunirii culturale. Acest cult comportă între altele frângerea pâinii, adică euharistia și rugăciunile.

172. K. LAKE - H.J. CADBURY, *Acts of the Apostles*, în FOAKES JACKSON - K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*. IV (London, 1933) 27, enumeră patru înțelesuri diferite: 1. unitatea dintre credincioși și apostoli. 2. folosirea în comun a bunurilor materiale. 3. frângerea pâinii, 4. milosteniile: C. GHIDELLI, "I tratti riassuntivi degli Atti...", 482.

173. Cf. F. HAUCK, κοινωνία, în *GLNT* V, 709 - 726.

174. M. MANZANERA, *koinonia*, în *Dictionnaire de spiritualité*. VIII (Beauchesne Paris, 1974), 1747-1748.

175. H. SEESEMAN, *Der Begriff koinonia im Neuen Testament*, (Giessen, 1936).

176. J. JEREMIAS, *Le Parole dell'Ultima Cena*. (Brescia, 1973), 141-144.

177. Cf. M. MANZANERA, *koinonia*..., 1748.

3. *Koinonia* înțeală ca o *comuniune ierarhică*. Această ipoteză a fost formulată de către F. Mussner care vede în termenul *koinonia* expresia comuniunii de credință cu Apostolii¹⁷⁸. Este adevărat că conjuncția *καὶ* face legătura dintre aceste două grupe de termeni: învățătura apostolilor și (*καὶ*) *koinonia*, în frângerea pâinii și în rugăciuni. Însă s-a obiectat că acest argument este lipsit de logică: din punct de vedere gramatical, complementul substantival «Apostolilor» (genitiv), nu se referă decât la învățătură; pe de altă parte, verbul (*προσκαρτεροῦντες*) se referă la toți cei patru termeni.

4. *Koinonia* înțeală ca *folosire în comun a bunurilor materiale și participare la aceeași viață duhovnicească întru același Domn Iisus Hristos*. Jacques Dupont¹⁷⁹ insistă asupra punerii în comun a bunurilor. El remarcă că sensul termenului *koinonia* este precizat de către celelalte formule înrudite: ἅπαντα κοινῶν, (totul în comun: 2, 44 și 4, 32). Il notează că «de multă vreme exegeții și-au dat seama că aceste formule din Fapte sunt extrem de sugestive pentru urechea unui grec... Este clar că *koinonia* primilor creștini evocă în primul rând modul în care ei foloseau bunurile materiale, dar este evident că nu se poate limita sensul acestui termen numai la folosirea în comun a bunurilor, ci ea implica și o comuniune spirituală. Dimensiunea comuniunii fraterne se bazează pe comuniunea «verticală» cu Dumnezeu. Punerea în comun a bunurilor nu constituie decât manifestarea exterioară a unirii duhovnicești, profunde care animă comunitatea creștină. Nu se poate separa folosirea în comun a bunurilor de participarea la aceeași viață spirituală și la aceeași mărturisire de credință.

a. Esenienii de la Qumran. Informațiile istorice pe care le avem despre Esenieni provin din scrierile lui Pliniu cel Bătrân, Filon și Iosif Flaviu¹⁸⁰. Potrivit lui Filon și Iosif Flaviu, Esenienii disprețuiau bogățiile, gloria și plăcerile; practicau abstenența, frugalitatea și simplitatea. Între ei domnea un sistem de viață comunitară egală, legați între ei de o adevărată dragoste fraternă.

Aveau în comun casele, alimentele, hainele, cheltuielile, economatul era alimentat din veniturile vărsate de către fiecare membru, deoarece era interzisă posedarea vreunui bun privat. Practicau ospitalitatea și ajutorarea celor în nevoi, cât și a celor străini comunității. Pliniu îi plasează pe Esenieni la vest de Marea Moartă. Iosif Flaviu îi apropie de stilul de viață al Pitagoreicilor: «...secta Esenienilor practică stilul de viață pe care Pitagora îl predase Grecilor»¹⁸¹.

Regula Comunității prezintă comunitatea qumranică ca pe o organizație solidă și ierarhică, separată de contextul social; practicau comuniunea bunurilor, iar

178. Cf. M. MANZANERA, *koinonia...*, 1748.

179. J. DUPONT, "Studi sugli Atti..." 865.

180. PLINIUS CEL BĂTRÂN, *Naturalis Historia*, V, 15, 73; FILON, *Quod omnis probus liber sit*, 75-91;

IOSIF FLAVIUL, *Bellum Iudaicum*, II, 119-161.

181. IOSIF FLAVIUL, *Antiquitates Iudaicae*, XV, 371.

violarea acesteia era foarte sever pedespsită. Bunurile erau folosite «potrivit planului dreptății divine»¹⁸².

Trebuie notat faptul că față de bunurile materiale, se bazau pe o concepție pesimistă, legată de pericolul bogăției, și în consecință foloseau aceste bunuri «potrivit planului dreptății divine», adică prin folosirea lor în comun.

În Documentul din Damasc, pe lângă comuniunea bunurilor, întâlnim și recunoașterea proprietății private, controlată totuși de un inspector atât pentru a preveni pericolul bogăției cât și pentru a evita contactul cu persoane externe comunității¹⁸³.

Regula Comunității propune membrilor săi un ideal de sărăcie în sens spiritual, însoțit de practicarea umilinței, a supunerii față de Dumnezeu, a bunătații, răbdării față de oameni.

Nu este vorba de o sărăcie economică și nici nu este înțeleasă ca o poziție față de problema inegalității sociale¹⁸⁴. Potrivit Regulei membrii comunității nu sunt niciodată chemați săraci. Numai în Documentul din Damasc întâlnim expresia «sărăcii turmei» pentru a-i desemna pe membrii comunității în măsura în care au rămas credincioși lui Dumnezeu; o astfel de expresie este folosită deci în sens religios.

În aceste scrieri asistăm la o spiritualizare a sărăciei care dobândește o coloratură religioasă indicând o situație de umilință și de persecuție.

Aceste elemente expuse mai sus ne oferă o înțelegere mai amplă a folosirii bunurilor în Biserica primară și în același timp ne determină să vedem dacă a existat o anumită influență asupra vieții Bisericii din Ierusalim¹⁸⁵.

În ceea ce privește comuniunea bunurilor, există între aceste două comunități puncte de convergență și divergență.

Spre deosebire de Qumran, de fapt, comuniunea bunurilor în comunitatea primară nu a constituit niciodată un fenomen de masă, nici o obligație după cum reiese din episoadele despre Barnaba și Anania și Safira. Dreptul proprietății în Biserica primară a fost întotdeauna recunoscut, iar generozitatea a fost totdeauna spontană potrivit libertății și disponibilității fiecărui membru al comunității. De aceea folosirea bunurilor avea un aspect mai mult harismatico-caritativ decât instituțional. Pentru Faptele Apostolilor comuniunea bunurilor subliniază aspectul religios al situației economice, unde o astfel de comuniune este semnul expresiv al dragostei (*agape*), creștine¹⁸⁶.

182. IQS II, 12-15 în F. G. MARTINEZ (a cura di), *Testi di Qumran* (Brescia 1996); A. HUBERT, *Morale biblica neotestamentaria*, (Roma, 1982-1983) 10-19; M. DEL VERME, *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto*, (Brescia, 1977), 75-95; J. FITZMAYER, "Jewish Christianity in Acts in the light of the Qumran Scrolls", în idem, *Essay on the Semitic Background of the New Testament*, (London, 1971), 271-303; E. FRANCO, "Povertă e solidaricită nella comunità primitiva. Atti degli Apostoli e giudaismo esseno-qumranico a confronto", în V. LIBERTI (a cura di), *Ricchezza e poverta nella Bibbia*, (Roma, 1991), 171 - 208; B. J. CAPPER, "Community of Goods in the Early Jerusalem Church", în *ANRW* 26.2 (1995), 1730 - 1774.

183. Cf. IQS II, 24; V, 3; V, 24 - VI, 25 - 27; VII, 5; Documentul din Damasc: XIII, 11-16; XIV, 12-16, 20; IX, 22; X, 18-20; XI, 12, 15; XII, 6-11; XVI, 13-19; XX, 7; IV, 17; VI, 15-17; VIII, 5-7; XIX, 17. A se vedea și L. MORALDI, "Poveri e poverta tra gli Esseni di Qumran", în *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica*, (Brescia, 1978), 293-309.

184. L. MORALDI, "Poveri e poverta...", 293.

185. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 119.

186. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 120-122.

Nu se poate nici ignora la Qumran aspectul de grupare secesionistă și naționalistă, în timp ce comunitatea din Ierusalim era o mișcare de masă deschisă tuturor, înscrisă într-un context social, unde formele de ajutor reciproc și de dragoste erau lăsate la generozitatea credincioșilor și exprimau consecința lucrării Duhului Sfânt. Pe bună dreptate observă O. Cullmann: «Credința în opera răscumpărătoare a lui Hristos are drept consecință venirea Duhului Sfânt în Biserică. Și numai din participarea lor la lucrarea aceluiasi Duh Sfânt se poate înțelege comuniunea, cultul, folosirea în comun a bunurilor, conducerea ierarhică, toate realități care nu sunt decât manifestări caracteristice ale lucrării Duhului»¹⁸⁷.

Mediul iudaic, deci oferă sisteme de viață comunitară în care comuniunea bunurilor este prezentă, însă are o dimensiune legală, spre deosebire de comunitatea din Ierusalim unde comuniunea bunurilor este văzută ca un gest liber și generos.

b. Influența mediului grecesc. Sfântul Luca prezintă în cartea Faptele Apostolilor, istoria Bisericii Primare într-un mediu elenistic, care cunoștea acest sistem și mod de viață.

Șumarele nu constituie numai prezentarea unui simplu ideal, ci un fapt liber și real, fără nici o constrângere legală.

Sfântul Luca prezintă cititorilor săi de limbă greacă fapte petrecute în comunitatea primară din Ierusalim, văzând în acestea o tensiune ideală prezentă de fapt și în lumea greacă, la care adaugă o încărcătură spirituală specifică care izvorăște din Învierea Domnului și din darul Duhului Sfânt. Totuși, nu se poate nega că în șumarele narrative, așa cum se prezintă, nu există din partea autorului tendința de a idealiza comunitatea primară, în care s-ar părea că comuniunea bunurilor ar constitui un fapt normal, și că aceeași unire de inimă și suflet ar fi o atitudine constantă. În realitate, după cum vom observa în cele ce urmează, ne aflăm în fața unor idealizări făcute în baza unor relatări interesante din Faptele Apostolilor.

Este interesant ceea ce narează șumarele, mai ales FA 4, 42, unde se spune despre creștini: «iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut era una; și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște». Întâlnim aici două idealuri de viață care sunt prezente și în contextul de viață greco-elenistic. Idealul comuniunii bunurilor, își găsește, în mediul grecesc, maxima sa expresivitate în idealul prieteniei. Proverbul κοινὰ τὰ φίλων provine de la Pitagora după cum ne încunoștiințează Diogene Laerțiu și reluat apoi de către Platon și Aristotel¹⁸⁸. Folosirea în comun a bunurilor între prieteni nu trebuie înțeleasă în sens juridic, deoarece derivă din dragostea care-i împinge pe prieteni să-și pună la dispoziție propriile bunuri și să le folosească reciproc. În acest sens după cum observă J. Dupont, există o coincidență dintre aceste idealuri și cel descris de FA 4, 32, «și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște», unde verbul a avea nu exprimă o posesie în sens juridic¹⁸⁹.

¹⁸⁷. O. CULLMANN, "I testi di Qumran e lo studio delle origini del cristianesimo", în *Dalle fonti dello Evangelo alla teologia cristiana*, (Roma, 1971), 28.

¹⁸⁸. D. LAERZIU, *Vita Pythagore*, VIII, 10; PLATON, *Lysis*, 207c; *Repubblica* IV, 424a; V, 449c; *Leges*, V, 739; ARISTOTEL, *Ethica Nicomachaea*, VIII, 11: 1159b, 31.

¹⁸⁹. J. DUPONT, "Studi sugli Atti...", 871.

Aceste două expresii indică motivația stilului de viață creștină: ei erau καρδία καὶ ψυχή μία, sunt două expresii tipic grecești. Expresia ψυχή μία recheamă în atenția cititorului porunca dragostei din Dt. 4, 29, chiar dacă textul se referă la o unanimitate de simțire potrivit expresiei «un singur suflet»¹⁹⁰. Substantivul καρδία conferă textului o nuanță biblică, ceea ce îl desparte de contextul grecesc. În acest fel, debitor fiind stilului Septuagintei, se folosește de cultura greacă și în același timp o depășește printr-un salt calitativ de la o concepție antropologică și antropocentrică, la o concepție teologică și hristocentrică.

Aristotel folosește expresia ψυχή μία, pe care o aplică prieteniei împreună cu expresia κοινὰ τὰ φίλων¹⁹¹. Toate acestea într-un mediu grecesc în care scrie Sf. Luca, reflectă în parte ideea prieteniei. Ideea koinoniei subliniază aspectul solidarității care există în cadrul comunității din Ierusalim în folosirea în comun a bunurilor materiale. Însă această aluzie la valorile prieteniei nu trebuie să ne ducă în eroare de a crede că prima comunitate creștină ar fi fost o simplă comunitate alcătuită din prieteni. Trebuie să înțelegem această realitate la niveluri diferite; prietenia de care vorbește de fapt Aristotel se referă la două persoane care-și vor binele, ne aflăm deci la nivelul pur omenesc. Luca în schimb îi numește pe creștini «credincioși»; «prietenia» care se realizează între ei se plasează la nivelul credinței. Termenul «credincioși» (πιστεύοντες), apare în toate cele trei sumarii (2, 44; 4, 32; 5, 14). În cadrul comunității primare sufletul și inima celor care au crezut era una, nu depindea numai de faptul că primii creștini își vroiau binele unii altora, ci mai ales pentru că ei aderaseră la aceeași credință în Hristos. Creștinismul săvârșește un salt calitativ; creștinii nu sunt simpli prieteni, ci mai mult decât atât sunt credincioși (πιστεύοντες). Hristos este Centrul care-i atrage permanent pe toți la Sine.

c. Comuniunea și vânzarea bunurilor în FA. În contextul cărții Faptelor sensul termenului poate fi determinat comparându-l cu alte pericope ale cărții unde apare¹⁹². Noi considerăm că termenul κοινωνία, poate avea o valoare semantică mult mai extinsă, atât în baza contextului apropiat (cf. 2, 44-45), cât și potrivit conținutului global al următoarelor paragrafe (cf. 4, 32-35; 4, 36-37; și 5, 1-11). Termenul se referă la practica punerii bunurilor în comun ca un semn exterior, expresia comuniunii intime de inimă și suflet, a aceleiași participări la viața duhovnicească întru Iisus Hristos care domnea în comunitatea din Ierusalim. Dar să vedem textele mai în de-aproape. FA 2, 44-45, «*Iar toți cei ce au crezut (πιστεύοντες), erau laolaltă și aveau toate îndeobște*» (καὶ εἶχον ἅπαντα κοινὰ); proprietățile lor (τὰ κτήματα) și bunurile lor (τὰς ὑπάρξεις) le vindeau și le împărțeau tuturor, după cum avea nevoie fiecare.

O primă observație care trebuie făcută privește desemnarea inițială din v. 44a, a celor care trăiau o anumită comuniune a bunurilor, de «credincioși»; este vorba, după cum se pare, de cei 3000 care veniseră la credință în ziua Cincizecimii (2,

¹⁹⁰. J. DUPONT. "Studi sugli Atti...", 879;

¹⁹¹. ARISTOTEL. *Ethica Nicomachaea*. IX, 8: 1168b, 8 unde se citește: *Toate proverbele sunt unanime asupra prieteniei; spre pilda: "prieteni au un singur suflet", "lucrurile sunt comune prietenilor" și "prietenia este egalitate"*. A se vedea și G. SCHNEIDER. "Atti degli Apostoli...", 399 s.u.

¹⁹². E. RASCO. "Actus Apostolorum...", II, 295.

41)¹⁹³. Această dublă referire, la Cincizecime și la credință, este de mare importanță pentru a preciza aspectul harismatic și elementul formal-religios al vieții comunitare a primilor creștini din Ierusalim¹⁹⁴.

Despre cei ce veniseră la credință se spune că ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ erau laolaltă, împreună: o locuțiune proprie LXX, unde se întâlnește des și traduce ebraicul *yahad*¹⁹⁵.

În FA expresia ἐπὶ τὸ αὐτὸ apare în 1, 15; 2, 1, 47; 4, 26, unde, ca și aici, este de preferat înțelesul semitic al unirii interioare (*una simul*), celui local sau temporal (*eodem loco et tempore*).

Tocmai pentru că această folosire în comun a bunurilor pornește dintr-o unire launtrică, nu înseamnă o posesie comunitară juridică, în sensul că fiecare credincios ar fi fost ținut să renunțe la propriul drept de proprietate. Autorul vrea să sublinieze mai degrabă disponibilitatea sufletească, interioară, care se înscrie pe linia învățării lui Iisus despre bunurile pământești (cf. Lc. 8, 13; 12, 33; In. 12, 6).

Expresia καθότι ἄν τις χρεῖαν εἶχεν¹⁹⁶, indică că este vorba de acțiuni repetate din când în când, potrivit necesităților cerute de comunitate, deci nu poate fi vorba de vânzarea tuturor proprietăților din partea tuturor creștinilor din Ierusalim. Nu este vorba deci de renunțarea la propria proprietate, ci de ajutorarea celor în nevoi.

În cel de al doilea sumar FA 4, 32-35, este interesant de observat că în v. 31, este menționat Duhul Sfânt. Credincioșii «s-au umplut toți de Duhul Sfânt și cu'ndrăznire grăiau cuvântul lui Dumnezeu». Nu este întâmplător faptul că Duhul Sfânt este menționat la începutul celor două sumare. Este de fapt Duhul care unește credincioșii, lucrează prin ei și-i face lucrători. Nu întâlnim aici o viziune sociologică despre comunitatea primară ci teologică. Făptuirea creștină izvorăște din plinătatea Duhului.

Ca și în primul sumar întâlnim aici puse în legătură lucrarea Duhului Sfânt și credința. Versetul 32a, de fapt, califică mulțimea celor care își pun la dispoziție propriile bunuri, drept «credincioși». Comuniunea interioară dintre ei se bazează pe o unică și aceeași credință, care se reflectă în comportamentul lor de viață. Binomul «inima și sufletul», după cum am amintit este tipic biblică. Ea indică centrul adevărat și propriu al persoanei umane, partea cea mai interioară a omului, eu personal care se exprimă în stilul de viață. Este fundamentală comuniunea interioară a sufletelor tuturor credincioșilor pentru a înțelege semnificatul religios al folosirii în comun a bunurilor materiale, conturată de textul în examen. Rezultatul

¹⁹³. Termenul (πιστεύοντες) este frecvent în FA și asumă un semnificat aproape tehnic în FA 2, 44; 4, 32; 5, 14; 10, 43; 11, 21; 19, 2; 22, 19; participiul aorist are sensul de «a veni, a ajunge, a îmbrățișa credința», o valoare ingresiva; participiul perfect înseamnă «a fi întărit în credință», iar participiul prezent indică «pe cel care crede, credinciosul»; a se vedea și G. BARTH, πιστις, πιστεύειν în *DÉNT* II, 941-957.

¹⁹⁴. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 27.

¹⁹⁵. LXX : Ex. 26, 9; Dt. 12, 15; 22, 10; 25, 5, 11; Ios. 9, 2; Jd. 6, 33; 19, 6; 2 Rg. 2, 13; 10, 15; 12, 3; etc.

¹⁹⁶. Particula ἄν cu imperfectul exprimă, în greaca elenistică, o "repetiție" în trecut, cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, (Brescia, 1997), & 367 care citează și FA 2, 45 și 4, 35.

acestei armonii de inimi, dar al Duhului Sfânt, se bazează pe credința comună în Domnul Înviat după cum indică v. 33.

Proprietatea nu este o realitate care divide, ci un mijloc care înfrățește, nu constituie un motiv de a împărți comunitatea în bogați și săraci, ci un mijloc de a construi un tip de egalitate socială până la dispariția - în mod paradoxal! - a sărăciei (v. 34a). Prin puterea lucrătoare a Duhului, frații de aceeași credință, fără a renunța la proprietate, încearcă să realizeze o egalitate astfel încât să nu «*fie nimeni în lipsă*» (FA 4, 34). Idealul la care se tinde nu este acela al spoliei de bunuri pentru a deveni săraci, ci printr-o dragoste jertfelnică și dăruitoare, să contribuie la îmbunătățirea situației fraților săraci sau a celor în nevoi. Disponibilitatea interioară de a considera bunurile ca patrimoniu comun se exprima în faptul vânzării țarinilor (χωρίων), sau caselor (οἰκιῶν), din partea unora (ὅσοι γὰρ κτήτορες ὑπήρχον) pentru a veni întru întâmpinarea celor în nevoi (v. 34). Nu este vorba de vânzări permanente, ci numai când cerințele comunității o impuneau.

Versetele 34c - 35, subliniază importanța grupului apostolic în viața bisericii primare: ei nu sunt numai martorii privilegiați ai Învierii Domnului (v. 33), învățătorii comunității (2, 42a), ci au și datoria de a se îngriji de toate activitățile credincioșilor inclusiv cea socială.

Care era criteriul urmat de apostoli în distribuirea câștigului rezultat în urma vânzărilor? Ni se spune în v. 35b: «*Și se împărțea (διεδίδετο) fiecaruia (din câștigul vânzării) după cum avea nevoie*» (cf. și 2, 45). Expresia καθότι ἄν τις χρείων εἶχεν, pe lângă faptul că indică că împărțirea bunurilor se făcea în mod repetat din când în când, ea precizează că ele erau destinate nevoilor particulare ale credincioșilor. Este astfel stigmatizată tendința egoistă a câștigului, în spiritul învățării Mântuitorului, care invită la renunțarea bunurilor pământești (Lc. 12, 33-34; 14, 33; 18, 22); învățătură care în Luca are o formă mai realistă decât în Matei (cf. versiunea diferită a Fericirilor: Mt. 5, 3-12 și Lc. 6, 20-23) și își are originea, probabil, în tradițiile care provin din mediile sărace ale Palestinei de atunci.

În concluzie putem afirma, că accentul în cel de al doilea sumar nu cade pe situația economică a bisericii din Ierusalim sau pe problemele juridice cu privire la dreptul proprietății private. Este evidențiată în mod particular, viața comunității primare, descrisă în aspectele ei fundamentale (spre exemplu: unitatea de sentimente, activitatea caritativă în urma vânzării unor bunuri, rolul apostolilor în cadrul comunității), necesare pentru a contextualiza și introduce episoadele următoare¹⁹⁷.

Cel de al treilea sumar în structura cărții Faptelor reia și generalizează unele din temele precedente care caracterizau viața internă a comunității și îi servește autorului pentru a evidenția deschiderea comunității spre viața externă, și misiune cu elementele sale fundamentale: activitatea taumaturgică, vestirea Cuvântului și persecuția.

Contactele verbale, și tematice cu sumare precedente sunt numeroase¹⁹⁸. Reîntâlnim motivele activității taumaturgice (FA 2, 43b; 4, 33), adunarea comunității în pridvorul lui Solomon (FA 2, 46, cf. 3, 11); unanimitatea (FA 2, 42, 46; 4, 32), stima poporului (FA 2, 43a. 47a), creșterea bisericii (FA 2, 47b; 4, 4). Dacă în sumarele precedente Sf. Luca (FA 2, 42 - 45; 4, 32 - 35), a dezvoltat în mod

197. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 32-33.

198. Vezi mai sus pag. 23; cf. G. BETTORI, "Perseguitati a causa del Nome...", 35 ș.u.

particular motivul comuniunii bunurilor, acum el insistă asupra activității taumaturgice a apostolilor, semn evident că rugăciunea comunității (FA 4, 30) a fost ascultată. Chiar dacă în prima parte a cărții Faptelei protagonistul principal este Sf. Petru, Luca ține să sublinieze în același timp rolul tuturor apostolilor: dacă până acum numai Petru și Ioan au săvârșit o minune și au fost persecutați (FA 3 - 4), de acum înainte aceasta va fi misiunea și destinul tuturor apostolilor (FA 5).

«*Iar prin mâinile apostolilor se făceau multe semne și minuni (σημεῖα, καὶ τέρατα) în popor; și toți erau într-un cuget (ὁμοθυμαδὸν) în pridvorul lui Solomon. Și nimeni dintre ceilalți nu îndrăznește să li se alăture, dar poporul îi preamărea. Și din ce în ce se adăugau cei ce credeau în Domnul, mulțime de bărbați și de femei, încât scoteau pe cei bolnavi în ulițe și-i puneau pe paturi și pe târguri pentru ca, atunci când vine Petru, măcar umbra lui să umbrească pe vreunul din ei. Și se aduna și mulțimea din cetățile dimprejurul Ierusalimului, aducând bolnavi și bântuiți de duhuri necurate, și toți se vindecau*» (FA 5, 12-16).

Sfântul Luca descrie în același timp răspândirea și creșterea cuvântului: faima creștinilor a început să fie cunoscută și în afara zidurilor cetății sfinte, și mulți din cetățile apropiate veneau spre apostoli și comunitatea creștină. În viziunea Sf. Luca apostolii nu sunt separați de comunitate, dar nici nu se identifică cu ea. R. Pesch comentând acest sumar, oprindu-se asupra expresiei «umbra lui Petru să-i umbrească» scrie: «spațiul mântuitor al comunității nu este o insulă separată, ci un loc de iradiere în afară, în cetate și ținuturile dimprejur; prezența credincioșilor constituie un factor terapeutic, în măsura în care ei doresc și se află în căutarea mântuirii, încredințându-se comunității spre a se orienta și a nu bătăia. Comunitatea, după cum o înțelege Sf. Luca, este un punct focalizator a cărei forță crește și se extinde în mediul foarte apropiat în măsura în care ea însăși are o identitate comunitară proprie...»¹⁹⁹.

Trecerea de la prezentarea vieții interne a comunității la cea externă și invers, potrivit cărții Faptelei, nu constituie numai un dat narativ, dimpotrivă exprimă mai bine legătura teologică dintre viața comunitară și misiunea acesteia. F. Bovon se exprimă în termenii următori: «Dacă credincioșii țin la o identitate de viață comunitară, nu înseamnă că ei trăiesc închiși într-un turn de fildeș: dragostea lor este purtătoare de roade. Unitatea Bisericii stă la baza succesului misiunii, după cum rezultatul misiunii stimulează comuniunea fraternă»²⁰⁰.

d. Episoadele despre Barnaba, Anania și Safira (FA 4, 36-37; 5, 1-11). Nu este dificil de evidențiat că dipticul narativ despre generozitatea lui Barnaba (4, 36 - 37) și ipocrizia Ananiei și Safirei (5, 1 - 11), este corelată cu primele două mari sumare din Fapte, în particular cu cel de al doilea (4, 32 - 35), atât din punct de vedere contextual cât și tematic.

Aceste două episoade constituie un tablou real al comunității din Ierusalim alcătuit din lumini și umbre, oferind totodată o imagine reală despre situația eclesială, readucând la juste proporții, așa-zisa "comuniune a bunurilor" din cadrul comunității primare²⁰¹.

¹⁹⁹. R. PESCH, "Atti degli Apostoli...", 270.

²⁰⁰. Cf. F. BOVON, *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie*, (Paris 1987) 220.

²⁰¹. Cf. M. DEL VERME, "Comuniune e condivisione dei beni...", 33; B. J. CAPPER, "Community of Goods ...", 1741 - 1752.

Primul episod (FA 4, 36 - 37). Episodul cipriotului Barnaba, ale cărui atitudini - expresie de către supranumele "Fiul Mângâierii" (4, 36b) - favorizau uniunea de inimă și suflet a membrilor comunității mai apare în Fapte și în alte momente (cf. 9, 27 și 11, 22 - 24). În cartea Faptelor Barnaba este amintit în 22 de locuri. Știrea despre acest levit este lapidară, dar semnificativă. Introducând istorisirea acestui gest generos despre un levit care și-a vândut țarina (pe care o deținea în Palestina din vreo moștenire sau în Cipru ca moștenire familiară) și «*adus banii și i-a pus la picioarele apostolilor*», Sf. Luca cu ajutorul acestei surse tradiționale exemplifică afirmațiile din contextul imediat precedent (4, 34 - 35), despre generozitatea primilor creștini și, despre ascultarea și supunerea lor față de autoritatea apostolilor. Nu este lipsit de importanță nici faptul foarte probabil, în intenția autorului, de a-l introduce în cadrul scrierii sale într-o lumină favorabilă pe cel ce avea să-l prezinte pe Sf. Pavel grupului de apostoli (9, 27).

Acest adaos narativ este important deoarece vrea să arate cel puțin trei lucruri: în primul rând, că în realitate nu era obligatorie nici vânzarea propriilor proprietăți, nici punerea în comun a câștigului, dacă se semnaleză în mod particular gestul lui Barnaba. În al doilea rând se poate întrevădea aici un germen al «organizației» caritative, care la început era administrată de apostolii înseși, dată fiind delicatetea problemei; mai târziu apostolii vor încredința această slujire celor «șapte» așa ziși-diaconi (6, 1-6), pentru a fi mai liberi și a se putea dedica mai mult «*rugăciunii și slujirii cuvântului*» (6, 4). În ultimul rând, idealul propus de Sf. Luca nu este o utopie și că există ceva care l-a pus în practică²⁰².

Această istorisire vrea să demonstreze că vânzarea proprietăților nu era o situație obișnuită și obligatorie între primii creștini din Ierusalim. În caz contrar, un exemplu de generozitate care ar fi reintrat sub influența unei norme prestabilite, ar fi fost absorbit de vârtoarea timpului și imediat uitat, și de aceea nu și-ar justifica evidențierea pe care i-o acordă Sf. Luca.

Episodul al doilea (FA 5, 1-11). Din punct de vedere literar și tematic, istorisirea despre Anania și Safira²⁰³ se înscrie foarte bine în context și este strâns legată de sumarul din FA 4, 32-35, din punct de vedere al vocabularului. Narațiunea este construită în forma unui diptic, cu două scene paralele (vv. 1-6, 7-11). În centrul atenției se plasează personalitatea apostolului Petru, iar cuvântul său are caracterul unei mustrări. Petru este cel care vedește fapta celor doi, nu este el cel căruia i se datorează moartea lui Anania și Safira, ci este Dumnezeu cel care intervine; apostolul dă numai o interpretare teologică a faptei comise situându-o în cadrul luptei dintre Dumnezeu și Satan²⁰⁴.

Din punct de vedere al genului literar narațiunea descrie o «*judecată a lui Dumnezeu*» care are următoarea structură:

202. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 92. vezi și G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", 409 ș.u.

203. Pentru studii mai recente trimit la: B. PRETE, "Anania e Safira (At 5, 1-11). Componenti letterari e dottrinali", în *Riv B* 36 (1988), 463 - 486; D. MARGUERAT, "La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5, 1-11) dans la stratégie narrative de Luc", în *NTS* 39 (1993), 209 - 226.

204. Cf. D. MARGUERAT, "La mort d'Ananias et Saphira...", 219.

- prezentarea păcatului săvârșit; demonstrarea ilegitimității faptei comise;
- mustrea, adesea ca o intervenție verbală numai: ea are scopul de a vădi păcatul săvârșit;
- pedeapsa care are un caracter imediat și extraordinar;
- apelul, mijlocirea, calmarea situației sau pedepsirea păcatului: acest element este absent din episodul nostru.

Cercetarea se complică când este vorba de a individualiza tradiția care stă la baza istorisirii actuale și a modului în care a fost alcătuită această istorisire, deoarece Luca, după cum obișnuiește, a știut să însereze un dat al tradiției prin arta sa literară.

La originea acestei istorisiri există fără îndoială o tradiție iudeo-creștină, legată de numele celor doi nefericiți (Anania = JHWH este milostiv, și Safira = frumoasa, minunata). Luca ar fi modelat o istorisire în strânsă dependență cu descrierea comunității bunurilor din FA 4, 32 - 35, 36 - 37. Istorisirea și-ar găsi o analogie în Iosua 7, 1 ș.u.; 2 Rg. 5, 19 ș.u. M. Del Verme propune de a considera acest episod ca pe un *midrash* iudeo-creștin despre situația creștină reală față de comuniunea bunurilor²⁰⁵. Însă cred că avem motive să credem că Sf. Luca prezintă acest episod ca pe un exemplu negativ față de cel pozitiv al lui Barnaba. În acest fel, Sf. Luca pe de o parte, în sumare ne oferă un cadru idealizat, dar și irenic, al comunității; iar aici, dimpotrivă, descrie realitatea faptelor prezentându-ne episoade care evidențiază că în cadrul comunității primare nu era totuși totul numai generozitate, după cum ne încunoștințează sumarele, ci existau și umbre ale vieții comunitare.

În istoria modernă a interpretării acestei pericope, discuția se desfășoară pornind de la câteva studii, în particular cele ale lui Ph.- H. Menoud, J. Schmit, E. Trocme, P.B. Brown²⁰⁶, Marguerat²⁰⁷ enumeră cinci interpretări actuale ale acestei narațiuni:

- o interpretare etiologică: istorisirea ar avea rolul de a explica de ce au murit Anania și Safira, primii decedați ai bisericii din Ierusalim (Menoud);
- o interpretare qumraniană care vede multe asemănări cu disciplina comunitară a sectei de la Marea Moartă (Schmit, Trocme). Pentru Schmit, istorisirea are un scop catehetic: să atragă atenția nou - botezaților că Dumnezeu pedepsește pe cine întinează puritatea comunității;
- interpretare tipologică, din perspectiva lui Iosua 7: păcatul constă într-o gravă infracțiune împotriva sfințeniei comunității, după cum Acan păcătui-se împotriva unui bun sfânt (Prete);

205. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 35 - 36.

206. Ph. - H. MENOUD, "La mort d'Ananias et de Saphira, (Actes 5,1- 11)", în *Mélanges M. Goguel. Aux sources de la tradition chrétienne*, (Neuchatel, 1950), 146 - 154; M. - E. BOISMARD și A. LAMOUILLE apară din nou această interpretare: *Les Actes des deux Apotres*, II (EB NS 13, Paris, 1990), 165; J. SCHMIT, "Contributions à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumran", în *Les manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg, 1955* (Paris, 1957), 93 - 109; E. TROCME, *Le Livre des Actes et l'histoire*, (Paris, 1957), 197 - 199; P. B. BROWN, *The Meaning and Function of Acts 5: 1 - 11 in the Purpose of Luke - Acts* (Boston University, 1969), 52 - 92; CH. PERROT, "Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine", în *L'année canonique* 25 (1981), 109 - 124.

207 Cf. D. MARGUERAT, "La mort d'Ananias et Saphira...", 211.

- o interpretare*instituțională: ar fi un exemplu de aplicare a unei excomunicări în cazul unor abateri grave din viața bisericii, potrivit normelor expuse în 1 Cor. 5, 4 ș.u. (Ch. Perrot);

- o interpretare istorico - mântuitoare: în sintonie cu creșterea Cuvântului, o temă fundamentală a Faptelor, păcatul lui Anania și Safira s-ar opune lucrării dumnezeiești sub care se desfășoară istoria mântuirii (P.B. Brown)

- interpretarea ecclesiologică: FA 5, 1 – 11, istorisește cum mulțimea (πλήθος 4, 32) dobândește statutul de comunitate convocată a constitui adunarea poporului lui Dumnezeu (ἐκκλησία): termen care apare aici pentru prima dată în cartea Faptelor, în v. 11) și care primește acest semnificat, datorită lucrării judecății dumnezeiești care exclude din comunitate pe cei care nu vor să fie «o singură inimă și un singur suflet» (Marguerat)²⁰⁸.

Istorisirea acestui episod este instructivă pentru argumentul nostru, deoarece evidențiază că vânzarea bunurilor nu era o practică obligatorie, ci o inițiativă liberă a fiecărui credincios. Trebuie totuși observat că după cum Barnaba, la fel și Anania și Safira își vând bunurile lor, cu diferența numai că Anania sustrage o parte din bani și «depune la picioarele apostolilor» numai restul. Petru în fața acestei simulări recunoaște dreptul conservării proprietății, dar contestă o generozitate ipocrită care este de fapt o înșelătorie. Critica apostolului Petru se situează în planul ordinii interioare, spirituale; deoarece generozitatea celor doi este exterioară și prefăcută. Dacă dărnicia este un gest care se face prin puterea Duhului, atunci gestul lor de a da este numai o simulare ipocrită și deci periculoasă.

Din contextul pericopei s-ar putea naște impresia că cei doi și-au vândut țarina mai mult din obligație decât dintr-un gest al dragostei fratere sau din convingere.

Însă importanța acestei istorisiri reiese mai ales din faptul că ea ilustrează recunoașterea din partea comunității creștine, a dreptului la proprietate, după cum reiese din afirmațiile Sf. Petru: «Oare nu ție-ți rămânea dacă o păstrai? și, odată vândută, nu a ta era stăpânirea ei? Cum de ai pus în inima ta lucrul acesta? Nu oamenilor ai mințit, ci lui Dumnezeu!» (5, 4). Reiese din acest verset că vânzarea bunurilor nu era un gest obligatoriu, ci liber. De aceea minciuna lui Anania și Safira nu se adresează oamenilor, ci Duhului Sfânt și lui Dumnezeu însuși. Din acest motiv, atitudinea Sf. Petru este extrem de critică.

Această narațiune pune în evidență faptul că vânzarea bunurilor este un act facultativ, în timp ce în sumarii apare ca un gest generalizat.

Acest diptic narativ despre generozitatea lui Barnaba și, ipocrizia Ananiei și, Safirei ne oferă cadrul real al comunității din Ierusalim. Sumarele lasă impresia că gestul unora se extinde asupra tuturor, există deci generalizări care pleacă de la fapte concrete²⁰⁹.

Episoadele narate reflectă de fapt realitatea vieții cotidiene, care după cum se vede nu era lipsită de compromisiunile unor membrii ai comunității din Ierusalim. Ne aflăm în fața unei tensiuni între realitate și idealitate.

Se poate afirma că această evidențiere a dezlipirii de bunurile materiale în sumarele care descriu viața creștină constituie o caracteristică lucană (Cf. Lc. 5, 11,

208. Cf. D. MARGUERAT, "La mort d'Ananias et Saphira...", 217.

209. Cf. J. DUPONT, "Studi sugli Atti...", 875.

18; 14, 33; 18, 22); iar aceste episoade stigmatizează pe de o parte răspunsul la această idealitate, iar pe de alta, demonstrează realitatea umană cu toate slăbiciunile ei. Pe bună dreptate J. Dupont afirmă: «Ceea ce trebuie să atragă atenția noastră nu constă atât în numărul celor care au împins generozitatea lor până la eroism, cât mai ales caracterul exemplar al conduitei lor»²¹⁰.

În acest fel nu se ajunge la minimizarea descrierii făcute în sumarii despre vânzarea bunurilor, ci numai sunt evidențiate anumite aspecte, cum ar fi:

1. Proprietatea bunurilor este un drept rezervat care trebuie respectat.
2. Concordia expresă în evaluarea bunurilor este considerată dar al Duhului Sfânt²¹¹.
3. Comuniunea și vânzarea bunurilor este un ideal la care tindea Biserica primară și pentru care Luca, în sintonie cu Evanghelia și învățătura Domnului Iisus, se arată foarte sensibil.
4. Comuniunea și vânzarea bunurilor este un gest liber, facultativ.
5. Diferiți credincioși au răspuns în mod generos.
6. Această generozitate constituie răspunsul la harul Duhului, care stă la baza *koinoniei* Bisericii primare.

Cu aceste câteva considerații am încercat să facem puțină lumină în problema vânzării bunurilor, însă nu și în problema sumarelor. Această problemă nu o rezolvă faptul că Luca a folosit un material preexistent pe care l-a elaborat potrivit sensibilității sale. Ceea ce a avut loc în cadrul comunității din Ierusalim rămâne o taină, chiar dacă Faptele ne dau diferite informații. În viziunea generală a autorului despre istoria dezvoltării creștinismului comunitatea din Ierusalim, strâns unită de apostoli, îndeplinește un rol fundamental. În acest sens sumarele trebuie considerate în contextul întregii cărți a Faptelor, deoarece ele descriu momentul de început și entuziasm al comunității, un fel de carte de identitate a Bisericii primare din Ierusalim, o imagine curățită de orice imperfecțiune.

În cele ce urmează, cartea Faptelor ne arată cum nu totdeauna a existat acea unitate prezentată de sumarii. Ne referim la convertirea lui Corneliu și la reacția lui Petru față de orice contact cu păgânii (Cf. FA 11, 1 ș.u.), la polemicile legate de convertirea neamurilor și la problemele legate de impunerea sau nu a circumciziunii, rezolvate apoi în timpul întrunirii conciliare din Ierusalim (Cf. FA 15, 5).

Sumarele narative trebuie considerate ca fiind punctul de reper al comunității creștine în general, pentru a se putea confrunța în orice perioadă istorică, cu acest moment primordial în care Duhul Sfânt este prezent și lucrător în Biserică care este prezentată a fi unită, concordă, generoasă, solidară, depășind dificultăți, persecuții, nedreptăți și inegalități economice. Toate acestea constituie puncte de reper, care sunt valabile *sub specie aeternitatis* pentru orice comunitate creștină, mai ales pentru faptul că este mereu prezentă o tensiune către o concepție ideală despre Biserică, a cărei origine este dumnezeiască și nu omenească. Din aceste motive sumarele trebuie considerate, în structura generală a Faptelor, nu ca unități separate, ci integrate, care relevă că în Biserică există permanent o tensiune continuă între divin și uman, ideal și real, generozitate și egoism, comunitaritate

²¹⁰. Cf. J. DUPONT, "Studi sugli Atti...", 875.

²¹¹. G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", I, 505.

și egocentricitate. Tensiuni care erau chiar în comunitatea apostolică din Ierusalim, însă «depășite» grație disponibilității și docilității la lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt și la stăruința în învățătura apostolilor și în rugăciune.

e. Comuniunea bunurilor: realitate sau idealizare? Redactarea sumarelor a comportat din partea Sf. Luca o folosire selectivă a unor tradiții preexistente printr-o muncă de re-elaborare în baza unei viziuni și interpretări proprii. Din tradiție provin și episoadele despre Barnaba și Anania și Safira. Interpretări proprii ale lui Luca, făcând apel la formule lingvistice deja înrudite, sunt *ἅπαντα κοινὰ* din FA 2, 44b și 4, 32c și *καρδία καὶ ψυχὴ μία* din FA 4, 32a.

Am văzut că între cele două mari sumare din FA 2, 42 - 47 și 4, 32 - 35, există contacte literare evidențiate de teme care revin, de repetiții și mai ales de tematica comunității creștine, identică în ambele.

Motivul ideal al lui *ἅπαντα κοινὰ*, se concretizează în vânzarea și punerea în comun a bunurilor, consecința evidentă a credinței. Expresia «credincioși», pentru a-i defini pe creștini, plasează de fapt întregul sumar în sfera credinței. Am văzut de altfel că sumarele înseși ocupă un spațiu amplu de la capitolul 2, 42, până la capitolul 8, 42¹². În cadrul acestei secțiuni ele îndeplinesc un rol axial, în jurul căruia sunt stabilite raporturile structurale ale textelor care rămân din secțiune¹³. De aceea între sumare și episoadele exemplificative despre Barnaba și Anania și Safira există o strânsă legătură.

În baza acestei structuri, există potrivit lui Zimmermann, trei motive fundamentale¹⁴:

1. Motivul conexiunii și complementarității: Luca dispunea de informații insuficiente și episoade izolate, pe care le-a prezentat într-un mod unitar, strict corelate între ele prin elemente de tranziție de la un episod la altul. Trebuie totuși notat că aceste episoade (spre exemplu, Barnaba și Anania și Safira), conțin o tematică precisă și pot fi considerate ca explicitări a ceea ce se afirmase în sumare.

2. Motivul generalizării: fiecare episod asumă un element descriptiv al unui comportament general al comunității. Autorul creează astfel trecerea de la particular la universal. Astfel vânzarea unei țărini din partea unor credincioși este prezentată - cu ajutorul sumarelor - ca fiind un comportament general.

3. Motivul idealizării: Sf. Luca prezintă comunitatea primitivă, ca fiind locul ideal în care se realizează comuniunea, unitatea inseparabilă, armonia inimilor, rugăciunea comunitară, zelul catehetic, disponibilitatea interioară care se concretizează în atitudinea solidară a vânzării bunurilor. O astfel de comunitate asumă de aceea un ideal tipic, motiv de inspirație pentru orice comunitate creștină.

Această tensiune spre un ideal de viață este prezentată prin apelul la expresii elenistice cum sunt *ψυχὴ μία* și *ἅπαντα κοινὰ* care sunt folosite pentru a idealiza

12. G. BETORI, "Perseguitati a causa del Nome...", 36.

13. G. BETORI, "Perseguitati a causa del Nome...", 49.

14. H. ZIMMERMANN, *Metodologia del N. T. Esposizione del metodo storico-critico*, (Torino, 1971), 231 - 233.

de fapt o situație care, după cum am văzut, nu era chiar așa de ideală dacă Anania și Safira preferă să apară ca fiind generoși deși înlăuntrul lor nu erau convinși.

De fapt comuniunea bunurilor în cadrul comunității ierusalimitene nu a fost un fenomen de masă și era practicat numai de către unii, pe deplin liberi de a-și conserva proprietatea sau de a o vinde.

Totuși, sumarele sunt documentele cele mai vechi despre viața comunității creștine primare de care noi dispunem. De-a lungul secolelor ele au exercitat o influență profundă asupra conștiinței ecclesiale creștine mai ales pentru că în ele este prezentată esența întregii vieți creștine și de aceea ele au fost considerate ca un motiv de inspirație pentru viața comunităților creștine.

Sumarele pun în lumină o atitudine interioară pe care creștinii trebuie să o aibă pentru a putea realiza comuniunea bunurilor materiale. Faptele demonstrează că problema sărăciei și a solidarității pe care a generat-o, era prezentă în comunitatea primară și că în același timp existau tentative concrete de soluționare, efecte ale unei *koinonii* interioare și exterioare. Sumarele indică în același timp că activitatea caritativă era prezentă în comunitatea din Ierusalim²¹⁵. Primul sumar arată că activitatea caritativă și de asistență era mai degrabă spontană și personală, unde ajutorul acordat urma criteriul nevoii fiecăruia și a nivelului de sărăcie (FA 2, 45). Cel de al doilea sumar dă mărturie despre o anumită organizare a asistenței sociale sub îndrumarea apostolilor. Expresia «a pune la picioarele apostolilor» indică rolul direct al Celor Doisprezece.

În concluzie putem afirma că solidaritatea și asistența socială în cadrul comunității din Ierusalim, a cunoscut diverse faze: de la o activitate de tip spontan și personal, la forme de organizare sub administrarea directă a Apostolilor, apoi a celor Șapte (FA 6, 1-7), a Prezbiterilor comunității cărora le-a fost încredințată colecta făcută la Antiohia de către Pavel și Barnaba (FA 11, 30).

Totuși, ceea ce textele evidențiază nu este atât situația economică sau aspectul juridic al proprietății private în cadrul comunității, cât mai curând comuniunea care lega și-i unea pe primii creștini. Gesturile concrete sunt de fapt doar aspecte foarte elocvente care contribuie la iluminarea contextului de viață comunitară. Sunt semnul exterior al unei comuniuni interioare și de aceea invizibilă²¹⁶; care manifestă mai ales modul în care comuniunea bunurilor devine fraternitate, motiv pentru care comuniunea cu cei săraci a constituit o trăsătură relativă a modului concret de a face simțită credința dintre creștini²¹⁷.

Excursus: "Comunismul" în sumarele din Fapte. Fenomenului proto-creștin al comuniunii bunurilor i s-a acordat în timpurile noastre o atenție deosebită mai ales pentru trăsăturile sociologice pe care le conține. Însă o abordare din perspectivă sociologică a acestor texte, este periculoasă mai ales atunci când se încearcă înțelegerea lor printr-o viziune exclusiv socială, și reducerea acestor episoade care stau la baza unei viziuni creștine și spirituale despre viață, cu totul nouă, la sfera strictă a socialului.

215. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 40-43.

216. J. DUPONT, "Studi sugli Atti...", 884.

217. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 63.

Acest fenomen protocreștin nu a scăpat din vederea “profeților” moderni ai socialismului. Nu din întâmplare Engels s-a interesat de această problemă căutând însă numai aspectele sociale și deci aparente, pe care le-a înțeles foarte superficial, reducând viața comunității la premisa unui plan sociologico-comunist fără să întrevadă sensul real și adevărata dimensiune a acestei experiențe a comunității creștine primare.

Voi încerca în cele ce urmează să iau în considerație câteva din teoriile cele mai importante care au fost formulate de cei care au abordat fenomenul protocreștin al comuniunii bunurilor dintr-o perspectivă sociologică.

1. Interpretarea lui Ernst Troeltsch

«Comunismul dragostei» potrivit lui Ernst Troeltsch s-a născut în comunitatea primară ca răspuns la propovăduirea lui Hristos, în cadrul unei comunități care s-a organizat cu un sistem reinnoit de viață comunitară.

Porunca dragostei s-a tradus astfel într-un sistem de solidaritate în baza căruia s-a construit un comunism, foarte diferit de altele, și care poate fi definit «comunismul religios al dragostei»²¹⁸. În cadrul acestuia comuniunea bunurilor devine dovada dragostei și spiritului religios de sacrificiu, unde bunurile sunt pur și simplu consumate. Lipsește cu desăvârșire conceptul de egalitate. Ceea ce contează însă constă în faptul că «toți trebuie să se sacrifice și toți trebuie să trăiască»²¹⁹; cantitatea are o importanță secundară. Acesta este un comunism cu totul particular și care răspunde la situațiile concrete ale comunității, el fiind punerea în practică a poruncii dragostei. Este un comunism aplicabil la o comunitate restrânsă, însă care nu avea bazele unei organizări de dimensiuni supranaționale. Dispariția sa rapidă atestă că a fost vorba numai de un fenomen cu totul trecător.

Este cunoscut că Troeltsch, s-a legat de porunca dragostei creștine trăită de comunitatea creștină, însă a scăpat din vedere și nu a aprofundat aspectul *koinoniei*, și drept urmare nu a subliniat unitatea profundă de viață care izvoră din unitatea de credință, pe care se întemeiază viața comunitară în diferitele ei aspecte de manifestare.

De altfel conceptul de egalitate face parte din conceptul *koinoniei*; de fapt subliniază egalitatea sacramentală a credincioșilor, a tuturor celor răscumpărați în Hristos (cf. 1 Cor. 12, 13).

Acest concept va fi folosit în mod clar de Sf. Pavel în 2 Cor. 8, 13 – 14, când vorbește de colecte. Trebuie văzut de altfel că definiția «comunismul religios al dragostei» este de fapt un mod pentru a-l distinge de comunismul dialectic; două nivele diferite și opuse, în căutarea unui fundament mai degrabă istoric decât biblic.

2. Definiția lui Degenhardt

Analizând comunitatea creștină primară, Degenhardt afirmă că *koinonia* implică un mod de a fi împreună atât din punct de vedere al fraternității, cât și al mentalității, deci o unire fizică și spirituală²²⁰. În ceea ce privește comunismul

²¹⁸. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani, I: Dalle origini alla fine del Medioevo*, (Firenze, 1941), 107 - 231.

²¹⁹. Cf. E. TROELTSCH, “Le dottrine sociali delle Chiese...”, 65.

²²⁰ H. J. DEGENHARDT, *Lukas, Evagelist der Armen. Besitz und besitzverzicht in der lukanischen Schriften* (Stuttgart, 1965), 164.

dragostei autorul notează că la baza gândirii creștine primare nu există teorii sociale²²¹. De aceea nu se poate vorbi de un comunism organizat; și cu atât mai mult de un comunism al dragostei, mai ales că așa cum am văzut dreptul la proprietate era recunoscut și conservat. Degenhardt explică expresia ἅπαντα κοινὰ ca referindu-se la o comunitate familiară în care exista un fel de egalitarism tipic mediului familiar²²².

Trebuie observat totuși că un astfel de model familiar, egalitar este tipic modern; în mediul elenistic, după cum am văzut într-un capitol anterior, dimpotrivă, exista mentalitatea supunerii soției față de bărbat și a fiilor față de capul familiei, ecou pe care-l întâlnim și în descrierea paulină din Efeseni 5, 22 - 6, 4.

Meritul lui Degenhardt constă în faptul că el a subliniat valoarea spirituală care stă la baza comunității primare, din care deriva disponibilitatea socială, rod al generozității și nu al unei organizări de tip comunist²²³.

3. Poziția lui Kirsopp Lake

Este meritul lui Kirsopp Lake care a încercat să dea un cadru destul de complet problemei²²⁴.

În sumare, Sf. Luca a vrut să sublinieze trei aspecte ale comunității primare:

- a) creștinii trăiau viața în comun, nu în sens local, adică în același loc.
- b) cheltuielile pentru a trăi erau acoperite din vânzarea bunurilor posedate, potrivit necesităților impuse de moment.
- c) trăind astfel veneau în întâmpinarea nevoilor celor săraci, constituind un fond al solidarității.

Motivul pentru care acest sistem de conviețuire a fost asemănat unui tip de «comunism al dragostei» se află în strânsă legătură cu punerea în comun a bunurilor.

Totuși, notează Lake, o astfel de definiție este echivocă, deoarece face confuzie între comunismul de producție sau al posesiunii și simplul ajutor acordat săracilor comunității. Un astfel de sistem, potrivit observațiilor lui Lake, a durat puțin în comunitatea primară fie din cauza disensiunilor dintre Iudei și Eleniști legate de ajutorarea zilnică a văduvelor fie din cauza persecuțiilor împotriva persoanelor care trebuiau să se ocupe de această operă de ajutorare a celor în nevoi, care au fost alungate din Ierusalim punând deci capăt experienței acestui tip de viață comunitară²²⁵.

În favoarea unui «comunism» al comunității primare ar putea fi învățătura lui Iisus despre dezlipirea de bunurile pământești, despre dificultatea pe care un bogat o întâmpină ca să intre în împărăția cerurilor, despre preferința pe care Iisus o manifestă față de cei săraci.

Lake se exprimă astfel: «S-ar putea bine argumenta o astfel de învățătură ar da naștere în mod firesc «comunismului» din Fapte care reprezintă nu atât o teorie economică cât o «repulsie față de bogăție» acele - «*fastidium opulentiae*» despre

221. H. J. DEGENHARDT, «Lukas, Evagelist der Armen...», 165.

222. H. J. DEGENHARDT, «Lukas, Evagelist der Armen...», 167.

223. H. J. DEGENHARDT, «Lukas, Evagelist der Armen...», 165 - 167.

224. K. LAKE, «The Communism of Acts 2 and 4 - 6 and the Appointment of the Seven», în *The Beginnings of Christianity*, V (London, 1933), 140 - 151.

225. Cf. K. LAKE, «The Communism of Acts...», 146.

care vorbește Tertulian. Însă punctul slab al unei astfel de argumentări constă în faptul că acest «comunism» pur și simplu nu mai reapare în Fapte, și nu este menționat nici în corpus-ul paulin. Poate că a fost experimentat numai pentru puține luni și a dispărut apoi destul de curând»²²⁶.

Acest sistem «comunist» nu a fost suficient ca să acopere necesitățile economice ale comunității. Cunoaștem de fapt că văduvele eleniste erau trecute cu vederea. Acest fapt a facilitat trecerea de la o solidaritate de tip spontan la una organizată, deci sistematică. După cum se vede și din organizarea colectelor, nici acest sistem organizat n-a fost suficient deoarece nu-și putea desfășura activitatea în mod normal din cauza persecuțiilor. Drept urmare comunitatea n-a reușit, mai ales după lipsa prezisă de Agab, să vină în ajutorul atâtor nevoi prezente. Cererea unui ajutor a necesitat astfel organizarea de către Pavel și Barnaba a unei colecte în cadrul comunității din Antiohia.

Lake consideră că la Ierusalim n-ar fi existat decât o organizare caritativă după modelul celei iudaice și că viziunea «comunistă» ar fi fost prezentă numai în una din sursele documentare folosite de Luca, însă nu în cea antiohiană²²⁷. În practica comunității din Ierusalim funcționa un sistem caritativ organizat după modelul celui iudaic sec. II - I î.Hr. În comunitățile iudaice în fiecare vineri două persoane desemnate în mod special, mergeau prin case și piețe ca să adune oferte pentru săraci, venitul era apoi distribuit după nevoi. În comunitatea creștină aceasta se poate verifica prin instituirea celor Șapte. Asistența caritativă a comunității primare se desfășura în paralel cu cea iudaică, de care se deosebea totuși²²⁸. Rămâne evident faptul că înaintea acestei instituționalizări ne aflăm în fața unui sistem de asistență socială prezentat în mod ideal sub această formă de «comunism».

Lake folosește termenul «comunism», însă îi corectează înțelesul sociologic actual pentru a-l reduce la o caracteristică particulară a comunității din Ierusalim din acea perioadă.

4. Poziția lui Martin Hengel

Martin Hengel examinând expresiile din FA 2, 44c și 4, 32: «*aveau toate în comun*» (ἅπαντα κοινὰ) și «toate le erau în comun» concludă că acestea reprezintă o idealizare a comunității primare făcută de Sf. Luca după modelul filosofiei populare²²⁹. Este vorba de a vedea dacă expresia lui Troeltsch: «comunismul dragostei» este numai o expresie idealistă sau are și un fundament istoric. Din referirile lucane faptul în sine apare contradictoriu deoarece pe de o parte comuniunea bunurilor este prezentată ca un dat de fapt, iar în realitate este citat numai Barnaba (4, 36) și Anania și Safira.

Hengel analizează apoi gândirea lui Ernst Bloch²³⁰, potrivit căruia comunitatea primară nu-i dorea pe cei bogați, dar nu-i dorea nici pe cei săraci dacă erau lipsiți de cele strict necesare și de aceea s-au organizat într-un comunism al dragostei²³¹.

226. Cf. K. LAKE, "The Communism of Acts...", 147.

227. Cf. K. LAKE, "The Communism of Acts...", 148.

228. Cf. K. LAKE, "The Communism of Acts...", 149.

229. M. HENGEL, *Property and Riches in the Early Church*, (Philadelphia, 1974), 31-34.

230. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, III (Berlin, 1959).

231. Cf. M. HENGEL, "Property and Riches...", 32.

Bloch dezvoltă înțelesul istoric al acestui fapt în trei puncte:

- 1) Comuniunea bunurilor este motivată de așteptarea Domnului Înviat (sensul eshatologic).
- 2) Comunismul dragostei este în esență un fenomen spontan. Ceea ce conțază este *koinonia* și nu organizarea. De aceea nu trebuie înțeleasă viața comunității apostolice ca fiind organizată asemeni celei prezente între Esenieni sau la Qumran.
- 3) Un astfel de comportament se întemeiază pe exemplul învățării lui Iisus despre bani și preocupările pământești. Comunitatea se află pe linia acestei învățături.

Pentru M. Hengel, comunitatea din Ierusalim prezintă cadrul unei comunități harismatice unde există o solidaritate și un comunitarism al vieții, de la a mânca împreună până la a se ruga împreună. Adevărata preocupare, potrivit învățării lui Iisus, nu se înscrie în ordinea lucrurilor pământești, ci a kerygmei misionare.

Vânzarea bunurilor ieșea în întâmpinarea acestor preocupări și în același timp elimina diferențele sociale. Solidaritatea nu se limita astfel numai la a pune la dispoziție bunurile pământești, ci și propriile case unde membrii comunității se adunau. Un astfel de exemplu este atestat de însăși cartea Faptelor, când dă ca exemplu pe mama lui Ioan Marcu (FA 12, 12).

Hengel consideră că în comunitatea din Ierusalim trebuie notat mai degrabă un aspect harismatic decât economic, ea nu era preocupată de bunurile pământești, ci de proclamarea misionară. Din această cauză erau vândute bunurile pentru întreținerea vieții de zi cu zi.

Menționarea episodului despre Barnaba - după Hengel - depinde foarte probabil de faptul că Luca s-a folosit de o sursă antiohiană, unde această tradiție fusese conservată mai ales pentru că Barnaba era socotit o autoritate, admirat pentru participarea sa la acest comunism al dragostei.

Însă motivațiile oferite de Hengel pentru comunismul primitiv nu trebuiesc căutate numai în preocuparea misionară, ci și în sensul solidarității prezente în comunitatea care izvora din *koinonia* care-i lega în mod profund pe credincioși întrucât erau «o singură inimă și un singur suflet». Există prezent în rândul comunității un puternic sens al unității: dintre credincioși și Hristos și dintre ei.

Pentru o înțelegere potrivită a unui astfel de «comunism al dragostei», trebuie observat că în Faptele Apostolilor nu întâlnim vocabularul social al sărăciei, deci termeni precum *πτωχός*, *πένης*, *πρῶτος*, *ταπεινός*²³², ca de altfel nici vocabularul carității: *ἀγαπάω* și *ἀγάπη*, ci numai vocabularul participării: *κοινωνία*. Acest lucru nu este întâmplător. Nu poate exista de fapt o adevărată comunitate în care să nu existe unii care se află în abundență iar alții sunt lipsiți de cele necesare²³³.

În concluzie se poate spune că propovăduirea Evangheliei se adresează tuturor și nu face discriminări între persoane în baza criteriilor socio-economice, chiar dacă destinatarii privilegiați sunt cei săraci și umili (cf. I Cor. 1-4).

În comunitatea creștină nu lipseau persoane înstărite sau care se bucurau de un anumit prestigiu (cf. FA 18, 7 ș.u.; 4, 32 - 37). Chiar dacă din punct de vedere

²³². Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 17.

²³³. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 290.

social în cadrul comunității se întâlnesc toate categoriile de persoane, prezența celor săraci își găsește soluționarea în comuniunea materială și spirituală descrisă de termenul *koinonia* care-i plasează pe toți credincioșii pe același plan de egalitate.

Un alt element interesant îl constituie faptul că în FA 2, 45, verbul $\pi\pi\rho\acute{o}\sigma\kappa\omega$ este folosit la imperfect pentru a indica că proprietățile erau vândute când și când potrivit nevoilor și nu numai o singură dată. Motivația acestor gesturi se găsește într-o exigență de credință care ia naștere în urma mărturiei apostolice despre Învierea lui Hristos. Rolul Apostolilor nu este marginal, ci fundamental; ei asigură garanția comuniunii vizibile.

În ultimul rând a vorbi de comunism atunci când ne referim la Biserica primară este impropriu deoarece, această idee reamintește o viziune de viață strict economică, a desființării proprietății private și a egalității impuse cu forța. Dimpotrivă, comunitatea creștină are o concepție spirituală despre viață care trăiește tensiunea eshatologică întru așteptarea Domnului Înviat, o perspectivă care nu se reduce la lumea de aici, ci este deschisă celei veșnice.

3. Stăruința în frângerea pâinii²³⁴

A doua serie de expresii descrie cele două manifestări particulare în care se concretiza viața comunității apostolice, adică «frângerea pâinii» și «rugăciunile».

Gestul frângerii pâinii este atestat în aproape toate scrierile NT și nu numai. Ori de câte ori în NT se întâlnesc cuvintele «a rupe, a frânge» ($\kappa\alpha\tau\alpha\text{-}\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$, $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\mu\alpha$) ele sunt puse în legătură cu pâinea, fapt care nu este atestat în greaca clasică²³⁵.

Acești termeni sunt întâlniți în scrierile Noului Testament în următoarele contexte: cel al înmulțirii pâinilor și peștilor din cele patru Evanghelii: ($\kappa\alpha\tau\alpha$) $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$ în Mt. 14, 19; 15, 36; Mc. 6, 41 ($\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$); 8, 6, 19; Lc. 9, 16 ($\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$). Verbul însuși nu se întâlnește niciodată în Ioan. $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\mu\alpha$ (totdeauna la pl.) în Mt. 14, 20; 15, 37; Mc. 6, 43; 8, 8; 8, 19-20 (de două ori); Lc. 9, 17; In. 6, 12 – 13 (de două ori); Ultima Cină: $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$ Mt. 26, 26; Mc. 14, 22; Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24; Episodul din Emaus: $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$ Lc. 24, 30; $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ Lc. 24, 35; în practica Bisericii: $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$: FA 2, 46 (sens generic); FA 20, 7, 11 (noaptea la Troa); FA 27, 35 (Pavel pe mare); 1 Cor. 10, 16 (sens generic); $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$: FA 2, 42 (sens generic).

Citind aceste texte, remarcăm imediat o anumită insistență care se pune pe «frângerea pâinii», astfel încât acest gest a dat numele celui mai practicat rit liturgic: FA 2, 42 și 46; Lc. 24, 35. Acest fapt ne invită să credem că o astfel de expresie are o valoare mult mai mare decât cel al simplului act material de a rupe și distribuii pâinea mai multor persoane; acest gest a dobândit o importanță particulară. Expresia «frângerea pâinii» ($\eta\ \kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\tau\omicron\upsilon$) este proprie Sf. Luca²³⁶, însă

²³⁴. Cf. F. BOVON, "Luc le théologien...", 399-403; vezi J. BEHM, $\kappa\lambda\acute{\alpha}\omega$, $\kappa\lambda\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ în *GLNT* V. 509 - 548; PH. MENOUD, "Les Actes des Apotres, et l'Eucharistie", *RHPR* 33, (1953), 21-36; B. TREMEL, "La fraction du pain dans les Actes des Apotres", în *Lum Vie* 94 (1969), 76-90; idem, "A propos d'Actes 20, 7-12: Puissance du thaumaturge ou du temoin?", *RTP* 112 (1980), 359-369; J. DUPONT, "Les pelerines d'Emmaus", în *Miscellanea biblica B. Ubach*, (Montserrat, 1953), 349-374; C. M. MARTINI "La comunita cristiana primitiva e i problemi della Chiesa del nostro tempo", în *Parole di Vita*, 14 (1969), 341 – 356; J. TAYLOR, "La fraction du pain dans Luc-Actes", în J. VERHEYDEN (ed), *The Unity of Luke-Acts*, (BETL 142; Leuven, 1999), 281 – 295.

²³⁵. J. TAYLOR, "La fraction du pain ...", 281.

²³⁶. J. TAYLOR, "La fraction du pain ...", 282.

gestul acesta este atestat de întreaga literatură neotestamentară ca și de literatura Părinților Apostolici. Punctul de referință al tuturor textelor care vorbesc de «frângerea pâinii» îl constituie testamentul Mântuitorului din timpul Ultimei Cine, când a frânt pâinea și a zis ucenicilor Săi: «*Faceți aceasta întru pomenirea Mea*». Înainte de a lăsa această poruncă, Mântuitorul anticipase acest gest al frângerii pâinii prin diferitele minuni săvârșite în rândul conaționaliilor săi.

Nici unul din termenii specifici pe care literatura creștină veche îi folosește când vorbește de frângerea pâinii - κυριακὸν δεῖπνον, Θυσία și εὐχαριστία - nu se întâlnesc în cartea Faptelor.

Textele din Fapte referitoare la «frângerea pâinii» sunt cele care privesc viața Bisericii din Ierusalim (FA 2, 42, 46), din sumarele narrative ale cărții și cele trei exemple de frângerea pâinii săvârșite de Pavel (FA 16, 34; 20, 7 – 12; 27, 35). Luca ține să prezinte această frângere a pâinii ca fiind săvârșită întru veselie (FA 16, 34) și cu bucurie. Pentru Sf. Luca, bucuria este o caracteristică a timpului nou al mântuirii; e o bucurie ce crește pe măsura creșterii Cuvântului și răspândirii evangheliei (FA 8, 8, 39; 13, 48, 52). Legată de gestul frângerii pâinii, ea amintește și caracterul eshatologic al ei, și convingerea autorului, că Domnul Înviat este prezent în mijlocul alor Săi, adunați pentru frângerea pâinii (Lc. 24, 31, 35). Acest gest era însoțit de agape sau mese comunitare, expresia fraternității și comuniunii reciproce. Sf. Luca menționează că acestea erau luate «în simplitatea inimii» (ἀφελότητι καρδίας). Insistența sa în a le califica în mod pozitiv ne poate face să credem că deja în timpul său ele erau privite cu suspiciune (acuzății de orgii, etc...).

Un caz special și instructiv îl constituie frângerea pâinii la Troa și învierea tânărului Euthie, care ne oferă o mărturie clară despre desfășurarea unei liturghii din vremea de început a Bisericii, liturghie structurată în două părți: cea a cuvântului și cea euharistică ²³⁷.

J. Taylor în studiul citat, analizează gestul frângerii pâinii în contextul iudaic, potrivit scrierilor lui Iosif Flaviul, Filon din Alexandria, textele de la Qumran, ajungând la concluzia că gestul «frângerii pâinii» săvârșit de Iisus și practicat apoi de Biserica primară, aparține aceluiași context cultural și religios. Noutatea creștinismului constă în faptul că în acest rit el vede exprimată speranța eshatologică care s-a realizat prin învierea lui Iisus din morti.

După *Auctor ad Theophilum*, atât creștinii care aparțineau Bisericii din Ierusalim cât și cei care făceau parte din Bisericile constituite în urma misiunii pauline practicau «frângerea pâinii» (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου).

După istorisirea Pogorării Duhului Sfânt la Cincizecime, în primul sumar Sf. Luca descrie stilul de viață al primilor botezați în «numele lui Iisus Hristos» unde specifică că «*zi de zi într-un cuget stăruiind în Templu, și-n casă frângând pâinea, împreună își luau Hrana întru bucurie și întru curația inimii*» (καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε καθ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας) (2, 42,46).

La întoarcerea din cea de a treia călătorie misionară Sf. Pavel se oprește o săptămână la Troa. Sf. Luca istorisește într-o secțiune în stil «noi» că : «*În ziua*

²³⁷. Cf. drd. C. PREDA, "Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie", în "ST" 1-2, (1999), 117 – 131.

cea dintâi a săptămâinii, noi ne-am adunat să frângem pâinea». În seara aceluia Sabat, la începutul celei dintâi zi a săptămâinii, a «Duminicii», Ziua Domnului, Sf. Pavel s-a întretinut cu membrii comunității vreme îndelungată, astfel încât un tânăr pe nume Eutihie, a adormit și a căzut de la fereastră aceluia edificiu și a murit. Sf. Pavel a coborât și prin intervenția Domnului Înviaț care este prezent în mijlocul comunității care celebrează «frângerea pâinii» după exemplul dat de El, săvârșește o minune înviindu-l pe tânăr; apoi «*s-a suit și a frânt pâinea, și a mâncat, a vorbit cu ei mult, până 'n zori; și așa a plecat*» (FA 20, 7-11) (ἀναβὰς δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν).

În timpul unei furtuni care surprinde corabia care-l ducea pe Sf. Pavel de la Cezarea la Roma, însoțitorii săi de călătorie petrec cu perioadă de 14 zile fără să mănânce. Pavel îi îndeamnă să mănânce, asigurându-i că nici unul nu va pieri.

«*Și dacă a zis acestea, a luat pâinea (λαβὼν ἄρτον) și, mulțumind lui Dumnezeu (εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ) în fața tuturor, a frânt (κλάσας) și a început să mănânce. Și prinzând toți curaj, au mâncat și ei*» (FA 27, 35-36).

Pot fi luate în considerație și alte locuri unde se vorbește de o anumită «întărire» în urma mâncării, cum ar fi FA 19, 9, unde se spune că Sf. Pavel, după intervenția lui Anania la Damasc, și-a recuperat vederea, și a fost botezat; apoi «a mâncat și s-a întărit». La Filipi, temnicerul care ținea sub pază pe Pavel și Sila, după ce au fost botezați «*i-a dus în casă și a pus masa și s-a veselit cu toată casa pentru aceea că au crezut în Dumnezeu*» (FA 16, 34).

Însă este dificil de demonstrat că aceste ultime două texte pot să se refere la un context euharistic, chiar dacă pare interesantă legătura dintre luarea hranei și puterile care-i revin Sf. Pavel sau bucuria care îi copleșește pe cei nou-botezați. Cred că aceste aluzii pun în evidență o altă temă a cărții și anume cea a *ospitalității* care-i caracteriza pe cei convertiți la creștinism.

Cele trei texte la care vrem să ne referim pe scurt în cele ce urmează (FA 2, 42, 46; 20, 7-11; 27, 35, 36), prezintă caracteristici diverse: primul este programatic într-o oarecare măsură, celelalte se referă la evenimente ocazionale. Însă în centrul preocupărilor se află mereu «frângerea pâinii». Sunt însă foarte interesante particularitățile. În FA 2 «frângerea pâinii» este una din cele patru caracteristici ale primilor creștini. După cât se pare «frângerea pâinii» este legată de slujirea apostolică: FA 6, 4, vorbește de datoria apostolilor de a stăruî în «*rugăciune și slujirea cuvântului*», am văzut că în 4, 34 ș.u. creștinii care-și vindeau bunurile «*le puneau la picioarele apostolilor*»; toate acestea ne fac să ne gândim că și în săvârșirea «frângerii pâinii» apostolii aveau un rol determinant. Învățătura apostolilor și rugăciunea se referă direct la Domnul Iisus în slujirea vestirii cuvântului Lui, și a intrării într-o legătură personală cu El prin rugăciune. Comuniunea bunurilor în schimb este pusă în legătură cu aproapele, cu care convingerile și credința sunt comune, sentimentele sunt aceleași: «*inima și sufletul mulțimii (credincioșilor) era una*», bunurile (cf. 4, 32 sau 2, 44). De «frângerea pâinii» pare să fie legată atât comuniunea bunurilor, cât și rugăciunea, care-i urmează.

Prezența expresiei (καθ' ἡμέραν), în v. 46, pune în lumină obișnuința participării la viața liturgică, chiar dacă nu indică în mod necesar că «frângerea pâinii» era săvârșită zilnic, totuși acest fapt nu poate fi exclus. Se referă în mod probabil la

mersul zilnic la Templu (cf. 3, 1) pentru rugăciune (Cf. Lc. 24, 53). Menționarea «frângerii pâinii» καθ' οἴκον, poate fi înțeleasă în sensul unui acuzativ distributiv (în fiecare casă, sau din casă în casă), adică în locuințele private ale creștinilor²³⁸. Întâlnim aici deci un element de continuitate cu iudaismul prin frecventarea zilnică a rugăciunii care avea loc la Templu și un element nou cel al «frângerii pâinii». Însă trebuie să vedem ce înțelege Sf. Luca prin expresia «a frânge pâinea».

Spre deosebire de ceilalți autori ai Noului Testament numai Sf. Luca folosește expresia substantivală «frângerea pâinii». FA 2, considerat în el însuși nu lămurește prea mult sensul expresiei, este vorba de un gest normal care caracteriza pe orice evreu, *pater familias* sau un gest caracteristic lui Iisus săvârșit la Ultima Cină și deci cu o semnificație aparte pentru creștini. De aceea textul din FA 2, 42, trebuie înțeles în lumina celui din Lc. 24, 35. Forma verbală «a frânge pâinea» (κλᾶν ἄρτον) este folosită mai des: în afara aparițiilor pascale, se întâlnește în minunea înmulțirii pâinilor (Lc. 9, 16) și în descrierea Ultimei Cine (Lc. 22, 19). În aceste două contexte Sf. Luca urmează tradiția sinoptică și folosește un limbaj comun tradiției. În toate aceste cazuri, Sf. Luca reia o formulă pe care noi o putem regăsi și în FA 27, 35: «...A luat pâinea, a mulțumit (a binecuvântat), a frânt și le-a dat» (Cf. Lc. 9, 16; 22, 19; 24, 30). Compararea acestor texte ne determină să concludem că Sf. Luca atribuie un înțeles tehnic expresiei «a frânge pâinea»: care pentru el se identifică cu actul săvârșit de Iisus la Ultima Cină (Lc. 22, 19). Între gestul lui Iisus de la Ultima Cină și cel al «frângerii pâinii» săvârșită de comunitatea din Ierusalim sau de către cele din lumea greco-romană (cf. 1 Cor. 10, 16), există o continuitate de tradiție pe care Sf. Luca o evocă în prologul operei sale (Lc. 1, 1-4). În ceea ce privește expresia «frângerea pâinii» de multe ori nu lasă să se înțeleagă clar la ceea ce se referă: este vorba de o simplă comensalitate, simbol al fraternității și al «bucuriei» de a fi împreună (cf. FA 2, 46), sau de o celebrare euharistică care, în acest caz, și-ar găsi cea mai veche motivație a practicării sale de către prima comunitate creștină? Problema nu este ușor de rezolvat.

Oricum ar fi fost, «frângerea pâinii» e un «fel de formulă liturgică»²³⁹ legată de practica iudaică (lumea greacă nu cunoștea acest obicei!), cu care se începea o masă obișnuită: capul familiei, lua pâinea, mulțumea lui Dumnezeu frângându-o, și apoi o împărțea comensalilor în semn de fraternitate. În Vechiul Testament întâlnim această expresie numai o singură dată în Ieremia 16, 7. Uzanța creștină se distinge de cea iudaică prin faptul că Biserica primară după exemplul lui Iisus i-a dat un sens nou acestei expresii ca să indice astfel o Hrană nouă, pe care Sf. Pavel o numește «masa Domnului» (τράπεζα κυρίου) (cf. 1 Cor. 10, 21) și «Cina Domnului» (κυριακὸν δεῖπνον), (cf. 1 Cor. 11, 20).

Expresia verbală «a frânge pâinea» (κλᾶν ἄρτον): FA 2, 46; 20, 7, 11, pare a fi mai veche decât cea substantivală «frângerea pâinii» (ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου): Lc. 24, 35; FA 2, 42). Pavel în 1 Cor. 10, 16 (epistolă anterioară scrierilor lucane), folosește forma verbală când se referă la Euharistie: «Pâinea pe care noi o frângem nu este oare împărțirea cu Trupul lui Hristos?»

²³⁸ A se confrunta cu expresia paulină κατ' οἴκον τινος ἐκκλησίαν = Biserica din casa cuiva, *ecclesia domestica*, în Rm. 16, 5; 1 Cor. 16, 19; Flm. 2; Col. 4, 15.

²³⁹ E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres* (Paris, 1926), 589-601.

Trebuie observat un alt element important când se analizează acest argument în Sf. Luca și anume acela al vocabularului pe care autorul îl folosește. El nu folosește niciodată cuvântul ἄρτος în alt loc, ci numai în expresii euharistice (cf. FA 2, 42, 46; 20, 7, 11; 27, 35). Când el descrie o masă obișnuită care nu este o Cină euharistică folosește termeni ca: «a mânca» (φάγειν: FA 9, 9; 10, 13 - 14; 11, 7; 23, 12 - 21; «a gusta» (γεύεσθαι: FA 10, 10; 20, 11; 23, 14; ἐσθίειν: FA 27, 35), sau «a se hrăni» (τροφήν λαμβάνειν în combinații: FA 2, 46; 9, 19; 14, 17; 27, 33-38). Autorul este foarte atent în alegerea vocabularului în mod particular acolo unde precum în FA 2, 46, situează Euharistia în contextul unei mese obișnuite.

În FA 2, 42, contextul indică că expresia «frângerea pâinii» nu se referă la o simplă masă comunitară, ci la Euharistia celebrată în timpul unei comensalități, potrivit obișnuinței Bisericii primare²⁴⁰. Expresia în Sf. Luca este o formulă care indică celebrarea cultului²⁴¹.

Versetul 46, evidențiază și care era starea sufletească în timpul celebrării frângerii pâinii: de bucurie și curăție lăuntrică, unde termenul ἀγαλλιάσει are o rezonanță cultică și este folosit pentru a pune și mai mult în lumină ajutorul și mântuirea care vin de la Dumnezeu. Este vorba de o bucurie care este motivată de prezența divină și care implică uneori accente eshatologice²⁴².

Este deosebit de importantă sublinierea pe care Sf. Luca o face și anume, că momentul frângerii pâinii era trăit ca fiind unul de profundă comuniune și bucurie intensă. Stăruința în frângerea pâinii din partea creștinilor indică și mai mult înțelegerea profundă din partea lor a acestui gest liturgic și pe care se bazează comuniunea spirituală cea mai profundă, care-i unește pe cei ce cred în același loc pentru a participa la comuniunea pleneră cu Domnul Înviat.

FA 20, 7-12, indică că «frângerea pâinii» este momentul experienței pascale în care Domnul Înviat este prezent în mijlocul comunității pentru a da viață alor Săi.

Ultimul text din Fapte (27, 35), la care vrem să ne referim și în care este prezent gestul frângerii pâinii este puțin surprinzător: Sf. Pavel în timpul unei lungi furtuni încurajează corăbierii neîncrezători și înfricoșați. Gestul pe care el îl săvârșește are scopul de a-i încuraja și întări. Acesta este istorisit cu o scandare în patru timpi, însă ultimul nu este o distribuire, ci o consumare numai din partea Sf. Pavel: ia pâinea, mulțumește («în fața tuturor»); după cum Domnul Înviat în Lc. 24, 43, frânge și începe să mănânce. Pare intențională întreruperea în a relata că și ceilalți au mâncat: nu împreună cu Sf. Pavel, din pâinea sa, ci fiecare pe cont propriu. Ei nu erau dintre cei care cred; mâncarea lor este una obișnuită.

În concluzie putem sublinia câteva aspecte legate de ritul «frângerii pâinii».

În primul rând merită evidențiat că acest gest al «frângerii pâinii», are loc într-un context de rugăciune comunitară. Nu sunt date particularități despre modul în care rugăciunea se desfășoară. Se lasă să se înțeleagă că ritul frângerii pâinii nu coincide cu liturgia iudaică care era încă urmată de creștini la Templu, ci era celebrat în case. Acest rit era legat de învățătura apostolilor și de îndemnul adresat

240. Cf. Ph. MENOUD, "La vita della Chiesa...", 41.

241. E. RASCO, "Actus Apostolorum...", II, 302.

242. E. RASCO, "Le componenti ...", 27.

Bisericii din partea misionarului, după cum reiese din episodul de la Troa. Se pare că uneori ambele momente fac parte din cadrul aceleiași celebrări.

În al doilea rând trebuie subliniat aspectul comunitar. Frângerea pâinii este cea care realizează comuniunea profundă dintre credincioșii care participă la același rit. Participarea celor necredincioși nu este permisă după cum pare a reieși din FA 27, 35-36. Efectele produse de frângerea pâinii sunt darul bucuriei celor care participă cu inimă curată, re-dăruirea vieții unui mort, și dobândirea încrederii chiar și din partea unor necredincioși.

În ultimul rând se vede că acest rit era celebrat în ziua cea dintâi a săptămânii, care pare că deja era considerată Ziua Domnului, și care devenise ziua privilegiată pentru celebrarea euharistiei. Tocmai din cauza acestei particularități istorisirea frângerii pâinii la Troa și a învierii tânărului Eutihie este foarte apropiată de istorisirea frângerii pâinii la Emaus de către Domnul Înviat. În ambele cazuri frângerea pâinii este săvârșită Duminică, într-o casă, cu ocazia vestirii cuvântului lui Dumnezeu. Faptul că «frângerea pâinii» se săvârșea în casă, ne face să ne gândim că acesta era un rit distinct și care era propriu cultului creștin, iar istorisirea din FA 27, pare să confirme această exclusivitate: nu mai era un rit iudaic, dar nici deschis lumii păgâne.

Trebuie să spunem că Faptele Apostolilor nu oferă un tablou complet al vieții Bisericii primare. Autorul a ales să evidențieze temele cele mai importante care caracterizau viața primei comunități, pe care să le prezinte ca pe niște paradigme orientative ale vieții comunităților creștine dintotdeauna și de pretutindeni. Însă, viața Bisericii este legată de creșterea cuvântului care marchează diferitele etape ale misiunii Bisericii și totodată a creșterii Bisericii. Această creștere a Bisericii nu era numai cantitativă; ea era de asemenea calitativă, în acest sens primii creștini își trăiau viața lor comunitară în cadrul societății din care făceau parte animați de valori noi care-i distingeau de ceilalți. Erau oameni care se lăsau transfigurați de puterea cuvântului evanghelic, care se rugau împreună și, se adunau pentru a celebra ritul frângerii pâinii, uniți de aceeași dragoste care se traducea prin solidaritate și comuniune spirituală și materială la toate nivelele existenței.

Din studiile pe care specialiștii le-au dedicat Bisericii pre-constantiniene reiese că misiunea creștinismului primar ca și entuziasmul crescând al primelor comunități nu s-a datorat unei strategii misionare pregătită din timp, ci unei iradiere personale și comunitare a creștinilor în propriul lor mediu existențial²⁴³.

Valorile pe care se întemeia viața primilor creștini și, din care iradia credința primilor ucenici ai Domnului Înviat, continuau să exercite puterea lor de seducție în tot bazinul mediteranean de atunci.

Idealul de viață al primelor comunități n-a încetat să inspire de-a lungul istoriei, reînnoirea comunităților ecclesiale și a misiunii. El a inspirat de asemenea pe marii părinți ai vieții de obște monahală care au încercat să trăiască după exigențele evanghelice.

Din scurta analiză făcută asupra frângerii pâinii în Fapte reiese că experiența primilor creștini, este o experiență paradigmatică pentru viața creștinilor dintotdeauna și de pretutindeni, și în baza căreia se poate verifica și conștientiza practica liturgică din comunitățile creștine de azi.

