STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV — Nr. 3-4, MARTIE — APRILIE 1983

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV, Nr. 3 — 4, MARTIE — APRILIE 1983

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACŢIE :

Preşedinte : *Prea Fericitul Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române.*

Membri : *din partea Institutului Teologic de grad universitar din Bucureşti : P. S. Episcop Rector VASILE TÎRGOVIŞTEANUL, vicar patriarhal şi Pr. Prorector DUMITRU RADU ; din partea Institutului Teologic de grad universitar din Sibiu : Arhid. Rector CONSTANTIN VOICU şi Pr. Prorector DUMITRU ABRUDAN.*

Redactor responsabil : *Pr. DUMITRU SOARE, Directorul Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă.*

Îndrumător de redacţie : *Pr. Prof. ENE BRANIŞTE.*

Redactor : *ŞTEFAN GĂNCEANU.*

COLABORATORI :

Înalt Prea Sfinţiţii Mitropoliţi şi Prea Sfinţiţii Episcopi, Prea Cucernicii Preoţi Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidaţii la titlul de doctor în teologie, studenţii Institutelor teologice şi Prea Cucernicii Preoţi.

CUPRINS

EDITORIAL: I.P.S. Nicolae, Mitropolitul Banatului, **Pacifismul consecvent al Bisericilor** 157

STUDII ŞI ARTICOLE

Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, **Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Galateni,** introducere, traducere şi comentariu, teză de doctorat în Teologie . 161

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Sărbătorirea zilei hramului la Institutul teologic universitar din Bucureşti, de Pr. Asist. N. D. Necula 299

NOTE BIBLIOGRAFICE

Bernard Sesboüé, s.j., *La preuve par les Ecritures chez Saint Irénée* (Dovedirea prin Sfînta Scriptură la Sf. Irineu), în «Nouvelle Revue Théologique», 113-e année, no. 6, nov.-déc. 1981, tome 103, prezentare de Pr. Asist. Dr. Alexandru Stan 304

Roger Gryson, *L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale* (Autoritatea doctorilor (Părinţilor) în Biserica veche şi medievală), în Revue Théologique de Louvain, 13-e année, 1982, fasc. 1, p. 63—73, prezentare de Pr. Asist. Dr. Alex. I. Stan 305

† Nestor Vornicescu, Mitropolitul Olteniei, *Descătuşarea — 1821,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1981, 188 p. şi ilustraţii, prezentare de Pr. Gh. Cunescu 306

Magnus Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine* (Temple şi locaşuri de cult în Palestina), Uppsala, 137 p,, prezentare de Diac. Asist. Dr. Emilian Cornițescu 310

Manuscrisele (articole, studii) trebuie însoţite şi de un rezumat într-o limbă străină de circulaţie, în întindere de cel mult 2 pagini (în patru exemplare).

*

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugaţi să-şi păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacţiei.

*

Manuscrisele, cărţile, comunicările oficiale ale Eparhiilor, revistele periodice, abonamentele şi orice fel de corespondenţă privitoare la revistă se trimit pe adresa: Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Intrarea Patriarhiei nr. 9, sectorul IV, Bucureşti, cont 49.8.01.000 — Banca Naţională a R. S. România, Filiala sectorului V, cu menţiunea: pentru «Studii teologice», revista Institutelor teologice din Patriarhia Română.

PACIFISMUL CONSECVENT AL BISERICILOR

Dintotdeauna creştinismul a promovat pacea şi s-a împotrivit războiului, prin aceasta nefăcînd altceva decît să transpună în practică ideile de bază ale Evangheliei. După cel de al doilea război mondial, cînd arsenalul militar s-a îmbogăţit cu cea mai teribilă armă, bomba atomică, întreaga lume, inclusiv Bisericile, au devenit mai conştiente de necesitatea apărării păcii. Numai că, datorită unor împrejurări, prea bine cunoscute, spre a nu mai insista acum asupra lor, spectrul războiului n-a fost îndepărtat, ci, dimpotrivă, deodată cu perfecţionarea armamentului nuclear şi escaladarea înarmărilor, s-a transformat într-o primejdie care ameninţă cu provocarea unui holocaust planetar.

Alăturîndu-se oamenilor conştienţi de pretutindeni, aderenţii tuturor religiilor s-au ridicat întru apărarea păcii, contra războiului, contra armelor nucleare. Bisericile creştine cu slujitorii şi credincioşii lor, ca instituţii de sine stătătoare sau prin intermediul unor organisme naţionale şi mondiale, îşi aduc contribuţia la acţiunile vizînd denunţarea cursei înarmărilor. Propoziţii ca: «mijloacele de distrugere în masă reprezintă o trădare a omului plăsmuit după chipul lui Dumnezeu şi pentru care Hristos a murit şi a înviat», — au intrat în limbajul creştin de toate zilele (cf. Helmut Gollwitzer, Les chrètiens et les armes atomiques, trad. Victor Philidius, Geneva, 1957, p. 7 şi passim).

Cu toate acestea, contra voinţei popoarelor şi a intereselor lor vitale, la ora actuală primejdia unei catastrofe nucleare a crescut peste măsură. Înarmările au ajuns la un asemenea nivel încît pot să nimicească întreaga civilizaţie, însăşi viaţa pe planeta noastră. Arme din cele mai sofisticate, bombe şi rachete de felurite tipuri, toate acumulate în cantităţi a căror putere distructivă depăşea, la sfîrşitul anului trecut, cu circa un milion de ori efectele bombei lansate în 1945 asupra oraşului japonez Hiroşima, creează legitimă îngrijorare. Iată de ce în ultima vreme s-a intensificat lupta maselor populare, a popoarelor, pentru dezarmare şi pentru pace.