243. Cf. G. LOHFINK, *L'Église que voulait Jésus* (Paris, 1985), 180 – 185.

4. Rugăciunea comunității persecutate (FA 4, 23-31)

Rugăciunea constituie o trăsătură tipică a comunității creștine potrivit prezentații cărții Faptelor²⁴⁴. Deja primul nucleu al viitoarei comunități era reunit în rugăciune întru așteptarea plinirii făgăduinței Pogorării Duhului Sfânt: «*toți într-un cuget stăruiau în rugăciune*» (ὁἱ τοῖσι πάντες ἦσαν προσκατεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ) (FA 1, 14). Rugăciunea devine apoi un element constant al vieții credincioșilor după Pogorârea Duhului Sfânt: «*stăruiau... în rugăciuni*» (FA 2, 42; cf. 2, 46). Sf. Petru și Ioan merg la Templu pentru rugăciunea din ceasul al nouălea (3, 1); la Iope Sf. Petru se urcă pe terasa casei ca să se roage și cu acel prilej are o vedenie care-l avertizează că vestea mântuirii trebuie anunțată și păgânilor (10, 9; 11, 5). Rugăciunea însoțește orice moment important din viața comunității: alegerea celui de al doisprezecelea Apostol (1, 24), alegerea celor Șapte (6, 6), primirea Duhului Sfânt de către samaritenii convertiți (8, 15), trimiterea în misiune a lui Saul și Barnaba (13, 3), la întemeierea noilor comunități prin hirotonirea de preoți (14, 23). Când Sf. Petru este arestat «*de către Biserică se făceau necontenit rugăciuni către Dumnezeu pentru el*» (12, 5), creștinii se adunau în mod special ca să se roage (12, 12); după eliberarea lui Sf. Petru și Ioan, Apostolii «*au ridicat glasul către Dumnezeu*» (4, 24). Pentru a cere ajutorul lui Dumnezeu după moartea Tavitei, Sf. Petru îngenunchează și se roagă (9, 40), la fel Sf. Pavel (28, 8). Sf. Petru îl îndeamnă pe Simon Magul să se roage Domnului ca să-l ierte (8, 22), însă el le cere să se roage ei deoarece rugăciunea lor este mai eficientă (8, 24). Sf. Pavel se roagă după arătarea de pe drumul Damascului (9, 11), se roagă la Ierusalim în Templu (22, 17), pe țărmul mării la Tir (21, 5); în temniță la Filipi cu Sila, la miezul nopții încă se rugau și cântau laude lui Dumnezeu (16, 25). Sf. Ștefan în timpul martiriului său se ruga (7, 59).

Din toate aceste exemple enumerate mai sus reiese că primii creștini se rugau neîncetat; fără îndoială, Sf. Luca a vrut să dea de înțeles cititorilor săi că rugăciunea este vitală pentru existența creștină. În orice moment și cu orice prilej important, creștinii se roagă chiar și în momentele liturghiei ebraice. Biserica apostolică încerca să realizeze pe deplin idealul rugăciunii în toată vremea (Lc. 18, 1; 21, 36), un ideal pe care-l împărtășea și Sf. Pavel²⁴⁵.

Însă în această atmosferă de rugăciune stăruitoare care caracteriza prima comunitate creștină, întâlnim totuși puține formulări liturgice în cartea Faptelor: rugăciunea pentru alegerea lui Matia (FA 1, 24) și rugăciunea comunitară după eliberarea Sf. Petru și Ioan (FA 4, 24-30). Aceasta din urmă prin amploarea și particularitățile sale este cu siguranță cea mai interesantă²⁴⁶. Ne vom opri în cele ce urmează asupra ei încercând să evidențiem bogăția și însemnătatea ei teologică.

244. Cf. S. CIPRIANI, "La preghiera negli Atti degli Apostoli!", în *Bib Or* 13 (1971), 27-41; vezi și M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 35-38; J. JOACHIM, "La preghiera quotidiana nella vita di Gesù e nella Chiesa delle origini", în *Abba, Supplementi al GLNT*, 1 (Brescia, 1968), 71-88.

245. Cf. S. CIPRIANI, "La preghiera negli Atti...", 30-31; J. DUPONT, *Il testamento pastorale di S. Paolo* (Milano, 1967), 457-459.

246. Cu privire la această rugăciune a se vedea: A. HAMMAN, "La nouvelle Pentecote, (Actes 4, 24-30) în *Bible et Vie Chretienne*, 14 (1956), 82-90; D. RIMAUD, "La premiere priere liturgique.

a. Structura textului. Rugăciunea începe cu o «scurtă introducere» (vv. 23-24a). Ea stabilește legătura cu narațiunea precedentă despre persecutarea și interzicerea de a predica impusă Sf. Petru și Ioan de către sinedriu: ceea ce se întâmplase înaintea sinedriului este înfățișat acum comunității celor credincioși (v. 23). Este descrisă apoi reacția acestora care («auzind»), se revarsă într-o rugăciune solemnă înălțată de către membrii comunității.

Rugăciunea propriu-zisă ocupă cea mai mare parte a textului (vv. 24b - 30). Ea poate fi împărțită în mod clar în două momente semnalate de prezența dublei invocări «*Stapâne*» (Δέσποτα v. 24b) și «*Doamne*» (Κύριε v. 29).

Prima parte (vv. 24b - 28), după invocarea inițială, prezintă ruga într-un stil direct și personal («*Tu*») specificată de două propoziții participiale («*Cel ce ai făcut...*» v. 24b; «*Cel ce ai zis...*» v. 25b), care califică lucrarea dumnezeiască. Cea de a doua propoziție participială este o citare a Ps. 2, 1-2 (vv. 25b - 26), interpretată în sens hristologic, cu aplicare la pătimirea lui Iisus (vv. 27 - 28).

Cea de a doua parte (vv. 29 - 30), începe cu expresia «*și acum*» (καὶ τὰ νῦν), expresie prezentă în multe rugăciuni veterotestamentare ale LXX, care în contextul rugăciunii noastre pare să aibă un rol concluziv și în același timp de a introduce cererile potrivite condițiilor actuale ale comunității. Cererile sunt apoi formulate cu ajutorul a două imperative «*caută*» și «*dă-le*» (v. 29), dintre care cel de al doilea cere o infinitivă care specifică conținutul cererii, acela al unei propovăduiri curajoase (παρρησία = certitudine interioară și îndrăzneală în cuvânt), însoțite de semne și minuni (σημεῖα καὶ τέρατα) ale puterii lui Dumnezeu prin mijlocirea numelui lui Iisus.

Adnotarea finală (v. 31), indică nu numai încheierea rugăciunii, dar evidențiază și faptul că cererile din timpul rugii au fost ascultate de Dumnezeu. Acest fapt este pus în relief de cele trei expresii coordonate. Primele două indică cutremurarea locului și pogorârea Duhului Sfânt ca evenimente punctuale în trecut (folosirea aoristului), săvârșite prin lucrarea lui Dumnezeu (folosirea pasivului «teologic»). Cea de a treia expresie îi prezintă pe credincioși ca fiind autorii unei propovăduiri curajoase a Cuvântului care este o caracteristică permanentă și continuă (folosirea imperfectului)²⁴⁷.

b. Contextul de persecuție. Textul rugăciunii comunitare este bine ancorat de contextul narativ care începe cu FA 3, 1 și continuă cu vindecarea ologului la poarta Templului (3, 11), urmată de cuvântarea Sf. Petru (3, 12 - 26), evenimente care au provocat persecutarea din partea sinedriului a lui Petru și Ioan.

Indiciile versetului 23, fac clare legături cu contextul. Menționarea «*eliberării*» trimite la 4, 21, unde au fost semnalate amenințările sinedriștilor și unde era

dans le livre des Actes: Actes 4, 23-31 (Ps. 2 et 145)» în *MaisD* 51 (1957), 99-115; J. DUPONT, «La preghiera degli Apostoli perseguitati (Atti 4, 23-31)» în *Studi sugli Atti...*, 891-894; L. MON-LOUBOU, *La priere selon Saint Luc*, (Paris, 1976), 162-165; E. VALLAURI, «La preghiera per la parresia (Atti 4, 24-31)», în *Laur* 27(1986), 185-216; A. BARBI, «La preghiera della comunità perseguitata, (At 4, 23-31)» în *PSI* 25 (1992), 101-115; B. THURSTON, *Spiritual life in the Early Church. The Witness of Acts and Ephesians* (Minneapolis, 1993), 26-30 și 55-65; P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. La liturgia nel Nuovo Testamento*, vol. 9 (Roma, 1992), 277 - 282.

²⁴⁷ R. PESCH, «Atti degli Apostoli...», 219 - 229.

indicată motivația faptului că ei nu găsiseră nici un motiv pentru a-i pedepsi pe cei doi apostoli, iar pe de altă parte se temeau de popor deoarece acesta lăuda pe Dumnezeu pentru minunea vindecării ologului. «*Întoarcerea la ai lor*» (v. 23), arată că cei doi apostoli s-au reîntors în mijlocul comunității pe care o lăsașeră pentru a se duce la Templu (cf. 3, 1) și în sânul căreia numai reușiseră să se întoarcă din cauza arestării. La întoarcerea lor în comunitate cei doi apostoli au înștiințat membrii acesteia despre discuțiile avute cu arhieriei și bătrânii sinedriului, o referire care trebuie înțeleasă în lumina textului din 4, 18, unde este indicat ordinul sinedriului de «*a nu mai grăi și învăța în numele lui Iisus*». Comunitatea creștină este ținută la curent cu climatul de persecuție care petrece și care tinde să împiedice răspândirea și creșterea Cuvântului.

Chiar și în cea de a doua parte a rugăciunii (vv. 29 - 30), întâlnim conexiuni evidente cu contextul narativ precedent. Cererea adresată lui Dumnezeu de a «căuta» spre «amenințări» face aluzie la amenințările sinedriștilor făcute apostolilor de a nu mai vorbi în numele lui Iisus (4, 17) și la punerea în aplicare a acestei amenințări de vreme ce sunt eliberați. Cererea ca Dumnezeu să le dea puterea de a grăi cuvântul cu toată îndrăznirea este în opoziție vădită cu interzicerea sinedriului (4, 17) și în consonanță cu obiecția apostolilor «*noi nu putem să nu vorbim despre cele ce am văzut și-am auzit*» (4, 20). «*Îndrăznirea*» care trebuie să însoțească această vestire a Cuvântului este aceeași care i-a uimit pe sinedriști (4, 13), după cuvântarea Sf. Petru înaintea lor (4, 8 - 12). Invocarea fierbinte ca Dumnezeu să însoțească propovăduirea Cuvântului cu vindecări, semne și minuni se referă la vindecarea ologului (cf. 4, 22). «*Numele lui Iisus*», calificat ca fiind $\pi\alpha\iota\delta\acute{o}\varsigma$, prin mijlocirea căruia aceste semne și minuni trebuie să se săvârșească, constituie de fapt motivul dominant a tot ceea ce precedase: întru acest Nume ologul fusese vindecat (3, 6, 16), același Nume este pus sub semnul întrebării de sinedriu (4, 7), este Numele proclamat ca fiind izvorul mântuirii universale (4, 10, 12), este Numele în care apostolii numai trebuie să vestească (4, 17, 18)²⁴⁸.

Acest context în care se înscrie rugăciunea comunității ne permite să punem în evidență climatul de persecuție care stimulează și mai mult rugăciunea comunitară prin cereri concrete potrivit situației.

Punctul culminant al acțiunii persecutorii îl constituie interzicerea însoțită de amenințări, de a nu mai vorbi în numele lui Iisus (4, 17 - 18). În urma încunoștințării comunității creștine despre această interzicere, ia naștere rugăciunea unanimă a comunității. Prin ea comunitatea invocă pe Dumnezeu să-i dea puterea de a depăși acest impediment și să poată continua în mod curajos să vestească Cuvântul. Încheierea rugăciunii (v. 31), arată că această cerere a fost ascultată și împlinea de Dumnezeu, iar vestirea Cuvântului nu va putea fi împiedicată de persecuții.

c. Rugăciunea comunității. Ca răspuns la acest climat de persecuție și interzicere a vestirii Cuvântului, comunitatea înalță propria rugă către Dumnezeu. Este o rugăciune expresă «într-un cuget» ($\acute{o}\mu\theta\upsilon\mu\alpha\delta\acute{o}\nu$). Acest adverb îi caracteri-

248: Cf. G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", I, 491- 492.

zează pe credincioșii care frecventau templul (cf. FA 2, 46; 5, 12) și în momentul rugăciunii (cf. 1, 14)²⁴⁹. Rugăciunea satisface o exigență fundamentală care este cea a nevoii de a te adresa lui Dumnezeu în deplină unanimitate cu cei de aceeași credință. Fără această unanimitate de inimă și cuget lauda adusă lui Dumnezeu ar fi nepotrivită (cf. Rm. 15, 5-6), iar cererile adresate Lui ar rămâne fără speranța împlinirii (cf. Mt. 18, 19).

În ceea ce privește rugăciunea noastră, exegeza contemporană o socotește ca pe o compoziție alcătuită după modelul rugăciunii lui Ezechia din Is. 37, 16 - 20 (cf. 2 Rg. 19, 16 - 19)²⁵⁰. Cu siguranță există asemănări structurale și formale între cele două rugăciuni, însă există și o deosebire de conținut care se datorează faptului că rugăciunea în FA se înscrie în cadrul unei re-interpretări în perspectivă hristologică a Ps. 2, 1 - 2 a cărei cerere finală nu constă atât în eliberarea din pericol, ci în posibilitatea de a continua vestirea Cuvântului cu toată *paresia* în pofida oricărui pericol²⁵¹.

Problema surselor de documentare din care Sf. Luca s-a inspirat în alcătuirea acestei rugăciuni sau a materialului pe care l-a folosit este dificil de rezolvat. Putem să ne gândim la faptul că Sf. Luca a folosit un material care provenea din tradiția liturgică a bisericii, pe care l-a adaptat interesului și mesajului pe care a vrut să-l transmită generațiilor posterioare de creștini. Dincolo de aceste probleme formale care pot fi interesante pentru exegeză, interesul nostru vrea să se concentreze asupra desfășurării teologice a acestei rugăciuni și mai ales a modului în care psalmii pot fi re-interprețați din perspectiva credinței pascale.

d. Invocarea (vv. 24b - 25a). Rugăciunea începe cu invocarea lui Dumnezeu ca «Stăpân» (Δέσποτα) și în același timp printr-o formă dialogică «Tu». Termenul «Stăpân» evocă în el însuși o stăpânie de tip arbitrar și despotic și ar părea nepotrivită contextului. Însă acest apelativ fusese deja folosit în alte locuri ale VT (LXX), când se vrea evidențierea deplinei stăpânii a lui Dumnezeu asupra creației (Iudita 9, 12; Iov. 5, 8; Sol 6, 7). Sfântul Luca însuși folosește acest apelativ în rugăciunea lui Simeon calificându-l pe acesta din urmă ca un «rob» (Lc. 2, 29) în raport cu atotputernicia lui Dumnezeu. În contextul rugăciunii de care ne ocupăm, apelativul «Stăpâne» este potrivit și exprimă recunoașterea puterii absolute a lui Dumnezeu înaintea Căruia credincioșii se mărturisesc a fi «robi» (δούλοι. 29).

249. Adverbul de mod ὁμοθυμαδὸν este compus din ὁμο = (apel) împreună, același, și θυμός (de la același radical cu verbul θωω = a sufla, a arunca aburi pe nări) = forța vitală care izbucnește, în sensul de suflu, voință, parte caldă, adică sângele (lat. fumus) sau partea pasiunilor, mâniei. De aici sensul adverbului de *unanimitate de intenții și deplin acord*. În greaca elenistică dobândește sensul generic de *acord, unanimitate, concordanță*. Trebuie notat că acest adverb este caracteristic lui Luca, sau mai exact cărții Faptele Apostolilor: el apare de fapt de 10 ori în FA, o singură dată în corpul paulin (Rm. 15, 6) și în nici o altă parte a NT. Luca l-a moștenit probabil din tradiția LXX unde apare de 36 de ori și traduce ebraicul *yahad*. În contextul FA pare a avea un semnificat cultic; Cf. E.D. SCHMITZ, ὁμοθυμαδὸν, în *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (a cura di L.COENEN-L. BEYREUTHER-H. BIETENHARD), (Bologna⁴, 1991), 1896 - 1898.

250. Cf. G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", I, 492 - 493.

251. A. BARBI: "La preghiera della comunità...", 105. {}{POI?><-!@zxcqwertyuiop[]

Sfera manifestării acestei depline suveranități divine este specificată de cele două expresii participiale care urmează și care indică lucrarea lui Dumnezeu. Prima (v. 24b), îl prezintă pe Dumnezeu ca fiind Creatorul tuturor lucrurilor. Formula solemnă care menționează «cerul, pământul și marea» cu toate creaturile care există în ele este împrumutată din Ex. 20, 11 și Ps. 145, 6 (LXX). Ea apare într-o formă egală în (cf. FA 14, 15), sau foarte asemănătoare (cf. FA 17, 24), în cuvântările adresate păgânilor din Listra și Atena. Se poate întui astfel vestirea lui Dumnezeu, Creatorul întregii realități, și proclamarea-celebrarea Lui ca Stăpân și Domn care călăuzește istoria tuturor popoarelor, ca și a lui Israel. În interiorul acestui cadru trebuie să înțelegem afirmațiile din vv 27 – 28, despre acțiunea conjugată a lui Israel și a păgânilor ca fiind rânduite mai dinainte «de mâna și voința» lui Dumnezeu.

Cea de a doua expresie predicativă despre lucrarea lui Dumnezeu (v. 25a), este puțin mai dificilă de înțeles. Sensul pe care-l exprimă este asemănător însă celui din FA 1, 16: Dumnezeu este Cel care prin Duhul Sfânt i-a inspirat pe profeți, și prin gura lui David, «slujitorul lui Dumnezeu» a pre-anunțat pe «Fiul Iisus» (v. 27), iar în același timp David este considerat «părintele nostru» în măsura în care făgăduința sa este revendicată de comunitatea creștină. Astfel Dumnezeu este prezentat nu numai ca fiind Creatorul care călăuzește istoria universală, ci și ca Cel care inspiră cuvântul profetic pe care-l actualizează prin evenimentele hristice (cf. vv. 27 - 28), care orientează întreaga istorie a mântuirii.

e. Interpretarea hristologică a Ps. 2, 1 - 2 (vv. 25b - 28). Citarea din Psalmul 2, 1 – 2, este introdusă prin formula «*prin Duhul Sfânt prin care a vorbit*» (διὰ πνεύματος ἁγίου εἰπών) și corespunde în mod exact textului LXX, care la rândul său reflectă pe cel ebraic (TM), fără nici o alterare.

Versetele inițiale ale acestui «psalm regal» lasă să se întrevadă contextul unei situații care precede încoronarea noului monarh. Este o situație caracterizată de vidul de putere și ale intrigilor, care favorizează posibile acțiuni de revoltă din partea vasalilor și ale statelor supuse și care tentează să se elibereze de sub jugul puterii centrale. Acest cadru care descrie o situație de subjugare reiese din cuvintele psalmului care se exprimă în termeni stereotipi și care ne lasă să întrevădem o situație istorică precisă. De altfel o descriere emfatică, tipică elogiilor publice de la curte, prezintă această situație de supunere ca și cum ar fi avut dimensiuni mondiale împotriva unei autorități universale: astfel personajele principale ale revoltei devin, prin această amplificare, «neamurile», «popoarele», «regii pământului», și «căpeteniile». Manevrele lor obscure sunt îndreptate împotriva lui JHWH și a «Unslui» său. Relația dintre Dumnezeu și rege este prezentată, aici într-o formă ideală și optimistă: regele este văzut ca un garant vizibil al stăpânirii divine, astfel încât cine se ridică împotriva lui se ridică împotriva lui Dumnezeu. Acest proces de idealizare poate să se refere la perspectiva unui rege ideal, viitor și deci o deschidere spre o posibilă re-interpretare eșatologică²⁵².

În rugăciunea noastră, sensul istoric al acestor versete dobândește o re-interpretare hristologică (vv. 27-30). Metoda acestei re-interpretări, potrivit prezentării

²⁵². Cf. G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (1 - 50; Bologna, 1981). 91-94; 97-99.

sale, este foarte evidentă: este vorba de armonizarea cuvintelor textului citat cu cuvintele explicării conținute în v. 27. Astfel în cadrul explicației sunt reluați câțiva termeni prezenți în versetele psalmului: «a se întărâta», «Unsului pe Carele Tu L-ai uns», «neamurile», «popoarele». Însă pe lângă reluarea acestor termeni, există un proces hermeneutic de actualizare a textului care amintește procedeele devenite familiare în acea epocă, după cum reiese din textele de la Qumran. Este vorba de un proces de aplicare a textelor cu caracter profetic la circumstanțele prezente cititorului sau auditorului. Într-un fragment de la Qumran (*4Qflor 1, 18*), din păcate textul este parțial, este citat Ps. 2, 1-2, comentat și aplicat la asaltul pe care în vremurile din urmă regii pământului îl vor da împotriva «aleșilor lui Israel», adică a comunității qumranice înseși²⁵³. În cazul nostru însă actualizarea este făcută în baza evenimentului hristologic. Factorul de legătură care determină această actualizare este fără îndoială termenul «Unsul» (Χριστός - משיח). Comunitatea creștină care-L recunoaște pe Iisus ca fiind «Unsul» lui Dumnezeu, vede în asaltul puterilor potrivnice descrise de psalmist «împotriva lui Dumnezeu și a Unsului Său», o anticipare profetică a patimilor lui Iisus²⁵⁴. Recunoscut acest raport esențial, se creează între descrierea făcută de psalm și evenimentele pătimirii un interesant cerc hermeneutic. Pe de o parte aplicarea hristologică este făcută cu elementele și terminologia prezentă în versetele psalmului, care apare astfel ca o reflectare a evenimentului hristologic, iar pe de altă parte acest eveniment, în baza căruia este făcută interpretarea psalmului, determină în unele locuri o schimbare decisivă a înțelesului original al termenilor întâlniți în acesta. Actualizarea hristologică a psalmului în baza terminologiei și elementelor prezente în acesta sunt foarte ușor de evidențiat: ↯

Ps. 2, 1 - 2

neamurile și popoarele
regii și căpeteniile

s-au adunat împreună împotriva
Domnului și a Unsului Său.

FA 4, 27

păgânii și popoarele lui Israel
Irod și Ponțiu Pilat

s-au adunat laolaltă împotriva
lui Iisus pe Care Tu L-ai uns.

Această tentativă de modelare și formulare a evenimentului hristologic în baza psalmului este surprinzătoare mai ales pentru faptul că Israel, Irod și Pilat sunt calificați într-un mod cu totul deosebit în contextul acestei rugăciuni față de restul întregii opere lucane. Se vorbește de «popoarele lui Israel» la plural, în timp ce în alte locuri în Luca este menționat mereu «poporul lui Israel» (cf. FA 4, 10). Irod (Antipa), este comparat cu «regii», în timp ce Luca de obicei îl califică ca un «tetrarh» (cf. Lc. 3, 1, 19; 9, 7; FA 13, 1), pentru a-l distinge de Irod Cel Mare (Lc. 1, 5) și de regele Irod Agripa (FA 12, 1). Ponțiu Pilat este comparat cu «căpeteniile», termen care în opera lucană de obicei (Lc. 14, 1; 23, 13; FA 3, 17), indică autoritățile iudaice, în timp ce Pilat obține titlul de «guvernator» (cf. Lc. 3, 1; 20, 20). Acest efort de interpretare al patimilor în strânsă conexiune cu psalmul, are scopul de a evidenția că textul psalmului nu vroia să vorbească de altcineva dacă

²⁵³. Cf. J. DUPONT, "L'interpretazione dei salmi negli Atti degli Apostoli", în «*Studi sugli Atti...*», 506-508; C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles I*, (Edinburgh, 1994), 245.

²⁵⁴. A. BARBI, "La preghiera della comunita...", 109.

nu de Iisus²⁵⁵. Este astfel reliefat faptul că psalmistul, potrivit rolului său profetic, inspirat de Dumnezeu, prevăzuse patimile lui Iisus. Mai mult decât atât Dumnezeu Însuși, care a vorbit prin gura profetului (cf. v. 25a), «a rânduit mai dinainte» (προόρισεν) (cf. v. 28) evenimentele pătimirii lui Iisus.

Cuvintele și elementele prezente în versetele psalmului influențează formularea evenimentului hristologic, care la rândul său determină interpretarea psalmului prin schimbarea sensului istoric al acestuia în mai multe puncte. Astfel potrivit psalmului cei care se întărită și conspiră împotriva regelui Sionului sunt popoarele străine, în timp ce în rugăciunea din Fapte împotrivirea față de Hristos vine și din partea lui Israel însuși. Psalmul folosește categoria colectivă «regii și căpeteniile (οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες)», în timp ce rugăciunea specifică personalitățile în parte ale lui Irod și Pilat. Potrivit psalmului dușmanii regelui conspiră însă nu ni se spune că planurile lor se realizează, în timp ce în rugăciune planul violat este evidențiat ca fiind plinit (cf. v. 28: ποιῆσαι și γενέσθαι). În sfârșit, dacă potrivit psalmului conspirația este îndreptată împotriva lui «Dumnezeu și a Unsului Său», termeni strâns asociați, în rugăciunea noastră acțiunea potrivnicilor este îndreptată numai împotriva Celui pe Care Dumnezeu L-a uns (ὁν ἔχρισας). Nu împotriva lui Dumnezeu este îndreptată această acțiune. Re-interpretarea psalmului îi rezervă lui Dumnezeu un alt rol: El este Cel Care a rânduit mai înainte ceea ce trebuia să se întâmple și deci acțiunile potrivnicilor devin parte integrantă a planului Său mântuitor pe care puterea și voința Sa îl îndrumă spre plinirea sa. Aceste nuanțe care rezultă din re-interpretarea psalmului au scopul de a evidenția că reflecțiile comunității creștine asupra evenimentului hristic sunt cele care orientează lectura și actualizarea acestuia. Numai din perspectiva împlinirii celor profetite se poate adeveri orizontul deschis și infinit al făgăduințelor anticipate.

Acest cerc hermeneutic dintre versetele Ps. 2, și actualizarea lor hristologică pe care am încercat să-l punem în evidență, are scopul, în cadrul rugăciunii comunitare, de a arăta că Dumnezeu, nu numai ca un «Stăpân» generic care călăuzește istoria mântuirii potrivit făgăduinței și plinirii în Hristos, dar și, într-o formă de subtilă ironie, El este cel care actualizează planul Său mântuitor tocmai cu ajutorul potrivniciei omenești care pare a vrea să contrasteze lucrarea mântuitoare pe care El o realizează întru «Sfântul Fiu Iisus» (ἄγιος παιδός Ἰησοῦς). Această perspectivă îi oferă comunității creștine întărire în momentele dificile de persecuție în care traiește și o optică nouă cu o cerere neașteptată.

f. Consecințele ecclaziologice (vv. 29 - 30). Re-interpretarea hristologică a Ps. 2, 1 - 2, oferă comunității creștine o înțelegere mai profundă a situației în care se află. Dacă Dumnezeu a dus la împlinire planul Său mântuitor în Hristos și prin Hristos în pofida adversității omenești, înseamnă că El va continua să fie lucrător în Biserica Sa chiar dacă aceasta este amenințată de persecuții.

Comunitatea creștină poate acum, în cea de a doua parte a rugăciunii, să-L invoce pe «Domnul» ca să «caute spre amenințările» care sunt îndreptate împotriva ei (v. 29a). Expresia «amenințările lor», din punct de vedere gramatical se referă la Irod și Pilat însă în ceea ce privește conținutul ea se referă la opoziția pe

255. Cf. A. BARBI, "La preghiera della comunità...", 110.

care a întâmpinat-o Hristos Însuși și deci față de planul dumnezeiesc. Ea asumă astfel conștiința de a fi comunitatea lui Mesia Cel care suferă și care participă la destinul Său, acela de contrastat și refuzat. Din perspectiva acestei uniri cu Hristos și a conștientizării că planul lui Dumnezeu se realizează în pofida oricărei opoziții omenești, comunitatea creștină acceptă propria condiție, de comunitate persecutată, cu certitudinea că amenințările la care este supusă sunt zadarnice. De aceea ea nu-i cere lui Dumnezeu să fie eliberată de această situație dificilă și nici măcar ca Dumnezeu să se răzbune pe opoziții săi.

Cererea sa în schimb se referă la ajutorul pe care Dumnezeu să i-l dăruiască pentru a putea continua lucrarea sa în istoria mântuirii și anume aceea de «a vesti cuvântul». Însă cum această misiune a comunității se lovește de porunca autorității sinedriului ca «*nicidecum* (τὸ καθόλου = în mod absolut) *să nu mai grăiască* (φθέγγεσθαι) și *nici să mai învețe* (διδάσκειν) *în numele lui Iisus*» (FA 4, 17 - 18), ea cere «certitudine interioară, îndrăzneală, curaj» (παρρησία), de a continua vestirea cuvântului chiar și în fața adversității și a pericolelor. În același timp ea îi cere lui Dumnezeu să însoțească propovăduirea cu manifestări ale puterii Sale (semnificatul expresiei «a întinde mâna»), spre a vindeca și ca să săvârșească «*semne și minuni*» prin intermediul numelui Sfântului Fiu Iisus (v. 30). Această invocare a manifestării puterii divine are drept scop revelarea lui Iisus ca Domn (Κυρίος) și a puterii Sale mântuitoare. Ele constituie în același timp o puternică confirmare a conținutului kerygmei misionare.

Pe scurt această cerere din (vv. 29 - 30), pune în relief o comunitate care, în lumina actualizării hristologice a Ps. 2, re-interpretează propria experiență de persecuție, la fel cu cea a lui Hristos și, în consonanță cu planul mântuitor al lui Dumnezeu și, de aceea cere numai curajul de a putea duce la împlinire misiunea de a vesti cuvântul confirmat de semnele și minunile care revelează puterea numelui Domnului Iisus.

g. Împlinirea rugii (v. 31). În încheierea rugăciunii textul semnalează cutremurarea locului unde comunitatea era adunată. Fenomenul acesta indică în Vechiul Testament manifestarea puterii și judecății lui Dumnezeu (Ex. 19, 18; Is. 6, 4; cf. și Mt. 27, 51; 28, 2). La prima vedere s-ar părea, dată fiind menționarea imediat a pogorării Duhului Sfânt, că s-ar referi la semnele Cincizecimii (FA 2, 2 - 3 vuetul și suflarea de vânt), însă singurul lucru care apropie aceste fenomene aparțin limbajului teofanic și apocaliptic. Cutremurul nu trebuie înțeles ca simbol al venirii Duhului Sfânt, ci pur și simplu, după cum și în FA 16, 25, ca semn că rugăciunea a fost ascultată. Imediat textul vorbește despre primirea Duhului: «*s'au umplut toți de Duhul Sfânt*». Formularea este identică cu cea din descrierea evenimentului Cincizecimii (cf. FA 2, 4). Însă spre deosebire de Cincizecime nu este semnalat aici nici un fenomen harismatic ca efect al darului Duhului. Venirea Duhului în cazul de față constituie semnul evident că rugăciunea a fost ascultată iar Duhul le-a fost dăruit pentru a putea vesti cu îndrăzneală Cuvântul. Prin acest dar al Duhului pare a se realiza mai degrabă făgăduința lui Iisus cu privire la vremurile de persecuție: «*Duhul Sfânt în ceasul acela vă va învăța ce trebuie să spuneți*» (Lc. 12, 12).

Consecința dăruirii Duhului constă în «vestirea cuvântului lui Dumnezeu cu îndrăzneală». Folosirea verbului la imperfect evidențiază o acțiune continuă și iterativă care va caracteriza comunitatea din Ierusalim. Plinirea cererilor rugăciunii comunității de către Dumnezeu îi dă acesteia puterea de a continua misiunea sa de vestire a cuvântului cu credințioasă față de planul divin, în pofida pericolului și împotrivirii omenești.

În concluzie rugăciunea pune în evidență modul folosirii și interpretării hri-stologice a unui psalm în cadrul cultului creștin. Rezultă destul de clar că textul psalmului este considerat, nu ca o rugăciune, ci ca un cuvânt profetic prin care Dumnezeu Însuși a vorbit. Din această perspectivă el este văzut împlinindu-se în Hristos întru care toate profețiile se plinesc. Acest fapt ne lasă să deducem că psalmii au un caracter profetic - mesianic și că ei pot fi re-interprețați în lumina evenimentului hristic și pot ilumina situațiile prin care poate trece comunitatea creștină care se simte profund unită cu Hristos și care este părtașă istoriei mântuirii realizată de către El.

E. Dimensiunea cultică a comunității apostolice²⁵⁶

Comunitatea creștină din Ierusalim constituie mărturia și exemplul cultului plăcut lui Dumnezeu a cărui dimensiune hri-stocentrică este prezentă și celebrată în cadrul istoriei mântuirii, odată cu vestirea Învierii din morți a lui Iisus.

Cartea Faptelor subliniază în mod constant legătura profundă care există între Iisus Cel Preaslăvit prin Învierea din morți și cei care au crezut în El. Am văzut că membrii comunității sunt calificați prin termenul οἱ πιστεύοντες, deci cei care au crezut în Iisus. Ei au devenit creștini deoarece au fost botezați în numele Domnului (FA 2, 38, 41; 19, 5), intrând într-o relație nouă cu Persoana lui Iisus. Botezul este corelat în același timp cu primirea darului Duhului Sfânt (2, 38), care după cum se afirmă în 2, 33, s-a revărsat peste biserica lui Iisus Hristos Cel Înălțat de-a dreapta Tatălui. Creșterea comunității este pusă tot în legătură cu lucrarea Duhului Sfânt, prezentă și lucrătoare prin Iisus Hristos, care adăuga zilnic Bisericii pe cei care se mântuiau (2, 47).

În FA 2, 42c, Sf. Luca evidențiază dimensiunea cultică a unei astfel de comunități adunată în jurul lui Hristos cel Înviat (vv. 46 - 47). Această dimensiune cultică a comunității este exprimată prin cele două grupe de substantive, dintre care prima este urmată de un genitiv care-o determină, cerute de verbul principal *erau stăruiitori*, care evidențiază atitudinea perseverentă a primilor creștini. O astfel de activitate "liturgică" are în centrul ei ritul frângerii pâinii. După cum am văzut expresia, ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου (Lc. 24, 30, 35; 22, 19), se referă la celebrarea euharistică în case (FA 2, 46; 20, 8), și care constituie maniera proprie de a aduce un cult plăcut lui Dumnezeu din partea comunității creștine și, care în același timp trebuie înțeleasă ca fiind o alternativă la cultul celebrat în Templu, după cum re-

²⁵⁶. Cf. F. MONTAGNINI, "La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad At 2, 42-46". în *RivB* 35 (1987), 477-484; M. McNAMARA, "Les assemblées liturgiques et le culte religieux des premiers chrétiens" în *Concilium* 5 (1969), 224 - 240 ; D. PETERSON, "The Worship of the New Community". în I. M. MARSHALL, - D. PETERSON, *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, (Michigan / Cambrige, 1998), 373-394;

iese din sintagmele diferite ἐν τῷ ἱερῷ τε καθ' οἶκον în 2, 46. Această perspectivă este confirmată de faptul că în textul din FA 2, 46 - 47, expresia *frângând pâinea în case* stă în raport de dependență cu sintagma *lăudând pe Dumnezeu*. Dispunerea versetelor, în care celor două participii care preced verbul principal, corespond alte două care-i urmează, ceea ce ne face să credem că există o corespondență particulară între acțiunea exprimată de participiul care precede imediat verbul principal și cel care-l urmează imediat:

προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ

κλώντες τε καθ' οἶκον ἄρτον

μετελαμβάνον τροφῆς

αἰνοῦντες τὸν θεὸν

καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν

În acest fel autorul vrea să indice că lauda adusă lui Dumnezeu (αἰνῶν τὸν θεὸν) pe care textul din FA 3, 8b, 9, o plasează în contextul sanctuarului din Ierusalim ca urmare a intervenției miraculoase săvârșită de Petru în numele lui Iisus în favoarea ologului, de fapt se aduce în momentul celebrării euharistiei de către comunitatea creștină și ea reprezintă o atitudine obișnuită a vieții creștine.

În același context este menționată și rugăciunea (FA 2, 42), ca moment important al vieții "liturgice" al bisericii dintru'nceput. Expresia, care indică rugăciunea "liturgică" a creștinilor, apare la plural numai în acest loc din Fapte (ταῖς προσευχαῖς), există și alte locuri unde se vorbește de rugăciunea comunității la singular, indicând astfel în mod generic dimensiunea fundamentală a existenței ecclesiale. În FA 1, 14, se subliniază de fapt că primul nucleu creștin se dedica rugăciunii, în FA 6, 4, se amintește că apostolii aleg pe cei șapte pentru a se putea dedica mai mult rugăciunii și slujirii cuvântului, în FA 12, 5, întreaga biserică este prezentată ca fiind reunită întru rugăciune în timpul persecuției lui Irod Agripa și al întemnițării Sf. Petru.

Această evidențiere a realității orante care anima comunitatea primară, pentru Sf. Luca înseamnă că Biserica este locul în care se actualizează lucrarea sfințitoare, care caracterizează un sanctuar, în care rugăciunea este un element esențial și definitoriu, după cum declară Iisus în Lc. 19, 46, intrând în Templu: καὶ ἔσται ὁ οἶκος μου οἶκος προσευχῆς.

În secțiunile narative din FA 2, 42 - 8, 4, autorul prin folosirea repetată a adjectivului πάντες (1, 14; 2, 1, 44; 4, 33; 5, 12), a expresiei ἐπὶ τὸ αὐτὸ (1, 15; 2, 1, 44, 47b), a adverbului ὁμοθυμαδὸν (1, 14; 2, 46; 4, 24; 5, 12) subliniază realitatea comuniunii - κοινωνία, care domnea între credincioși (2, 42; 4, 32) și afirmă că o astfel de comunitate aduce un cult plăcut lui Dumnezeu care se manifesta atât într-o unitate vizibilă, prin punerea în comun a bunurilor (ἅπαντα κοινὰ), cât și, într-o unanimitate de cuget și simțire (καρδία καὶ ψυχὴ μία). Trebuie observat că o astfel de funcție "liturgică" a comunității creștine, constituie potrivit cărții Faptelor numai un moment al existenței sale: ea este chemată de fapt, să dea mărturie înainte de toate despre Învierea Domnului și, după cum reiese din textele 4, 29, 31; 6, 4; 8, 4, 25, să exercite διακονία cuvântului.

Capitolul II

Cei Șapte și organizarea asistenței sociale (FA 6, 1-7)

Prima problemă socială cu care Biserica primară a trebuit să se confrunte a fost cea a sărăciei, și se vede din cartea Faptelor că răspunsul nu a fost găsit într-o teorie politico-economică, ci în generozitatea voluntară, dictată de credința în Iisus Hristos, și de experiența Pogorârii Duhului Sfânt (FA 2). Asistența acordată celor săraci a constituit pentru comunitatea creștină din Ierusalim unul din momentele în care s-a exprimat intensă viață comunitară a celor care au crezut, în evenimentele mântuitoare ale pătimirii - morții - învierii lui Iisus.

Biserica primară în lumina acestor evenimente mântuitoare a găsit răspunsuri concrete la problema sărăciei în cadrul comunității sale. În acest sens trebuie înțelese expresiile «comuniunea bunurilor» și «slujirea la mese» despre care ne încunoștințează cartea Faptelor.

Originea instituirii Celor Șapte nu este menționată în afara cărții Faptelor. În FA 6, 1-6 Sf. Luca prezintă instituirea grupului celor Șapte, apoi activitatea a doi dintre ei: Ștefan (FA 6, 8 - 8,2) și Filip (FA 8, 5 - 40; cf. 21, 8 - 9). Sf. Luca nu-i desemnează decât prin numărul lor (cf. cei Doisprezece), fără să le atribuie un titlu, îl va numi totuși pe Filip, *evangelist*, în FA 21, 8. Cei Șapte sunt cu siguranță iudei de origine, cu excepția lui Nicolae, care era un prozelit, dar potrivit numelor pe care le poartă și mediului în care și-au exercitat activitatea, indică că ei aparțineau iudaismului elenistic.

Potrivit Scripturii numărul *șapte* evocă în general ideea perfecțiunii, plinătății; uneori el simbolizează lumea păgână, din cauza celor șapte neamuri păgâne care înconjurau Israelul (cf. Iosua 3, 10). În preajma erei creștine, numărul *șapte* se referă la numărul membrilor din administrația unei comunități sau a unei cetăți iudaice²⁵⁷.

Contextul instituirii celor Șapte este cel al neînțelegerilor ivite între iudeii de limbă greacă legați de Diaspora atât prin limbă și cultură, și iudeii palestinieni vorbitori de limbă aramaică. Primii se plâneau că văduvele lor erau neglijate în «*slujirea zilnică*». Cei Doisprezece hotărâsc instituirea unei noi slujiri diferite de cea a lor «*rugăciunea și slujirea Cuvântului*» (FA 6, 2 și 4). Rolul pe care trebuiau să-l îndeplinească cei Șapte ridică o problemă. Potrivit relatării din FA 6, cei Șapte au fost instituiți pentru a se ocupa de asistența materială: slujirea la mese sau, mai precis, acordarea unui ajutor pecuniar văduvelor (FA 6, 1-2)²⁵⁸. Sfântul Luca însă, descrie activitatea a doi dintre membrii acestui grup, Ștefan și Filip, și se vede că ei se ocupau de cu totul altceva decât cu slujirea zilnică a văduvelor. Instituiți pentru a permite Apostolilor să se dedice și mai bine slujirii Cuvântului, ei sunt prezentați ca fiind prinși chiar de această slujire a Cuvântului, proprie Apostolilor. Ștefan, plin de «*înțelepciune și Duh*» (FA 6, 10) propovăduiește într-o sinagogă, Iudeilor eleniști (FA 6, 9). Filip răspândește cuvântul lui Dumnezeu

257. Cf. A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres* (LD 68; Paris, 1971), 51; IUSTIN MOISESCU, *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*; (Craiova, 1955), 15 - 34.

258. Cf. A. LEMAIRE "Les ministères aux origines...", 53 - 55.

în Samaria (FA 8, 5 – 40), iar Sf. Luca îi acordă titlul de *evangelhist* (FA 21, 8). După FA 11, 19 – 20, ucenicii proveniți din mediul elenistic al Ierusalimului îi evanghelizează pe Grecii din Antiohia.

O interpretare atât de răspândită astăzi în rândul comentatorilor, vede în cei Șapte, un grup de conducători materiali și spirituali ai comunității creștinilor eleniști din Ierusalim, chiar dacă un grup de prezbiteri se constituise chiar în Ierusalim, și care se îngrijea de comunitatea creștină de limbă aramaică.

Sf. Luca a preluat și re-interpretat această tradiție, subliniind subordonarea celor Șapte față de cei Doisprezece pentru a evidenția unitatea slujirii eclesiale sub conducerea Apostolilor²⁵⁹. Această părere potrivit căreia Sf. Luca a re-interpretat această tradiție se sprijină pe faptul că cele șase versete sunt prea marcate de munca redacțională a autorului.

Astăzi din ce în ce mai mult este respinsă interpretarea care vede în textul din FA 6, 1 – 6, al celor Șapte, instituirea diaconilor²⁶⁰. Baza acestei interpretări însă este foarte șubredă: folosirea substantivului *διακονία* în v. 1 și a verbului *διακονεῖν* în v. 2. Dar dacă așa ar sta lucrurile ar trebui să facem și din Matia un diacon deoarece substantivul se regăsește în istorisirea alegerii lui pentru a desemna slujirea sa: (τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς) (FA 1, 25). Vocabularul diaconiei se întâlnește peste tot în opera lui Luca atunci când este vorba despre slujire; însă în cazul acestui pasaj despre alegerea celor Șapte, el nu este caracteristic. Trebuie de asemenea remarcat că Luca nu folosește niciodată substantivul *διάκονος*, iar această absență este semnificativă²⁶¹.

Am văzut într-un capitol special sensul comuniunii bunurilor potrivit sumarelor narrative din FA 2, 41 – 47; 4, 32 – 35 și dipticului narativ despre generozitatea lui Barnaba (4, 36 – 37) și ipocrizia Ananiei și Safirei (5, 1 – 11). Vom încerca în cele ce urmează să punem în lumină valoarea istorică, socială și religioasă a «*slujirii la mese*» (FA 6, 1 – 7).

A. Analiza literară și structura textului

Acest text lucian este plin de probleme, dar și de perspective teologice: spre exemplu, dacă cei «șapte» propuși pentru «*slujirea la mese*» constituie sau nu prima verigă istorică a actualilor «diaconi», dacă punerea mâinilor a fost făcută de întreaga comunitate, în sensul supunerii la vot sau era o funcție specifică numai celor Doisprezece, și multe alte întrebări care nu constituie intenția analizei noastre și pentru care trimit la consultarea comentariilor²⁶².

Ne vom concentra atenția în examinarea textului asupra asistenței sociale care era percepută și trăită de către întreaga comunitate eclesială.

²⁵⁹ Cf. A. GEORGE, "Études sur l'oeuvre...", 376.

²⁶⁰ M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 54 – 55; IUSTIN MOISESCU, "Ierarhia bisericăscă...", 20 – 21.

²⁶¹ Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 55 ; A. GEORGE, "Études sur l'oeuvre...", 376.

²⁶² G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I, 580 – 598; M. HENGEL, *La storiografia protocristiana* (SBib 73; Brescia, 1985), 99 – 111.

Din analiza literară a acestui text reiese că el se prezintă ca o unitate compusă, bine definită, înscrisă într-o secțiune mai amplă (6, 1 - 8, 3), din cadrul structurii generale a Faptelor. Ea desemnează de fapt trecerea de la kerygma creștină adresată iudeilor la proclamarea ei înaintea păgânilor, de la o primă perioadă dominată de figura lui Petru la o altă perioadă dominată de cea a lui Pavel²⁶³.

FA, 6, 1 - 7, se deschide cu o scurtă adnotare despre creșterea comunității (v. 1 καὶ πληθύνοντων τῶν μαθητῶν)²⁶⁴ și se încheie cu același motiv (v. 7: καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν), evidențiind astfel printr-o incluziune începutul și sfârșitul pericopei.

La începutul textului nostru sunt prezentate noile personaje: μαθητῶν, Ἑλληνιστῶν, Ἑβραίους, iar expresia temporală ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις semnalează începutul unei noi istorisiri. Această istorisire poate fi considerată ca un sumar despre realitatea cotidiană a Bisericii; un flesh fotografic care reliefează luminile și umbrele comunității, tensiunile și tentativele de soluționare a acestora printr-o sintonizare propice viețuirii și creșterii comunității.

Această evidențiere a situației sociale constituie de fapt substratul istoric al comunității din Ierusalim. Particula δὲ din v. 1, nu are o valoare adversativă, ci indică, pur și simplu introducea istorisirii; în timp ce substantivul nedeterminat ἡμέραις, nu indică un timp precis din viața comunității în care s-a desfășurat alegerea celor Șapte.

Expresia πληθύνοντων τῶν μαθητῶν, subliniază creșterea neîncetată a numărului ucenicilor.²⁶⁵ Este singurul loc din NT unde verbul este folosit în sens intransitiv. Γογγυσμὸς este un *hapaxlegomenon* lucan și reflectă o murmurare secretă, o cârtire care începuse să se amplifice în cadrul comunității.

Expresia διακονία τῇ καθημερινῇ «în slujirea zilnică» indică supravegherea distribuirii mâncării, asistența zilnică a celor săraci²⁶⁶ care nu trebuie înțeleasă în contrapozitie cu διακονία τοῦ λόγου din v. 4, slujirea cuvântului constituind pentru conștiința creștină slujirea cea mai înaltă. Descoperim aici două aspecte ale *diakoniei*: unul spiritual iar altul solidar. De fapt din rândul celor Șapte, Ștefan și Filip se disting mai ales prin slujirea cuvântului²⁶⁷.

263. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 410.

264. Insistența autorului în descrierea creșterii comunității (cf. FA 2, 43, 47; 4, 4; 5, 14; 9, 31; 11, 21, 24), sau a altor teme cum ar fi: creșterea euvântului (6, 7), pacea, bucuria, parea sau curajul, libertatea interioară a ucenicilor, fac parte din tehnica compoziției și a stilului lucan. Este vorba de un procedeu literar care ajută la stabilirea conexiunilor dintre diferitele narațiuni, și a introducerii unor pericope particulare în alcatuirea generală a scrierii. Adnotarea generică inițială, cu valoare temporală (6, 1: ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις), are scopul de a corela episodul care urmează de cel al lui Anania și Safira și în același timp de a indica începutul unei noi secțiuni, despre cei Șapte (cf. 1, 15; 11, 27).

265. Termenul μαθηταί apare pentru prima dată în cartea Faptelor în acest context și, se va întâlni apoi în mod constant în restul cărții (cf. 9, 10, 19, 26, 38; 11, 2, 29; 13, 52; 14, 20, 22, 28 etc.), până la 27, 16, pentru a-i desemna pe creștini. Pe lângă acest termen Luca folosește și substantivele ἀδελφοί și ἅγιοι.

266. Cf. G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I, 589.

267. Cf. A. WEISER, διακονέω κτλ.: în DENT I, 803 - 804; vezi și H. W. BEYER, διακονία κτλ.: în GLNT II, 951 - 984:

În contextul nostru *diakonia* se referă la slujirea zilnică de asistență socială (cf. FA 11, 29; 2 Cor. 9, 12); *καθημερινή* se întâlnește numai aici în tot NT. Este o expresie temporală care desemnează activitatea cu caracter social a comunității, aceeași realitate este expresă și de către construcția particulară *διακονεῖν τροπέζαις*; substantivul *τροπέζαις* înțică masa de prânz, mâncarea dar și masa unde se schimbau banii. Acest ultim înțeles s-ar putea referi și la o asistență bănească. Pentru M. Del Verme verbul se referă la întreaga activitate de asistență socială a comunității în favoarea celor săraci²⁶⁸. Oricum, această asistență este prezentată ca fiind zilnică. O astfel de asistență este menționată în textul nostru pentru prima dată, chiar dacă am văzut deja din sumare existența unei anumite forme de asistență. Substantivul *χρεῖα* (nevoie, trebuință) din v. 3, se referă la un rol și o slujire nouă în cadrul comunității²⁶⁹. Această nouă slujire include însă atât conducerea cât și administrarea distribuirii bunurilor astfel încât nimeni să nu fie trecut cu vederea.

Potrivit formularii lucane²⁷⁰ «slujirea zilnică» (ἡ διακονία ἡ καθημερινή), se referă la organizarea solidarității comunității ierusalimitane, care după modelul asemănător al instituțiilor iudaice²⁷¹ dar cu propria-i motivație potrivit descrierii din sumare, avea în vedere asigurarea alimentelor, hainelor și a tot ceea ce era necesar viețuirii unui sărac. Din această perspectivă, expresia *διακονεῖν τροπέζαις* reluată apoi de expresia «pentru trebuința aceasta» (ἐπὶ τῆς χρεῖς ταύτης), nu poate avea un sens restrictiv, ci descrie într-o manieră plastică întreaga activitate caritativă în sprijinul celor săraci²⁷². Termenul *αἰ χήραι*, «vadușele», ca ultimă categorie din triada «străinul, orfanul și văduva» tipică tradiției biblice, nu limitează soluția la un caz particular, ci o lasă deschisă oricarei posibile situații de sărăcie²⁷³.

Cei Șapte nu trebuie înțeleși în sensul tehnic al termenului de «diaconi» potrivit diaconatului instituționalizat din vremurile noastre. Cei Șapte nu sunt niciodată amintiți în FA ca *διάκονοι*. Ei au fost instituți pentru a-i ajuta pe Apostoli în administrarea temporală a comunității, ei se află alături de Apostoli. Ștefan și Filip se disting mai ales prin slujirea cuvântului ceea ce nu minimalizează rolul lor cu caracter social pentru care au fost aleși. Rolul celor Șapte a fost de scurtă durată: Ștefan a fost ucis, ceilalți s-au răspândit prin diferite locuri din cauza persecuțiilor.

Când Pavel și Barnaba, se reîntorc din Antiohia, purtând cu ei roadele colecției, (*διακονία*) ca dar al acelei comunități, le-au încredințat prezbiterilor (*πρεσβύτεροι*); FA 11, 30). Reiese de aici că la Ierusalim, prezbiterii îndeplineau această slujire cu caracter social.

268. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 56.

269. Cf. A. SAND, *χρεῖα* în *DENT* II, 1919 - 1920.

270. De notat repetarea articolului pentru a indica o «slujire» bine definită.

271. Din izvoare rabinice știm că existau două forme de asistență socială: «furfuria săracului» (*tamhuy*), distribuită zilnic cu pâine, fasole, fave, fructe iar la Paști și cu un pahar de vin atât săracilor în trecere cât și străinilor; și «coșul săracului» (*quppah*) distribuit săptămânal cu haine și alimente destinat săracilor rezidenți în cetate (Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem au temps de Jésus*, (Paris, 1967) 186 s.u.; G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", 590.

272. Cf. M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 423 - 424.

273. Cf. E. FRANCO, "Povertà e solidarietà nella comunità primitiva. Atti degli Apostoli e giudaismo esseno-qumranico a confronto", în V. LIBERTI (a cura di), *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, (Roma, 1991), 188 - 189; B. J. CAPPER, "Community of Goods ...", 1760 - 1771.

Oricum ar fi fost, alegerea celor Șapte constituie un moment progresiv din istoria comunității din Ierusalim legat de organizarea asistenței sociale.

Informațiile de care dispunem cu privire la instituirea acestei noi slujiri, potrivit cărții Faptelor, se referă în mod probabil la evenimente care au avut loc între 30 - 36 d. Hr. Reiese de aici că istoria comunității primare era împărțită în două grupuri: «Evreii», adică iudeo-creștinii de limbă aramaică și «Eleniștii», iudeo-creștinii din diaspora de limba greacă.

Aceste fapte ilustrează trecerea de la un sistem caritativ spontan la început, după cum reiese din descrierea sumarelor, la unul organizat. Totuși cei Șapte nu au numai datoria de a sluji la mese, ci dimpotrivă ei sunt evanghelizatori și slujitori ai cuvântului ca și cei Doisprezece. Din FA 6, 2, reiese cum că ei nu sunt numai slujitori la mese. Sunt de fapt «bărbați cu nume bun, plini de Duh Sfânt și înțelepciune».

Înțelesul de bază al acestei narațiuni poate fi sintetizat în câteva puncte:

1. să precizeze rolul Colegiului apostolic în cadrul comunității;
2. să descrie constituirea unei noi slujiri alături de cea a celor Doisprezece în continuitate cu aceasta.

La baza acestui fapt stă totuși diferența dintre cele două grupuri Eleniștii și Evreii în cadrul asistenței oferite. Pentru prima dată cartea Faptelor vorbește despre două grupuri în cadrul aceleiași comunități²⁷⁴. Între aceste două grupuri nu există acea unitate evidențiată de către sumarele din primele cinci capitole. Dimpotrivă, din această istorisire reiese că în timpul distribuiri asistenței zilnice, aceasta nu era inspirată de criterii egalitare, ci etnice; de fapt văduvele Eleniștilor erau trecute cu vederea²⁷⁵.

Asistăm astfel la începutul unei lamentări care, cu trecerea timpului, devine polemică nu numai în ceea ce privește problemele de asistență, dar și în problemele teologice din ordinea istoriei mântuirii cu privire la evanghelizarea neamurilor: după cum reiese din Decretul apostolic, problema acceptării colectei făcute de Sf. Pavel. Acuza se referă la faptul că văduvele Eleniștilor erau trecute cu vederea ba chiar uitate²⁷⁶.

În fața acestei acuze, cei Doisprezece încearcă să garanteze pacea internă a comunității acordând grupului elenistic posibilitatea unei organizări proprii, care potrivit lui J. Dupont, devine o comunitate autonomă în raport cu comunitatea Evreilor²⁷⁷.

Contextul literar lasă să se înțeleagă că ne aflăm în prezența unei mari tensiuni între cele două grupuri; tensiune care foarte probabil risca să se transforme într-o ruptură. Sf. Luca doar se referă la problemele comunității, însă nu le prezintă pe larg, încercând să prezinte o imagine irenică a comunității.

În rest cei Șapte au toți nume grecești și sunt aleși ca un grup dirigent de către partea elenistică a comunității, chiar dacă subordonați Apostolilor.

²⁷⁴. Cf. G. SCHNEIDER. "Gli Atti degli Apostoli...", I, 589.

²⁷⁵. Codicele Bezae (D*) adaugă: ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. Acest adaos vrea să clarifice că erau Evreii cei care săvârșeau această slujire în timpul căreia văduvele Eleniștilor erau trecute cu vederea.

²⁷⁶. Verbul folosit este παραθεωρέω (hapax NT), care înseamnă: «a trece cu vederea, a nu lua în considerare, a nu da atenție cuiva».

²⁷⁷. J. DUPONT. "Nuovi studi sugli Atti..." 142.

Numărul de Șapte ne face să ne întrebăm dacă nu cumva ne aflăm încă o dată în fața unei influențe iudaice care se reflectă în organizarea comunității creștine. De fapt, «comunitățile iudaice erau de obicei în responsabilitatea a Șapte administratori (= *parnassim*)»²⁷⁸.

Instituirea celor Șapte se desfășoară în trei etape:

1. propunerea este făcută de către Apostoli (vv. 2 - 4);
2. alegerea din partea comunității (v. 5);
3. punerea mâinilor de către Apostoli (v. 6).

Reiese încă o dată din acest eveniment că cei Doisprezece constituie elementul unificator al comunității.

Se poate spune deci, că dincolo de toate discuțiile exegetice, FA 6, 1 – 7, atestă o cotitură în desfășurarea lucrurilor: solidaritatea ca nouă trăsătură esențială și caracteristică a existenței creștine, deja expresă în cadrul ideal și paradigmatic al comuniunii bunurilor în comunitate primelor zile, devine acum o asistență cotidiană organizată sub conducerea celor Șapte, aleși în mod special ca să se îngrijească de cei săraci. Creșterea comunității și a Cuvântului determină în același timp și creșterea exigenței solidarității, care-și găsește în instituirea celor Șapte o soluție potrivită și funcțională. Organizarea asistenței sociale potrivit perspectivei lucane prin instituirea celor Șapte responsabili ai solidarității cu cei săraci, exprimă în același timp, unanimitatea suscitată de Duhul Sfânt în continuitate cu viața și învățătura Domnului Înviat, Profetul și Mesia celor săraci (Cf. Lc. 4, 18; 6, 20; 7, 22)²⁷⁹.

În concluzie: prezentând instituirea celor Șapte, Sfântul Luca vrea să evidențieze foarte bine cum se procedează în fața noilor cerințe și nevoi pe care viața Bisericii o impune responsabililor ei. Instituirea acestei noi slujiri răspunde atât exigențelor slujirii Cuvântului, cât și a membrilor comunității creștine.

B. Colecta antiohiană expresie a dragostei dintre Biserici (FA 11, 27-30; 12, 25)

În FA 11, 27 - 30 și 12, 25, Sfântul Luca a conservat amintirea unei «colecte» (διακονία) din partea creștinilor din Antiohia pentru frații din Iudeea în timpul unei mari lipse din timpul împăratului Claudiu. Colecta, la care fiecare a contribuit după posibilitățile sale (11, 29), după cum fusese hotărât de comun acord de către ucenicii (μαθηταί) care pentru prima dată aici au fost numiți «*creștini* - Χριστιανοί» (cf. 11, 29 cu 11, 26), a fost un răspuns spontan și generos la vestirea profetică a Duhului prin Agab (11, 28), pe care au trimis-o «preoților» (πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους) prin mâna lui Barnaba și Saul. Aceștia au mers la Ierusalim «*în-deplinind această slujire*» (πληρώσαντες τὴν διακονίαν 12, 25).

Acest text care ne încunoștințează despre practicarea colectelor între Biserici ca semn al dragostei fraterne dintre comunitățile creștine se înscrie în structura cărții imediat după prezentarea începuturilor comunității din Antiohia (11, 20-28), potrivit extinderii misionare a bisericii primare, în urma persecuțiilor și martiri-

²⁷⁸. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 142.

²⁷⁹. Cf. E. FRANCO, "Povertà e solidarietà...", 189; M. DEL VERME, "Comunione e condivisione dei beni...", 427.

zării Sf. Ștefan (cf. 8, 1b - 3 cu 11, 19). Contextul narativ din care face parte textul nostru este cel care prezintă deschiderea către păgâni, introdusă mai întâi prin istorisirea întâlnirii dintre centurionul Corneliu și apostolul Petru (10, 1-18), iar apoi prezentarea misiunii antiohiene sau cu prima călătorie misionară a lui Barnaba și Saul la Cipru, Antiohia Pisidiei, Iconiu și Lистра (13 - 14). O astfel de deschidere, care potrivit perspectivei lucane este voită în mod explicit de Domnul Înviat (1, 8) și este săvârșită prin lucrarea Duhului Sfânt (10, 19 ș.u. 44; 11, 12, 15-17; 13, 2, 4; 14, 27), este semnalată odată cu începerea persecuțiilor din partea iudeilor și cu opoziția internă a creștinilor «iudaizanți», care se arătase deja în cazul «văduvelor Eleniștilor» (6, 1) și care va exploda în mod deschis în conflictul antiohian (15, 1-2), care va determina întrunirea conciliară de la Ierusalim. Devine astfel evidentă în acest context importanța și sensul teologic al hotărârii cât și al gestului creștinilor din Antiohia față de frații rezidenți în Iudeea: este vorba de un semn de solidaritate care, într-un context de lipsă materială, de neajunsuri și sărăcie, manifestă comuniunea tinerei comunități etnico-creștine cu Biserica mamă din Ierusalim²⁸⁰.

Se poate spune că după cum marea colectă paulină (Gal. 2, 10; 1 Cor. 16, 1-4; 2 Cor. 8-9; Rm. 15, 25-32), constituie un semn concret al solidarității care trebuie să manifeste voința de comuniune dintre creștinii proveniți dintre păgâni și iudeo-creștinii din Ierusalim, tot astfel colecta antiohiană exprimă aceeași «unanimitate» dintre comunități diverse anticipând într-un anumit fel sensul întrunirii apostolice de la Ierusalim (FA 15). Atât Sf. Luca, cât și Sf. Pavel (2 Cor. 8, 4; 9, 1, 13; Rm. 15, 13), califică de două ori acest gest de solidaritate folosind termenul -δικονία - (FA 11, 29; 12, 25), adică o «slujire» a dragostei care răstoarnă opoziția dintre «a da / a primi» în ecuația paradoxală «dăruind vei dobândi» = «cel ce primește, dăruiește» pentru înlăturarea oricărei diferențe dintre cei care au fost încorporați în Același Domn Hristos Mort și Înviat Care i-a făcut părtași dumnezeieștii firi prin botez pe toți creștinii care participă la același har îndumnezeitor.

Atât colecta antiohiană, ca și comuniunea bunurilor sau slujirea la mese, manifestă prin solidaritate, adică prin această slujire a dragostei - δικονία - relația ființială care unește în mod intim persoane diverse, comunități diverse prin faptul că toți au devenit în Hristos «casnici lui Dumnezeu». În baza acestei solidarități comunitatea creștină devine un punct de atracție care depășește barierele separării etnice, economice sau sociale. Atât pentru Sf. Luca cât și pentru Sf. Pavel, slujirea celor săraci constituie de fapt o slujire adusă lui Dumnezeu, care se manifestă în comuniune și nu în uniformitate, în reciprocitate, în unanimitatea de sentimente și intenții (ὁμοθυμαδόν), săvârșită de lucrarea Duhului Sfânt.

În concluzie se poate vedea că problemele sociale au constituit o problemă imediată a comunității creștine primare. Cartea Faptelor dă mărturie de modul în care a înțeles să soluționeze această problemă, și anume în trei moduri: prin *comuniunea bunurilor*, *slujirea la mese și colecte*. Sunt moduri diferite dictate de împrejurări și situații diverse, însă toate pornesc din adeviziunea liberă și spontană la Hristos prin puterea Duhului. Într-un mod paradoxal mesajul credinței în viziunea

²⁸⁰. Cf. E. FRANCO, "Povertă e solidarietă...", 190 - 191; vezi și J. DUPONT, "Studi sugli Atti...", 276 - 281; G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", II, 120 - 126; S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 106 - 110.

Sf. Luca se prezintă astfel: primii creștini dăruiesc bunurile celor săraci alegând în mod liber să devină săraci cu cei săraci pentru a putea astfel fi părtași cu toții la bogăția darului care vine de la Dumnezeu. Este vorba de o actualizare concretă a participării la sărăcia tainică a lui Hristos după cum se exprimă Sf. Pavel:

«Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos; că El, bogat fiind, a sărăcit de dragul vostru pentru ca voi prin sărăcia Lui să vă îmbogățiți» (2 Cor. 8, 9).

C. Practica ospitalității misionare

Un alt aspect caracteristic vieții primilor creștini îl constituie disponibilitatea de a primi pe cel «străin», de a-l «găzdui» pe călător și mai ales pe vestitorul Evangheliei.

Originea cuvântului «oaspete - ospitalitate» este foarte interesantă. Cuvântul grec corespunzător este ξέvoς care pe lângă înțelesul de «oaspete» mai înseamnă și «străin, dușman». Această ambivalență semantică ne face să ne gândim la apropierea care există în latină între două cuvinte *hospes* (oaspete) și *hostis* (dușman). De la adjectivul grec ξέvoς derivă verbul ξενίζω (a găzdui, a primi ca oaspete), după cum din *hospes* derivă verbul românesc «a ospăta, a oferi ospitalitate» și substantivul «ospitalitate»²⁸¹. În legătură cu această interesantă origine a cuvântului J. Danielou afirmă: «Se poate spune că civilizația a înfăptuit pasul său decisiv în ziua în care străinul din dușman a devenit oaspete, adică în ziua în care a fost creată comunitatea umană...». În antichitatea greacă se deosebeau popoarele civilizate de cele barbare tocmai prin faptul că primele ofereau ospitalitate străinilor, în timp ce cele din urmă îi alungau sau condamnau la moarte.

Viața publică a Mântuitorului și misiunea ucenicilor săi nu poate fi gândită fără această virtute a ospitalității.

Mântuitorul Însuși prevăzuse pentru ucenicii Săi trimiși în misiune «fără aur, argint sau bani» (cf. Mt. 10, 9), posibilitatea subzistenței acestora datorită primirii generoase din partea ascultătorilor: «Și în orice oraș sau sat veți intra, cercetați cine este vrednic în el și rămâneți acolo până ce veți pleca. Și intrând în casă, urați-i zicând: Pace casei acesteia!» (Mt. 10, 11 - 12).

Prima comunitate creștină a dat o importanță deosebită ospitalității. Din lectura cărții Faptelor rămânem surprinși de mulțimea textelor, care vorbesc despre ospitalitate.

Sfântul Luca este de fapt aproape unicul autor din Noul Testament care folosește verbul «a primi ca oaspete, a găzdui» (FA 9, 43; 10, 6, 18, 23, 32; 17, 20; 28, 7). Practica ospitalității, mai întâi spontană, iar apoi organizată, își are origini îndepărtate.

În mijlocul poporului Israel, din care s-a născut Biserica, ospitalitatea a fost totdeauna cinstită, începând cu vremurile cele mai îndepărtate ale Patriarhilor. Astfel, Scriptura Vechiului Testament istorisește cum Avraam a oferit ospitalitate la cortul său și a slujit cu mare disponibilitate trei persoane în trecere. La sfârșit

²⁸¹. Cf. G. STAHLIN, ξέvoς în *GLNT* VIII, 6 - 102; a se vedea și C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II (Brescia, 1994), 228 - 234; H. BIETENHARD, ξέvoς în: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (a cura di L. COENEN - L. BEYREUTHER - H. BIETENHARD) (Bologna ⁴, 1991), 1787 - 1791; C. SPICQ, *Vita cristiana come peregrinazione nel Nuovo Testamento*, (Roma, 1973), 62 - 80.

și-a dat seama că Dumnezeu Însuși i se descoperise în persoana celor trei “oaspeți”, făgăduindu-i maternitatea soției sale, Sara (Gen. 18).

Legea (Torah), recomanda evreilor ospitalitatea, și în particular găzduirea celui străin, deoarece și ei fuseseră atâția ani străini în țara Egiptului. Domnul Iisus este prezentat de către evangheliști ca un misionar itinerant care «*n'are unde să-și plece capul*» (Lc. 9, 58), fiind oaspetele vameșului Matei (9, 9 - 13) sau Zahheu (Lc. 19, 1 - 10); casa ucenicului său Petru (Mc. 1, 29 - 34) devine centrul activității misionare în Galileea; când merge la Ierusalim găsește ospitalitate în Betania la familia lui Lazăr (Lc. 10, 38 - 42; In. 11); iar pentru Ultima Cină cu ucenicii găsește ospitalitate în casa unei familii bogate din Ierusalim.

Iisus și Tatăl Care L-a trimis în lume devin “oaspeți” celor care primesc pe misionari: «*Tot cel ce va primi în numele Meu pe unul din acești copii, pe Mine mă primește...și pe Cel Ce M-a trimis pe Mine*» (Mc. 9, 37; In. 13, 20). Aceste texte constituie motivația practicării ospitalității misionare care după cum reiese din cartea Faptelor constituie un element esențial al Bisericii dintru'nceput. Atunci nu existau biserici sau alte structuri auxiliare pentru desfășurarea întrunirilor liturgice sau a activităților comunitare. Familiile care posedau o casă mai mare cu un atriu și o sală de primire, o puneau la dispoziția micii comunități creștine.

Cartea Faptelor istorisește că Petru, eliberat în mod minunat din temnița regelui Irod Agripa I, s-a îndreptat imediat către casa Mariei, mama lui Ioan Marcu, unde comunitatea creștină era adunată ca să se roage pentru el chiar și în timpul nopții (FA 12, 12 - 17).

Pe lângă această ospitalitate oferită comunității creștine, exista și o altă formă de ospitalitate mai îndelungată și personală: cea oferită misionarilor creștini itineranți și în al doilea rând chiar și creștinilor în trecere. Faptele Apostolilor amintesc adeseori această din urmă formă de ospitalitate, oferită apostolilor itineranți, în particular celor doi mari Apostoli Petru și Pavel²⁸².

Sf. Luca scoate în relief cea de a doua formă de ospitalitate, deoarece este strâns legată de răspândirea și vestirea «cuvântului», adică de scopul principal al cărții sale²⁸³.

Iată câteva exemple de «ospitalitate» misionară, descrise în cartea Faptelor.

1. Ospitalitatea oferită Sf. Petru

Exemplul cel mai semnificativ este cel al Sf. Petru, care este prezentat chiar ca un misionar «itinerant» mai ales după aspra prigoană dezlănțuită împotriva lui Ștefan: «*Și a fost că Petru a trecut pe la toți și a coborât și la sfinții care locuiau în Lida. Și acolo a găsit un om-cu numele Enea, care de opt ani zăcea în pat, că era paralytic. Și Petru i-a zis: Enea, te vindecă Iisus Hristos; ridică-te și strânge-ți patul! Și el îndată s-a ridicat; și l-au văzut toți cei ce locuiau în Lida și în Șaron, care s-au și întors la Domnul*» (FA 9, 32 - 35).

Din Ierusalim, după cum se poate observa, mesajul creștin s-a răspândit spre Nord, ajungând până în Cezareea Maritimă, important centru. În timp ce Sf. Petru

²⁸². Cf. G. SEGALLA, *Carisma e istituzione al servizio della carità negli Atti degli Apostoli*, (Padova, 1991), 103 - 114.

²⁸³. S. CIPRIANI, “Missione ed evangelizzazione...”, 111.

se afla la Lida, creștinii din Iope l-au chemat la ei, îndurerați fiind de moartea Tavitei. Sf. Petru a dat curs invitației și venind a înviat-o pe Tavita (9, 36-41), aducând mare mângâiere comunității creștine (9, 36-41). «*Și s-a făcut cunoscută aceasta în întreaga Iope și mulți au crezut în Domnul. Și a fost că a rămas multe zile în Iope, la un oarecare Simon, tăbăcar*» (9, 42-43).

Meseria de «tăbăcar» era considerată de evrei necurată deoarece îi expunea cu ușurință «impurității» cultice pe cei care o practicau. Cu toate acestea, Sf. Petru acceptă ospitalitatea lui Simon tăbăcarul. Este evident, potrivit contextului, că locuința lui Simon a devenit imediat un centru de iradiere a mesajului evanghelic în acele părți.

Tocmai la casa lui Simon tăbăcarul au fost trimiși cei trei oameni de către centurionul Corneliu ca să întrebe de Sf. Petru. În viziunea pe care o avusese Corneliu a fost îndemnat de către îngerul Domnului «*să trimită oameni la Iope și să cheme să vină un anume Simon care se numește Petru. El găzduiește* (ξενίσει), *la un oarecare Simon, tăbăcar, a cărui casă este lângă mare*» (FA 10, 5). Reiese din context că Sf. Petru se simțea foarte bine în casa lui Simon tăbăcarul de vreme ce la rândul său oferă «ospitalitate» celor trei mesageri ai lui Corneliu: «*Petru i-a chemat înlăuntru și i-a ospătat* (ἐξενίσειν)» (FA 10, 23).

După cum se vede, Sf. Luca folosește în acest context verbul ξενίσειν (a găzdui, ospăta), la forma activă și medio-pasivă (a fi ospătat), care în NT apare numai în cartea FA după cum am mai menționat²⁸⁴.

Este evident că pentru primii creștini totul s-a schimbat de când Iisus a afirmat că: «*Străin* (ξένος) *am fost și M-ați primit*» (Mt. 25, 35).

Însă pentru Sfântul Luca, ospitalitatea oferită misionarilor itineranți asumă o dimensiune mult mai profundă; ea se identifică cu Iisus cel în nevoi, și mai ales vestitor neobosit al Împărăției lui Dumnezeu (cf. Mt. 10, 40 - 42).

2. Sf. Pavel, misionar itinerant oaspete de onoare (FA 16, 11 - 15; 18, 1 - 7; 21, 15 -17; 28, 7 - 9)

În timpul lungilor și obositoarelor sale călătorii misionare Apostolul Neamurilor s-a bucurat întotdeauna de ospitalitatea oferită de unele familii creștine. Sf. Luca ne prezintă numele a patru persoane care au oferit găzduire Sf. Pavel în timpul călătoriilor sale. Este vorba de câteva persoane distinse, care se simțeau onorate de a-l găzdui pe marele Apostol: Lidia, Aquila și Priscila, Mnason și Publius.

Primul exemplu de ospitalitate (FA 16, 11-15), îl constituie sosirea Sf. Pavel și Sila la Filipi la începutul celei de a doua călătorii misionare (50 d.Hr). Filipi era o importantă colonie romană, capitală a primului district al provinciei romane Macedonia.

Sfântul Luca istorisește la persoana întâi: «*Iar în această cetate am rămas câteva zile. Și în ziua Sâmbetei am ieșit în afara porții, lângă râu, unde am presupus că se fac rugăciuni; și șezând, le grăiam femeilor care se adunaseră. Și o femeie cu numele Lidia, vânzătoare de porfiră din cetatea Tiatirelor, cinstitoare de*

²⁸⁴. Singura excepție Evr. 13, 2, unde, îndemnând la ospitalitate, autorul amintește că «*prin iubirea de străini unii, fără s-o știe, au găzduit îngeri*». Verbul mai este folosit și în I Ptr. 4, 4, 12, în sensul de «*a se minuna ca de ceva străin*». A se vedea în acest sens și FA 17, 20. Cf. G. STAHLIN; ξένος în GLNT VIII. 6 - 102 și J. H. FRIEDRICH, ξένια, ξενίσιον, ξένος, în DENT II. 529 - 533.

Dumnezeu, asculta. Acesteia Dumnezeu i-a deschis inima să ia aminte la cele grăite de Pavel. Iar după ce s-a botezat, și ea și casa ei, ne-a rugat zicând: Dacă voi m'ați socotit că-i sunt credincioasă Domnului, intrați în casa mea și rămâneți. Și ne-a silit» (FA 16, 12 - 15).

Scena se desfășoară într-un loc deschis, lângă râu, care devine loc de întâlnire și rugăciune. Foarte probabil la Filipii iudeii nu aveau o sinagogă, mai ales că nu erau foarte numeroși: deoarece se reunesc, în zi de sabbat, lângă râu, unde puteau să practice și spălările rituale.

Lidia era o femeie de origine păgână care se ocupa cu comerțul, întreprinzătoare și foarte abilă, prima convertită din Europa; ea «aderase» la credința ebraică, fiind o «temătoare de Dumnezeu» după cum se întâmpla adeseori cu femeile care aveau o anumită poziție socială în contextul cetăților de cultură greco - romană.

Două calități ale acestei femei l-au impresionat pe Sf. Luca²⁸⁵, potrivit episodului descris: deplina disponibilitate a Lidiei față de «cuvântul» vestit de Sf. Pavel; iar în al doilea rând mărinimia ei sufletească și recunoștința față de cei doi misionari, cărora le oferă cu generozitate ospitalitate: «*Dacă voi m'ați socotit că-i sunt credincioasă Domnului, intrați în casa mea și rămâneți*» (16, 15).

Dacă analizăm cu atenție această expresie vedem că nu este vorba de o simplă formulă de politețe, ci o expresie de credință: dacă «Domnul» Iisus i-a dăruit puterea de a crede, de ce atunci vestitorii cuvântului n-ar trebui să accepte «darul» ospitalității, astfel încât să fie facilitată vestirea cuvântului și altora? Ospitalitatea Lidiei oferită mesagerilor Evangheliei este de o importanță deosebită, mai ales că prin intermediul acesteia, familii întregi au accesul la Botezul creștin și la înmulțirea comunităților domestice atât de caracteristice creștinismului dintru'nceput²⁸⁶.

În invitația Lidiei (v. 15), trebuie văzută disponibilitatea acesteia de a supune propria credință judecării valorice a Sf. Pavel și colaboratorilor săi. Este prezentată aici o experiență fundamentală de credință sub forma unei teologii narative: credinciosul nu poate să se evalueze pe sine însuși, el trebuie în mod necesar să apeleze la alți credincioși ai Bisericii. Biserica este astfel locul în care incapacitatea singurei persoane de a se autoevalua poate fi echilibrată de privirea iubitoare a tuturor. Prin invitația ei Lidia arată ce înseamnă în mod concret credința: este încrederea în cei care pot să-i introducă în *ecclesia*, în disponibilitatea de a se lăsa îndrumată²⁸⁷.

Ultima expresie «ne-a silit să acceptăm» trebuie să se refere la vreo dificultate, poate cu caracter psihologic și cultural. Ne este cunoscută din Evangheliile mentalitatea «puritană» a evreilor față de femei. Chiar având «familie», nu se făc referiri la bărbatul Lidiei, care poate că murise; toate acestea ar putea să explice o oarecare rezistență din partea misionarilor de a accepta ospitalitatea femeii. Însă în cele din urmă ea reușește să depășească obstacolele și să aibă bucuria de a avea printre familiarii săi doi mari Apostoli, devenind într-o oarecare măsură chiar și ea împreună lucrătoare la vestirea Evangheliei²⁸⁸.

285. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 114 - 115.

286. Cf. G. STAHLIN, ξένοσ în *GLNT* VIII, 65.

287. Cf. R. PESCH, "Atti degli Apostoli...", 636 - 637.

288. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 115.

3. Aquila și Priscila găzduiesc pe Sf. Pavel la Corint (FA 18, 1-4)

Al doilea exemplu de ospitalitate ne este oferit de soții Aquila și Priscila, care l-au primit pe Sf. Pavel în casa lor la Corint (cf. FA 18, 1 - 4).

Ospitalitatea oferită Sf. Pavel în momentul sosirii sale la Corint a fost semnificativă din două motive²⁸⁹.

Primul, cu caracter uman: venind de la Atena, după ce suferise o dură insultă din partea atenienilor, Sfântul Pavel avea nevoie să regăsească încrederea în el însuși, iar această familie iudeo-creștină l-a ajutat în mod sigur să-și redobândească seninătatea și curajul.

Al doilea motiv este cu caracter economic: sosind într-un mediu cu totul nou, unde raporturile umane trebuiau construite întru-totul, este foarte probabil că la început Sf. Pavel nu dispunea de nici un suport economic; pe care nici nu-l căuta, deoarece pentru necesitățile sale era obișnuit să se îngrijească el însuși. De aici providențialitatea acestei întâlniri: lucrând cu propriile-i mâini «să construiască» corturi, el găsește în casa lui Aquila și Priscila, care practicau aceeași meserie, locul potrivit pentru a continua să lucreze, poate chiar și pentru ca să-și poată vinde produsul muncii sale.

Adeseori în epistolele sale Sf. Pavel se consideră onorat că poate să-și asigure cele necesare existenței, lucrând «cu propriile-i mâini» pentru a nu fi de povară nimănui și pentru a nu da naștere nici celei mai mici suspiciuni că ar putea avea vreun profit din predicarea Evangheliei (1 Cor. 4, 12; 9, 15 - 18; 2 Cor. 11, 7-12; 1 Tes. 2, 9; 2 Tes. 3, 8 etc.)

Este un scop evanghelic cel care-l determină să lucreze și material ca să poată să se întrețină.

Tocmai din această fericită coincidență, care-l face pe Sf. Pavel să se simtă pe deplin mulțumit, explică în mare parte succesul de care el s-a bucurat într-un oraș haotic și corupt precum Corintul. Ospitalitatea oferită de Aquila și Priscila a favorizat cu siguranță și încurajat activitatea misionară a Sf. Pavel.

4. Alte cazuri de ospitalitate misionară (FA 21, 15-16; 28, 2 și 7-10)

De o primire călduroasă s-a bucurat Apostolul Neamurilor și cu ocazia ultimei sale călătorii în Ierusalim, unde va fi arestat, la sfârșitul celei de a treia călătorii misionare (anul 57 - 58 d. Hr).

Mai întâi la Cezareea este găzduit de diaconul Filip, «*unul din cei Șapte*» (21, 8), unde a stat «*câteva zile*» (21, 10); și apoi pe calea de la Cezareea la Ierusalim: «*Iar după zilele acestea ne-am pregătit să ne suim la Ierusalim. Și împreună cu noi au venit și dintre ucenicii din Cezareea și ei ne-au dus să găzduim*» (ξενισθῶμεν) *la un oarecare Mnason din Cipru. vechi ucenic*» (FA 21, 15 - 16).

Nu cunoaștem nimic despre acest Mnason, poate că era un prieten de-al lui Barnaba, fiind și el originar din Cipru: știm numai că el avea o casă destul de încăpătoare de vreme ce a pus-o la dispoziția nu numai a Sf. Pavel, ci și a «unora» dintre ucenici. Reiese din context că ospitalitatea oferită de Mnason nu era nici

289. Cf. S. CIPRIANI, «Missioni ed evangelizzazione...», 116.

prima și nici ultima oară când el punea propria-i casă la dispoziția vestitorilor Evangheliei.

Este menționat apoi în cartea Faptelor un caz cu totul excepțional de omenie (φιλανθρωπία): în drum spre Roma, în urma unui dramatic naufragiu de aproape 14 zile, Apostolul Pavel împreună cu ceilalți pasageri este ospëtit pe insula Malta. «*Iar băștinașii nu mică omenie ne-au arătat; că din pricina ploii care cădea și a frigului, au aprins foc și ne-au primit pe toți la ei*» (FA 28, 2).

Trezită din cauza căldurii o viperă a ieșit din ascunzătoarea ei și s-a prins de mâna lui Pavel, mușcându-l. Toți cei prezenți, înspăimântați se așteptau să-l vadă căzut la pământ mort, însă văzând că nu s-a întâmplat nimic «*și-au schimbat părerea și ziceau că el este un zeu*» (28, 3 - 6).

«*Iar în împrejurimile aceluia loc erau pământurile căpeteniei insulei, cu numele Publius, care ne-a primit și ne-a găzduit (ἐξενίσειν), prietenos timp de trei zile. Și s-a întâmplat că tatăl lui Publius zăcea în pat, cuprins de friguri și de dizenterie; la care intrând Pavel și rugându-se, și-a pus mâinile peste el și l-a vindecat. Și dacă s-a petrecut aceasta, veneau la el și ceilalți din insulă care aveau boli, și se vindecau*» (FA 28, 7 - 10). Reiese din context că ospitalitatea lui Publius a fost generoasă și costisitoare în același timp dacă avem în vedere și mulțimea care naufragiase; Pavel, pe cont propriu, răsplătește această ospitalitate generoasă vindecându-l pe tatăl lui Publius care suferea de febră și dizenterie.

Se vede din cele expuse în acest episod că ospitalitatea este un dar care l-a rândul său devine dar de mulțumire și semn de atenție particulară din partea lui Dumnezeu. *Dăruind vei dobândi!* (N. Steinhardt).

Practicarea ospitalității era înțeleasă de către primii creștini ca un exercițiu al dragostei dăruitoare, dar și ca o «*practică misionară*»: ajutându-i pe Apostoli, ospëtitu-i gratis și cu bucurie în propriile case, primii creștini au contribuit la răspândirea vestirii Evangheliei aproape în toată lumea cunoscută atunci²⁹⁰.

Această practică a «*ospitalității misionare*» este reafirmată și recomandată creștinilor începând imediat cu perioada post-apostolică. Stă mărturie în acest sens *Învățătura celor Doisprezece Apostoli (Didahia)*: «*Orice Apostol, care vine la voi, să fie primit ca Domnul; dar dacă rămâne trei zile, este profet fals. Apostolul, când pleacă, să nu ia nimic decât pâine, până ce găsește alt sălaș; dar dacă cere bani, este profet fals*» (Didahia XI, 4 - 6).

Nu lipsesc de altfel sfaturile practice care privesc modul oferirii ospitalității pentru a putea astfel demasca pe cei care ar încerca să profite de buna credință a altora. Lucian de Samosata (120 - 190 d. Hr), într-o operă a sa intitulată *Moartea lui Pelegrin*, își bate joc de naivitatea creștinilor, care se lăsau înșelați și exploatați de către filosoful cinic Proteu.

Ospitalitatea trebuia practică cu discernământ: «*Tot cel ce vine în numele Domnului să fie primit; iar apoi, după ce îl cercetați, îl veți cunoaște, că veți avea pricepere să deosebiți dreapta de stânga. Dacă cel ce vine este un drumeț, ajutați-l cât puteți; dar să nu rămână la voi decât două sau trei zile, dacă este nevoie. Dacă vrea să se stabilească la voi ca meseriaș, să lucreze și să mănânce; dar dacă nu are*

²⁹⁰. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 118; G. SEGALLA, "Carisma e istituzione...", 110 - 111.

o meserie, socotiți-vă după priceperea voastră, ca să nu trăiască împreună cu voi un creștin trândav. Iar dacă nu vrea să facă așa, atunci face neuguțătorie cu Hristos. Fiți cu luare aminte cu unii ca aceștia» (Didahia XII).

Dacă ospitalitatea trebuia oferită mai ales «apostolilor» ea se extindea la toți cei în nevoi devenind astfel un semn al fraternității și un mijloc de răspândire a credinței creștine²⁹¹.

C a p i t o l u l I I I

Creșterea și slujirea Cuvântului lui Dumnezeu

Pentru a ilustra dinamismul Cuvântului, Sf. Luca insistă asupra rolului acestuia în edificarea Bisericii prin mărturia celor aleși în acest scop. De trei ori, în părțile semnificative ale narațiunii, Sf. Luca notează cum cuvântul Domnului se extinde, iar acestei răspândiri îi corespunde creșterea numerică a celor care au aderat la credință (FA 6, 7; 12, 24; 19, 20). În acest fel el vrea să arate că Biserica se edifică prin propovăduirea Cuvântului lui Dumnezeu, adică a Evangheliei²⁹².

FA 6,7: καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἤξανε καὶ ἐπληθύνετο ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα...

FA 12, 24: ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ἤξανε καὶ ἐπληθύνετο.

FA 19, 20: οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ἤξανε καὶ ἴσχυεν.

Acest refren este situat în momentele importante ale narațiunii lucane. Mai întâi după ce se concludă faza întemeierii și organizării primei comunități ecclesiale din Ierusalim, Sf. Luca subliniază că biserica crește prin puterea Cuvântului lui Dumnezeu. «Și cuvântul lui Dumnezeu creștea (ἤξανε); și numărul ucenicilor se înmulțea (ἐπληθύνετο) foarte în Ierusalim...» (FA 6, 7). O observație asemănătoare apare în încheierea primei părți a cărții Faptelor, când misiunea apostolică se deschide lumii păgâne din afara Palestinei, evidențiind în același timp legătura existentă dintre Biserica mamă din Ierusalim și noile Biserici care se nășteau (FA 12, 24); când prima vestire creștină este adresată păgânilor, la Antiohia Pisidiei, (FA 13, 49) și în sfârșit la Efes: «Astfel creștea cu putere cuvântul Domnului și se întărea» (FA 19, 20). Aici se încheie misiunea Sf. Pavel deoarece Efesul este ultimul centru de extindere a cuvântului în Orient. Sf. Pavel intenționează să meargă la Roma pentru a începe activitatea misionară în Occident (cf. FA 19, 20). Deci, momentele decisive ale istoriei misiunii creștine sunt subliniate prin acest leit-motiv, care reliefează și eficiența cuvântului dumnezeiesc. Este un cuvânt care ajută comunitatea creștină să maturizeze propria identitate, în contextul determinat al istoriei în care este chemată să mărturisească pe Dumnezeu.

²⁹¹. Cf. G. SEGALLA, "Carisma e istituzione...", 111.

²⁹². Cf. C. BOTTINI, *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici* (Jerusalem, 1992), 223 - 224; G. BETORI, "Lo Spirito Santo e l'annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli", în *RivB* 35 (1987), 399-441.

Acest fapt însă nu exclude prezența protagoniștilor umani ai “cuvântului lui Dumnezeu”. Raportul dintre protagoniștii umani și cuvântul lui Dumnezeu se poate exprima astfel: oamenii sunt slujitori ai cuvântului, nu proprietari ai lui. Este cuvântul cel care se folosește de protagoniștii umani istorici, atât în calitatea de vestitori ai lui, cât și de învățători: Petru, Pavel, Barnaba, Filip, Aquila și Priscila. Raportul acestor oameni cu cuvântul lui Dumnezeu nu este asemănător raportului pe care un intelectual îl are cu cultura pe care el o transmite. Cuvântul lui Dumnezeu devine lucrător în inimile și conștiințele oamenilor prin puterea Duhului Sfânt²⁹³. De aceea nici un expert, exeget sau teolog, nu poate să se considere deținătorul și administratorul cuvântului lui Dumnezeu astfel încât să-l poată interpreta sau aplica după bunul său plac.

Această convingere este exprimată foarte bine în unele texte ale cărții Faptele, cartea misiunii creștine prin excelență. Sfântul Luca folosește foarte frecvent termenii grecești λόγος și ῥῆμα pentru a desemna «cuvântul». Pentru a înțelege modul în care Sf. Luca folosește cei doi termeni trebuie să ținem seama de tradiția ebraică căreia autorul nostru îi rămâne debitor. Înțelesul termenului ebraic דבר de «cuvânt, realitate, faptuire, eveniment» este prezent în terminologia greacă folosită de Sf. Luca și în mod particular în expresia «cuvântul lui Dumnezeu» (λόγος τοῦ θεοῦ) sau «cuvântul Domnului» (λόγος τοῦ κυρίου)²⁹⁴, deoarece acesta se transforma imediat într-un eveniment. Ceea ce Dumnezeu zice devine în același moment realitate²⁹⁵.

Revenind la tema care ne interesează și anume cea a creșterii și slujirii cuvântului vom începe analiza noastră plecând de la un text care descrie în mod particular datoria Apostolilor. În FA 6, 1-7, Sf. Luca prezintă instituirea celor Șapte «diaconi», care trebuiau să «slujească la mese», adică să se îngrijească de asistența văduvelor și a săracilor în general. Această slujire deosebit de importantă Apostolii o încredințează celor Șapte pentru ca ei să se poată dedica întru-totul «slujirii cuvântului».

Iată cum se exprima în acea ocazie Apostolul Petru: «Nu e potrivit ca noi să lăsăm de-o parte cuvântul lui Dumnezeu (τὸν λόγον τοῦ κυρίου) și să slujim la mese (διακονεῖν τραπέζαις). Drept aceea, fraților, căutați între voi șapte bărbați cu nume bun, plini de Duh Sfânt și de înțelepciune, pe care noi să-i rânduiim la treaba aceasta. Iar noi vom stărui în rugăciune și n' slujirea cuvântului (τῆ διακονίᾳ τοῦ λόγου)». Neputând să se ocupe de toate problemele care se iveau în cadrul comunității, Apostolii își rezervă două îndatoriri fundamentale caracteristice slujirii apostolice: cea a rugăciunii și cea a slujirii cuvântului.

Cu siguranță «rugăciunea» (τῆ προσευχῆ), cu articolul determinativ), indică slujirea liturgică în general, cultul public cu toate elementele sale care începuseră să se structureze în jurul celebrării euharistiei (FA 2, 42), punând astfel bazele practicii «liturgice» a comunității creștine²⁹⁶.

293. R. FABRIS, *Atti degli Apostoli* (Brescia 4, 1994), 67.

294. Expresia «cuvântul lui Dumnezeu» (λόγος τοῦ θεοῦ), apare în NT de 30 de ori dintre care de 12 ori în FA și de 4 ori în cea de a treia Evanghelie: în timp ce «cuvântul Domnului» (λόγος τοῦ κυρίου), se întâlnește de 6 ori dintr-un total de 8 frecvențe neotestamentare.

295. Cf. R. F. O'TOOLE, “L'unità della teologia di Luca...”, 81.

296. Cf. S. CIPRIANI, “Missione ed evangelizzazione...”, 120.

Expresia «slujirea cuvântului» se referă la vestirea evanghelică sub toate aspectele posibile. «Slujirea la mese» și «slujirea cuvântului» sunt complementare și inseparabile. Slujirea cuvântului deschide și creează întotdeauna spațiu pentru exercitarea slujirii caritative în favoarea celor neajutorați sau nedreptățiți. În textul nostru cele două expresii λόγος și λόγος τοῦ θεοῦ exprimă aceeași realitate și anume cea a propovăduirii evanghelice. Datoria Apostolilor care-L însoțiseră pe Iisus în timpul activității Sale pamântești era aceea de a fi martori oculari (ἀπ' ὀρχῆς αὐτόπται), af Învierii Sale încă de la început și de a deveni apoi slujitori ai cuvântului - ὑπηρετεῖται γενόμενοι τοῦ λόγου (Lc. 1, 2; cf FA 1, 21-22). Cele două slujiri aceea de martor ocular și slujitor al cuvântului sunt strâns legate și implică o cunoaștere a faptelor (πράγματα) adeverate, adică a evenimentului hristic, despre care «cuvântul» este mărturie și mesaj²⁹⁷.

Acest sens rezultă apoi din laitmotivul folosit de Sf. Luca pentru a exprima dinamica credinței și creșterea cuvântului (cf. FA 6,7), care pentru autorul nostru are o dimensiune ecclesială, deoarece cuvântul este cel care edifică comunitatea celor care au crezut și s-au botezat devenind creștini. Biserica creștină se naște ca o comunitate misionară, deschisă lumii, chemată să dea mărturie despre Hristos și să-L mărturisească prin cuvânt și faptă²⁹⁸.

1. Creșterea și întărirea cuvântului

Imaginea creșterii cuvântului se referă la parabola semănătorului care potrivit Sf. Marcu, sămânța care a căzut în pamântul cel bun «*încolțind și crescând*» (ἀυξ-ἀνόμενα) a dat roadă și a adus: una treizeci, alta șizeci, alta o sută» (Mc. 4, 8). Sf. Luca folosește același verb αυξάνω și în parabola grăunțului de muștar (13, 19), «*pe care l-a luat un om și l-a aruncat în grădina sa; și a crescut*» (ἠύξανε) și s-a făcut pom și păsările cerului s'au sălășluit în ramurile lui».

Oricum cele două verbe care indică creșterea cuvântului (αυξάνω) și înmulțirea numerică a credincioșilor (πληθύνω), în versiunea greacă a Vechiului Testament (LXX), indică creșterea rapidă a poporului lui Dumnezeu²⁹⁹. În Luca contextul creșterii comunității creștine care se edifică prin cuvântul dumnezeiesc este asemănător celui al creșterii poporului lui Israel. Imaginea creșterii cuvântului prezentată de Sf. Luca în Fapte potrivit parabolei grăunțului de muștar, vrea să indice cel puțin două lucruri: «vigoarea» intrinsecă pe care o are «cuvântul» de a se înrădăcina în propriul său teren, care este sufletul celor convertiți, adică a celor care acceptă vestirea kerygmatică a Apostolilor; dar și capacitatea pe care cuvântul o are de a se răspândi, de a deschide noi orizonturi ale misiunii în afara credincioșilor înseși, care la rândul lor devin martori și mărturisitori pentru alții³⁰⁰. Cel din urmă înțeles de fapt este exprimat de adnotarea lucană care urmează imediat: «și se înmulțea foarte numărul ucenicilor în Ierusalim...» (FA 6, 7).

²⁹⁷ G. KITTEL, λέγω, λόγος ..., în *GLNT* VI, 322.

²⁹⁸ Cf. J. KODELL, «The Word of God grew». The Ecclesial Tendency of λόγος in Acts 6, 7; 12, 24; 19, 20, în *Bib* 55 (1974), 505 - 519.

²⁹⁹ B. S. ROSNER, «The Progress of the Word» în J. H. MARSHALL and D. PETERSON (eds), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, (Eerdmans, 1998), 215- 235 (aici 223).

³⁰⁰ Cf. S. CIPRIANI, «Missioni ed evangelizzazione...», 122.

Există însă alte două texte care afirmă același lucru într-o manieră mult mai explicită atribuind în mod direct «cuvântului» această capacitate de a se autorăspândi.

Primul text precede istorisirea primei călătorii misionare a lui Barnaba și Saul, din partea comunității din Antiohia (FA 13, 1-3) și conține, în același timp, descrierea efectelor persecuției dezlănțuite în timpul lui Ștefan: ea a avut efectul paradoxal al lărgirii vestirii misionare chiar și la «greci», adică dincolo de mediul circumscris al iudeilor (FA 11, 19 - 22). Iată ceea ce zice textul: «*Iar cuvântul lui Dumnezeu creștea* (ἤϋξανεν) *și se înmulțea* (ἐπληθύνετο). *Iar Barnaba și Saul, după ce și-au îndeplinit slujba, s-au întors de la Ierusalim la Antiohia, luându-l cu ei și pe Ioan, cel numit Marcu*» (FA 12, 24 - 25).

Și aici ca și în textul precedent (FA 6, 7), există un al doilea verb care se referă la extinderea misionară.

Verbul πληθύνω, de fapt, este folosit de multe ori în cartea Faptelor pentru a exprima creșterea «numerică» a creștinilor. În FA 6, 1 se spune: «*În zilele acelea, înmulțindu-se ucenicii* (πληθύνόντων) ...».

Puțin după descrierea neînțelegerii dintre iudei și eleniști Sf. Luca istorisește convertirea Sf. Pavel menționând că Biserica se bucura de o perioadă de liniște: «*Așadar, în toată Iudeea și Galileea și Samaria Biserica avea pace, zidindu-se* (οἰκοδομουμένη) *și umblând în frica de Domnul; și se înmulțea* (ἐπληθύνετο) *întru mângâierea Duhului Sfânt*» (FA 9, 31). În cazul de față verbul πληθύνω se referă la mângâierea Duhului Sfânt prin care Biserica «se plinea» (ἐπληθύνετο). Însă potrivit contextului general este evident că plinirea și edificarea Bisericii este legată de creșterea cuvântului. În cuvântarea Sf. Ștefan (FA 7, 17 - 18), Luca citează un text din Exod 1, 7 - 8 care se referă la situația poporului Israel în Egipt: «*poporul a crescut* (ἤϋξησεν) *în Egipt și s-a înmulțit* (ἐπληθύνθη) *până când s-a ridicat peste Egipt un alt rege, care nu știa de Iosif*».

Singura diferență, față de textul din FA 6, 7, constă în faptul că, în loc de a se referi la credincioși, această capacitate de a se răspândi și extinde este atribuită în mod direct «cuvântului»: este însăși cuvântul care are această putere interioară care-l face să se extindă și să fie ascultat de către alții (FA 12, 24).

Însă mai există și un alt text care exprimă această putere interioară a «cuvântului» care nu numai că tinde să se răspândească, dar și să răstoarne situații și atitudini din viața celor care l-au acceptat.

Sfântul Luca după ce descrie succesul propovăduirii lui Pavel în Efes, astfel încât «*mulți dintre cei ce crezuseră veneau să se mărturisească și să-și spună faptele, iar mulți dintre cei ce făcuseră vrăjitorie și-au adus cărțile și le ardeau în fața tuturor...*» (FA 19, 18 - 19) conține comentând: «*Astfel prin puterea Domnului cuvântul* (ὁ λόγος) *creștea* (ἤϋξανεν) *și se întărea* (ἰσχυεν)» (FA 19, 20).

Cuvântul deci, are capacitatea de a schimba convingerile și sentimentele oamenilor; în lumina sa se înseninează și cele mai întunecate practici magice, care promit garanții pe care numai Dumnezeu le poate oferi.

În cazul de față pe lângă verbul «a crește», Sf. Luca folosește un alt verb ἰσχύω «a se întări, a lua putere, a se învigoră». Este evident că acest verb se referă la puterea interioară, la vitalitatea cuvântului, care este asemenea seminței care tinde să iasă afară, la lumina zilei, pentru a crește, a rodi și a se oferi altora.

O altă observație care merită făcută se referă la faptul că dacă cuvântul are această putere nehotărnicită, aceasta nu trebuie înțeleasă în sensul unei puteri autonome a cuvântului, de tip magic, ci puterii Domnului, adică a lui Hristos. Este Hristos însuși Cel care lucrează prin intermediul cuvântului Său care devine mântuitor, dătător de viață, care are capacitatea de a transforma, converti, schimba mentalități și atitudini. Cuvântul Evangheliei devine astfel un «semn sacramental al lui Hristos», iar cei cărora le-a încredințat această menire sfântă de a fi martori, mărturisitori, mesageri ai Săi, la rândul lor sunt semne vii ale acestei prezențe sacramentale.

Nu trebuie deci să ne surprindă afirmațiile Apostolului Pavel din cuvântarea de adio adresată prezbiterilor Efesului, în care el prezintă cuvântul ca fiind inseparabil de Dumnezeu, prezentându-l aproape ca fiind unica realitate încrezătoare căreia să-i încredințeze: «*Și acum, vă încredințez lui Dumnezeu și cuvântului harului Său* (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος τοῦτοῦ) *cel care poate să vă zidească și să vă dea moștenire între toți cei sfinți*» (FA 20, 32).

Deci se poate observa că puterea de a edifica comunitatea celor credincioși și de a garanta moștenirea veșnică, este atribuită cuvântului, în măsura în care el este «cuvântul Domnului»³⁰¹.

Deci prezbiterii Efesului sunt încredințați Evangheliei³⁰², cuvântului ei care are puterea de a mântui. Se poate afirma că nu este episcopul cel care deține și păzește cuvântul, ci este cuvântul cel care-l păzește și mântuiește pe episcop. Cu alte cuvinte protagoniștii istorici ai cuvântului sunt slujitori ai cuvântului lui Dumnezeu, oameni încredințați *cuvântului harului său*, adică iubirii credincioase și mântuitoare³⁰³.

2. Ascultarea și acceptarea cuvântului

Pentru a pune și mai bine în valoare tema creșterii cuvântului potrivit cărții Faptelor, trebuie luate în considerație și alte expresii conexe cum ar fi: «*a asculta cuvântul lui Dumnezeu*» (ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) (FA 4, 4; 10, 44; 13, 7, 44; 19, 10) și «*a primi cuvântul lui Dumnezeu*» (δέχεσται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), (FA 8, 14; 11, 1), întâlnite în contextul propovăduirii mesajului creștin.

În acest sens este foarte semnificativ ceea ce Sf. Luca menționează despre primirea dar și refuzul Evangheliei în Antiohia Pisidiei, în urma cuvântării rostite de către Pavel în sinagoga din acel oraș (FA 13, 16 - 41).

«*Și ieșind ei (Pavel și Barnaba) din sinagoga Iudeilor, îi rugau ca aceste cuvinte să li se graiască* (λαληθῆναι) *lor în Sâmbata viitoare...Iar în Sâmbata următoare, aproape toată cetatea s-a adunat să audă cuvântul Domnului* (ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου). *Dar Iudeii, văzând mulțimile, s-au umplut de invidie și vorbeau împotriva celor spuse de Pavel, incontrându-se și defaimând. Iar Pavel și Barnaba le-au zis cu îndrăznire: Vouă trebuia să vi se grăiască mai întâi cuvântul lui Dumnezeu* (λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), *dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi înșivă nevrednici de viața veșnică, iată, ne îndreptăm către păgâni. Fiindcă așa ne-a poruncit nouă Domnul: Te-am pus spre lumina*

301. Cf. S. CIPRIANI, "Missione ed evangelizzazione...", 213 - 218.

302. Cf. R. F. O'TOOLE, "L'unità della teologia di Luca...", 86.

303. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 67 - 68.

neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire pâna la marginile pământului. Iar neamurile, auzind, se bucurau și slaveau cuvântul lui Dumnezeu (ἔχαιρον καὶ ἑδόξαν τὸν λόγον τοῦ κυρίου); și câți erau rânduiți spre viața veșnică au crezut. Iar cuvântul Domnului se răspândea prin tot ținutul» (FA 13, 42 - 49).

Aici într-adevăr «cuvântul» se impune ca protagonist. Cei care-l vestesc nu par a fi importanți, însă cuvântul pe care ei îl propovăduiesc îi transcende astfel încât ei aproape că dispar: de fapt păgânii, care au crezut, în cele din urmă «slăvesc cuvântul», în același mod în care se slăvește Dumnezeu.

Examinând cu atenție textul abia citat, rezultă cel puțin trei idei majore³⁰⁴. În primul rând este evident interesul și pasiunea pe care o suscită «cuvântul»: de fapt după ce l-au ascultat pentru prima dată, cer să-l asculte și «*Sămbăta următoare*» (v. 44) participând aproape toată cetatea. În timp ce Iudeii rosteau blasfemii, păgânii «*se bucurau*» (v. 48) pentru darul făcut de Dumnezeu. În al doilea rând reiese că atitudinea de a accepta sau refuza cuvântul provoacă o «*judecată*» care trebuie să dea un răspuns serios având în vedere miza care este în joc: mântuirea sau condamnarea. Viața omului se decide în lumina cuvântului. Este tocmai ceea ce afirmă cu îndrăznire cei doi Apostoli înaintea iudeilor din Antiohia: «*Vouă trebuia să vi se grăiască mai întâi cuvântul lui Dumnezeu, dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi înșivă nevrednici de viața veșnică, iată, ne îndreptăm către păgâni*» (v. 46). Despre păgânii care au crezut se spune în schimb că: «*erau rânduiți spre viața veșnică*» (v. 48).

În al treilea rând trebuie observat faptul că, Sf. Luca tinde să identifice «cuvântul» cu Hristos Domnul care este singurul «Mântuitor» al oamenilor. Acest fapt reiese din ceea ce afirmă Sf. Pavel și Barnaba înaintea Iudeilor care au refuzat cuvântul: «*...dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi înșivă nevrednici de viața veșnică, iată, ne îndreptăm către păgâni. Fiindcă așa ne-a poruncit nouă Domnul: Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginile pământului*». Textul citat aici este luat din Isaia 49, 6 și aplicat la venirea lui Mesia.

«Cuvântul» devine astfel mijlocul indispensabil al întâlnirii omului cu Hristos, care este adevărata «lumină a neamurilor», și care indică oamenilor calea mântuirii și cunoașterii lui Dumnezeu. De aceea, Sf. Pavel, vorbind despre evenimentele împlinite în Hristos, afirmă înaintea ascultătorilor săi: «*nouă ne-a fost trimis cuvântul acestei mântuiri (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας)*» (13, 26).

Ascultarea cuvântului provoacă luarea unei decizii din partea celui care-l ascultă introducându-l astfel în mediul credinței. Sf. Luca folosește foarte des terminologia ascultării și acceptării sau primirii cuvântului ca sinonime ale verbului «a crede», deoarece cuvântul are puterea de a pătrunde în interiorul sufletului omenesc, transformând întreaga existență a omului, după cum reiese din textul luat în considerație.

Astfel, de exemplu, se spune că la Pafos, în insula Cipru, Pavel și Barnaba au intrat în conflict cu un vrăjitor pe nume Elimas, care se ocupa cu magia și care fiind prieten cu proconsulul Sergius Paulus, căuta să-l abată de la credință deoarece acesta «*chemând la sine pe Barnaba și pe Saul, dorea să audă (ἀκουσῶν)*,

304. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...", 136.

cuvântul lui Dumnezeu» (13, 7). Însă magul fiind pedepsit cu orbirea pentru înșelăciunea sa, «*proconsulul a crezut, mirat fiind de învățătura* (διδαχή) *Domnului*» (13, 12).

După cum reiese din exemplul citat, proconsulul a crezut nu atât pentru minunea săvârșită de Pavel, chiar dacă ea l-a impresionat, cât mai ales pentru surprinzătoarea și grandioasa noutate a «*învățăturii Domnului*»³⁰⁵.

Atunci când Luca descrie diferitele modalități prin care cuvântul lui Dumnezeu se răspândește el spune că acesta a fost «*primit, acceptat*» (δέχεσθαι): «*Iar apostolii din Ierusalim auzind că Samaria a primit* (δέδεκται) *cuvântul lui Dumnezeu, i-au trimis la ei pe Petru și pe Ioan*» (FA 8, 14). După convertirea lui Corneliu și primirea păgânilor în Biserică Luca menționează acest fapt extraordinar prin cuvintele: «*Apostolii și frații care erau prin Iudeea au auzit că și păgânii au primit* (ἐδέξαντο), *cuvântul lui Dumnezeu*» (FA 11, 1).

În legătură cu tema primirii cuvântului textul cel mai explicit este cel din FA 17, 11, care demonstrează că această primire nu este niciodată pripită sau acritică, ci mai degrabă trudnică și exigentă. Sf. Luca menționează atitudinea Iudeilor din Bereea față de cuvântul lui Dumnezeu: «*ei au primit* (ἐδέξαντο) *cuvântul cu toată osârdia, zilnic cercetând Scripturile, dacă ele sunt așa*». Pasajul este semnificativ deoarece el pune în evidență confruntarea dintre mesajul creștin (ὁ λόγος) și Scripturile Vechiului Testament³⁰⁶. Iudeii demonstrează o credință matură și nu infantilă care vrea să verifice dacă propovăduirea evenimentelor creștine se află în coerență și continuitate cu profețiile conținute în Vechiul Testament.

Capitolul IV

Protagonistii sau slujitorii Cuvântului

Sfântul Luca este singurul autor al NT care oferă un cadru al originilor creștine așa cum s-a conturat și dezvoltat în primii treizeci de ani ai Bisericii.

Interesul său pentru slujitorii comunităților creștine izvorăște din preocuparea sa de a trasa o istorie a dezvoltării slujirii creștine, insistând asupra continuității organice dintre apostolii fondatori și cei care au urmat după moartea lor. Sf. Luca scrie la 50 de ani după faptele pe care le relatează, iar pentru alcătuirea operei sale se folosește de informații preluate din diferite surse documentare ale tradiției apostolice, pe care încearcă să le interpreteze, în funcție de problemele și necesitățile impuse de situația concretă a vremurilor sale. Orizontul ecclesiologic al Faptelor și Epistolelor Pastorale este în mod indiscutabil cel al timpului său (anii 80 d.Hr), timp în care problemele ivite odată cu dispariția Apostolilor, trebuiau abordate și soluționate într-o continuitate firească cu tradiția transmisă de Apostolii fondatori. Timpul în care au fost alcătuite Faptele Apostolilor și Epistolele Pastorale a inau-

³⁰⁵. Cf. R. F. O'TOOLE, "L'unità della teologia di Luca...", 129.

³⁰⁶. Termenul ὁ λόγος cu sensul de mesaj creștin este întâlnit în Fapte alături de verbe ca: ὁ λαλεῖν (FA 4, 29; 11, 19; 14, 25; 16, 6 cf. 4, 31; 8, 25; 13, 46; 16, 32); διδάσκειν (18, 11), εὐαγγελίζεῖν (8, 4; 15, 35), și καταγγελλίζεῖν (13, 5; 15, 36; 17, 13). Termenul ὁ λόγος este folosit de asemenea de patru ori cu genitivul calificativ: τῆς σωτηρίας (FA 13, 26); τοῦ εὐαγγελίου (FA 15, 7); τῆς χάριτος (FA 14, 3; 20, 32).

gurat timpul în care trăim și noi, cu situațiile sale proprii în raport cu apostolatul original, cu problemele teologice și ecclesiologice proprii, cu necesitatea de a păzi *depozitul* (1 Tim. 6, 21), pentru a rămâne credincioși evangheliei primite.

Trebuie menționat înainte de toate însă, că Sf. Luca nu este preocupat să ne prezinte o teorie generală despre slujitorii ecclesiastici, ci să ne prezinte un cadru concret al originilor, dinamica începuturilor, și mai ales modul în care a trebuit să răspundă comunitatea primară, exigențelor dictate de contextul în care-și desfășura misiunea.

Cartea Faptelor vorbește puțin de «slujitori» (διάκονοι) și «slujire» (διακονία), iar titlul διάκονος nu apare niciodată³⁰⁷. În schimb Sf. Luca îi menționează pe Apostoli (de 28 de ori), pe «bătrâni» (de 10 ori), «profeții» creștini (de 4 ori), «învățătorii» (FA 13, 1), «episcopi» (FA 20, 28), un «evangelist» (FA 21, 8). De asemenea el menționează numeroase persoane angajate în misiunea apostolică, fără să le califice cu un titlu anume.

Vom încerca în cele ce urmează să studiem aceste date pe care le oferă cartea Faptelor. Sf. Luca menționează patru categorii de slujitori³⁰⁸:

A. Cei Doisprezece Apostoli

Ei au fost aleși de către Iisus din mulțimea ucenicilor (Lc. 6, 13; FA 1, 2). Numărul Doisprezece are și o valoare simbolică dată de Iisus Însuși, potrivit textului din Lc. 22, 30: «*să ședeți pe tronuri, judecând pe cele douăsprezece seminții ale lui Israel*». Ca și Sf. Matei și Marcu, Sf. Luca evidentiază în Evanghelia sa faptul că cei Doisprezece au fost formați de către Iisus și pregătiți pentru a îndeplini un rol special; este Domnul Însuși Cel care-i trimite în misiune, pentru a propovădui (Lc. 9, 2) și evangheliza (Lc. 9, 6 propriu lui Luca), după cum reiese apoi din cartea Faptelor. Ei au fost instituiți deplin în momentul în care Iisus se pregătea să se despartă fizic de această lume, prin aparițiile Sale de după Înviere: «*Voi sunteți martorii acestora*» (Lc. 24, 48); «*Îmi veți fi martori în Ierusalim...*» (FA 1, 8). Ei au fost instituiți ca *martori*. Însă, Sf. Luca precizează în finalul Evangheliei sale și la începutul cărții Faptelor că această mărturie ei o vor da numai după ce «*vor fi îmbrăcați cu putere de sus*» prin venirea peste ei a Duhului Sfânt (Lc. 24, 49 și FA 1, 7).

Cum ei nu mai sunt decât Unsprezece după căderea lui Iuda (Lc. 24,9 și 33; FA 1, 26), trebuie completat numărul lor înainte de venirea Duhului Sfânt, adică înainte de investirea completă și definitivă, pentru ca simbolismul celor 12 triburi ale lui Israel să fie exprimat. De aici deci, istoria alegerii lui Matia, relatată în FA 1, 15-26, chiar înainte de Cincizecime. Prin istorisirea alegerii lui Matia, Sf. Luca ne indică și care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un apostol: «*Deci trebuie ca din acești bărbați care s-au adunat cu noi în timpul cât Domnul Iisus*

³⁰⁷ Termenii διακονεῖν, διακονία, διάκονος, se întâlnesc în Mt. : de 6, 0, 3 ori; în Mc. : de 5, 0, 2 ori; în Lc. : de 8, 1, 0 ori; în In. : de 3, 0, 3 ori; în FA : de 2, 8, 0 ori; în Pavel (fără Pastorale): de 5, 20, 18 ori. Diakonia desemnează o slujire materială concretă în Lc. : 1 dată; în FA : de 3 ori; în Pavel : de 6 ori.

³⁰⁸ Cf. P.GRELOT, "La structure ministérielle de l'Église d'après Saint Paul. À propos de" l'Église "de H. Küng", în *Istina* 17 (1970), 389 – 424; A. LEMAIRE, "Les ministères aux origines...", 45-71 ; A. GEORGE, "Études sur l'oeuvre...", 369-394; J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 123-170; M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 49-81.

a fost cu noi – începând de la hotezul lui Ioan până în ziua în care S-a înălțat de la noi –, umul din ei să fie împreună cu noi martor al învierii Lui» (FA 1, 21-22). El precizează în ce constă misiunea de a fi martori încredințată de Domnului Înviat. Apostolii sunt martorii Învierii deoarece ei l-au însoțit pe Iisus în timpul slujirii Sale pământești (FA 1, 21-22), pentru că ei s-au bucurat de o alegere specială din partea Sa (acesta este și sensul rugăciunii care însoțește tragerea la sorti: «Tu, Doamne, ... arată pe care...») (FA 1, 24) și în același timp pentru că ei au primit pe Duhul Sfânt pentru a putea îndeplini această misiune (FA 2, 1-13). Toți împreună cei Doisprezece trebuie să fie martorii Învierii lui Iisus (FA 1, 22)³⁰⁹. Sf. Luca recunoaște celor Doisprezece Apostoli un rol specific, acela de a fi garanții tradiției despre Iisus³¹⁰. În aceeași perspectivă, din momentul începerii «istorisirii faptelor ce s-au adevărit printre noi», Sf. Luca se referă la tradiția celor «dintru'nceput le-au văzut și au fost slujitorii Cuvântului» (cf. Lc. 1, 1-2). Exegeții au văzut adeseori în importanța pe care Sf. Luca o dă martorilor oculari ai Evangheliei o reacție difidentă față de gnoza timpului său; față de speculațiile înnoitoare; el ar vrea să proclame primatul absolut tradiției evanghelice³¹¹.

Cei Doisprezece însă, sunt prezențați ca fiind și responsabili comunității noi născute. Ei sunt martori ai lui Iisus și prin propovăduirea și instruirea fie a popoului (cf. Cuvântările lui Petru: FA 2, 14 ș.u.; 3, 12 ș.u. etc.), fie a comunității (FA 2, 42), fie prin mărturia dată înaintea Sinedriului (FA 4, 5-31; 5, 27-41). Aceasta este slujirea lor esențială. Ei își asumă și alte responsabilități față de comunitatea creștină. În primul rând: «rugăciunea și slujirea Cuvântului» (cf. FA 6,4), iar în al doilea rând responsabilitatea casei comune și a gestiunii pecuniare, mai ales pentru faptul că cei care au crezut și s-au convertit la Calea creștină depuneau bunurile lor la picioarele apostolilor (FA 4, 34-35; 4, 36-37; 5, 2). Mai târziu se vede purtarea de grijă pentru Bisericile întemeiate de alții: din Ierusalim, trimit de exemplu, pe Petru și Ioan în misiune la noii creștini din Samaria (FA 8, 14). Cei Doisprezece exercită deci, o slujire în folosul unității Bisericii.

Pe parcursul întregii sale opere, Sf. Luca rezervă celor Doisprezece titlul de *apostoli* (ceea ce înseamnă *trimiși*)³¹². Se cunoaște de asemenea diferența dintre Sf. Pavel și Luca față de acest titlu. Sf. Pavel în epistolele sale și-l atribuie din belșug. Luca îl rezervă nu numai celor care au fost martori ai Învierii, dar și ai întregii vieturi pământești a lui Iisus, ei fiind inelul de legătură și continuitate dintre Iisus și Biserica întemeiată pe credința în El. Totuși, la un moment dat, Luca se abate de la acest principiu: în capitolul 14, el numește *apostoli* pe Pavel și pe Barnaba (vv. 4 și 14). Dacă el face aceasta, se poate presupune că o face din respect pentru sursele documentare pe care le folosește și care reflectă o perioadă anterioară în care titlul de *apostol* era folosit pentru toți misionarii sau trimișii bisericilor particulare.

Această rapidă trecere în revistă a Faptelor ne-a arătat că purtătorii titlului de apostol și rolul apostolatului au variat în cursul vremurilor de'nceput ale creștinis-

³⁰⁹. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 52.

³¹⁰. Cf. A. GEORGE, "Études sur l'oeuvre...", 371.

³¹¹. Potrivit excelențului studiu făcut de C.H.TALBERT, *Luke and the Gnostics* (New York, 1966).

³¹². Cf. J. DUPONT, "Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?", în *Or.Syr* 1 (1956) 269-290 și 425-444.

mului. S-ar putea face aceeași remarcă față de titlul *martor*, obiectul multor fluctuări. Din perspectiva lui Luca, titlurile cei Doisprezece, Apostolii, Martorii sunt sinonime.

În prima parte a Faptelor, substantivul μάρτυς este aplicat în mod exhaustiv celor Doisprezece ca *martori ai învierii* (FA 1, 22; 2, 32; 4, 33; 5, 32, etc.). Însuși Sf. Pavel, în cuvântarea care-i este atribuită la Antiohia Pisidiei, rezervă titlul de *martor înaintea poporului*, «celor care s-au suit din Galileea la Ierusalim» (FA 13, 31). Și totuși, mai departe în Fapte, acest titlu de *martor* este atribuit lui Pavel (FA 22, 15; 26, 16) și chiar lui Ștefan (FA 22, 20). Este oare acesta indiciul unei surse pe care Luca o folosește și retranscrie în mod scrupulos?

Pentru Sf. Luca, după Cincizecime grupul celor Doisprezece odată cu dispariția Apostolilor și martorilor nu se va mai completa. Titlul și rolul de apostol sunt legate de această primă generație a Bisericii³¹³. În acest sens cei Doisprezece constituie fundamentul întregii biserici și nu au urmași³¹⁴. Când Iacob este ucis în anul 42 d. Hr. de către Irod Agrippa I, în locul său nu mai este ales un alt apostol astfel încât grupul celor Doisprezece să continue. Odată cu moartea celor Doisprezece s-a încheiat și rolul lor de fondatori ai bisericii. Pentru acest motiv, biserica întemeiată pe cei Doisprezece apostoli este numită apostolică³¹⁵.

B. Profeții și Învățătorii

Cele două titluri *profeții și învățătorii* sunt asociate de către Sf. Luca pentru a desemna pe cei care aveau un rol important în conducerea bisericii din Antiohia: «Și erau în Biserica din Antiohia *profeți și învățători* (προφήται και διδάσκαλοι): Barnaba și Simeon, ce se numea Niger, Luciu Cireneul, Manain, cel care fusese crescut împreună cu Irod tetrarhul, și Saul» (FA 13, 1). Despre aceste cinci personaje nu cunoaștem nimic în afară de Barnaba și Saul. Știm numai că ei au primit o dublă titulatură și putem presupune că este vorba de aceleași persoane. Nu este posibil să distingem în textul de față προφήται de διδάσκαλοι. În literatura rabinică cele două titluri sunt adesea acordate acelorași personaje³¹⁶.

Rolul acestor *profeți și învățători* nu ne este descris și nici nu se poate specifica cu mai multă precizie. Însă, după cum indică titulatura acordată lor, ei sunt slujitori ai Cuvântului. Barnaba, este primul menționat în lista capitolului 13, ar fi primit supranumele, potrivit textului din FA 4, 36, de υἱὸς παρακλήσεως (Fiul Mângâierii sau al îndemnării, exortării)³¹⁷. Dar și cuvântarea misionară pe care Pavel o rostește în sinagoga din Antiohia, la puțin timp după trimiterea sa în misiune, este prezentată ca fiind un «*cuvânt de mângâiere*» (λόγος παρακλήσεως) (FA 13, 15). Acest termen tehnic desemnează un discurs interpretativ al Scripturii³¹⁸. Una

313. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 53.

314. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 68.

315. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 68.

316. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 55

317. Numele Barnaba ar deriva de la bar-nebouah . «fiul profeției», cf. A. LEMAIRE, "Les ministères aux origines...", 48.

318. Cf. M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif* (Ac 13, 16 - 41), (Tournai - Montréal, 1976), 68 - 70.

din activitățile caracteristice profetilor și învățătorilor, era, instruirea și mângâierea poporului plecând de la textul Sfintei Scripturi³¹⁹.

Profeții și învățătorii din Antiohia își desfășurau fără îndoială activitatea lor în cadrul comunităților locale, însă în același timp erau și misionari itineranți. Ei se ocupau de proclamarea cuvântului și de instruirea credincioșilor ca și cei Doisprezece. Potrivit textului din FA 13, 2 doi dintre ei au fost trimiși să propovăduiască de către biserica locală din Antiohia și să extindă misiunea. Acestora le-a fost acordat atunci titlul de *apostoli* (FA 14, 4 și 14). Iată deci, o comunitate creștină locală, condusă de oameni care au ales să se dedice slujirii Cuvântului. Acest fapt nu-i împiedică pe acești "harismatici" să formeze un grup "instituțional", după cum lista cu numele lor vrea să ne sugereze³²⁰.

Titlul de *profet* în cartea Faptelor este folosit de asemenea și la alte persoane decât acești slujitori ai propovăduirii și mângâierii încurajatoare. Cu acest titlu sunt calificate și alte persoane care profetizau ca de exemplu Agab care prezice, că la Antiohia va fi o mare foamete (FA 11, 28) și care mai târziu, prevestește întemnițarea lui Pavel (FA 21, 10 – 14). În FA 21, 8-9, se spune că Filip «*avea patru fiice fecioare care profetizau*», fără să ni se ofere alte amănunte care să specifice în ce consta activitatea lor.

În FA 15, 32, cei doi delegați ai întrunirii sinodale din Ierusalim, Iuda și Sila, sunt desemnați cu titlul de *profeti* (προφήται), care după citirea decretului sinodal, referitor la admiterea păgânilor în Biserică fără obligativitatea trecerii lor prin iudaism, membrii comunității «*s-au bucurat de mângâiere* (τῆ παρακλήσει) și prin multe cuvântări i-au mângâiat (παρεκάλεσαν) pe frați și i-au întărit (ἐπιστήριζαν)» (FA 15, 31- 32).

Reiese din acest text în primul rând că pe lângă faptul că Iuda și Sila erau delegații oficiali ai Bisericii, erau și *profeti* împreună cu alții care nu sunt amintiți, iar în al doilea rând este descris rolul de profet pe care-l exercitau în cadrul comunității. *Profetul* deci, are darul cuvântului pentru a-i încuraja pe frați ca să-și trăiască cu înțelepciune darul credinței în Hristos.

Verbul grec παρακαλεῖν, tradus prin «a încuraja» are un înțeles mult mai amplu «a îndemna, exorta, muștra» lăsând să se înțeleagă mai degrabă un îndemn puternic, capabil să-i întărească și să-i susțină pe creștini să-și trăiască credința în mod înțelept.

Pe lângă încurajarea creștinilor, profetii îi «întăreau» pe cei credincioși. Verbul «a întări» (ἐπιστήριζειν), are și sensul de a consolida, a sprijini pe baze solide care apare în FA numai de 3 ori (FA 14, 22; 15, 32, 41) și trebuie să se refere la «consolidarea» credinței prin o mai mare adâncire a acesteia, fie prin

³¹⁹. Cf. C. PERROT, "Prophètes et Prophétisme dans le Nouveau Testament", în *Lum Vie* 115 (1973), 36 – 38. Autorul acestui studiu consideră că îndatorirea profetilor și învățătorilor era aceea de a interpreta Sfânta Scriptură pentru a-i descoperi și explica înțelesul profund și de a-L vesti pe Hristos prin acest «cuvânt de mângâiere». Un alt exeget. E. COTHENET, dimpotrivă, a dezvoltat ideea potrivit căreia activitatea principală a profetilor creștini era aceea de a fi interpreți harismatici ai Scripturii; cf. E. COTHENET, *Exégèse et liturgie*, (Paris, 1988), 63 – 96. Probabil că adevărul stă undeva la mijloc, iar profetii se puteau distinge de învățători prin faptul că primii se străduiau să explice și să facă înțeles sensul Scripturii în cadrul adunărilor liturgice, în timp ce învățătorii încercau să-i instruiască pe cei care doreau să adâncească cunoștințele lor. Profetia era mai spontană, pe când didahia sau învățătura mai sistematică și instituțională. A se vedea și E. COTHENET, "Prophétisme (Nouveau Testament)", în *DBS* VIII, 1286 – 1287 ; J. – P. AUDET, *La Didaché, instruction des Apôtres*, (Paris, 1958), 440 ș.u.

³²⁰. Cf. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 152 – 154.

apărarea ei de posibile devieri³²¹. Un astfel de sens pare a rezulta din textul FA 14, 21 – 22, în care Luca ne spune că Pavel și Barnaba, la încheierea primei călătorii misionare, după ce au propovăduit la Derbe «*s-au înapoiat la Listra, la Iconiu și la Antiohia, întărind (ἐπιστηρίζοντες), sufletele ucenicilor și îndemnându-i (παρακαλοῦντες) să stăruie în credință, că prin multe necazuri trebuie să intrăm în împărăția lui Dumnezeu*» (FA 14, 21 – 22). După cum se vede cele două verbe folosite de Sf. Luca pentru a descrie activitatea profeților se referă la *propovăduirea cuvântului și la întărirea în credință*.

Putem afirma în concluzie că așa cum am văzut în cazul titlurilor de *apostoli* și a celor *Șapte*, și titlurile de *profeți* și *învățători* sunt flexibile și polisemice. Sensul lor admite o anumită diversitate potrivit contextului lor vital (Sitz im Leben).

C. Prezbiterii

Expresia οἱ πρεσβύτεροι este întâlnită frecvent în cartea Faptelor. Ea îi desemnează totdeauna pe responsabili bisericii locale: responsabili bisericii din Ierusalim, ai bisericilor din Cilicia și Licaonia, ai bisericilor din Efes.

Cartea Faptelor menționează prezbiterii din Ierusalim în trei ocazii: În FA 11, 30, sunt menționați pentru prima dată prezbiterii din Ierusalim cu ocazia «colectei» organizată de către biserica din Antiohia în favoarea fraților din Iudeia. Barnaba și Saul au încredințat oferta prezbiterilor bisericii din Ierusalim; – ca și cei Șapte și cei Doisprezece la început – prezbiterii sunt prezentați în cazul acesta ca fiind responsabili administrării bunurilor și a casei de într-ajutorare a comunității potrivit nevoilor și exigențelor sale. În FA 15, prezbiterii sunt prezentați ca fiind strâns legați de apostoli în timpul întrunirii sinodale de la Ierusalim (vv. 2, 4, 6, 22, 23): apostolii și prezbiterii sunt cei care au examinat problema ivită (v. 6) și cei care au hotărât de comun acord cu întreaga biserică (v. 22). Colegiul apostolic și colegiul prezbiterial formau deci împreună prima autoritate a Bisericii apostolice³²². Reiese deopotrivă că atât Sf. Petru pe de o parte, cât și Sf. Iacob pe de alta, exercitau un rol de primă importanță în cadrul comunității. A treia menționare a prezbiterilor din Ierusalim este menționată în FA 21. La sosirea sa în Ierusalim, Sf. Pavel se prezintă la Iacob «*unde au venit toți prezbiterii*» (FA 21, 18). Colegiul apostolic pare să fi dispărut atunci, iar prezbiterii se regăsesc singuri la conducerea bisericii din Ierusalim³²³.

Sf. Luca menționează și un grup de prezbiteri instituți de către Sf. Pavel prin hirotonie în fiecare din bisericile locale întemeiate în urma misiunii lor în Listra, Iconiu și Antiohia (FA 14, 23). Activitatea acestui grup de prezbiteri nu ne este prezentată. Această informație pe care ne-o oferă Luca ridică de altfel serioase di-

321. Cf. S. CIPRIANI, "Missioni ed evangelizzazione...". 155 – 158; a se vedea și G. BETORI, "Confermare le Chiese con la parola dell'esortazione: ἐπιστηρίζειν nel libro degli Atti". în *La Parola di Dio cresceva (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, (a cura di R. FABRIS). (Bologna, 1998), 345 – 356.

322. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...". 57.

323. Din punct de vedere istoric, ipoteza cea mai plauzibilă pare a fi următoarea: după ce au fost întemeiate și conduse de Petru și apostoli, biserica iudeo – creștină din Ierusalim, a trecut în mod progresiv sub conducerea lui Iacob și a prezbiterilor.

ficulțâți din punct de vedere istoric, deoarece Sf. Pavel nu menționează niciodată prezbiterii în epistolele sale și nu vorbește niciodată de instituirea responsabililor din comunitățile locale.

Scena instituirii acestor prezbiteri este în mod particular solemnă: unii exegeți văd în aceasta hirotonia în treapta a doua a ierarhiei bisericești³²⁴. Majoritatea exegeților cred că Sf. Luca nu-și punea aceste probleme sacramentale, iar în acest caz, vrea numai să menționeze că după ce i-au desemnat pe acești prezbiteri, cei doi apostoli «i-au încredințat Domnului în care crezuseră». Este mai degrabă o ceremonie de bun-rămas, prin care vrea să amintească celor aleși, responsabilitatea misiunii lor pe care ei o vor putea desfășura numai prin harul care le vine de sus, dacă va fi susținută de rugăciune și post.

Informația pe care ne-o oferă Sf. Luca reflectă organizarea bisericii din timpul său; prezbiterii exercitau rolul lor conducător și alte îndatoriri în interiorul comunității. În textul lucian, prezbiterii sunt desemnați de o autoritate (Pavel și Barnaba) și nu direct de către comunitate, chiar dacă naratorul conservă verbul χειροτόνέω care înseamnă alegere prin ridicarea mâinii; nu se poate exclude totuși participarea întregii Biserici. Această hirotonie este săvârșită într-un context liturgic, din care nu lipsește postul și rugăciunea și care amintește totodată de FA 13, 3. Dacă tot ceea ce s-a făcut, s-a făcut cu ocazia alegerii prezbiterilor, ne aflăm atunci în prezența unui rit al hirotoniei³²⁵; dacă autorul îi are în minte pe ucenicii din v. 22, pentru care au fost desemnați prezbiterii, atunci este vorba de o ceremonie de rămas-bun sau de adio³²⁶. Formula finală «în care crezuseră» este în favoarea ultimei posibilități: credința de fapt nu este numai o caracteristică a prezbiterilor.

O ultimă atestare a grupului de prezbiteri în cartea Faptelor o întâlnim la Efes. De la acești prezbiteri veniți la Milet, Sf. Pavel își ia rămas-bun printr-o cuvântare de adio, prezentată de Sf. Luca în FA 20, 17 – 35. Textul ne oferă singura prezentare puțin mai precisă din cartea Faptelor-cu privire la slujirea prezbiterilor. În v. 28, se citește: «luați aminte la voi înșivă și la toată turma în care Duhul Sfânt v-a pus pe voi supraveghetori (ἐπίσκοποι), ca să păstoriți Biserica lui Dumnezeu». Apostolul îi îndeamnă de a veghea asupra turmei, căci vor veni propagandiști ai unor învățături greșite (vv. 29 – 31). Prezbiterii sunt deci, supraveghetorii tradiției sfinte, apostolice. Mai precis activitatea lor prelungește pe cea a Apostolilor de a fi continuatorii și garanții tradiției evanghelice.

Biserica legată de Iisus prin propovăduirea Apostolilor, așteaptă de la prezbiterii săi o propovăduire care, conformă cu cea a Apostolilor, s-o mențină credincioasă originilor sale. Pentru Sf. Luca, unitatea Bisericii se întemeiază pe continuitatea dintre generațiile primilor martori și slujitorii timpului său. El nu are încă o idee a «succesiunii apostolice» a ierarhiei, ci pe cea a unei «continuități pragmatice». Prima afirmație despre ideea unei succesiuni apostolice se întâlnește în 1 Clem. 44³²⁷.

³²⁴. Cf. IUSTIN MOISESCU, "Ierarhia bisericească...", 34 – 50.

³²⁵. Nu este încă vorba de o hirotonic sacramentală. Trebuie să ne gândim mai degrabă la o punere a mâinilor, ca în FA 13, 3, însoțită de o simplă rugăciune de recomandare.

³²⁶. Cf. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 161.

³²⁷. Cf. J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 168; F. BOVON, "Luc le théologien...", 252.

Din această scurtă analiză a datelor putem concluda că în biserica din Ierusalim, prezbiterii exercitau un rol administrativ și economic, apoi un rol deliberativ și legislativ, și chiar de întrunire a responsabililor Bisericii. La Efes – și probabil că și la Ierusalim potrivit situației descrise de capitolul 21 al Faptelor –, ei vegheau ca viața creștinilor să fie conformă cuvântului transmis de către apostoli. Nicio dată nu se spune despre prezbiteri că ei ar fi exercitat slujirea Cuvântului, care se pare că era rezervată apostolilor, apoi profeților și învățătorilor și chiar unora din grupul celor Șapte. Activitatea prezbiterilor a evoluat pe măsura cerințelor impuse de Biserică după dispariția colegiului apostolic de la conducerea ei.

În ultimul rând trebuie spus că grupul prezbiterilor, instituit ca responsabili ai comunităților iudeo-creștine este foarte vechi din punct de vedere istoric și cronologic. Este foarte probabil ca biserica-mamă din Ierusalim să se fi organizat după modelul comunităților iudaice, pe care le cunoșteau și, care la rândul lor erau conduse de un grup de prezbiteri.

D. Alte titluri

În cele de mai sus am făcut o rapidă trecere în revistă a celor mai importante titluri pe care le aveau diferite persoane potrivit cărții Faptelor. Pe lângă cele analizate mai sus, în cartea Faptelor sunt menționate și alte titluri și descrise alte activități, fără însă să se precizeze în ce constau ele.

Sunt menționate mai întâi titluri pe care le dețineau însoțitorii lui Pavel în misiunea sa. În FA. 13, 5, Ioan-Marcu este calificat ca ὑπηρέτης, adică asistent sau servitor, însă atribuțiile sale nu sunt precizate. Sila și Timotei l-au însoțit pe Pavel în cea de a doua călătorie misionară; Sila este adesea prezentat în compania lui Pavel, însă, fără să i se menționeze titlul sau activitatea sa specifică; pe de altă parte Timotei este numit diakonon al lui Pavel, adică slujitor, în FA 19, 22, (cu Erast): «*Pavel a trimis în Macedonia pe Timotei și Eraste, doi dintre slujitorii săi* (δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ)». Însoțitorii lui Pavel au primit de la el deci, în funcție de împrejurări, câte o misiune temporară. În sfârșit, în FA 20, 4, Luca prezintă o listă de șapte colaboratori ai lui Pavel. Faptul că Luca menționează numeroși colaboratori ai lui Pavel fără să specifice rolul pe care-l îndeplineau sau să descrie activitatea lor, este un indiciu că, pentru el este importantă misiunea și nu funcțiile pe care le îndeplinesc unii sau alții³²⁸.

Există de asemenea în Fapte persoane, care sunt delegate de către o biserică sau alta, pentru a asigura legăturile dintre ele, fără să li se atribuie un titlu special care să corespundă vreunei slujiri: profeții itineranți care au coborât de la Ierusalim la Antiohia (FA 11, 27); sunt trimiși Barnaba și Saul de la Antiohia la Ierusalim (FA 11, 30), cei care se întorc de la Antiohia, odată slujirea lor (τὴν διακονίαν), terminată (FA 12, 25); hotărârea sinodului apostolic este încredințată celor doi delegați (Iuda și Sila), care sunt mai întâi numiți ἄνδρας ἡγουμένους (FA 15, 22) și προφῆται (FA 15, 32).

328. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 59.

Se vede din cele de mai sus că titlurile acordate acestor persoane corespund foarte puțin misiunii încredințate. Și aici trebuie să remarcăm că nu este important titlul cât misiunea pe care fiecare trebuie să și-o asume.

Un ultim cuvânt trebuie spus despre Apolo, un predicator itinerant, originar din Alexandria despre care Pavel amintește deseori în 1 Corinteni. El apare adesea și în cartea Faptelor. Se pare că a început să propovăduiască din proprie inițiativă, exersând o activitate, însă, fără să fie calificat de un titlu. Propovăduiește în sinagoga din Efes (FA 18, 25 – 26), însă la rândul său este instruit de către Priscila și Aquila care completează formația sa (FA 18, 26). Atunci când pleacă să propovăduiască în Ahaia, creștinii din biserica locală a Efesului nu ezită să scrie pentru el o scrisoare de recomandare (FA 18, 27).

E. Slujitorii Cuvântului în Cartea Faptelor

La încheierea acestei scurte abordări diacronice a titlurilor întâlnite în FA, se cuvin făcute câteva reflecții concluzive, legate de valoarea istorică a descrierii lui Luca și de importanța slujirilor în Biserica primară. Reiese clar că Luca nu ne prezintă decât un tablou parțial, fragmentar al slujitorilor și slujirilor din perioada de început a creștinismului. El a redactat diferite surse tradiționale cărora le-a dat o formă mai mult sau mai puțin unitară în cadrul operei sale. Ceea ce putem distinge cu siguranță în opera sa fără a fixa date, sunt cele trei locuri și momente ale organizării slujirii în Biserica primară: 1. comunitatea primară din Ierusalim, cu grupul celor Doisprezece și al celor Șapte; 2. comunitatea din Antiohia, centrul misionar pentru neamurile păgâne, călăuzite de un grup de profeți și învățători; 3. perioada redactării finale a Faptelor, atunci când instituția prezbiterilor pare să se fi răspândit în toate comunitățile locale. Ceea ce reiese cert este faptul că, Luca re-interpretează documente din trecut, preluate din tradiția comunităților locale, pe care le adaptează la situația vremurilor sale. Intenția sa teologică era aceea de a arăta continuitatea dintre prezența istorică, întrupată a lui Iisus și prezența transfigurată prin puterea Duhului Sfânt, de după Înviere în Biserica, și în același timp continuitatea și identitatea dintre mesajul lui Iisus și mesajul Bisericii.

Sf. Luca însă, dă mărturie și despre diversitatea organizării slujirilor în biserici și de o evoluție în cadrul fiecărei slujiri. Bisericile din Ierusalim, Antiohia, Efes, nu apar ca fiind organizate în același fel. Responsabilii lor sunt: cei Doisprezece și cei Șapte, profeții și învățătorii, prezbiterii. Chiar în cadrul unei singure biserici, cum este cazul celei din Ierusalim, au coexistat două organizări concrete, potrivit diversității culturale și lingvistice.

Dintr-o perspectivă sincronică ne putem întreba care sunt modelele structurale, normative, în spatele celor descriptive. Un studiu care încearcă să caute esențialul și normativul nu poate să se oprească numai la titlurile slujitoare, pentru că atunci această diversitate n-ar provoca decât confuzia și arbitrariul. Ceea ce edifică unitatea în diversitate, ceea ce rămâne ca fundamental și permanent, trebuie căutat lângă marile slujiri pe care ei le-au creat și le-au împlinit. Aceste mari slujiri sunt: *slujirea cuvântului și a unității ecclesiale*. Cultul în cartea Faptelor pune o problemă particulară, mai ales atunci când se încearcă să se determine responsabilitatea sau întâietatea celebrării lui.

Am văzut într-un capitol anterior că slujirea Cuvântului și răspândirea lui era una din datoriile fundamentale ale apostolilor, iar răspândirea Cuvântului lui Dumnezeu una din temele dominante ale cărții. Prin Cuvânt apostolii au creat comunități creștine, au adus oamenii la Hristos, au slujit comuniunea materială și spirituală, au edificat și întărit viața creștinilor, călăuzindu-le pe calea mântuirii.

Celebrările culturale semnalate de cartea Faptelor sunt: botezul, frângerea pâinii și rugăciunea. Cel mai adesea în cadrul acestor celebrări, nu este menționat cel care celebrează: «*cei ce i-au primit cuvântul s-au botezat*» (FA 2, 41; administrat de cine?); «*stăruiau în frângerea pâinii și rugăciuni*» (FA 2, 42; cine celebra?). Uneori este menționat și celebrantul, cum este cazul lui Filip, care după ce l-a evanghelizat pe sutașul etiopian, l-a botezat (FA 8, 38). Într-o altă ocazie, Petru poruncește de a boteza (FA 10, 48). Același lucru se întâmplă și în cazul frângerii pâinii. Profeții și învățătorii din Antiohia celebrează cultul (FA 13, 2). Dar erau singuri atunci? Erau coliturghisitori?

Totuși, la Troa, atunci când ucenicii s-au adunat pentru celebrarea în «*prima zi a săptămânii*» (FA 20, 7), se spune clar că «*Pavel a frânt pâinea*» (FA 20, 11).

Cine prezida rugăciunile la care Faptele Apostolilor se referă de mai multe ori? Tăcere! Cartea Faptelor nu oferă nici un indiciu pentru a răspunde la această problemă. Este posibil ca acest drept de a celebra aceste momente «liturgice» să-l fi deținut propovăduitorii Cuvântului. Însă, este bine să respectăm tăcerea cărții, care poate avea o explicație: autorul Faptelor se îngrijește să prezinte Biserica primară din perspectiva misiunii, și deci a slujirii Cuvântului.

Capitolul V

Momente și semne sacramentale

A. Botezul și transmiterea Duhului Sfânt

Prezentarea creștină a botezului creștin a dat naștere unui interes considerabil în rândul exegeților³²⁹, și în același timp a devenit o problemă dificilă și totodată controversată din cauza interpretărilor confesionale pe care unii exegeți le-au proiectat asupra operei Sf. Luca. Înainte de a trece la analiza textelor pentru a vedea în ce măsură există o legătură între botezul cu apă și transmiterea Duhului Sfânt, trebuie să precizăm că în opera luciană Duhul Sfânt nu se confundă cu harul sfințitor din teologia sacramentală a Bisericii de mai târziu. Luca prezintă pe Duhul Sfânt potrivit dimensiunii sale profetice, nu potrivit lucrării sale sfințitoare. Luca

³²⁹ S-a scris mult pe această temă, vezi cele mai importante studii: R. F. O'TOOLE, "Christian Baptism in Luke", în *Rev Rel* 39 (1980), 855 – 866; L. HARTMAN, "La formule baptismale dans les Actes des Apôtres: Quelques Observations relatives au style de Luc", în *À Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes*, (offertes au P. J. Dupont à l'occasion de son 70 anniversaire), (LD 123; Paris, 1985), 727 – 738; L. HARTMAN, "Into the Name of the Lord Jesus": Baptism in the Early Church (Edinburgh, 1997), 127 – 145; M. QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit*, (LD 120; Paris, 1985); S. LÉGASSE, *Naissance du Baptême*, (LD 153; Paris, 1993); J. B. GREEN, «From "John's Baptism" to "Baptism in the Name of the Lord Jesus": The Significance of Baptism in Luke-Acts», in *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White* (ed. by S. E. PORTER and A. R. CROSS), (JSNTSS 171; Sheffield, 1999), 157 – 172.

nu atribuie Duhului Sfânt iertarea păcatelor, darul inițial al credinței sau progresul în viața duhovnicească a creștinilor³³⁰. Potrivit viziunii lucane, darul Duhului Sfânt presupune deja, iertarea păcatelor și acceptarea credinței. Tăcerea Sf. Luca nu trebuie să ne facă să tragem concluzia că el ar nega lucrarea sfințitoare a Duhului și darurile sale.

Revenind la raportul dintre botezul în Duhul și botezul cu apă, ipoteza cea mai conformă cu gândirea lucană despre Duhul Sfânt, este următoarea: în cartea Faptelor, botezul în Duhul Sfânt se distinge de botezul cu apă; deși nu sunt strâns legate, ele sunt asociate. Să vedem textele:

FA 1, 5: «*Ioan a botezat cu apă, dar voi veți fi botezați întru Duhul Sfânt nu peste multe zile*». Sf. Luca introduce acest *loghion* despre botezul întru Duhul la începutul celui de al doilea volum al operei sale, pe care-l regăsim și în evangheliile, potrivit celor două tradiții: Q (Lc. 3, 16 // Mt. 3, 11, care vorbesc de botezul în Duhul și cu foc) și Mc. 1, 8 (care omite «cu foc»); Luca urmează această ultimă tradiție, pe care însă, o schimbă în diferite puncte: o transformă într-un *loghion* al lui Iisus, *loghionul* original al Botezătorului devine astfel o făgăduință a lui Iisus care se va împlini la Cincizecime; – omite finalul «cu foc» prezent în evanghelia (Lc. 3, 16). – pune la pasiv verbul «a boteza» din ultima propoziție și deci botezul în Duhul nu este văzut în mod direct ca un act al lui Iisus, precum în (Lc. 3, 16).

Loghionul, după cum deja în evangheliile, este «de-eschatologizat»; botezul în Duhul nu se mai referă la judecata iminentă a lui Dumnezeu, ci la darul Duhului de la Cincizecime care inaugurează perioada istorică a Bisericii.

Identificând evenimentul Cincizecimii cu un «botez», Sf. Luca atribuie un «caracter inițial» darului Duhului. Există un paralelism între botezul lui Iisus din partea lui Ioan, care inaugurează slujirea lui Hristos, și «botezul în Duhul» al apostolilor care inaugurează misiunea lor. Mai mult decât atât, botezul lui Ioan caracterizează perioada lui Iisus: perioadă în care numai El deținea plinătatea Duhului, după cum botezul «întru Duhul» caracterizează perioada Bisericii, când Duhul este dăruit tuturor. Făgăduința se împlinește – fără menționarea unui botez cu apă – pentru «*toți*» (FA 2, 1), adică pentru cele aproximativ 120 de persoane ale comunității inițiale (FA 1, 15), la Cincizecime: «*Și au fost umpluți toți de Duhul Sfânt*» (FA 2, 4). Prin acest *loghion* din FA 1, 5, deci, Sf. Luca împarte în perioade istoria mântuirii³³¹.

Verbul a boteza în acest context este folosit în sens metaforic: Sf. Luca nu vrea să afirme că la Cincizecime Iisus a instituit taina botezului³³²; imaginea prezintă mai degrabă darul Duhului, ca pe o realitate întru care credinciosul este imers, care-l umple în mod deplin³³³.

Expresia «*a fi botezați în Duhul Sfânt*» mai apare decât o singură dată în FA 11, 16, într-o citare care amintește această făgăduință din FA 1, 5, care s-a împlinit la Cincizecime³³⁴. Botezul în Duhul constă deci, în irumperea Duhului profetic în ziua Cincizecimii.

330. Cf. M. DUMAIS. "Communauté et mission...". 74.

331. G. SCHNEIDER. "Atti degli Apostoli...", I, 276 – 277.

332. Chiar dacă, folosind terminologia baptismală. Luca sugerează cititorului creștin legătura dintre botez și primirea Duhului Sfânt.

333. ἐν πνεύματι: ar trebui să i se dea o valoare sociativă mai degrabă, decât instrumentală; apostolii sunt botezați primind darul Duhului care-i umple, și nu numai prin Duhul.

334. G. SCHNEIDER. "Atti degli Apostoli...", II, 108 – 109.

FA 8: Filip propovăduiește Samarinenilor: «*Dar când ei i-au crezut lui Filip, care le propovăduia despre împărăția lui Dumnezeu și despre numele lui Iisus Hristos, bărbați și femei se botezau*» (v. 12). Apostolii au venit mai târziu, «*care, coborând, s-au rugat pentru ei ca să primească Duh Sfânt; că nu se pogorâse încă peste nici unul dintre ei, ci erau numai botezați în numele Domnului Iisus. Atunci își puneau mâinile peste ei și luau Duh Sfânt*» (vv. 15 – 17). Textul distinge clar cele două momente; botezul cu apă de primirea Duhului Sfânt, care a venit mai târziu, în urma rugăciunii și punerii mâinilor lui Petru și Ioan. FA 8, 16 – 17, este paralel cu textul din FA 19, 5 – 6: botezul în numele lui Iisus urmat de punerea mâinilor prin care se transmite Duhul Sfânt (formularea este identică). Există motive întemeiate pentru a susține că în acest caz, Luca se referă la două elemente esențiale care făceau parte din cadrul aceluiași rit al Bisericii primare. Sf. Luca pune botezul în legătură cu iertarea păcatelor, în timp ce darul Duhului în legătură cu rugăciunea și punerea mâinilor: erau deci, două momente ale aceluiași rit baptismal, două aspecte pe care Sf. Luca în acest caz le prezintă separate, probabil pentru că vrea să se înțeleagă că samarinenii convertiți, intră cu drepturi depline în Biserica întemeiată de apostoli³³⁵. Prin menționarea apostolilor Petru și Ioan în acest caz, Sf. Luca vrea să arate și continuitatea cu ce a descris în Fapte până în acest moment; propovăduirea evangheliei samarinenilor, și botezarea lor corespunde voinței lui Dumnezeu (cf. FA 1, 8), ca și în Samaria, Apostolii să fie martorii Săi. Petru și Ioan conferă comunității samarinene o natură apostolică³³⁶.

Ca un bun pedagog ce este, Sf. Luca distinge pentru a uni. Nu trebuie deci izolat ritul punerii mâinilor de contextul baptismal și considerat aproape un drept exclusiv al apostolilor (și urmașilor lor); în FA 9, 17 Anania, un simplu creștin, săvârșește acest rit punând mâinile peste Saul.

FA 9, 17 – 18: «*Anania a pus mâinile peste el și i-a zis: Saul, fratele meu, Domnul Iisus m-a trimis ca tu să redobândești vederea și ca tu să te umpli de Duhul Sfânt. Și imediat ca niște solzi au căzut de pe ochii săi și a redobândit vederea, deci ridicându-se a fost botezat* (καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη)». Sensul cel mai evident al textului este următorul: vindecarea și Duhul sunt obținute prin punerea mâinilor; botezul urmează după. Însă textul se pretează și la o altă posibilă interpretare: punerea mâinilor este instrumentul vindecării după cum este insinuat în FA 9, 12; botezul, instrument al comunicării Duhului³³⁷.

FA 10, 47 – 48: «*Oare poate cineva opri apa să-i boteze pe aceștia care au primit Duhul Sfânt ca și noi? Și a poruncit ca să fie botezați în numele lui Iisus Hristos*». Coborârea Duhului Sfânt înainte de botez în cazul istoriei lui Corneliu a provocat multe discuții în rândul exegeților. În aparență Sf. Luca lasă să se înțeleagă că-i este mai comod să scrie despre primirea Duhului Sfânt înainte (FA 10, 44 – 48; 11, 15 – 17), în timpul (Lc. 3, 21 – 22; FA 2, 38; 9, 17 – 18), și după (FA 2, 1 – 4; 8, 12 – 17; 19, 1 – 7) botez.

335. «Apostolii extind la toate bisericile darul mesianic care a fost acordat la Ierusalim în ziua Cincizecimi». Cf. A. GEORGE, "Études sur l'œuvre...", 373.

336. Cf. R. F. O'TOOLE, "Christian Baptism...", 861 – 862.

337. Accastă a doua interpretare este preferată de E. SCHWEIZEIR, πνεῦμα ἰn GLNT X, 992 - 998.

Însă, trebuie să ne întrebăm: ce vrea Sf. Luca într-adevăr să transmită cititorilor săi când menționează primirea Duhului Sfânt înainte de botez, în cazul istoriei lui Corneliu?

Această revărsare a Duhului Sfânt înainte de botez nu trebuie să provoace false probleme teologice în abordarea relației dintre botez și Duhul Sfânt, ca și cum ritul aprofundării în apă ar fi superfluu, după ce a fost primit «*botezul întru Duhul Sfânt*» (FA 11, 16). Contextul narativ (intrarea primilor păgâni în biserică) și scopul Sf. Luca de a transmite o învățătură sunt îndeajuns pentru a explica situația neobișnuită.

Fiind vorba de intrarea păgânilor în comunitatea creștină, Sf. Luca nu se preocupă să descrie diferitele etape ale inițierii creștine, ci să pună în lumină inițiativa divină, planul mântuitor față de neamurile păgâne³³⁸. Neașteptata revărsare a Duhului Sfânt, care întrerupe cuvântarea apostolului, arătând prin aceasta că nașterea bisericii păgâno-creștine nu este rodul deciziilor omenești. Inițiativa Duhului Sfânt era dimpotrivă, necesară, deoarece apostolul n-ar fi administrat niciodată botezul păgânilor potrivit concepției sale omenești; intrarea păgânilor înseamnă de fapt o cotitură întru-totul nouă din istoria mântuirii. Drept consecință, Sf. Luca consideră această revărsare a Duhului nu ca pe un moment al ritului baptismal, ci ca pe o legitimare a sa. Și fiindcă Duhul Sfânt a avut inițiativa și a dăruit aceleași harisme din ziua Cincizecimii, păgâno-creștinii se bucură de aceleași drepturi și îndatoriri cu iudeo-creștinii, fiind egali. Sf. Luca demonstrează o astfel de egalitate prin afirmația explicită a lui Petru: «*Duhul Sfânt s-a pogorât peste ei, ca și peste noi la început*» (FA 11, 15). Cu ocazia sinodului apostolic din Ierusalim, Petru va deduce concluziile: «*Și Dumnezeu, Cel Ce cunoaște inimile, le-a dat mărturie dându-le pe Duhul Sfânt așa ca și nouă; și curățindu-le inimile prin credință, între ei și noi n-a făcut nici o deosebire*» (FA 15, 8 – 9). Botezul creștin este prezentat și aici deosebit de primirea Duhului. Spre deosebire de samarineni, familia lui Corneliu a primit Duhul înainte de primirea botezului.

FA 19, 5 – 6: Ucenicii lui Ioan de la Efes după ce l-au ascultat pe Pavel, au primit botezul în numele Domnului Iisus. Pavel a pus mâinile peste ei, iar Duhul Sfânt a venit asupra lor și vorbeau în limbi și profetizau.

Faptul că ucenicii lui Ioan nu cunosc darul Duhului Sfânt îi sugerează deci lui Pavel, întrebarea despre botez. Sf. Luca ține să sublinieze diferența dintre mișcarea lui Ioan Botezătorul și creștinism, chiar acolo unde, privite din exterior, cele două mișcări născute din iudaism se aseamănă foarte mult: în botez. Această intenție explicită și strania formulare a întrebării, după cum și răspunsul: «în ce (τί, în loc de τίνα) v-ați botezat?» - «în botezul lui Ioan (am fost botezați)»³³⁹. Creștinul Luca nu putea să vorbească de *un botez în numele lui Ioan*: Iisus nu are concurenți. ✓

Perspectiva întrebării lui Pavel ca și a răspunsului primit este creștino-lucană: există un unic botez, cel *în numele lui Iisus*, și acesta este strâns legat de ritul punerii mâinilor prin care se transmite Duhul Sfânt. Botezul lui Ioan era numai un botez al pocăinței (FA 19, 4), considerat de Luca ca fiind prima treaptă a credinței creștine. Activitatea lui Ioan Botezătorul precede și orientează spre Hristos.

³³⁸. Cf. R. F. O'TOOLE, "Christian Baptism...", 860.

³³⁹. Expresia «a fi botezați εις Χριστόν» este paulină (cf. Rm. 6, 3 etc.), însă în acest caz, εις echivalează cu ἐν cu valoare instrumentală (cf. M. ZERWICK, n. 101).

Fără discuții și rețineri, ucenicii lui Ioan se botează³⁴⁰: un lucru normal pentru cine fusese pregătit pentru credință de către Ioan Botezătorul. Botezul creștin era necesar pentru cei care-l primiseră numai pe cel al lui Ioan. Pe bună dreptate exegeții observă că botezul în numele lui Iisus nu este o repetare sau o completare a celui administrat de Ioan, ci o noutate, după cum o noutate este darul Duhului Sfânt.

Rezultă din textul din FA 19, 5–6, că botezul și primirea Duhului Sfânt, sunt două momente și două acțiuni distincte. Se trece de la forma pasivă la forma activă a verbului, iar Duhul aici, ca și în cazul lui Pavel și al samarinenilor, este primit prin ritual punerii mâinilor, rit diferit de cel al botezului.

FA 2, 38: Petru încheie cuvântarea sa după Cincizecime prin acest îndemn: «*Ποεῖτε-ὅτι καὶ ἕκαστος ἐξ ὑμῶν δεῖ ἀποβαλεῖν τὸ ἥμαρτὸν ὑμῶν καὶ ἕσθαι βαπτισθῆναι ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, ἵνα ὑμεῖς ἁγιασθῆτε ἐν ῥήματι τοῦ Θεοῦ καὶ ἵνα ὑμεῖς ἀποδείξατε τὸν ὅτι ὑμεῖς ὑπακούετε τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ»*. Întâlnim aici un text care face excepție în cartea Faptelor, este vorba de un dar al Duhului sfințitor, primit la botez, după cum unii comentatori, mai ales catolici, interpretează acest verset³⁴¹? Formularea, totuși, pare să facă distincție între două momente: «*fiecare din voi să se boteze și (καὶ) veți primi darul Sfântului Duh*». Ne putem gândi la faptul că acest discurs – tip de evanghelizare, atribuit lui Petru, reflectă practică eclesială a conferirii Duhului în urma primirii botezului. Dar să vedem textul îndeaproape.

În răspunsul lui Petru sunt sintetizate condițiile și efectele botezului ca intrare în comunitatea creștină.

Sf. Luca prezintă patru puncte fundamentale³⁴² care pot corespunde celor patru momente din desfășurarea ceremoniei botezului în biserica sa:

- Pocăința (μετάνοια), care implică o ruptură decisivă cu un mod de a trăi și o nouă orientare a propriei existențe. Chemarea la pocăință face parte din îndatoririle apostolice (Lc. 24, 47) și se întâlnește de obicei în părțile concludive ale propovăduirii misionare (FA 3, 19, 26; 17, 30; cf. 20, 21; 26, 20). În cadrul liturghiei baptismale putea corespunde unei mărturisiri a păcatelor înainte de ritual propriu-zis al botezului. Prin chemarea la pocăință, Petru se situează pe linia profeților lui Israel, pe linia lui Ioan Botezătorul care proclama «*un botez al pocăinței spre iertarea păcatelor*» (Lc. 3, 3). Potrivit perspectivei lucane; botezul lui Ioan rămâne «*un botez al pocăinței*» (FA 13, 24; 19, 4), distinct și diferit de «botezul întru Du-

³⁴⁰ βαπτίζεσθαι (mediu): à se boteza apare în Lc. 3, 7, 12, 21; FA 2, 38; 16, 33, 18, 8. Botezul «*în numele lui Iisus*» este o formulă liturgică (cf. 1 Cor. 1, 13, 15; FA 2, 38; 8, 16; 10, 48). Formula baptismală εἰς τὸ ὄνομα este folosită în FA 8, 16; 19, 5; Mt. 28, 19, indirect în 1 Cor. 1, 13, 15; ea aparține limbajului liturgic al Bisericii primare pe care Luca îl reproduce, după cum și expresia «*Domn Iisus*» (FA 1, 21; 4, 33; 7, 51; 8, 16 etc.). Deci, putem afirma că formula din FA 19, 5, εἰς τὸ ὄνομα κυρίου Ἰησοῦ reprezintă tradiția pe care Luca a primit-o din mediul său; Cf. L. HARTMAN, "La formule baptismale dans les Actes...", 731 ș.u.

³⁴¹. Cf. M. QUESNEL, "Baptisés dans l'Esprit...", 44–49.

³⁴². Luca nu are pretenția de a fi complet, nici nu are intenția de a oferi o descriere detaliată a ritualului botezului, nici o teologie exhaustivă asupra argumentului. În 24, 46 ș. u. Evanghelistul pune în legătură iertarea păcatelor cu crucea lui Iisus: cititorul știe că darul Duhului Sfânt este și darul Domnului înviat (FA 2, 33); în FA 10, 43, Luca va aminti că iertarea are nevoie de credință; în cazul de față nu menționează – deoarece contextul este impropriu – punerea mâinilor pentru primirea darului Duhului (FA 8, 17; 9, 17, 19, 6). În altă parte el va afirma totală libertate a Duhului care nu este efectul magic al unui rit, ci rămâne mereu un dar (FA 10, 44).

hul» rezervat «*Celui ce va să vină*» (Lc. 3, 16). Intenția autorului urmărește să evidențieze că numai botezul creștin procură iertarea păcatelor: cel al lui Ioan Botezătorul îl pregătește. Este adevărat faptul că asemănarea dintre Lc. 3, 3 și FA 2, 38 – 40 confirmă, la rândul său, importanța pe care Luca o atribuie continuității dintre Israel și Biserică.

- Pocăința care urmează acceptării propovăduirii (cf. v. 41), conduce la primirea botezului.

Ca și primul verb, și verbul «a boteza» este folosit la imperativul aorist. Expresia este tipică: «*a fi botezat (la pasiv) în (ἐν sau ἐπί) numele lui Iisus Hristos*»³⁴³.

«*În numele lui Iisus Hristos*» are probabil o valoare cauzală: este vorba de un botez care se întemeiază pe Iisus Hristos. Botezul este pus în legătură cu Numele, adică cu persoana Domnului Înviat; în același timp, este reliefat faptul că botezul creștin se distinge de alte rituri asemănătoare, în particular de cel al lui Ioan.

Se poate atribui și un sens instrumental prepoziției pentru a vedea atunci în această expresie, o aluzie la invocarea numelui lui Iisus (FA 22, 16; cf. 2, 21) sau a mărturisirii că Iisus este Domnul, făcută în momentul botezului (Rm. 10, 9; 1 Cor. 12, 3).

- Priinul efect al botezului este iertarea păcatelor, iar cel de al doilea, specific botezului creștin este darul Duhului Sfânt. Cu siguranță în viziunea Sf. Luca, botezul creștin împărtășește credinciosului Duhul Sfânt și se deosebește de botezul lui Ioan tocmai printr-un astfel de efect (Lc. 3, 16; FA 1, 5; 11, 16). Rămâne deschisă dezbaterii problema, dacă împărtășirea Duhului este legată de momentul însuși al botezului sau de un rit particular ca cel al punerii mâinilor (FA 8, 16; 9, 17; 19, 5 ș.u). Cu alte cuvinte, Sf. Luca face o distincție netă între harul botezului și «botezul în Duhul» iar în rarele cazuri în care darul Duhului nu este legat de botez, constituie o excepție întemeiată. Este indiscutabil faptul că, Sf. Lu-

³⁴³. Prepozițiile grecești ἐν sau ἐπί sunt echivalente în cazul nostru: există și o incertitudine textuală. Varianta originală pare să folosească prepoziția ἐπί, în legătură cu citarea din Ioil unde se întâlnește verbul compus ἐπι-καλέω. Expresia «în numele cuiva» (cu prepoziția ἐν sau ἐπί), este de origine biblică sau iudaică (în LXX traduce *lešhem* sau *bešhem*); o cercetare detaliată a textelor biblice, în contextul iudaic și elenistic se găsește în M. QUESNEL, "Baptisés dans l'Esprit...", 79 – 119.

Expresia «*a fi botezat în numele lui Iisus Hristos*» se întâlnește și în FA 10, 48. Ea se distinge de o altă formulare: «*a fi botezat în (εις cu Acuzativul) numele Domnului Iisus*» (FA 8, 16; 19, 5), unde prepoziția sugerează mai degrabă ideea de apartenență. M. Quesnel consideră cele două formulări ca provenind din două tradiții diverse, care ar sta la originea a două rituri diverse:

- «*a fi botezat în (ἐν sau ἐπί) numele lui Iisus Hristos*»: un botez de care sunt legate pocăința și iertarea păcatelor, pe linia botezului lui Ioan, însă, un botez încreștinat (deoarece împărtășește Duhul Sfânt), practicat în comunitățile iudeo-creștine;

- «*a fi botezat în (εις) numele Domnului Iisus*», care reflectă practica bisericilor păgâno-creștine: un botez care nu este în mod esențial semnul pocăinței și iertării păcatelor (ci al încorporării în Hristos), și nu este pus în mod direct în legătură cu darul Duhului, acesta fiind legat de punerea mâinilor. Această distincție făcută de Quesnel, între cele două formulări, este ea oare validă? Corespunde ea din punct de vedere istoric celor două practici baptismale diferite din timpul bisericii dintru-nceput? Mult mai aproape de realitate ni se pare studiul citat al lui L. HARTMAN, "La formule baptismale dans les Actes...", 727 – 738: formula εις τὸ ὄνομα κυρίου ἰησοῦ corespunde limbajului lucian, adică limbajului folosit în mediul său creștin. Formula ἐπί (ἐν) τῷ ὀνόματι ἰησοῦ χριστοῦ este o imitare a stilului biblic. În ceea ce privește semnificatul, nu există nici o diferență între cele două moduri de a prezenta formula baptismală (cu prepoziția ἐπί, ἐν sau εις). A se vedea și S. LÉGASSE, "Naissance du Baptême...", 120 – 132.

ca leagă darul Duhului Sfânt de ritul punerii mâinilor (FA 8, 16), însă acest rit pare la rândul său să fie legat de botez (FA 19, 5 – 6). În mod normal, botezul cu apă în numele lui Iisus spre iertarea păcatelor și punerea mâinilor în vederea împărtășirii Duhului Sfânt, constituie două momente ale unei singure ceremonii³⁴⁴.

După această privire panoramică vom încerca să desprindem câteva concluzii.

În primul rând din analiza textelor reiese că primirea botezului creștin și împărtășirea Duhului Sfânt sunt două momente distincte, deși ele sunt prezentate ca fiind strâns legate.

În al doilea rând trebuie să ținem seama de specificitatea Duhului Sfânt în opera Sf. Luca, care nu vorbește atât de harul sfințitor al Duhului care se transmite la botez, cât mai ales de Duhul profetic, în vederea mărturie și răspândirii Cuvântului în Biserică și în lume. De aceea trebuie ținut seama de orientarea ecclesiologică a concepției lucane despre Duhul Sfânt. În acest cadru ecclesiologic, botezul este, ceea ce el trebuie să fie potrivit naturii sale, încorporarea noilor membrii în pleroma bisericii.

În ultimul rând putem spune că textele baptismale din Fapte pot servi pentru a întemeia lunga tradiție bisericească, care distinge taina botezului, de cea a mirungerii; dar și vocația slujitoare a tuturor membrilor Bisericii și în mod particular cea a slujirii Cuvântului.

B. Gestul punerii mâinilor

Evangheliile îl prezintă pe Mântuitorul de multe ori folosind gestul punerii mâinilor pentru a-i vindeca pe cei bolnavi (Mc. 1, 41)³⁴⁵, pentru a binecuvânta (Mt. 19, 13 – 15 și paralele) și în același timp îi menționează pe ucenicii care, după cuvântul lui Iisus (Mc. 16, 18), continuă să folosească gestul punerii mâinilor. În viața primei comunități creștine, pe lângă săvârșirea vindecărilor (FA 28, 8)³⁴⁶, punerea mâinilor era practică pentru transmiterea Duhului Sfânt (FA 8, 17. 19; 19, 7) și pentru alegerea unor persoane în vederea unei misiuni speciale cerută de comunitate (FA 6, 6; 13, 3)³⁴⁷.

În Evanghelia după Ioan gestul nu este niciodată menționat, în timp ce este întâlnit în Sinoptici³⁴⁸, în Faptele Apostolilor³⁴⁹, în prima și a doua epistolă către Timotei³⁵⁰ și în epistola către Evrei³⁵¹.

În ceea ce privește terminologia neotestamentară aceasta depinde de Septuagintă³⁵², în timp ce dependența de matricea ebraică e mai puțin explicită.

344. Cf. F. BOVON, "Luc le théologien...", 251.

345. Vezi și Mt. 8, 2; Mc. 5, 23; 6, 5; 7, 31; 8, 23; Lc. 4, 40; 13, 13.

346. După FA 9, 12. 17 prin punerea mâinilor Pavel redobândește vederea, însă primește și darul Duhului Sfânt.

347. Vezi și 1 Tim. 4, 14 ; 2 Tim. 1, 6.

348. Cf. Mc. 5, 23 ; 6, 5 ; 7, 32 ; 8, 23 ; 10, 16 ; 16, 18 ; Lc. 4, 40 ; 13, 13 ; Mt. 19, 13 – 15.

349. Cf. FA 6, 6 ; 8, 17. 19 ; 9, 12. 17 ; 13, 3 ; 19, 6 ; 28, 8.

350. Cf. 1 Tim. 4, 14 ; 5, 22 ; 2 Tim. 1, 6.

351. Cf. Evr. 6, 2.

352. Noul Testament folosește expresiile ἐπιθεσις τῶν χειρῶν și ἐπιτίθημι χειρῶν (χειράς) τινα (sau ἐπί τινα, ἐπί τι) care depind de termenii ebraici *smk*, *sim* și *shûth*. Uneori expresia ἐπιτίθεναι τὰς χειράς (Mc. 7, 32 – 35; 8, 22 – 26; 10, 13 – 16; 16, 18), este schimbată cu ἄπτεσθαι (Lc: 6, 19), care, totuși, este foarte generică. Substantivul χειροτονία (FA 14, 23) va dobândi un semnificat tehnic cum îl cunoaștem azi, abia începând cu sec. III d. Hr. În NT

Potrivit cuvântului Mântuitorului, prin punerea mâinilor uceniciei vor săvârși vindecări în rândul celor care vor crede (Mc. 16, 18), deși, din cartea Faptele Apostolilor și Epistolele Pastorale reiese că sfera de aplicare a gestului acestuia este mult mai largă.

Această folosire diversificată a gestului punerii mâinilor de către ucenicii Domnului Înviat, chiar dacă se prezintă cu caracteristici proprii, are paralelisme sale în Scriptura Vechiului Testament, în gestul punerii mâinilor de către Moise asupra lui Iosua, în legătură cu transmiterea Duhului Sfânt și în *semikah-ul* iudaic al instalării cuiva într-o nouă slujire.

Faptele Apostolilor vorbesc de punerea mâinilor numai după Cincizecime. În aceste menționări, gestul punerii mâinilor este pus în legătură fie cu rugăciunea fie cu transmiterea Duhului Sfânt. Cu excepția textului din FA 28, 8, unde Pavel săvârșește o vindecare folosindu-se de gestul punerii mâinilor, celelalte texte care amintesc acest gest din epistolele pastorale pun gestul în legătură cu transmiterea unei harisme speciale.

În Fapte se întâlnește de două ori gestul punerii mâinilor prin care se săvârșește o vindecare: în FA 9, 12 – 17, când Anania vindecă orbirea lui Pavel³⁵³, iar în FA 28, 8, atunci când Pavel pune mâinile peste tatăl lui Publius care suferea de dizenterie.

Legătura dintre vindecările miraculoase săvârșite de ucenici și cele săvârșite de Iisus este evidentă: atât în Evanghelii cât și în Fapte vindecările sunt puse în legătură cu punerea mâinilor. Vindecările săvârșite de ucenici, însă, se deosebesc de cele ale lui Iisus deoarece sunt însoțite de rugăciune și sunt făcute în numele lui Iisus. Pe această linie trebuie să evidențiem continuitatea dintre gestul săvârșit de Iisus și cel săvârșit de ucenici: după cum prin punerea mâinilor lui Iisus, oamenii dobândesc vindecare, tot astfel rugăciunea și punerea mâinilor de către ucenicii Domnului Înviat săvârșesc vindecări și chiar mai mult transmit darul Duhului Sfânt sau o harismă în vederea unei slujiri din cadrul comunității. Poate că ar trebui ca aceste texte să fie puse în legătură cu «darul (sau harisma) vindecărilor», menționată în 1 Cor. 12, 9. 30; însă nu cunoaștem nimic sigur legat de practica acestei slujiri³⁵⁴.

Însă, am văzut când am analizat textele despre botez că, gestul punerii mâinilor în cartea Faptelor este mai ales gestul transmiterii Duhului Sfânt.

verbul ἐπιτίθημι este prezent de 40 de ori: de 24 de ori ca termen tehnic pentru a indica punerea mâinilor, în alte cazuri este folosit cu înțelesuri diferite. Pentru a indica: punerea unei oi pe spate (Lc. 15. 5), a pune, impune o coroană de spini (Mt. 27. 29; In 10. 2); a fixa titlul pe cruce (Mt. 27. 37); a lovi pe cineva (Lc. 10. 30; FA 16. 23); a pune un nume (Mc. 3. 16); a lua un jug (cel al legii: FA 15. 28; Mt. 23. 4). Verbul, din cauza polisemiei sale, permite și un joc de cuvinte în Apoc. 22, 18: «Dacă va mai adăuga cineva ceva la această carte, Dumnezeu îi va adăuga plăgile care sunt arătate în cartea această». Vulgata traduce expresia ἐπιτίθεναι τὰς χεῖρας cu **imponere manus** sau **manum**, numai în textele Noului Testament. Cf. C. MAURER, ἐπιτίθημι, ἐπιθεσις în *GLNT* XIII. 1245 – 1250; R. F. O'TOOLE, "Hands. Laying on of: NT", *ABD* 3. 48.

³⁵³. Despre valoarea punerii mâinilor în acest text există diferite interpretări. Sunt cei care consideră punerea mâinilor în acest caz, ca pe un gest exclusiv de vindecare, cf. D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, 1956), 240. G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", II, 37 – 38 consideră că gestul mult mai mult decât semnului unei vindecări fizice, transmite și Duhul Sfânt; vezi și M. QUESNEL, "Baptisés dans l'Esprit...", 71 – 73.

³⁵⁴. Cf. P. GRELOT, "La liturgia nel Nuovo Testamento...", 129.

În FA 8, 14 - 17, am văzut descrisă trimiterea lui Petru și Ioan în Samaria ca cei botezați să primească Duhul Sfânt. Cu această ocazie, pentru prima dată, punerea mâinilor este în mod explicit corelată cu darul Duhului Sfânt: «*își puneau mâinile peste ei, și ei luau Duh Sfânt*» (FA 8, 17).

FA 19, 1 - 7, îl prezintă pe Sf. Pavel înaintea ucenicilor lui Ioan de la Efes, care nici nu auziseră de prezența lucrătoare a Duhului Sfânt în Biserică. Sf. Pavel îi instruiește despre botezul în numele lui Iisus și, după primirea botezului creștin, își pune mâinile peste ei și, Duhul Sfânt vine asupra lor.

Cele două texte se referă la primirea în comunitatea creștină a noilor adepți, iar această primire are loc în două momente distincte; cel al botezului și cel al punerii mâinilor. Însă, potrivit textului din FA 8, 14 - 17, momentul punerii mâinilor este precedat de rugăciune, care poate fi interpretată ca o rugăciune de invocare a Duhului: «*s-au rugat ca ei să primească Duhul Sfânt*» (FA 8, 15). Această mențiune a textului arată legătura strânsă care există între rugăciune și invocarea Duhului, transmis samarinenilor prin punerea mâinilor apostolilor³⁵⁵.

În ultimul rând trebuie amintit că, Faptele Apostolilor menționează două cazuri în care prin punerea mâinilor sunt aleși unii creștini în scopul unei misiuni specifice, în cadrul comunității.

În FA 6, 1 - 6, textul menționează alegerea «*a șapte bărbați cu nume bun, plini de Duh Sfânt și de înțelepciune*» (FA 6, 3), în cadrul comunității creștine. După alegerea făcută de comunitate și prezentarea înaintea apostolilor, urmează punerea mâinilor care are loc într-un context de rugăciune (FA 6, 6)³⁵⁶.

În FA 13, 1 - 3, textul ne spune că Barnaba și Saul au fost aleși de Duhul Sfânt într-un context liturgic pentru a fi trimiși în misiune, iar gestul punerii mâinilor a fost însoțit de post și rugăciune. Din context rezultă destul de complexă stabilirea valorii³⁵⁷ și a săvârșitorului³⁵⁸ gestului punerii mâinilor; cele două texte propun un model identic potrivit căruia punerea mâinilor se săvârșește într-un context de rugăciune.

³⁵⁵. Cf. M. QUESNEL, "Baptisés dans l'Esprit...", 55 - 78; M. GOURGUES, *Esprit de commencements et Esprit des prolongements dans les Actes*. Note sur la "Pentecôte des samaritains" (Act VIII, 5 - 25, în *RB* 93 (1986), 376 - 385.

³⁵⁶. Menționarea rugăciunii în FA 6, 6, nu ridică probleme, însă dificultatea constă în stabilirea cu siguranță, dacă punerea mâinilor a fost făcută de către apostoli sau de întreaga Biserică. Părerile exegeților sunt împărțite în ce privește interpretarea textului, mai ales pentru faptul că textul afirmă că cei Șapte erau «*plini de Duhul*» (FA 6, 3). Despre problemele legate de interpretarea acestui text a se vedea: D. DAUBE, "The New Testament...", 237 - 239; J. DUPONT, "Nuovi studi sugli Atti...", 140 - 145; J.T. LIENHARD, "Acts 6, 1 - 6: A Redactional View", în *CBQ* 37 (1975), 235 - 236; G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", I, 584 - 597.

³⁵⁷. Raportul dintre punerea mâinilor și comunicarea unei harisme apare în mod explicit în epistolele pastorale, este mai puțin clar în FA 6, 1 - 6 și 13, 1 - 3. Chiar dacă gestul punerii mâinilor este pus în legătură cu o trimitere sau alegere specială, exegeții sunt împărțiți atunci când este vorba de a delini dacă în text se vorbește de o binecuvântare sau despre transmiterea unor daruri necesare unei slujiri, sau al ritului unei hirotonii; Cf. S. DOCKX, "L'ordination de Barnabé et de Saul d'après Actes 13, 1 - 3", în *NRT* 98 (1976), 238 - 250; J. COPPENS, "L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres", în J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres*. Traditions, rédaction, théologie (BETL 48; Leuven, 1979), 405 - 438; aici 415 - 423.

³⁵⁸. Ca și în textul din FA 6, 1 - 6, și în cazul acesta este greu de stabilit cine a săvârșit gestul și ce valoare asumă această punere a mâinilor. G. SCHNEIDER, "Atti degli Apostoli...", II, 145 - 152, interpretează gestul ca pe o binecuvântare și exclude un rit al hirotoniei motivând că, gestul punerii mâinilor s-a săvârșit între persoane de același rang, p. 151.

În cazul lui Barnaba și Saul se vorbește și de postul care însoțește gestul punerii mâinilor, iar în ambele texte se face referire specială la Duhul Sfânt.

În FA 14, 26, am putea găsi rezolvarea la această dilemă, și se pare că, Luca însuși sugerează un răspuns: nu este vorba de o hirotonie cu transmiterea unor puteri, ci de un rit care «încredințează harului lui Dumnezeu» persoane alese de comunitate (deși aici Luca nu menționează explicit comunitatea credincioșilor, prezența ei este evidentă pentru el), sub impulsul Duhului Sfânt, în scopul unei misiuni de împlinit.

Din FA 13, 1 – 3, putem evidenția câteva teme îndrăgite de redactorul acestor puține versete: unitatea comunității (Barnaba și Saul sunt aleși de Duhul Sfânt), inițiativa divină în misiunea bisericii, binomul post – rugăciune, importanța cultului ca moment pentru primirea unei încunoștiințări divine (v. 2 λειτουργούντων δὲ αὐτῶν).

Din cele analizate până acum reiese că în comunitatea creștină descrisă în Fapte, gestul punerii mâinilor nu este cunoscut numai ca gest de tămăduire, dar mai ales este pus în legătură cu transmiterea darului Duhului Sfânt. Mărturiei Faptelor se adaugă cea a epistolelor pastorale care, chiar dacă nu este identică, confirmă existența gestului punerii mâinilor în viața Bisericii primare după cum am văzut.

PARTEA III

MISIUNEA ȘI MĂRTURIA BISERICII PRIMARE

Capitolul I

Mandatul misionar încredințat de Domnul Înviat

Cartea Faptele Apostolilor este considerată îndeobște ca fiind cartea «misiunii». Sau s-ar putea spune mai bine că ea prezintă extinderea Cuvântului mântuirii până la marginile pământului prin puterea lucrătoare a Duhului Sfânt și a mărturiei curajoase a celor care au devenit de la început slujitori ai Cuvântului și martori ai Domnului Înviat. În acest sens apar semnificative cele două mandate misionare ale Domnului Înviat prezente în opera lukană, unul la încheierea Evangheliei, iar altul la începutul Faptelor.

Potrivit primului mandat, Domnul Înviat printr-o hermeneutică hristologică a Scripturilor, îi ajută pe ucenici să înțeleagă că, potrivit planului dumnezeiesc, Mesia anunțat de Scripturi, trebuia să pătimească și să învie din morți, iar în același timp «*întru numele Său să se propovăduiască pocăința și iertarea păcatelor la toate neamurile, începând de la Ierusalim*» (Lc 24, 45 - 47). În al doilea rând, în perioada Bisericii inaugurată odată cu pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime, este indicată mărturia ucenicilor «*în Ierusalim, în toată Iudeia și Samaria și până la marginile pământului*» (FA 1, 8).

Acest ultim text, pentru faptul că el conturează desfașurarea progresivă și geografică a misiunii, este socotit de majoritatea exegeților ca fiind programatic pentru descrierea ulterioară a Faptelor³⁵⁹. Centrele geografice aici indicate (Ierusalim - Iudeia și Samaria - pâna la marginea pământului), ar putea, de fapt, să ofere indiciile necesare unei subîmpărțiri tripartite a cărții. Această împărțire ar vrea să evidențieze extinderea treptată a misiunii prin: 1) mărturia adusă de Cei Doisprezece în Ierusalim (FA 2, 1-5, 42); 2) evanghelizarea Iudeii și Samariei și începutul deschiderii față de păgâni (FA 6, 1 - 15 - 35); 3) mărturisirea lui Hristos până la marginile pământului (FA 15, 36 - 28, 31).

În spatele acestei prezentări spațiale, însă, trebuie să vedem și saltul calitativ pe care misiunea primilor creștini a reușit să-l facă și anume: oferirea evangheliei și mântuirii păgânilor.

Această deschidere progresivă spre universalitate, în sens spațial dar și calitativ a misiunii creștine vom încerca să o sintetizăm în acest capitol în baza punctelor nodale pe care cartea Faptelor le oferă.

Prezența unui al doilea volum, Faptele Apostolilor, alături de a treia Evanghelie (fapt unic în Noul Testament), mărturisește deja prin ea însăși, atenția pe care autorul o acordă perioadei misiunii Bisericii. O privire rapidă, de suprafață asupra cărții Faptelor, confirmă că, ea este structurată în jurul temei misiunii universale.

³⁵⁹. Cf. A. BARBI, "La missione negli Atti degli Apostoli", în *RSB* 1 (1990), 127 - 154; idem, "La missione universale negli Atti", în *PSV* 16 (1987), 171 - 186; R. F. O'TOOLE, "Teologia della missione in Luca-Atti", în *Parole di Vita* 4 (1990), 6 - 12.

După Înviere Mântuitorul îi trimite pe ucenici să propovăduiască la toate neamurile (Lc 24, 47 ș.u.; FA 1, 8), iar în ziua Cincizecimii le dăruiește puterea Duhului pentru a îndeplini această vesteire universală (FA 2, 1 – 13). După uciderea Sf. Ștefan și persecutarea eleniștilor, propovăduirea iese din hotarele Ierusalimului și Iudeii (FA 8, 4 – 40; 10, 19 – 24). În urma unei vedenii și apoi prin experiența din casa lui Corneliu, Sf. Petru ajunge la convingerea că botezul și calea mântuirii au fost deschise și păgânilor (FA 10, 1 – 11, 18). Sf. Pavel, în mod particular, este chemat și trimis să vestească tuturor mântuirea (FA 9; 22; 26). Sinodul din Ierusalim ratifică perspectiva universală, care deja se profilase prin experiența Sf. Petru și întâia călătorie misionară a Sf. Pavel (FA 15, 6 – 21). Prin activitatea sa misionară, Sf. Pavel se adresează mai întâi iudeilor și apoi păgânilor (cf. FA 13, 6), ducând astfel la împlinire destinația universală a Evangheliei prin propovăduirea sa la Roma (FA 28, 16, 31): de atunci mântuirea este oferită tuturor păgânilor. Tematica misionară și perspectiva universală a Faptelor sunt deci, destul de clare și ușor de evidențiat. Ceea ce scapă, însă, unei prime lecturi, este optica particulară a Sf. Luca despre misiune.

A. Orizontul istorico - mântuitor

Cele două texte care conțin mandatul misionar încredințat de Domnul Înviat ucenicilor și comunității ecclesiale (Lc 24, 47 – 49; FA 1, 8), sunt interesante în primul rând prin particularitatea contextului narativ din care fac parte, iar în al doilea rând pentru perspectiva teologică comună, care evidențiază tema misiunii ce ne interesează.

Lc 24, 44 – 49: În încheierea Evangheliei, Domnul Înviat se arată ucenicilor încredințându-i de împlinirea Scripturilor despre Mesia. Acest procedeu hermeneutic caracterizase și celelalte două episoade din cap. 24: cel al descoperirii mormântului gol (Lc. 24, 6 – 7) și, cel al celor doi ucenici în drum spre Emaus (Lc. 24, 25 – 27). Ceea ce surprinde însă, în scena finală, față de celelalte două istorisiri, este faptul că, nu numai moartea și învierea lui Hristos sunt prezentate ca împlinirea profețiilor mesianice, ci și propovăduirea în numele său, a pocăinței și iertării păcatelor la toate neamurile începând de la Ierusalim (cf. Lc. 24, 47). Misiunea evanghelizatoare, în optica lucană, se descoperă, deci, ca moment al împlinirilor profetice despre Hristos³⁶⁰. S-ar putea afirma, de aceea, că Iisus, deja desemnat Mesia prin Învierea din morți (cf. FA 2, 36), se va manifesta în mod deplin atunci când va începe misiunea universală a mântuirii, preanunțată de către profeți. Hristos Înviat, de fapt, este în cer și se va întoarce pentru deplina manifestare eshatologică, când vor fi reconstituite și împlinite toate lucrurile despre care Dumnezeu a vorbit prin gura profeților (cf. FA 3, 20 – 21): între acestea se înțelege cu siguranță și evanghelizarea universală (cf. FA 10, 43; 26, 22-23)³⁶¹. Există, deci, o dimensiune istorico-mântuitoare și hristologică a misiunii pe care Sf. Luca vrea s-o evidențieze în mod clar³⁶².

360. Cf. A. BARBI, "La missione universale...", 173.

361. Cf. A. BARBI, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa* (Roma, 1979), 146 – 155.

362. Cf. A. BARBI, "La missione negli Atti...", 130.

Lucrarea evanghelizatoare, care actualizează profețiile mesianice, va fi susținută de către «martori»: «*voi sunteți martorii acestora*» (Lc. 24, 48). Abilitarea martorilor pentru această misiune va fi făcută prin dăruirea darului Duhului Sfânt: «*...Eu trimit peste voi fâgăduința Tatălui Meu...și veți fi îmbrăcați cu putere de sus*» (Lc. 24, 49).

FA 1, 8: Acest verset, care este considerat programatic pentru cartea Faptelor, prezintă într-o formă diversă, aceleași dimensiuni ale misiunii expuse în finalul Evangheliei³⁶³. Contextul în care apare este iluminant. În FA 1, 5, Domnul Înviat promisese botezul întru Duhul «nu mult după aceste zile». Deoarece darul Duhului era așteptat pentru vremurile din urmă (cf. Ioil 3, 1 – 5 citat în FA 2, 17 – 21), fâgăduința aceasta nu putea să nu trezească febra eshatologică. Aceasta reiese din întrebarea ucenicilor: «*Doamne, oare în acest timp așeza-vei Tu la loc împărăția lui Israel?*» (FA 1, 6). O astfel de întrebare subînțelege de fapt, alte trei interogative: primul se referă la timpul eshatologic; cel de al doilea se referă la Iisus Înviat ca purtătorul mântuirii eshatologice; cel de-al treilea pune problema unei astfel de mântuirii ca fiind destinată numai lui Israel. Răspunsul lui Iisus (FA 1, 7 – 8), asupra căruia Luca vrea să atragă atenția, rezolvă într-un mod neașteptat aceste interogative. Speculațiile legate de vremurile din urmă sunt interzise: «*Nu al vostru este să știți anii sau vremurile pe care Tatăl întru a sa stăpânire le-a pus*». Iisus nu intenționează să inaugureze timpul eshatologic, dimpotrivă, ceea ce începe este timpul misiunii inaugurate prin dăruirea Duhului Sfânt și mărturia apostolică: «*dar putere veți primi prin venirea peste voi a Sfântului Duh și-Mi veți fi Mie martori*».

Nădejdea mântuirii nu se limitează numai la Israel, iar propovăduirea mântuirii trebuie să ajungă «*până la marginile pământului*».

În mod aparent, în fâgăduința-trimitere a lui Iisus, conținută în FA 1, 8, lipsește numai perspectiva misiunii ca împlinire a profețiilor mesianice. De fapt, însă, o privire atentă poate sesiza că aceasta este foarte abil insinuată de Sf. Luca. Expresia «*până la marginile pământului*» evocă textul din Is. 49, 6: «*Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului!*». Această aluzie subtilă la textul isaian (pe care Sf. Luca îl folosește în sens hristologic în FA 13, 47), lasă să se întrevadă că Sf. Luca înțelege mântuirea universală propovăduită de către apostoli ca fiind într-adevăr împlinirea profețiilor mesianice.

Augusto Barbi în studiul deja citat a pus în evidență dispoziția concentrică a dipticului misionar din opera luciană (Lc. 24, 47 – 49 și FA 1, 4 și 8). Din punct de vedere literar această structură concentrică poate fi reprezentată astfel³⁶⁴:

Lc 24, 47 a εἰς πάντα τὰ ἔθνη

b ἀρχάμενοι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ

c ὑμεῖς μάρτυρες τούτων

d τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς

ἐνδύσησθε... δύναντι

FA 1, 4. 8 d' τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς

λήμψεσθε δύναντι

³⁶³. Cf. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 33 – 52.

³⁶⁴. Cf. A. BARBI, "La missione negli Atti...", 134.

c' ἔσεσθέ μου μάρτυρες
 b' ἐν τε Ἱερουσαλῆμ
 a' ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς

Din această structură reiese că Biserica este în mod constitutiv evanghelizare și deci pe cale; după cum Iisus, în Evanghelie, este prezentat mereu pe cale. Sunt evidențiate și elementele esențiale ale cărții: protagoniștii principali ai misiunii, programul și intenția scriitorului:

- Dumnezeu Tatăl, originea și cauza oricărei acțiuni, în mod invizibil lucrător, potrivit pașivului divin al verbelor.

- Domnul Înviat care-i trimite pe martori să îndeplinească misiunea universală (Lc. 24, 47). El este deci: «primul agent al misiunii»³⁶⁵. De notat cum Sf. Luca trece de la prima persoană singular (v. 1), la discursul direct atribuit lui Iisus (vv. 4 ș.u.); autorul dispare în mod discret pentru a lăsa locul cuvântului Domnului care trasează programul misiunii și al cărții (v. 8);

- Puterea Duhului Sfânt trimisă de Domnul Înviat, putere prin care Domnul Înviat este prezent și lucrător în susținerea misiunii. "Misiunea profetică exercitată de Iisus, asupra Căruia Duhul Sfânt era permanent, s-a împărtășit prin revărsarea Duhului la Cincizecime, asupra Bisericii, astfel încât aceasta a devenit o comunitate evanghelizatoare"³⁶⁶. Prin puterea Duhului Sfânt Biserica dă viață, călăuzește, alege martorii...

- Apostolii, aleși pentru a fi martorii Domnului Înviat înaintea lui Israel și a lumii, și pentru a duce la împlinire misiunea universală, încredințată de Hristos, potrivit Scripturilor; sunt în mod special cei Doisprezece, cărora Luca le rezervă titlul de *apostoli* la care se vor mai adăuga și alți «martori» ca Sf. Ștefan și Pavel.

- Misiunea începând de la Ierusalim până la marginile pământului are ca prioritate mai întâi poporul Israel, primul destinatar al mântuirii din care a venit Mesia, însă și neamurile păgâne. Sf. Luca în cel de-al doilea volum al operei sale, încearcă să răspundă la aceste două probleme lăsate deschise de evanghelia a treia:

a) Mesia era așteptat ca «*mângâiere a lui Israel*», «*slava*» poporului Său, venit pentru «*răscumpărarea Ierusalimului*» (Lc. 1, 25. 38; 2, 30 – 32): cum va răspunde Israel propovăduirii acestei mântuirii?

b) Mesia este chemat să fie «*lumina neamurilor*» (Lc. 2, 30 – 32; 24, 47): cum va ajunge mântuirea la toate neamurile³⁶⁷?

În cartea Faptelor, Sf. Luca arată credințioșia bisericii față de o astfel de îndatorire. Trecerea mesajului de la Israel la neamuri nu vrea să însemne pentru autor că locul lui Israel în istoria mântuirii a fost luat de neamuri: până la ultimul rând al cărții, evanghelia este mereu propusă și iudeilor (cf. FA 28, 23). Misiunea universală nu este deci, consecința refuzului unei părți a poporului ales: "Ruptura a avut loc nu din lipsa propovăduirii din partea Bisericii, ci din lipsa unui răspuns de credință din partea Iudeilor"³⁶⁸.

365. Cf. A. BARBI, "La missione negli Atti...", 137.

366. Cf. A. BARBI, "La missione negli Atti...", 142.

367. A se vedea V. FUSCO, "Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana", în *La storiografia nella Bibbia*. Atti della XXVIII Settimana Biblica (Bologna, 1986). 123 ș. u.

368. Cf. V. FUSCO, "Progetto storiografico...", 146.

Lectura rapidă a acestor două texte – cheie din opera lucană ne-a permis să punem în lumină coordonatele în cadrul cărora autorul Faptelor prezintă experiența misionară a Bisericii. În particular, trebuie observat că pentru Sf. Luca, destinația universală a propovăduirii se înscrie într-un orizont istorico - mântuitor. Ea constituie împlinirea profețiilor și este în strânsă legătură cu mesianitatea lui Iisus. O astfel de interpretare corespunde intenției unui teolog al istoriei mântuirii, care este Sf. Luca, și în mod sigur servea situației problematice în care se afla comunitatea sa. Aceasta, era compusă în majoritatea ei din păgâno – creștini și în mod definitiv exclusă de iudaismul oficial, își punea în mod neliniștitor întrebarea, cum putea ea oare să fie moștenitoarea făgăduințelor făcute lui Israel și, cum putea ea să facă parte din istoria mântuirii începută cu vechiul popor al lui Dumnezeu. Sf. Luca, evidențiind universalismul profeției, prezentând împlinirea lor în Hristos și în propovăduirea Bisericii, dovedește comunității sale că oferirea mântuirii care a ajuns și la ea face parte din planul dumnezeiesc și este în continuitate cu făgăduințele făcute lui Israel și care s-au realizat în Iisus Hristos.

Pe lângă dimensiunea istorico- mântuitoare a misiunii, am evidențiat alte aspecte fundamentale pentru viziunea lucană: misiunea se realizează prin opera martorilor, prin puterea și călăuzirea Duhului, într-o expansiune de la Ierusalim la Roma, care este în același timp geografică și teologică. Aceste aspecte merită o ulterioară reflecție.

B. Opera martorilor

Din textele examinate rezultă clar că misiunea este opera «martorilor» (μάρτυρες). Sunt ei, cei care trebuie să ducă bunavestire până la marginile pământului. Opera lor evanghelizatoare este indicată printr-o bogată terminologie, nu totdeauna bine caracterizată, care merge de la a propovădui, a anunța, a proclama, a învăța, a convinge, etc.³⁶⁹. Vocabularul cel mai important și consistent, însă, este cel al «mărturieii» (μαρτυρία)³⁷⁰.

Terminologia relativă «mărturieii» apare, în cartea Faptelor de 39 de ori, distribuită în șapte formulări diferite: substantive, verbe simple, verbe compuse, etc. Să vedem pe scurt care este sfera semantică a «mărturieii» potrivit Faptelor Apostolilor.

Μάρτυς este cel ce-și amintește și deci, poate comunica o veste: este martorul. În terminologia biblică el nu este un simplu martor ocular, ci este activ și este chemat să ateste despre tot ceea ce el a văzut și înțeles, să declare ceea ce el știe³⁷¹. Septuaginta traduce cu μάρτυς ebraicul *ed*.

³⁶⁹. Verbele principale ale activității misionare a martorilor în Fapte sunt: εὐαγγελίζω, κηρύσσω, διδάσκω, μαρτυρέω, λαλέω.

³⁷⁰. Cf. A. BOTTINO, "La testimonianza nel libro degli Atti", în R. FABRIS (a cura di), «La Parola di Dio cresceva (At 12, 24)». Scritti in onore di C. M. MARTINI nel suo 70 compleanno. (Bologna, 1998), 321 – 343; S. CIPRIANI, "Missione ed Evangelizzazione...", 31 – 47; H. STRATHMANN, μάρτυς, μαρτυρία, în *GLNT VI*, 1269 – 1392; C. SPICQ, *Note di lessicografie neotestamentaria* (GLNT S* 4/II; Brescia, 1994), 114 – 120; L. COENEN, Testimonianza - μαρτυρία, în L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna ⁴, 1991), 1843 – 1852.

³⁷¹. Cf. C. SPICQ, "Note di lessicografie...", 115.

În propovăduirea lor, misionarii creștini nu se limitează să relateze fapte, gesturi, sau cuvinte ale lui Iisus, ci exprimă convingerea lor personală, identificându-se cu cauza despre care dau mărturie: ei mărturisesc public propria credință³⁷². Nu sunt numai mărturisiri verbale, ei aduc mărturie prin faptele lor și mai ales sacrificiul suprem al vieții, motiv pentru care la sfârșitul sec. I d. Hr, termenul *μάρτυς* indică pe creștinul care și-a vărsat sângele său pentru credință³⁷³.

Sf. Luca atât în Evanghelie cât și în Fapte, folosește în mod particular termenul *μάρτυς* (se întâlnește de 13 ori dintr-un total de 34 în NT): și se referă la cel care depune mărturie despre faptele, evenimentele, săvârșite de Iisus și în particular, Patima și Învierea Sa. Prin mărturia despre aceste evenimente autorul Faptelor ne atenționează asupra înțelesului lor, propunându-ne acceptarea lor prin credință³⁷⁴. Sf. Luca folosește această terminologie pentru a fixa temeiurile istorice ale mesajului creștin³⁷⁵.

În general termenul este rezervat apostolilor, pe care Sf. Luca îi identifică cu cei Doisprezece; numai în FA 22, 15 și FA 26, 16, este atribuit și Sf. Pavel, iar în FA 22, 20, Sf. Ștefan.

Μαρτυρία indică actul de a mărturisi, mărturia însăși; în Fapte se întâlnește numai în 22, 18, referindu-se la Sf. Pavel, în timp ce se întâlnește foarte frecvent în corpus-ul joanneuim (de 14 ori în In., de 7 ori în epistolele sale, de 9 ori în Ap.), dintr-un total de 34 de frecvențe neotestamentare.

Μαρτύριον are un sens mai concret, și se referă la mărturie ca entitate obiectivă, dovada a ceva. Este termenul cel mai folosit de Septuagintă³⁷⁶ și asumă o coloratură religioasă specială, în sensul de revelație, de manifestare a poruncilor dumnezeiești. Traduce în primul rând termenul ebraic *moed*. Septuaginta traduce cu *μαρτύριον* și termenii ebraici ca *ed, edut, edah*, o dată *teudah*. Această traducere nu corespunde sensului termenilor ebraici. *Moed* indică un acord, iar expresia *ohel moed* se referă la *cortul întâlnirii* deoarece era locul în care Moise se întâlnea cu Dumnezeu, care devine în greacă *cortul mărturiei* (*σκηνή τοῦ μαρτυρίου*). În Fapte se întâlnește numai de două ori: în 7, 44, se referă la cortul mărturiei iar în 4, 33, are un înțeles mai pregnant și este construit cu verbul *ἀποδίδωμι*.

Μαρτυρέω înseamnă a fi martor, a da mărturie, a mărturisi despre ceva. În VT adesea Dumnezeu Însuși apare ca fiind subiectul lui *μαρτυρέω*. Dumnezeu prin dăruirea legii mozaice, dă mărturie despre Sine Însuși. În textele din Fapte nu se referă niciodată la apostoli, ci la Domnul, *Κύριος* (FA 14, 3), la Dumnezeu (FA 15, 8) și la profeți (FA 10, 43), în mod excepțional la Sf. Pavel în FA 23, 11.

Μαρτύρομαι este folosit cu înțelesul de a recomanda stăruitor de a nu face ceva, iar în alte cazuri are sensul de a dovedi stăruitor; apare numai de două ori în FA 26, 22.

Διαμαρτύρομαι care nu diferă ca înțeles de simplul *μαρτύρομαι*, se întâlnește de 15 ori în NT, din care de 10 ori în opera lucană, o dată în Evanghelie și de 9 ori în FA. În majoritatea cazurilor se referă la Sf. Pavel, numai în FA 8, 25, la Sf. Petru și Ioan iar în FA 10, 42, la apostoli.

372. Cf. C. SPICQ, "Note di lessicografie...", 116.

373. Cf. C. SPICQ, "Note di lessicografie...", 118 – 119.

374. A. BOTTINO, "La testimonianza...", 340.

375. Cf. L. COENEN, "Dizionario dei concetti biblici...", 1848.

376. Cf. L. COENEN, "Dizionario dei concetti biblici...", 1845.

În greaca clasică μάρτυς, μαρτυρέω, μαρτυρία sunt termeni folosiți de obicei într-un mediu legal, spre deosebire de μαρτύριον care nu are nici o legătură cu această sferă, însă indică o probă, o demonstrare a unui fapt. În afara sferei juridice termenii dobândesc accepțiunea de a mărturisi o opinie, sau un adevăr despre care cineva este convins. Sf. Luca uneori a folosit această terminologie pentru a indica o mărturie omenească. Atunci când se referă la Hristos, în mod particular la Învierea Sa, termenii dobândesc o nuanță nouă.

După această sumară și lapidară prezentare a terminologiei legată de mărturie, reiese clar că, este un termen fundamental pentru înțelegerea cărții Faptele Apostolilor³⁷⁷, iar aceasta din două motive principale. În primul rând deoarece terminologia parcurge întreaga carte, de la primele capitole până la ultimele: aceasta înseamnă că munca Sf. Luca este unitară și de aceea exprimă o teologie a sa. În al doilea rând, termenul a dobândit în opera sa un sens «tehnic», deoarece este atribuit celor Doisprezece și Sf. Pavel: și aceasta totdeauna într-un context de propovăduire.

1. Mărturia celor Doisprezece

Cei acreditați de Domnul Înviat și instituți în vederea acestei mărturii sunt înainte de toate grupul celor Doisprezece (cf. Lc 24, 48; FA 1, 8). Chiar și Matia, care s-a adăugat celor Unsprezece pentru a-l înlocui pe Iuda, este prezentat ca fiind ales al Domnului (FA 1, 24). Dumnezeu Însuși, potrivit planului Său ia «ales mai înainte» (FA 10, 41; cf. pentru Matia δεῖ din FA 1, 21) și le-a poruncit să dea mărturie (FA 10, 42).

Scopul mărturiei lor este redat în diferite moduri. În FA 1, 8, se spune în mod generic «și-Mi veți fi Mie martori», adică ai lui Iisus Înviat. Lc. 24, 48 vorbește de «martorii acestora» referindu-se la Moartea – Învierea lui Iisus și la propovăduirea universală ca plinire a Scripturilor. Foarte importantă este condiția pe care Sf. Petru o pune pentru alegerea lui Matia: el trebuia să fi însoțit pe Iisus «începând cu botezul lui Ioan până în ziua în care S-a înălțat», și să devină împreună cu cei Unsprezece, martor al Învierii (μάρτυρα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ), (FA 1, 21 – 22). Acum înțelegem mai bine în ce constă opera acestui grup. Ei trebuiau să îndeplinească cerința unei mărturii oculare despre viața pământească a lui Iisus (cf. Lc. 1, 2), pentru că de fapt, ei vor da mărturie despre ceea ce Iisus a săvârșit în timpul vieții Sale publice (cf. FA 10, 39 și în parte FA 13, 31) și, despre ceea ce ei au văzut și auzit (ἃ εἶδόμεν καὶ ἠκούσαμεν), (FA 4, 20). În particular, apoi, ei vor fi martorii Domnului Înviat pentru că El le-a apărut (cf. FA 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41; 13, 31). Date fiind aceste caracteristici ale mărturiei lor, Sfântul Luca i-a văzut în mod cert ca fiind garanții continuității mărturiei despre viața pământească a lui Iisus și despre Învierea Sa, puntea credibilă dintre perioada lui Iisus și cea a Bisericii. Printr-o astfel de îndatorire, care este unică, ei sunt de neînlocuit³⁷⁸.

Nu este, însă, suficient ca cei Doisprezece să dea mărturie despre evenimentele vieții lui Iisus, trebuie ca mărturia lor să ilumineze valența și însemnătatea mântuitoare a lor. Însăși învățătura dată de Domnul Înviat în Lc. 24, 44 – 49, oferise criteriul hermeneutic istorico-mântuitor al acestor evenimente. În optica

377. Vezi și S. CIPRIANI, "Missione ed Evangelizzazione...", 32 – 33.

378. Cf. A. BARBI, "La missione universale...", 177.

lucană aceasta trebuia să constituie schema tuturor cuvântărilor kerygmatiche dezvoltate în Fapte³⁷⁹. De fapt, în propovăduirea apostolică apelul la autoritatea Scripturii în general, sau folosirea privilegiată a unor texte veterotestamentare, cu scopul de a ilumina și lămurii mai bine evenimentele despre Iisus, va fi constantă și o parte de neînlocuit a mărturiei înseși.

Ceea ce este surprinzător, în mărturia celor Doisprezece, este faptul că, deși este destinată – potrivit cuvântului Domnului Înviat – să ajungă la marginile pământului, de fapt din punct de vedere geografic este limitată. Mărturia lor, de fapt, este adusă numai în Ierusalim. Alții, deci, sunt destinați să ducă la împlinire mandatul programatic din FA 1, 8³⁸⁰.

2. Mărturia Sf. Ștefan și a Sf. Pavel

Pe lângă grupul celor Doisprezece și Sf. Ștefan a primit calitatea de a fi «martor» al Domnului Înviat³⁸¹. Pavel afirmă: «când se vărsa sângele lui Ștefan, martorul Tău (τοῦ μάρτυρός σου) eram și eu de față...» (FA 22, 20).

Cu siguranță pentru Sf. Luca, Ștefan îndeplinește toate calitățile fundamentale pentru a fi «martor» al Domnului. El, de fapt, L-a văzut pe Domnul Înviat: «Privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu» (FA 7, 55). Este vorba de o așa-zisă «viziune din cer» care caracterizează perioada de după Înălțarea Domnului, spre deosebire de arătările din perioada pascală. Această intervenție directă a lui Iisus Preaslăvit l-a instituit ca martor ca să poată proclama înaintea Sinedriului: «Iată, văd cerurile deschise și pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu» (FA 7, 56).

Potrivit planului opere lucane, și desfășurării Faptelor, mărturia Sf. Ștefan constituie un moment de tranziție între mărturia celor Doisprezece și cea a Sf. Pavel.

Sf. Pavel de două ori este calificat ca «martor» (FA 22, 15; 26, 16). Prezentându-l în acest mod, Sf. Luca nu înțelege nici să-l subordoneze celor Doisprezece, nici să-l compare cu ei făcându-l al «treisprezecelea martor». Mai degrabă, autorul Faptelor este conștient atât de caracteristicile care apropie «martyria» Sf. Pavel de cea a celor Doisprezece, dar și de particularitățile care o disting.

Ca și grupul celor Doisprezece, Sf. Pavel a fost ales de Dumnezeu, prin întâlnirea cu Domnul Înviat și, pentru misiunea de a-L mărturisi (FA 22, 14 ș.u.). Domnul Înviat, Însuși, printr-o arătare cerească, l-a constituit «martor și slujitor» (FA 26, 16). Ca și ceilalți martori, el poate să mărturisească despre însemnătatea istorico-mântuitoare a evenimentelor pascale (cf. FA 26, 22 – 23).

Ceea ce, însă, este caracteristic Sf. Pavel și mărturiei sale – potrivit viziunii lucane – se conturează după separarea de apostoli și, astfel, pare a se distanța în timp de mărturia apostolică. Este posibil ca Luca să-l vadă pe Sf. Pavel ca martor al celei de a doua generații creștine³⁸². De altfel, obiectul mărturiei sale este unul particular. În FA 22, 15, de a fi «martor despre cele ce-a văzut și auzit» în întâlnirea cu Domnul Înviat. În FA 26, 16, apare ca expresie în mod voit enigmatică și

379. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 53 – 81.

380. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 110 – 118.

381. Cf. S. CIPRIANI, "Missione ed Evangelizzazione...", 40 – 47.

382. Cf. A. BARBI, "La missione universale...", 179.

densă de semnificat: Sf. Pavel este martor «al celor pe care le-a văzut, și a celor întru care Domnul Înviat i se va arăta».

Prin mărturia sa, Sf. Pavel nu trebuie să garanteze continuitatea dintre viața pământească a lui Iisus și Învierea Sa, ci mai degrabă de a arăta legătura dintre arătarea Domnului Înviat și universalitatea mântuirii pe care El continuă să o călăuzească. De fapt, arătările Domnului Înviat lui Pavel, descrise de Fapte, se referă la etape și destinatari ai mântuirii: Corint (cf. FA 18, 9 ș.u.), păgânii (cf. FA 22, 17, 21), Roma (cf. FA 23, 11). Sf. Pavel, deci, «martor... în fața tuturor oamenilor» (FA 22, 15), trimis «la popor și neamuri» (FA 26, 17), este prezentat ca cel care, de fapt, va duce la împlinire misiunea încredințată de Domnul, până la marginile pământului, actualizând mandatul programatic încredințat de Domnul Înviat în FA 1, 8³⁸³. Se poate presupune că, prin acest rol de martor până la marginile pământului încredințat Sf. Pavel, Luca a vrut să evidențieze importanța pe care Sf. Pavel a avut-o în întemeierea comunităților păgâno-creștine și, drept urmare, legătura prin care ele se simțeau unite cu apostolul neamurilor.

Din analiza Faptelor se poate vedea cu ușurință că opera evanghelizatoare nu este terminată de către «martori». Există și alte persoane, cu calități diferite, care contribuie la creșterea Cuvântului.

Activitatea misionară a martorilor indică însă și momentele desfășurării acesteia: la Ierusalim cu mărturia Apostolilor, ieșirea din hotarele Cetății Sfinte prin deschiderea propovăduirii lui Ștefan (reprezentantul cel mai de seamă al eleniștilor); răspândirea până la marginile pământului prin mărturia deosebită a Sf. Pavel.

C. Prin puterea Duhului Sfânt

În Lc. 24, 49 și FA 1, 8 apare clar – potrivit perspectivei lucane – importanța darului Duhului Sfânt pentru abilitarea martorilor în vederea împlinirii misiunii lor de a propovădui evanghelia până la marginile pământului. Duhul Sfânt este văzut ca o putere (δύναμις), iar în mod indirect ca cel care călăuzește lucrarea misionară. O privire de ansamblu chiar și incompletă asupra cărții Faptelor confirmă și amplifică această perspectivă³⁸⁴.

În lucrarea evanghelizatoare din Ierusalim, Duhului îi este atribuit rolul de susținere a mărturiei, de întărire și încurajare a martorilor pentru a fi capabili de «parresie» (παρρησία), în condiții de persecuție³⁸⁵. Deja cuvântarea programatică a Sf. Petru la Cincizecime (FA 2, 14 – 36) este prezentată ca o consecință imediată a darului Duhului Sfânt coborât asupra apostolilor, potrivit făgăduinței Domnului Înviat.

În fața Sinedriului care-l interoga, Sf. Petru vorbește «plin de Duhul Sfânt» (FA 4, 8), lăsându-i pe cei prezenți uimiți de «îndrăzneala» (παρρησία), lui (FA 4, 13). După rugăciunea comunității persecutate în urma eliberării lui Petru și

383. Cf. A. BARBI, "Il paolinismo degli Atti", în *RivB* 34 (1986) 512 – 514; J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 401 – 410.

384. A se vedea G. H. PRATS, *L'Esprit force de l'Église* (Paris, 1975), 93 – 116 ; F. F. BRUCE, "The Holy Spirit in the Acts of the Apostles", în *Interpretation* 27 (1973), 166-183; S. CIPRIANI, "Mission ed Evangelizzazione...", 61 – 80.

385. παρρησία este caracteristica propovăduirii apostolice (cf. FA 2, 29; 4, 13. 29. 31; 9, 27-28; 13, 46; 14, 3; 18, 26; 19, 8; 26, 26; 28, 31).

Ioan, «*s-au umplut toți de Duhul Sfânt și cu 'ndrăznire* (μετὰ παρρησίας), *grăi-au cuvântul lui Dumnezeu*» (FA 4, 31).

Parresia este semnul prezenței Duhului Sfânt și înseamnă «certitudine interioară», «îndrăzneală în cuvânt», «libertatea de a spune tot adevărul»³⁸⁶. Duhul Sfânt este cel care însoțește mărturia apostolilor înaintea tribunalelor (cf. FA 5, 30 – 32). Întâiul martir, Ștefan, discută cu adversarii săi, cu o ardoare atât de mare încât aceștia nu pot să reziste «*înțelepciunii și Duhului*» care este în el (FA 6, 10). În această fază ierusalimiteană, în care mărturia devine apologie înaintea tribunalelor, pare a se împlini făgăduința lui Iisus (cf. Lc. 12, 11), potrivit căreia Duhul Însuși îi va învăța pe ucenici ce trebuie să spună în acel moment.

Când evanghelizarea depășește granițele Ierusalimului, Duhul Sfânt este cel care călăuzește Biserica, atât în alegerea persoanelor cât și în indicarea noilor căi misionare. După convertirea eunucului etiopian, Filip este răpit de Duhul Domnului și se regăsește la Azot, de unde reia propovăduirea Evangheliei până la Cezareia (cf. FA 8, 40). Sf. Petru împins de Duhul să meargă în casa lui Corneliu (cf. FA 10, 19; 11, 12). La Antiohia, după lucrarea liturgică, este Duhul Cel care intervine pentru a-i indica pe misionarii pe care comunitatea îi va trimite în misiune (cf. FA 13, 2). Semnificativ este și episodul din FA 16, 6–10, unde Duhul lui Iisus pare să împiedice planurile misionare ale Sf. Pavel pentru ca propovăduirea să se poată orienta, după vedenia nocturnă a macedoneanului, spre ținuturile Greciei. În cuvântarea de rămas-bun de la Biserica Efesului, Sf. Pavel declară: «*iată că, legat fiind cu Duhul, merg la Ierusalim fără să știu cele ce mi se vor întâmpla acolo*» (FA 20, 22). Este Duhul Sfânt, deci, Cel care călăuzește ultimii pași ai Sf. Pavel, pași care-l vor purta până la Roma, unde va încheia mandatul său.

În Fapte, Duhul Sfânt nu este prezent numai ca Cel care-i abilitază și-i întărește pe martori, ci și ca Cel care provoacă «noi Cincizecimi» destinate să confirme și să consolideze etapele fundamentale ale misiunii. Samarinenii (cf. FA 8, 14 – 17), au primit darul Duhului Sfânt prin punerea mâinilor de către Petru și Ioan, după ce fuseseră deja botezați. În mod neprevăzut, Duhul Sfânt coboară peste primii păgâni convertiți în casa lui Corneliu, iar fenomenele care-l însoțesc lasă să se înțeleagă că este vorba de o reînnoire a Cincizecimii (cf. FA 10, 44 – 46). Sf. Petru confirmă apoi că și păgânii «*au primit Duhul Sfânt ca și noi*» (FA 10, 47; cf. 11, 47; 15, 8). La Efes (cf. FA 19, 1 – 7), după ce Sf. Pavel îi catehizează pe ucenicii lui Ioan, prin gestul punerii mâinilor Duhul Sfânt se coboară peste ei. Fenomenele provocate sunt asemănătoare primei Cincizecimi. Pentru Luca, sosirea Sf. Pavel la Efes constituie momentul decisiv al lucrării misionare a Bisericii, iar grupul de ucenici putea să reprezinte nucleul originar al viitoarei comunități efesene; pentru aceasta el evidențiază și această revărsare excepțională.

Nu este dificil, deci, să ne dăm seama cum întreaga activitate misionară descrisă de Fapte este susținută și călăuzită de Duhul Sfânt.

³⁸⁶. παρρησία era un drept al cetățenilor greci liberi. în polisul grec. de a exprima deschis și fără frică propria opinie în adunările publice (așa-zisa ekklesia); cf. H. SCHLIER, παρρησία, în *GLNT IX*, 877 – 932; G. SCARPAT, *Parresia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino* (Brescia. 1964).

D. Până la marginile pământului

Programul misionar din FA 1, 8, prin indicarea etapelor misiunii, poate fi considerat elementul structurant din punct de vedere geografic, al narațiunii Faptelor. Ierusalimul, Iudeia și Samaria, Roma simbolul geografic al marginilor pământului, pot să delimiteze tot atâtea mari secțiuni ale cărții. De fapt, FA 2, 1 – 5, 42, prezintă nașterea, viața, dezvoltarea și persecutarea bisericii din Ierusalim. În FA 6, 1 – 15, 35, mai întâi Evanghelia se răspândește în Iudeia și Samaria prin opera eleniștilor, apoi după experiența Sf. Petru și prima călătorie misionară a Sf. Pavel, se deschide strada către păgâni: sinodul din Ierusalim ratifică această deschidere. În sfârșit, în FA 15, 36 – 28, 31, prin cea de a doua și a treia călătorie misionară a Sf. Pavel, întemnițarea și trimiterea lui la Roma, mărturia apostolică ajunge până la marginile pământului³⁸⁷.

1. Deschiderea Bisericii față de neamuri

A crede, însă, că Sf. Luca este interesat numai de desfășurarea geografică a misiunii, ar fi reductiv. Perspectiva lui este și teologică, adică deschiderea și oferirea mântuirii și păgânilor, fără condiția circumciderii. El vrea să motiveze profunzimea acestui salt calitativ și intenționează să arate o biserică pusă de acord asupra acestei alegeri decisive. Pentru el, erau departe timpurile polemicilor pauline împotriva iudaizanților, pentru a face apologia îndreptării prin credință fără respectarea prescripțiilor legii mozaice. În opera sa această dezbateră aprinsă din timpul Sf. Pavel, își găsește numai un ecou îndepărtat. În ochii săi admiterea păgânilor în biserică este un fapt dobândit, iar el o poate prezenta ca pe o realitate pe care Dumnezeu Însuși a impus-o bisericii primare și pe care aceasta o a acceptat în mod pacific.

Episodul lui Corneliu³⁸⁸ îi oferă Sf. Luca ocazia pentru a ilustra motivația teologică a primirii libere și necondiționate a păgânilor în biserică. Forma dublei vedenii, care face posibilă întâlnirea Sf. Petru cu centurionul, lasă deja să se înțeleagă că Sf. Luca vrea să arate că evenimentul este voit de Dumnezeu. Duhul Sfânt Însuși îl determină pe apostol să se miște fără ezitare (FA 10, 19). În casa lui Corneliu, vedenia feței de masă, mai întâi rămasă enigmatică, este înțeleasă apoi de Sf. Petru cu claritate: *«Dumnezeu mi-a arătat ca pe nici un om să nu-l numesc spurcat s-au necurat»* (FA 10, 28). În urma acestei experiențe iluminante, și nu a unor considerații abstracte, Sf. Petru înțelege ceea ce vrea Dumnezeu și care este destinația creștinismului: universalitatea (cf. FA 10, 34 – 43). Neprevăzuta revărsare a Duhului, interpretată ca o nouă Cincizecime, îl constrânge pe apostol să se deschidă misiunii față de păgâni (FA 10, 47). În fața criticilor celor circumciși, Sf. Petru va aduce drept motivație ceea ce a înțeles din experiența făcută: Dumnezeu i-a impus să depășească tabuurile separative dintre pur și impur (cf. FA 11, 9); Duhul Sfânt l-a determinat să meargă în casa lui Corneliu (cf. FA 11, 12); o nouă Cincizecime, potrivit făgăduinței lui Iisus, s-a realizat în mod neașteptat (cf. FA 11, 16 – 17). Vocea unanimă a iudeo-creștinilor arată o biserică pusă de acord

387. Pentru această triplă subîmpărțire, cf. G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", I, 91 – 96.

388. Cf. A. BARBI, "Cornelio (At 10,1 – 11,18): percorsi per una piena integrazione dei pagani nella Chiesa", în *RSB* 8 (1996), 277 – 295.

asupra recunoașterii lucrării dumnezeiești: «*Așadar și păgânilor le-a dat Dumnezeu pocăința spre viață*» (FA 11, 18).

Se poate înțelege foarte bine din această scurtă sinteză a episodului lui Corneliu, importanța acestuia în contextul narațiunii lucane. El constituie deznodământul cărții prin care Biserica, dintr-o sectă iudaică cum era considerată, se deschide lumii păgâne și pregătește opera sa misionară până la marginile pământului.

Nu este lipsit de importanță faptul că, episodului lui Corneliu îi urmează istorisirea originilor Bisericii din Antiohia. Aici pentru prima dată Eleniștii «*au început să binevestească Grecilor pe Domnul Iisus*» (FA 11, 20), și tot în acest oraș, departe de a fi confundați cu o sectă iudaică, «*pentru întâia oară, ucenicii s-au numit creștini*» (FA 11, 26). În această biserică, deschisă neamurilor, s-au întâlnit Barnaba, trimis de la Ierusalim, și Saul, pe care Barnaba însuși l-a căutat și l-a condus la Antiohia de la Tars (cf. FA 11, 22. 25-26a). Această întâlnire a pregătit prima lor mare călătorie misionară. Trimiterea lor (cf. FA 13, 1 – 3), se va face potrivit indicațiilor Duhului Sfânt (13, 2). Misiunea, apoi, se va bucura de importante succese în rândul păgânilor. La Cipru proconsulul roman, Sergius Paulus, a crezut «*mirat de învățătura Domnului*» (FA 13, 12). La Antiohia Pisidiei, în fața rezistenței iudeilor, Sf. Pavel și Barnaba vor declara că se vor îndrepta spre păgâni, iar aceștia ca răspuns își arătau bucuria lor și «*slăveau cuvântul lui Dumnezeu*» (FA 13, 45 – 48). La Iconiu «*o mare mulțime de Iudei și Greci au crezut*» (FA 14, 1). La Listra misionarii vor propune pentru prima dată o schemă catehético-kerigmatică destinată păgânilor (cf. FA 14, 15 – 17). Și astfel că, la întoarcerea lor la Antiohia, Saul și Barnaba vor putea arăta «*câte a făcut Dumnezeu cu ei și că El le-a deschis păgânilor ușa credinței*» (FA 14, 27).

Cu episodul lui Corneliu și prin această operă misionară a lui Pavel și Barnaba, este pregătit terenul pentru hotărârile Sinodului din Ierusalim.

La Sinodul din Ierusalim (FA 15, 1 – 35)³⁸⁹, s-a dezbătut problema primirii oficiale a păgânilor în Biserică, independent de respectarea circumciziunii și a legii mozaice (cf. FA 15, 5). Intervenția Sf. Petru în cadrul dezbaterilor (FA 15, 7 – 11) se bazează pe experiența lui Corneliu și pe succesul misionar al primei călătorii misionare a lui Pavel și Barnaba (FA 15, 12): Dumnezeu Însuși a dat mărturie în favoarea păgânilor prin trimiterea darului Duhului Sfânt; El le-a curățit inimile prin credință, distrugând tabuurile separative dintre pur și impur; imposibilul jug al circumciziunii, de aceea, nu mai este deloc necesar, dimpotrivă și iudeii trebuie să țină seama că și ei, ca și păgânii, sunt mântuiți prin harul Domnului. Intervenția Sf. Iacob (FA 15, 14 – 21) adaugă cuvintelor Sf. Petru mărturia dovezilor scripturistice (Amos 9, 11 – 12), prin care arată că Dumnezeu a voit ca păgânii să se convertească. Pe un astfel de fundal este evidențiată marea bucurie arătată de fenicieni, samarineni în urma istorisirii convertirii neamurilor (cf. FA 15, 3), iar această bucurie constituie un model de răspuns la propovăduirea evangheliei care va fi validată și confirmată de hotărârile Sinodului din Ierusalim³⁹⁰.

³⁸⁹. Cf. J. DUPONT, "Teologia della Chiesa...", 33 – 60; R. F. O'TOOLE, "L'Unità della Teologia di Luca...", 227 – 228; M. – É. BOISMARD, "Le Concile de Jérusalem (Act 15, 1 – 33). Essai de critique littéraire", în *ETL* 64 (1988), 433 – 440.

³⁹⁰. R. F. O'TOOLE, "L'Unità della Teologia di Luca...", 227.

Scrisoarea enciclică a apostolilor, presbiterilor și Bisericii din Ierusalim, trimisă creștinilor de origine păgână din Antiohia, Siria și Cilicia este primită cu bucurie. Din conținutul ei reiese că așa au hotărât Duhul Sfânt, apostolii și presbiterii ca neamurile să respecte numai cele ce «sunt de neapărată trebuință» (FA 15, 28), pentru a salva în mod practic *koinonia* dintre iudeo-creștini și păgâno-creștini. Menționarea Duhului Sfânt ne asigură că acest comportament cerut, este tocmai cel pe care Dumnezeu vrea să fie respectat.

În sfârșit, creștinii din Antiohia se despart în pace de Iuda și de Sila. Până în acest punct am putut găsi o legătură, deși cam vagă, între «pace» și mântuire.

FA 15, 1 – 35, evidențiază câteva aspecte a ceea ce Luca înțelege prin pace. Dacă Dumnezeu cere sau nu ca neamurile convertite la creștinism să fie circumcise pentru a dobândi mântuirea, iată problematica asupra căreia se concentrează întregul capitol. «Pacea» în acest capitol include asumarea respectării «celor ce sunt de neapărată trebuință» pe care Dumnezeu le cere pentru buna înțelegere a vieții comunității³⁹¹. Orice alt lucru este considerat ca o preocupare sau o greutate inutilă. Sf. Luca, deci, vehiculează convingerea că deschiderea față de păgâni este opera lui Dumnezeu unanim recunoscută de biserică.

După deschiderea față de păgâni decretată în mod solemn de Sinodul din Ierusalim, misiunea se extinde din punct de vedere geografic prin opera de evanghelizare a Sf. Pavel. Ne vom referi numai la câteva pasaje din această "creștere" a Cuvântului până la marginile pământului.

În timpul celei de a doua călătorii misionare a Sf. Pavel, Evanghelia ajunge pe pământul Europei (cf. FA 16, 6 – 10). Și aici este decisivă intervenția lui Dumnezeu pentru a-l orienta pe Sf. Pavel. Duhul Sfânt, care apoi este calificat într-o manieră unică ca «*Duhul lui Iisus*», de două ori le interzice misionarilor de a se duce în Asia și apoi în Bitinia (vv. 6 – 7).

În cele din urmă planul lui Dumnezeu, prin vedenia bărbatului macedonean, devine clară: «*Treci în Macedonia și ajută-ne!*» (v. 9). Dumnezeu a deschis deci un nou câmp de evanghelizare. La Corint, unde se va naște și înflori o comunitate creștină, Domnul îi zice într-o vedenie Sf. Pavel: «*Nu te teme, ci vorbește și nu tăcea, pentru că Eu cu tine sunt și nimeni nu va pune mâna pe tine să-ți faci rău. Că mult popor am Eu în cetatea aceasta*» (FA 18, 9 – 10). La Efes (cf. FA 19, 1 – 7), o comunitate creștină importantă din perioada apostolică, Sf. Pavel întâlnește «ucenicii» care primiseră botezul lui Ioan, însă, nu cunoșteau că există Duhul Sfânt. Are loc o nouă Cincizecime care marchează un nou și important moment în extinderea misionară a Bisericii.

Ultima parte a Faptelor (cap. 21 ș.u.), prezintă mărturia Sf. Pavel cel întemnițat pentru Hristos. Mărturia lui înaintea tribunalelor devine o apologie a lui Hristos și a Căii Creștine. Întâmplările judiciare îl vor purta până la Roma, unde va mărturisi cu viața. Această ajungere a propovăduirii evanghelice până la marginile pământului este pre-anunțată ca o mărturie voită de Domnul Însuși: «*Îndrăznește, Pavele!, că precum ai mărturisit despre Mine la Ierusalim așa trebuie*

391. R. F. O'TOOLE, "L'Unità della Teologia di Luca...", 228.

să mărturisești și la Roma» (FA 23, 11). Prin mărturia lui, se va împlini mandatul încredințat de Domnul Înviat: «Și-mi veți fi Mie martori ... până la marginea pământului» (FA 1, 8).

2. Israel și nemurile

Dacă Sf. Luca a evidențiat în cartea Faptelor că, intrarea păgânilor în biserică corespunde planului dumnezeiesc și că aceasta se înscrie pe linia unei continuități istorico-mântuitoare ca împlinire a făgăduințelor profetice, pe de altă parte el a trebuit să dea o explicație preferinței misionare față de păgânii din vremea sa, printr-un proces de discontinuitate istorico-mântuitoare potrivit căreia refuzul lui Israel, ca popor, a determinat trecerea Evangheliei la păgâni. Vom încerca să documentăm foarte sintetic această interesantă perspectivă lucană. Raportul dintre comunitatea creștină / Israel / neamuri în opera lucană a constituit obiectul cercetării multor exegeți care n-au ajuns încă la un acord între ei³⁹². Ne vom limita în cele ce urmează la un sondaj, alegând câteva texte mai importante care se referă la universalitatea mântuirii, la prioritatea lui Israel și la criza provocată acestui popor.

Primul cadru de referință îl constituie evenimentul Cincizecimii, unde cei prezenți sunt indicați ca fiind iudei, locuind în Ierusalim, însă, și cei veniți «din toate neamurile care sunt sub cer» (FA 2, 5; cf. lista popoarelor în 2, 9 – 11a). Pare că din punct de vedere simbolic, universalitatea mântuirii începe să se realizeze cu Israel. Perspectiva se conturează și mai clar în cuvântarea lui Petru, care citând un text din Ioil 3, 1 – 5a, (LXX), concludă prin expresia: πᾶς ὄς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (FA 2, 21), care accentuează această deschidere universală a mântuirii aduse de Hristos. Însă în deznodământul proclamării kerigmatice (FA 2, 36), Sf. Petru invită în mod solemn întreg Israelul (πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ), să recunoască cu certitudine în Iisus numele de Κύριος care mântuiește, reafirmând prioritatea lui Israel în ordinea mântuirii (FA 2, 39a). Imediat continuă afirmând că făgăduința a fost făcută nu numai lor, ci și păgânilor, «toți cei de departe», făcând aluzie la un text din Is. 57, 19 și modificând astfel citarea din Ioil, adaugă «pentru oricâți îi va chema Domnul Dumnezeu nostru» (FA 2, 39b). Sf. Luca subliniază deci, de la începutul cărții sale, atât orizontul universal al mântuirii cât și prioritatea lui Israel în mântuirea realizată de Hristos.

În cea de a doua cuvântare ținută la Ierusalim (cf. FA 3, 12 – 26), Sf. Petru amintește israeliților privilegiul lor ca fii ai profeților și moștenitori ai legământului cu Avraam. El fixează prioritatea istorico-mântuitoare a propovăduirii evangheliei lui Israel: «Dumnezeu, înviindu-l pe Fiul Său, întâi la voi l-a trimis ca să vă binecuvinteze» (cf. FA 3, 25 – 26). De notat poziția emfatică a lui ὑμεῖς care-i indică ca fiind primii destinatari ai mântuirii, apoi în v. 26 accentul este pus pe prioritatea istorico-mântuitoare a lui Israel (πρώτον), în contextul binecuvântării aduse de Fiul Înviat, însă și condiția de a se converti la El (vv. 26 și 19)³⁹³.

În iconomia mântuirii, deci, Israel este primul destinat al Evangheliei.

392. Pentru diferitele poziții ale exegeților pe această temă, cf. F. BOVON, "Luc le Théologien...", 342 – 361; G. BETORI, "Chiesa e Israele nel libro degli Atti", în RivB 36 (1988), 81 – 97.

393. Pentru acest text cf. J. DUPONT, "Teologia della Chiesa...", 69 – 81.

La Antiohia Pisidiei (cf. FA 13, 14 – 52) Sf. Pavel inaugurează în mod solemn misiunea sa în diaspora iudaică. Din analiza acestei cuvântări, reies aceleași idei pe care le-am văzut în cuvântarea de la Ierusalim. Prioritatea istorico-mântuitoare a lui Israel este bine scoasă în evidență. Sf. Pavel se referă la împlinirea făgăduinței făcute lui David de către Dumnezeu: «*Din urmașii acestuia i-a adus Dumnezeu lui Israel un Mântuitor, potrivit făgăduinței, pe Iisus*» (FA 13, 23). Față de refuzul iudeilor însă, Sf. Pavel afirmă: «*Vouă trebuia să vi se grăiască mai întâi cuvântul lui Dumnezeu, dar de vreme ce îl lepădați și vă judecați pe voi înșivă nevrednici de viața veșnică, iată ne îndreptăm către păgâni* (ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη)» (FA 13, 46). Această hotărâre nu trebuie văzută ca fiind un eșec al misiunii în rândul lui Israel, ci ea se întemeiază pe ascultarea poruncii Domnului (cf. Is. 49, 6); Mesia – Hristosul trebuia să fie «*lumină neamurilor*» și «*spre mântuire până la marginile pământului*» (cf. FA 26, 23 și Lc. 24, 47)³⁹⁴.

Principiul priorității istorico – mântuitoare a lui Israel este reafirmat, însă înaintea acestui refuz se prospectează trecerea vestirii evangheliei în rândul păgânilor. Același lucru se întâmplă și la Corint (FA 18, 1 – 8a), unde opoziția iudeilor îl face pe Sf. Pavel să afirme: «*De acum înainte mă voi duce la păgâni!*» (ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι), (v. 6) și unde Domnul printr-o vedenie îi spune Sf. Pavel că există un popor numeros pentru El în această cetate, incluzând și pe păgâni (cf. v. 10).

Sondajul nostru își are punctul său culminant în cetatea Romei, unde Sf. Pavel se întâlnește de două ori cu iudeii (cf. FA 28, 16 – 28). În prima întâlnire (vv. 17 – 22) este în mod particular adusă în cauză situația sa ca întemnițat. Punctul culminant al acestei întâlniri îl constituie discuția cu frunțașii iudeilor care s-au declarat disponibili să «asculte» părerea lui Pavel despre această ἀίρεσις care pretutindeni întâlnește împotriviri. Cea de a doua întâlnire este decisivă (vv. 23 – 28). Înaintea unui auditoriu mai numeros (πλείονες) și deci mai semnificativ, Sf. Pavel dă mărturie (διαμαρτυρούμενος), încercând să-i convingă pe iudei (πείθων), de dimineața până seara. Conținutul mărturiei sale era βασιλεία τοῦ θεοῦ care coincide cu persoana lui Iisus (περὶ τοῦ Ἰησοῦ), înțeleasă în lumina cuvintelor profetice (cf. v. 23). Dintre ascultători unii «credeau» (πίθομαι) alții nu «vroiau să creadă» (v.24). Iudeii erau deci împărțiți, nu se înțelegeau (ἀσύμφωνοι), înaintea mărturiei Sf. Pavel și au plecat (v. 25 a). În acest punct Luca citează Is. 6, 9 – 10, care vorbește de împietrirea lui Israel. Cauza refuzului și a neconvertirii este indicată prin progresiva pierdere a capacității de a «asculta» semnalată prin folosirea de trei ori a verbului ἀκούω în contextul citării: a asculta și a nu înțelege (v. 26); a asculta cu dificultate (v. 27a); a nu mai asculta deloc (v. 27b). Această profeție despre împietrirea lui Israel din cauza surzeniei sale este prezentată în mod solemn în introducerea profeției (v. 25b), ca fiind «cuvânt al Duhului Sfânt». Pe lângă această constatare a împietririi Iudeilor este și o proclamare solemnă: τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τούτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (v. 28a), unde ecoul lui Is. 40, 5, indică realizarea speranței anunțată de ultimul dintre profeți, Ioan Botezătorul (cf. Lc. 3, 6). Accentul, însă, este pus pe ultima expresie αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται. De notat

³⁹⁴. Pentru valoarea hristologică a textului din Is. 49, 6: cf. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 323 – 329.

emfaticizarea lui ἄλλοι, valoarea raforțativă, dacă nu chiar adversativă a lui καὶ și mai ales semnificatul pregnant al verbului ἄκούω care asumă nuanța de a primi.

Cu toată credincioșia arătată de Dumnezeu față de Israel în istoria sa, refuzul acesta din parte poporului ales, a determinat îndreptarea propovăduirii evangheli-ei către păgâni. Cu acest ultim aspect al misiunii, Luca încunoștiințează biserica sa despre motivul pentru care împietririi iudaismului oficial i se opune primirea entuziastă a Evangheliei de către neamurile păgâne.

La sfârșitul acestei treceri în revistă a textelor mai importante din Fapte referitoare la raportul dintre biserică / Israel / neamuri se cuvin câteva remarcii finale.

Desfășurarea misiunii potrivit Faptelor evidențiază credincioșia vestitorilor cuvântului față de programul Domnului Înviat cu privire la misiunea universală, dar și prioritatea istorico – mântuitoare a lui Israel potrivit profețiilor mesianice.

Orizontul universalistic al mântuirii – proorocit de Scripturi – este prezent încă de la început (cf. FA 2, 21. 39 ; 3, 25), când încă misiunea se desfășura în Ierusalim. Primirea concretă a primului păgân în biserică, Sinodul din Ierusalim, nu sunt indicate numai ca evenimente voite și călăuzite de Dumnezeu (cf. Cuvântarea lui Petru 15, 7 – 11), dar și susținute cu mărturia Scripturii (Cuvântarea lui Iacob; FA 15, 14 – 18 cu referire la Amos 9, 11 – 12).

Modul Sf. Pavel de a se adresa păgânilor în călătoriile sale misionare se inspiră din profețiile lui Is 49, 6, la Antiohia și Is. 40, 5, la Roma. Misiunea în rândul păgânilor nu este provocată, deci, de eșecul evangheliei în rândul lui Israel, ci o actualizare a făgăduințelor profetice despre Hristos.

Prioritatea lui Israel în ordinea iconomiei mântuirii este reafirmată cu tărie la început prin apelul la autoritatea Scripturilor și reluată apoi de Sf. Pavel în cuvântarea de la Antiohia.

În contextul misiunii printre păgâni o atenție deosebită merită strategia misionară a lui Pavel în propovăduirea lui Hristos. Ea urmează o schemă fixă care poate fi modificată:

1. Sf. Pavel, sosit într-o cetate, predică în sinagogă Iudeilor și «*temătorilor de Dumnezeu*» (13, 5.14; 14, 1; 16, 13; 17, 1-2.10.17; 18, 4.5.19; 19, 8);
2. Predica sa este primită favorabil de către cele două categorii (13, 43; 14, 1; 17, 4.11-12; 18, 4.20);
3. Succesul crescând al Sf. Pavel înaintea păgânilor provoacă reacția inversă a iudeilor, care se opun lui Pavel (13, 44-45; 14, 2; 17, 5; 18, 6; 19, 9; mai ales împotrivirea : 28, 22);
4. Sf. Pavel răspunde opoziției iudeilor declarând că el se îndreaptă de acum înainte spre păgâni (13, 46-47; 18, 6-7; 28, 28), sau despărțindu-se de sinagogă (19, 9);
5. Iudeii trec de la simpla opoziție la persecuție (13,50; 14,5; 14,19; 17,13; 18, 12-17; 20,3; 21, 27-31 etc.);
6. Sf. Pavel părăsește cetatea sau este alungat, plecând în alta (13, 51; 14, 6; 14, 20; 17, 10; 17, 14-15; 20, 3)³⁹⁵.

³⁹⁵. Cf. A. VANHOYE, "Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Epîtres du Nouveau Testament", în *Bib* 72 (1991), 70-89; vezi și R. O'TOOLE, *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti*, (Torino, 1994), 51-52.

Ceea ce mandatul Domnului Înviat nu prevedea, însă, practica misionară a pus în lumină, este criza pe care vestirea lui Hristos a provocat-o lui Israel. Rup-tura devine evidentă la Ierusalim ca și în diaspora iudaică până la Roma. Nu este altceva decât împlinirea profeției lui Simeon: «*Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și spre semn de împotrivire... pentru ca gândurile din multe inimi să se descopere*» (Lc 2, 34 – 35). Împietrirea în parte a lui Israel fusese prevăzută de Scripturi devenind o constantă în istoria acestui popor.

C a p i t o l u l I I

Întâlnirea dintre Evanghelie și cultură

Credința creștină n-a intrat într-un spațiu areligios, ea a intrat în contact cu fiecare grup etnic, cu valorile sale culturale și religioase. Vom încerca în cele ce urmează să vedem care este raportul dintre credință și cultură, observând modul în care primii creștini în cuvântările lor misionare, au anunțat evanghelia, Iudeilor mai întâi și apoi Grecilor.

Problema raporturilor dintre nouitatea creștinismului, patrimoniul iudaic și culturile păgâne nu este atât de simplă pe cât s-ar părea la prima vedere. O analiză atentă a cuvântărilor misionare din Fapte, ne va permite să precizăm și mai mult cum creștinismul întâlnește persoanele în contextul realităților lor socio-culturale și religioase.

Astăzi se recunoaște în general de majoritatea exegeților că discursurile misionare din Fapte au fost redactate de către Sf. Luca, care a folosit în munca sa, diferite surse documentare preluate din tradiția bisericii și care oglindesc propovăduirea din vremurile de început ale Bisericii. Aceste cuvântări sunt prezentate ca modele de evanghelizare³⁹⁶.

Fiecare dintre ele formează o unitate literară care ilustrează un mod tipic de a-l propovădui pe Iisus Hristos, fie Iudeilor, fie Grecilor păgâni. Deoarece este vorba de cuvântări-tip, ele sunt alcătuite după aceeași schemă. Fiecare dintre ele comportă trei momente: narativ, reflexiv, interpretativ. Sf. Luca prin aceste cuvântări ne prezintă și niște modele de înculturalizare a credinței evanghelice atât în mediul iudaic cât și în cel elenistic.

Descriind activitatea misionară a Sf. Pavel, Luca reproduce două mari cuvântări misionare ale Apostolului: una ținută evreilor din Antiohia Pisidiei (FA 13, 13 – 52), alta adresată păgânilor din Atena (FA 17, 16 – 32). Aceasta din urmă a fost deja anticipată de autor prin îndemnul adresat păgânilor din Listra (FA 14, 8 – 20). O a treia mare cuvântare a lui Pavel considerată de exegeți ca fiind exemplară, este cea adresată unui auditoriu creștin, adică episcopilor și presbiterilor convocați la Milet (FA 20, 18 – 35). Prin aceste trei cuvântări misionare, Apostolul ca om al misiunii creștine ne oferă trei exemple de înculturalizarea evangheliei, acolo unde nu fusese propovăduită încă (lumea iudaică și păgână) și, acolo unde trebuie întărită credința abia născută (lumea deja creștină).

³⁹⁶. Cf. M. DUMAIS, "Communauté et mission...", 159; G. BETORI, "I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione". în *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di P. Scabini (Bologna, 1998), 87 – 99.

A. Noutatea creștinismului și iudaismul (FA 13, 13 – 52)

Caracteristica cuvântării din Antiohia Pisidiei³⁹⁷ este aceea de a fi adresată de către Pavel iudeilor. Din moment ce ascultătorii sunt iudei, cuvântarea începe prin evocarea istoriei lui Dumnezeu cu Israel: o istorie a făgăduinței mântuitoare care s-a desăvârșit prin învierea lui Iisus din morți; și ființă discursul este rostit de Sf. Pavel, Luca evidențiază o temă centrală a teologiei sale – îndreptarea prin credință – care va marca ruperea definitivă de iudaism. Pe de altă parte, încă de la început cuvântarea are în vedere nu numai iudeii ci și păgânii: Sf. Pavel de fapt se adresează iudeilor, însă este deja menționată prezența temătorilor de Dumnezeu. La sfârșitul cuvântării se deschide o perspectivă nouă: lucrarea incredibilă a lui Dumnezeu (v. 41), cu alte cuvinte: vestirea mântuirii făgăduită lui Israel va fi proclamată întregii umanități. Istoria lui Dumnezeu cu Israel se continuă deci, în istoria lui Dumnezeu cu toți oamenii pământului; această ultimă istorie se descoperă a fi împlinirea definitivă a istoriei lui Israel și a făgăduințelor dumnezeiești conținute în ea. Cuvântarea Sf. Pavel motivează teologic pasajul misiunii de la Israel la neamuri, respectând însă, prioritatea poporului Israel. Dacă legătura de continuitate dintre istoria lui Israel și deschiderea misionară față de întreaga lume (aceiași Dumnezeu care lucrează), o înscrie pe aceasta ultimă în istoria sfântă, viceversa misiunea față de neamuri, chiar dacă implică depășirea legii și deci, a iudaismului, nu înseamnă totuși că Biserica a închis ușile iudeilor.

Asemenea cuvântării de la Cincizecime și cea din Antiohia se articulează în baza celor trei apeluri directe adresate ascultătorilor, o tehnică tipică artei oratorice (retorica), pentru a marca începutul unor noi idei (vv.16b. 26. 38) : de aici deci, și împărțirea ei în trei părți după propunerile mai multor comentatori³⁹⁸.

Alți exegeți împart cuvântarea în patru părți³⁹⁹, în baza canoanelor retoricii antice: introducerea (*exordium*), vv. 16b – 23; expunerea (*naratio*), vv. 24 – 31; demonstrația (*argumentatio*), vv. 32 – 39; concluzia (*peroratio*), vv. 40 – 41. Versetele 38 – 39 constituie punctul cheie al argumentării⁴⁰⁰ și în același timp exprimă actualitatea cuvântării, atât pentru ascultătorii din Antiohia cât și pentru cititor, afirmând prezența Domnului Înviat.

Vom urma și noi aceeași împărțire în patru părți, însă, vom considera v. 32, ca un punct important al articulării cuvântării⁴⁰¹.

397. Amintim cele mai importante studii despre această cuvântare: M. DUMAIS, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13, 16 – 41)*. (Paris, 1976). ; R.F. O'TOOLE, "Christ's Resurrection in Acts 13, 13 - 52", în *Bib* 60 (1979), 361 – 372; C. A. PILLAI, *Apostolic Interpretation of History. A Commentary on Acts 13, 16 – 41* (New York, 1980); M. DUMAIS, "L'Omelia nella sinagoga di Antiochia. (At 13, 16 – 41)" în P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Omelia sulla Scrittura nell'età apostolica*, vol. 8 (Roma, 1990), 104 – 123; A. BOTTINO, "Il discorso missionario di Paolo, (At 13, 16 – 41)", în *RSB* nr. 2 (1990), 81 – 99;

398. FA 13, 16 – 25; 26 – 37; 38 – 41; cf. G. SCHNEIDER, R. PESCH, C. BARRETT.

399. Cf. M. DUMAIS, "Le langage de l'évangélisation...", 47 – 66.

400. Cf. J.J. KILGALLEN, "Acts 13, 38 – 39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia", în *Bib* 69 (1988), 480 – 506.

401. Exegeții sunt nehotărâți în structurarea textului, în a lega vv. 24 – 25, care vorbesc de Ioan Botezătorul la perioada Vechiului Testament, adică cu versetele care preced. sau cu perioada inaugurată de Iisus, adică cu versetele care urmează.

Prima parte vv. 16b – 25, prezintă o sinteză a istoriei lui Israel care pune în lumină purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de poporul său. Pe scurt autorul arată cum Prezența divină a însoțit pe Israel în diferitele etape ale istoriei sale: Ieșirea din Egipt, darul pământului, perioada Judecătorilor și a regilor până la David, asupra căruia se concentrează atenția autorului, ca moștenitor al făgăduințelor mesianice, împlinite prin învierea lui Iisus.

O panoramă asemănătoare a istoriei mântuirii se întâlnește și în cuvântarea Sf. Ștefan (FA 7), însă dintr-o perspectivă diferită: acolo autorul vorbește de patriarhi – de Avraam, de Iosif, de Moise – de construirea templului de către Solomon, evidențiind contrastul dintre fidelitatea lui Dumnezeu și infidelitatea lui Israel. În FA 13, finalitatea cuvântării este diferită de FA 7, tonul nu este polemic, iar perspectiva este orientată spre împlinirea istoriei mântuirii și a făgăduințelor făcute lui David, în continuitate cu istoria veterotestamentară și cu deschidere față de lumea păgână.

O originalitate a cuvântării constă în atenția îndreptată către opera Sf. Ioan Botezătorul, o temă la care s-a făcut puțin aluzie în cuvântarea Sf. Petru către Corneliu (FA 10, 37). Sf. Ioan Botezătorul încheie perioada veterotestamentară și inaugurează perioada împlinirii mesianice realizate în Hristos, despre care afirmă superioritatea.

Cea de a doua parte vv. 26 – 31, expune kerygma hristologică centrală – moartea și învierea lui Iisus – potrivit schemei obișnuite de contrast, prezentă în cuvântările misionare adresate iudeilor. Totuși vinovăția acestora este atenuată. Nu mai folosește acel «voi» acuzator («voi l-ați ucis»): Sf. Luca restrânge responsabilitatea la locuitorii Ierusalimului și la conducătorii lor (Lc. 24, 20), făcând distincție între iudeii din Antiohia și cei din Ierusalim. El reia atât tema ignoranței iudeilor, cât și pe cea a nevinovăției lui Iisus, prezente în FA 3, 13. 17. Fără să-și dea seama, iudeii din Ierusalim au împlinit Scripturile și deci voința dumnezeiască cuprinsă în ele. În mod evident privirea este ațintită asupra Învierii, către care este orientată argumentația cuvântării.

Partea a treia a cuvântării vv. 32 – 37 este alcătuită dintr-o serie de trei citări – Ps. 2, 7; Is. 55, 3 și Ps. 16/15, 10, – care constituie demonstrația scripturistică a Învierii lui Iisus ca împlinire a făgăduinței făcute lui David. Această înlănțuire de citări scripturistice, potrivit lui M. Dumais⁴⁰², se bazează pe un procedeu midrașic numit *haruzin* (înlănțuirea unor citări biblice unele după altele precum perlele într-o coloană), folosit în omiliile sinagogale⁴⁰³. Deci ne aflăm în fața unui gen literar numit omilie midrașică sau peșer, un comentariu actualizat al Scripturii, practicat în contextul serviciilor liturgice sinagogale, aplicând un text biblic – în cazul cuvântării noastre 2 Sam. 7, – evenimentelor prezente⁴⁰⁴.

Ultima parte a cuvântării vv. 38 – 41, reia apelul la pocăință prezent în aproape toate cuvântările misionare din Fapte, pocăința necesară pentru a obține «iertarea păcatelor» și deci mântuirea (FA 2, 37 – 40; 5, 31; 10, 43), legată de cre-

402: M. DUMAIS, "L'Omelia nella sinagoga...", 107.

403: Această tehnică care amintește de regulile exegezei rebinice, regula numită *gezerah shawah* sau argumentul analogic, este frecvent întâlnită în peșharimurile de la Qumran; ea se bazează pe confruntarea a două texte biblice în care apar aceeași expresii; cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Roma, 1995), 33 ș.u.

404: Cf. D. GOLDSMITH, "Acts 13. 33 – 37. A Pesher on II Sam 7", în *JBL* 87 (1968), 321 – 324.

dința în Hristos (FA 10, 43). La tema obișnuită a «iertării păcatelor», Sf. Luca adaugă pe cea paulină a «îndreptării prin credință». Apropierea de teologia Sf. Pavel este voită și demonstrează că Luca era la curent cu gândirea Apostolului. El cunoaște:

- îndreptarea păcătosului prin credința în Hristos;
- valoarea universală a mesajului îndreptării;
- înțelesul corect al expresiei «a fi îndreptat»;
- opoziția dintre îndreptarea prin credință și îndreptarea prin Legea lui Moise;
- Luca cunoaște și consecința doctrinei pauline despre îndreptare: universalitatea mântuirii este legată de Hristos și nu de Legea mozaică care divide atât biserica cât și pe Israel; știe că Pavel era susținătorul acestei viziuni noi. De aici și citarea din Avc. 1, 5, în v. 41, care-i folosește pentru a-i mostra pe iudeii cărora le este adresat discursul: o invitație la credință, iar a crede implică și a recunoaște împlinirea propriei istorii – potrivit planului lui Dumnezeu – vestirea mântuirii și lumii păgâne.

Întreaga cuvântare culminează cu vv. 38 – 39. Versetele 42 – 43, evidențiază efectul pozitiv al cuvântării în rândul ascultătorilor și îi folosește autorului de a marca trecerea la un alt pasaj ideatic al narațiunii sale.

Dintr-o privire de ansamblu a cuvântării reies câteva cuvinte cheie și tematicce, care-i evidențiază semnificatul specific:

- tema învierii este dominantă, iar polisemia verbelor grecești, articulează textul asigurându-i unitatea tematică: «*Dumnezeu le-a ridicat (ἤγειρεν) rege pe David*» (v. 22); «*Potrivit făgăduinței sale, Dumnezeu i-a adus (ἤγαγεν) sau potrivit recenziei occidentale ἤγειρεν) lui Israel un Mântuitor, pe Iisus*» (v. 23); «*Dar Dumnezeu L-a înviat (ἤγειρεν) din morți*» (v.30); «*făgăduința [...] Dumnezeu ne-a plinit-o nouă [...] înviindu-L (ἀναστήσας) pe Iisus*» (v.33); «*Și că L-a înviat (ἀνέστησεν) din morți [...]*» (v.34); «*Pe care Dumnezeu L-a înviat (ἤγειρεν) [...]*» (v. 37);

- motivul mântuirii: vv. 23. 26. 38-39. 47⁴⁰⁵;
- figura lui David prin care s-a prefigurat făgăduința mesianică, și deci, valorizarea de către Luca a mesianismului regal, moștenit de creștinismul primar de la iudaism;

- iar totul inclus în viziunea istorico – mântuitoare a făgăduinței – împlinirii, care parcurge toate părțile cuvântării (vv. 23. 27. 29. 32. 33. 40 – 41. 47) unind trecutul și prezentul, misiunea în rândul păgânilor cu istoria lui Israel: astăzi ca și atunci, Dumnezeu este Cel care are inițiativa pentru a duce la împlinire «*lucrarea Sa incredibilă*» (v. 41).

Pe scurt, contextul vital (Sitz – im – Leben), al acestei cuvântări trebuie căutat în liturghia iudeo-creștină, care era încă influențată de liturghia sinagogală. Potrivit lui M. Dumais, cuvântarea din Antiohia Pisidiei se bazează pe midrașul omiletic⁴⁰⁶ despre făgăduința mesianică din 2 Sam. 7, 6 – 16. Versetul 22, constituie citarea de deschidere (*petichah*: 1 Sam. 13, 14). Lipsește *sederul* (lectura din textul Legii)⁴⁰⁷; comentariul (peșher), parte din lectura profeților (haftarah) și adică din 2 Sam. 7, 6 – 16, reluat în vv. 22 – 23, dezvoltat printr-o serie de citări

405. R.F. O'TOOLE. "Christ's Resurrection...". 361 – 363.

406. Midrașul este un comentariu la textele scripturistice cu scopul de a le actualiza.

407. Pentru Dumais absența sederului din omilia creștină este firească: Hristos a luat locul Legii.

(vv. 33 – 35), potrivit procedului *haruzîn*⁴⁰⁸. Versetul 41, corespunde citării de încheiere (*hatimah*)⁴⁰⁹.

În concluzie putem evidenția câteva trăsături specifice cuvântărilor de evanghelizare ținute în mediul iudaic. În cazul cuvântării noastre autorul se exprimă în limbajul ascultătorilor săi. Pornind de la Scriptura ebraică, familiară auditoriului său, mai precis de la textul făgăduinței davidice din 2 Sam 7, el o actualizează în baza evenimentului central al credinței creștine, Persoana lui Iisus Hristos, în termenii culturii lor, a disponibilității lor religioase, potrivit așteptărilor și speranțelor lor: împlinirea făgăduinței unei eliberări și a venirii Noului David.

Însă, o analiză mai puțin atentă a cuvântării ne descoperă că, oratorul atribuie textelor Scripturii, valorilor culturale și religioase ale ascultătorilor săi un sens nou și mai profund. Există făgăduința de «a ridica» un Nou David (ἀνίστημι în 2 Sam. 7, 12 LXX), care a devenit realitate prin Învierea lui Iisus (ἀνίστημι același verb în FA 13, 33 și 34). Întreg demersul teologic este construit în baza unei structuri cu dublu sens, o structură simbolică a termenilor și realităților evocate, care pleacă de la sensul lor comun acceptat, dându-i un sens nou și mai profund pe care, în mod tainic, ascultătorii îl trăiesc. Autorul alcătuiește propria cuvântare în baza textului din 2 Sam. 7, pe care-l interpretează și lămurește în baza altor texte scripturistice și a unui eveniment real, trăit.

Printr-un procedeu familiar exegezei rabinice, oratorul creștin în vv. 33 – 35, citează trei texte biblice, între care există corespondențe lexicale (Ps. 2, 7; Is. 55, 3; Ps. 16, 10). Nici unul dintre texte nu demonstrează Învierea lui Mesia, însă, în același timp fiecare dintre ele oferă perspectiva deschisă a unei interpretări în direcția Învierii și, pun în lumină unul din aspectele sale. Luate împreună aceste citări, se interpretează reciproc, iar pentru un auditoriu familiar cu argumentația midrașică, oferă textului despre făgăduința davidică, o lumină nouă.

Dar dacă textele Scripturii iudaice ajung să semnifice evenimentul Învierii, acesta se poate înțelege deoarece evenimentul proclamat (vv. 30 – 31), își dezvăluie acest sens pe care ele în mod virtual îl conțin.

În sfârșit, dacă Scriptura iluminează evenimentul, trebuie spus de asemenea că și mai mult evenimentul iluminează Scriptura, căreia îi oferă un sens nou, plinar. Ascultătorii vor putea să integreze Vestea cea Bună despre Iisus Hristos în mediul lor cultural și al așteptărilor lor. Însă vor fi ei, cei care, vor lua decizia de a accepta în mod liber pe Iisus Hristos și Învierea Sa.

B. Credința și religiozitatea populară: FA 14, 8 - 20

La Listra, Sf. Luca, potrivit stilului său, își concentrează atenția asupra unui episod care semnalează o nouă etapă și un progres nou în misiunea apostolilor: pentru prima dată Sf. Pavel și Barnaba se adresează nu păgânilor «temători de Dumnezeu», ci păgânilor propriu-ziși, care nu erau legați de nici o sinagogă,

⁴⁰⁸. În omilia creștină, semnificatul nou provine din evenimentul Învierii care iluminează textele. Omilia creștină se distinge de cea iudaică, deoarece ceea ce rămâne fundamental este evenimentul și apoi Scriptura; nu invers.

⁴⁰⁹. Cf. M. DUMAIS, "L'Omelia nella sinagoga ...", 113.

departe de monoteismul iudeo – creștin. Mai precis, impactul propovăduirii creștine este cu păgânismul popular⁴¹⁰ și cu problemele pe care el le pune misiunii creștine.

În etapele precedente, deși se înregistrase trecerea evangheliei la păgâni și succesul ei între «temătorii de Dumnezeu», substratul rămăsese cel iudaic. La Listra, însă, cei doi misionari sunt puși imediat în situația de a se confrunta cu păgânismul politeist, fără mediatizarea sinagogii, astfel că se ivesc inevitabil noi întrebări: cum va reacționa acest mediu la mesajul creștin și ce posibilități sau pericole vor apărea?

Scena nu o mai constituie nici Templul, nici sinagoga, ci piața publică. Ascultătorii sunt păgânii civilizației elenistice. Citările oratorului la Atena nu vor mai fi împrumutate din Vechiul Testament, ci din poezii și filosofii greci. Cuvântarea nu mai este concentrată asupra așteptării lui Mesia, ci asupra aducerii în atenție a prezenței lui Dumnezeu în natură și în viața de zi cu zi. Argumentația nu mai tinde să dovedească că Isus este Mesia, ci că El este instrumentul judecății lui Dumnezeu și Calea care ne-a ușurat dificila cunoaștere a adevăratului Dumnezeu după care aspiră profunzimea ființei fiecărui om. Episodul de la Listra⁴¹¹ (FA 14, 8 – 20), se articulează într-o istorisire a unei vindecări (vv. 8 – 10), reacția mulțimii (vv. 11 – 13), cuvântarea Sf. Pavel (vv. 14 – 18) și se încheie cu lapidarea apostolului (vv. 19 – 20). Istoria vindecării pune accentul pe condiția de neputință a paralizicului ca astfel naratorul să poată evidenția măreția actului taumaturgic și să justifice extraordinara reacție a mulțimii. Adnotarea că ologul «*il asculta pe Pavel când vorbea*» lasă să se întrevadă disponibilitatea sa interioară, pe care Pavel, cu capacitatea lui profetică de a scruta inimile, își dă seama «*că are credință ca să fie vindecat*» (ὄτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι) (v.9). Versetul este didactic: vrea să evidențieze legătura care există între propovăduirea – ascultarea cu disponibilitatea credinței, condiția esențială pentru dobândirea vindecării – mântuirii. Legătura directă dintre ascultare și credință vrea să indice că, pentru Sf. Luca folosirea verbului ὠφελεῖν nu se referă numai la vindecarea fizică, ci și la vindecarea spirituală, mântuirea propriu-zisă și adevărată, pentru care vindecarea miraculoasă nu este decât un semn. Această expresie denotă deci, în primul rând, încrederea în taumaturg, care poate săvârși vindecarea fizică, iar în al doilea rând deschide o perspectivă superioară, cea a înțelegerii mântuirii eshatologice oferită de propovăduirea Cuvântului și

⁴¹⁰. Aceasta o demonstrează în primul rând faptul că, Listra era o mică așezare de țară pe calea Sebastei, care nu era legată de marea cale comercială vest-est; în al doilea rând faptul că, locuitorii se exprimau în dialectul licaonic, deci într-o limbă barbară, nu greacă; iar în al treilea rând episodul narat în vv. 11 – 13, ne face să ne gândim la oameni din zona rurală, lipsiți de pregătire și deci foarte superstițioși. Întâlnirea cu păgânismul cult o vom vedea la Atena (FA 17).

⁴¹¹. A se vedea: B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique* (Genève, 1987), 88 – 100 ; C. BREYTENBACH, "Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14, 11-17" în *NTS* 39 (1993), 396 – 413; S. LÉGASSE, "Le discours de Paul à Lystres, (Actes 14. 15 – 17)", în J. DORÉ – CH. THEOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Paris, 1993), 127 – 136; M. FOURNIER, *The Episode at Lystra: A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14: 7 – 20a* (American University Studies, Series VII, Theology and Religion 197), (New York, 1997); M. DUMAIS, "Le salut en dehors de la foi en Jésus-Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres", în *Église et Théologie* 28 (1997), 161 – 190.

acceptarea lui prin credință. Puterea taumaturgului se exprimă printr-un cuvânt imperativ care obține efectul imediat și constatabil (v. 10).

Exegeții s-au întrebat care este obiectul credinței ologului? Cel mai adesea s-au pronunțat zicând că este vorba de credința în Iisus. Însă această supoziție nu se întemeiază pe textul din FA 14, mai ales dacă socotim că discursul citat în urma vindecării nu pomenește nici un cuvânt despre Iisus.

Răspunsul la problema conținutului credinței ologului trebuie căutat în însuși episodul de la Listra. Episodul este introdus printr-o mențiune generală despre Sf. Pavel și Barnaba care «binevesteau» (εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν) la Listra (v.7). Versetul 15 reia același verb (εὐαγγελιζόμενοι) indicând care este conținutul acestei Bune Vestiri, care conduce la întoarcerea către Dumnezeu cel viu. Mesajul predicat Neamurilor din Listra este, deci, un mesaj de credință în Dumnezeu cel viu, și nu încă în Iisus Înviat⁴¹². Până la Listra, conținutul propovăduirii apostolice era hristocentric (FA cap. 2 – 13). După hotărârea Sf. Pavel și Barnaba de «a se întoarce către Neamuri» (FA 13, 46 – 47) ca urmare a opoziției ludeilor din Antiohia, asistăm la o nouă noutate în cadrul narațiunii. Începând cu FA 14, 15 – 17 și 17, 22 – 31, propovăduirea apostolică devine teocentrică mai întâi și apoi hristocentrică⁴¹³.

Credința ologului care l-a făcut să fie apt pentru a fi vindecat, nu este decât răspunsul la prezența și puterea lucrătoare a Dumnezeului celui Viu, al cărui martor Sf. Pavel este cu învățătura sa. În același timp, vindecarea săvârșită de Sf. Pavel după ce a văzut credința lui nu epuizează sensul verbului σωζειν. Polisemia acestui verb este bine confirmată de vocabularul lucan⁴¹⁴ și care s-a conservat și în textul nostru. Istorisirea vindecării ologului joacă potrivit dublului sens al vindecării – mântuirii acestui paralizic și dobândește o dimensiune simbolică pentru întreg episodul evanghelizării păgânilor din Listra. Nu numai credința ologului pentru a fi vindecat poate fi un exemplu pentru toți cei care sunt chemați să creadă în Dumnezeul cel viu, dar de asemenea vindecarea sa fizică devine simbolul mântuirii spirituale oferită tuturor celor care vor crede⁴¹⁵.

Reacția mulțimii (v. 11) este un motiv obișnuit în istorisirile despre vindecări miraculoase, care lasă să se înțeleagă o posibilitate tipică de rea-înțelegere în mediul păgân (paralelă celei tipic iudaică ipotizată în FA 3, 12). Strigătul înălțat de mulțime este în dialectul licaonic; adnotarea îi folosește naratorului pe de o parte să explice neînțelegerea și reacția întârziată din partea misionarilor care nu cunoșteau limba locului, iar pe de altă parte să orienteze și contextualizeze întreaga reacție în mediul lor cultural. Sf. Luca socotește oportun să prezinte acum cititorului o problemă misionară născută în mediul păgân: reacția persoanelor socotite inculte. Această reacție nu se manifestă prin preamărirea lui Dumnezeu precum printre iudei, nici prin scepticismul filosofilor din Atena, ci prin aclamarea apostolilor considerați divinitați. Aclamarea îi recunoaște pe Sf. Pavel și Barnaba ca «zeități care au luat chip de oameni» și nu pur și simplu oameni divinizați în

412. Această concluzie este bine demonstrată, plecând de la analiza structurală și semiotică a cuvântării, de către Marianne Fournier, în teza sa de doctorat citată mai sus.

413. Cf. M. DUMAIS, "Le salut en dehors...", 177 – 178.

414. Cf. A. GEORGE, "Études sur l'oeuvre...", 319.

415. Cf. M. DUMAIS, "Le salut en dehors...", 179.

baza capacității lor taumaturgice: acest motiv al zeilor care apar pe pământ în formă umană este un element întâlnit în pietatea elenistică (cf. *Odiseia* 17, 483 – 487). Motivul lasă să se întuiască cum în lumea religioasă păgână frontierele dintre divin și uman tind să fie alunecoase, ca și cum ar fi necesar pentru Luca și sursele sale documentare să stabilească înainte de toate un clar monoteism înainte de a propune o propovăduire propriu-zis hristologică. Identificarea divină a celor doi misionari este apoi semnificativă: Barnaba, cel mai bătrân este personalitatea în aparență cea mai impunătoare, și de aceea este numit Zeus, în timp ce Pavel este numit Hermes, cel care în mitologia greacă are datoria de a fi mesagerul zeilor. Recunoșcuți ca divinități, Barnaba și Pavel trebuie să fie venerați cu sacrificii (v. 13): preotul lui Zeus, al cărui templu era în fața cetății, aduce tauri și coroane, care în mod obișnuit împodobeau victimele pentru oferirea sacrificiului.

Istorisirea Sf. Luca subliniază această aberație a păgânilor care tind să divinizeze orice lucru. Sacrul, divinul, constituie o amenințare pentru cine nu-l recunoaște: pentru aceasta locuitorii din Listra se grăbesc să-și îndeplinească datoriile lor religioase. Atitudinea lor manifestă reacția tipică a superstiției. Numai când pregătirile pentru aducerea sacrificiilor sunt în toi, Barnaba și Pavel înțeleg periculoasa neînțelegere și reacționează (v. 14): își rup veșmintele, indignați pentru gestul blasfematoriu (cf. *Mc.* 14, 63; *Mt.* 26, 65), și sar în mijlocul mulțimii adunate pentru sacrificiu strigând. Scurta cuvântare a celor doi misionari (vv. 15 – 17) se prezintă ca o «Evangheliie» a Sf. Pavel adresată Listrenilor (ἡμεῖς... εὐαγγελιζόμενοι ὑμῶς) (v. 15.b). Această Evangheliie conține două mesaje: să se întoarcă «de la deșertăciunile acestea» (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων) și să se întoarcă «către Dumnezeu cel viu» (ἐπὶ θεὸν ζῶντα). Vom lua mai întâi în considerație cel de-al doilea mesaj care acoperă întregul discurs.

Dumnezeul cel viu către care Sf. Pavel invită neamurile să se întoarcă este calificat prin trei propoziții: El este Dumnezeu Creatorul (v. 15c); El a lăsat ca toate neamurile să meargă'n căile lor (v. 16), nu S-a lăsat nemărturisit acordând atâtea beneficii oamenilor (v. 17).

Prezentarea lui Dumnezeu Creatorul este făcută în termenii din *Exod* 20, 11(LXX): «Care a făcut cerul și pământul, marea și toate cele ce sunt într'nsеле». Dacă termenii folosiți de către oratorul iudeo-creștin sunt împrumutați din Vechiul Testament, realitatea pe care o evocă este deja cunoscută în lumea elenistică. Așcultătorii ne-iudei puteau, deci, să înțeleagă mesajul în propriul lor orizont cultural și religios.

Adevăratul Dumnezeu este de asemenea «Cel Care'n veacurile trecute a lăsat ca toate neamurile să meargă'n căile lor» (v. 16). Autorul trece din planul creației în cel al istoriei. Adevăratul Dumnezeu intră în relație cu oamenii și se interesează de viața fiecărei națiuni. El a permis tuturor să urmeze «căile lor» (ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν). În Fapte, verbul ἐάω, care înseamnă: «a permite», «a lăsa să facă», «a îngădui», nu are conotații negative (cf. *FA* 16, 7; 19, 30; 23, 32; 27, 32. 40; 28, 4). În *FA* 16, 7 și 28, 4, verbul are sensul de «îngăduință divină» sau «voință divină». Termenul ὁδός, frecvent în *Psalmi* (cf. *Ps.* 1, 1.6; 2, 12; 15, 11; 17, 21; vezi și *Is.* 30, 21 LXX), înseamnă «comportament», «mod de a trăi și făptui». În cuvântarea de la Cincizecime, Petru citează *Ps.* 15: «făcutu-mi-ai cunoscute căile

(ὁδοὺς) *vieții*» (FA 2, 28). Sensul general al cuvântului ὁδός este conservat în Fapte (vezi 13, 10: «*căile Domnului*»; 16, 17 «*calea mântuirii*»), însă, termenul dobândește în mod egal în această carte un sens mai precis: el desemnează învățătura creștină și pe cei care-i urmează (FA 9, 2; 19, 9, 23; 22, 4; 24, 14, 22) cei care s-au conformat «*căii lui Dumnezeu*» (FA 18, 26).

Însemnătatea verbului ἐξῶ și a substantivului ὁδός, în cartea Faptelor ne face să presupunem că propoziția din 14, 16, are un sens pozitiv, sau cel puțin neutru, dar nu negativ⁴¹⁶: în trecut, Dumnezeu a îngăduit tuturor neamurilor să urmeze propriul lor mod de a viețui, propriile căi în viață. Aceste căi nu erau lipsite de experiențe religioase, chiar dacă ele au putut fi presărate cu erori, ca spre pildă idolatria (cf. v. 15b). Dumnezeu cel viu, într-un anumit fel, a îngăduit ca popoarele să urmeze căile pe care și le-a ales pentru a trăi și a crește, chiar cu riscul de a greși. Dintotdeauna El a însoțit popoarele în istoria lor. Frecvent se întâlnește și o interpretare negativă a v. 16, pe care am putea-o rezuma astfel: Dumnezeu, în veacurile trecute, a lăsat neamurile să rătăcească în căile lor, care le țineau departe de El, dar astăzi este diferit, pentru că El a adus o revelație nouă; dacă Sf. Luca a introdus motivul îngăduinței divine, a făcut-o cu scopul de a scuza pe cât posibil comportamentul neamurilor⁴¹⁷.

Versetul 17 subliniază prezența binefăcătoare a lui Dumnezeu în viața zilnică a neamurilor. Dumnezeu Creatorul (v. 15c.), Dumnezeu istoriei popoarelor (v. 16), este de asemenea Dumnezeu Providenței (v. 17)⁴¹⁸. El este foarte atent la necesitățile Listrenilor «*dându-vă din cer ploi și timpuri roditoare, umplându-vă inimile de hrană și de bucurie*». Și făcând aceasta, arătându-și astfel bunătatea, Dumnezeu cel viu a dat mărturie despre sine Însuși, făcând binele. După argumentul cosmologic și argumentul istoric, autorul introduce acum argumentul experienței care demonstrează realitatea Dumnezeului celui viu. Păgânii din Listra pot să recunoască grija adevăratului Dumnezeu, nu numai amintindu-și ceea ce El a făcut pentru veacurile trecute, dar de asemenea, considerând experiența lor prezentă, ca fiind sub purtarea de grijă permanentă a Sa prin binefacerile pe care le oferă. Atenția îndreptată către Dumnezeu care trimite ploile, s-ar putea referi la cultul local al divinităților pluviale, ale fertilității sau ale vegetației. În contrapозиție cu un astfel de cult, afirmația lucană se referă la unicul și adevăratul Dumnezeu, care trimite ploaia și toate beneficiile care derivă⁴¹⁹. Pentru a se întoarce către Dumnezeul cel viu, adică către Cel Care este Creatorul tuturor, Cel care conduce istoria neamurilor și se îngrijește de hrănirea lor, trebuie, totuși, ca Listrenii să se întoarcă «*de la deșertăciunile acestea*» (ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων). În contextul cuvântării expresia «*deșertăciunile acestea*» se referă direct la oferirea sacrificiilor și la intenția localnicilor de a-i socoti pe cei doi misionari ca fiind Zeus și Hermes coborâți din cer (vv. 11 – 13 și 18). Însă expresia τὰ ματαία folosită de Luca numai în acest pasaj, este folosită frecvent în Septuagintă pentru a-i desemna pe idoli (vezi Is. 2, 20; Ier. 2, 5; Ez. 8, 10 etc.).

416. Cf. M. DUMAIS, "Le salut en dehors...", 173.

417. S. LÉGASSE. "Le discours de Paul...", 132 – 133.

418. Cf. M. DUMAIS. "Le salut en dehors...", 174.

419. Cf. C. BREYTENBACH, "Zeus und der lebendige Gott...", 398.

Formula sintetică a cuvântării din Listra «ὄπις τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεόν ζῶντα» (un singur verb pentru a traduce cele două mișcări de întoarcere), indică în mod clar alegerea ce trebuie făcută între deșertăciunile idolești și Dumnezeu cel viu. Credința în Dumnezeu cel viu implică abandonarea credințelor în idoli și a sacrificiilor oferite unor născociri create de mintea omenească.

Evangelhia propovăduită de către Sf. Pavel și Barnaba, deci, invită la abandonarea sacrificiilor idolești și îndreptarea către Dumnezeu cel viu a cărui existență este sesizată în creație, în istoria popoarelor și în viața zilnică a oamenilor. Oratorii îi invită pe localnicii din Listra să accepte credința monoteistă, ceea ce amintește invitația adresată poporului evreu de-a lungul întregii perioade veterotestamentare. Putem concluda prin a afirma că Listrenii au făcut experiența mântuirii lui Dumnezeu, dacă după exemplul ologului, ei s-au întors către Dumnezeu cel viu, descoperit în creație, în istoria poporului lor și în împrejurările concrete ale vieții lor zilnice, și dacă ei prin credința lor în Dumnezeu cel viu au abandonat în mod definitiv practicile idolatre.

C. Credința și cultura elevată: FA 17, 16 -34

Încă de la începuturile exegezei critice, narațiunea despre etapa de la Atena, cu discursul Sf. Pavel din Areopag, a fost unul din textele cele mai dezbătute și controversate din întreg Noul Testament. Studiile legate de această cuvântare sunt foarte numeroase⁴²⁰, iar abordările exegetice de tip structuralist, retoric și narativ, n-au făcut decât să evidențieze ulterioare valențe ale textului însuși.

În cadrul cărții Faptelor, Luca a acordat acestei cuvântări un loc particular, ea constituind punctul culminant al activității misionare a Sf. Pavel, iar cuvântarea sa asumă un caracter paradigmatic pentru întâlnirea dintre evanghelie și cultura lumii greco-romane⁴²¹. În acest cadru al activității misionare și al tentativei de dialog cu cultura și experiența religioasă a mediului elenistic, o importanță aparte dobândește tema despre Dumnezeu și căutarea Sa, ca și evaluarea căilor de urmat în această căutare pe care o face autorul.

Sf. Luca a acumulat în această cuvântare teme ateniene foarte cunoscute de lumea elenistică și pe care le-am putea rezuma astfel:

- mulțimea templelor și a imaginilor divinităților;
- credința particulară a Ateniienilor;
- școlile filosofice;
- Areopagul; dialogurile lui Socrate în piața publică;

⁴²⁰. Pentru o panoramă istorică a interpretărilor moderne ale textului, cf. V. GATTI, *Il discorso di Paolo all'Areopago*. Studio su Act. 17, 22 – 31 (Brescia, 1982), 17 – 53; J. DUPONT, "Il discorso dell'Areopago (At 17, 22 – 31). Luogo di incontro tra cristianesimo e ellenismo", in idem. *Nuovi Studi sugli Atti...*, 359 – 400; K.O. SANDNES, "Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech", in *JSNT* 50 (1993), 13 – 26; M.D. GIVEN, "Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech", in *Biblical Interpretation*, 3 (1995), 356 – 372; R. F. O'TOOLE, "Paul at Athens and Luke's Notion of Worship", in *RB* 89 (1982), 185 – 197; R. PENNA, "Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (Atti 17, 16 – 34)", in *Rassegna di Teologia* 36 (1995), 653 – 677.

⁴²¹. Această particularitate a fost bine evidențiată de J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 360 – 365.

- introducerea de noi divinități;
- curiozitatea proverbială a Atenienilor.

Pentru Sf. Luca, Atena reprezintă capitala simbolică a culturii, o etapă importantă a răspândirii evangheliei: este întâlnirea cu lumea culturii. Nu este o întâmplare faptul că Luca îi atribuie Sf. Pavel o cuvântare ținută în prestigiosul Areopag, în fața elitelor ateniene, a filosofilor care aparțineau celor două școli mai cunoscute: epicureii și stoicii.

Pentru o analiză mai detaliată vom structura textul în trei momente fără a intra în discuțiile legate de diferitele posibilități de structurare a lui: permanența Sf. Pavel la Atena (vv. 16 – 21); cuvântarea din Areopag (vv. 22 – 31); reacția la cuvântare (vv. 32 – 34). Legătura cea mai evidentă dintre aceste trei momente este creată de menționarea «*învierii*» (vv. 18. 31. 32), care apare astfel ca fiind mesajul «*insinuat*» continuu de propovăduirea Apostolului⁴²². Textul cuvântării este destul de subtil și complex, iar interpretările exegeților sunt împărțite. Pentru unii, ne aflăm în prezența unei cuvântări tipic «*grecească*»; pentru alții, substratul ideatic ca și argumentația ei se regăsesc în Vechiul Testament și în iudaism.

M. Dumais⁴²³ consideră cuvântarea din Areopag ca fiind un frumos exemplu de evanghelizare, adică de comunicare «*transculturală*»: un orator creștin pătruns de cultura religioasă iudaică, caută să comunice conținutul credinței sale unor ascultători ne-iudei de cultură greacă. Ceea ce are sens pentru orator în orizontul său cultural, trebuie acum să dobândească un sens pentru ascultătorii săi în propriul lor orizont socio-cultural.

1. Permanența Sf. Pavel la Atena

Această permanență a Apostolului este caracterizată de reacția sa în fața cetății pline de idoli (v. 16) și de disputele sale în sinagogă și mai ales în agora (v. 17), unde nu numai locul dar chiar și timpul («*zilnic*»), ca și ascultătorii («*cei ce se întâmplau să fie de față*»), nu sunt delimitate. Prezența în agora a filosofilor epicurei și stoici, îi permit apostolului să intre în discuție cu ei, iar autorul Faptelor precizează nu numai motivul discuțiilor – binevestirea lui Iisus și a Învierii (v. 18), dar și dorința de a «*cunoaște noua învățătură*», care era «*străină*» pentru ei (vv. 19 – 20). În sfârșit, un comentariu aparte îl informează pe cititor, destul de ironic, despre o caracteristică a Atenienilor și anume; aceea de a se delecta îndelung, vorbind sau ascultând ceea ce este «*mai nou*» (v. 21). Cu aceste trăsături, autorul pregătește cadrul cuvântării lui Pavel în Areopag: restrânge în mod progresiv spațiul de la cetate, la agora, la Areopag; scoate în relief modificarea atitudinii lui Pavel; de la mânie (v. 16), la discuții (v. 17), la binevestire (v. 18) care apoi își va găsi explicitarea în cadrul cuvântării (v. 23b); reușește să răstoarne atitudinea filosofilor de la dispreț (v. 18b), la o apreciere mai puțin negativă (v. 18c), până la acea curiozitate intelectuală (vv. 19b. 20b), tipică Atenienilor (v. 21) provocată de «*noutatea*» (v. 19b. 21), și de «*lucrurile străine*» (v. 18c. 20a) aduse de învățătura paulină, care va determina audiența din Areopag⁴²⁴.

422. Cf. R. F. O'TOOLE. "Paul at Athens...", 185 – 187.

423. Cf. M. DUMAIS. "Le salut en dehors...", 179 – 180 (aici 180).

424. Cf. V. GATTI, "Il Discorso di Paolo...", 56 – 59.

2. Analiza semantică a cuvântării

Față de celelalte cuvântări misionare din cartea Faptelor, originalitatea cuvântării din Areopag constă în prezența multor elemente împrumutate din limbajul și sfera conceptuală a filosofiei stoice, lăsând impresia că Luca ar fi compus sau reprodus o cuvântare elenistică. Indiscutabil, Luca s-a folosit de "principiul agățării" (Anknüpfung), îndrăgit de Socrate, pentru a dialoga și putea apoi dezvolta propriile gânduri, plecând de la o bază comună de dialog cu interlocutorul. Luca nu ezită să se folosească de expresii, concepte, chiar și citări pe care le preia din stoicism, însă, pe aceste baze el construiește noutatea biblică și creștină: afirmațiile stoice sunt corectate și golite de conținutul lor panteist.

În ceea ce privește structura cuvântării propriu-zise (vv. 22 – 31), soluțiile propuse sunt diferite⁴²⁵. Cea mai comună ține seama de temele tratate:

1. Introducere: vv. 22 – 23;
2. Corpul cuvântării: proclamarea adevăratului Dumnezeu: vv. 24 – 29;
 - Dumnezeu Creatorul lumii: vv. 24 – 25;
 - Dumnezeu Creatorul omului: vv. 26 – 27;
 - «rudenia» dintre om și Dumnezeu: vv. 28 – 29;
3. Concluzia: elementele kerigmei creștine: vv. 30 – 31.
 - chemarea la pocăință: v. 30;
 - vestirea judecății: v. 31;
 - prin lucrarea Celui pe care Dumnezeu L-a Înviat: v. 31b.

Concluzia poate fi înțeleasă și din perspectiva istorico-mântuitoare: *până acum* a fost vremea ignoranței; *acum* Dumnezeu cheamă la pocăință, în vederea judecății viitoare.

Există și alte încercări de structurarea cuvântării⁴²⁶: o structură concentrică a cuvântării; o structură potrivit schemei retorice; construirea cuvântării potrivit regulii omeliei sinagogale.

De la începutul cuvântării sale, oratorul vorbește despre «cosmos» (v. 24), termen care era curent în elenism și care apare de câteva ori și în versiunea greacă a VT (LXX)⁴²⁷. Prezentarea unui Dumnezeu Creator al lumii (v. 24), era frecventă și la marii filosofi ai Greciei antice. Afirmatia că Dumnezeu «*nu locuiește în temple*» (v. 24), că El «*nu este slujit de mâini omenești ca și când ar avea nevoie de ceva*» (v.25), aduce în memoria auditorului cult al Areopagului, pasaje din Xenofon și Euripide, dar mai ales teme îndrăgite de filosofii stoioci ca Zenon, Seneca, Epictet⁴²⁸. Stoicii susțineau și ei că Dumnezeu «dă tuturor viață și suflare și totul», că El nu este departe de fiecare (v. 27) și că vocația fiecărui om este aceea de a-L căuta (v.27). Centrul argumentării cuvântării îl constituie v. 28, care se referă la doi poeți greci: «*în El viețuim și ne mișcăm și suntem*» o referire la Epimeneide din Creta și versul «*că neam al Lui suntem și noi*» care este citat din poetul

425. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 369 – 374; R. F. O'TOOLE, "Paul at Athens...", 186 – 188; V. GATTI, "Il Discorso di Paolo...", 61 – 64.

426. Cf. Autorii citați mai sus, cât și marile comentarii.

427. Gen. 2. 1; Dt. 4. 19; 17. 3; Is. 24, 21; 40. 26.

428. Cf. Bogata documentație oferită de R. PENNA, "Paolo nell'agorà...", 662; V. GATTI, "Il Discorso di Paolo...", 68 – 209.

stoic Aratus. Însuși verbul μετανοέω din încheierea cuvântării (v. 31) pare a fi folosit potrivit rezonanței sale grecești (cf. etimologia) de «schimbarea modului de a vedea», mai degrabă, decât celei biblice de «a se pocăi»⁴²⁹.

Accentele teologice ale cuvântării despre Dumnezeu Creatorul (v. 24), Proniatorul binevoitor (v. 26) și Dreptul Judecător (v.31), vin în întâmpinarea teodiceei elenistice, populare, propovăduită de către stoici. Pe scurt, putem afirma că aproape toate trăsăturile cuvântării evocă teme curente ale stoicismului; filosofie care devenise populară la vremea aceea, deoarece limbajul și gândirea ei impregnase toate straturile sociale aproape ca marxismul în sec. XX în țările comuniste⁴³⁰.

În întregimea ei deci, cuvântarea poate fi înțeleasă de către un auditoriu grec fără să aibă vreo cunoștință de Vechiul Testament. Însă, demersul cuvântării se înscrie de asemenea și în orizontul misiunii iudeo-creștine. Putem lua fiecare verset în parte și găsi paralelisme considerabile în Vechiul Testament. Cuvântarea va apare astfel, ca o expunere în fața neamurilor păgâne a monoteismului biblic – a Dumnezeului Unic și Proniator – dar și o critică adresată idolatriei acestora. Afirmția că «Dumnezeu nu este departe de fiecare din noi» pentru că «suntem neamul Lui» (vv. 27 – 28), readuce în memorie tema biblică a omului – chip al lui Dumnezeu, dar și ideea stoică a înrudirii sufletului cu Dumnezeu. În v. 26 de asemenea, expresia ὀπίσθας προσεταγμένους καιρὸς este voit ambiguă iar traducerile, puse în fața unei alegeri, nu reușesc să redea polisemia expresiei: ea se poate referi fie la providența istorică a lui Dumnezeu, care cârmuiește destinul popoarelor (linia veterotestamentară), fie la ordinea și succesiunea anotimpurilor ca manifestare a lui Dumnezeu (linia stoică). Începutul aceluiași verset afirmă foarte simplu că neamul omenesc a fost făcut ἐξ ἐνός, fără să specifice; ceea ce se poate înțelege «dintr-un singur om» (linia biblică cf. Gen 1) sau «dintr-un singur principiu» (linia stoică).

Vocația omului de a-L căuta pe Dumnezeu: ζητεῖν τὸν θεὸν exprimată în v. 27, poate fi înțeleasă ca o căutare intelectuală, rațională (sens întâlnit în elenism), sau ca o căutare care implică și inima și voința (sens comun Vechiului Testament).

Pentru oratorul iudeo-creștin, sensul pe care-l comunică are ca punct de plecare și orizont de înțelegere Vechiul Testament. Pentru ascultătorul grec, sensul nu se va putea sprijini decât pe substratul și orizontul său cultural, elenistic. Aceste două orizonturi de semnificație fac parte din dinamica dialogului de evanghelizare. Cuvântarea din Areopag este expresia unei adevărate întâlniri inter-culturale, mai ales datorită conținutului ei polisemic.

Ca și pentru evanghelizarea în mediul iudaic (cf. cuvântările din FA 2 – 13), există o consonanță între cultura religioasă a ascultătorilor și Evanghelie; dar există de asemenea, și mai ales în mediul ne-iudaic un element de ruptură și nouitate. Vestea cea Bună aduce o critică severă anumitor tradiții religioase din lumea păgână și în special idolatriei.

La începutul cuvântării v. 23, oratorul vorbește de «Dumnezeul Necunoscut» în acești termeni, potrivit recenziei celei mai curente: «ceea ce (ò neutru) voi cin-

⁴²⁹. Mai ales după afirmația: «trecând cu vederea vremile neștiinței» de la începutul v. 30.

⁴³⁰. «De fapt stoicismul spiritualizant și moralizator devenise școala filosofică dominantă în secolul I al crei noastre»; J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres*, V: Commentaire historique (Act 9, 1 – 18, 22) (Paris, 1994), 295.

știți fără să cunoașteți, aceea (τοῦτο neutru) *eu vă vestesc*» (v. 23)⁴³¹. Neutrul folosit nu lasă să se înțeleagă decât că acest Dumnezeu pe care Sf. Pavel îl-L vestește, și cu care ei se află deja în relație (i-au ridicat un altar, îl cinstesc), care are un locaș în oarecare măsură indeterminat și impersonal; trebuie asociat idolilor? De-a lungul întregii sale argumentări (vv. 25–29), oratorul prezintă două moduri de a-L concepe pe Dumnezeu, comune gândirii lor: modul neutru și impersonal care este exprimat de către idolii fabricați de om (v. 25 și 29; τὸ θεῖον la v. 29 este de asemenea neutru); și modul personal și relațional care recunoaște în Dumnezeu pe Creatorul cosmosului (ὁ θεὸς ὁ ποιησας τὸν κόσμον) (v. 24), și în special al oamenilor (v. 26) și drept consecință relația filială a fiecărui om cu Dumnezeu (vv. 27–28). Oratorul evidențiază incompatibilitatea acestor două moduri: dacă ei îl alege pe Dumnezeu personal, Creatorul tuturor, care este însă, familiar și mediului lor cultural (cf. citările din cei doi poeți din v. 28; aluzie deci, la gânditori cunoscuți), ei trebuie să respingă prima manieră de a-L concepe pe Dumnezeu ca pe o entitate impersonală, precum idolii: «*Așadar, fiind din neamul lui Dumnezeu, nu trebuie să socotim...*» (v. 29).

Scopul pe care Sf. Pavel și-l propune în argumentare sa, este clar și lipsit de orice ambiguitate: Dumnezeu este Persoană (cf. ὁ θεὸς din v. 30). Însă foarte curios, nu mai este Pavel cel care vestește; ci Însuși Dumnezeu vestește (ὁ θεὸς παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις). Revelația decisivă făcută de Dumnezeu Însuși și invitația directă de a face pasul decisiv; necesitatea pocăinței este proclamată înaintea tuturor oamenilor.

Un alt element de noutate: intrarea în scenă a lui Iisus la sfârșitul cuvântării din Atena (v. 31). Termenii folosiți se pretează ambiguității. Singura atribuție explicită a lui Iisus, care nu este menționată în mod direct, este prezentată în acești termeni: «*Dumnezeu [...] va să judece* (κρίνειν) *lumea întru dreptate, prin Bărbatul* (ἐν ἀνδρὶ) *pe care L-a rânduit*». Iisus este prezentat ca fiind instrumentul judecății lui Dumnezeu. Înviind pe Iisus din morți, Dumnezeu oferă garanția alegerii acestui Bărbat pentru acest scop (v. 31b). Prezentarea Omului Iisus ca Înviat din morți și instrument al judecății divine, nu corespunde nici uneia din așteptările sau speranțele caracteristice lumii elenistice⁴³². Expresia κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ se întâlnește aproape textual în patru psalmi [(Ps. 9, 8; 66, 5; 95, 13; 97, 11 (LXX)]. Un singur text în cartea Faptelor, menționează judecata divină ca fiind atribuită lui Iisus (FA 10, 42). Contextul nu precizează în ce constă judecata Sa; se referă la necunoașterea adevăratului Dumnezeu, sau la comportamentul oamenilor? Problema rămâne fără răspuns.

Cunoașterea adevăratului Dumnezeu este posibilă pentru Greci, mai ales că ei au posibilitatea de a urma filosofilor stoici, care refuzau idolatria și se străduiau să-L caute pe adevăratul Dumnezeu, din neamul căruia sunt și care este intim legat și prezent în om după cum afirmă și unii dintre poeții lor. Deși, această căutare a adevăratului Dumnezeu este dificilă, aceasta nu este decât o pipăire care le-ar putea permite să-L descopere (v. 27).

431. În unele manuscrise pronumele sunt masculine și nu neutre: «*Cel pe care voi îl cinstiți... pe Acela vi-L vestesc*».

432. Cf. M. DUMAIS, "Le salut en dehors..." 184.

Necunoașterea, ignoranța a prevalat în vremurile trecute (v. 30). Însă, în același timp, Atenienii, care sunt «foarte evlavioși» (δεισιδαιμονεστέρους) (v. 22), trăiesc deja o anumită formă de comuniune cu un Dumnezeu Necunoscut (pe care ei «îl cinstesc»), care de altfel, face parte din religia lor instituționalizată (i-au ridicat un altar de închinare). Însă raportul lor cu Dumnezeu a devenit idolatrie, ceea ce poate fi purificat dacă ei iau aminte la ceea ce spun reprezentanții cei mai de seamă ai culturii lor: filosofii și poeții.

Întreaga cuvântare este polarizată în jurul cunoașterii. Studiile legate de structura literară a cuvântării au evidențiat, pe de o parte încadrarea ei prin reluarea terminologiei «vestirii» «Dumnezeului Necunoscut» (v. 23 și 30), iar pe de alta, dispoziția concentrică a ei, al cărei centru îl formează vv. 25b – 28a (punctul central constituit de v. 27)⁴³³, care constituie și o invitație de a recunoaște vecinătatea adevăratului Dumnezeu. Cuvântarea despre cunoașterea Dumnezeului Necunoscut răspunde cerinței ascultătorilor, formulată de introducerea narativă, de «a cunoaște» (γνώσθαι) această nouă învățătură (v. 19) și de «a cunoaște» (γνώσθαι) despre ce este vorba (v. 20). Atenienii sunt curioși să știe cu cine își pot măsura propria lor concepție religioasă. Pavel arată că este posibilă cunoașterea lui Dumnezeu, însă până acum a prevalat «neștiința, ignoranța» (ἄγνοια) (v. 30). Ieșirea din această stare și depășirea ei se realizează prin *metanoia*, la care oratorul îi invită pe ascultătorii săi.

Incheierea cuvântării se deschide spre obiectul căutării Atenienilor, adică despre Iisus și Învierea Sa. Prezentarea lor este foarte abil introdusă. Oratorul într-o manieră aproape evazivă și ambiguă, îl prezintă pe Iisus în termenii unei cateheze teologice, care nu-i satisface cu siguranță pe Atenieni, însă care are drept efect, provocarea unor noi întrebări, care pot lua două forme de manifestare în reacția ascultătorilor: unii rîd, alții își exprimă dorința de a cunoaște mai mult despre acest subiect. Abilitatea oratorului care se află în fața unui auditoriu critic – potrivit tehnicii retoricii antice – constă în folosirea insinuării (*insinuatio*), care joacă asupra clar-obscurului, provocând astfel curiozitatea și starea de întrebare a ascultătorilor.

Am putea concluda aceste observații printr-o singură afirmație: cuvântarea din Atena ne pune în față două căi pentru a ajunge la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, calea argumentării raționale, deductivă și calea cunoașterii religioase, intuitivă.

Este extrem de interesant faptul că, tocmai în momentul în care este explicitată tema căutării lui Dumnezeu, și sunt menționate posibilitățile reale de a-L găsi, autorul recurge în mod clar la reminiscențele stoice și citează un poet care se plasează în această perspectivă. Religiozitatea stoică, chiar dacă rămâne prin orizontul ei panteist legată de o viziune fundamental idolatrică, a intuit totuși ceva despre Dumnezeu: apropierea Sa față de oameni și asemănarea omului cu Dumnezeu.

Religiozitatea acestor filosofi și poeți chiar negăsindu-L pe adevăratul Dumnezeu, a sesizat ceva, care acum într-o nouă lumină, poate fi într-adevăr valorificată de Pavel⁴³⁴.

Evaluarea căilor de urmat în căutarea lui Dumnezeu, conturate de etapa de la Atena, ne deschide câteva considerații interesante.

433. Cf. R. F. O'TOOLE, "Paul at Athens...", 187.

434. Cf. J. DUPONT, "Nuovi Studi sugli Atti...", 397 – 399.

Căutarea lui Dumnezeu a fost aproape imposibilă acolo unde s-a pretins reprezentarea Lui, închizându-i tainica prezență și realitate în lăuntruul unor spații, acțiuni rituale, opere artistice care sunt produsul «mâinilor omului». «Mâinile» (vv. 24, 25) și «arta» (v. 29) omului nu fac decât să reproducă divinul ca simplă proiecție antropomorfică.

Tot atât de periculoasă este și calea unei căutări intelectualiste a lui Dumnezeu. Dorința de a circumscrie în concepte, a familiariza și domina din punct de vedere rațional taina dumnezeiască nu este altceva decât o tendință subtilă de codificare a lui Dumnezeu. Există o tendință de iconografie verbală care constituie le fel o nevoie de a obiectiviza în mod curios taina, fără a respecta absoluta alteritate și indisponibilitate.

O căutare rațională ca nevoie de informații despre Dumnezeu poate constitui o legătură inițială care trebuie însă să se transforme într-o disponibilitate care să se lase învăluită de taina prezenței lui Dumnezeu, vestită de către Cuvântul Său.

O căutare care însă, poate ajunge la vreun rezultat apreciabil, este posibilă acolo unde «pipăind» datele realității concrete și umane, fără a se fixa în mod posesiv și rigid în ele, printr-o cale anevoioasă «pe dibuite, bâjbâind» acolo se intuiește ca n'r-un «poem» câte ceva despre «Poetul» absolut care este Dumnezeu (cf. folosirea verbului *πίεω* în vv. 24 și 26). Abia atunci se poate intui vecinătatea lui Dumnezeu, care nu este mut, însă, care vorbește și se deschide unei relații în care omul poate încrezător și responsabil să răspundă. Această apropiere devine și mai profundă acolo unde omul este perceput ca «făptură a lui Dumnezeu», creat după chipul Său și deci capabil să se deschidă dialogului cu transcendentul. Nu din întâmplare Pavel (v. 23), îi citează pe «poeti», ca pe cei care sunt cel mai aproape și care pot sesiza apropierea lui Dumnezeu față de om, dar și deschiderea omului către transcendența divină. Prin cuvântul lor metaforic și simbolic realitatea și omul pot fi transfigurate și sesizate în taina lor, care devine semnul – cuvânt al tainei absolute a lui Dumnezeu.

D. Testamentul de credință al Sf. Pavel: FA 20, 17 – 38

După cuvântarea adresată iudeilor în sinagoga din Antiohia Pisidiei (FA 13, 16 – 41) și cea din Atena adresată lumii păgâne, Sf. Pavel se adresează acum Bisericii înseși, în particular slujitorilor comunităților reprezentate de prezbiterii din Efes.

Alegerea genului literar – o cuvântare de adio – corespunde intenției lucane de a inculca bisericii post-apostolice datoria fidelității față de moștenirea primită de la biserica apostolică prin intermediul reprezentantului ei cel mai de seamă, Sf. Pavel: moștenire amenințată acum de pericolele ivite din exteriorul și interiorul comunității creștine. Sf. Luca se adresează bisericii vremii sale, iar alegerea genului literar de «cuvântare de adio» oferă conținutului cuvântării valoarea unui testament pastoral, spiritual dar și de credință.

În întreg cuprinsul cărții Faptelor, este singura dată când Sf. Pavel propune o cuvântare a lui Pavel adresată ascultătorilor creștini. Este un bun exemplu care cuprinde îndemnuri adresate tinerelor comunități creștine întemeiate de către Apostol. În această cuvântare Sf. Pavel vorbește mult despre sine însuși, iar aceasta o face pentru ca destinatarii să tragă învățături din experiențele sale și din exem-

plul său. Trebuie adăugat apoi că, în cuvântarea de la Milet sunt cuprinse idei exprimate în multe rânduri în epistolele pauline.

Structura cuvântării din Milet este foarte complexă, iar tentativele de soluționare ca și propunerile făcute sunt numeroase⁴³⁵.

Vom împărți cuvântarea în două mari părți⁴³⁶. *Prima parte* (vv. 18 – 27), în mod precumpănitor *autobiografică*, ne prezintă atitudinea Sf. Pavel în timpul propovăduirii sale misionare în Asia Mică (18 – 21), dar și prezentimentele sale actuale (vv. 22 – 27). *Cea de a doua parte* (28 – 35), în schimb, fără a exclude elementele care privesc viața apostolului, are un accent *parenetic*, făcând apel la responsabilitatea pastorală a prezbiterilor: «*Luați aminte la voi înșivă și la toată turma...*» (v. 28).

Fără a intra într-o analiză detaliată verset cu verset a întregii cuvântări, vom încerca totuși să sesizăm câteva idei de fond ale acesteia.

Luca creionează în această cuvântare atribuită Sf. Pavel, portretul ideal al păstorului bisericii; dăruirea permanentă, perseverența în încercări, vigilența și dezinteresul în păstoria credincioșilor, nu sunt decât câteva dintre calitățile spirituale care trebuie să-i distingă pe păstorii comunităților creștine, care prelungește peste veacuri moștenirea apostolică.

Cuvântarea din Milet ocupă în spațiul cărții Faptelor și un loc important: ea semnaleză concluziunea misiunii apostolice (începând cu cap. 21, Pavel este «întemnițat pentru Domnul») și astfel va ajunge la Roma) și constituie, potrivit fericiției definiții a lui J. Dupont «testamentul său pastoral». Ni se pare deci legitim să schițăm portretul Sf. Pavel în calitatea sa de păstor potrivit descrierii din faptele Apostolilor. Vom încerca să reunim în jurul câtorva afirmații ale acestei cuvântări unele aspecte ale slujirii Apostolului Pavel, potrivit descrierii lucane.

1. «*Am slujit Domnului cu toată smerenia*» (FA 20, 19)

În cuvântarea adresată prezbiterilor de la Efes, Sf. Pavel vorbește despre slujirea sa apostolică în primul rând ca «slujire adusă Domnului cu toată smerenia». Expresia «*a sluji Domnului*» (δοιλέωv τῷ κυρίῳ), adică lui Hristos, amintește titlul cu care Sf. Pavel se prezintă în deschiderea epistolelor sale (Rm. 1, 1; Fil. 1, 1; Gal. 1, 10), titlu atribuit apoi responsabililor comunității (2 Tim. 2, 24). Verbul *δοιλέωv* indică totala dependență de Dumnezeu, cât și complexitatea îndatoririlor

⁴³⁵. Cf. J. DUPONT, *Il testamento spirituale di san Paolo. Il discorso di Mileto*, (Atti 20, 18 – 36), (Roma, 1967). Ne vom referi destul de frecvent în cursul analizei noastre la acest excelent studiu al lui Dupont. Despre această cuvântare au mai scris: H. SCHÜRMAN, "Das Testament des Paulus für die Kirche, (Apg 20, 18 – 35)", în idem. *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf, 1968), 310 – 340; A. CASALEGNO, "Il discorso di Mileto, (Atti 20, 17 – 38)", în *RivB* 25 (1977), 29 – 58; C. K. BARRETT, "Paul's Adress to the Ephesian Elders", în *God's Christ and His People*. (Festschr. N. A. DAHL), (Oslo, 1977), 107 – 121; J. LAMBRECHT, "Paul's Farewell – Address at Miletus, (Acts 20, 17 – 38)", în J. KREMER (ed.) *Les Actes des Apôtres. Traditions. Rédaction. Théologie*. (Leuven, 1979), 307 – 337 ; J. KILGALLEN, "Paul's Speech to the Ephesian Elders. Its Structure", în *ETL* 70 (1994), 112 – 121; R. F. O'TOOLE, "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20, 35 Play in Paul's Adress to the Ephesian Elders?", în *Bib* 75 (1994), 328 – 349.

⁴³⁶. Pentru informații mai detaliate a se vedea J. DUPONT, "Il testamento spirituale...", 22 – 28; G. SCHNEIDER, "Gli Atti degli Apostoli...", II, 387 – 388.

și responsabilităților în vestirea Evangheliei și a slujirii comunității. O expresie echivalentă acesteia, este cea întâlnită în FA 15, 26, care-l caracterizează ca unul care «și-a pus viața pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos». Destinul său este legat de vestirea Evangheliei: aceasta este slujirea (διακονία) care i-a fost încredințată. Iar el este dispus să o îplinească cu orice preț: «Dar nimic nu iau în seamă și preț nu pun pe viața mea, fără numai să-mi împlinesc călătoria (δρόμον) și slujba (διακονία) care am primit-o de la Domnul Iisus, aceea de a mărturisi Evanghelia harului lui Dumnezeu» (FA 20, 24).

Scopul unic și exclusiv al slujirii sale este cel de «a mărturisi» (διαμαρτυράσθαι) Evanghelia harului lui Dumnezeu. Este interesantă descrierea ce se face Evangheliei ca «Evanghelia a harului lui Dumnezeu». Această expresie se întâlnește numai aici în cartea Faptelor, pe lângă alte două expresii echivalente. Prima o întâlnim în aceeași cuvântare, spre sfârșit, când Sf. Pavel îi încredințează pe ascultătorii săi lui «Dumnezeu și cuvântului harului Său» (FA 20, 32). Cea de a doua apare în istorisirea primei călătorii misionare, când se spune despre Sf. Pavel și Barnaba că se opriseră la Iconiu și «grăind întru Domnul, dădeau mărturie despre cuvântul harului Său» (FA 14, 3).

Din textele de mai sus rezultă clar că «Evanghelia harului lui Dumnezeu» este aceeași cu «cuvântul» sau cu «cuvântul harului său». Aceasta înseamnă că «harul» (χάρις) în sensul cel mai deplin, vine în întâmpinarea propovăduirii Evangheliei. Din aceste afirmații se vede importanța enormă a propovăduirii care stă la baza credinței fiecăruia.

Același gând este exprimat și prin imaginea «călătoriei»: «ca să-mi împlinesc călătoria și slujba pe care am primit-o de la Domnul Iisus» (v. 24). O astfel de imagine preluată din întrecerile sportive, subliniază «tensiunea» care antrenează persoana întregă în eforturile sale de a atinge scopul propus.

Numai spre sfârșitul propriei vieți, Sf. Pavel va putea afirma: «Lupta cea bună am luptat, călătoria mi-am împlinit-o, credința am păzit-o» (2 Tim. 4, 7).

Atitudinea de smerenie pe care Sf. Pavel aici în FA 20, 19 și-o atribuie este în realitate o atitudine profundă care se manifestă în exterior «în blândețea caracterului, în sociabilitatea comportamentală, în afabilitatea și mansuetudinea cu care sunt tratați ceilalți. Este tocmai aceasta smerenia care inspiră capul⁴³⁷ Bisericii, delicata tinerețe care-i copleșește pe cei care i-au fost încredințați»⁴³⁷.

2. «Nu m-am ferit să vă vestesc toată voia lui Dumnezeu» (FA 20, 27)

Obișnuit cu riscurile apostolatului, nu mai ține seama de cele ce vor veni, deoarece a întâmpinat nenumărate până în prezent. Iar aceasta o afirmă în mod explicit, cel puțin de două ori în cuvântarea de la Milet prin expresii asemănătoare: «Am slujit Domnului cu toată smerenia și cu multe lacrimi și încercări care mi s-au întâmplat prin uneltirile Iudeilor, și cum nu m-am ferit (ὕπεστειλάμην) ca nimic din cele folositoare să vi le vestesc (ἀναγγείλαι) și să vă învăț (διδάξαι) înaintea poporului și prin care, mărturisindu-le (διαμαρτυρούμενος) și Iudeilor și

437. Cf. J. DUPONT, "Il testamento spirituale...", 54.

Elinilor pocăința spre Dumnezeu și credința în Domnul nostru Iisus Hristos» (FA 20, 19 – 21).

Apoi în cele ce urmează, după ce-i încunoștiințează că nu vor mai vedea fața lui «*cei printre care am trecut propovăduind*» (κηρύσσων) *împărăția lui Dumnezeu*» (v. 21) se declară «curat» de o eventuală apostaziere din credință a vreunui dintre ucenicii săi. Și aceasta pentru că «*nu m-am ferit*» (ὕπεστειλάμην) *să vă vestesc* (ἀναγγείλαι) *toată voia lui Dumnezeu*» (v. 27).

E ușor de remarcat din aceste două versete cel puțin două lucruri: în primul rând insistența asupra terminologiei vestirii, cu diferitele ei variații (ἀναγγέλλειν, κηρύσσειν, διδάσκειν, διαμαρτύρησθαι); iar în al doilea rând repetarea aceleiași expresii: «*nu m-am ferit să vestesc Evanghelia*» (vv. 20 și 27).

Verbul ὑποστέλλομαι are diferite nuanțe de semnificat: «a se retrage, a se da înapoi» din fața cuiva sau a ceva. Referitor la vorbire, poate însemna: «a se feri, abține» de a spune ceva, sau chiar «a disimula». Disimularea nu folosește nimănu, mai ales destinatarilor mesajului.

Sf. Pavel a transmis mesajul creștin în integralitatea lui:

- sub toate formele: prin vestirea și învățarea altora;
- în toate modurile: în public și în privat;
- tuturor destinatarilor: Iudeilor și Elinilor;
- întregul conținut: pocăința față de Dumnezeu și credința în Iisus Hristos.

Sf. Luca poate afirma deci, într-o perioadă amenințată de false doctrine, că Sf. Pavel corespunde caracteristicilor care la sfârșitul sec. I, se așteptau de la un autentic apostol: el a transmis tradiția apostolică în mod integral, fiind reprezentantul legitim al adevăratei învățături, față de care a dat dovada fidelității și dăruirii de sine.

Toate acestea fac parte din «voia lui Dumnezeu» pe care Sf. Pavel a propovăduit-o creștinilor din Efes fără să relativizeze nimic, fără temerea de a propune un mesaj creștin mai puțin atrăgător, mai puțin popular, sau oricum mai puțin provocator. Din întreg contextul se pare că acesta este sensul expresiei: «*Nu m-am ferit să vă vestesc*» (ἀναγγείλαι) *toată voia lui Dumnezeu* (πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ)» (v. 27). «*Voia lui Dumnezeu*» în acest context nu se referă la planul mântuitor al lui Dumnezeu, care în mod evident este inclus în vestirea Evangheliei, cât mai ales la expunerea riguroasă a «cerințelor» impuse de sfințenia lui Dumnezeu, celor pe care i-a chemat să fie «moștenitorii» «Împărăției» Sale. Este vorba deci de o «cateheză» și un riguros «program» de viață creștină, potrivit căruia Sf. Pavel timp de «trei ani de zile noaptea și ziua», a încercat să-i îndrume pe credincioșii comunității din Efes.

Pe lângă diferitele forme ale vestirii și catehezei pe care Apostolul le putea folosi pentru a-i lumina și stimula pe creștini reiese în mod evident centralitatea «cuvântului lui Dumnezeu», care este o «putere» dumnezeiască care lucrează în sine și prin sine odată vestit și chiar și atunci când propovăduitorul nu este prezent. O putere personificată care este lucrătoare prin ea însăși. Aceasta reiese din afirmația solemnă și mișcătoare a apostolului în momentul despărțirii: «*Și acum vă încredințez*» (παρατίθεμαι) *lui Dumnezeu și cuvântului harului Său* (τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ) *cel care are puterea să vă zidească* (τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι) *și să vă dea moștenire între toți cei sfințiți*» (v. 32).

Sf. Pavel îi încredințează pe prezbiteri lui Dumnezeu și cuvântului harului Său, adică Evangheliei, care nu conține numai mesajul de vestit, ci comunică și harul mântuirii. De notat că Sf. Pavel nu încredințează Cuvântul prezbiterilor, după cum ne-am fi așteptat, față de cei care au primit îndatorirea de a-l proclama, ci dimpotrivă prezbiterii sunt încredințați puterii mântuitoare a Cuvântului. În Cuvântul harului primit de credincios și trăit, Dumnezeu însuși lucrează: această gândire este prezentă în tradiția biblică și creștină.

Cea de a doua parte precizează și Cuvântului; ea are în ea însăși puterea de a «zidi», de a edifica comunitatea creștină. Această dimensiune comunitară a Cuvântului este prezentă și în FA 9, 31, iar din versetul de față reiese că acest cuvânt al lui Dumnezeu are puterea de a zidi unitatea comunității.

De altfel cuvântul are în sine și puterea de moștenire între cei sfinți. Tema moștenirii, foarte vie și prezentă în Scriptură se referă la Țara Făgăduită, iar în Noul Testament, la Împărăția lui Dumnezeu, la viața veșnică și deci la fericirea lumii viitoare făgăduită celor aleși.

Cuvântul are, pe de o parte, puterea de a-i întări pe creștini în credință, de a-i face să crească în sfințenie, iar, pe de alta, posedă puterea de a-i converti pe cei care nu sunt creștini, asigurându-le deci, și lor acea moștenire pe care alți creștini o posedă deja.

Cuvântul își manifestă eficacitatea sa în viața creștină pe pământ, și va fi garanția fericirii fiecăruia după moarte.

3. «*Argint sau aur sau haină n-am poftit de la nimeni*» (FA 20, 33)

Una din caracteristicile esențiale ale slujirii apostolice pentru Sf. Pavel este sfințenia vieții, adică un comportament ireproșabil și o absolută transparență a intențiilor. Apostolul amintește dezinteresul total cu care a slujit. Gratuitatea absolută pe care Sf. Pavel o prezintă ca pe o «metodă» personală a vestirii Evangheliei este dezvoltată în trei momente.

Primul este reprezentat de declarația solemnă a dezinteresului său total ca semn al autenticității apostolatului său: «*Argint sau aur sau haină n-am poftit de la nimeni*». El nu a exploatat slujirea sa în propriul său avantaj material. Luca are în minte abuzurile care fuseseră introduse în biserica din perioada sa, abuzuri amintite și în 1 Tim. 3, 3; Tit 1, 7. 11; 2 Tim. 3, 2. 6; 1 Ptr. 5, 2. Sf. Pavel însuși, în epistolele sale, a trebuit de multe ori să se apere de astfel de acuze.

Al doilea motiv care caracterizează dezinteresul slujirii Sf. Pavel este cel al muncii cu propriile mâini (FA 20, 34). Luca cunoaște din tradiție (FA 18, 3; 2 Tes. 3, 8) că Sf. Pavel exercita o muncă manuală chiar și în timpul activității sale misionare. Luca prezintă o imagine ideală care depășește realitatea istorică, și pe care el o propune ca model comportamental prezbiterilor. Munca sa nu i-a permis totdeauna să facă față necesităților (2 Cor. 11, 9) și cu atât mai puțin celor ale colaboratorilor săi.

Luca cere slujitorilor să se ostenească să lucreze nu numai pentru ca să evite să trăiască pe cheltuielile comunității, ci să lucreze ca să-i ajute și pe alții. Principiului muncii pentru câștigarea pâinii, el îi adaugă și motivul iubirii pentru aproapele.

În acest punct, Sf. Pavel dezvoltă și mai mult ideea; suntem astfel la cel de al treilea moment, cel al muncii ca instrument pentru ajutorarea celor slabi. «*Pe*

toate vi le-am arătat, cum că astfel ostenindu-vă trebuie să-i ajutați pe cei slabi (τῶν ἄσθενοῦντων)» (FA 20, 35). Cei slabi sunt toți cei care au nevoi materiale dar și spirituale, cei bolnavi, săraci, marginalizați, pe care prezbiterii trebuie să-i ajute după exemplul Sf. Pavel ca și ei la rândul lor să devină exemple de comportament creștin.

Luca concludă cuvântarea cu un *agrafon*⁴³⁸: «*Mai fericit (μακάριον) este a da decât a lua*». Cu această frază redactorul sintetizează învățătura socială a lui Iisus. Luca încheie deci cuvântarea cu un cuvânt al lui Iisus, insinuând astfel că învățătura Sf. Pavel se sprijină în ultimă analiză pe autoritatea lui Iisus Însuși.

4. «Eu știu bine că după plecarea mea vor intra între voi lupi înverșunați» (FA 20, 29)

Un ultim aspect al slujirii apostolice a Sf. Pavel este cel al grijii și neliniștii pentru comunitate, acea comunitate căreia Domnul i-a dat viață prin puterea Duhului Sfânt și mijlocirea martorului Său.

Responsabilii fiecărei comunități sunt prezbiterii, pe care apostolul i-a stabilit în fiecare biserică (cf. FA 14, 23). Sf. Pavel le recomandă să facă de gardă, să-și amintească de amenințarea care apasă asupra lor⁴³⁹. Pe lângă luarea aminte de ei înșiși (v. 28), ei trebuie să vegheze, privegheze, să stea treji (γρηγορεῖτε) ca păstori ai turmei (vv. 28-31).

Autorul folosește vocabularul pastoral: turmă, a paște, preluat din patrimoniul biblic (Ez. 34), folosit apoi de autorii Noului Testament (cf. In. 10; 1 Ptr. 2, 25; 5, 4 etc.). Turma (ποίμνιον) care aparține lui Hristos Păstorul, este însăși Biserica (în FA 5, 11, comunitatea locală; în FA 9, 31, toate comunitățile), comunitatea celor credincioși în continuitatea istorico-mântuitoare cu poporul sfânt convocat de Dumnezeu (cf. FA 7, 38, adunarea lui Israel în deșert (ἐκκλησία ἐν τῇ ἐρήμῳ)). Ea este «Biserica lui Dumnezeu (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ)»; cele două imagini ale bisericii exprimă aceiași realitate. Comunitatea creștină aparține în mod particular lui Dumnezeu, Carē, în loc de sacrificii de animale ca în Vechiul Testament (cf. Exod 24, 1 – 8) «a câștigat-o» prin «sângele» propriului Fiu⁴⁴⁰.

Dumnezeu Tatăl a constituit Biserica Sa, noul popor al Său prin sângele propriului Său Fiu; Iisus Hristos. Însă, sângele Fiului este într-o oarecare măsură și sângele Tatălui!

Prezbiterii au fost «puși de Duhul Sfânt ca episcopi (ἐπισκόπους)» ca să «supravegheze, păzească» Biserica lui Dumnezeu⁴⁴¹. Episcopul este deci, cel care veghează asupra comunității, păzind rodul bun al propovăduirii, învățăturii, adică patrimoniul tradiției doctrinare, de contaminări sau devieri.

Obligația lor de a priveghea se întemeiază pe «trei motive»: deoarece au fost instituți în slujirea lor de Duhul Sfânt; deoarece Biserica pe care o conduc, este poporul lui Dumnezeu; deoarece Fiul lui Dumnezeu a câștigat-o plătind cu pro-

438. Cf. R. F. O'TOOLE, "What Role Does Jesus' Saying...", 329.

439. Cf. J. DUPONT, "Il testamento spirituale...", 169.

440. Cf. J. DUPONT, "Il testamento spirituale...", 203 – 205.

441. Cf. C. BOTTINI, "Introduzione all'opera di Luca...", 227 – 233

priul sânge. Sf. Pavel atrage atenția asupra responsabilității păstorilor nu atât față de oile care s-ar pierde cât mai ales față de Persoanele Prea Sfintei Treimi⁴⁴².

Îndemnul la priveghere și la responsabilitate este motivat de prevederea pericolului: învățătorii și călăuzele false, care vor amenința biserica atât din interior cât și din exterior. Pot fi identificați acești învățători falși? Majoritatea exegeților socotesc că este vorba de gnostici și de erorile propuse de doctrina gnostică⁴⁴³. Acești falși învățători căutau să-i abată pe credincioși de la învățătura sănătoasă a Tradiției ecclesiale, interpretându-o și amestecându-o cu erori provenite din afară, introducând noutăți care divizau comunitățile creștine, devenind astfel eretici și fondatori de tradiții și școli sau secte religioase⁴⁴⁴.

Biserica din Efes îndeplinește un rol exemplar, deoarece falșii învățători din exteriorul sau din interiorul comunității constituie pericolul principal al tuturor comunităților din perioada post-apostolică⁴⁴⁵. Sf. Luca este convins că adevărata credință a creștinului are nevoie de *temeinicie* (cf. Lc. 1, 4) și, că Biserica trebuie să se sprijine pe o temelie solidă de aceea prin cuvântarea Sf. Pavel de la Milet vrea să denunțe falsele învățături și pericolul care-l constituie pentru Biserică.

Pentru a înțelege mai bine situația dificilă prin care treceau comunitățile creștine de la sfârșitul perioadei apostolice, trebuie să ținem seama de câteva elemente la care mă voi referi foarte sumar. Suntem într-o perioadă în care nu exista încă o unitate a tradiției, ci o mulțime și o diversitate de tradiții, adesea la nivel oral, care ridicau probleme. Odată cu moartea apostolilor, prezbiterii încă nu-și asumeră rolul magisterial de mai târziu. Există o mare nevoie de învățători pentru catehezele prebaptismale sau pentru întărirea și edificarea în credință a comunităților întemeiate de apostoli. Din păcate tocmai din rândul acestor învățători au ieșit cei care propuneau învățături greșite după cum reiese din 2 Tim. 4, 3; 2 Ptr. 2, 1; 2 In. 7. Marele merit al Sf. Luca este acela de a fi știut să distingă printr-o clară viziune teologică, timpul apostolic, adică începutul Bisericii și timpul post-apostolic, adică cel inaugurat odată cu «*plecarea*» (v. 29), celor care au întemeiat comunitățile ecclesiale. Sf. Luca nu se mulțumește numai să ia aminte la aceste dificultăți ci propune și soluții pentru depășirea lor⁴⁴⁶.

Biserica trebuie să se aplece de pericolele externe și interne ancorându-se temeinic în tradiția apostolică a slujitorilor instituți, de cei care au fost martorii Cuvântului întrupat.

Tradiția apostolică pentru Luca a fost încredințată de către Apostoli prezbiterilor «*pe care Duhul Sfânt i-a pus ca episcopi (ἐπισκόπους)*» ca să «*supravegheze și să păzească*» și în același timp să aplece învățătura cea sănătoasă.

În concluzie putem afirma că prin cuvântarea de la Milet atribuită Sf. Pavel, autorul Faptelor a vrut să transmită o învățătură fundamentală celor care vor urma apostolilor în perioada post – apostolică. Sf. Pavel este prezentat ca o paradigmă a slujirii, a unei slujiri exigente și responsabile, un model pentru toți slujitorii Bisericii lui Hristos.

442. Cf. J. DUPONT, "Il testamento spirituale...", 170.

443. Cf. C. BOTTINI, "Introduzione all'opera di Luca...", 229.

444. Cf. H. SCHÜRMAN, "Das Testament des Paulus...", 316 – 317.

445. Cf. C. BOTTINI, "Introduzione all'opera di Luca...", 230.

446. Cf. H. SCHÜRMAN, "Das Testament des Paulus...", 317 – 322.

C a p i t o l u l III

Biserica în istorie;

Raportul cu societatea și puterea politică

Care este raportul dintre experiența creștină, întemeiată pe credința în Iisus Hristos, și realitatea istorică în diferitele ei situații? Din confruntarea câtorva texte din cartea Faptelor, care ilustrează acest raport în termeni practici, se pot evidenția câteva criterii generale, de bază care, chiar dacă condiționate de cultura și situația istorică de atunci, pot servi drept orientare creștinilor de azi în realitatea socială și viața politică.

Se poate aborda și adânci această temă în două momente referitoare la raportul mișcării creștine cu societatea și puterea publică iudaică și romană⁴⁴⁷.

Sfântul Luca prezintă creștinismul în contextul lumii și timpului său, iar pe creștini ca buni cetățeni care nu violează legile romane. Astfel că, la sfârșitul cărții Faptelor, Sf. Pavel propovăduiește și învață în Roma «*cu toată îndrăzneala, fără nici o piedică*» (FA 28, 31).

Autoritățile guvernative cele mai des întâlnite în opera lucană sunt cele iudaice și romane; Sf. Luca le tratează destul de diferit. Pentru o corectă evaluare a acestei tematici trebuie abandonată tendința de a proiecta asupra acestei perioade lucane acel raport tensionat dintre creștinism și puterea politică, care a dus la persecuțiile de mai târziu. În primii treizeci de ani ai istoriei creștine n-a existat un raport conflictual cu imperiul și autoritățile politice.

În general funcționarii iudei sunt prezentați într-o lumină proastă, deși Sf. Luca face o distincție netă între arhierii care aparțineau partidului saducheilor și farisei. Pentru Sf. Luca creștinii sunt adevărații farisei⁴⁴⁸ (cf. FA 26, 4 – 8; 28 – 29); astfel în timpul pătimirii lui Iisus și potrivit Faptelor, fariseii nu sunt printre cei care i se opun. Fariseul Gamaliel, de fapt, ia apărarea apostolilor; chiar și Sf. Pavel își găsește apărători în rândul fariseilor (FA 23, 6 – 10). În acest fel, se descoperă priceperea literară a Sf. Luca, de vreme ce arhierii aparțineau partidului Saducheilor, care pierduse influența după anul 70 d.Hr: practic, lipseau astfel cei care se opuneau creștinilor.

Sfântul Luca oferă un cadru destul de diversificat despre modul în care principii erodieni L-au tratat pe Iisus și pe creștini: Irod Antipa îl primește pe Iisus cu plăcere; însă când acesta refuză să-i răspundă, el și soldații săi îl tratează cu dispreț și-L batjocoresc. Chiar dacă Irod Antipa nu crede că Iisus este vinovat (Lc. 23, 8. 11. 14 – 15), Irod Agripa poruncește să fie ucis Iacob, fratele lui Ioan, și, pentru a fi pe placul iudeilor, îl arestează pe Sf. Petru (FA 12, 2 – 3). Agripa al II-lea în schimb este prezentat într-o lumină mai favorabilă (FA 25, 13 – 26, 32). El vrea să-l asculte pe Sf. Pavel, când vorbește în apărarea sa și se întreține cu el, iar de două ori susține nevinovăția lui. Pe scurt, putem spune că Sf. Luca evaluează principii erodieni în baza atitudinii lor față de Hristos și de creștini.

447. Cf. R. J. CASSIDY – PH. J. SCHARPER (eds.), *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (New York, 1987); R. F. O'TOOLE, "L'Unità della teologia...", 149 – 155; J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia, 1988), 79 – 95; J. DUPONT, "Teologia della Chiesa...", 29 – 33; R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 98 – 107; M. ADINOLFI, «Obedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il Sinedrio in Atti 4, 1 – 31; 5, 17 – 42", în *RivB* 27 (1979), 69 – 93.

448. R. F. O'TOOLE, "L'Unità della teologia...", 149.

Însă, cum creștinismul nu este o experiență privată, este clar că el a atins și raporturile cu puterea publică. La aceasta se adaugă faptul că Iisus Hristos a fost ucis de puterea romană care ocupa Palestina, ca un răzvrătit. Acest fapt a apăsător asupra creștinismului, cel puțin în primul secol, aruncând o umbră de suspiciuni asupra loialității sale politice. Într-o oarecare măsură creștinii trebuiau să demonstreze propria inocență politică.

Într-un prim moment, convertiții creștini din Palestina și în mod particular cei din capitală – Ierusalim –, s-au izbit de autoritatea iudaică, reprezentată de Sinedriu. Acest consiliu suprem nu era în nici un caz un fel de academie culturală sau religioasă, ci un tribunal pentru probleme religioase și civile, legat de lumea religioasă atât a iudeilor din Palestina, cât și a celor din diaspora.

În fața autorităților iudaice Sf. Luca admite nesupunerea civilă.

Iată cum prezintă cartea Faptelor evenimentele. Sfântul Petru și Ioan merg la templu, unde vindecă un olog, iar lumea este foarte impresionată. Sfântul Petru atunci le explică că Iisus, Cel ucis de căpeteniile poporului, însă pe Care Dumnezeu L-a Înviat, a săvârșit vindecarea acestui om. «*Pe când vorbea către popor, au venit asupra lor preoții, căpetenia templului și saducheeii, tulburați că ei învață poporul și vestesc întru Iisus învierea din morți. Și punând mâna pe ei, i-qu pus sub pază până a doua zi, căci acum era seară*» (FA 4, 1-3). Nu este poporul, ci funcționarii templului sunt cei care contestă mișcarea creștină. Uciderea lui Iisus n-a fost determinată de poporul ebraic, ci de clerul superior din Ierusalim, care controla finanțele templului și era subordonat puterii romane.

Pățimirea lui Iisus constituie primul contact important cu puterea romană. În acea ocazie, Pilat nu se comportă ca un magistrat curajos, care-i apără pe cei opriți, deși a încercat să-L elibereze (Lc. 23, 16.20. 22; FA 3, 13). Arhieriei și cărturarii îi forțează mâna; potrivit Sf. Luca, vina morții lui Iisus (cf. Lc. 24, 20) în cea mai mare parte trebuie imputată lor. De mai multe ori în descrierea istoriei pătimilor (Lc. 22, 52; 23, 4-5. 10. 13-16), Sf. Luca îi prezintă pe arhieriei și pe autoritățile iudaice ca fiind dușmanii lui Iisus, făcând distincție între ei și popor (în mod special în Lc. 23, 25; cf. v. 13)⁴⁴⁹.

Funcționarii templului prezentați în FA 4, 1-3, aveau la dispoziție o forță de poliție comandată de un căpitan al templului. Saducheeii reprezentau mișcarea conservatoare, la care aderaseră marile familii aristocratice din Ierusalim, laice și preoțești, care aveau aria de influență la templu. Toți aceștia au fost iritați deoarece ucenicii lui Iisus învățau poporul, propovăduindu-L pe Iisus și Învierea din morți. Saducheeii de fapt nu credeau în înviere, deoarece era o dogmă străină vechii tradiții biblice scrise⁴⁵⁰.

«*Iar a doua zi s-au adunat căpeteniile lor și bătrânii și cărturarii din Ierusalim, și Ana arhierarul și Caiafa și Ioan și Alexandru și câți erau din neamul arhieresc*» (FA 4, 5–6). Înaintea acestei aristocrații clericale și laice din Ierusalim au fost duși și interogați cei doi apostoli și apoi intimidați, poruncindu-li-se să nu mai propovăduiască în Numele Lui. Sfântul Petru atunci răspunde pentru prima dată făcând apel la principiul obiecției de conștiință care contestă ordinea ne-

449. Cf. R. F. O'TOOLE. "L'Unità della teologia...", 150.

450. Vezi R. FABRIS. "Atti degli Apostoli...", 99: M. ADINOLFI, "«Obedire a Dio piuttosto...»", 73 – 74.

dreaptă a sinedriului: «*Judecați dacă înaintea lui Dumnezeu este drept să ascultăm de voi mai mult decât de Dumnezeu; că noi nu putem să nu vorbim despre cele ce-am văzut și-am auzit*» (FA 4, 19 – 20). Această "cultură" care ia naștere din experiență și libertatea de conștiință, devine și criteriul demascării și demistificării unei puteri care abuzează de rolul său⁴⁵¹. Autoritatea Sinedriului de fapt avea un caracter juridico-religios, în măsura în care interpreta voința lui Dumnezeu pentru evreii observanți.

Repuși în libertate, Petru și Ioan s-au dus la frații creștini, iar în ziua următoare au început să vorbească din nou despre Iisus în templu. «*Și sculându-se arhiereul și toți cei împreună cu el – cei din neamul saducheilor –, s-au umplu de invidie. Și au pus mâna pe apostoli și i-au aruncat în temnița obștească*» (FA 5, 17 – 18). Însă în timpul nopții sunt eliberați de îngerul Domnului; este prima evadare menționată din cartea Faptelor; cea de a doua este cea a lui Petru din temnița lui Agripa I. În timp ce Sinedriul era reunit *in pompa magna* așteptând înfățișarea acuzațiilor, gărzile au găsit temnița goală, fiind înștiințați la rândul lor că, cei doi ucenici ai lui Iisus învățau poporul în templu. «*Atunci ducându-se căpetenia împreună cu slujitorii, i-au adus, dar nu cu sila, că se temeau de popor să nu-iucidă cu pietre*» (FA 5, 26). Poporul, deci, sta de partea ucenicilor lui Iisus după cum a fost de partea Mântuitorului Hristos în timpul vieții Sale pământești⁴⁵². Din nou înaintea Sinedriului, care reafirmă ordinul deja dat, de a nu mai vorbi în numele lui Iisus, Petru repetă principiul obiecției de conștiință: «*Noi trebuie să-L ascultăm pe Dumnezeu mai mult decât pe oameni*» (FA 5, 29). Această frază celebră își are un paralelism asemănător în răspunsul lui Socrate dat înaintea judecătorilor atenieni. Însă, nesupunerea față de autoritatea legitimă – Sinedriul – nu este făcută în numele unui principiu arbitrar sau subiectiv, ci în baza credincioșiei față de Dumnezeu. «*Și martori ai acestor fapte suntem noi și Duhul Sfânt pe care Dumnezeu L-a dat celor ce I se supun*» (FA 5, 32). Neascultarea lor este motivată de supunerea lor față de Dumnezeu. Ascultarea și supunerea nu mai este o virtute atunci când merge împotriva principiilor conștiinței însuflețite de căutarea împlinirii voinței lui Dumnezeu și a binelui adevărat față de om.

Gamaliel, reprezentantul fariseilor – mișcarea iudaică mai liberală –, căreia îi aparținea și Sf. Pavel, afirmă: Au existat și alte mișcări mesianice care s-au revoltat, dar care s-au nimicit. Dacă această mișcare vine de la Dumnezeu, este inutilă combaterea ei; dacă în schimb este o organizare omenească, va sfârși ca toate celelalte încercări de reformă sau inovare mesianică. Și aduce două exemple; pe cel al lui Teuda și pe cel al lui Iuda Galileul. Sinedriul îi urmează sfatul, însă într-un mod incoerent (cf. FA 5, 40 – 42). Sf. Luca este sigur că apostolii s-au comportat în modul cel mai corect (cf. FA 5, 38 – 39), chiar dacă nu există îndoieli că ei au comis o nesupunere civilă față de autoritatea din Ierusalim⁴⁵³.

Aceasta este, deci, linia primilor creștini față de puterea politică iudaică. Dincolo de motivațiile istorice și contingente există și motivațiile ideale ale alegerii

451. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 100.

452. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 100.

453. Cf. R. F. O'TOOLE, "L'Unità della teologia...", 151.

lor: în numele lui Dumnezeu, mișcarea creștină își revendică propria libertate urmându-i lui Iisus.

O a doua confruntare cu autoritatea iudaică este relatată de capitolul 12 din cartea Faptelor. Este vorba de o scurtă paranteză, după o perioadă de calm relativ în urma uciderii Sf. Ștefan, cu ocazia căreia grupul de creștini elenistici a fost alungat din Ierusalim. Grupul apostolilor și a iudeo-creștinilor mențineau încă raporturi de coexistență pașnică cu iudaismul. Această stare de fapt a durat până la sfârșitul primei revolte iudaice care va duce la distrugerea templului în anul 70. A urmat perioadă limitată de "persecuție" care, este legată de numele lui Agripa I, numit în textul Faptelor «regele Irod», unul din nepoții lui Irod cel Mare, care la un moment dat, prin intermediul și cu ajutorul mediilor romane, reușește să ajungă la putere și să stăpânească între anii 41 – 44, peste o mare parte din teritoriul palestinian. «*Și în vremea aceea regele Irod și-a întins mâna să le facă rău unora din Biserică*» (FA 12, 1). Ceea ce ne interesează să vedem în acest episod, sunt motivele care au determinat această reacție violentă. Irod, deschis în politica externă, însă represiv în cea internă, ca să-și atragă simpatia și sprijinul grupării conservatoare de pe lângă templu, a urmat o linie de represiune politică față de mișcarea reformatoare care devenise creștinismul. «*Și l-a ucis cu sabia pe Iacob, fratele lui Ioan. Și văzând că e pe placul Iudeilor, a adăugat și prinderea lui Petru*» (FA 12, 2-3). În timp ce era întemnițat, în așteptarea condamnării, Petru este eliberat de un Înger al Domnului și merge să se întâlnească cu frații creștini care erau adunați în casa Mariei, mama lui Ioan Marcu. Reapare apoi la Sinodul apostolic din Ierusalim, unde intervine în favoarea libertății creștine față de legea mozaică. Deci, represiunea lui Agripa I rămâne un episod izolat, care n-a schimbat în mod esențial raporturile dintre iudaism și creștinism la nivel politic. Iudaismul ca putere sau autoritate nu împiedică mișcarea creștină să se răspândească și să se dezvolte⁴⁵⁴.

Confruntarea cu puterea politică romană e mai delicată și mai complexă deoarece Sf. Luca încearcă să evidențieze că mișcarea creștină întemeiată de un Om ucis de romani, nu este o mișcare periculoasă și antiromană. Autorul Faptelor se îngrijește să demaște acuzele aduse creștinilor de către lumea păgână și iudaică. Acuza venită din mediul păgân era aceasta: mișcarea creștină sau credința în Iisus Hristos compromite ideologia religioasă și deci structura care contribuie la consolidarea societății imperiului. În acest scop Sf. Luca menționează două episoade în care propovăduirea Evangheliei se confruntă cu concepția idolatrică sau magică a religiei păgâne și a structurilor sale sociale. Primul are loc la Filipi, o colonie romană, prima cetate europeană din călătoriile misionare ale Sf. Pavel. În timp ce Sf. Pavel, împreună cu Sila și Timotei s-au dus la locul de rugăciune al evreilor din afara cetății «*i-a întâmpinat o slujnică tânără care avea duh pitonicesc și care le aducea stăpânilor ei mult câștig prin ghicit. Aceasta rîbindu-se după Sf. Pavel și după noi, striga zicând: Acești oameni sunt robi ai Dumnezeului Celui Preaînalt, care vă vestesc vouă calea mântuirii. Și pe aceasta a făcut-o timp de multe zile. Iar Sf. Pavel, supărându-se, s-a întors și i-a zis duhului: În numele lui Iisus Hristos îți poruncesc să ieși din ea! Și chiar în ceasul acela a ieșit*» (FA 16, 16 – 18). Acesta este un gest tipic de eliberare – exorcizare în stil evanghelic. Însă stă-

454. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 102.

pâinii, văzând că au pierdut speranța câștigului lor, i-au prins pe Pavel și pe Sila și i-au dus în piața principală a cetății înaintea judecătorilor. «Și ducându-i la judecători, au zis: *Acești oameni, care sunt iudei, ne tulbură cetatea și vestesc obiceiuri pe care nouă, romani fiind, nu ne este îngăduit să le primim și nici să le facem*» (FA 16, 20 – 21). Aceasta era o acuză care circula în mediul păgân la adresa creștinismului. Sf. Luca vrea să arate că adevăratul motiv pentru care lumea păgână acuză creștinismul de a fi o mișcare subversivă sau antisocială și anume: el pune în criză sistemul pe care se sprijină societatea păgână, după cum și interesele acestor stăpâni care exploatează prezicerile ghicitoarelor lor. Drept consecință Sf. Pavel și Sila sunt bătuți cu vergi în public. În ziua următoare judecătorii cetății poruncesc să fie lăsați liberi. Însă Sf. Pavel, în calitate de cetățean roman, protestează pentru insultele suportate cu o zi înainte. Argumentația paulină legată de dreptul său de cetățean roman, are drept scop să legitimizeze recunoașterea creștinismului ca *religio legitima*⁴⁵⁵. Legea îi proteja pe cetățenii romani, prescriind pedepse aspre pentru cei care nu-i respectau. Atunci autoritățile din Filipi s-au scuzat față de Sf. Pavel și l-au însoțit la ieșirea din cetate.

Sf. Luca știe destul de bine că nu are nimeni dreptul de a-i abate pe cetățenii romani de la religia care era recunoscută în mod oficial în imperiu⁴⁵⁶. El ține totuși să stabilească legitimitatea bisericii, nu în raport cu legile statului roman, ci în raport cu revelația divină al cărei depozitar este Israel. În optica sa este important să evidențieze că religia lui Avraam, Moise, a profeților, cea pe care o practicau elitele spirituale ale poporului ales, își găsește autentică sa continuare în biserica creștină, singura moștenitoare legitimă a acelei lungi tradiții religioase care a fost trădată de capii oficiali ai iudaismului. Miza este capitală, deoarece este vorba de identitatea însăși a bisericii. Aceasta nu poate fi înțeleasă decât în lumina făgăduințelor divine care-și găsesc în ea împlinirea lor⁴⁵⁷.

La Tesalonic iudeii provoacă o tulburare, însă nu reușesc să-l găsească pe Sf. Pavel. Magistrații cetății, totuși, pretinzând de la Iason și de la alți credincioși o cautiune i-au eliberat (FA 17, 1 – 9).

La Corint încă o dată Sf. Pavel este protejat de legea romană. Când iudeii l-au condus pe apostol în tribunal, proconsulul Ahaiei, Galion, intervine zicând: «*Dacă ar fi vorba de vreo nedreptate sau vreo faptă rea, o, iudeilor, v-aș asculta cum se cuvine; dar dacă sunt la voi întrebări asupra cuvântului și a numelor și despre legea voastră, vedeți-vă voi înșivă de ele. Judecător peste acestea eu nu vreau să fiu*» (FA 18, 14 – 15).

La Efes secretarul tribunalului se teme că opozanții Sf. Pavel puteau fi acuzați de revoltă, neavând motive pentru a-și justifica adunarea lor (FA 19, 40).

La Ierusalim Claudius Lysias, un tribun roman, îl salvează pe Sf. Pavel de mânia mulțimii (FA 21, 27 – 36; 23, 27) și îi permite să vorbească (FA 21, 39 – 40). Tribunalul poruncise ca apostolul să fie "cercetat cu biciul", însă Sf. Pavel a făcut apel la dreptul său de cetățean roman, evitând astfel acea umilire și sperindu-l pe Lysias că a legat un cetățean roman (FA 22, 22 – 29). Arhiepiscopul, acționând împotriva legii, a poruncit să fie lovit (FA 22, 2-3); Lysias îl salvează din disputa aprinsă a Sinedriului (FA 23, 9-10) și de complotul iudeilor (cf. FA 23, 12 – 22).

455. Cf. J. ERNST, "Luca. Un ritratto..." 88.

456. J. DUPONT, "Teologia della Chiesa..." 31.

457. Cf. J. DUPONT, "Teologia della Chiesa..." 31.

30). Doi sute și câțiva soldați îl conduc pe Sf. Pavel viu și nevătămat la Cezareea (FA 23, 23 – 25. 31-32). Lysias îi scrie lui Felix încunostiințându-l despre situație: «... și am aflat că este învinuit pentru întrebări legate de legea lor, dar fără să aibă vreo vină vrednică de moarte sau de lanțuri» (FA 23, 29).

Gubernatorul roman Felix era foarte bine informat despre noua doctrină (FA 24, 22). Sf. Pavel se apără înaintea lui. Potrivit Sf. Luca, aviditatea banilor (FA 24, 26), îl reținea pe Felix să-l elibereze pe apostol; totuși felul în care se comportă față de el demonstrează convingerea sa că Sf. Pavel este nevinovat. Sfântul Pavel rămâne sub pază, însă se bucură de o anumită libertate, iar prietenilor săi nu le este interzis să-i ofere asistență.

Sfântul Pavel este dus în fața lui Festus și a regelui Agripa al II-lea. Când Festus, voind să câștige simpatia capilor iudeilor, îl trimite pe Sf. Pavel la Ierusalim ca să fie judecat, apostolul face apel la judecata Cezarului (FA 25, 11 – 12; cf. v. 21. 25; 26, 32; 28, 19). Din nou legea romană protejează un creștin; înfățișarea Sf. Pavel înaintea lui Festus și a lui Agripa al II-lea constituie punctul culminant al apologiei sale⁴⁵⁸, și aceste două capitole (FA 25 – 26), constituie fără îndoială o istorisire paralelă cu cea a lui Iisus înaintea lui Pilat⁴⁵⁹. Răspunsul lui Festus către iudei demonstrează cum legile romane îi protejează pe creștini: «Eu le-am răspuns că Romanii nu au obiceiul să-l dea pe vreun om plocon (χαρίζεσθαι = a face o favoare, a face ceva de dragul cuiva), înainte ca învinuitul să-i aibă de față pe părâșii săi și să aibă puțința să se apere de învinuire» (FA 25, 16).

Agripa al II-lea este un om care cunoaște legea și obiceiurile romane, ca și disputele iudeilor, cu toate acestea, apologia Sf. Pavel se conclude cu o declarație a sa despre nevinovăția apostolului. Toți zic: «Omul acesta n-a făcut nimic vrednic de moarte sau de lanțuri; iar Agripa i-a zis lui Festus: Omul acesta putea să fie eliberat dacă n-ar fi cerut să fie judecat de Cezar» (FA 26, 31 – 32).

Domnul Înviaț îl înștiințase deja pe Sf. Pavel că trebuia să-i fie martor și la Roma (FA 23, 11; cf. 19, 21), unde îl și conducea sutașul Iuliu (FA 27, 1). În timpul călătoriei, la Sidon, Iuliu se poartă omeneste față de Apostol și-i permite să-și viziteze amicii ca să primească îngrijire (FA 27, 3). Când soldații plănuiesc să-i ucidă pe prizonieri ca să nu fugă nici-unul, sutașul, voind să-l salveze pe Sf. Pavel, îi împiedică să pună în aplicare acest plan (FA 27, 42 – 43). Încă o dată un roman se arată dispus și acționează cu dreptate față de un creștin.

Când sosește la Roma, Sf. Pavel îi este pusă la dispoziție o locuință și un singur soldat de pază. Sf. Pavel le spune autorităților iudaice locale că, nu a săvârșit nimic împotriva poporului, și ale datinilor părintești, și că a fost predat în mâinile romanilor; care neaflând nici o vină vrednică de moarte în el, intenționau să-l elibereze. Însă, fiindcă unii iudei continuau să i se împotrivescă și să se opună eliberării lui, Sf. Pavel a trebuit să facă apel la judecata Cezarului (FA 28, 20; cf. 23, 6; 24, 14 – 15, 26, 6-8. 22. 23). În mod surprinzător, iudeii din Roma nu primiseră nici o scrisoare despre apostol, și nici unul dintre iudeii veniți la Roma nu vorbiseră rău despre el (FA 28, 21). Faptele Apostolilor se încheie cu o situație ideală pentru Sf.

⁴⁵⁸. Cf. R.F. O'TOOLE, *Acts 26: The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22:1 -26:32)*, (AnBib 78; Roma, 1978).

⁴⁵⁹. Cf. R.F. O'TOOLE, "Acts 26: The Christological...", 20 – 28; idem, "Luke's Notion of 'Be Imitators of Me as I Am of Christ' in Acts 25 - 26", în *BTB* (1978), 155 – 161.

Pavel și deci, pentru creștini: timp de doi ani de zile apostolul a trăit în Roma, în casa luată cu chirie, primindu-i pe toți cei care veneau la el și vorbind deschis tuturor și fără nici o piedică despre împărăția lui Dumnezeu și învățând cele despre Iisus Hristos (cf. FA 28, 30 – 31). Deși prizonier, el este liber să vorbească și asta datorită romanilor⁴⁶⁰.

FA 4, 27, constituie poate unicul exemplu negativ în raporturile dintre un funcționar roman și creștini: «*Că-ntr-adevăr asupra Sfântului Tău Fiu Iisus, pe Carele Tu L-ai uns, în cetatea aceasta s-au adunat Irodul și Pilat, și Pilat cu păgânii și cu poporul lui Israel*». Aici Luca se referă la o realitate istorică: Iisus a fost răstignit, iar Pilat este unul dintre responsabilii acestei fapte. În context Luca evidențiază că până și această crimă face parte din planul lui Dumnezeu (FA 4, 28).

În sinteză, Luca susține că primii creștini sunt favorizați de sistemul politic roman. În mod evident Luca nu se confruntă în vremea sa cu o situație de ostilitate deschisă față de creștinism din partea autorităților romane, cum va face în schimb autorul Apocalipsei lui Ioan. Potrivit lui Luca, nu toți iudeii se opun creștinilor și cel puțin un principe irodian, Agripa al II-lea, se arată favorabil. Creștinii sunt adevărații farisei. Unii romani au devenit creștini, iar Corneliu este primul păgân care se convertește. Funcționarii romani îi tratează pe creștini cu dreptate și bunăvoință, îi protejează de abuzurile și intrigile venite din partea iudeilor sau altor fracțiuni politice. Legile și obiceiurile romane nu-i împiedică pe creștini să-L propovăduiască pe Hristos.

Problemele și disputele religioase ale iudeilor pentru romani sunt lipsite de importanță. Iisus – fără a exagera comportamentul de la templu cu ocazia curățirii lui – și creștinii nu comit acțiuni violente; unica «crimă» imputată Sf. Pavel este aceea de a crede în învierea din morți. Potrivit teologiei lucane nu există nici o putere politică, inclusiv cea romană care să se poată opune planului lui Dumnezeu. Un fapt foarte important îl constituie activitatea lui Pavel consemnată la încheierea cărții Faptelor (care reprezintă creștinismul); locuiește în capitala lumii, unde propovăduiește și învață în mod liber fără nici o piedică.

Reiese din cele de mai sus, cel puțin în mod implicit, că activitatea creștinilor cât și principiile credinței lor nu fac probleme sau dificultăți unui sistem de guvernământ rațional. Numai un guvern irațional sau un popor călăuzit de prejudecăți religioase și/sau de ură pot găsi vreo vină creștinismului. În orice neam condus de principii sănătoase, creștinii se dovedesc a fi buni cetățeni. Aceasta este imaginea Creștinismului pe care Luca vroia să o transmită și nouă, cititorilor săi.

Din analiza acestei teme a cărții Faptelor se pot individualiza câteva principii sau criterii generale:

1. *Principiul libertății creștine*: în numele credinței în Iisus Hristos, care a detronat pe toți domnii și stăpânii acestei lumi, murind pe cruce, trebuie demascată orice putere care pretinde să ia locul lui Dumnezeu, fie ea politică, religioasă sau culturală;
2. *Principiul laicității*: puterea politică are o sferă a competențelor sale bine definită: administrația publică și tutelarea ordinii publice fără a se amesteca în problemele religioase. Credința nu are nevoie de brațul secular.
3. Propunerea pe care o face autorul Faptelor pentru a reglementa raporturile dintre credință și politică este condiționată de cultura autorului și de poziția

460. Cf. R. F. O'TOOLE. "L'Unità della teologia...", 154.

istorică a creștinilor. Luca are o concepție despre *un stat care garantează stabilitatea structurilor juridice și sociale*. Nu-și face probleme pentru imperia-lismul roman și ocuparea Palestinei, și nici măcar de mulțimea de sclavi care munceau pentru cei bogați. El nu este în stare să formuleze o judecată critică care se naște dintr-o conștiință democratică. De altfel creștinii sunt o minoritate și nu intenționează să organizeze o acțiune politică pentru că nu au nici conștiința, nici posibilitatea de a acționa în cadrul structurilor statului. De aceea el se limitează să facă un discurs religios⁴⁶¹.

Se poate spune că propunerea politică a Faptelor, condiționată de contextul cultural și istoric, este mai degrabă conservatoare. Sfântul Luca recunoaște cu extremă luciditate că în vremuri mai degrabă lungi Biserica trebuie să coopereze cu instanțele statului dacă nu vrea să rămână permanent marginalizată și supusă. Ea nu renunță la mesajul creștin, și nu face concesii cum uneori din păcate au avut loc în istoria Bisericii; de amintit aici Statul-Biserică după Constantin cel Mare, sau amestecul dintre politic și religios în Evul Mediu, sau formele moderne ale unui compromis inadecvat promovat de mediocritatea unor ierarhii politizate, sau protectoratul teologic pus la punct de unele sisteme de guvernământ sau partide politice. Interesul lui Luca este mai degrabă de natură pragmatică: Statul trebuie să recunoască Biserica ca pe o legitimă entitate religioasă și să nu se opună misiunii ei. Tot ceea ce trece peste, ca de exemplu pretenția de a fi favorizați de stat sau ridicarea creștinismului la rangul de religie de stat și drept consecință o ideologie statală îmbibată de religie, este străină de menirea sa.

Concluzii generale

La încheierea cercetării noastre asupra credinței, vieții și misiunii Bisericii primare potrivit descrierii Cărții Faptele Apostolilor, se cuvin câteva reflecții concluzive.

În primul rând, cartea Faptelor ca și epistolarul paulin ne lasă să întrededem fervoarea credinței și vieții comunității creștine din anii imediat următori Învierii lui Iisus și a Pogorării Duhului Sfânt. Locurile privilegiate ale acestei experiențe originale sunt ușor de identificat. Prima propovăduire, sau *kerygmă*, proclama evenimentele centrale ale mântuirii săvârșite de Hristos, moartea și Învierea Sa și invita pe cei convertiți la o schimbare radicală a vieții întru așteptarea reînțarcerii glorioase a Domnului. Acesteia îi urma o *cateheză*, înainte sau imediat după Botez, prin care se oferea o cunoaștere mai amplă și amănunțită a faptelor și învățaturii lui Iisus, trasându-se astfel liniile fundamentale ale noii experiențe de viață creștină.

Practica baptismală și Frângerea pâinii erau momentele cele mai importante ale noii vieți comunitare. Botezul constituia ocazia unei semnificative mărturisiri de credință. Frângerea pâinii devenea locul perpetuării memoriei vii despre ultimele evenimente legate de viața și cuvintele lui Hristos, și în același timp oferea spațiul aclamării Domnului Înviat deja prezent în mijlocul *synaxei* care aștepta reînțarcerea finală. Fervoarea vieții liturgice favoriza proclamarea tainei lui Hristos și a mântuirii săvârșite de El, în *forma poetică a imnului sau a homologiei*.

În al doilea rând trebuie evidențiat că primele comunități creștine erau în mod particular misionare și evanghelizatoare atât în mediul iudaic cât și în cel păgân.

461. Cf. R. FABRIS, "Atti degli Apostoli...", 106.

Contactul și confruntarea cu aceste două lumi diferite îi determina pe primii creștini să formuleze și să enunțe credința lor în modalități și cu ajutorul unui limbaj diferențiat. Astfel, mărturisirea credinței asuma tonul polemicii sau apologiei. Iudeilor trebuiau să le demonstreze că făgăduințele Vechiului Testament s-au realizat și desăvârșit în Iisus; și deci, El este Mesia cel prevestit, iar cei care au crezut în El constituiau adevăratul popor al lui Dumnezeu, moștenitorul făgăduințelor profetice. Păgânii la rândul lor trebuiau să fie familiarizați cu învățătura despre adevăratul Dumnezeu și să li se arate că Iisus este unicul Domn între atâția domni, pe care lumea de atunci îi recunoștea și venera.

Formele diverse prin care s-a exprimat credința și kerygma primelor comunități creștine au stat la baza alcătuirii scrierilor Noului Testament, iar viața liturgică a fost cea care a permis transmiterea și conservarea nealterată a memoriei apostolice.

Nu în ultimul rând trebuie evidențiată metoda, capacitatea și bogăția de exprimare pe care primii credincioși au știut să creeze. Am notat forme diverse, limbaje diferite, o atenție deosebită față de condițiile culturale și religioase diferite ale destinatarilor: totul cu scopul de a vesti și celebra taina unică a răscumpărării umanității de către Fiul lui Dumnezeu Întrupat.

Toate aceste considerații generice pot stimula comunitățile creștine de azi și pe păstorii lor să țină seama de noile realități pe care propovăduirea credinței le întâlnește: fenomenul secularizării și al materialismului practic care poate duce omul la ateism și indiferentism religios. De aceea este bine să fie luată în considerație calea pe care au urmat-o primii creștini în contact cu lumea păgână. Ei au pus problema Dumnezeului celui viu și adevărat, în termenii unei pre-evangelizări care să recupereze întrebările fundamentale asupra sensului vieții, istoriei, omului pentru a-l deschide asupra sensului transcendent al realității. De altfel, ei au demitizat uneori polemic realitatea care pretindea primatul asupra vieții omului, proclamând un unic Dumnezeu și un unic Domn. Chiar și în lumea de azi trebuie făcută cu inteligență o critică radicală atâtor realități idolatre care reduc la sclavie existența oamenilor.

Primii creștini au adus în atenția omului esențialul credinței; Moartea și Învierea mântuitoare a Domnului Iisus. Din aceasta a iradiat o lumină nouă asupra existenței și istoriei omenești. *Kerygma* și *didahia* de azi a Bisericii nu pot fi o expunere nediferențiată a adevărului; trebuie să regăsească nucleul central al Învierii lui Hristos și să propună acest eveniment într-un mod funcțional, cu acel «pentru noi» pe care primii creștini l-au evidențiat.

Credința noastră trebuie să mărturisească o Persoană: Iisus, Domnul, Fiul lui Dumnezeu. Ea trebuie să-l încredințeze pe om unei Persoane și nu unor idei, sau unui mit al mântuirii după chipul celor propuse de atâtea ideologii umane.

Credința, viața și mărturia Bisericii lucane cu cele patru fundamente ale ei *în-vățătura apostolilor, comuniunea sau părtășia materială și spirituală, stăruința în frângerea pâinii și rugăciunea* constituie modelul cu care Biserica lui Hristos din toate timpurile trebuie să se măsoare pentru a-și verifica fidelitatea ei față de evanghelia primită.

Biserica de la Cincizecime este o realitate deschisă care se zidește zi cu zi prin cuvântul harului lui Dumnezeu și a martorilor săi autentici într-o așteptare și grăbire a venirii Zilei Domnului.

INDICE TEMATIC

A

adeziunea, 84, 87, 89, 90, 92, 93, 166
 Anania și Safira, 107, 109, 118, 122, 129,
 130, 131, 133, 134, 138
 Antiohia Pisidiei, 63, 75, 79, 82, 165, 175,
 180, 185, 216, 219, 222, 226, 239
 Apostol, 117, 147, 170, 173, 240, 253
 Aquila și Priscila, 5, 170, 171, 172, 175
 Areopag, 232, 233, 234, 236
 Ascultarea cuvântului, 181

B

Barnaba, 4, 16, 17, 75, 77, 79, 88, 90, 91,
 92, 99, 107, 109, 110, 118, 122, 128,
 130, 131, 133, 134, 135, 138, 139, 147,
 160, 163, 165, 173, 175, 177, 180, 181,
 184, 185, 187, 188, 190, 201, 202, 215,
 216, 227, 228, 229, 230, 232, 241
 Biserica primară, 30, 54, 103, 122, 132,
 140, 141, 144, 158, 159, 191, 192
 Biserică, 20, 21, 29, 31, 59, 67, 70, 72, 73,
 74, 86, 94, 96, 104, 111, 117, 122, 133,
 147, 186, 189, 191, 197, 198, 200, 201,
 216, 246, 250, 255
 Botezul, 5, 14, 28, 72, 74, 157, 171, 192,
 194, 195, 196, 198, 256
 Botezul lui Ioan, 196

C

Calea, 37, 66, 67, 68, 70, 184, 227
 Cei Doisprezece, 5, 16, 159, 183, 184, 203
 Cincizecime, 4, 28, 35, 54, 77, 79, 95, 96,
 97, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 125,
 142, 156, 183, 185, 193, 194, 196, 200,
 202, 206, 213, 215, 217, 223, 230, 257
 Comuniunea bunurilor, 4, 133, 138, 143
 Convertirea, 3, 4, 66, 67, 68, 69, 72, 77
 Corneliu, 19, 28, 67, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 79, 82, 83, 87, 88, 89, 95, 96, 106, 132,
 165, 169, 181, 195, 203, 213, 214, 215,
 216, 224, 254

Credința creștină, 221
 Cultul, 191
 Cuvântul lui Dumnezeu, 27, 65, 80, 175

D

Domnul, 6, 14, 30, 31, 33, 34, 36, 38, 39,
 43, 44, 47, 48, 56, 60, 61, 63, 65, 66, 68,
 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 84,
 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 109,
 110, 111, 112, 126, 127, 141, 143, 145,
 146, 155, 165, 168, 169, 171, 173, 178,
 180, 183, 194, 198, 202, 204, 205, 206,
 209, 210, 211, 212, 215, 217, 218, 219,
 240, 241, 242, 245, 253, 257
 Duhul Sfânt, 12, 13, 24, 27, 28, 31, 37, 41,
 50, 61, 72, 73, 77, 79, 90, 98, 99, 104, 105,
 110, 111, 125, 133, 152, 156, 165, 183,
 189, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 200,
 201, 202, 206, 212, 213, 214, 215, 216,
 217, 245, 246, 247, 250
 Dumnezeu, 3, 5, 18, 21, 24, 26, 27, 28, 29, 30,
 31, 33, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46,
 47, 48, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 60, 61, 62,
 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75,
 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 88,
 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 102,
 104, 106, 109, 110, 111, 118, 120, 121,
 122, 125, 129, 130, 131, 142, 144, 146,
 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,
 155, 156, 157, 158, 159, 166, 168, 170,
 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 181, 187, 189, 191, 193, 194, 195, 199,
 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 213,
 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232,
 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242,
 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 254,
 255, 256, 257

E

Emaus, 15, 55, 56, 57, 60, 63, 64, 140, 146,
 204
 Euharistie, 144
 Eunuc, 68, 69, 265, 267

F

Filip, 16, 17, 29, 69, 76, 79, 81, 84, 110,
 159, 162, 163, 172, 175, 186, 192, 194, 213
 Frângerea pâinii, 141, 145, 256, 266

H

Homologia, 3, 39

I

Israel, 6, 26, 27, 31, 50, 52, 57, 61, 68, 96, 97, 98, 100, 101, 151, 153, 154, 168, 177, 178, 183, 197, 205, 206, 207, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 245, 252, 254

Iudei, 21, 41, 63, 102, 137, 216

Înălțarea Domnului, 115, 211

Învățătura apostolilor, 120, 143

Înviearea lui Hristos, 3, 32, 59, 63, 140

K

Kerygma, 39, 50, 53, 257

Koinonia, 119, 120

L

Luca, 3, 8, 9, 10, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 41, 42, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 150, 151, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 260, 261, 262, 265, 166

N

Neamuri, 228

P

Parresia, 213, 266

Pavel, 3, 5, 6, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 35, 36, 40, 41, 43, 49, 52, 53, 63, 64, 67, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 85, 86, 87,

88, 90, 91, 92, 93, 96, 99, 103, 106, 117, 128, 135, 136, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 147, 161, 163, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 196, 199, 200, 203, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 265

Petru, 5, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 29, 35, 49, 52, 54, 56, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 86, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 99, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 116, 127, 129, 131, 132, 147, 148, 149, 158, 161, 165, 168, 169, 175, 176, 181, 184, 188, 192, 194, 195, 196, 197, 200, 203, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 220, 224, 230, 248, 249, 251

Pogorârea Duhului Sfânt, 4, 95, 97, 98, 104, 105, 147

primire, 80, 81, 88, 168, 172, 181, 201

R

Romă, 9, 11, 12, 16, 17, 21, 23, 24, 26, 42, 49, 50, 56, 60, 63, 65, 75, 83, 84, 89, 97, 106, 107, 108, 115, 121, 122, 142, 148, 163, 167, 173, 175, 203, 204, 207, 212, 213, 214, 217, 220, 221, 222, 224, 240, 247, 253, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268

Rugăciunea, 5, 15, 147, 148, 150, 151

S

Samarineni, 28

Saul, 4, 17, 67, 69, 70, 71, 86, 111, 147, 165, 177, 181, 185, 187, 190, 194, 201, 202, 215, 261

Sitz im Leben, 38, 187

Șapte, 5, 13, 135, 138, 147, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 172, 187, 189, 191, 201

Ștefan, 6, 13, 17, 19, 20, 29, 37, 61, 62, 87, 90, 95, 99, 101, 147, 159, 165, 169, 177, 185, 203, 206, 208, 211, 212, 213, 224, 250

T

tradiție, 14, 30, 35, 36, 39, 45, 59, 96, 117, 130, 133, 139, 144, 160, 193, 199, 244.

BIBLIOGRAFIA SELECTIVĂ

Ediții ale Sinteii Scripturii și ale Noului Testament

ELLIGER, K. – RUDOLPH, W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelstiftung; Stuttgart, 1967-1977);

RAHLFS, A. *Septuaginta*, II (Wuerttembergische Bibelanstalt; Stuttgart⁹, 1984);

ALAND, K – BLACK, M. – MARTINI, C. M. – METZGER, B. M. – WIKGREN, A., *The Greek New Testament* (United Bible Societies; New-York-London-Edinburgh-Amsterdam-Stuttgart⁴, 1993);

NESTLE, E.-ALAND, B., *Novum Testamentum Graece* (Deutsche Bibelstiftung; Stuttgart²⁷, 1993);

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a PF Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod (București, 1989);

Noul Testament, tipărit cu binecuvântarea și prefața PF Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române. Versiune revizuită, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania (București, 1995);

Gramatici, Dicționare, Enciclopedii

BALZ, H. – SCHNEIDER, G., *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I-II (Brescia 1998);

BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur* (Berlin⁵, 1958);

BLASS, F. – DEBRUNNER, A., *Gramatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia², 1997);

CAZELLES, H. – FEUILLET, A., *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (Paris, 1928);

COENEN, L. – BEYREUTHER, E. – BIETENHARD, H., (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (Bologna⁴, 1991);

FREEDMAN, D. W., *The Anchor Bible Dictionary*, I-VI (New York-London-Toronto, 1992);

KITTEL, G., *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, 1965-1992);

SPICQ, C., *Note di lessiografia neotestamentaria*, I-II (Brescia, 1988-1994);

ZERWICK, M., *Grecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur* (Roma⁵, 1966);

Comentarii

BARRETT C.K., *The Acts of the Apostles*, I – II (ICC; Edinburgh, 1994 – 1998);

BOISMARD M.-E. – LAMOUILLE A., *Les Actes des deux Apôtres*, I – IV (Paris, 1990);

BRUCE F.F., *The Book of the Acts* (NICNT; Michigan, 1990);

CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte* (Tübingen, 1972);

DELEBECQUE, E., *Les deux Actes des Apôtres* (Paris, 1986);

FABRIS, R., *Atti degli Apostoli* (Roma, 1984);

FITZMYER, J., *The Acts of the Apostles* (AB 31; New York, 1998);

HAENCHEN, E., *The Acts of the Apostles* (Philadelphia, 1971);

HRISOSTOM, IOAN, SF., *In Acta Apostolorum* (PG 60);

JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres* (Paris, 1926);

PESCH, R., *Atti degli Apostoli* (Assisi, 1992);

- ROSSE, G., *Atti degli Apostoli. Commento esegetico e teologico*, (Roma, 1998);
 SCHNEIDER, G., *Gli Atti degli Apostoli*, I – II (Brescia, 1985-1986);
 TAYLOR, J., *Les Actes des deux Apôtres. Commentaire historique*, IV-V-VI (Paris, 1994-1996-2000);

Lucrări, Studii și Monografii

- ADINOLFI, M., "Storiografia biblica e storiografia classica", în *RivB* 9 (1961), 42-58;
 _____, "«Obedire a Dio piuttosto che agli uomini». La comunità cristiana e il Sinedio in Atti 4, 1 – 31; 5, 17 - 42", în *RivB* 27 (1979), 69 – 93;
 ALETTI, J.-N., *Il racconto come teologia. Studio narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli* (Roma, 1996);
 AMMASSARI, A., (a cura di) *Gli Atti del Cristo Risorto. Note di commento sulla struttura letteraria e le lezioni degli «Atti degli Apostoli» nella collona latina del «Bezae Codex Cantabrigiensis»*, (Città del Vaticano, 1998);
 AUDET, J. – P., *La Didache, instruction des Apôtres* (Paris, 1958) ;
 BARBI, A., "La narrazione della Pentecoste e le altre pentecosti", în *PV* 2 (1983), 26-42;
 _____, "La preghiera della comunità perseguitata (At 4, 23-31)" în *PSV* 25 (1992) 101-115;
 _____, "La missione negli Atti degli Apostoli", în *RSB* 1 (1990), 127 – 154;
 _____, "La missione universale negli Atti", în *PSV* 16 (1987) 171 – 186;
 _____, *Il Cristo celeste presente nella Chiesa* (Roma, 1979);
 _____, "Il paolinismo degli Atti", în *RivB* 34 (1986), 512 – 514;
 _____, "Cornelio (At 10, 1 – 11, 18): percorsi per una piena integrazione dei pagani nella Chiesa", în *RSB* 8 (1996), 277 – 295;
 _____, "La fede delle prime comunità cristiane", în M. CIMOSA – F. MOSETTO (a cura di), *Parola e vita. Una introduzione alla Bibbia* (Torino, 1988), 197 – 210;
 BARRETT, "Paul's Adress to the Ephesian Elders", în *God's Christ and His People*. (Festschr. N. A. DAHL), (Oslo, 1977), 107 – 121;
 BARTH, G., πίστις, πιστεύω în *DENT* II, 941-957;
 BARTHES, R., "L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes X-XI", în *RSR* 58 (1970), 17-37
 BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der ubrigen urchristlichen Literatur* (Berlin ⁵, 1958);
 BEHM, J., κλάω, κλάσις în *GLNT* V, 509 - 548;
 BENOIT, P *Exégèse et Théologie*, I-II (Paris, 1961);
 BETORI, G., *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in Atti I, 12-8,4* (An Bib 97; Roma, 1981);
 _____, "Lo Spirito Santo e l'annuncio della Parola negli Atti degli Apostoli", în *RivB* 35 (1987), 399-441;
 _____, "La strutturazione del libro degli Atti: una proposta" *RivB* 42 (1994), 3-34;
 _____, "Confermare le Chiese con la parola dell'esortazione: ἐπιστεριζειν nel libro degli Atti", în *La Parola di Dio cresceva, (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70 compleanno* (a cura di R. FABRIS) (Bologna, 1998), 345 – 356;
 _____, "Chiesa e Israele nel libro degli Atti", în *RivB* 36 (1988), 81 – 97;

- _____, "I discorsi missionari degli Atti degli Apostoli. Il kerygma nel contesto degli eventi e nella progressività della narrazione", în *Servire Ecclesiae*. Miscellanea in onore di P. Scabini, (Bologna, 1998), 87 – 99;
- _____, "Strutturazione degli Atti e storiografia antica", în *Cristianesimo nella storia*, 12 (1991), 251 – 263.
- BEYER, H. W., διακονέω κτλ: în *GLNT* II, 951 - 984;
- BIETENHARD, H., ξένος în *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (a cura di L. COENEN - L. BEYREUTHER - H. BIETENHARD), (Bologna⁴, 1991), 1787 - 1791;
- BLASS F. - DEBRUNNER, A., *Gramatica del greco del Nuovo Testamento* (Brescia,², 1997);
- BLOCH, E., *Das Prinzip Hoffnung*, III (Berlin, 1959);
- BLUE, B., "The Influence of Jewish Worship on Luke's presentation of the Early Church", în MARSHALL, I.H., - PETERSON, D., *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge, 1998), 473 - 497;
- BOISMARD, M.-E., *A l'aube du christianisme. Avant la naissance des dogmes* (Paris, 1998) ;
- _____, "Le Concile de Jérusalem (Act 15, 1 – 33). Essai de critique littéraire", în *ETL* 64 (1988), 433 – 440;
- BORI, P. C., *Chiesa primitiva. L'immagine della Comunità delle origini - Atti 2, 42-47; 4, 32-37 - nella storia della chiesa antica* (Brescia, 1974);
- BOTTINI, G. C., *Introduzione all'opera di Luca. Aspetti teologici* (Jerusalem, 1992);
- BOTTINI, G. C., - CASALINI, N., "Trama e teologia degli Atti degli Apostoli", în *Liber Annuus* 49 (1999), 137 – 180;
- BOTTINO, A., "La testimonianza nel libro degli Atti", în R. FABRIS (a cura di), «*La Parola di Dio cresceva (At 12, 24)*». *Scritti in onore di C. M. MARTINI nel suo 70 compleanno* (Bologna, 1998), 321 – 343;
- _____, "Il discorso missionario di Paolo (At 13, 16 – 41)", în *RSB* 2 (1990), 81 – 99;
- BOVON, F., "Tradition et rédaction en Actes 10, 1- 11, 18", în *TZ* (Basel) 26 (1970), 22-45;
- _____, *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (Paris, 1987);
- BREYTENBACH, C., "Zeus und der lebendige Gott: Anmerkungen zu Apostelgeschichte 14, 11-17" în *NTS* 39 (1993), 396 – 413;
- BROWN, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (Roma, 1969);
- BROWN, P. B., *The Meaning and Function of Acts 5: 1 - 11 in the Purpose of Luke - Acts* (Boston University, 1969), 52 - 92;
- BROWN, R., *Introduzione al Nuovo Testamento* (Brescia, 2001);
- BRUCE, F. F., "The Holy Spirit in the Acts of the Apostles", în *Interpretation* 27 (1973), 166-183;
- BULTMANN, R., πιστεύω, în *GLNT* X, 417-438;
- BUSCEMI, A. M., *Gli Inni di Paolo. Una sinfonia a Cristo Signore* (Jerusalem, 2000);
- CABA, J., *Cristo, mia speranza, è risorto. Studio esegetico dei "vangeli" pasquali* (Cinisello Balsamo, 1998);
- CADBURY, H. J., "The Speeches in Acts" în F.J. FOAKES JACKSON- K. LAKE (eds.), *The Beginnings of Christianity I: The Acts of the Apostles V* (London, 1933), 402-427;
- CAPPER, B. J., "Community of Goods in the Early Jerusalem Church", în *ANRW* 26.2 (1995), 1730 – 1774;

- CASALEGNO, A., "Il discorso di Mileto (Atti 20, 17 – 38)", în *RivB* 25 (1977), 29 – 58;
- CASSIDY, R. J., – SCHARPER, PH. J., (eds.), *Society and Politics in the Acts of the Apostles* (New York, 1987);
- CAVEDO, R., "La fede nel vangelo di S. Luca", în *PV* 16 (1971), 185-197;
- CERFAUX, L., "La première communauté chrétienne à Jérusalem (Act 2, 41-5, 42)" în *ETL* 16 (1939), 5-31;
- CIPRIANI, S., *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli* (Torino, 1994);
- _____, "La preghiera negli Atti degli Apostoli", în *Bib Or* 13 (1971), 27-41;
- CO, M. A., "The Major Summaries in Acts: 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16. Linguistic and Literary Relationship", în *ETL* 68 (1992), 49-85;
- COENEN, L., Testimonianza - μαρτυρία, în L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, (Bologna ⁴, 1991), 1843 – 1852;
- CONGAR, Y., *Credo nello Spirito Santo*, I (Brescia, 1981);
- CONZELMANN, H., *Il Centro del Tempo. La Teologia di Luca* (Casale Moferrato, 1996);
- _____, *Théologie du Nouveau Testament* (Paris-Genève, 1969);
- _____, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Torino, 1976);
- COPPENS, J., "L'imposition des mains dans les Actes des Apôtres", în J. KREMER (ed.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48; Leuven, 1979), 405 – 438;
- COTHENET, E., *Exégèse et liturgie* (Paris, 1988);
- _____, "Prophétisme (Nouveau Testament)", în *DBS* VIII, 1286 – 1287;
- CULLMANN, O., *La foi et le culte de l'église primitive* (Neuchâtel, 1963);
- _____, "I testi di Qumran e lo studio delle origini del cristianesimo", în *Dalle fonti dello Evangelo alla teologia cristiana* (Roma, 1971);
- DAUBE, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London, 1956);
- DAVIS, S. T. et alii (ed.), *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus* (Oxford, 1997);
- DEGENHARDT, H. J., *Lukas, Evagelist der Armen. Besitz und besitzverzicht in der lukanischen Schriften* (Stuttgart, 1965);
- DE LA POTTERIE, I., «L'onction du Christ», în *NRT* 80 (1958), 225 – 252 ;
- DELCOR, M., "Pentecôte (la fête de la)", în *DBS* VII, 858-879;
- DELLING, G., ὕμνος, în *GLNT* XIV, 499-536;
- DESCAMPS, A., "La structure des récits évangéliques de la Résurrection", *Bib* 40 (1959), 726-741;
- DHANIS, E., (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus* (Rome, 1970);
- DIBELIUS, M., "Die Reden der Apostelgeschichte und die Antike Geschichtsschreibung", în *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, P. H. 1, (Heidelberg, 1949);
- DODD, C. H., *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Sbib 21; Brescia ², 1978);
- _____, "The Appearances of the Risen Christ: An Essay in Form-Criticism of the Gospels", *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (ed D.E. Nineham; Oxford, 1957), 9-35;
- DOCKX, S., "L'ordination de Barnabé et de Saul d'après Actes 13, 1 - 3", în *NRT* 98 (1976), 238 – 250;

- DUFOUR, X. L., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale* (Cinisello Balsamo, 1987);
- DUMAIS, M., *Communauté et mission. Une lecture des Actes des Apôtres pour aujourd'hui* (Desclée, Paris, 1992);
- _____, *Le langage de l'évangélisation. L'annonce missionnaire en milieu juif (Ac 13, 16 – 41)*, (Tournai – Montréal, 1976);
- _____, "L'Omelia nella sinagoga di Antiochia (At 13, 16 – 41)", în P. GRELOT, *Introduzione al Nuovo Testamento. Omelia sulla Scrittura nell'età apostolica*, vol. 8 (Roma, 1990), 104 – 123;
- _____, "Le salut en dehors de la foi en Jésus – Christ? Observations sur trois passages des Actes des Apôtres", în *Église et Théologie* 28 (1997), 161 – 190;
- _____, "Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations", în M. GOURGUES – L. LABERGE, «*De Bien des Manières*». *La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle*, (LD 163; Montréal / Paris, 1995), 307 – 364;
- DUPONT, J., *Studi sugli Atti degli Apostoli* (Roma, 1971);
- _____, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli* (Cinisello Balsamo, 1985);
- _____, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bologna, 1984);
- _____, *Il testamento pastorale di S. Paolo* (Milano, 1967);
- _____, "Les pèlerins d'Emmaus (Lc. 24, 13-35)", în *Miscellanea biblica B. Ubach* (Montserrat, 1953), 349-374;
- _____, "Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jésus ?", în *Or Syr* 1 (1956), 269-290 și 425-444;
- _____, "Le semeur (Lc. 8, 4-15)" în *Ass Seign* 23 (1964);
- DUSSAUT, L., "Le Triptyque des Apparitions en Luc. 24"; în *RB* 94 (1987), 161-213;
- ERNST, J., *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia, 1988);
- EVDOKIMOV, P., "Lo Spirito Santo pensato dai Padri e vissuto nella liturgia", în E. LANNE, (a cura di) *Lo Spirito Santo e la Chiesa, una ricerca ecumenica* (Roma, 1970);
- FABRIS, R., *Atti degli Apostoli* (Brescia ⁴, 1994);
- FITZMAYER, J., "Jewish Christianity in Acts in the light of the Qumran Scrolls", în idem, *Essay on the Semitic Background of the New Testament* (London, 1971), 271-303;
- _____, "The Ascension of Christ and Pentecost", *TS* 45 (1984), 409-440;
- _____, "The Designations of Christians in Acts and Their Significance", în *Unité et diversité dans l'église* (ed. Biblical Commission; Vatican City, 1989), 223-236;
- _____, *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento* (Brescia, 1991);
- FOAKES JACKSON - K. LAKE, *The Beginnings of Christianity*, IV (London, 1933);
- FOURNIER, M., *The Episode at Lystra: A Rhetorical and Semiotic Analysis of Acts 14: 7 – 20a* (American University Studies, Series VII, Theology and Religion 197), (New York, 1997);
- FRANCO, E., "Povertà e solidarietà nella comunità primitiva. Atti degli Apostoli e giudaismo esseno-qumranico a confronto", în V. LIBERTI (a cura di), *Ricchezza e povertà nella Bibbia*, (Roma, 1991), 171 – 208;
- FRIEDRICH, J. H., ξενία, ξενίζω, ξένος, în *DENT* II, 529 – 533;
- FUSCO, V., *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini* (Bologna, 1997);

- _____, "Efusione dello Spirito e raduno dell'Israele disperso. Gerusalemme nell'episodio di Pentecoste (Atti 2, 1-13)", in BORRMANS, M., (a cura di) *Atti della XXVI Settimana Biblica in onore di Carlo Maria Martini* (Brescia, 1982), 201-218;
- _____, "Progetto storiografico e progetto teologico nell'opera lucana", in *La storiografia nella Bibbia*, Atti della XXVIII Settimana Biblica (Bologna, 1986);
- GATTI, V., Il discorso di Paolo all'Areopago. Studio su Act. 17, 22 – 31 (Brescia, 1982);
- GAVENTA, B. R., "Conversion", in *ABD* I (1992), 1131 – 1133;
- GEORGE, A., *Etudes sur L'oeuvre de Luc* (Paris, 1986);
- GHIDELLI, C., *Gesù è vivo: Introduzione agli scritti di Luca* (Torino, 1977);
- _____, «I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli» in AA. VV., *Il Messaggio della Salvezza* VI (Torino, 1979), 472-486;
- GIVEN, M.D., "Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech", in *Biblical Interpretation* 3 (1995), 356 – 372;
- GNILKA, J., *Teologia del Nuovo Testamento* (Brescia, 1992);
- GOLDSMITH, D., "Acts 13, 33 – 37. A Peshet on II Sam 7", in *JBL* 87 (1968), 321 – 324;
- GOPPELT, L., *Teologia del Nuovo Testamento. L'opera di Gesù nel suo significato teologico I-II* (Brescia, 1982);
- _____, *L'età apostolica e subapostolica*, (Brescia, 1986);
- GOUDOEVER, J. VAN., *Fêtes et calendriers bibliques* (Paris, 1967), 31-48, 93-105, 143-167;
- GOURGUES, M., «Esprit de commencements et Esprit des prolongements dans les Actes. Note sur la "Pentecôte des samaritains" (Act VIII, 5 – 25)», in *RB* 93 (1986), 376 – 385;
- GRECH, P., *Ermeneutica e Teologia biblica* (Roma, 1986);
- _____, *Le idee fondamentali del NT* (Modena, 1968);
- GREEN, J.B., «From "John's Baptism" to "Baptism in the Name of the Lord Jesus": The Significance of Baptism in Luke-Acts», in *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White* (ed. by S. E. PORTER and A. R. CROSS) (JSNTSS 171; Sheffield, 1999), 157 – 172;
- GRELOT, P., *Introduzione al Nuovo Testamento. La liturgia nel Nuovo Testamento*, vol. 9 (Roma, 1992);
- _____, "La structure ministérielle de l'Église d'après Saint Paul. A propos de "l'Église " de H. Küng", in *Istina* 17 (1970), 389 – 424;
- GRUNDMANN, W., δέχομαι, *GLNT* II, 865-892;
- _____, προσκαρτερέω in *GLNT* V, 225-230;
- GUILLAUME, J.-M., *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jesu*, (Paris, 1979);
- HAMMAN, A., "La nouvelle Pentecote (Actes 4, 24-30) in *Bible et Vie Chretienne* 14 (1956), 82-90;
- HARTMAN, L., "Into the Name of the Lord Jesus": Baptism in the Early Church, (Edinburgh, 1997), 127 – 145;
- _____, "La formule baptismale dans les Actes des Apôtres: Quelques Observations relatives au style de Luc", in *À Cause de l'Évangile, Études sur les Synoptiques et les Actes (offertes au P. J. Dupont à l'occasion de son 70 anniversaire)*, (LD 123; Paris, 1985), 727 – 738;
- HAUCK, F., κοινωνία, in *GLNT* V, 709 – 726;

- HAULOTTE, E., "Fondation d'une communauté de type universal: Actes 10, 1-11, 18" în *RSR* 58(1970), 63-100;
- HEDRICK, C.W., "Paul's Conversion / Call: A Comparative Analysis of the Three Reports in Acts" în *JBL* 100 (1981), 415-432;
- HENGEL, M., *Property and Riches in the Early Church* (Philadelphia, 1974);
 _____, *Between Jesus and Paul. Studies in Earliest History of Christianity* (London, 1983);
 _____, *La storiografia protocristiana (SBib 73; Brescia, 1985);*
- HRUBY, K., "Shavu'ot ou la Pentecote", în *Or Syr* 8 (1963), 395-412;
- HUMBERT, A., *Morale biblica neotestamentaria* (Roma, 1982-1983);
- JEREMIAS, J., *Jérusalem au temps de Jésus* (Paris, 1967);
 _____, *Le Parole dell'Ultima Cena* (Brescia, 1973);
 _____, "La preghiera quotidiana nella vita di Gesù e nella Chiesa delle origini", în *Abba, Supplementi al GLNT*, 1 (Brescia, 1968), 71-88;
- KILGALLEN, J.J., "Acts 13, 38 – 39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia", în *Bib* 69 (1988), 480 – 506;
 _____, "Paul's Speech to the Ephesian Elders. Its Structure", în *ETL* 70 (1994), 112 – 121;
- KITTEL, G., ἀκούω, *GLNT* I, 581-606;
 _____, λέγω, λόγος, *GLNT* VI, 284-400;
- KODELL, J., «The Word of God grew». The Ecclesial Tendency of logos in Acts 6, 7; 12, 24; 19, 20, în *Bib* 55 (1974), 505 – 519;
- LABRIOLLE, de P., *La Réaction païenne. Etudes sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle* (Paris, 1934);
- LAKE, K., "The Communism of Acts 2 and 4 - 6 and the Appointment of the Seven", în *The Beginnings of Christianity*, V (London, 1933), 140 – 151;
- LAMBRECHT, J., "Paul's Farewell – Address at Miletus (Acts 20, 17 – 38)", în J. KREMER (ed.) *Les Actes des Apôtres. Traditions. Rédaction. Théologie* (Leuven, 1979), 307 – 337;
- LAMPE, G. W. H., «The Holy Spirit in the Writings of St. Luke», în D. E. NINEHAM (ed.) *Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. H. Lightfoot* (Oxford, 1955), 159 – 200;
- LATTKE, M., *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*, (Freiburg S. – Göttingen, 1991);
- LÉGASSE, S., *Naissance du Baptême* (LD 153; Paris, 1993);
 _____, "Le discours de Paul à Lystres (Actes 14, 15 – 17)", în J. DORÉ – CH. THEOBALD (éds.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui* (Paris, 1993), 127 – 136;
- LEMAIRE, A., Les ministeres aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diacres (LD 68 ; Paris, 1971), 45-71;
- LIENHARD, J.T., "Acts 6, 1 – 6: A Redactional View", în *CBQ* 37 (1975), 235 – 236;
- LOHFINK, G., *Ascensione di Gesù*, (Brescia, 1976);
 _____, *L'Église que voulait Jésus* (Paris, 1985);
- LOHSE, E., πεντηκοστή, în *GLNT* IX, 1471-1496;
- LÜHRMANN, D., "Faith: The New Testament", în *ABD* 2 , 749 – 758;
- MADDOX, R., *The Purpose of Luke-Acts* (Edimbourg, 1982);
- MAGGIONI, B., *La vita delle prime comunità cristiane* (Roma, 1983);

- MALONEY, L. M., «*All that God Had Done with Them*». *The Narration of the Works of God in the Early Christian Community as Described in the Acts of the Apostles* (New York-Berne), 1991;
- MANGATT, G., “Believing Community According to the Acts of the Apostles” in *Bible Bhashyam*, 16 (1990), 173-181;
- MANNS, F., *Lire la Bible en Église* (Paris, 1996);
- MANZANERA, M., *koinonia*, in *Dictionnaire de spiritualité*, VIII (Beauchesne Paris, 1974), 1747-1748;
- MARGUERAT, D., *La première histoire du christianisme* (Paris-Genève, 1999);
- _____, “La mort d’Ananias et Saphira (Ac 5, 1- 11), dans la stratégie narrative de Luc”, in *NTS* 39 (1993), 209 – 226;
- MARSHALL, I.H., *The Acts of the Apostles* (Sheffield, 1992);
- MARSHALL, I.H., - PETERSON, D., *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge, 1998);
- MARTINEZ, F. G., (a cura di), *Testi di Qumran* (Brescia, 1996);
- MARTINI, C. M., «Atti 1, 1-11. L’ascensione di Gesù», in *La parola per l’assemblea festiva*, 25 (1970), 11-20;
- _____, *La Parola di Dio alle origini della Chiesa* (An Bib 93; Roma, 1980), 259-269;
- _____, “La comunità cristiana primitiva e i problemi della Chiesa del nostro tempo”, in *PV* 14 (1969), 341-356;
- MAURER, C., ἐπιτίθημι, ἐπίθεσις, in *GLNT* XIII, 1245 – 1250;
- McNAMARA, M., “Les assemblées liturgiques et le culte religieux des premiers chrétiens” in *Concilium* 5 (1969), 224 – 240;
- MEESTER, P. DE., “Philippe et l’eunuque éthiopien ou Le baptême d’un pèlerin de Nubie”?, in *NRT* 103 (1981), 360-374;
- MENOUD, P.-H., “Remarques sur les textes de l’ascension dans Luc-Actes”, *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August* (BZNW 21; ed. W. Eltester; Berlin, 1954), 148-156;
- _____, *Jésus – Christ et la foi* (Neuchâtel – Paris, 1975);
- _____, *La vita della Chiesa primitiva* (Milano, 1973);
- _____, “Les Actes des Apôtres, et l’Eucharistie”, *RHPR* 33, (1953), 21-36;
- _____, “La mort d’Ananias et de Saphira (Actes 5.1- 11)”, in *Mélanges M. Goguel. Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel, 1950), 146 - 154;
- MICHIELS, R., “La conception lucanienne de la conversion”, in *ETL* 41 (1965), 42-78;
- MIRANDA, A., “La chiamata di Paolo nella comunità cristiana nelle tre narrazioni degli Atti dell’episodio di Damasco (At 9, 1 - 19a; 22, 3 - 21; 26, 9 - 23)”, in *RivB* 1 (1998), 61- 88;
- MIRCEA, I., “Organizarea Bisericii și viața primilor creștini după «Faptele Apostolilor»”, in *ST* 1-2 (1955), 64 – 92;
- MITCHELL, A. C., “The Social function of friendship in Acts 2: 44-47 and 4, 32-37” in *JBL* 111/2 (1992), 255 - 272;
- MOISESCU, J., *Activitatea Sfântului Pavel în Atena* (Iași, 1946);
- _____, *Ierarhia Bisericească în epoca apostolică* (Craiova, 1955);
- MONLOUBOU, L., *La prière selon Saint Luc* (Paris, 1976);

- MONTAGNINI, F., "La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad At 2, 42-46", în *RivB* 35 (1987), 477-484;
- MORALDI, L., "Poveri e poverta tra gli Esseni di Qumran", în *Evangelizare pauperibus. Atti della XXIV Settimana Biblica* (Brescia, 1978), 293-309;
- MORTLEY, R., "The Title of Acts of the Apostles", în *Cahiers de Biblia Patristica*, 1 (Strasbourg, 1987), 105 - 112;
- MOWERY, R. L., «Direct Statements Concerning God's Activity in Acts», în *SBL Seminar Papers Series* 29 (1990), 196 - 211;
- NEUFELD, V., *The Earliest Christian Confessions* (Michigan, 1963);
- NEYREY, J. H., *The Resurrection Stories* (Wilmington, 1988);
- O'COLLINS, G., *The Easter Jesus* (London, 1980);
- _____, *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection* (New York / Mahwah, 1987);
- _____, *Interpreting the Resurrection. Examining the Major Problems in the Stories of Jesus' Resurrection*, (New York / Mahwah, 1988);
- O'TOOLE, R.F., *L'unità della teologia di Luca. Un'analisi del Vangelo di Luca e degli Atti* (Torino, 1994);
- _____, *Acts 26: The Christological Climax of Paul's Defense (Ac 22: 1- 26:32)*, (AnBib 78; Roma, 1978);
- _____, "Luke's Understanding of Jesus' Resurrection - Ascension - Exaltation", în *BTB* 9 (1979), 106-114;
- _____, "Philip and Ethiopian Eunuch (Acts VIII, 25-40)", în *JSNT* 17 (1983), 25-34;
- _____, "Christian Baptism in Luke", în *Rev Rel* 39 (1980), 855 - 866;
- _____, "Hands, Laying on of: NT", *ABD* 3, 48.
- _____, "Teologia della missione in Luca-Atti", în *PV* 4 (1990), 6 - 12;
- _____, "Christ's Resurrection in Acts 13, 13 - 52", în *Bib* 60 (1979), 361 - 372;
- _____, "Paul at Athens and Luke's Notion of Worship", în *RB* 89 (1982), 185 - 197;
- _____, "What Role Does Jesus' Saying in Acts 20, 35 Play in Paul's Adress to the Ephesian Elders?", în *Bib* 75 (1994), 328 -349;
- _____, "Luke's Notion of 'Be Imitators of Me as I Am of Christ' in Acts 25 - 26", în *BTB* (1978), 155 - 161;
- PANIMOLLE, S., "La fede negli Atti degli Apostoli", în *DSBP* 21(1998), 164-207;
- _____, "La dottrina dell'ascolto nel Nuovo Testamento", în *DSBP* 5 (1993), 156;
- PARSONS, M. C., *The Departure of Jesus in Luke - Actes. The Ascension Narrative in Context* (JSNTSS 21, Sheffield, 1987);
- PENNA, R., "Paolo nell'agorà e all'areopago di Atene (Atti 17, 16 - 34)", în *Rassegna di Teologia* 36 (1995), 653 - 677;
- PERROT, CH., "Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine", în *L'année canonique* 25 (1981), 109 - 124;
- _____, "Prophètes et Prophétisme dans le Nouveau Testament", în *Lum Vie* 115 (1973), 36 - 38;
- PETERSON, D., "The Worship of the New Community", în MARSHALL, I.H., - PETERSON, D., *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Michigan / Cambridge, 1998), 373-394;

- PILLAI, C. A., *Apostolic Interpretation of History. A Commentary on Acts 13, 16 – 41* (New York, 1980);
- PLEVNIK, J., “The Origin of Easter Faith according to Luke”, în *Bib* 61(1980) 492 – 508;
- POTIN, J., *La fête juive de la Pentecôte* (Paris, 1971);
- PRATS, G. H., *L'Esprit force de l'Église* (Paris, 1975);
- PEDA, drd. C., “Frângerea pâinii la Troa și învierea lui Eutihie”, în “ST” 1-2 (1999), 117 – 131;
- PRETE, B., *L'opera di Luca; contenuti e prospettive* (Torino, 1986);
- _____, “Anania e Safira (At 5, 1- 11). Componenti letterari e dottrinali”, în *RivB* 36 (1988), 463 - 486;
- QUESNEL, M., *Baptisés dans l'Esprit* (LD 120; Paris, 1985);
- RASCO, A., «De “summarii” vitae christianae», in *Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica* (PUG; Roma, 1968), fasc. II 271-330;
- _____, “Atti 2, 42-47; 4, 32-35; 5, 12-16. Le componenti della comunione ecclesiale”, în *La parola per l'assemblea festiva* 20 (1971), 15-37;
- RAVASI, G., *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (1 - 50; Bologna, 1981);
- RENGSTORF, H., διδαχή, în *GLNT* II, 1166-1170;
- RETIF, A., “La foi missionnaire ou kérigmatique et ses signes”, în *Revue de l'Université d'Ottawa*, 21 (1951), 151*-172*;
- RIMAUD, D., “La première prière liturgique dans le livre des Actes: Actes 4, 23-31 (Ps. 2 et 145)” în *MaisD* 51 (1957), 99-115;
- ROBBINS, V. K., «The We-Passages in Acts and Ancient Sea Voyages», în *BR* 20 (1975), 5 – 18;
- ROSNER, B. S., “The Progress of the Word” în I. H. MARSHALL and D. PETERSON (eds), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts* (Eerdmans, 1998), 223;
- SAND, A., χρεία, în *DENT* II, 1919 – 1920;
- SANDERS, J. T., *The New Testament Christological Hymns. Their Historical Religious Background* (Cambridge, 1971);
- SANDNES, K. O., “Paul and Socrates: The Aim of Paul's Areopagus Speech”, în *JSNT* 50 (1993), 13 – 26;
- SCARPAT, G., *Parresia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino* (Brescia, 1964);
- SCHLIER, H., *La Risurrezione di Gesù Cristo* (Brescia ³, 1994);
- _____, “L'Ascensione di Cristo negli scritti di Luca”, în *Riflessioni sul Nuovo Testamento* (Brescia, 1969), 295-312;
- _____, “Gli inizi del credo cristologico”, în *La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Sbib 75; Brescia, 1986), 15-70;
- SCHMITT, J., *Résurrection de Jésus dans le kérygme, la tradition, la catéchèse*, în: *DBS* X, 487-582;
- _____, “La predicazione apostolica. Le forme, il contenuto”, în *A che punto sono gli studi biblici* (Assisi, 1968), 101-126;
- _____, “Prédication apostolique” în *DBS* V, 251-267;
- _____, “Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépaulinien-nes”, în *RSR* 69 (1981), 165-180;

- _____, "Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc. Etude de critique littéraire", în *RSR* 24 (1951), 119-137; 219-242;
- _____, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Etude de théologie biblique*, (Paris, 1949);
- _____, "Contributions à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumran", în *Les manuscrits de la Mer Morte, Colloque de Strasbourg 1955* (Paris, 1957), 93 - 109;
- SCHLIER, H., *παρρησία*, în *GLNT IX*, 877 - 932;
- SCHMITZ, E.D., *ὁμοθυμαδόν*, în *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento* (a cura di L.COENEN-L. BEYREUTHER-H. BIETENHARD) (Bologna⁴, 1991), 1896 - 1898;
- SCHNACKENBURG, R., "Cristologia del Nuovo Testamento", în J. FEINER - M. LOHRER (a cura di), *Mysterium Salutis III/ I. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza* (Brescia, 1971);
- SCHÜRMAN, H., "Das Testament des Paulus für die Kirche (Apg. 20, 18 - 35)", în idem, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf, 1968), 310 - 340;
- SCHWEIZER, E., *πνεῦμα, πνευματικός*, în *GLNT X*, 968-999;
- SCHWEIZER E., - DIEZ MACHO, A., *La Chiesa primitiva* (Sbib 51; Brescia, 1974);
- SEESEMAN, H., *Der Begriff koinonia im Neuen Testament* (Giessen, 1936);
- SEGALLA, G., *Carisma e istituzione al servizio della carità negli Atti degli Apostoli* (Padova, 1991);
- _____, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Sbib 71; Brescia, 1985);
- _____, *Evangelo e Vangeli. Quattro evangelisti, quattro Vangeli, quattro destinatari* (Bologna, 1994);
- SOARDS, M. L., *The Speeches in Acts: Their Content, Context and Concerns* (Louisville: Westminster and John Knox, 1994);
- _____, "The Speeches in Acts in Relation to Other Pertinent Ancient Literature", *ETL* 70 (1994), 65-90;
- SPENCER, F.S., "The Ethiopian Eunuch and his Bible: A Social-Science Analysis" în *BTB* 22 (1992), 155-165;
- SPICQ, C., *Note di lessicografia neotestamentaria*, II (Brescia, 1994), 228 - 234;
- _____, "Le Saint Esprit, vie et force de l'église primitive", în *Lum Vie* 10 (1953), 9 - 28;
- _____, *Vita cristiana come peregrinazione nel Nuovo Testamento* (Roma, 1973);
- STAHLIN, G., *ξένος*, în *GLNT VIII*, 6 - 102;
- STEMBERGER, G., *Introduzione al Talmud e al Midrash* (Roma, 1995);
- STEMPVOORT, P. A. van., "The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts", *NTS* 5 (1958), 30-42;
- STRATHMANN, H., *μάρτυς, μαρτυρία*, în *GLNT VI*, 1269 - 1392;
- TALBERT, C. H., *Luke and the Gnostics* (New York, 1966);
- _____, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, 1974);
- TANNEHILL, C. H., *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. Vol I: *Luke* (Philadelphia 1986); Vol II: *The Acts of the Apostles* (Minneapolis, 1990);

- TAYLOR, J., "La fraction du pain dans Luc-Actes ", în J. VERHEYDEN (ed), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Leuven, 1999), 281 – 295;
- THURSTON, B., *Spiritual life in the Early Church. The Witness of Acts and Ephesians* (Minneapolis, 1993);
- TROCME, E., *Le Livre des Actes et l'histoire* (Paris, 1957);
- TREMEL, B., "La fraction du pain dans les Actes des Apôtres", în *Lum Vie* 94 (1969), 76-90;
- _____, "A propos d'Actes 20, 7-12: Puissance du thaumaturge ou du témoin?", *RTP* 112 (1980), 359-369;
- TROLTSCH, E., *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani, I: Dalle origini alla fine del Medioevo* (Firenze, 1941);
- VALLAURI, E., "La preghiera per la parresia (Atti 4, 24-31), în *Laur* 27 (1986), 185-216;
- VANHOYE, A., "Les Juifs selon les Actes des Apôtres et les Epîtres du Nouveau Testament", în *Bib* 72 (1991), 70-89;
- VERME, M. DEL., *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo esseno-qumranico a confronto* (Brescia, 1977);
- VERZAN, S., "Cârmuirea Bisericii în epoca apostolică", în "ST" 5-6 (1955), 337 – 352;
- _____, «Faptele Apostolilor – o carte a prototipurilor I și II» în "ST" 1 (1990), 38 – 76 și ST 2 (1990) 42 – 79.
- VOGTLE, A., *La dinamica degli inizi. Vita e problemi della Chiesa primitiva* (Milano, 1991);
- WEISER, A., δἰακονέω, în *DENT* 1, 803 - 804;
- WILCKENS, U., *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form-und traditions-geschichtliche Untersuchungen*,-(WMANT 5, Neukirchen ³, 1974);
- WILDHABER, B., *Paganisme populaire et prédication apostolique* (Genève, 1987);
- WOLFE, K. O., "The chiasmatic Structure of Luke-Acts and Some Implications for Worship", în *Southwestern Journal of Theology* 22 (1980), 60 – 61;
- ZERWICK, M., *Graecitas Biblica Novi Testamenti* (Roma ⁵, 1996);
- ZIMMERMANN, H., *Metodologia del Nuovo Testamento. Esposizione del metodo storico-critico* (Torino, 1971).



Abrevieri

AA. VV.	Autori Vari
AB	Anchor Bible
ABD	Anchor Bible Dictionary
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Ass Seign	Assemblées du Seigneur
AnBib	Analecta Biblica
BeO	Bibbia e oriente
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologiarum Iovaniensium
Bib	Biblica
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZNW	Beihefte zur ZNW
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
DENT	Dizionario Esegético del Nuovo Testamento
DSBP	Dizionario di Spiritualità Biblica Patristica
EB	Études bibliques
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSNTSS	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
Laur	Laurentianum
LD	Lectio Divina
LumVie	Lumière et vie
Mais D	La Maison Dieu
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NRT	La nouvelle revue théologique
NTS	New Testament Studies
Or Syr	L'Orient Syrien
PV	Parole di Vita
PSV	Parola Spirito e Vita
RB	Revue Biblique
Rev Rel	Review Religious
RHPR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RivB	Rivista Biblica
RSR	Recherches de science religieuse
RTP	Revue de théologie et de philosophie
RSB	Ricerche Storico-Bibliche
Sbib	Studi Biblici
ST	Studii Teologice
TS	Theological Studies
TZ	Theologische Zeitschrift
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament

CURRICULUM VITAE

Constantin Preda, (n.11/01/1968, Șimnicu de Sus, DJ). După absolvirea Facultății de Teologie Ortodoxă din București (1990-1994) am urmat anul de Studii Aprofundate la Catedra de Studiul și Exegeza Noului Testament (1994-1995) apoi după înscrierea la cursurile de doctorat am obținut o bursă de studiu din partea Comitetului Catolic de Colaborare Culturală a Consiliului Pontifical pentru Unitate Creștin (Vatican) care mi-a permis înscrierea și urmarea cursurilor de specializare post-universitare în exegeză și arheologie biblică la Institutul Biblic Pontifical din Roma și la École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem (1996-2000) însoțite de călătoriile de studiu la siturile arheologice din Israel, Iordania și Egipt. Sunt licențiat în Științe Biblice (S.S.L.) al Institutului Biblic Pontifical din Roma cu teza *L'ispirazione della Settanta in chiave ermeneutica*.

Stagiul de doctorat la Facultatea de Teologie Andrei Șaguna a Universității Lucian Blaga din Sibiu (1 aprilie 1995 - 1 aprilie 1999), perioadă în care am susținut examenele și referatele de specialitate. La sfârșitul perioadei menționate am susținut teza de doctorat cu titlul: *Credința și Viața Bisericii Primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Sibiu 2001, fiind declarat doctor în teologie al Facultății de Teologie Andrei Șaguna - Universitatea Lucian Blaga din Sibiu.

De la 1 octombrie 1998 până în prezent sunt asistent universitar la specialitatea Studiul Noului Testament la Facultatea de Teologie a Universității Craiova.

ÎNVĂȚĂTURA ORTODOXĂ DESPRE SFÂRȘITUL TIMPURILOR

Pr. lector ADRIAN NICULCEA

Problema istoriei. Relația ei cu eshatonul

1. **Considerații introductive.** Are istoria umană un sens, o țință anume în evoluția ei, o dezvoltare către un anumit scop? Iată o întrebare pe care mulți și-au pus-o încă din vremurile apostolice. Acest lucru apare încă din prima epistolă a Sf. Petru unde apostolul se vede nevoit să răspundă unora care contestau însăși ideea de evoluție, subminând astfel bazele credinței creștine că istoria va avea un capăt și că în finalul ei se va produce parusia, adică a doua venire a Domnului. „*Trebuie să știți, spune el, că în zilele cele de apoi vor veni cu batjocură batjocoritori care vor umbla după poștele lor și vor zice: unde este făgăduința venirii lui? Căci de când au adormit părinții, au rămas toate așa ca de la începutul făpturii. Căci ei uită, în chip voit, aceasta, că cerurile erau de demult și că pământul s-a încheșat, la cuvântul Domnului, din apă și prin apă. Și tot prin apă lumea de atunci a pierit înecat. Iar cerurile de acum și pământul sunt ținute prin același cuvânt și păstrate pentru focul din ziua judecării și a pieirii oamenilor necredincioși [...]. Domnul însă nu întârzie cu făgăduința sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung rabdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci toți să vină la pocăință [...]. Noi așteptăm, potrivit făgăduințelor lui, ceruri noi și pământ nou în care locuiește dreptatea [...]. Vi se cuvine, deci, vouă să umblați întru viață sfântă și în cucernicie, așteptând și grăbind venirea zilei Domnului din pricina căreia cerurile (cele vechi, n.n.), luând foc, se vor nimici, iar stihiele aprinse se vor topi.*“ (II Petru 3, 3-7, 13, 11-12).

Sf. Petru face aici, în mod evident aluzie, pe de o parte, la crearea lumii „*din apă și prin apă*“, pe de alta, la înnoirea omenirii din vremea lui Noe prin potop. Sfârșitul lumii va însemna însă nu doar o înnoire a omenirii, ci o înnoire a întregii creații, a „stihilor“, a cosmosului însuși, iar aceasta se va petrece, de data aceasta „prin foc“. Înnoirea „prin foc“ este o înnoire din temelii a cosmosului până la punctul în care nu numai că va apărea o omenire cu adevărat nouă, ci vor apare chiar „*ceruri noi și un pământ nou*“. Aceste înnoiri, mai întâi cea din timpul potopului („prin apă“), apoi cea de la sfârșitul timpurilor („prin foc“) îi permite Sf. Petru să argumenteze ideea că istoria nu este un timp static, o perioadă care, prin stagnare, prin repetiția monotonă a acelorași evenimente, dă unora impresia că „toate au rămas așa, ca de la începutul făpturii“; în realitate lucrurile evoluează, se înnoiesc periodic după voia lui Dumnezeu, până ce va interveni, la sfârșitul timpurilor, înnoirea cea mare, când înseși „stihiele“ lumii vechi vor pieri arzând și vor face loc unei lumi noi. Noua lume pentru noii oameni va fi un cer nou și un pământ nou „în care domnește dreptatea“.

Până aici am expus concepția celor care, încă în vremea Sf. Petru, începuseră să se îndoiască de faptul că istoria are vreun sens, vreo țință anume; pentru ei istoria era o perioadă a stagnării sau a repetiției veșnice în care nu-și are locul nici un sfârșit eshatologic. Există însă și concepția acelora care, dimpotrivă, văd istoria ca

o perpetuă devenire. Viziunii stagnante a celor dintâi, aceștia îi opun o viziune a dinamismului absolut. Pentru ei istoria este devenirea însăși, nimic nu rămâne identic cu sine în cursul veacurilor, ci totul se schimbă din temelii. Nimic din ce-ă fost odată nu va mai reveni, nimic nu va mai fi ce-a fost odată. Dar o devenire fără capăt înseamnă din nou că istoria nu are sens! Din faptul că totul se schimbă în timp și nimic nu mai rămâne același, rezultă că istoria nu mai revelează în realitate vreun plan veșnic al lui Dumnezeu; evoluția istoriei devine haotică, fără vre-o țintă. Nici un scop, care se întrevedea la un moment dat, nu poate rămâne valabil prea mult timp, căci totul, dar absolut totul se modifică într-o transformare fără limite și fără sfârșit.

O atare concepție a atras atenția filosofului rus N. Berdiaeff care, comentând o atare eventualitate, spune următoarele: „Istoria fără sfârșit ar fi absurdă. Și chiar dacă o istorie de acest fel ar manifesta un progres neîntrerupt, acest progres n-ar fi acceptabil, pentru că ar însemna o transformare a tot ce s-a trăit, a tot ce e viu și a tot ce e chemat să trăiască în viitor, o transformare a fiecărei generații vii într-un mijloc pentru generațiile viitoare și așa la infinit... *Un progres infinit ar însemna triumful morții*. Singură învierea a tot ce e viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are măsură comună a destinului persoanei”¹. Relativismul împins la extrem, pe care-l cuprinde această concepție, echivalează, într-adevăr, cu un triumf al morții, căci în cursul unei astfel de transformări sau deveniri fără sfârșit nimic nu mai rămâne din vreo făptură: totul piere pentru a face loc altor și altor forme de viață. Devenirea fără limite ar însemna o evoluție în care trecutul sau viitorul nu ar avea sens, căci cele prezente n-ar putea invoca în ascendența lor nimic din ceea ce a fost odată și nici nu ar putea spera ca-n viitor, în descendența lor, să mai rămână ceva din ele însele. Iată de ce învățătura creștină afirmă cu putere că istoria are un capăt, un final eshatologic. Numai astfel ea capătă pentru noi un sens, o noimă, o semnificație precisă și numai într-o astfel de istorie ne regăsim rostul ca ființe conștiente, personale, aspirând spre nemurire.

2. Sensul istoriei: arătarea Fiului lui Dumnezeu. Faptul că istoria are un sens nu este afirmat numai de autorii Noului Testament; afirmația o găsim dezvoltată din plin și la autori patristici. Un exemplu în acest sens este Sf. Grigore de Nyssa. „Nici un mister, spune teologul catolic J. Daniélou, nu l-a chinuit pe Grigore atât de mult ca cel al timpului. La întâlnirea-între gândirea greacă și gândirea creștină, îi simte, pe de o parte, tragicul și legea implacabilă; el încearcă nerăbdarea duratelor și anxietatea repetițiilor. Însă nu răspunde la această dramă prin evadarea platoniciană în afara timpului, ci prin afirmarea creștină a unui sens al timpului, care îi conferă o valoare pozitivă arătându-l ca loc al unui plan divin. Ceea ce am întrevăzut deja în detaliu reapare în vederile de ansamblu”². Cu alte cuvinte, Sf. Grigore a știut să evite în definirea creștină a timpului atât viziunea stoică a repetării etapelor lui la nesfârșit, adică a viciei umane trăite în interiorul timpului, dar condamnate să se repete până la detaliu de infinite ori, condamnate să suporte „nerăbdarea duratelor și anxietatea repetițiilor”, cât și viziunea platonici-

¹ N. Berdiaeff, *Essai d'une métaphysique eschatologique*, p.257; la D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol.3, p.355, n.145.

² J. Daniélou, *Reflecții despre misterul istoriei*, Editura Universității din București, 1996, p.215.

ciană a unei vieți pur spirituale în afara timpului, a devenirii, condamnate la stagnare absolută și la sterilitate.

Sf. Grigore afirmă astfel că istoria se desfășoară progresiv, gradat, către un scop final. Această desfășurare gradată către finalitatea ei el o numește ἀκολουθία, aproximativ: succesiune, urmare. Iată câteva fragmente în care Sf. Grigore vorbește despre sensul evoluției cosmice, dar în special a celei umane: „Creația comportă o extindere spațială; succesiunea regulată a fenomenelor care alcătuiesc timpul este conținută în eoni³, însă natura anterioară eonilor scapă supozițiilor de tip înainte și după... Întreaga creație, după cum am spus, care se produce potrivit unei succesiuni regulate (ἀκολουθία τάξεως) este măsurată prin extinderea eonilor. Și dacă cineva s-ar înălța în spirit, prin succesiunea eonilor, până la principiul lucrurilor născute, cercetarea lui va fi circumscrisă de condiția eonilor. Dar natura (divină), care este deasupra creației, fiind separată de orice categorie spațială, scapă oricărei succesiuni temporale (χρονική ἀκολουθία), necunoscând nici progresul, nici încetarea, neplecând de la nici un început și până la nici un scop printr-o modificare relativă la o ordine.“ „Natura divină nu este în timp, dar de la ea vine timpul. Însă creația își urmează cursul plecând de la un început perfect recunoscut spre propriul sfârșit prin spațiile temporale, în așa fel încât este posibil pentru ea, după cum spune Solomon, să-și respecte începutul, mijlocul și sfârșitul, desemnând prin diviziunea timpului succesiunea lucrurilor care sunt în ea (PG XLV, 365 B).“ „Fără motiv, o, oamenilor, vă măhniți și gemeți din cauza înlănțuirii succesiunii necesare a lucrurilor. Voi nu știți spre ce scop duce în univers ceea ce este rânduit (οικονομῆμεν). Trebuie ca totul, potrivit unei ordini progresive (τάξις καὶ ἀκολουθία), potrivit unei înțelepciuni artistice a celui care călăuzește, să fie unit cu natura divină (PG XLVI, 105 A).“⁴

Menirea finală a cosmosului este, așadar, aceea de a deveni transparent pentru Creatorul său, de a se uni cu El, pe scurt, de a se îndumnezeii progresiv „potrivit succesiunii regulate a eonilor“. Aceluiași scop, însă, îi este destinată și natura umană și mai ales ea. „Credem, spune Sf. Grigore, că neamul omenesc se dezvoltă și se manifestă progresând, spre împlinirea sa, printr-o evoluție (ἀκολουθία) naturală, fără a primi nimic din afară în ajutorul creșterii sale, ci progresând singur în mod ordonat spre starea sa de desăvârșire... Astfel, forma omului, care trebuie să existe, subzistă în potență, în germene, dar este încă ascunsă acolo, pentru că nu se poate manifesta decât potrivit unei succesiuni inevitabile (PG XLIV 236 B-C).“ Această idee el o explică în felul următor: „Când, la început, natura creației a subzistat prin puterea lui Dumnezeu, fiecare ființă, încă de la început, a fost instituită imediat în împlinirea ei. Or, natura umană este una din aceste făpturi. Nici ea, la fel ca și celelalte, nu a progresat înaintând spre desăvârșirea ei, ci de la începutul existenței sale a fost plăsmuită în desăvârșire. Dar, după ce a fost asimilată de moarte prin înclinația ei către păcat, a decăzut din statornicia în bine; acum ea nu-și recuperează masiv (dintr-o dată) desăvârșirea, ca în prima sa existență, ci progresează spre mai bine înaintând, eliminând puțin câte puțin dispozițiile contrare, potrivit unei ordini progresive (τάξις καὶ ἀκολουθία). (PG XLIV, 1109 B-C)“⁵.

³. Perioade de timp foarte lungi; un fel de cicluri cosmice.

⁴. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 214, 215, 216.

⁵. J. Daniélou, *op. cit.*, p. 214-215, 220-221.

Căderea în păcat a primilor oameni a imprimat istoriei un sens descendent, o degradare a ființei lor inițiale, o „succesiune“ nefericită a patimilor. „Succesiunea etapelor prin care am ieșit din paradis, surghiuniți împreună cu primul nostru părinte, sunt și cele prin care putem să mergem în sens invers ca să revenim la fericirea de la început. Care este această succesiune (ἀκολουθία)? Este plăcerea produsă de minciuna care a fost originea căderii. Rușinea și teama au urmat pasiunii plăcerii, precum și faptul de a nu mai îndrăzni să se prezinte înaintea ochilor Creatorului, ci de a se ascunde la umbra frunzișului... (PG XLVI, 373 D – 376 A).“ „(La ἀκολουθία păcatului) Dumnezeu a opus însă, în mod necesar, cea de a doua ἀκολουθία, prin care omul, din muritor, este restituit nemuririi, ceea ce Sf. Pavel exprimă în mod echivalent atunci când spune că biniele este transmis naturii (umane) răspândindu-se, plecând de la unul singur, așa cum răul, plecând de la unul singur, s-a răspândit în ansamblu, prin succesiunea generațiilor (PG XLIV, 1312 B).“ Această ameliorare, această îndumnezeire progresivă a naturii umane realizată prin Iisus Hristos reprezintă sensul istoriei înseși. „Distrugerea păcatului și suprimarea morții și-a avut începutul în Hristos și apoi a fost aplicată după o ordine progresivă (τάξις καὶ ἀκολουθία) generațiilor umane (PG XLIV, 1313 B).“ „În pătimirea naturii sale omenești Hristos a împlinit economia (οἰκονομία) mântuirii noastre, despărțind pentru un timp sufletul de trup, dar nedespărțindu-se de nici unul din cele două cu care odată s-a unit, adunând din nou ceea ce fusese despărțit, pentru a da început învierii morților care se va transmite (ἀκολουθία) în natura omenească (PG XLV, 548 B-C)“⁶.

Cosmosul și istoria umană, spun în esență fragmentele citate, sunt dominate de o evoluție gradată. Finalul acestei evoluții este apropierea lor de natura divină a Creatorului lor. Acesta este scopul însuși al devenirii cosmice și al istoriei umane. Învățătura Sf. Grigore despre această ἀκολουθία nu face însă decât să reia, în termeni filosofici, ceea ce s-a spus deja în Noul Testament cu privire la destinul naturii umane și al cosmosului. După Sf. Pavel, Hristos, cel ce S-a arătat în trup *la „plinirea vremii“* (I Timotei 3, 16), se va arăta și-n trupurile noastre la sfârșitul timpurilor (II Corinteni 4, 11; Coloseni 3, 4). Această „arătare“ nu este altceva decât descoperirea progresivă în noi, în fiecare om, a învierii, care este semnul puterii dumnezeirii lui. Dar Hristos nu se va „arăta“ numai în trupurile oamenilor, ci în întregul cosmos. Deja prin creație cosmosul revelează, descoperă ceva din Creatorul său cel tainic (Romani 1, 20); la sfârșitul timpurilor, însă, cosmosul întreg va deveni în așa măsură transparent pentru dumnezeirea Fiului, încât stihiiile toate vor fi considerate cu adevărat ca fiind niște „*ceruri noi și un pământ nou*“ (II Petru 3, 13). Venirea Fiului Omului „pe norii cerului“ în vremurile eshatologice va echivala cu o „arătare“ a sa prin toate elementele din care este constituit cosmosul însuși. Așadar, sensul istoriei umane, ca și acela al devenirii cosmice, este „arătarea“ progresivă în „succesiunea eonilor“, cum spune Sf. Grigore, a lui Hristos în natura umană și-n aceea a cosmosului.

3. Sfârșitul istoriei. Parusia amânată. Nerăbdarea multora în legătură cu a doua venire a Mântuitorului a făcut ca problema motivului pentru care întârzie acest eveniment să se pună foarte devreme. Însuși Sfântul Petru, pe care l-am citat

⁶ J. Daniélou, *op. cit.*, p.217, 219, 220, 219-220.

mai sus, s-a văzut obligat să dea un răspuns acestei chestiuni: „*Domnul nu întârzie cu făgăduința sa, după cum socotesc unii că e întârziere, ci îndelung răbdă pentru voi, nevrând să piară cineva, ci (vrând ca) toți să vină la pocăință.*” (1 Petru 3, 9). Așadar, întârzierea parusiei este expresia răbdării lui Dumnezeu, a dorinței Lui de a-i aștepta pe toți să se îndrepte. Istoria nu este astfel decât intervalul în care se manifestă „răbdarea” Domnului față de păcătoși; această „răbdare” este esența ei, motivația existenței ei, esența ei însăși, sensul ei. Această idee este dezvoltată pe larg în perioada patristică de scriitori ca Origen și Părinți ca: Grigore de Nyssa, Maxim Mărturisitorul sau Simeon Noul Teolog. Căutând să explice versetul din Matei 26, 29, unde Mântuitorul spune că nu va mai bea din acest rod al viței până ce nu-l va bea nou cu apostolii în Împărăția Cerurilor, Origen spune următoarele:

„Să vedem acum în ce mod Mântuitorul nostru nu bea vinul până ce nu va bea cu sfinții vinul cel nou în Împărăția lui Dumnezeu. Mântuitorul meu plânge pentru păcatele mele. Mântuitorul meu nu se poate bucura cât timp eu rămân în fărâdelege. De ce nu poate? Pentru că El însuși este avocatul pentru păcatele mele la Tatăl; precum spune Ioan, ucenicul lui, că *“de va păcătui cineva, apărător drept avem la Tatăl pe Iisus Hristos și El este jertfa de ispășire pentru păcatele noastre”* (I Ioan 2, 1-2). Deci cum poate acela, care e avocatul pentru păcatele mele, să bea vinul bucuriei, când, păcătuind eu, îl întristez? Cum poate acela care se apropie de altar, ca să ispășească pentru mine păcătosul, să fie în bucurie? Acela, la care urcă continuu tristețea pentru păcatele mele? Este deci atâta timp tristețe, cât eu mai persist în greșală. Dacă apostolul lui plânge pentru cei ce păcătuiseră înainte și nu au făcut pocăință pentru cele ce au săvârșit (II Corinteni 12, 21), ce să spun de acela care e numit Fiul Iubirii? Deci pentru toate acestea stă în fața lui Dumnezeu intervenind pentru noi, stă la altar, ca să ofere pentru noi ispășire lui Dumnezeu; și tocmai pentru că avea să se apropie de acest altar, spunea că *“nu voi bea din rodul viței acesteia, până ce nu voi bea pe cel nou cu voi”*. *“Nu vrea deci să bea singur vinul în Împărăția lui Dumnezeu, ci ne așteaptă și pe noi... Noi suntem, deci, cei care, neglijând viața noastră, întârziem bucuria lui (s.n).”*⁷

Dar nu numai Mântuitorul ne așteaptă cu răbdare pe toți, ci și sfinții înșiși, care, în dragostea lor pentru noi toți, încă n-au primit cununa desăvârșirii, răsplata totală, pentru ca s-o ia împreună cu noi. Tot Origen continuă: „Nu au primit încă bucuria lor nici apostolii, ci și ei așteaptă, ca și eu să mă fac părtaș la bucuria lor. Căci, plecând sfinții de aici, nu-și primesc îndată cununile depline ale meritelor lor; *ci ne așteaptă pe noi*, care suntem zăbavnici sau păcătuim. Căci nu le este bucuria desăvârșită nici lor, cât timp ei sunt îndurerăți și plâng pentru păcatele noastre”⁸. Comentând apoi textul de la Evrei 11, 39, Origen adaugă: „*Vezi, deci, că Avraam așteaptă încă (s.n.)* să ia cele desăvârșite. *Așteaptă și Isaac și Iacov și toți proorocii ne așteaptă pe noi ca să primească cu noi fericirea desăvârșită (s.n.)*⁹.”

7. Origen, *In Leviticum, Hom. VII*; PG XII, 478-482; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.359, n.149.

8. Origen, *op. cit.*; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.150.

9. Origen, *op. cit.*; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151; această idee o dezvoltă și Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului din vremea conciliului de la Ferrara-Florența (1438-1439) care zice: „Aceasta trebuie să o înțelegem despre toți credincioșii și dreptii până la venirea Domnului: că, precum înaintașii aceia nu s-au desăvârșit fără apostoli, tot așa nici apostolii fără mucenici, nici aceștia, la rândul lor, fără cei ce au intrat după ei în viața cea bună a Bisericii.” (*Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis, p.114; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.320, n.112).

Justificarea acestei „așteptări“ a noastră de către sfinți este simplă: întreaga Biserică formează un singur trup, trupul lui Hristos; or, sfinții, care sunt mădulare ei înșiși ai acestui trup, nu se pot bucura deplin, dacă alte mădulare ale aceluiași trup suferă. „De aceea, continuă Origen, și taina aceea (a momentului precis în care va interveni sfârșitul timpurilor, n.n.) se păstrează pentru ultima zi a judecării amânate (s.n.). Căci unul (singur) este trupul, care e așteptat să fie justificat, unul (singur) despre care se spune că se va scula la judecată. "Sunt multe mădulare, dar un singur trup; nu poate zice ochiul mâinii: nu-mi ești de trebuință" (I Corinteni 12, 20) [...]. Cât privește vederea, dacă-i lipsesc ochiului celelalte mădulare, ce bucurie va avea ochiul? Sau ce desăvârșire va avea, dacă nu va avea mână sau dacă-i vor lipsi picioarele sau celelalte mădulare?"¹⁰.

Noi înșine, fiind mântuiți, va trebui să-i așteptăm pe toți cei care se vor mai naște-n urma noastră: „Deci, vei avea bucurie plecând din această viață, dacă ești sfânt. Dar bucuria deplină va fi atunci când nu-ți va lipsi nici un mădular al trupului. *Vei aștepta pe alții, cum și tu ai fost așteptat* (s.n.)”¹¹. Motivul acestei vaste și îndelungate așteptări a tuturor este acela că Fiul lui Dumnezeu va trebui să supună Tatălui întreaga fire omenească, inclusiv pe a Lui însuși: „Nu e de crezut, mai zice Origen, că Fiul lui Dumnezeu nu e încă supus Tatălui, ci că în timpurile cele mai de pe urmă, când îi vor fi supuse toate, atunci se va supune și El. Dar pentru că toate ale noastre le primește în sine - și pentru că spune că El este cel care flămânzește în noi și care însetează în noi, cel care este gol și bolnav, cel care este oaspete și cel care e închis în temniță, și că tot ce se va face unuia mai mic al Lui, Lui I se va face pe drept cuvânt, întrucât fiecare din noi va fi supus deplin și desăvârșit lui Dumnezeu, așa ca în nimic să nu mai pară neascultător, - se dovedește că în El totul va fi supus. Dar și în alt mod se înțelege chiar mai deplin ceea ce spun. Dacă vreunul din mădulare ne doare, deși inima noastră e nevătămată și toate celelalte mădulare ale noastre sunt sănătoase, totuși, că prin durerea unui mădular suferă omul întreg, nu zicem că suntem sănătoși, ci că ne simțim rău. De pildă, zicem: acela nu e sănătos. De ce? Pentru că îl doare piciorul sau rinichiul sau stomacul. Și nimeni nu zice că e sănătos, dacă-l doare stomacul (celelalte organe fiind sănătoase, n.n.), ci nu e sănătos, pentru că îl doare stomacul. Dacă înțelegi exemplul, să ne întoarcem la ceea ce ne-am propus. Apostolul zice că suntem trupul lui Hristos și mădulare în parte (Efeseni 5, 30). Deci Hristos, al cărui trup e tot neamul omenesc, ba poate totalitatea întregii creaturi, *totius creaturae universitas*, și fiecare din noi e mădular în parte - dacă vreunul dintre noi, care suntem mădulare ale lui, e bolnav și suferă de boala vreunui păcat, adică dacă e atins de rana vreunui păcat și nu e supus lui Dumnezeu - se spune că El nu e încă supus lui Dumnezeu, ale cărui mădulare sunt și aceia care nu sunt supuși lui Dumnezeu. Dar când va avea pe toți aceia, care sunt trupul și mădularele lui, sănătoși și nu vor suferi de nici o boală a neascultării, când vor fi toate mădularele sănătoase și supuse lui Dumnezeu, cu drept cuvânt se va spune că El este supus aceluia”¹².

¹⁰. Origen, *op. cit.*; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.151.

¹¹. Origen, *op. cit.*; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.360, n.152.

¹². Origen, *Selecta in Psalmos, Hom. II in Ps. XXXI*, P.G. XII, 1329-1330; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.357-358, n.146.

Ideea completării progresive a trupului lui Hristos ca motiv al amânării parusiei lui Origen este preluată și de Sf. Grigore de Nyssa care zice: „Prin cei ce se adaugă continuu la credință, Hristos se zidește pe sine însuși. Și El va înceta să se zidească pe sine, când va ajunge la măsura de creștere și desăvârșire a trupului și nu va mai lipsi ceva care să trebuiască să se adauge prin zidire, toți fiind zidiți pe temelia proorocilor și a apostolilor... Dacă, deci, cap fiind El, își zidește corpul său în continuare prin cei ce se adaugă mereu, închegându-i și articulându-i pe toți în ceea ce i se potrivește fiecărui după măsura lucrării lui, ca să fie, fie mână, fie picior, fie ochi, fie ureche, fie altceva din cele ce completează trupul, pe măsura credinței fiecărui, iar făcând aceasta se zidește pe sine precum s-a zis, e clar că, sălășluindu-se în toți, pe toți îi primește în sine, care se unesc cu sine prin împărtășirea de trupul său, și pe toți îi face mădulare ale trupului său, ca să fie mădulare multe, dar un singur trup”¹³.

Aceeași idee o regăsim și la Sf. Simeon Noul Teolog: „Deci, fiindcă Biserica este trupul lui Hristos și mireasa lui și lumea de sus și locașul lui Dumnezeu, iar mădularele trupului lui sunt toți sfinții; și fiindcă nu s-au născut încă toți, nici n-au bineplăcut, este vădit că nici trupul lui Hristos nu e complet și nu s-a umplut încă lumea de sus, adică poporul Bisericii lui Dumnezeu, ci se află încă mulți în lume și până azi mulți care nu cred, dar vor crede în Hristos. Sunt și mulți păcătoși și risipitori, care se vor pocăi, și mulți neascultători, care vor asculta. Și încă mulți se vor naște și vor bineplăcea lui Dumnezeu până la glasul trâmbiței din urmă. De aceea e de trebuință să se nască toți cei-mai-înainte-știuți de Dumnezeu și să se umple lumea Bisericii de deasupra lumii acesteia a Ierusalimului celor întâi-născuți în cele cerești. Și atunci se va umple plinătatea trupului lui Hristos cu cei ce sunt mai înainte rânduiți, ca să se facă după chipul Fiului său, care sunt fiii luminii și ai zilei aceleia. Aceștia sunt toți cei mai înainte-rânduiți și scriși și măsurăți; ei se vor uni și se vor lipi de trupul lui Hristos și atunci va fi întreg și desăvârșit trupul lui Hristos și nu va mai lipsi nici un mădular”¹⁴.

4. Problema mileniului. Milenarismul sau hiliasmul este acea credință potrivit căreia Hristos va inaugura o împărăție de o mie de ani cu cei drepti înainte de sfârșitul propriu-zis al istoriei. Credința aceasta subzistă sub două forme distincte: milenarismul moderat, care se mai numește și post-milenism, și milenarismul radical sau pre-milenismul. Potrivit versiunii moderate, parusia, a doua venire a lui Hristos, va avea loc la sfârșitul mileniului; mileniul propriu-zis este o perioadă indeterminată de timp (posibil mii de ani chiar) în care, ca urmare a unei vaste și foarte intense misiuni creștinismul va deveni dominant asupra ideilor și instituțiilor umane și însuși poporul evreu se va converti. Toate acestea vor fi efectul puterii nevăzute a lui Hristos cel înălțat pe care El o exercită din cer ca un fel de parusie spirituală. La sfârșitul timpurilor El va veni personal și atunci se va produce și învierea și transfigurarea comunității creștine¹⁵.

După versiunea radicală sau pre-milenistă, parusia, venirea fizică a lui Hristos, va avea loc la începutul mileniului. Atunci va avea loc și învierea și prefacerea

¹³ Grigore de Nyssa, *In illud, tunc ipse Filius subiecitur*: P.G. LXIV, 1317-1320; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.382, n.184.

¹⁴ Simeon Noul Teolog, *Cuvântul 45*, Ediția Siros, p.219; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.381-182, n.183.

¹⁵ După D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.170.

credincioșilor și restabilirea comunității transfigurate pe pământ. Hristos va exercita o stăpânire împărătească pe pământ, care va coincide cu împărăția făgăduită lui Israel. Evreii se vor întoarce din diaspora lor în Canaan acceptându-L pe Hristos ca Mesia cel făgăduit de prooroci și îndelung așteptat. „Învățătura aceasta înseamnă o reluare a speranțelor poporului iudeu, care aștepta pe Mesia pentru a restabili Împărăția lui pământească distrusă de împărăția Babilonului“¹⁶. „Hiliasmul și așteptarea pentru Israel, spune un teolog, își aparțin reciproc“¹⁷.

Ambele concepții au însă în comun ideea subiacentă că dreptii vor primi răsplata finală în cadrul acestei împărății de o mie de ani, adică înainte de a se sfârși definitiv istoria. Toate variantele hiliaste sau milenariste sunt însă auto-contradictorii. „Hiliasmul, spune Pr. D. Stăniloae, nu se poate susține din punct de vedere teologic și e în sine contradictoriu. Față de hiliasmul moderat se poate spune: dacă desăvârșirea Bisericii în timp se produce înainte de venirea lui Hristos, de ce se mai așteaptă venirea lui Hristos? Iar față de Hiliasmul strict se naște întrebarea: oare nu înseamnă venirea lui Hristos ca atare și învierea de obște, în mod necesar, sfârșitul istoriei și al chipului actual al creației? Unde ar mai fi, deci, loc pentru o împărăție intermediară? Sau, dacă ea e desăvârșirea finală, ce mai are să aducă în plus Împărăția Cerurilor care urmează mileniului? Nu se slăbește astfel nădejdea după împărăția finală?...“.

„Sensul istoriei, continuă același teolog, nu se poate descoperi în istorie, judecata asupra ei nu se poate rosti în cuprinsul ei, căci aceasta ar însemna că ea a ajuns la capăt cât încă durează, ceea ce este imposibil. De aceea *arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu umanitatea Sa desăvârșit îndumnezeită nu poate avea loc în istorie* (s.n.). Istoria e prin ființa ei drum, nu odihnă finală, ea e tensiune neajunsă la capăt. Ea e timp și în timp nu e dat totul concentrat. Fără să socotim că în ea trebuie să se facă numaidecât răul, cât ține ea, încă nu se posedă tot binele. Ea e domeniul mișcării spre desăvârșire, nu al desăvârșirii în care a încetat mișcarea mai departe; ea e domeniul relativului, al nedeplinei descoperiri, lăsând loc mult presupunerilor, posibilităților, ambiguităților. Din această tensiune nu se poate ajunge evolutiv la odihnă, ci printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în tensiune, în mișcare, în puterile istoriei. E necesară o oprire a istoriei efectuată de sus, pentru ca omenirea să fie trecută la o existență supra-istorică“¹⁸.

Argumentul hotărâtor împotriva oricărei forme de milenarism este, așadar, acela că natura umană ajunsă la desăvârșire, îndumnezeită total, nu mai poate subzista în cadrul istoriei, căci această stare nu mai suportă timpul, devenirea. Desăvârșirea presupune ieșirea cu totul din timp, din istorie. De aceea n-au primit nici sfinții desăvârșirea, căci încă n-a sosit sfârșitul istoriei. Chiar aflați în cer, sfinții încă trăiesc în istorie. Și ei așteaptă sfârșitul ei fără să cunoască nici momentul, nici cum va arăta starea desăvârșirii depline, căci încă n-a venit învierea. „Teoriile care văd parusia ca un eveniment în partea finală a istoriei, care văd eshatologul, desăvârșirea, ca o fază finală a istoriei, concep Împărăția cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împărăției

¹⁶. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.171, p.373.

¹⁷. Auberlen, *Das römische Reich*, p.230, 233, 245; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.374, n.172.

¹⁸. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p. 372, 376.

cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăției cerurilor sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta și Împărăția cerurilor¹⁹.

Problema judecării. Raportul ei cu raiul și cu iadul

1. **Concepții care neagă necesitatea unei judecări finale.** Cele trei mari confesiuni creștine împărtășesc în comun ideea că imediat după moarte sufletul defunctului este supus unei prime evaluări a evoluției sale morale din timpul vieții; această primă evaluare poartă numele de *judecată particulară*, căreia, la sfârșitul timpurilor îi urmează o alta, anume *judecata universală*. Acestei învățături i se opun însă o serie de concepții, dintre care mai importante sunt două, care neagă categoric necesitatea și realitatea unei judecări postume, sub orice formă s-ar desfășura ea. Acestea sunt *teoria reîncarnării* și aceea a *restabilirii generale* sau a *apocatastazei*. Cele două teorii nu pun în discuție numai necesitatea și realitatea unei judecări după moarte și judecării finale, ci neagă în realitate chiar existența raiului și a iadului. Raiul reprezintă treapta supremă a existenței în bine, care, odată atinsă de suflet, nu mai poate fi părăsită; raiul este capătul oricărei deveniri, fericirea maximă față de care una mai mare spre care sufletul să tindă nu mai există. Iadul, la rândul său, reprezintă căderea în răutatea absolută din care nu mai există, de asemenea, schimbare. Or, reîncarnările, asemenea vechii teorii origeniste a căderii, presupun înălțări și căderi succesive din starea lor de fericire, deci negarea stării de plenitudine a raiului. La rândul ei, apocatastaza presupune că toate sufletele vor fi în final mântuite și că, prin urmare, iadul nu există. Să abordăm pe rând aceste teorii.

Teoria reîncarnării și problema raiului. Potrivit primei teorii sufletul evoluează la nesfârșit, putându-și schimba direcția morală și după moarte prin reîncarnări succesive. *Voința nu se fixează niciodată în mod definitiv, pentru ca să se poată rosti cumva vreo judecată asupra celor săvârșite de ea.* Ea determină astfel o succesiune infinită de existențe fericite sau nefericite ale eu-lui, într-un exercițiu neîngrădit al libertății ei esențiale. Teoria aceasta implică în realitate ideea absenței unei trepte absolute a existenței, pe care, odată atinsă, sufletul să nu o mai părăsească niciodată. Dacă o astfel de stare ar exista, cum afirmă unii susținători ai ei atunci când pomenesc de *nirvana*, atunci, în cursul succesiunii infinite a reîncarnărilor, ea ar fi trebuit atinsă de multă vreme pentru toate ființele posibile²⁰.

Adepții acestei teorii mai susțin că reîncarnarea este menită ca să epuizeze în om ultima picătură de elan vital, de dorință de a trăi în efemeritatea acestei vieți; menirea ei mai este, de asemenea, și aceea de a plăti până la ultima centimă datoriile față de cei pe care i-am nedreptățit în existențele noastre anterioare: Susținătorii prin excelență ai acestei teorii în spațiul european sunt adepții antroposofiei lui R. Steiner. Teologul protestant P. Althaus observă însă, pe bună dreptate, că dacă eu trebuie să repar în această viață greșeli din viețile mele trecute, ar trebui să fiu conștient de acele vieți, ca să mă pot simți responsabil de faptele comise anterior. Repararea unei greșeli presupune neapărat conștientizarea ei. Conștiința existențelor mele anterioare este însă doar o teorie, nu un fapt al experienței. Un alt autor

¹⁹. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.372.

²⁰. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.244, 247.

protestant, Karl Holl, face o observație și mai interesantă: o reparație completă a greșelilor comise nu poate fi făcută decât numai în raport direct cu cel față de care s-au comis aceste greșeli; or, nici chiar în sistemul lui R. Steiner însuși acest lucru nu este posibil, căci, oricâte reîncarnări ar suferi, nici un om nu va mai reveni exact în acea situație în care s-a aflat atunci când a greșit, deci în relație exact cu aceiași oameni față de care a greșit, ca să-i poată despăgubi cum se cuvine²¹.

Teoria reîncarnării în varianta ei antroposofă este înrudită cu celebra teorie origenistă a căderii sufletelor. Origen învăța că lumile se formează succesiv prin căderea în ele și prin înălțarea din ele a sufletelor. Potrivit antroposofiei, șirul reîncarnărilor duce ființele până la confundarea lor, pe rând, într-o esență spirituală supremă, ca apoi să se desprindă din aceasta din nou ca individuațiuni materiale, care se spiritualizează iarăși treptat. Sf. Grigore de Nyssa, criticând teoria origenistă a căderilor și înălțărilor nesfârșite a sufletelor, spune că viziunea unei astfel de evoluții fără sfârșit nu este posibilă decât pentru o cugetare care confundă natura rațională cu cea nerațională, natura animală cu cea neînsuflețită, printr-o reducere a întregii realități la o singură substanță ce se manifestă sub diverse ipostaze, când mai spiritualizate, când mai grosiere, mai materiale²². Criticând aceeași doctrină origenistă, Sf. Maxim Mărturisitorul observă însă contradicția ei fundamentală, care este și aceea a antroposofiei: „Cum s-au putut mișca ființele spirituale din unitatea (lor) originară, când gustau acolo binele suprem, deci nu mai era loc în ele pentru nici o dorință?”²³.

Într-adevăr, dacă există o stare de fericire maximă pe care sufletele să o atingă la un moment dat al evoluției lor – și atât antroposofia cât și vechiul origenism o recunosc –, atunci ea nu va mai putea fi părăsită, căci, fiind maximă, o stare de fericire mai înaltă decât ea, care să fie dorită de acestea, nu mai poate exista. Ajunse în această stare, sufletele trebuie să-și înceteze mișcarea, devenirea lor de până atunci, intrând în odihna veșnică a acestei stări absolute. Raiul reprezintă acea stare în care toate posibilitățile au fost deja atinse; altele, spre care să tindă sufletul, nu mai există și în acest caz el echivalează cu acea odihnă veșnică de care vorbea Sf. Maxim când o numea ținta ultimă a oricărei existențe²⁴.

Acest argument filosofic, alături de puternicele mărturii ale Scripturii, fundamentează credința noastră în rațiunea și existența raiului ca loc al odihnei veșnice a sufletelor bune, ca rezultat final și definitiv al judecății dumnezeiești. Această stare finală la care vor ajunge sufletele hotărâte de Dumnezeu prin judecata faptelor lor se caracterizează prin următoarele: în rai nu va mai exista divizarea dintre trup și suflet, care marchează viața pământească și care, prin moarte, ia forma unei rupturi tragice; nu va mai exista, deci, nici opoziția dintre simțuri și gândire, care domină existența noastră terestră; în fine, nu va mai exista nici trecut sau viitor, amintire sau speranță, ci numai prezentul continuu al vederii directe a lui Dumnezeu.

Referindu-se la această caracteristică din urmă, Sf. Grigore de Nyssa spune despre conștiință că, atâta vreme cât se află sub tirania timpului, este mereu sfă-

²¹ P. Althaus, *Die letzten Dinge*, ediția a patra, p. 159; K. Holl, *Steiners Anthroposophie*, Berlin, 1928, p.484, 487; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.251, n.41.

²² La D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.247; 251, n.38.

²³ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1069; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.35.

²⁴ Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, P.G., XCI, 1077; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.248, n.36, 37.

șiată între dorință, pe de o parte, și regrete, remușcări, pe de alta. Eliberată însă prin moarte de condiția timpului, conștiința „lasă în urmă dorința... pentru că posedă tot ceea ce speră; ocupată astfel deplin în bucuria de binele obținut, ea exclude amintirea din mintea ei.“ „Datorită purității dobândite, sufletul intră în raport strâns cu Dumnezeu, cu mediul său propriu. El nu mai are trebuință de mișcarea dorinței... Cel ce locuiește în întuneric are nostalgia luminii. Dar, pentru cel ce intră în lumină, bucuria urmează dorinței.“ „Devenit asemenea lui Dumnezeu... care nu cunoaște dorința, pentru că nici un bine nu-i lipsește, sufletul... părăsește mișcarea și chiar dorința, care nu are loc decât atunci când lucrul dorit nu este prezent.“ „Această unificare a dinamismului meu-lui într-un eu prezent, în care fuzionează și se identifică trecutul și prezentul, amintirea și speranța, este eternă prezență în Dumnezeu care posedă ceea ce voiește și voiește ceea ce posedă“²⁵.

Teoria apocatastazei și problema iadului. A doua concepție care neagă necesitatea și realitatea judecării eshatologice a sufletelor este apocatastaza susținută în vremurile patristice de Origen. Potrivit acestei viziuni, sufletele se aflau inițial în starea de maximă fericire în sânul lui Dumnezeu, binele absolut, principiul spiritual prin excelență. La antipodul spiritului suprem sau a binelui absolut se afla materia, principiul rău al existenței. La un moment dat sufletele au început să se plictisească de starea lor de fericire și atunci a avut loc marea cădere. Părăsind principiul binelui, ele au fost atunci exilate în materie, fiind înghițite de aceasta în diferite trepte, unele mai puțin, altele mai mult. Materializarea le-a situat astfel pe diferite trepte ale existenței. Unele, mai spirituale, au rămas mai apropiate de starea lor inițială; aceștia sunt îngerii. Altele, precum oamenii, s-au îmfundat pe jumătate în materie și puțini dintre ei își mai aduc aminte de originea lor divină. Altele, însă, precum demonii, aproape că s-au identificat cu principiul răului, care este materia. Toate aceste spirite încarcerate se vor elibera cândva de lanțurile materiei și vor reveni la fericirea lor inițială; această stare va fi în final restabilită, pentru ca, după o altă perioadă, să urmeze o nouă cădere.

În limbaj creștin, această teorie de sorginte platonice înseamnă că toate sufletele, inclusiv demonii, vor fi în final mântuite, toate vor fi *restabilite* în starea lor dintâi. Dar, *dacă toate sufletele vor fi conduse din nou la fericire, indiferent de gradul lor de răutate, înseamnă că ideea însăși de judecată devine inutilă. Pentru ce să mai fie ele judecate, din moment ce oricum vor fi absolvite, reabilitate și reintegrate în starea de fericire maximă care va fi în rai?* Teoria restabilirii tuturor exclude astfel nu numai ideea judecării particulare sau universale, ci și pe aceea de pedeapsă eternă a cărei expresie concretă este iadul. Această teorie a fost îmbrățișată de o serie de teologi protestanți germani mai vechi ca Lessing, E. Troeltsch, R. Seeberg, H. Ludeman etc. Argumentele fundamentale aduse de teologii citați în sprijinul acestei teorii sunt următoarele: viața prezentă nu poate avea un caracter decisiv pentru soarta viitoare a sufletului; în al doilea rând, sufletul este prin însăși esența sa liber: aceasta înseamnă că-și menține această libertate și după moarte și că o poate exercita oricând pentru a abandona răul și a reveni pe

²⁵. Grigore de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, P.G., XLVI, 93 A, 89 BC, 96 A, 93 B; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.445-446, n.285-290.

calea cea bună; în sfârșit, ideea unui iad etern ca pedeapsă pentru cei răi este incompatibilă cu bunătatea dumnezeiască infinită²⁶.

Toate aceste argumente și în special ultimul au la bază o negare subînțeleasă a caracterului de persoană cu adevărat liberă și responsabilă a sufletului. Căci dacă, în pofida opțiunii lor hotărâte pentru rău, sufletele păcătoase și mai ales demonii sunt mântuiți alături de cei buni, atunci destinul lor nu mai este unul liber asumat, ci unul impus din afară, mecanic; în felul acesta destinul lor este unul obligatoriu asemenea celui cu care-l suferă materia brută, lipsită de viață și conștiință. Această evoluție implacabilă spre fericirea veșnică a tuturor răpește sufletelor exact esența lor care este libertatea, libertate care poate opta în egală măsură și pentru rău. Apoi, argumentul că pedepsirea celor răi în cuprinsul unui iad veșnic este incompatibilă cu bunătatea divină pleacă de la supoziția că această pedeapsă este una exterioară acestor suflete, asemenea pedepselor care sunt administrate infractorilor în viața aceasta. Or, suferințele îndurate de cei răi în iad nu sunt administrate de Dumnezeu, ci sunt expresia egoismului absolut al celor ajunși acolo, care, refuzând să iubească, se scufundă la infinit într-o subiectivitate monstruoasă ale cărei poftes nu mai pot fi satisfăcute niciodată.

Sf. Ioan Damaschin spune următoarele cu privire la esența cu totul subiectivă a chinurilor din iad: „Spunem că chinul acela nu e nimic altceva decât focul poftes nesatisfăcute. Căci nu poftesc pe Dumnezeu cei ce au dobândit neschimbabilitatea în patimă, ci păcatul. Dar acolo nu are loc săvârșirea reală a răului și a păcatului. Căci nici nu mâncăm, nici nu bem, nici nu ne îmbrăcăm, nici nu ne căsătorim, nici nu adunăm averi, nici pizma nu ne satisface și nici un fel de rău. Deci poftind și neîmpărtășindu-se de cele ale poftes, sunt arși de poftes ca de foc. Dar cei ce poftesc binele, adică numai pe Dumnezeu, cel ce este și există pururi, și se împărtășesc de El, se bucură pe măsura poftirii lor, pe măsura căruia se împărtășesc de cel dorit.“ „Cel ce dorește primește. Cel bun dobândește cele bune... Și dreptii, dorind pe Dumnezeu și avându-L, se bucură veșnic. Păcătoșii însă, dorind păcatul și neavând materiile păcatului, sunt chinuiți ca roși de vierme și consumați de foc, neavând nici o mângâiere; *căci ce este chinul, dacă nu lipsa a ceea ce dorește?* Pe măsura dorului, cei ce doresc pe Dumnezeu se bucură, iar cei ce doresc păcatul sunt chinuiți.“ „Aici, mișcându-ne pofta spre altele și dobândindu-le măcar în parte, ne îndulcim cu-ele. Acolo însă, când ‚Dumnezeu va fi totul în toate’, nemaifiind nici mâncare, nici băutură, nici vreo plăcere trupească, nici vreo nedreptate, cei ce nu vor avea nici plăcerile obișnuite și nu vor avea nimic nici din Dumnezeu, se vor chinui în mare durere, fără ca să producă Dumnezeu chinul, ci noi înșine pregătindu-ni-l“²⁷.

Cuvintele Sf. Ioan Damaschin despre iad și pedeapsa celor răi trebuie înțelese prin contrast cu descrierea naturii raiului și a fericirii veșnice a celor buni. Fiind existența, binele și fericirea absolute, Dumnezeu oferă sufletelor vrednice „odihna“ căutării lor, împlinirea finală și deplină a oricărei dorințe pe care aceștia ar fi putut s-o aibă vreodată; le oferă încetarea devenirii, a mișcării lor spre țintă, El fiind suprema țintă posibilă. Cei răi nu-L caută însă pe Dumnezeu, ci lucrurile cele efemere ale lumii, acele „bunuri“ pe care ei le consideră vrednice de dorit,

26. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.245.

27. Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, P.G., XCIV, 1573, 1369; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.263, n.52; 266, n.56; 267, n.57.

dar care, neavând substanță proprie, sunt numai o iluzie. Câtă vreme au trăit pe pământ, aceste lucruri vânat de ei cu atâta ardoare (averi, frumusețe, glorie etc.), au avut o oarecare consistență ontologică, susținute fiind de Dumnezeu în existență pentru ca oamenii, servindu-se de ele după voia sa, să se măntuiască. După moarte însă, când „Dumnezeu va fi totul în toate“, aceste lucruri nu vor mai exista, căci menirea lor măntuitoare se va fi sfârșit. Și atunci, cei ce le-au dorit în toată viața lor în afara lui Dumnezeu, cei care n-au văzut în ele pe creatorul lor și n-au înțeles că ele nu erau decât niște instrumente ale iubirii lui Dumnezeu și a semenilor, se vor vedea lipsiți, după moarte de ele. Imposibilitatea satisfacerii dorințelor lor pentru lucruri care acum nu mai există va constitui chinul lor veșnic; în alergarea lor tot mai disperată, ei nu vor mai cunoaște vreodată „odihna“, căci vor continua să caute, ca și pe pământ, de fiecare dată altceva decât pe Dumnezeu, singurul care există cu adevărat și care poate susține în existență sufletele.

Pr. prof. D. Stăniloae, descriind concepția Sf. Maxim Mărturisitorul despre natura chinurilor veșnice, spune: „...Sufletele din iad trebuie să-și miște puterile lor, pentru că n-au în ele înfinitatea (dumnezeiască, cea care poate satisface orice dorință, n.n.); dar, pe de altă parte, nici nu se află într-o înfinitate în care puterile lor să se miște stabil, întrucât sunt în afară de Dumnezeu și nici nu năzuiesc spre El, *ci se mișcă într-o neodihnă chinuitoare*, nestabilizându-se în înfinitatea lui Dumnezeu. Sufletul din iad trebuie să se miște, dar întrucât nu se mișcă spre adevărata țintă în care mișcarea sa se va împlini și stabili, mișcarea sa, de care nu poate scăpa, e un chin pentru că e fără rost, fără țintă. Mai mult, el se mută de la una la alta, fără să înceteze a exista“²⁸.

De ce nu pune Dumnezeu capăt acestor chinuri nesfârșite ale celor păcătoși, pentru ca ei să nu le mai îndure? Iată o întrebare care, ca și ideea incompatibilității pedepselor veșnice cu bunătatea lui Dumnezeu, ascunde o neînțelegere fundamentală atât a naturii lui Dumnezeu, cât și a aceleia a oamenilor. Dumnezeu nu poate fi altceva decât izvor al binelui, deci al existenței. Simplul fapt că există chinuri veșnice dovedește că subiecții care le vor îndura vor exista veșnic, împărțându-se într-o măsură din ce în ce mai redusă de acest bine care este, totuși, existența.

Răspunzând unui maniheu care-l întrebase: de ce a mai făcut Dumnezeu pe diavol din moment ce știa că va deveni rău, Sf. Ioan Damaschin spune: „Pentru covârșirea bunătății l-a făcut pe el, căci a zis: îl voi lipsi și eu, oare, pe el cu totul de bine și-l voi lipsi de subzistență fiindcă se va face rău și va pierde toate bunurile date lui? Nicidecum. Ci chiar de va fi rău, eu nu-l voi priva pe el de participarea la mine, ci-i voi da lui un bine: participarea la mine prin existență, ca, chiar dacă nu va voi, să participe la mine prin existență. Căci nimeni altul nu reține (de la căderea în neant, n.n.) și susține în existență decât Dumnezeu. Căci existența e un bine și e darul lui Dumnezeu... Toate cele ce sunt au existența din Dumnezeu... Deci cei ce au măcar existența, au participare parțială la bine, într-un grad ultim (infim, n.n.). Deci e un bine în existența diavolului și prin existență el participă la bine.“ „Dumnezeu oferă pururi diavolului cele bune, dar acesta nu vrea să le primească. Și în veacul viitor tuturor le dă cele bune. Căci este izvorul din care izvorăsc cele bune. Dar fiecare participă la bine precum s-a făcut pe sine

²⁸. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.271.

capabil.“ „Iar de spuneți că i-ar fi fost mai de folos să nu fie decât să se chinuiască fără sfârșit, spunem că aceasta nu e nimic altceva decât focul poftei răului și al păcatului. Căci nu doresc pe Dumnezeu cei ce au câștigat neschimbabilitatea păcatului ca patimă“²⁹.

2. **Dreptatea divină sau judecata particulară.** Ca să aibă loc o judecată după moarte, este necesar, în mod evident, ca ceva din noi să supraviețuiască acestui dramatic eveniment care lovește orice ființă vie. Mulți teologi protestanți, chiar dintre cei de marcă, cum este P. Althaus, de exemplu, neagă supraviețuirea sufletului după moarte sub motivul că „omul trebuie să-și dea seama că viața viitoare se datorează nu naturii indestructibile a sufletului, ci unui act de atotputernicie și de milă dumnezeiască; deci omul trebuie să fie distrus complet, ca să vadă cum singur Dumnezeu îi dă din nou viață“³⁰. Această învățătură este menită să contracareze teoria catolică de esență filozofică despre indestructibilitatea sufletului din cauza naturii sale absolute simple, fără părți, care nu permite dezagregare. Ea ascunde însă vechea idee protestantă că omul păcătos nu mai păstrează nimic în sine, după cădere, din chipul lui Dumnezeu, ci este asemenea unei pietre sau a unui buștean. Consecința acestei învățături este aceea că după moarte nu are ce să mai supraviețuiască din om, din moment ce el nu mai are în sine după cădere nimic din Dumnezeu cel nemuritor.

Dar, dacă nu poate supraviețui nimic din om după moarte, înseamnă că nimic din ceea ce a însemnat omul înainte de a muri, nici una din faptele sale, din tot ceea ce a făcut el ca om care nu avea în sine nimic din chipul lui Dumnezeu, nu este luat în considerare la judecata finală, căci absolut totul este distrus din vechiul om. Tot ceea ce face Dumnezeu este să-l recreeze după moarte, să-l aducă la existență ca pe o făptură cu totul nouă, ca și cum n-ar fi existat omul cel vechi. Pe acest fond, omul cel nou, omul eshatologic, este exclusiv rezultatul a ceea ce a voit Dumnezeu să fie, deci rezultatul predestinării. Nimic din ceea ce a făcut omul cel vechi nu contează în vreun fel în configurarea omului cel nou, a omului înviat la sfârșitul timpurilor. În aceste condiții *nu este nevoie de o judecată particulară, de o judecată care să evalueze individual faptele omului cât a trăit el pe pământ; fiind creat din nou, omul eshatologiei protestante este exclusiv produsul judecății universale, adică al deciziei divine, al predestinării.*

Dându-și seama că o atare învățătură duce inevitabil la consecința inutilității creației dintâi, aceiași teologi protestanți au sugerat ideea că moartea nu ar însemna o distrugere absolută a sufletelor. Potrivit lor, după moarte ar rămâne, totuși, amintirea lor în Dumnezeu, amintire ce determină hotărârea divină de a le învia în eshaton³¹. O atare teorie judecă însă lucrurile după măsura umană. În sufletele noastre nu supraviețuiește, într-adevăr, decât numai amintirea celor morți. Aceasta se întâmplă însă deoarece nimeni dintre noi nu are puterea de a menține în viață pe cei ce i-am iubit. Dumnezeu însă nu este lipsit de această putere, astfel încât El nu păstrează numai amintirea celor morți, ci-i păstrează și în existență în baza atotputerniciei sale. „O amintire despre cineva care a fost, e împreună cu

²⁹. Ioan Damaschin, *op. cit.*, P.G., XCIV, 1341, 1369, 1541; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.268, n.58, 59; 269, n.60.

³⁰. P. Althaus, *op. cit.*, p.85; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.237, n.22.

³¹. P. Althaus, *op. cit.*, p.108; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.242, n.28.

sentimentul dureros că (acea persoană) îți lipsește și acest sentiment îl suportă de nevoie cel ce n-are puterea să mențină în viață pe cel iubit. Dar Dumnezeu nu este lipsit de această putere. Dacă Dumnezeu nu mai poate uita pe cel cu care a fost în relație, El poate să-l și țină pe acela în existență, pentru ca amintirea să nu fie împreună-nată la El cu sentimentul că acela îi lipsește [...]. Pentru El, nici o persoană cu care a stat în relație nu mai încetează de a exista. Dumnezeu, când l-a făcut pe om ca persoană, i-a dat o însemnătate de partener neîncetat al său, l-a făcut pentru o relație neîntreruptă cu sine [...]. În acest sens putem spune și noi că nemurirea nu se bazează pe indestructibilitatea sufletului ca substanță, ci a persoanei, adică a sufletului ca bază a persoanei umane, adică pe indestructibilitatea relației dintre Dumnezeu și om ca persoane, dat fiind că persoana este factor al acestei relații [...]. Numai obiectele se dezagregă. Persoanele rămân indestructibile, ca entități unice, originale, dar, în același timp, ca surse de neconținută noutate în atitudinile și revelațiile voii lor³².

Deci nici o persoană care a existat vreodată, care a fost creată de Dumnezeu nu va dispărea vreodată, căci toate au fost aduse la existență de către Dumnezeu din iubire și sunt susținute în existență tot din iubire. „Teoriile despre distrugerea întregului om prin moarte ascunde cunoscuta neînțelegere a protestantismului privitor la valoarea persoanei umane, cunoscuta afirmare a exclusivei realități a lui Dumnezeu în fața nimicniciei omenești. De valoarea unică a persoanei omenești pentru Dumnezeu ține permanentă și neîntreruptă existența a ei. Dacă iubirea lui Dumnezeu e neîntreruptă, neîntreruptă trebuie să fie și existența persoanelor cărora le-o arată. Și neîntreruperea iubirii lui Dumnezeu ține de desăvârșirea ei. Noi putem uita pentru că nu iubim în chip desăvârșit. Dar Dumnezeu nu uită pentru că iubește desăvârșit“³³.

Aceeași iubire dumnezeiască explică și existența celor care se vor chinui veșnic în iad. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Ioan Damaschin veșnicia chinurilor iadului nu este susținută de un act pozitiv de condamnare, de pedeapsă din partea lui Dumnezeu a celor care au murit în răutatea lor, ci de iubirea sa nesfârșită, care nu îngăduie reîntoarcerea în neant nici măcar a diavolului, cu atât mai puțin a celor păcătoși. Sf. Maxim afirmă chiar că cel aflat în iad este „iubit“ de Dumnezeu. El nu poate urî pe nimeni, deci nici pe păcătoși sau pe diavoli, căci El este prin însăși esența sa *iubire* și mai presus de patimă³⁴. Esența chinurilor veșnice ale iadului va consta în neputința celor aflați acolo de a iubi pe cineva, scufundarea lor nesfârșită în egoism, într-un efort fără sfârșit de a căuta sensul existenței lor în ei înșiși, iar nu în Dumnezeu. Iadul este, de fapt, o auto-condamnare la nefericire, un refuz continuu al iubirii celorlalți și a lui Dumnezeu.

Cu aceasta am ajuns la esența judecății particulare. Obiectul acestei judecăți îl va forma, așadar, persoana umană: mai exact intensitatea relațiilor pe care aceasta a știut să le cultive cu semenii și cu Dumnezeu pe când era în viață. Căci persoana înseamnă în mod fundamental *relație*, iar relația prin excelență este *iubirea* fiecărui semen. A fi în relație de iubire cu cineva înseamnă a te bucura în așa măsură de existența și frumusețea aceluia, încât să uiți de propria ta existență.

³². D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.242.

³³. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.242.

³⁴. Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, P.G., XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.257, n.45.

Un om este cu atât mai intens o persoană, o realitate, o existență adevărată, cu cât iubește mai intens pe Dumnezeu și pe semenul său; cu cât iubirea sa este mai cuprinzătoare și mai intensă. De aceea a spus Mântuitorul că adevăratul criteriu al judecării acesteia va fi gradul în care i-am iubit pe semenii noștri. După moarte urmează imediat judecata particulară la care demonii vor încerca să ne acuze exact de faptul că nu am iubit destul și că astfel nu suntem vrednici de împărăția iubirii, ci, dimpotrivă, de aceea a urii veșnice. Îngerii buni și sfinții ne vor veni însă în ajutor mărturisind tocmai contrariul, și anume intensitatea iubirii pe care am avut-o încă în viață și care ne califică pentru veșnica Împărăție a iubirii lui Hristos.

În schimb, refuzând iubirea semenilor pe când era în viață, cel mort în păcate va continua de acum la nesfârșit scufundarea sa în sine însuși. El va face tot mai intens experiența „întunericii din afară“, adică a acelei situații în care nu va mai vedea pe nimcni altcineva decât pe sine însuși într-o încercare de auto afirmare de dimensiuni tot mai monstruoase. „Toate legăturile lui cu realitatea îi sunt tăiate. El duce o existență fantasmagorică de coșmar. E închis total în groapa singurătății. Numai demonii și poftele sale îl mușcă asemenea unor șerpi. Se poate spune, ducând mai departe această idee, că subiectivitatea sa crescută monstruos îl face să nu mai vadă realitatea altora. Nu mai poate avea nici măcar contacte pătimașe, fugitive, cu ei. Imaginația sa subiectivă acoperă și realitatea obiectelor, căci le socotește prea modeste pentru imaginația sa. El cade într-un fel de existență de vis în care totul se haotizează într-un absurd fără nici un sens, fără nici o consistență, fără nici o căutare de ieșire din el, fără nici o speranță de ieșire³⁵.

P. Florenski spune, la rândul său, că, obișnuindu-se să nu mai vibreze când spune *tu*, omul aflat în iad nu mai vibrează nici când i se spune *tu*. Se îngroapă într-o totală indiferență, *într-o moarte față de orice relație*. El nu mai spune decât *eu, eu, eu*. Acela pentru care nu mai există nici un *tu*, nu mai e nici el un *tu* pentru alții. El nu mai e nici pentru Dumnezeu un *tu* și nici Dumnezeu nu mai e pentru el un *tu*. El se afirmă cu disperare pe sine însuși diminuându-și tot mai mult realitatea, existența obiectivă, printr-o scufundare tot mai accentuată în subiectivitate, în nimicnicia propriului său eu³⁶.

Această stare de după moarte a sufletelor se datorează faptului că Dumnezeu, în dreptatea sa absolută, lasă pe fiecare în seama impulsurilor pe care le-a cultivat în viață: pe cei ce au iubit el îi lasă în seama iubirii lor, care-i adună cu cei pe care i-au iubit; pe cei care au urât îi lasă-n seama propriei lor uri și a celor pe care i-au urât. Cei dintâi vor intra la „ospațul împărăției“ îmbrăcați în haina de sărbătoare a iubirii care i-a făcut vrednici de ea, ceilalți, lipsiți de această haină, vor fi aruncați în „întunericii cel din afară“. În timp ce fericirea celor dintâi va consta în a fi cu cei pe care i-au iubit pe când erau în viață, nenorocirea celor din urmă va fi exact vecinătatea celor pe care i-au urât. „Și mai chinuitor și mai cumplit decât orice chin, spune Sf. Maxim, este să fim pururi împreună cu cei ce ne urăsc și cu cei pe care-i urâm“³⁷. Iată esența judecării particulare.

³⁵. D. Stăniloae, *op.cit.*, vol.3, p.263.

³⁶. P. Florensky, *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, 8 Brief: *Das Gehena*, în *Östliches Christentum*, vol.2, p.106-107, 109; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.264-265, n.54.

³⁷. Maxim Mărturisitorul, *Epistola către George – prefectul Africii*, P.G., XCI, 389; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.264, n.53.

De ce este relativ definitivă această stare? De ce este ea rezultatul unei *judecări*? Pentru că după moarte sufletul, despărțit de trup, nu mai are posibilitatea de a face nici fapte bune, nici fapte rele. „Terminându-se târgul, spune Sf. Ioan Damaschin, nu mai este negustorie de bunuri. Căci unde mai sunt atunci săracii? Unde facerile de bine? Înainte de ceasul acela ne putem ajuta unii pe alții și putem oferi Iubitorului-dē-oameni-Dumnezeu manifestarea iubirii de frați”³⁸. Absența trupului îl va priva pe fiecare om care a părăsit viața aceasta de a mai putea interacționa în vreun fel cu ceilalți altfel decât pur spiritual. Iată de ce momentul morții este un moment al roadelor, al consecințelor celor săvârșite pe când eram în trup. De aceea este el o *judecată*, un bilanț al propriei ființe, o evaluare a caracterului nostru de persoană, de ființă în relație, sau, dimpotrivă, de subiectivitate egocentrică, scufundată tot mai adânc în propria singurătate.

Judecata particulară este expresia dreptății lui Dumnezeu, dar și a consecvenței sale. Dacă El nu ar fi drept, nu ar lua în seamă caracterul nostru de persoane, de ființe asemenea lui. Și fie că ne-ar nesocoti libertatea mântuindu-ne forțat, în contrast cu tot ceea ce am făcut și am voit ca păcătoși în viață, fie i-ar distruge pe păcătoși ca și pe diavoli făcând inutilă creația sa dintâi. Faptul că-l lasă pe fiecare să evolueze în direcția pe care singur a voit-o și a cultivat-o cu atâta grijă-n viață este expresia dreptății sale absolute care ne ia în seamă ca persoane autentice, adică exact ca ceea ce suntem și nu altfel. Nu există dreptate mai mare decât aceea de a lăsa pe cineva în mrejele propriilor impulsuri, ale propriei voințe. Astfel, pentru Sf. Ioan Damaschin, ca și pentru mulți alți Părinți, este decisivă pentru soarta sufletului după moarte starea în care l-a aflat moartea: introvertit în egoismul plăcerilor și al orgoliului propriu sau deschis iubirii semenilor săi și a lui Hristos³⁹.

3. Iubirea divină sau judecata universală. Perioada dintre judecata particulară și cea universală de la sfârșitul timpurilor este încă una de provizorat în ceea ce privește soarta sufletelor: nici dreptii nu primesc încă fericirea deplină ca răsplată a vredniciei lor, dar nici păcătoșii pedeapsa propriu-zisă. „Există o deosebire de grad, zice Pr. Stăniloae, între fericirea de după judecata particulară, când încă nu ne vom întâlni cu toți oamenii care au trăit pe pământ în credința în Hristos, și cea de după judecata universală, când ne vom întâlni cu toții [...]. După învățătura ortodoxă, un element care face mai mică fericirea dreptilor de după judecata particulară decât cea de după judecata universală este că ei vor primi fericirea la judecata universală împreună cu toți cei ce vor crede [...]. Nu poate fi cineva deplin fericit de bunătățile primite de la Dumnezeu, dacă nu se bucură de ele împreună cu alții, împreună cu toți”⁴⁰. Același provizorat și în privința situației celor păcătoși. Marcu Eugenicul, mitropolitul Efesului, spune și el: „Sufletele celor plecați cu păcate de moarte sunt închise în iad ca într-o închisoare, dar încă nu sunt chinuite de pe acum în focul general, ci avându-l pe acesta înaintea ochilor, suferă amar-

³⁸. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui in fide dormierunt*, P.G., XCV, 251 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.246, n.34.

³⁹. Sf. Ioan Damaschin, *Dialogus contra Manichaeos*, P.G., XCIV, 1373; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.285, n.75.

⁴⁰. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.302-303.

nic de vederea lui în așteptarea căderii sigure în el [...]. Astfel, chiar și păcătoșii extremi, deși se chinuiesc în parte, n-au căzut chiar în chinuri⁴¹.

Cu totul alta va fi situația după judecata universală. Cei drepti vor cunoaște atunci, în sfârșit, pe toți cei care au trăit înaintea lor ca și după. Atunci li se vor descoperi toți virtuoșii, toți cei vrednici din întreaga istorie umană împreună cu care vor moșteni și vor gusta fericirea veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Referindu-se la această recunoaștere a tuturor de către toți, Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Nu vom cunoaște numai pe cunoscuți acolo, ci vom privi și pe cei ce n-au ajuns niciodată la vederea noastră.“ Cum va fi posibil acest lucru din moment ce nu și-au văzut niciodată unii altora fețele? Întrebării îi răspunde Sf. Ioan Damaschin, care, în completarea celor spuse de Sf. Ioan Gură de Aur, adaugă: „Să nu socotească cineva că nu va recunoaște nici unul pe nici unul la acea înfricoșată judecată și adunare. Fiecare va recunoaște pe aproapele lui nu după chipul trupului, ci după privirea pătrunzătoare a sufletului“⁴².

În schimb, cei păcătoși vor cunoaște, în sfârșit, adevărata pedeapsă, chinul integral. Atunci se va descoperi adevărata răutate a fiecăruia. Sf. Vasile zice: „Stând de-jur-împrejurul tău, cei nedreptățiți de tine vor striga către tine, căci oriunde ți-ai întoarce ochii vei vedea chipurile faptelor tale rele. Aici orfanii, dincolo văduvele, acolo săracii doborâți de tine, slujitorii pe care i-ai azvârlit, vecinii pe care i-ai supărat“⁴³. Deosebit de sugestiv înfățișează acest moment Pr. Stăniloae care zice: „Din toate părțile toți îi vor scoate, celui ce a făcut rele, la suprafața conștiinței toate relele făcute, toate refuzurile de dialoguri frățești cu fapta și motivele pentru care de acum va fi lăsat într-o singurătate înspăimântătoare și definitivă. Apoi va urma însăși această părăsire totală și definitivă de către toți; tăcerea și singurătatea eternă îl vor înconjura ca un ocean; va urma ieșirea lui din orice dialog, din orice comunicare pentru totdeauna [...]. Cât timp s-a mișcat între oameni care nu-l cunoșteau, a mai putut înjgheba un dialog cu cineva, pentru că nu i se cunoștea de toți nesinceritatea învățată. Acum cade în singurătatea părăsirii și uitării de către toți, în extrema opusă sobornicității. În aceasta constă iadul“⁴⁴.

Așadar, la judecata universală nu va mai rămâne nici o taină nedescoperită. Dreptii vor străluci fără de umbră în toată splendoarea vredniciei lor, iar păcătoșilor li se va descoperi întreaga urâtenie fără rezervă. Îngerii înșiși, crede Bulgakov, vor fi judecați după cum și-au îndeplinit slujba de a îndemna pe oamenii dați lor în grijă să facă binele și să evite răul. Și ei chiar vor aștepta „cu frică și cutremur“ judecata universală⁴⁵. Dar judecata universală nu va însemna numai descoperirea tainei fiecăruia, ci și a planului divin cu privire la întreaga lume, a celui plan din veci ascuns în sânul lui Dumnezeu. Va avea loc atunci marea revelație asupra sensului creației și al istoriei. Nimic nu va mai rămâne ascuns, ci totul va căpăta, în sfârșit, un sens, o explicație definitivă, chiar și pentru îngeri. „Îngerii,

41. Marcu Eugenicul, *Responsio ad quaestiones latinorum*, Patrologia Orientalis, XV, p.163; *Oratio altera de igne purgatorio*, Patrologia Orientalis XV, p.119; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.303, n.97, 98.

42. Sf. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P.G., XCIV, 276 B, 276 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.267, 266.

43. La Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, P.G., XCIV, 276 C; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.438, n.268.

44. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.439.

45. S. Bulgakov, *Leasvița Iacovlea ob angelov*, Paris, 1929, p.27; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.440, n.270.

adaugă Bulgakov, nu sunt atotștiutori și atotputernici. Ei n-au cunoscut (mai dinainte) taina întrupării, ci au cunoscut-o abia prin Biserică. Prin urmare, ei n-au înțeles până la capăt nici sensul ascuns al istoriei lumii și în parte al Vechiului Testament, care devine inteligibil abia prin întrupare⁴⁶. Deși cunoașterea lor este incomparabil mai profundă decât aceea a oamenilor, atunci vor înțelege și ei întreaga taină a istoriei și chiar a creației însăși.

Descriind mai cuprinzător momentul judecății universale, Pr. Stăniloae mai spune: „Ziua aceea va fi ziua descoperirii depline a adevărului cu privire la toți, în fața fiecăruia. Nici un echivoc nu va mai plana în sufletul oamenilor [...]. Răul va fi deplin demascat, ieșit de sub acoperământ. Orice echivoc va înceta. Regimul pomului cunoștinței binelui și răului își va fi încheiat stăpânirea ambiguă asupra lumii; el nu va mai umbri sufletul omenesc și planul divin din istoria lumii, pentru că nimeni nu se va mai hrăni din el, minciuna lui fiind dată pe față. Fiecare om va cunoaște urmările de după moarte ale faptelor sale și va fi judecat și pentru ele și fiecare va cunoaște antecedentele faptelor sale bune și rele în comportarea înaintașilor săi și va cunoaște just fațetele și valoarea tuturor. Astfel, judecata din urmă va fi și o revelare supremă a planului divin în istorie, a contribuției aduse de oameni pentru a-l realiza sau a-l împiedica”⁴⁷.

Acest moment final va însemna, totodată, momentul refuzului lui Dumnezeu de a mai revela noi adâncimi de taină prin intermediul creației sale. Acest moment va coincide, așadar, cu neputința întregii creații de a mai revela pe creatorul ei, cu epuizarea forțelor ei de revelare a spiritului. „S-ar putea spune că lumea se va sfârși atunci când, pe de o parte, nu vor mai crește în ea oameni care să o completeze de sus spre a exprima vreuna din trăsăturile spiritualității lui Hristos, pe de alta, când cei ce vor apărea nu vor mai lua din ea nimic pentru a o dezvolta în cadrul ei. Se va sfârși atunci când nu va mai fi posibilă în ea o dezvoltare a spiritualității infinite concentrate în Hristos. Epuizarea istoriei în acest rol al ei nu va fi nici accidentală, nici silită de providența divină, ci se va datora unei misterioase convergențe și întâlniri a acesteia cu orânduirea divină, care nu exclude nici libertatea umană, nici lucrarea dumnezeiască. Refuzul lui Dumnezeu de a mai revela adâncimi noi prin creație va coincide cu neputința ei de a mai sesiza și dezvolta aceste adâncimi. Epuizarea puterii creatoare sau revelatoare de spiritualitate a istoriei va fi un semn că lumea de sus s-a completat”⁴⁸.

Această situație finală scoate însă în evidență un adevăr dramatic și anume că, în fața unei asemenea descoperiri atotcuprinzătoare nimeni nu va putea spune că a trăit fără să fi păcătuit. Este demn de remarcat că, deși toți Sfinții Părinți fac dependentă judecata lui Hristos de faptele din viață ale oamenilor, rugăciunile și cântările de la slujba înmormântării pun aproape exclusiv accentul pe iertarea lui Hristos, pe mila și înțelegerea sa pentru slăbiciunile omenești. „Desigur, observă Pr. Stăniloae, atât insistența pe care o pun Părinții bisericești pe conformitatea cu Hristos a vieții creștinilor pentru ca să obțină mântuirea, cât și nădejdea ce o pun rugăciunile Bisericii pe mila iertătoare a lui Hristos, sunt necesare. Biserica împacă rigiditatea primei atitudini cu mângâierea celei de a doua, pentru a-l ține pe

46. S. Bulgakov, *op. cit.*, p.94-95; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.441, n.274.

47. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.436-437.

48. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.384-385.

creștin treaz la datoria de a lucra pentru mântuirea sa, dar a-i da și nădejdea în mila lui Hristos. Oricât s-ar sili omul spre o viață de virtute, niciodată nu va putea ajunge la o stare lipsită total de păcate – și dacă ar pretinde aceasta ar greși – și oricât ar greși, el poate să speră în mila lui Dumnezeu, dacă se căiește⁴⁹.

Iată, deci, că judecata finală nu poate ține seama numai de ceea ce au făcut oamenii în viață. Din moment ce nimeni nu este fără de păcat, chiar de ar fi viața lui numai de o clipă, este necesară intervenția milei divine. „Judecata lui Hristos, mai spune Pr. Stăniloae, nu constă numai într-o constatare pasivă a împărțirii sufletelor după calitatea lor intrinsecă, ci și într-un act de putere de a ierta păcatele⁵⁰. Aceasta înseamnă că, dacă la judecata particulară criteriul evaluării faptelor celui defunct va fi în mod precumpănitor dreptatea dumnezeiască, *la judecata universală de la sfârșitul timpurilor va prevala mila lui Dumnezeu, puterea sa de iertare, îngăduința sa pentru slăbiciunile omenesii*. Aceasta va fi esența judecății universale. Acest lucru va fi posibil prin faptul că judecata finală va fi făcută de Fiul lui Dumnezeu *ca om*. „Suntem judecați, observă același teolog, după un criteriu atins de om, de un om care a făcut totul ca să ajungem și noi acolo și care ne împărtășește prin judecată de nivelul la care a ajuns El, dacă am dat și din partea noastră colaborarea de a ajunge acolo. În El vor avea fericirea nu numai oamenii, ci și îngerii, precum vor avea nefericirea toți cei ce nu-l vor recunoaște⁵¹.

Judecata universală este, așadar, expresia milei nemăsurate a lui Dumnezeu, care se adaugă dreptății sale de la judecata particulară, în definitivarea sorții sufletelor după moarte. Așa cum sfinții s-au așteptat unii pe alții și toți ne așteaptă și pe noi și pe toți care vor mai trece prin viață până la sfârșitul timpurilor, tot astfel și Dumnezeu, a cărui esență este prin excelență *iubirea*, așteaptă întregul neam omenesc ca să umple Împărăția Cerurilor și să participe la ospățul vieții veșnice. Sf. Ioan Damaschin spune: „Precum a pățimit El pentru om, așa le-a și gătit El toate pentru acesta. Căci cine, pregătind ospăț și chemându-și prietenii, nu voiește să vină *toți* și să se sature *toți* din bunătățile lui? Căci de ce a mai pregătit ospățul, dacă nu ca să-i primească la El pe *toți prietenii Săi* (s.n.)?“⁵².

Pe acest fond al milostivirii lui Dumnezeu trebuie înțeleasă și problema sufletelor căzute în iad pentru păcate ușoare pentru care Biserica și sfinții intervin la Dumnezeu, apelând la marea sa milostivire, ca acestea să fie iertate și scoase din pedeapsă. Potrivit teologiei romano-catolice locul acestor suflete este nu iadul, ci purgatoriul în care el expiază aceste păcate înainte de a intra definitiv în rai. Teologia ortodoxă respinge această învățătură. Motivele acestui refuz al purgatoriului sunt expuse în termenii următori de Pr. D. Stăniloae: „Prin această concepție (a purgatoriului, n.n.) se urmărea să se dea un suport învățaturii catolice că soarta sufletelor este stabilită definitiv și deplin la judecata particulară: sfinții primesc toată fericirea, păcătoșii nepocăiți toată pedeapsa, iar cei cu păcate pentru care au făcut pocăință și spovedanie, dar au rămas cu pedepsele temporale ale lor neachi-

49. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.284.

50. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.283.

51. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.280.

52. Ioan Damaschin, *De iis qui dormierunt in fide*, P.G., XCV, 268 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.329, n.123.

tate, se duc în purgatoriu unde, după curățirea automată printr-un foc material sau quasi-material, suportat asemenea unor obiecte, vor depăși sigur suferința lor; căci în cursul acestei curățiri ei se află în starea de grație și sunt siguri că vor ajunge la contemplarea esenței divine“.

„Față de această fixitate a iadului și față de derularea automată reprezentată de purgatoriu în raportul dintre Dumnezeu și suflete după judecata particulară, învățătura ortodoxă se caracterizează printr-o anumită fluiditate în care libertatea își păstrează un rol, întrucât își păstrează un rol și iubirea. Cei din rai pot ajuta celor de pe pământ și celor din iad prin rugăciunile lor, multe suflete din iad pot fi eliberate prin rugăciunile sfinților și ale celor de pe pământ, iar mașina purificatoare automată a purgatorului nu există. Fixității juridico-obiectuale lipsite de mișcare a stării sufletelor învățătura răsăriteană îi opune un raport personal, duhovnicesc, dinamic-comunitar între Dumnezeu și om și deci între toți cei plecați din viața de aici și cei de pe pământ, ceea ce are ca urmare o stare nedeplină fixată într-o fericire sau nefericire deplină a sufletelor după judecata particulară și, de aceea, o deosebire între această stare și cea de după judecata universală, care va fi o definitivare în fericirea sau nefericirea deplină. Comunicarea între cei vii și cei plecați, între credincioșii de pe pământ și sfinți, se reflectă și în Liturghie“⁵³.

Aceasta înseamnă că rugăciunile Bisericii și ale celor în viață pentru cei plecați deja, rugăciunile și intervențiile sfinților, îngerilor și chiar ale Maicii Domnului pentru aceste suflete, nu sunt decât expresii ale iubirii generale cu care acestea sunt înconjurate, ale compasiunii de care ele se bucură. Toate aceste acte de iubire ale celor încă vii, ca și ale sfinților și ale Maicii Domnului, pentru cei morți, nu fac decât să pregătească marea intervenție divină de la sfârșitul timpurilor, de la judecata finală, intervenție care nu este altceva decât expresia supremă a iubirii și milei dumnezeiești pentru slăbiciunile și neputințele umane. De aceea soarta definitivă a tuturor sufletelor depinde exclusiv de mila lui Dumnezeu, iar nu de mecanisme expiatorii bazate pe un echilibru matematic între merite și datorii, cum crede teologia romano-catolică.

Problema naturii umane în raport cu evenimentul învierii.

1. **Arvuna învierii sau incoruptibilitatea trupurilor.** Teologia protestantă în ansamblul ei vede eshatologia ca momentul ultim al istoriei când întreaga ființă umană este radical înnoită. Această înnoire echivalează în mentalitatea teologilor acestei confesiuni cu o recreare a naturii umane. Între starea de decădere din timpul vieții și starea de slavă de după moarte nu există nici un punct de trecere, nimic comun. Prin moarte totul este nimicit, pentru ca totul să fie recreat. Prin astfel de considerații teologia protestantă pune indirect problema naturii trupurilor înviate. Dificultatea majoră pe care o implică eshatologia protestantă este aceea că, în cazul distrugerii naturii umane inițiale pentru a fi radical reînnoită la înviere, creația inițială a omului de către Dumnezeu devine un act în întregime inutil. Și chiar dacă s-ar afirma că cel care este distrus și apoi recreat ar fi numai trupul, nu

⁵³. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.306, 309.

și sufletul, tot nu este înlăturată această senzație că prima creație a omului s-a dovedit, fie și parțial, inutilă.

Acest mod de a înțelege eshatologia ca intrarea prin moarte a omului într-o stare radical diferită de aceea în care s-a aflat în timpul vieții, ba chiar într-un mod de a fi cu totul nou și fără legătură cu cel vechi, trupesc, este oarecum aproape de vechiul origenism. Origen scria într-o vreme când curentul filosofiei stoice era deosebit de puternic. Potrivit stoicilor lumea, întregul cosmos parcurgea cicluri de evoluție succesive, revenind de fiecare dată la aceleași situații și la aceleași personaje ale istoriei. Descompuse odată cu întregul cosmos în focul sfârșitului de ciclu, trupurile celor ce au trăit odată renasc la începutul ciclului următor exact în forma lor anterioară și plasate în exact aceleași situații pe care le-au avut odinioară. Împotriva stoicilor, deci, Origen se vede obligat să declare: „Noi nu zicem că trupul descompus revine (la înviere, n.n.) la firea sa de la început, precum nici grăuntele descompus al grâului nu revine la grăuntele grâului. Ci zicem că, precum din grăuntele de grâu se ridică un spic, așa e zidită în trup o rațiune oarecare din care se ridică trupul întru nestrăicăciune”⁵⁴.

Cu alte cuvinte, Origen folosea filosofia platonice împotriva stoicismului și învăța că la înviere sufletele nu mai au nimic comun cu vechile lor trupuri în care au trăit pe când se aflau în viață. Potrivit lui Metodiu de Olimp, Origen ar fi afirmat că la înviere sufletele vor păstra numai *forma* pe care au avut-o în viață, nu însă și *materia*, *carnea* care umplea această formă. Această *formă* însemna, se pare, un trup nou, eteric, foarte fin, adoptat de suflet pentru a trăi în lumea spirituală a Împărăției Cerurilor. Ideea lui Origen pare să fi fost, conform lui Metodiu, că la înviere sufletul își va modela din sine un trup cu totul nou, „duhovnicesc”, diferit în mod radical de vechiul trup material, carnal. Comentând această concepție a lui Origen, Metodiu spune: „E necesar să spunem că (după Origen, n.n.) forma primă însăși nu mai învie, deoarece s-a corupt cu carnea. Iar de trece într-un trup duhovnicesc, ea nu mai e însăși prima formă, ci o asemănare oarecare modelată din nou într-un trup subțire (fin, n.n.). iar dacă forma nu e aceeași, nici trupul nu învie, ci altul în locul celui dintâi”⁵⁵.

Teoria protestantă a recreării la înviere a întregii naturi umane sau cel puțin a trupului este, evident, foarte aproape în esența ei de vechea concepție origenistă a „trupului duhovnicesc” radical diferit de „trupul material” de carne în care am viețuit pe pământ. Aceasta înseamnă însă că protestantismul pune indirect în discuție învățătura despre învierea trupurilor, căci recrearea lor eshatologică este cu totul altceva decât învierea lor. Acestei doctrine ambigui i se opune radical învățătura ortodoxă, care vorbește despre posibilitatea unei „arvune a învierii”, a incoruptibilității corporale, nu numai imediat după moarte, ci chiar încă din timpul vieții pământești. Teognost, un autor filocalic, spune următoarele în acest sens: „Luptă-te să iei *arvuna mântuirii* în chip ascuns în lăuntru inimii tale, cu o siguranță neîndoielnică, astfel încât, în vremea ieșirii, să nu aflu tulburare și spaimă neașteptată. Și ai luat-o atunci când nu mai ai inima osândindu-te și conștiința

⁵⁴. La Metodiu de Olimp, *Ex libro de resurrectione*, PG XVIII, 518-521; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.404, n.214. in al

⁵⁵. Metodiu de Olimp, *op. cit.*, P.G., XVIII, 517-521; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.404, n.215.

înțepându-te pentru supărări... și când primești cu bucurie și cu inimă pregătită moartea cea înfricoșată de care fug mulți”⁵⁶.

Simeon Noul Teolog este și mai limpede în privința naturii acestei „arvune a incoruptibilității” pe care o putem primi chiar și în timpul acestei vieți: „La credincioși, spune el, venirea Domnului s-a produs deja și se produce fără încetare, cum s-a produs la toți cei ce voiesc... și nu numai în veacul viitor, ci mai întâi în viața prezentă și apoi în cea viitoare. Deși aici într-un fel mai obscur și acolo mai desăvârșit, totuși credincioșii...văd și primesc, încă de aici *pârğa tuturor celor de acolo*. Ei nu primesc totul de aici, dar nici nu rămân aici nepărtași și fără gustarea bunătăților de acolo, nădăduind să ia totul acolo!”⁵⁷ Dar, fiindcă Dumnezeu a rânduit să ne dea prin moarte și înviere și nescricăciunea și viața veșnică, ne facem încă de aici în chip neîndoielnic părtași ai bunătăților viitoare, *adică incoruptibili și nemuritori și fii ai lui Dumnezeu și fii ai luminii și moștenitori ai Împărăției Cerurilor*, având-o pe aceasta în lăuntrul nostru (Luca 17, 3). Căci toate acestea le primim de acum în simțirea și cunoștința sufletului, afară de cazul când suntem necercați în credință sau lipsiți de lucrarea poruncilor.“

„Dar, continuă Simeon, nu le avem încă trupește, ci trupul îl purtăm coruptibil încă, așa ca Hristos Dumnezeu înainte de înviere. Și având sufletul încă îmbrăcat și legat de el, nu putem primi în noi toată slava descoperită, ci, oglindind în noi oceanul negrăit al slavei, socotim că vedem numai o picătură a lui și de aceea spunem că privim acum în oglindă și în ghicitură (I Corinteni 13, 12). Dar ne vedem pe noi duhovnicește asemenea celui văzut de noi și, care ne vede pe noi în viața aceasta. Iar după înviere vom avea și trupul duhovnicesc. Căci așa cum El însuși l-a înviat pe acesta din mormânt, așa îl vom primi și noi, duhovnicesc. Cei ce ne vom asemăna cu El ne vom asemăna mai întâi sufletește, apoi, înviați, și trupește; *adică vom fi asemenea Lui oameni prin fire și dumnezei prin har*, precum și El este Dumnezeu prin fire și S-a făcut om prin bunătate”⁵⁸.

Dar această „arvună a învierii” trupului este mai evidentă în cazul moaștelor sfinților. „Biserica cinstește și moaștele sfinților, spune Pr. Stăniloae, cinstindu-i prin aceasta pe ei înșiși, întrucât oamenii se pun și prin ele în legătură cu ei. *Faptul menținerii osemintelor lor în stare de incoruptibilitate este o arvună a viitoarei incoruptibilități a trupurilor întregi după înviere și după deplina lor îndumnezeire* (s.n.). Ele se mențin incoruptibile pentru că în ele se menține o putere dumnezeiască din vremea când trupurile lor erau unite cu sufletul. Ba mai mult, asupra lor se prelungește starea de îndumnezeire accentuată a sufletelor din starea actuală. Aceasta se datorează faptului că puterile sufletului și harul dumnezeiesc din el își prelungesc lucrarea și în trup înfăptuind și în acesta o stare de sfințenie, cât timp sfântul trăiește pe pământ, și un fel de incoruptibilitate după trecerea sufletului sfântului prin moarte la starea accentuată de îndumnezeire. Moaștele sunt astfel o anticipare a trupului pnevmatizat de după înviere”⁵⁹.

⁵⁶. Teognost, *Despre făptuire, contemplație și preoție*, cap.33; Filocalia română, vol.2, p.260-261; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.288, n.78.

⁵⁷. Cum cred protestanții, spre exemplu.

⁵⁸. Simeon Noul Teolog, *Cuvânt etic X*, în *Traités théol. et éthiques*, vol.2, p.310-312; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.282, n.74.

⁵⁹. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.349-350.

2. **Învieerea sau îndumnezeirea naturii umane.** Teologia catolică, spre deosebire de cea protestantă, nu neagă valoarea eshatologică a trupului. Învieerea, potrivit acestei teologii, va cuprinde nu doar sufletul, ci și trupul deopotrivă. Dar modul în care înțeleg Părinții orientali evenimentul învierii – și învățătura lor stă la baza întregii teologii ortodoxe - este cu totul distinct de cel al teologiei catolice. Până de curând teologia catolică folosea în înțelegerea morții viziunea teologiei scolastice potrivit căreia mântuirea este o simplă plată sau ispășire juridică acordată lui Dumnezeu. Teologul catolic german Karl Rahner a căutat să depășească această concepție juridică despre mântuire propunând o înțelegere a morții prin prisma filosofiei aristotelice, mai exact a relației dintre cele două concepte fundamentale ale acesteia: materia și forma. El spune astfel că moartea nu trebuie înțeleasă numai ca un sfârșit distructiv, venit din afară și suportat de noi pasiv; ea este în realitate și un proces lăuntric de luare în stăpânire progresivă a propriei noastre ființe, de eliberare față de forțele iraționale, impersonale ale materiei.

El spune următoarele: „Aceasta poate fi ea (moartea n.n.), dacă e înțeleasă nu ca un eveniment în forma unui punct la sfârșitul vieții; moartea are o prezență axiologică în întregul vieții omenești. Omul își lucrează moartea sa ca desăvârșire a sa prin (întreaga) activitate a vieții și astfel moartea este prezentă în această activitate sau în fiecare faptă liberă în care omul dispune în libertate de înțeleg persoanei sale”⁶⁰. Rahner consideră astfel că ființa noastră evoluează într-o mișcare voluntară de auto-împlinire. Moartea reprezintă, deci, actul final al acestei împliniri, momentul de maximă eliberare a mea de sub stăpânirea pomirilor involuntare legate de trup și de lume, clipa în care nu mai sunt sub tirania acestora, ci mă stăpânesc pe mine însumi în întregime, dispun în întregime de mine ca persoană liberă, sunt în întregime doar voință proprie. În momentul morții, explică teologul catolic, eu ajung ca persoană în culmea puterii ce o pot atinge în cursul vieții pământești, iar ca ființă biologică la totală neputință. Această neputință a trupului din preajma morții, mai spune el, așterne un vâl peste puterea culminantă la care a ajuns persoana, un vâl sau un „acoperământ” care, așezat asupra tăriei mele ca persoană, mă împiedică să văd unde voi trece dincolo de moarte: la viața veșnică spre fericire sau la viața veșnică spre pedeapsă⁶¹.

Viziunea propusă de Rahner a fost apreciată ca o nouă înțelegere a morții în catholicism. Teologul anglican E. L. Mascall, care subliniază acest lucru, spune următoarele: „Ceea ce a lipsit adeseori (teologiei catolice, n.n.) este recunoașterea faptului că moartea este un act care împlinește persoana care moare, un act care înglobează totul și ne angajează ca persoane”⁶². Să explicăm viziunea lui Rahner. Prin prisma relației aristotelice dintre materie și formă, dintre potență și act, teologia catolică vede materia ca fiind trupul, iar forma ca fiind sufletul, persoana. Materia sau trupul se caracterizează printr-o mișcare continuă; trupul și poftele lui sunt într-o continuă devenire, căutând să scape de orice determinare, de orice tentativă de stăpânire din partea voinței noastre. Noi ca persoane, ca voințe libere,

⁶⁰. K. Rahner, *Die Theologie des Thodes*, Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.221, n.11.

⁶¹. K. Rahner, *Die Theologie des Thodes*, Herder, 1958, p.41; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.13-15.

⁶². E. L. Mascall, *Théologie de l'Avenir*, Desclée, Paris, 1970, p. 86; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.222, n.15 bis.

căutăm, dimpotrivă, de-a lungul întregii noastre vieți să stăpânim această parte irațională a ființei noastre, să-i dăm o formă, o determinare, o direcție în sensul dorit de noi. Viața noastră devine astfel un efort continuu, o tentativă neîncetată a voinței sau persoanei noastre de a ne lua pe noi înșine în stăpânire, de a ne transforma dintr-o simplă ființă în potență, încă nedeterminată decizional, într-o ființă în act, adică într-o persoană autentică, integrală, care dispune în întregime de propria-i existență. Actul suprem în care ființa noastră nu mai are nimic potențial în ea este moartea; atunci suntem în întregime persoane, în întregime voințe în act. Întreaga noastră existență a fost determinată fie spre bine, fie spre rău, și nu mai e posibilă nici o schimbare, căci nimic nu subzistă în interiorul nostru ca potență, ca posibilitate de a ne contura fie într-o direcție, fie în alta. Moartea este văzută de Rahner – și prin el de noua teologie catolică – drept momentul actualizării maxime a tot ceea ce eram potențial la începutul vieții noastre. Întreaga noastră ființă și-a epuizat astfel posibilitățile și urmează momentul bilanțului.

Noua viziune a teologului catolic este, desigur, foarte interesantă. Apelând la resursele filosofiei aristotelice, Rahner a reușit astfel să dea o dimensiune ontologică evoluției umane acolo unde teologia catolică de până la el nu vedea decât dimensiunea juridică, caracterul satisfactoriu al morții. Prin înțelegerea morții ca o progresivă „luare în stăpânire“ de către noi, de către voința sau persoana noastră a propriei ființe, moartea nu mai apare ca un eveniment care intervine din exterior, ca o forță care ne tiranizează înfrângându-ne voința de a exista, ruinându-ne ființa. Moartea este privită acum ca finalul unui efort de-o viață întregă de a ne activa propriile potențe, de a ne stăpâni partea „materială“, partea dominată de tendințe contradictorii. Afirmându-ne tot mai mult ca persoane, ca voințe libere, capabile să dispunem de noi înșine, viața noastră devine un efort continuu de auto-stăpânire, de actualizare a potențelor care subzistă latent în propria „materie“ corporală. Moartea este astfel momentul când suntem în întregime persoane, voințe libere, când orice urmă de „materie“ potențială a dispărut, încetând în noi orice devenire. Mântuirea nu mai apare astfel ca o simplă decizie juridică divină, ci este în primul rând rezultatul acestei „actualizări“ a potențelor din noi, al acestei „luări în stăpânire“ în întregime a propriei ființe de către voința noastră care tinde spre Dumnezeu. Mântuirea nu mai este rezultatul unei decizii din afară, fie ea și de sorginte divină, ci este și rezultatul unei evoluții din interior a propriei noastre ființe. Dimensiunii juridice a morții și a mântuirii, Rahner i-a adăugat o dimensiune ontologică.

Intervenția lui Rahner reprezintă, fără îndoială, un element foarte pozitiv în sânul teologiei catolice și faptul acesta a și fost apreciat ca atare, cum am văzut. Trebuie însă observat că această înțelegere a morții și în general a vieții viitoare ca o spiritualizare a ființei noastre corporale, ca o trecere a ființei noastre din starea ei potențială, materială, în starea de act, de formă pură, a fost propusă cu mult înaintea lui K. Rahner și a teologiei catolice de Părinții orientali. O găsim, spre exemplu la Sf. Grigore de Nazianz și la Sf. Maxim Mărturisitorul. Sf. Grigore de Nazianz afirmă, astfel, că sfinții, prin eforturile lor din timpul vieții și prin mila lui Dumnezeu după moarte, depășesc dualitatea materiei și a formei trupului, *materia întregă devenind formă*, εἶδος, adică existențe în întregime copleșite de Dumnezeu, complet spiritualizate. Comentând această afirmație a Sf. Grigore, Sf. Maxim Mărturisitorul spune următoarele: „Eu cred că el spune că sfinții se ridică peste dualitatea materială până la unitatea gândită în Treime, deoarece ei se ridică

peste materia și forma din care constau trupurile, sau pentru că străbat carnea și materia înrudindu-se cu Dumnezeu și învrednicindu-se să se amestece cu lumina precărată; adică ei leapădă afecțiunea trupului față de materie sau toată familiaritatea naturală a ființei sensibile față de cele sensibile, fiind stăpâniți sincer numai de dorința dumnezeiască, (urcând) până la unitatea gândită a Treimii. Căci cunoscând că sufletul se află la mijloc între Dumnezeu și materie și că are puteri unificatoare spre amândouă, adică mintea spre Dumnezeu și sensibilitatea spre materie, s-au scuturat cu totul de sensibilitatea pentru cele sensibile – în dispoziția lor activă – și și-au unit sufletul în chip negrăit numai cu Dumnezeu⁶³.

Iată, așadar, ideea lui Rahner anticipată, sugerată, deja, încă din secolul al IV-lea de Sf. Grigore de Nazianz. Această idee este la un moment dat dezvoltată foarte interesant de Sf. Grigore de Nyssa, care-și pune problema cum vor arăta oamenii după înviere. El spune următoarele: „Prefacerea (generată de moarte și apoi de înviere, n.n.) va schimba toate într-o stare mai dumnezeiască, dar nu e ușor să ne închipuim cum va înflori iarăși chipul, εἶδος, bunătățile ce ne sunt rânduite după nădejde fiind mai presus de ochi, de ureche, de cugetare. Poate că dacă ar zice cineva că chipul după care se va cunoaște fiecare constă în calitatea moravurilor fiecăruia, nu va greși cu totul. Căci, precum acum o oarecare transformare a elementelor din noi produce deosebirile trăsăturilor în fiecare..., atunci forma fiecăruia nu va fi produsul acestor elemente, ci se va datora însușirilor răutății sau ale virtuții, a căror amestecare face ca chipul să aibă trăsăturile acesteia sau aceleia⁶⁴.

Ceea ce vrea să spună Sf. Grigore de Nyssa este că, dacă acum oamenii se deosebesc mai mult din pricini materiale, mai mult prin trăsături aparte ale trupului lor, după înviere ei se vor deosebi exclusiv după trăsăturile lor *sufletești*. Deosebirile după trup disting pe oameni după natura lor materială și în conformitate cu pasiunile lor inferioare; ele sunt niște distincții cu totul exterioare, independente de voința, de persoana lor. După înviere însă, când toată *materia* va trece în *formă*, când trupul va fi în întregime îndumnezeit, spiritualizat, deosebirile dintre ei vor fi exclusiv de ordin moral, sufletec. Nimic nu va mai putea fi ascuns atunci, ci tot ceea ce gândește omul în adâncurile inimii sale va fi vizibil și în exterior. Sf. Grigore explică aceste lucruri astfel: „Precum în viața prezentă dispoziția inimii devine formă, μορφή, și chipul, εἶδος, omului oglindește pofta dinăuntru, așa socotesc că, prefăcându-se firea în ceva mai dumnezeiesc, omul se modelează prin moravuri, *nefiind într-un fel și apărând în altul*, ci ca ceea ce este ca aceea se și cunoaște, ca de pildă feciorelnicul, dreptul, blândul, curatul, iubitorul de Dumnezeu; și între aceștia iarăși cel ce are toate bunătățile sau e împodobit numai cu una sau le are pe cele mai multe sau îi lipsește aceasta, dar covârșește printr-o alta⁶⁵.

Ideea generală este, deci, aceea că în sufletele celor înviați materia va deveni în întregime formă, potența va deveni act, iar mișcarea, devenirea proprie oricărei naturi corporale, tendința potențelor de a deveni act, va înceta, locul ei fiind luat de odihna veșnică în Dumnezeu în sensul de împlinire a tuturor acestor tendințe până la expresia lor desăvârșită dincolo de care nu mai este posibilă înaintarea. După înviere omul

⁶³. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1193-1196; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.421, n.244.

⁶⁴. Grigore de Nyssa, *De mortuis*, P.G., XLVI, 532-533; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420, n.241.

⁶⁵. Grigore de Nyssa, *De mortuis*, P.G., XLVI, 536; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.420-421, n.242.

va deveni în întregime persoană în sensul că dispune în întregime de ființa sa în care nimic incontrollabil pentru voința sa, nimic din fostele poftes și mișcări iraționale ale naturii sale materiale în care a existat în timpul vieții sale nu va mai exista.

Sf. Maxim Mărturisitorul, urmând Sf. Grigore, folosește și el aceeași „grilă” aristotelică în înțelegerea evoluției umane în perspectiva mântuirii. El spune: „Toată creatura, atât cea corporală (perceptibilă prin simțuri, n.n.), cât și cea spirituală, este polarizată: cea corporală este alcătuită din *materie* și *formă*, cea spirituală din *usia* și din *particularitățile* ei individuale”⁶⁶. Această constituție diadică sau polarizată este cea care distinge creatura de Dumnezeu: creatura este compusă și de aceea dominată de mișcare, Dumnezeu este simplu în esența sa și de aceea etern imuabil. „Diada, mai spune el, nu este nici infinită, nici fără început, nici fără mișcare”⁶⁷. Mișcarea, care domină creația, este, evident, acel proces prin care aceasta evoluează din *materie* în *formă*, din *potențială* în *actuală*. Din acest motiv creația întreagă este dominată de timp și spațiu, care sunt expresia finitudinii, a caracterului ei circumscris, prin contrast cu infinitatea ființei divine. Un timp și un spațiu infinite sunt atât pentru Sf. Grigore, cât și pentru Sf. Maxim o contradicție în sine. De aceea mișcarea, care este caracteristică creației, este prin însăși natura ei o „mișcare circumscrisă”⁶⁸.

Totuși, observă Sf. Maxim, ținta ultimă a acestei mișcări a creației, în special a omului, nu este în ea însăși, ci în afara ei, adică în Dumnezeu. Pentru a ilustra acest lucru, Sf. Maxim folosește câteva triade conceptuale, care servesc scopului său teologic: acela de a face inteligibilă evoluția umană în perspectiva morții și a învierii. Astfel, „mișcarea” pe care o suferă omul, în calitatea sa de ființă finită, parcurge trei stadii: acela al nașterii, acela al mișcării și în final acela al încetării devenirii, γένεσις - κίνησις - στάσις; al existenței, al existenței conform binelui și al existenței veșnice, εἶναι - εὖ εἶναι - ἀεὶ εἶναι; al stării ei potențiale, al transformării ei în act și al odihnei, δύναμις - ἐνέργεια - ἄργια; în fine, al naturii, al manifestării ei libere și al harului, οὐσία - σχέσις - χάρις⁶⁹.

Deși modul în care Maxim înțelege „mișcarea”, evoluția destinului uman și al creației, este marcat de un aristotelism evident, concepția sa adevărată în această problemă, ca și aceea a Sf. Grigore, depășește în realitate această filosofie, reținând numai termenii, expresiile ei metafizice. Pe scurt, mișcarea, căreia trebuie să-i facă față ființa umană conform naturii ei proprii, nu se limitează la actualizarea pur și simplu a propriilor potențe naturale cu care a fost prevăzută de la crearea ei, ci le depășește infinit, fiind antrenată în Dumnezeu într-o „mișcare” dincolo de propriile limite create. În Dumnezeu creația este antrenată astfel într-o acțiune de „lărgire” a propriei constituții finite spațial și temporal. Acesta este punctul în care renumitul teolog catolic H. U. von Balthasar identifică măreția Sf. Maxim și a Părinților greci, dar și „criza” gândirii lor, cum se exprimă el. „Pentru a înțelege mai în profunzime sensul acestei transcenderi mai presus de finitudinea timpului, spune el, trebuie să ne întoarcem la conceptul de διάστημα, „lărgire” a creaturii. În această explica-

66. Maxim mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1400 C; la H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris, 1947, p.89, n.2.

67. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1184 B; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.89, n.1.

68. Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 65, P.G., XC, 757 D; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.90, n.3.

69. La H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.95, 96, 98.

ție mai detaliată vom descoperi logica riguroasă a lui Maxim, dar și criza acestei gândiri, care exprimă, de altfel, criza întregii gândiri a patristicii grecești⁷⁰.

Observația celebrului teolog catolic german este profundă. Într-adevăr, aristotelismul înțelege destinul uman, și chiar al cosmosului în întregime, ca o mișcare către o actualizare la maximum a propriilor potențe și nimic mai mult. În aristotelism nu se pune în nici un caz problema unei evoluții a cosmosului sau a omului dincolo de propriile potențe naturale, dincolo de propria natură sau esență. Teologia catolică n-a schimbat prea mult această viziune a marelui filosof grec, chiar dacă a afirmat că mântuirea nu este numai o actualizare a potențelor naturii umane, ci mai ales a supranaturii ei constituită de grație. Diferența nu este fundamentală, deoarece grația, cum se știe, nu este decât o haină adăugată peste aceea inițială, naturală, a omului, dar tot de esență creată, ca și cea dintâi. Astfel, omul dăruit cu această supranatură pe care o activează până la gradul maxim prin efortul personal ajutat de grație, nu depășește în nici un fel condiția sa creată; el nu face decât să-și actualizeze propriile potențe naturale și supranaturale, care sunt însă toate de aceeași factură creată.

Cu totul alta este viziunea Părinților greci. Folosind triadele sus-menționate, Sf. Maxim subliniază din start diferența dintre modul aristotelic – și catolic – al înțelegerii esenței destinului uman afirmând următoarele: „Nici o creatură nu-și poate avea scopul ultim în ea însăși, pentru că nimic creat nu-și are principiul în sine însuși”⁷¹. Iată un pasaj în care Sf. Maxim explică pe larg sensul concepției sale despre îndumnezeirea firii umane prin depășirea limitelor ei create: „*Existența* ca atare, care nu posedă în mod natural decât puterea de a se realiza (în propriile limite, n.n.) este absolut incapabilă de a atinge deplina sa actualizare fără o desăvârșire liberă. Orice existență, care, pe de altă parte, posedă facultatea naturală ca voință de a exista conform binelui, nu poate avea această facultate în toată amploarea ei decât dacă natura ei proprie o conține (în potență, n.n.). Dimpotrivă, modul de a exista veșnic, care le circumscrie pe celelalte două, nu este în nici un fel immanent (propriu, n.n) existențelor ca potențe naturale; el nu rezultă nici din libera hotărâre a voinței. Cum ar putea (modul) *existenței veșnice*, cel ce nu are nici origine și nici capăt, să derive din lucruri care, prin însăși natura lor, au un început (al existenței lor, n.n.) și cărora mișcarea (căreia îi sunt victime, n.n.) le împinge implacabil către un sfârșit (al acestei existențe, n.n.)? Modul *existenței veșnice* este (mai presus de) limită”⁷².

Idea Sf. Maxim este, deci, următoarea: în stadiul *existenței pur și simplu* omul și creația în general nu este decât o simplă promisiune, o potență ce urmează a fi actualizată la capătul mișcării ei, a devenirii ei naturale. Această actualizare nu se face însă în cazul omului printr-un proces mecanic, automat, orb; mișcarea către actualizarea propriilor potențe, înaintarea către modul *existenței conform binelui*, este un proces condus de voința umană liberă, deci un proces conștient asumat și de aceea merituos. „Existența, explică H. U. von Balthasar, trebuie, deci, să se realizeze (după Sf. Maxim) prin exercitarea libertății (κατὰ γνῶμην) în direcția indicată de natură (κατὰ φύσιν) și să ajungă astfel din nou la punctul în care *existența* (naturală) și *existența conform binelui* erau identice și prin această identitate chiar

70. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.94.

71. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1072 BC; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.96, n.l.

72. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1392 B; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.96-97, n.l.

erau *existență veșnică*⁷³. Cu alte cuvinte, câtă vreme omul este purtat de mișcarea sa naturală conform naturii proprii și voinței sale libere, el încă evoluează în limitele propriei naturi finite. În clipa în care el se îndreaptă însă către scopul final, către *existența veșnică*, mișcarea sa încetează să mai aibă la bază resursele proprii naturii sale create. El este antrenat acum într-o mișcare al cărei principiu îi vine din afara sa și care este harul lui Dumnezeu. Aceasta nu mai este o mișcare „activă”, adică inițiată din resursele naturii și voinței proprii omului, ci una „pasivă”: omul este purtat acum spre destinul său final de o forță de dincolo de limitele sale, de o forță care-l depășește infinit, fără să-i anuleze, totuși, propria voință.

Abia acest nou tip de mișcare sau mod cu totul nou de existență este cu adevărat supra-natural; este o existență care evoluează acum în afara existenței naturale, obișnuite. El este cu adevărat o *ex-sistență*, o activare a naturii umane și a voinței ei libere dincolo de limitele ei proprii și de aceea o mișcare suferită cu totul pasiv de către omul ajuns la acest stadiu. Sf. Maxim spune explicit: „Noi suferim în mod pasiv îndumnezeirea, nu ne-o inițiem noi înșine, căci ea este ceva mai presus de natura noastră proprie. Noi n-avem în propria natură nici o putere de a primi harul (δεκτινὴν δόναμιν) și de a ne îndumnezei”⁷⁴. Harul nu întâlnește „nici o putere care s-o întâmpine în limitele naturii (umane), căci, (dacă ar exista o astfel de putere, n.n.), el n-ar mai fi atunci o grație, ci o manifestare, φανέρωσις, a energiei naturale. Și astfel, îndumnezeirea n-ar mai fi un paradox, dacă ea s-ar produce pe baza unei puteri naturale. Îndumnezeirea ar fi atunci o lucrare a naturii și nu un dar al lui Dumnezeu. Oricine ar fi astfel îndumnezeit ar fi un dumnezeu prin propria natură... În acest caz eu nu mai văd în ce mod îndumnezeirea l-ar răpi pe cel îndumnezeit în afara sa însuși, dacă ea este conținută în limitele propriei naturi”⁷⁵. „Natura, mai spune Sf. Maxim, este incapabilă să atingă supranaturalul; nici o ființă creată nu-și poate procura îndumnezeirea prin propria natură, așa cum nu este capabilă nici de al cuprinde pe Dumnezeu. Numai harul lui Dumnezeu este cel rânduit să confere îndumnezeirea după măsura fiecărei ființe (create); al său este rolul de a lumina cu o lumină supranaturală natura și de a o înălța deasupra limitelor ei proprii într-o preaslăvire supraabundentă”⁷⁶.

Așadar, natura înviată sau îndumnezeită se va afla într-un mod de existență mai presus de posibilitățile ei proprii. Nu este vorba aici de o înălțare a ei la nivelul unei supranaturi, care și ea este de factură creată, cum crede teologia catolică; pentru Sf. Maxim îndumnezeirea înseamnă ridicarea naturii dincolo de limitele ei create chiar. Îndumnezeirea este un stadiu care nu este accesibil omului în baza propriilor sale forțe naturale sau „supranaturale” în sens catolic; nu este rezultatul unei tendințe naturale. Ea este un proces din care a dispărut orice inițiativă umană. Conștient de această diferență fundamentală dintre concepția Sf. Maxim și aceea a teologiei confesiunii sale, H. U. von Balthasar spune: „Absența acestei

⁷³ H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.95.

⁷⁴ Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 22, P.G., XC, 324 A; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.100-101, n.1.

⁷⁵ Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G., XCI, 1237 AB; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.3.

⁷⁶ Maxim Mărturisitorul, *Questiones ad Thalassium*, 22, P.G., XC, 321 A; la H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.101, n.4.

tendențe naturale conduce la ideea că idealul desăvârșirii lumii ar fi în mod simplu acela al absorbției naturii în îndumnezeire; în această perspectivă marea odihnă a zilei a șaptea (la scară eshatologică, n.n.) apare odată în plus ca încetarea completă a activității proprii creaturii căreia i se substituie în mod simplu acțiunea lui Dumnezeu și prezența sa absolută care inundă totul de lumină. De altfel, aceasta nu este decât o tendință metafizică, dar ea continuă în germene criza definitivă a patristicii grecești: este orientarea care separă profund teologia și mistica Bizantină și ortodoxă de teologia și mistica occidentală. Maxim se situează în acest moment unic al istoriei spirituale în care cele două orientări se echilibrează și se completează. El, care este un mistic, dezvoltă mistica sabatismului (eshatologic) și idealul absorbției în veșnica odihnă a lui Dumnezeu; pe de altă parte însă, ca teolog al controverselor hristologice, el va da distincției dintre natură și har, dintre cosmos și Dumnezeu, forma ei cea mai înaltă în sânul gândirii grecești⁷⁷.

Dar cea mai fericită expresie a statutului și activității naturii înviațe rămâne teoria Sf. Grigore de Nyssa despre urcușul ei infinit în Dumnezeu, teorie cunoscută sub numele de teoria *epectazei*. Comparând statutul lui Dumnezeu însuși cu acela al naturii create de El, Sf. Grigore spune: „Există o realitate necreată și creatoare a existențelor, care este pururi ceea ce este (care nu devine niciodată altceva decât ceea ce este, n.n.); aceasta, fiind pururi egală cu ea însăși, este mai presus de orice sporire sau diminuare și nu poate primi nici un surplus de bine (fiind binele absolut, Dumnezeu este binele maxim, n.n.). Deosebit de ea există realitatea adusă la existență prin creațiune, care e pururi întoarsă spre cauza primă și e conservată în bine prin participarea la acea cauză primă care o cuprinde în așa fel, că ea se creează pururi, crescând prin sporirea ei în bine, astfel că nu se mai vede în ea nici o limită și sporirea ei în bine nu va fi oprită printr-un sfârșit. *Ci binele ei actual, chiar dacă pare a fi cel mai mare și cel mai desăvârșit posibil, nu e niciodată decât începutul unui bine superior și mai mare*. Astfel, se verifică cuvântul apostolului, că prin întinderea, ἐπέκτασις, spre ceea ce este înainte, lucrurile ce păreau înainte desăvârșite se uită. Dar realitatea mereu mai mare și care se arată ca un bine superior (adică Dumnezeu, n.n.) atrage la sine afecțiunea celor ce participă (adică a celor create, n.n.) și-i oprește să privească spre trecut, înlăturând amintirea bunurilor inferioare prin gustarea bunurilor mai înalte⁷⁸.

Finalul vremurilor eshatologice este reprezentat de natura înviață, adică de acea natură în care a încetat orice devenire, orice mișcare naturală. Prin înviere natura umană și cosmosul întreg intră într-o nouă devenire, într-o dinamică care este în întregime de ordin divin și deci fără sfârșit. Îndumnezeirea naturii prin învierea de la sfârșitul timpurilor nu o distruge în esența ei, dar o ridică fără limite peste condiția ei de creatură într-un urcuș fără sfârșit, pe care Sf. Pavel îl numea o înălțare din slavă în slavă, iar Sf. Grigore: o întindere sau *epectază* fără oprire spre cele dinainte.

77. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p.104.

78. Grigore de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, P.G., XLIV, 885 D – 888 A; la D. Stăniloae, *op. cit.*, vol.3, p.442-443, n.276.

CARACTERUL HRISTOLOGIC ȘI COMUNITAR AL CULTULUI DIVIN ȚRTODOX

Arhim. lect. dr. VASILE MIRON

De câte ori cinstim în inele și rugăciunile noastre pe sfinți și le invocăm ajutorul și mijlocirea, noi preamărim pe Dumnezeu, "*Cel ce este minunat întru sfinții Săi*" (Ps. 67, 36).

În fiecare sfânt a luat chip Hristos, adică în viața, gândirea, simțirea și trăirea sfântului respectiv s-a făcut tot mai evidentă prezența lucrătoare a lui Hristos.

"Sălășluind în sufletul tău pe Hristos – Izvorul vieții – prin viața ta curată, tâlcuitorule al Sfințelor Taine, Vasile, ai izvorât lumii râuri de dogme dreptcredincioase de Dumnezeu..." – se spune într-o stihiră a slujbei sfântului¹.

"Nimeni nu poate pune altă temelie, decât cea pusă, care este Iisus Hristos" (I Cor. III, 11) – spune Sf. Apostol Pavel. Deci, temelial și sacramentul originar este Hristos. În El (adică în umanitatea Sa), a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinătatea dumnezeirii (Col. I, 19) iar El îi face părtași vieții și Dumnezeirii Sale, pe toți cei ce cred în El, Îl urmează și Îi îndeplinesc poruncile Lui. "*Pe cei ce fierbinte se pocăiesc, cu mila îndurării îi curățești și îi luminezi și cu lumina îi unești, părtași Dumnezeirii Tale făcându-i fără pizmuire; și lucru străin de gândurile îngerești și omenești vorbești cu ei, de multe ori, ca și cu niște prieteni ai Tăi adevărați"* – spune Sfântul Simeon Noul Teolog, într-o rugăciune a sa²:

Pentru creștinul adevărat, Hristos este tot ce poate fi mai bun, mai viu, mai adevărat și mai scump în lumea aceasta. "*El este sănătate, fiindcă El ne dăruiește sănătatea sufletului; El este numit lumină, fiindcă ne luminează; El este numit viață, pentru că ne dă viața; El este numit veșmânt, pentru că ne învâluie și ne încălzește cu slava dumnezeirii Sale și de aceea spunem că ne îmbrăcăm cu El, Cel ce este absolut imperceptibil, fiindcă se unește cu sufletul nostru fără să se confunde cu acesta, pe care El îl preface în întregime întru lumină, spunem că se sălășluiește și rămâne în noi nefiind circumcis..."*³ – grăiește același Sfânt Părinte.

Cel ce întipărește în noi chipul lui Hristos și Îl întrupează în viața noastră pentru a o modela după exemplul Său divin de viață este Duhul Sfânt. "*Hristos perpetuu trimite pe Duhul Său, iar acesta la rândul său hristifică pe oameni, îi face împreună moștenitori cu Hristos"*⁴, adică dezvoltă până la desăvârșire gemenele sfințeniei primit prin Taina Sfântului Botez, până îi ridică la statura lui Hristos (Efes. IV, 13). Prin botez Hristos viază în noi și noi viem în Hristos: "*Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și-mbrăcat*" (Gal. III, 27) se cântă la înconjurarea cristelniței în timpul oficierei Tainei Sfântului Botez, mărturisindu-se prin aceasta unirea noului botezat cu Hristos și îmbrăcarea lui în veșmântul sfințeniei.

1. Stihira întâi, glasul III, de la Litia Vecerniei Mari a Sfântului Vasile cel Mare.

2. Rugăciunea a șaptea din rânduiala Sfinței Împărtășiri.

3. Sf. Simeon Noul Teolog, *Traités Théologiques et Ethiques*, în col. "Sources chrétiennes", tom II, ed. J. Darrouzès, nr. 129, Paris, 1967, p. 356-369.

4. Fr. Symeon, *The Eucharist as the Sacrament of Unity*, în "Sobornost", Series 4, nr. II, 1964, p. 642, apud Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", XVIII (1966), nr. 9-10, p. 534.

Deci, omul întreg – trup și suflet – devenind mădular cinstit al lui Hristos prin botez, este eliberat din robia păcatului și sfințit, pătruns și transformat de sfințenia lui Hristos.

Această sfințenie sacramentală primită în ființa omului prin botez și prin celelalte Sfinte Taine trebuie să devină lucrătoare și implicit sfințitoare a vieții noastre, altfel riscăm să o pierdem. Viața noastră este o luptă necurmată cu păcatul din noi, iar pentru a face cât mai vie și roditoare sfințenia lui Hristos primită în mod real prin Sfintele Taine, trebuie să păstrăm puritatea lăuntrică, adică haina neîntinată a Sfântului botez cu care am fost îmbrăcați. De aceea, cerem adeseori în rugăciunile noastre să fim pătrunși și transformați de Duhul lui Hristos. *"Înnoiește Atoțputernice întru cele dinlăuntru ale noastre Duhul cel drept dorit de noi..., Cel ce arde întinăciunile cele nesuferite ale trupului și curățește necurăția gândurilor..."*⁵. *"Duhul Tău cel bun să mă povățuiască la pământul dreptății..."* (Ps. 142, 10), rostim de fiecare dată când săvârșim slujba Utreniei, pentru *"ca în toate zilele fiind îndreptați, cu Duhul Tău cel bun, spre ceea ce este de folos să ne învrednicim a împlini poruncile Tale și pururea a ne aduce aminte de venirea Ta, cea slăvită"*⁶.

Duhul Sfânt susține și întărește eforturile noastre în lucrarea mântuirii. Prin Duhul Sfânt pătrunde în inimi însuși Hristos *"pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi"*⁷.

"Pe Duhul cel Sfânt nu-L lua de la noi, Iubitorule de oameni, ci dăruiește harul Tău celor ce viețuiesc cu vrednicie, ca să moștenim și noi împărțășirea Lui, cea pururea vecuitoare în suflet și în inimă, făcându-ne pe noi biserici și locașuri ale Mângâietorului, Iisuse Dumnezeuul nostru, Mântuitorul sufletelor noastre..."⁸.

Această viață iradiază din trupul Său, pnevmatizat în mod culminant prin Duhul care a penetrat și coplesit cu totul trupul lui Hristos. *"Trupul lui Hristos primiți și din izvorul cel fără de moarte gustați..."* – cântă obștea credincioșilor în momentul împărțășirii cu Sfintele și Preacuratele taine ale lui Hristos, iar în semn de mulțumire, aduc prinosul lor de laudă: *"Să se umple gurile noastre de lauda Ta, Doamne, ca să laudăm slava Ta; că ne-ai învrednicit pe noi a ne împărțăși cu Sfintele, dumnezeieștile, preacuratele și de viață făcătoarele Tale Taine. Întărește-ne pe noi întru sfințenia Ta, toată ziua să ne învățăm dreptatea Ta. Aliluia, aliluia, aliluia..."*

Credincioșii sunt conștienți că nu există mântuire în afară de Hristos: *"Mântuiește-mă Doamne, Dumnezeuul meu, că Tu ești mântuirea tuturor. Viforul patimilor mă tulbură și sarcina fărădelegilor mele mă afundă. Dă-mi mână de ajutor și către limanul umilinței mă ridică, ca un singur milostiv și iubitor de oameni..."*⁹.

Iisus Hristos nu a venit în lume numai ca să ne ofere o metodă oarecare pe care să o aplicăm pentru a dobândi mântuirea, ci El rămâne de-a pururi în legătură cu noi, ca unicul izvor de la care ne vine mântuirea. *"Că n-ai răbdat, Stăpâne, pentru îndurările milei Tale, să vezi neamul omenesc chinuit de diavolul, ci ai venit și ne-ai mântuit pe noi..."* – se spune în rugăciunea de sfințire a apei din slujba Tainei Sfântului Botez. Deci mântuirea înseamnă relație, comuniune sfântă, intimă cu Iisus Hristos, împărțășire de harul Lui care ni se transmite prin umanitatea

5. A patra stihiră din Cântarea a VI-a de la Utrenia Cincizecimii.

6. Din Rugăciunea a treia a Vecerniei speciale din Duminica Rusaliilor.

7. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1997, p. 130.

8. Stihira a doua de la Vecernia de Vineri din săptămâna I după Rusalii.

9. Stihira a doua de la Stihioavna Vecerniei de luni seara, gl. III.

Sa îndumnezeită, căci "din trupul Său desăvârșit pnevmatizat iradiază plinătatea Duhului, întrucât trupul Lui însuși nu mai poate apărea în mod vizibil, dar pătrunde prin Duhul în inimile celor ce cred în El"¹⁰.

Desigur, intrarea în relație personală cu Hristos nu poate avea loc în altă parte decât în câmpul în care este prezent harul unificator și sfințitor al Duhului Sfânt, adică în cultul divin al Bisericii și în special prin Sfintele Taine. "Tainele prelungesc în noi lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos. Cu fiecare taină sau în fiecare Taină are loc un act de cheneză a lui Dumnezeu care vine la noi prin harul Său împărțit într-o formă vizibilă, omenească și a omului care trebuie să se micșoreze pe sine, ca să vină în întâmpinarea harului care i se împărțășește"¹¹.

Acest har devine activ și roditor atât timp cât omul consimte să conlucreze cu el și i se deschide în mod liber: "Iată, Eu stau la ușa și bat; de va auzi cineva glasul Meu și de va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine" (Apoc. III, 20). În actul spovedaniei, de pildă, credinciosul se deschide în fața lui Hristos pentru a-i descoperi interiorul (starea sufletului său, îngreuiat de păcat), iar Hristos fiind de față în chip nevăzut primește mărturisirea lui cea cu umilință, dăruindu-i harul iertării și al slobozirii de păcate, în forma rostirii formulei de dezlegare de către preotul duhovnic: "Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, cu harul și cu îndurărilor iubirii Sale de oameni, să te ierte pe tine fiule (N) și să-ți ierte toate păcatele..."

Același lucru se petrece atunci când un credincios bolnav îl solicită pe preot să-i citească anumite rugăciuni pentru ridicarea din boală și din patul suferinței. După încheierea rugăciunilor, preotul îl stropește cu aghiazmă, apoi punându-și mâna pe capul celui bolnav, rostește o rugăciune de dezlegare: "Harul Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, cel dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând: Pe bolnavi mâinile vești pune și bine le va fi și printr-înșii este dat și nouă nevrednicilor slujitorilor Săi, acest har, prin mine smeritul și nevrednicul preot, să te tămăduiască pe tine fiule duhovnicesc, de toată boala și neputința sufletească și trupească ce te-a cuprins și să te dăruiască Bisericii Sale întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, bine umblând și făcând poruncile lui Dumnezeu acum și pururea și în vecii vecilor"¹².

Hristos Se naște, crește în fiecare din membrii Bisericii, deoarece El a lucrat restaurarea în numele tuturor și tot El ne-o oferă în mod gratuit. Prin Duhul Sfânt, Hristos trăiește în Biserică și lucrează cu ea, transmitându-ne fiecăruia dintre noi harul Său dumnezeiesc, condiția fundamentală a mântuirii.

Ori de câte ori se săvârșește Sfânta Liturghie, auzim implorându-se acest har prin glasul preotului slujitor: "Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărțășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți" (II Cor. XIII, 13).

Fiecare act liturgic, rugăciune, ritual și cuvânt este o mărturie grăitoare a prezenței lui Hristos, iar noi cei ce participăm la oficierea acestor lucrări sfințitoare parcurgem împreună cu Hristos același drum prin care a trecut umanitatea Sa. Despre cuprinderea noastră virtuală în actele mântuitoare ale lui Hristos vorbesc

10. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloac, *Teologia Dogmatică...* vol. II. București, 1997, p. 132.

11. Pr. prof. dr. Dumitru Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine și problema intercomuniunii*, Teză de doctorat, în rev. "Ortodoxia", XXX (1978), nr. 1-2, p. 70.

12. *Molitfelnic*, ed. a V-a, București, 1992, p. 352.

și imnele noastre bisericești. Astfel, o cântare din slujba Sfințelor Paști spune: *"Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă scol împreună cu Tine, Cel ce ai înviat. Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuși împreună mă premărește Mântuitorule, în Împărăția Ta"*¹³.

Hristos Dumnezeu este centrul care polarizează pe toți semenii Săi, spre a le comunica (prin Biserică) viața și puterea Sa dumnezeiască, precum și starea de jertfă, de înviere și de slavă prin care a trecut El. Biserica a conștientizat întotdeauna acest adevăr, l-a propovăduit, l-a apărat împotriva ereticilor hulitori și l-a format atât în definițiile dogmatice ale sinoadelor, cât și în cărțile de slujbă, mai ales în sfintele rugăciuni alcătuite sub pana inspirată a Sfinților Părinți care le-au inserat în textul liturgic pentru a aprinde în inimile credincioșilor dorința arzătoare de a-L urma pe Hristos. *"Te-am părăsit Doamne, să nu mă părăsești – spune Sfântul Isaac Sirul. Am ieșit de la Tine, ieși în căutarea mea. Du-mă la pășunea Ta cea duhovnicească. Numără-mă între oile turmei Tale preaaale. Hrănește-mă împreună cu ele din dulceața dumnezeieștilor tale Taine..."*, *"pentru că recunoaștem că suntem neputincioși de nu ne vei întări, orbi de nu ne vei lumina, legați de nu ne vei dezlega, răi de nu ne vei preface în buni, pierduți de nu ne vei răscumpăra cu bogata și dumnezeiasca Ta putere"*¹⁴.

În general, toate rugăciunile, formulele și actele exterioare care întregesc conținutul manifestărilor cultice din Biserica Ortodoxă au la bază conceptul unirii divinului cu umanul, a descoperirii și a coborârii lui Dumnezeu la om și a înălțării omului prin har la Dumnezeu. Ele nu numai că reprezintă, ci și reproduc acest act. Cel ce a făcut posibilă această legătură teandrică este Iisus Hristos – Dumnezeu-Omul – sacramentul și misterul original, căci Persoana Sa divino-umană este locul unic al unirii lui Dumnezeu cu făptura Sa: omul. El S-a făcut om, pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. El a inaugurat un cult nou, spiritual, care îl înobilează și îl sfințește pe om. În locul prescripțiilor formale, practicate la templu, El a instituit Sfintele Taine, torențele curgătoare care revarsă în noi apa cea vie a harului dumnezeiesc. *"Cine este, așadar, sfăcătorul Tainelor – se întreabă Sfântul Ambrozie – decât Domnul Iisus? Din cer au venit aceste Taine; căci tot sfatul din cer este"*¹⁵.

Și Sfinții Părinți recunosc în unanimitate că actele liturgice ale Bisericii provin din actele săvârșite de Domnul nostru Iisus Hristos pentru mântuirea oamenilor. Sfântul Clement Romanul, înțelegând că rânduielile cultice derivă de la Mântuitorul Hristos, îndeamnă pe contemporanii săi, *"să facă cu rânduială pe toate câte a poruncit Stăpânul, să le facem la vremile rânduite"*¹⁶.

Bineînțeles că în decursul timpului, forma și conținutul acestor rânduieli cultice au fost selectate și îmbogățite cu grijă de către Biserică sub asistența Duhului Sfânt și Biserica nu a menținut în serviciile ei religioase decât acele acte liturgice care exprimau plastic adevărurile de credință. *"Pentru a vedea sensul complet, trebuie să privim ritul în sinteza sa, adică cu formulele și însemnătatea precisă, pe care*

13. A treia rugăciune din Cântarea a III-a a Canonului Sfințelor Paști.

14. Din Rugăciunea de la sfârșitul Acatistului Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

15. Sf. Ambrozie al Milanului, *De Sacramentis*, cartea a IV-a, cap. IV, trad. și studiu introductiv de Pr. prof. Ene Braniște, în rev. "Studii Teologice", XIX (1967), nr. 9-10, p. 585.

16. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, cap. XL, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, în col. "P.S.B.", vol. I (*Scrierile Părinților Apostolici*), București, 1979, p. 67.

i-o dă Biserica"¹⁷, căci ritul creștin nu are doar rolul de a evoca un eveniment religios petrecut cândva, ci și de a instrui, prin redarea unei idei dogmatice sau morale, de a deștepta în sufletele credincioșilor sentimentele de evlavie, de dragoste și pietate creștină și în primul rând de a servi ca mijloc de comunicare a harului sfinților¹⁸.

Mântuitorul nu a instituit aceste lucrări sfinte pentru a-L comemora în anumite împrejurări, ci pentru a ne împărtăși prin intermediul lor de viața Sa dumnezeiască și a reactiva mereu prin ele prezența Sa în Biserică. În acest sens, cultul divin prelungește în timp și spațiu rugăciunea și lucrarea sacerdotală a Domnului nostru Iisus Hristos. Când Biserica se roagă și Hristos se roagă împreună cu ea și atunci cultul se transformă într-un dialog viu între Domnul Care se adresează comunității de credincioși și comunitatea care răspunde invitației Domnului. Domnul nostru Iisus Hristos ne vorbește în Biserică prin glasul Evangheliei Sale, ne împărtășește viața Sa nemuritoare prin Sfintele Taine și tot El ne îndrumă și ne însoțește pașii în lucrarea mântuirii.

Din aceste motive, cultul nu mai înseamnă un simplu ceremonial cu rol comemorativ, ci este locul corespunzător al întâlnirii omului cu Dumnezeu, locul și momentul sacru în care se face sensibilă prezența, acțiunea și învățătura Sa mântuitoare. În acest cadru misterios, credinciosul poate grai ca și profetul Samuel: *"Vorbește Doamne că robul Tău ascultă...!"* (I Regi III, 9), căci în actul mântuirii cei doi factori ai cultului, Dumnezeu și omul, stau într-un permanent raport de comuniune. *"Întoarceți-vă către Mine, zice Domnul Savaot, și atunci Mă voi întoarce și Eu către voi"* (Zaharia I, 3).

Factorul uman este începutul, căci actul religios este generat de funcțiunile sufletești ale omului, însă cel ce împlinește și face să încolțească spicul faptelor bune este Dumnezeu, obiectul cultului, către care se îndreaptă toate manifestările noastre de evlavie și de cinstire sau venerare. Biserica își exprimă aceste sentimente colective de adorare față de Dumnezeu, iar El în schimb îi transmite binefacerile și darurile. Din slava Sa cea cerească Hristos Dumnezeu comunică neîntrerupt cu noi, împărtășindu-ne harurile Sale dumnezeiești, înălțând rugăciunile noastre și mijlocind înaintea Tatălui pentru noi, *"căci unul este Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus"* (I Tim. II, 5) – spune Sf. Apostol Pavel.

Faptul că Hristos este solitorul rugăciunilor noastre ca să fie bineprimite înaintea Tatălui este revelat și în cântările noastre de slujbă: *"Rugăciunile noastre cele de seară primește-le Sfinte Doamne și ne dă nouă iertare păcatelor că Tu însuși ești Cel ce ai arătat în lume Învieerea..."*¹⁹.

Cu alte cuvinte, Hristos, Marele Arhiereu (Evr. IV, 14), continuă să-și exercite în prezent și până la sfârșitul veacurilor, rolul Său ministerial de sacerdos principalis, înfățișând înaintea Tatălui cultul nostru (jertfa de adorare), pentru a aduce *"veșnică răscumpărare"* (Evr. IX, 12) celor ce I se închină și Îl cinstesc cu credință. Așadar, cultul creștin își are fundamentul în oficiul divin al Mântuitorului celebrat de la Întrupare și până la Înălțarea Sa la cer, fapt autentificat în Sfânta Liturghie în care se înnoiește continuu viața și activitatea Domnului nostru Iisus. *"Adu-cându-ne aminte așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au*

17. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, IV, ed. sous la direction D'Alès, Paris, 1925-1926, p. 844.

18. Iconom Petre Vintilescu, *Cultul și ereziiile*, Pitești, 1926, p. 101.

19. Stihira întâi de la Doamne strigat-am de la *Vecernia de sâmbătă seara, glasul I*.

făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de-a doua și slăvită iarăși venire" – rostește preotul înaintea sfințirii Cinstitelor Daruri. Această anamneză (pomenire) "înseamnă prezența în conștiința și în viața Bisericii a unui fapt dumnezeiesc săvârșit odată pentru eternitate, căci faptele mântuitoare ale Domnului sunt un mereu astăzi. Și în acest moment sfânt, Biserica le înalță în conștiința ei și le trăiește fiind săvârșite pentru ea, pentru toți oricâți îi va chema Dumnezeu" (Fapte II, 39)²⁰.

Făcând pomenire de aceste momente principale ale iconomiei dumnezeiești, Biserica le face actuale, vii în Duhul Sfânt, pe care Domnul cel înviat și înălțat la cer Îl trimite de la Tatăl să "rămână cu noi" (Ioan XIV, 17). "Acela vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus. Acela Mă va preamări, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti" (Ioan XIV, 26), adică va face mereu actuale cuvintele și faptele Mântuitorului. De aceea, în anafora Liturgiilor ortodoxe anamneza se unește cu epicleza: pomenirea Domnului cu chemarea Duhului Sfânt ca să prefacă Cinstitele Daruri de pâine și vin în Trupul și Sângele Domnului. Deci anamneza "nu se poate realiza decât în epicleză", adică pomenirea Domnului se identifică într-o clipă cu prezența Sa reală. Chiar în momentul invocării (Sfântului Duh) și al prefacerii, Sfintele Daruri sunt înălțate "în jertfelnicul cel mai presus de ceruri", așa cum enunță textul ecteniei. Acest "înțelegător jertfelnic nu este altul decât Hristos. El este Arhiereul și Jertfa și Altarul. El este sângele spre iertarea păcatelor..."²¹. El este ispășitorul, căci prin El ne este îndurător Tatăl și prin El ajunge la țintă rugăciunea și tot prin El ne apropiem de Tatăl, căci nu putem fi primiți, astfel după cum El Însuși a zis: "Nimeni nu vine la Tatăl decât prin Mine..." (Ioan XIV, 6).

În felul acesta persoana Domnului nostru Iisus Hristos rămâne nedespărțită de opera Sa, aceasta nefiind altceva "decât manifestarea necesară a însăși structurii Sale personale"²². Cultul divin al Bisericii evidențiază cât mai realist și obiectiv posibil această realitate religioasă. Numai în mod abstract îl disociem pe Hristos de lucrarea Sa, căci realmente El este prezent cu toată ființa Sa. În cultul ortodox nu se adoră Hristos Cel crucificat, ci Hristos Cel înviat, slăvit, prezent în sufletul și în viața sfinților, a martirilor și a cuvioșilor, prezent în Sfântul Potir de pe Sfântul Altar în Sfintele Taine, în sfintele slujbe și în sfintele sărbători ale anului bisericesc. Biserica prin cultul ei este plină de prezența Domnului nostru Iisus Hristos și a Duhului Sfânt, plină de teofanii, pe care antenele sufletului credincios le sesizează la fiecare pas, atunci când este pregătit prin credință și cuget curat să se apropie de Dumnezeu. Sărbătorile religioase la rândul lor, nu sunt simple aniversări ale unor evenimente petrecute acum două milenii; ci sunt realități trăite prin credință în prezent, cu toată intensitatea. "Pentru că Hristos a spus despre Sine: *Iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului* – de aceea putem serba Epifania (Crăciunul și Boboteaza) pururea, așa după cum și despre Duhul a spus: *Vă fi cu voi în veac și de aceea putem serba și Cincizecimea pururea*" – spune Sfântul Ioan Gură de Aur²³.

20. Pr. prof. Constantin Galeriu, *Mărturisirea dreptei credințe prin Sfânta Liturghie*, în rev. "Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 1, p. 37-38.

21. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986, p. 317.

22. Idem, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, ed. a II-a, Craiova, 1993, p. 199.

23. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Sanctam Pentecostem*, Omil. II, în P. G., 50, col. 454.

În tendința de a face cât mai simțită prezența spirituală nevăzută, dar reală și perpetuă a Mântuitorului, Biserica a rânduit anumite reguli și instituții de cult, prin care credincioșii să-și îndeplinească obligațiile lor religios-morale în cadrul cultului divin în tot cursul vieții lor. Biserica a urmărit prin aceste orânduiri culturale să reveleze o trăsătură sau un moment din viața Mântuitorului, să prezinte o învățătură de credință sau o regulă de viață morală și să transmită un har deosebit pentru satisfacerea nevoilor vieții sufletești și trupești.

Așa se explică apariția minunată a întocmirii anului bisericesc sau liturgic, cu sărbătorile, posturile, pomenirile morților și celelalte subdiviziuni și momente religioase, încărcate de mister, de semnificație și frumusețe artistică, menite să susțină și să promoveze viața creștină. *"Cu forme variate, cu lecturi și cântări judicioase alese și cu ceremonii de o incomparabilă splendoare, anul bisericesc ne oferă ansamblul unei armonii perfecte. Toate bogățiile inspirației divine și toate resursele artei umane au contribuit la formarea lui"* pentru a realiza *"reproducerea dramatică a vieții pământești a Mântuitorului"*²⁴.

Prin sărbătorile, posturile și slujbele bisericești care se succed periodic – anul bisericesc nu numai că comemorează și reîmprospătează în minte anumite momente importante din viața și activitatea Mântuitorului, ci ne face să le și retrăim întocmai ca și cum s-ar perinda în fața ochilor noștri. Acest sublim realism al sărbătorii ortodoxe, această trăire prin credință, în prezent, ca o realitate actuală a unor evenimente petrecute odinioară, creează în sufletele credincioșilor un adânc sentiment al prezenței divine și o mare putere de convingere în adevărul Ortodoxiei. Totodată le dă senzația că *"ceea ce se petrece în Biserică, trebuie să se petreacă și în sufletele lor și că numai trăind viața liturgică vor putea deveni niște creștini autentici"*²⁵.

Viața lui Hristos, reînnoită în har în decursul anului bisericesc, trebuie să devină pildă vie credincioșilor, care sunt datori să-și conformeze viața lor cu viața Domnului nostru Iisus Hristos, sfântă și fără prihană. În acest scop, Sfânta noastră Biserică caută să ancoreze viața noastră pământească în fluidul inepeuizabil al harului divin, ca să sfințească prin rugăciune continuă toate aceste subdiviziuni ale timpului: zilele, săptămânile, lunile și anii, până la apusul ei, ca să dobândim *"sfârșit creștinesc, în pace și răspuns bun la înfricoșata judecată a lui Hristos..."*.

Biserica a fixat în cursul anului bisericesc la anumite răstimpuri numeroase zile de prăznuire închinat în cinstea Mântuitorului, a Maicii Domnului și a sfinților, cu scopul de a ne prezenta faptele cele mai reprezentative din istoria mântuirii și adevărurile cele mai importante ale descoperirii dumnezeiești, și *"de a ne mijloci darurile împreunate cu aceste fapte și adevăruri"*²⁶.

Aceste zile consfințite mai ales pentru serviciul divin și pentru mântuirea sufletească a credincioșilor poartă numele generic de *sărbători*. Respectarea sărbătorilor necesită din partea credinciosului o anumită pregătire sufletească și trupească: participarea regulată și în ținută demnă la sfintele slujbe, liniște și împăcare sufletească și evlavie în rugăciune, căci nu putem să-L întâmpinăm pe Domnul decât

24. L. A. Molien, *La prière de l'Église*, tome deuzieme, édition IV, Paris, 1924, p. 5, 7.

25. *Ibidem*, p. 71.

26. Pr. dr. Vasile Mitrofanovici, Pr. prof. Teodor Tarnavski și Mitropolit dr. Nectarie Cotlarciuc, *Liturgia Bisericii Ortodoxe*, cursuri universitare, Cernăuți, 1929, p. 108.

în această dispoziție și bună-cuviință creștinească, iar acest duh trebuie să-l permanentizăm în toate clipele și împrejurările vieții.

*"Ținerea unei sărbători în duhul ei adevărat – spune un mare scriitor și apologet creștin – presupune împlinirea obligației de a te ruga mereu și a aduce Domnului jertfele nesângeroase ale rugăciunii", căci "cel ce este creștin desăvârșit prin cuvinte, prin fapte și prin gânduri, aduce fără întrerupere cinstire Cuvântului și are sentimentul că este mereu în ziua Domnului și că sărbătorește o Duminică nesfârșită"*²⁷.

Acesta este și rolul principal al cultului. Prin cult, Biserica a contribuit în mare măsură la întărirea și zidirea duhovnicească a fiilor ei, reușind să creeze, să întrețină și să dezvolte în viața acestora *"duhul curăției, al gândului smerit, al răbdării și al dragostei"* creștinești, așa cum se exprimă Sf. Efrem Sirul, în rugăciunea *Doamne și Stăpânul vieții mele...*

Scopul cultului divin este identic cu al întemeietorului lui, Domnul nostru Iisus Hristos, Care prin întreaga Sa lucrare divino-umană a introdus în lume viața plină de iubire și de lumină a Prea Sfintei Treimi, în care cele trei Persoane stau în raport de egalitate și dau mărturie una de alta împărțându-se de aceeași ființă a cărei esență este iubirea (Ioan X, 30; I Ioan IV, 16; V, 7).

Această unire perfectă trebuie să o înfăptuiască și Biserica cu membrii ei, determinând pe fiecare să participe la viața celuilalt și să nu trăiască singur, izolat, ci să asume, să trăiască spiritual viața, bucuria și suferința semenilor săi și a lumii întregi. Aceasta este condiția și vocația noastră harică: transpunerea modelului de viață treimic în condiția umană. Acest aspect poate fi observat începând cu viața de familie, unde iubirea celor doi se răsfrânge asupra celui de al treilea element: copiii. Iată chipul divin al Sfintei Treimi oglindit în structura de bază a vieții umane.

De aceea și Biserica se roagă pentru traducerea în faptă a acestui deziderat, atunci când binecuvintează unirea dintre soți prin Taina Cununii: *"... unește-i pe ei cu sfânta unire cea de la Tine..."*, *"unește-i pe dânșii într-un gând: încununază-i într-un trup..."*²⁸.

În Ortodoxie, raportul omului cu Dumnezeu este conceput colateral sau orizontal, adică în funcție de aproapele nostru cu care ne simțim solidari în procesul de mântuire. *"Dacă unul iubește, este în comunitatea iubirii; dacă unul crede, este în comunitatea credinței; dacă unul se roagă, este în comunitatea rugăciunii. De aceea, nimeni nu se poate bizui pe rugăciunea proprie, ci fiecare cere, când se roagă, Bisericii întregi asistența ei, nu pentru că s-ar îndoi de asistența singurului Mijlocitor; ci în convingerea că Biserica întreagă se roagă neîncetat pentru toți membrii ei. Pentru noi se roagă îngerii și Apostolii și martirii și Părinții de la început și Maica Domnului care este mai presus de toți și această unire sfântă este adevărata viață a Bisericii. Precum fiecare dintre noi cere rugăciunea tuturor, tot așa este dator să se roage pentru toți. Dacă tu ești mădular al Bisericii, rugăciunea ta este necesară tuturor membrilor Bisericii... Biserica se roagă pentru toți și toți se roagă pentru toți, dar rugăciunea noastră trebuie să fie o expresie a iubirii nu numai o rugăciune în cuvinte... Adevărata rugăciune este adevărata iubire..."*²⁹.

27. Origen, *Contra lui Cels*, cartea a VIII-a, cap. XXI-XXII, trad. de Pr. prof. T. Bodogae, în col. "P.S.B", vol. IX (*Scrieri alese*), București, 1984, p. 521-522.

28. Din rugăciunea de la Logodnă și din Rugăciunea a treia din rânduiala Tainei Sfintei Cununii.

29. A. Khomiakov, *Die Einheit der Kirche*, în "Ostliches Christentum Dokumente", Herausgegeben von Nikolai, v. Bubnoff und Hans Chrenburg II philosophie C. H. Beckshe Verlagsbuchhandlung, München, 1926, p. 21-24.

Persoana care se roagă este în dialog, în comunicare cu cea pentru care se roagă, este în exercițiul unei răspunderi pentru aceea. Când două persoane se roagă una pentru alta, amândouă se află în exercițiul răspunderii uneia pentru alta. Iar răspunderea este o formă a iubirii pentru persoanele care au lipsă una de alta"³⁰.

Acest fapt pare a fi atât de concret pe cât este de verificat și practic în experiența de toate zilele. Înaintea lui Dumnezeu nu ne prezentăm rupți sufletește de ceilalți semenii ai noștri și nici într-o atitudine de indiferență față de ei, cu atât mai puțin în stare de vrăjmășie cu dânsii, fiindcă potrivit doctrinei ortodoxe, nimeni nu se mântuiește singur, individual, ci în comunitatea semenilor uniți între ei, în duh de iubire și de rugăciune.

Această deschidere spre plenitudinea credinței și a comuniunii cu Dumnezeu și cu semenii nu se poate realiza decât depășind dimensiunea închisă a egoismului³¹.

Când Mântuitorul ne-a lăsat Rugăciunea Domnească, "*ne-a învățat să facem rugăciune de obște pentru toți frații, că n-a spus "Tatăl Meu care ești în ceruri..."*", ci: "*Tatăl nostru, poruncindu-ne să înălțăm rugăciuni pentru toți oamenii și să nu urmărim niciodată folosul nostru, ci totdeauna folosul aproapelui...*"³².

De aceea cultul divin ortodox are, prin excelență, un caracter comunitar sau eclesiologic, legând pe credincioși de Biserică și între ei. În Biserica Ortodoxă nu ne rugăm numai pentru îndeplinirea intereselor noastre proprii, ci pentru tot sufletul creștinesc "*cel necăjit și întristat, care are trebuință de mila și ajutorul lui Dumnezeu; pentru pacea și buna așezare a întregii lumi; pentru mântuirea și ajutorul celor ce cu osârdie și cu frică de Dumnezeu se ostenesc și slujesc, părinți și frați ai noștri, pentru cei trimiși și pentru cei ce sunt în călătorie; pentru tămăduirea celor ce zac în boli, pentru odihna, ușurarea, iertarea păcatelor și fericita pomenire a tuturor celor ce mai înainte s-au mutat întru bună credință, părinți și frați ai noștri dreptmăritori, care odihnesc aici și pretutindeni...*"³³.

În cultul oficial public al Bisericii Ortodoxe, rugăciunea personală este trecută pe planul al doilea, fiind subordonată celei colective, adică a întregii comunități de credincioși, uniți în aceeași credință, pe care o mărturisesc plenar. De aceea, în rugăciunile și ecteniile din cuprinsul rânduielilor de slujbă, predomină cereri pentru nevoile și destinul Bisericii întregi. "*Dorințele și nevoile individuale sunt aici armonizate cu cele generale și sociale și sunt contopite și absorbite de acestea, ca picăturile de apă în mare...*"³⁴.

Toate rugăciunile și ecteniile din cadrul cultului divin public exclud individualismul, care este sâmburele egoismului și cultivă în schimb spiritul de comuniune și solidaritate frățescă. Prin aceasta, Biserica ne-a învățat că nu ne putem mântui singuri, ci printr-o comuniune intimă cu Hristos și prin imitarea iubirii Sale jertfelnice, lucrând pentru binele semenilor noștri. Ce faptă mai bună putem

30. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunile pentru alții și sobornicitatea Bisericii*, în rev. "Studii Teologice", XXII (1970), nr. 1-2, p. 29.

31. Olivier Clement, *Questions sur l'homme*, édition Stock, Paris, 1972, p. 22.

32. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la Matei*, trad. de Pr. Dumitru Fecioru, în col. "P.S.B.", vol. 3, partea a III-a, *Omilia a XIX-a*, București, 1994, p. 250.

33. Din Rugăciunea a doua de la slujba Litiei.

34. Pr. prof. Ene Brăniște, *Idei, principii și preocupări sociale în cultul Bisericii Ortodoxe*, în rev. "Studii Teologice", IV (1952), nr. 7-8, p. 436.

oferi noi semenilor decât ofranda rugăciunii sincere și curate pe care o înălțăm lui Dumnezeu, pentru ajutorarea și izbăvirea sufletelor lor. *"Nimic nu ajută mai mult lucrării ca rugăciunea și pentru a câștiga bunăvoința lui Dumnezeu, nimic nu e mai de folos ca ea. Toată lucrarea poruncilor dumnezeiești se cuprinde în ea..."*³⁵.

Așa se explică de ce cultul Bisericii este o rugăciune a întregii comunități de credincioși și în cadrul lui, noi nu ne rugăm singuri, ci împreună cu toți credincioșii participanți la slujbă și nu numai pentru noi, ci și pentru nevoile tuturor. În acest context, *"rugăciunea proprie prinde putere din rugăciunea altora. Dacă credința mea se întărește din credința altuia, cu atât mai mult iau putere spre rugăciune, spre acest act plenar al credinței din rugăciunea altuia. Sporindu-se de la unul la altul, ca o comunicare de ființă ce vine dintr-un izvor mai presus de cei ce se roagă, rugăciunea profundă în comun este ca o mare, e o uriașă certitudine care se înalță din toată comunitatea, ca un dar al lui Dumnezeu în același timp și ca un semn al prezenței Lui intense, apropiate, de Părinte ce înfățișează pe toți fiii Săi..."*³⁶.

Așadar, modul autentic de viață creștină consacrat de tradiție este cel liturgic, iar mediul lui de manifestare este Biserica. Aici, în sfântul locaș, înaintea Sfântului Altar dispar diferențele arbitrare dintre oameni, fiindcă rugăciunea liturgică îi interiorizează și îi unifică în același gând, făcându-i să se simtă frați egali între ei și fii ai aceluiși Tată ceresc. În fața Sfintei Mese este învinsă înegalitatea și odată cu ea toate barierele care despart și învrăjdesc pe oameni. Aici, în armonia duioasă a cântărilor și în duhul mângâietor al rugăciunii, credinciosul trăiește realitatea prezenței divine și prețuiește valoarea lui prin faptul că este iubit de Dumnezeu și poate să iubească și să ajute și pe semenul său, căci pe *Taborul euharistic* nu se poate ajunge fără iubirea de Dumnezeu și de semenii³⁷.

Numai integrați în organismul Bisericii și contopiți în duhul rugăciunii, credincioșii pot forma o unitate monolitică de viață, de credință și simțire religioasă. Acest imperativ l-a exprimat Biserica încă de la începutul primului mileniu creștin prin glasul Sf. Apostol Iacov, cel ce ne-a trasat îndemnul: *"Rugați-vă unul pentru altul, ca să vă vindecați, că mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului..."* (Iacov V, 16).

Fără rugăciunea tuturor membrilor comunității bisericești, izvorâtă din duhul evlaviei și al dragostei creștinești, nu este cu putință tămăduirea celui slăbănogit și împovărat de păcate, căci, așa cum mărturisește același Sfânt Apostol *"rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui..."* (v. 15). De aceea, în majoritatea cazurilor, structura și forma rugăciunilor și a cererilor sunt concepute și formulate la plural, în formă dialogată: *Domnului să ne rugăm, Să zicem toți din tot sufletul și din tot cugetul nostru, să zicem..., Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim..., Să plinim rugăciunile noastre Domnului..., Să stăm bine, să stăm cu frică, să luăm aminte..., Sus să avem inimile..., Să mulțumim Domnului..., Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, Tată și a zice...*

Textul sfintelor slujbe și al formulelor liturgice îmbracă forma pluralului și din alt motiv și anume, pentru a îndemna poporul dreptcredincios să ia parte efectiv la

35. Sf. Marcu Asectul, *Despre legea duhovnicească în 200 de capete*, în *"Filocalia"*, vol. I, trad. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloac, Sibiu, 1947, p. 257-258.

36. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloac, *Iisus Hristos sau restaurarea omului...*, ed. cit., p. 384.

37. Episcop Vasile Coman, *Scrieri de Teologie Liturgică și Pastorală*, Oradea, 1983, p. 168.

executarea cântărilor și la rostirea rugăciunilor din Biserică. Tipicul cel Mare – zis al *Sfântului Sava* – subliniază acest rol al credincioșilor în cult și chiar întărește regula ca toți cei prezenți să dea răspunsurile la slujbă: "*Preotul se roagă cu norodul..., iar când zice diaconul "Să zicem toți..." , acest grai nu ne dă altceva a înțelege ci numai singură rugăciunea: ca toți împreună să ne rugăm, nu numai clericul (clerul) singur; ci toți câți se află în Biserică. Apoi diaconul zice: "Să zicem toți din tot sufletul..." . Ce adică să zicem? Nimic altceva decât rugăciunea cea de obște..."*³⁸.

Prin urmare, credincioșii prezenți la slujbă nu sunt numai simpli asistenți, ci participanți activi la ea și angajați deplin ca și preotul și cântărețul. Rostul lor în sfântul locaș nu este doar să urmărească rânduiala slujbei, sau să privească și să asculte ca niște simpli spectatori, ci să participe în adevăratul înțeles al cuvântului, adică să conlucreze cu strana și cu preotul, aducându-și aportul la citirea psalmilor, a rugăciunilor și la executarea cântării în comun, care exercită o influență binefăcătoare asupra stării sufletești a omului. "*Cântarea în comun promovează credința și rodul ei, anume viața virtuoaasă care o înfrățește, căci numai cântarea curată de patima egoismului, însuflețită de iubirea curată... produce o unire durabilă între noi"*, iar "*înfrățirea prin virtuți și prin izvorul lor; care este credința, îndeamnă la cântarea comună înălțată lui Dumnezeu*"³⁹.

Unitatea în viață și în cântare vine din puterea lui Dumnezeu Cel Unul și se menține prin ea, încât putem spune că în nici o altă experiență obștească nu se efectuează o mai mare unitate de conștiință, ca în experiența bisericească liturgică. În această ambianță harică, "*cultul transformă religiozitatea indefinită într-o conștiință religioasă individuală și colectivă. Odată constituită, conștiința religioasă pe care cultul tinde să o reprezinte și să o obiectiveze, devine un fundament solid al cultului și cultul continuă să întărească conștiința religioasă. Cultul nu se mărginește numai să dea o formă inteligibilă reprezentărilor; sentimentelor sau gândurilor schițate, ci reînnoiește neconținut sfintele emoții, dându-le intensitate. El aprofundează conștiința religioasă și o extinde într-o experiență religioasă*"⁴⁰, iar aceasta este "*baza prealabilă a comuniunii divine*"⁴¹.

Acest duh perihoretic de întrepătrundere a omenescului cu cerescul își găsește expresivitatea și împlinirea în cult. "*Rugăciunile liturgice, fie cele ale preotului rostite tainic de el în altar sau public în auzul credincioșilor, sau rugăciunile credincioșilor rostite prin citeț sau cântate sunt în așa fel concepute de Biserică încât să ne dea o imagine clară duhovnicească a realității divine supranaturale care se revarsă în cosmos, în natură și asupra noastră cu scopul de a ne mântui...*"⁴².

Prin frumusețea, armonia, fastul și strălucirea sa, cultul ortodox creează o atmosferă înălțătoare, în care sufletul creștinesc începe să intuiască inefabilul lumii nevăzute. Reflectând în sine realitățile cerești, el reușește să dea sentimentul tainicului, îndreptând cugetul credinciosului către zările nevăzute ale Dumnezeirii, pe care o contemplă cu ochii minții luminată de credință. În felul acesta, "*cultul ortodox devine manifestarea*

38. *Tipicon*, Iași, 1816, p. 507.

39. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloac, *Cântarea liturgică comună – mijloc de întărire a unității în dreapta credință*, în rev. "Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 1, p. 68.

40. Robert Will, *Le culte, étude d'Histoire et de Philosophie religieuses*, tome I, Strasbourg, 1925, p. 23.

41. *Ibidem*, p. 65.

42. Pr. prof. Nicolae Buzescu, *Liturgia – centrul cultului ortodox*, în "Ortodoxia", XXXIII (1981), nr. 1, p. 45.

*cuceritoare a unei atmosfere de încântătoare frumusețe duhovnicească și absorbit de cele cerești în toate fibrele ființei sale, el se mișcă sub dogoarea cerescului*⁴³, așa cum glăsuiește troparul: *"În Biserica slavei tale stând, în cer ni se pare a sta..."*⁴⁴.

În această atmosferă, credinciosul se simte înfrățit cu semenii, cu sfinții, cu îngerii, cu Maica Domnului și cu tot universul creștin unit cu el în duh de rugăciune, pentru că rugăciunea liturgică este rugăciunea Bisericii dintotdeauna și de pretutindeni. Ea se oficiază nu numai pentru cei de față, care sunt prezenți la ea, ci "pentru toți dreptmăritorii creștini", ca și pentru *"toți mai dinainte adormiți părinți și frați ai noștri care odihnesc aici și pretutindeni..."*.

Însă caracterul comunitar al rugăciunii publice este cel mai bine reliefat în Sfânta Liturghie, care este rugăciunea întregii comunități și cea mai importantă din întreg cultul divin ortodox. Analizând cu atenție rânduiala ei, observăm că *"fiecare rugăciune pronunțată de preot exprimă (prin conținutul ei) participarea firească și inițială a fiecărui credincios și a tuturor la un loc, într-o singură lucrare sfântă a Bisericii..."*⁴⁵. Astfel, în ectenii ne rugăm *"pentru mântuirea sufletelor noastre"*, *"ca să fim izbăviți de tot necazul, mânia, primejdia și nevoia"* și să ne încredințăm *"pe noi înșine și unii pe alții"* lui Dumnezeu. La Sfânta Proscomidie, de pildă, se scot miride și pentru cei vii și pentru cei adormiți, ca toți cei pomeniți să se îndulcească de roadele jertfei, așa cum se roagă preotul în taină atunci când toarnă miridele în Sfântul Potir, zicând: *"Spală Doamne păcatele robilor Tăi cu Cinstit Sângele Tău pentru rugăciunile sfinților Tăi..."*. *Care sfinți? a celor ce s-au pomenit și în cinstea cărora s-au scos părțile căci la aducerea și oferirea Jertfei Mielului lui Dumnezeu participă întreaga Biserică reprezentată pe Sfântul Disc, atât cea triumfătoare din cer cât și cea luptătoare a celor de pe pământ*. În partea propriu-zisă a Sfintei Liturghii, toate îndemnurile la rugăciune și la cântare, rostite fie de preot, fie de diacon, sunt adresate întregii obști de credincioși aflată în Biserică. Astfel, la începutul ecteniei pentru cei chemați (adică pentru catehumeni), preotul invită pe toți credincioșii să se roage împreună cu el: *"Cei credincioși pentru cei chemați să ne rugăm..."*. Comentând acest îndemn, un tâlcuitor al Sfintei Liturghii spune: *"Voi, cei ce sunteți luminați (adică nou-botezați) și care nu țineți minte răul, voi care suportați nedreptatea și iertați pe cei ce vă fac rău și le faceți bine, rugați-vă pentru cei chemați,adică pentru cei nebotezați..."*⁴⁶.

Funcția comunitară sau eclesiologică a Sfintei Liturghii este și mai clar evidențiată în partea a doua a ei, adică în *Liturghia credincioșilor sau euharistică*. În cursul ei, rolul liturghisitorilor pe de o parte și al credincioșilor pe de alta, se completează și se condiționează reciproc, așa cum afirmă Sf. Ioan Gură de Aur, explicând formula de binecuvântare: *"Harul Domnului nostru Iisus Hristos..."* – *"Precum se roagă preotul pentru popor așa și poporul se roagă pentru preot în timpul înfricoșătoarelor Taine; căci aceasta și nimic altceva nu înseamnă cuvintele: "Și cu duhul tău..."*⁴⁷.

43. Pr. prof. Corneliu Sârbu, *Adevărul și frumusețea Ortodoxiei*, în rev. "Ortodoxia", VIII (1956), nr. 4, p. 591.

44. Troparul *Utreniei zilelor de rând din Postul Mare*.

45. Alexandre Schmemmann, *Euharistia – Taina Împărăției*, trad. în rom. de Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, București, 1990, p. 54.

46. Sf. Gherman, *op. cit.*, col. 417.

47. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XVIII, 3 la II Corinteni*, în "P.G.", LXI, col. 527, apud Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii...*, p. 66.

Cea mai concretă formă de exprimare a solidarității și comuniunii o întâlnim în rugăciunea de mijlocire pentru cei vii și cei morți, numită a *Dipticelor*, și în special în cea din Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, care excelează prin bogăția și varietatea conținutului ei. Astfel, în această rugăciune cerem lui Dumnezeu ca "*pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt... și să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept care s-a săvârșit întru credință*". De asemenea, îl rugăm pe Dumnezeu să împlinească dorințele tuturor, căci numai El știe "*pe fiecare și cererea lui și casa lui și trebuința lui*". Este cea mai cuprinzătoare rugăciune din cuprinsul acestei Liturghii, căci include toate nevoile vieții spirituale și materiale și se referă la toate vârstele și categoriile de oameni care simt nevoia ajutorului dumnezeiesc. Iată câteva secvențe din conținutul ei: "*Pomeneste Doamne, poporul ce stă înainte..., căsniciile lor în pace și în unire le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețele le întărește, pe cei slabi la suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și îi împreună cu Sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică...*". Rugăciunea continuă cu cereri pentru tămăduirea și izbăvirea celor năpăstuiți și bătutuiți de soartă: bolnavi, demonizați, prigoniiți, sărmani sau cuprinși de nevoie și de mare strâmtorare, precum și pentru cei ce din anumite împrejurări nu au izbutit să ia parte la slujbă sau nu au putut fi pomeniți "*din neștiință sau uitare, sau pentru mulțimea numelor...*". Prin pomenirea tuturor acestor categorii de credincioși împreună cu îndeletnicirile și necazurile lor, Sfânta Liturghie ne zugrăvește imaginea reală a trupului mistic al Domnului nostru Iisus Hristos (Biserica). Spiritul comunitar însuflețește rugăciunea Bisericii și îi apropie pe toți membrii ei laolaltă, îndemnându-i pe fiecare din ei să participe la durerea celuilalt și să se roage unul pentru altul, cu convingerea că în Biserică suntem unii altora mădulari "*și dacă un mădular suferă, toate mădularile suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate mădularile se bucură împreună*" (I Cor. XII, 26). "*Toți cei ce participă la sfânta slujbă trebuie să aibă pentru preot un sentiment de totală filiație și să se roage cu el și pentru el*"⁴⁸.

Așadar, rugăciunea Bisericii întărește comuniunea dragostei dintre credincioși, făcându-i pe toți cei ce se roagă să se simtă frați și egali între ei și fii ai aceleiași Tată ceresc. În felul acesta, "*Biserica, icoană a lui Dumnezeu, înșăptuiește aceeași unire cu Dumnezeu între cei credincioși, chiar dacă cei unificați în ea prin credință sunt deosebiți după însușirile lor și sunt din diferite locuri și feluri*"⁴⁹.

Deci, în procesul dobândirii mântuirii, nu mergem singuri, izolați, ci împreună cu semenii noștri prin Biserică, sprijinindu-ne unii pe alții, încercând aceleași sentimente și integrându-ne cu toată ființa în șuvoiul de viață duhovnicească pe care îl generează rugăciunea în comun. Mai mult, aceste sentimente de frățietate și de iubire se amplifică prin frecventarea aceluiași locaș de cult și prin participarea la aceleași slujbe și la aceleași forme de cult. Această uniformitate creează și susține nu numai unitatea religioasă a unei parohii, ci și identitatea de simțire și de mentalitate a enoriașilor, care se simt legați între ei, nu numai în locașul de cult, ci și în afară, în viața de toate zilele.

48. Dora Prosper Guéranger, *Explication des prières et des cérémonies de la Messe*, Paris, 1884, p. 12.

49. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. în rom. de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, în "Revista Teologică", XXXIV (1944), nr. 3-4, p. 172.

Rev. prof. dr. DURĂ NICOLAE, *"Le régime de la synodalité selon la législation canonique, conciliaire, oecumenique, du I-er millénaire"*, Bucarest, 1999, Tipografia Lumina TIPO, 1023 pagini.

Profesorul dr. Nicolae Dură – unul dintre teologii și canoniștii de marcă ai lumii universitare din Europa zilelor noastre – ne-a pus la dispoziție o lucrare monumentală despre regimul sinodalității. Este vorba despre lucrarea apărută la București, în anul 1999, în limba franceză, pe care avem bucuria să o prefațăm cu prilejul acestei ediții (a II-a). Instituție canonică, de bază, care a contribuit la afirmarea și menținerea efectivă a unității, în diversitate, între Orientul și Occidentul creștin, din primul mileniu, regimul sinodalității a fost și constituie încă arhetipul și modelul regimului parlamentar al Europei de astăzi (p. 57). Iată, deci, doar două din motivele esențiale, care l-au determinat pe autorul acestei cărți, de excepție, să cerceteze și să examineze legislația canonică, ecumenică, pentru a cunoaște modul în care regimul sinodal a fost consacrat de tradiția și practica canonică, ca regim unic de guvernare a celei mai vechi instituții europene, Biserica ortodoxă, catolică (ecumenică), din primul mileniu (p. 66).

Încă din Introducerea cărții sale, autorul ține să precizeze că acest regim unic de guvernare a Bisericii ecumenice din primul mileniu a fost exprimat prin două concepții ecleziologice diferite în "pars Orientis" (Orient) și în "pars Occidentis" (Occident) (p. 67). Dacă în Orient această concepție ecleziologică s-a exprimat prin afirmarea principiului canonic al sinodalității, așa după cum a fost el enunțat de Mântuitorul Hristos, și pus în aplicare de Sfinții Săi Apostoli, în schimb, în Occident, ea a fost tradusă în viață prin afirmarea tot mai accentuată a revendicării unei primății papale detașată de colegiul episcopal-sinodal (p. 285-286), care va fi cauza distrugerii unității creștine ecumenice produsă prin Schisma cea Mare din anul 1054.

Situat și analizat în această perspectivă istorico-ecleziologică și canonică, regimul sinodalității apare deci ca pârghia de rezistență a întregului edificiu al unității creștine din primul mileniu, fără de care nu este posibilă nici refacerea acestei unități ecleziale, ecumenice, care a încetat prin absența unei comuniuni euharistice între cele două Biserici, Răsăriteană și Apuseană, în urma Marii Schisme de la 1054. Fără îndoială, dacă s-ar lua în considerare doar acest "pium deziderium" (pios deziderat) – și anume, refacerea unității celor două lumi creștine de astăzi, Ortodoxă și Catolică – am avea deja suficient temei să afirmăm că studiul exhaustiv întreprins de Părintele Profesor Nicolae Dură, titularul Catedrei de Drept Canonic de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București, asupra regimului sinodalității din primul mileniu, aduce "... o reală contribuție la efortul refacerii unității pierdute în anul 1054..." (p. 987). De altfel, înainte de toate, putem spune despre cartea Părintelui Profesor că este un prinos adus pe altarul acestui efort comun – al ortodoșilor și catolicilor – pentru a regăsi deplina lor comuniune canonică, care nu se exprimă practic decât prin "communio in sacris".

Prin conținutul său, cartea Părintelui Profesor interpelează însă nu numai pe teologi, canoniști și ecleziologi, ci și pe istorici, bizantinologi, juriști, sociologi, politologi etc., fiindcă în paginile ei este reînviat, în primul rând, primul mileniu din istoria creștină a omenirii. Într-adevăr, istoricul, juristul, sociologul, bizantinologul, politologul etc., care dorește să cunoască forma de guvernământ a instituției de bază din Imperiul Roman (de

Apus și de Răsărit) din primul mileniu, adică Biserica, cea mai veche instituție din Europa zilelor noastre, va găsi în lucrarea Profesorului Dură o sursă de informație documentară unică, cu caracter pluri și inter-disciplinar. De altfel, aceste izvoare documentare, care au fost supuse nu numai unei analize critice, obiective, ci și coroborate cu informațiile furnizate de literatura de specialitate, orientală și occidentală, fac din lucrarea Părintelui Profesor o carte de referință atât pentru documentația și trimerile sale bibliografice, cât și pentru tematica, analiza și argumentația ei ideatică, pertinentă și competentă.

Pentru a exemplifica cititorilor noștri atât bogăția și varietatea conținutului lucrării autorului, cât și prețioasa și competența sa contribuție personală, să trecem, în revistă – pe cât de succint posibil – tematica celor cinci mari Părți ale lucrării Părintelui Profesor.

Din Partea I – unde autorul situează și analizează regimul sinodalității în contextul său ecleziologic-canonice – aflăm că "sinaxa" euharistică este arhetipul "sinaxei" sinodale, și, "ipso facto", al sinodalității (p. 89-106). De unde și concluzia firească a autorului că sinoadele pot fi definite ca "... mijloace pentru a afirma de o manieră manifestă comuniunea eclezială care se înrădăcește în koinonia liturgică" (p. 97). Din aceeași Primă parte aflăm că principiul sinodalității, principiu ecleziologic fundamental, a fost enunțat de Domnul Hristos și afirmat de Apostolii Săi. Printre considerațiile și precizările ecleziologico-canonice făcute de autor – privind sinodalitatea și colegialitatea episcopală – ne-a reținut deosebit atenția remarca potrivit căreia nu trebuie "... să vedem în Sinod o simplă transpunere a Senatului Roman..." (p. 131), fiindcă instituția sinodală a Bisericii își are într-adevăr "... originile sale în guvernarea de tip sinodal voită și instituită de Iisus Hristos, și aplicată de Apostolii Săi" (p. 133). De asemenea, despre Sinodul Apostolic descris de Faptele Apostolilor, capitolul XV, autorul scrie că acesta rămâne "prototipul tuturor sinoadelor" din istoria Bisericii și paradigmă "de aplicare a principiului sinodal" (p. 137).

Din Partea a II-a, printre altele, luăm cunoștință și despre rolul legislației canonice, sinodale, ecumenice, din primul mileniu, în menținerea unității canonice a Orientului și Occidentului. Operă eminentă sinodală, această legislație canonică, patrimoniul canonic comun Orientului și Occidentului din primul mileniu, a contribuit într-adevăr la menținerea acestei unități canonice (p. 377). Această legislație canonică – care a valorificat și aplicat regimul sinodalității – a fost de altfel "Sintagma" sau "Colecția" canonică a Bisericii ecumenice din primul mileniu.

Din Partea a III-a a lucrării, cititorul află – printre altele – că sinoadele rămân înainte de toate "expresii ale Tradiției" (p. 490), care urcă la epoca apostolică (p. 383-391). Examinând atât datele furnizate de istoriografia creștină, cât și cele oferite de "Synodicum Vetus", autorul constată că "... regimul sinodal al Bisericii primare rămâne reprezentativ pentru Biserica primului mileniu" (p. 402). Reținem și precizarea pe care Părintele Profesor o face în privința autorității unui Sinod Ecumenic. Conform acestei precizări, de doctrină canonică, ortodoxă, autoritatea unui Sinod Ecumenic nu rezidă decât "în autoritatea însăși a Bisericii ..." (p. 509). Prea Cucernicia Sa face de altfel și precizarea potrivit căreia "... Biserica din primul mileniu n-a cunoscut practica potrivit căreia hotărârile unui sinod sunt confirmate sau ratificate de papi. Fiecare conciliu ecumenic – precizează autorul – deținea autoritatea sa în virtutea mandatului primit de Biserica întreagă, asistat de Duhul Sfânt, așa după cum mărturisesc Actele Sinoadelor și legislația canonică sinodală, ecumenică, din primul mileniu" (p. 509). Prin urmare, "... în primul mileniu nici un papă sau patriarh n-a fost considerat deasupra Sinodului Ecumenic, ci, dimpotrivă, el trebuia să se explice înaintea Sinodului, așa cum a fost cazul la Sinodul VI Ecumenic, unde au fost condamnați și anatematizați, ca ereziarhi monoteiști, atât papa Honorius, cât și patru patriarhi de Constantinopol..." (p. 510).

Profesorul precizează, de asemenea, că hotărârile dogmatice ale Sinoadelor Ecumenice au devenit infailibile doar în măsura în care acestea au fost receptate de Biserica Ecumenică,

prin "consensus" (consensul) episcopatului său (p. 510-511). Cât privește "criteriul decisiv pentru ecumenicitatea unui sinod" aflăm că – potrivit doctrinei canonice ortodoxe – acesta "nu este altul decât conformitatea hotărârilor sale la Tradiția Bisericii universale" (p. 512).

În Partea a IV-a a lucrării, găsim atât o expunere doctrinară, ecleziologico-canonice, privind colegialitatea și sinodalitatea, cât și o exhaustivă prezentare a formelor de manifestare a colegialității episcopal-sinodale, așa după cum rezultă ele în lumina textului legislației canonice, ecumenice, din primul mileniu.

Din precizările autorului, despre colegialitatea episcopală, aflăm că, în primul mileniu, aceasta "... s-a exprimat întotdeauna cu prilejul sinoadelor, și nu în afara acestora, și nici detașând vreodată pe primus inter pares (primul între egali) din corpul colegiului episcopilor" (p. 544). De aceea, în primul mileniu, guvernarea Bisericii ecumenice a fost "apanajul sinodului episcopilor, și nu al primaților..." (p. 552).

Printre manifestările evidente ale colegialității episcopal-sinodale, autorul se oprește asupra actului alegerii și hirotoniei episcopilor, a judecării sinodale a episcopilor, a colegiului pentarhic și a Sinoadelor Ecumenice. Despre alegerea și hirotonia episcopilor reținem că, în primul mileniu, acestea au fost rezultatul unui act emanant "colegial-sinodal, și nu al unui singur episcop", fie el mitropolit, exarh, patriarh sau papă (p. 571).

Cât privește judecata sinodală, prevăzută de legislația canonică, ecumenică, Părintele Profesor precizează că aceasta a putut fi exercitată doar de colegiul episcopilor, întruniți în sinod (p. 591-598); unica garanție a justeței deciziei luate de tribunalul sinodal a constituit-o însă doar apelul la legislația canonică ecumenică (p. 599-601). De aceea, așa-zisa doctrină ecleziologico-canonice privind îndreptățirea episcopilor depuși din treaptă de propriul lor sinod, de a apela la judecata episcopului Romei sau a patriarhului de Constantinopol, apare nu numai cu totul străină de realitatea ecleziologică a primului mileniu, ci și eronată.

Analizând textele canoanelor (cf. can. 3-5 Sardica; 9, 17 și 28 IV Ec.), invocate de catolici și de constantinopolitani pentru a justifica pretențiile hegemonice ale primaților lor, Părintele Profesor dovedește în chip peremptoriu că Biserica ecumenică, din primul mileniu, nu le-a acordat acestora nici o verhovnicie canonică, de natură jurisdicțională. Doar "... legile împăraților sunt cele care au acordat prerogative de natură jurisdicțională atât Scunului episcopal al Romei vechi, cât și al Romei noi" (p. 691). De altfel, însuși sistemul de guvernare pentarhică este tot opera împăraților bizantini (p. 759). Natura sa colegial-sinodală i-a oferit însă acestuia o bază canonică sigură de funcționare.

Referitor la drepturile și privilegiile celor cinci patriarhi (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim), aflăm că acestea "au fost concesate de Sinoadele Ecumenice", și nu de vreun papă sau patriarh ecumenic (p. 790).

În fine, despre Sinoadele Ecumenice, ca formă de manifestare exponențială a guvernării colegial-sinodale a Bisericii din primul mileniu, Părintele Profesor scrie că acestea au constituit "autoritatea supremă în Biserică..." (p. 806).

În Partea a V-a a lucrării – intitulată "Sinodalitate și Primație după legislația canonică sinodală, ecumenică, din primul mileniu" – Profesorul Universitar dr. Nicolae Dură înfățișează raportul între sinodalitate și primație, așa după cum a fost el exprimat la diferitele niveluri de organizare bisericească (eparhie, mitropolie, exarhat, patriarhat) (p. 807-891).

Analizând textul canoanelor sinodale, autorul constată că justiția sinodală, care a fost afirmată "... la toate nivelurile structurii de organizare a Bisericii (eparhial, mitropolitan și patriarhal), ..." a implicat și existența intrinsecă a unei "autorități primațiale" (p. 829). Dar, conform legislației canonice, ecumenice, între "instituția sinodală" și "autoritatea primațială" a existat întotdeauna "... un raport de echilibru, de interdependență și de reciprocitate, și nu de subordonare a Sinodului episcopilor unei așa-zise comunități ierarhice, care se traduce printr-o subjugare a episcopilor față de un primat de tip monarhic" (p. 829-830). De altfel, Părintele Profesor ține să precizeze că – pentru patriarhi, inclusiv pentru cel din

Apus – legislația canonică, ecumenică, din primul mileniu, nu face mențiune decât de o primărie de natură onorifică, și nicidecum de natură jurisdicțională universală (cf. can. 6 I.Ec.; 3 II Ec.; 28 IV Ec.; 36 "in Trullo") (p. 891-915). Pentru a scoate în evidență această realitate ecleziologică, autorul scrie că până și "... tradiția și doctrina canonică, autentică, din primul mileniu", atestă irefutabil că "orice formă de primat ierarhic universal, de natură jurisdicțională, a fost de neconceput în Biserică, ..." (p. 907). De aceea, "... a traduce termenul de "ta presbeia" prin primărie ... " este – precizează autorul – fără îndoială exagerată (p. 912), și, ipso facto, incorect.

Partea ultimă a lucrării Părintelui Profesor se încheie cu prezentarea unui caz concret și paradigmatic de aplicare a regimului sinodal într-o Biserică locală, autocefală, în secolele III-V. Este vorba despre Biserica Africii (romană), care, la epoca respectivă, și-a apărat cu dârzenie starea ei de autocefalie împotriva tuturor încercărilor întreprinse de episcopii Bisericii Romei de a o subordona canonic (p. 916-982).

În concluzii, autorul nu se mulțumește doar să scoată în relief ideile principale care l-au călăuzit în eșafodajul și arhitectura lucrării sale, ci aduce alte prețioase informații documentare, precizări și corective de doctrină ecleziologică și canonică, pe care le raportează și la contextul realității ecleziologice din zilele noastre. Dintre aceste precizări și corective – raportate întotdeauna la spiritul legislației canonice, al tradiției canonice și al doctrinei ecleziologice și canonice, ortodoxe, din primul mileniu –, reținem, de pildă, că natura colegialității episcopale nu este corporatistă, în sensul exprimat de termenul juridic de "collegium", și că această colegialitate episcopală "nu poate funcționa fără relație cu comunitatea eclezială, cu Biserica locală, și, ipso facto, în afara sinodalității" (p. 989). Reținem, de asemenea, că Sinoadele ecumenice au fost atât "unicul legislator canonic în Biserica ecumenică din primul mileniu", cât și "unicul interpret autentic al legislației canonice sinodale" (p. 991-992).

Autorul își încheie rândurile cărții sale cu afirmația că legislația canonică, ecumenică, din primul mileniu – care a făcut obiectul analizei sale hermeneutice – "... rămâne pentru dialogul teologic ortodoxo-catolic un adevărat canon sau regulă de urmat spre unitate" (p. 1023).

Încheiem această succintă prezentare a cărții distinsului teolog canonist și istoric român, Pr. prof. dr. Nicolae Dură, cu o constatare și o convingere. În primul rând, constatăm că, în ciuda aparențelor unei evaluări uneori critice a unor deviații și anomalii survenite în Biserica Catolică, privind aplicarea regimului sinodalității, autorul este profund animat de dorința sinceră a refacerii unității creștine pierdute în anul 1054. De aceea, putem spune că – prin monumentală și valoroasă sa lucrare – Părintele Profesor aduce de fapt o contribuție reală și efectivă la eforturile care se fac în zilele noastre, în chip constructiv, pentru refacerea acestei unități pierdute la începutul celui de-al doilea mileniu.

La capătul lecturii atente a cărții Părintelui Profesor Dr. Nicolae Dură, cititorul avizat rămâne și cu convingerea certă că această lucrare de excepție – care ne trimite înapoi la izvoare și la realitatea eclezial-canonică din primul mileniu – va rămâne o sursă de documentație și referință, de primă mână, atât pentru cei implicați în dialogul teologic ortodoxo-catolic, adică pentru ecleziologi, canoniști și teologi, cât și pentru istorici, juriști, sociologi, politologi, bizantinologi etc., care au interesul să se familiarizeze cu realitatea instituțional-ecleziologică a epocii în care însăși Europa zilelor noastre și-a conturat fizionomia ei geografică.

În fine, ținem să menționăm și faptul că, pentru prestigioasa sa activitate și contribuție meritorie în domeniul de cercetare științifică și îndeosebi pentru monumentală sa lucrare, "Le Régime...", prezentată în rândurile de mai sus, savantul profesor universitar al Facultății de Teologie din București, Dr. Nicolae Dură a primit în anul 2001 trei distincții-premii, care omagiază de fapt, o muncă de cercetare, de înaltă valoare științifică, efectuată de peste 30 de ani.

Prima recunoaștere internațională – din anul 2001 – a venit din partea Franței. Este vorba despre Legiunea de Onoare, Meritul cultural, acordată în iunie 2001, de către Pre-

ședintele Franței, Dl Chirac, la propunerea Ministerului de Externe al țării sale, atât pentru contribuția adusă de Profesorul Dură la promovarea culturii de limbă franceză (prin înșăși cartea care a făcut obiectul succintei prezentări, în rândurile de mai sus), cât și pentru aportul său adus la afirmarea și dezvoltarea relațiilor cultural-academice între universitarii și intelectualii celor două țări prietene, Franța și România.

A doua recunoaștere internațională s-a concretizat prin acordarea prestigiosului titlu de "The Man of the Year", 2001, de către Institutul Internațional al Cercetătorilor din S.U.A. pentru lucrările în domeniul științelor umaniste (teologiei, dreptului, istoriei, filosofiei, literelor etc.).

Pe plan național este vorba despre premiul A. D. Xenopol, acordat de Academia Română, pentru munca de cercetare, de excepție, concretizată în lucrarea publicată în limba franceză ("Le Régime..."), prestigiosul premiu a fost decernat în ziua de 21 decembrie 2001.

Toate aceste trei distincții-premii, acordate în anul 2001, de către Guvernul și Președinția Franței, Academia Română și Institutul Cercetătorilor din S.U.A., sunt într-adevăr o apreciere a unei opere de cercetare ce îmbrățișează o tematică inter și pluridisciplinară – teologie, drept (canonic, roman, bizantin, modern), ecleziologie, istorie, filosofie, litere etc., – cu un pronunțat caracter umanist și pan-european. Ele se adaugă de altfel la altă recunoaștere și distincție internațională, primită de Părintele Profesor Nicolae Dură din partea Patriarhului Bisericii Ortodoxe bulgare, și a Academiei bulgare, în anul 1989. Este vorba despre "Gramata" patriarhală și de diploma de merit acordate de Academia bulgară, ca semn de mulțumire și recunoaștere pentru senzaționala sa descoperire a izvoarelor și documentelor privind viața și activitatea cititorului culturii bulgare moderne, Sofronie Vracianski, care – silit să emigreze din cauza prigoanei turcilor – și-a petrecut ultimii săi ani, de rodnică activitate cărturărească și pastoral-canonice, în patria sa adoptivă, Țara Românească. De altfel, rezultatul descoperirilor respective, care au făcut și subiectul unor comunicări științifice la congrese internaționale din Bulgaria, au fost publicate atât de revistele Academiei bulgare, cât și de cele din România, și anume, de "Romanoslavica", XXVII (1990) (revista Asociației slaviștilor români, al cărui membru a devenit și Părintele Profesor din anul 1989), de "Revue des Etudes Sud-Est Europeennes (XXIX, 1991, nr. 1-2) și de revistele centrale ale Patriarhiei române (B.O.R., CVI (1988), nr. 3-4).

Ca unul care pot să depun mărturie grăitoare despre munca sa asiduă, de cercetare-științifică, efectuată timp de o viață de om, cu probitate și competență fără egal, nu pot decât să mă bucur de împlinirile sale cărturărești, cât și de aprecierile și recunoașterile, naționale și internaționale, care îi omagiază de fapt rezultatul acestui travaliu benedictin, căruia Profesorul Nicolae Dură i-a închinat practic însuși sensul vieții sale. De altfel, Părintele Profesor consideră această muncă de cercetare, ca oricare ostoință și sacrificiu, fără de zăbavă, atât o stare de veghe și de rugăciune permanentă, cât și de un prinos pe care îl poate aduce pe altarul culturii naționale și internaționale.

Cu aceste gânduri de sinceră bucurie și prețuire față de autorul monumentalei lucrări "Le Régime de la synodalité...", pe care n-am dorit să o prezentăm cititorilor avizați, decât sub o formă lapidară, ne exprimăm convingerea că Părintele Profesor va înzestra cultura teologică și profană, românească și internațională, cu alte lucrări de valoare științifică, pe măsura darurilor cu care Bunul Dumnezeu l-a hărăzit.

Prof. dr. TEODOSIE PETRESCU,
Arhiepiscopul Tomisului

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sunt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit redacției revistei «Studii Teologice».

*

Manuscrisele, cărțile, comunicările oficiale ale eparhiilor, reviste, periodice, abonamentele și orice fel de corespondență privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei, nr. 9, sectorul 4, cod 70526, București, cont 2511.31—25.25/ROL B.C.R., Filiala sect. 4 cu mențiunea: pentru «Studii Teologice», revista Patriarhiei Române.

Redacția : Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Patriarhiei 9, cod 70526 — București, sector 4, Tel. 336.02.23.

Administrația : Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Intrarea Patriarhiei 6, cod 70526 — București, sector 4, Tel. : 337.22.79 ; Fax 336.00.59.