În ce le priveşte Bisericile au devenit de asemenea mai active în direcţia apărării păcii. Depăşind însă stadiul oarecum general din trecut, ele se concentrează acum în direcţia combaterii primejdiei atomice. Pe linia unor asemenea preocupări se înscrie Adunarea cultelor din România pentru dezarmare şi pace ţinută la Bucureşti între 25—26 noiembrie 1981 la care au participat şi numeroşi reprezentanţi ai unor religii, Biserici, şcoli teologice şi organizaţii ecleziastice de peste hotare. Putem cita de asemenea reuniunea publică internaţională de informare-dezbatere asupra armelor şi dezarmării nucleare care s-a ţinut la Amsterdam — Olanda între 23—27 noiembrie 1981 sub auspiciile Consiliului Ecumenic al Bisericilor, apoi Conferinţa mondială pentru apărarea dreptului sacru al vieţii împotriva unei catastrofe nucleare, ale cărei lucrări s-au desfăşurat la Moscova, între 10—14 mai 1982 şi variate alte manifestări cu caracter pacifist.

Ecou puternic a stîrnit dezbaterea în sînul episcopatului romano-catolic din S.U.A. a problemei nucleare pe temeiul căreia s-a întocmit textul unei pastorale redactate în cîteva versiuni succesive dintre care

una a fost analizată la Vatican împreună cu reprezentanții episcopatului romano-catolic din Europa (17—19 ianuarie 1983), scrisoarea Bisericilor din Canada adresată primului-ministru al țării la 14 decembrie 1982, pe tema dezarmării nucleare, documentul «Biserica și bomba : armele nucleare și conștiința creștină», supus Sinodului general anglican întrunit între 8—11 februarie 1983 etc. Asemenea acțiuni și inițiative din care n-am pomenit decît cîteva, demonstrează starea de spirit și preocupările existente la ora actuală în sînul Bisericilor din toate continentele. Pe bună dreptate putea spune Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin în deschiderea Adunării citate a cultelor din România, pentru dezarmare și pace : «Împreună cu toți oamenii lucizi de pretutindeni, constatăm cu profundă îngrijorare agravarea situației internaționale. Se continuă vechi conflicte și apar altele noi în diferite zone ale lumii ; cursa înarmării nucleare a intrat într-o escaladă fără precedent ; rachetele sînt pregătite pentru a intra în acțiune, iar noi arme cu mare putere de distrugere sînt fabricate într-o parte sau alta a lumii. Discuțiile între marile puteri sînt uneori atît de ascuțite, încît există teama apariției unor momente de încordare care ar putea lăsa armele să vorbească. În fața acestor primejdii, diferite organizații și foruri internaționale au inițiat discuții și au adoptat rezoluții cu privire la măsurile de dezarmare... Cercuri tot mai largi din întreaga lume sînt acum conștiente de necesitatea unor noi acțiuni care să exprime cu fermitate dorința lor de pace, încetarea cursei înarmărilor și îndeosebi a înarmării nucleare, pentru a se ajunge la dezarmarea totală și generală».

Ideea care stăpînește omenirea întreagă și în aceeași măsură Bisericile și credincioșii care le formează, se concretizează într-o expresie care a devenit titlul volumului dedicat lucrărilor reuniunii organizate la Amsterdam în noiembrie 1981 de Consiliul Ecumenic al Bisericilor : Înainte de a fi prea tîrziu (Before it's too late. The challenge of nuclear disarmament, *Ed. Paul Abrecht și Ninan Koshy, Geneva, 1983). Înainte de a fi prea tîrziu, adică, trebuie acționat în scopul opririi cursei înarmărilor, a dezangajării militare, a împiedicării amplasării de noi rachete nucleare, a distrugerii celor existente, a creării de zone denuclearizate etc. În acest sens s-a exprimat de mai multe ori și președintele țării noastre, Domnul Nicolae Ceaușescu, ca, de pildă, la marea adunare populară ținută la București în 5 decembrie 1981 cînd a declarat : «...Acum, cît sîntem în viață, să facem totul pentru apărarea dreptului suprem al popoarelor, al oamenilor, la existență liberă, la viață. După ce vor cădea primele bombe nucleare va fi prea tîrziu».*

Dîndu-și seama de ce ar însemna un viitor război care s-ar purta cu arme nucleare, creștinii din S.U.A., singura țară care a folosit bomba atomică și, de asemenea, creștinii din alte țări posesoare de arme atomice sau ale căror teritorii intră în strategia atomică, deși nu numai ei, s-au angajat în largi acțiuni pacifiste și pe care aderenții lor preferă să le identifice ca aparținînd «mișcării pentru pace» (Christian Modehn, L'arme nucléaire en question, *în rev. «Informations catholiques internationales», Paris, nr. 580 din 15 noiembrie 1982, p. 33). La baza acestei mișcări stă o foarte documentată cunoaștere a problematicii nucleare. Motivarea esențială a creștinilor rezidă însă nu atît în argumente de specialitate, cît în principiile moralei evanghelice aplicate situației concrete*

care confruntă omenirea vremii noastre amenințată de pericolul atomic. «Cum am putea noi mărturisi pe Dumnezeul iubirii, dacă am spune că este fără importanță faptul că milioane de oameni, dintre care cei mai mulți nu sînt implicați într-un eventual conflict, ar cunoaște o moarte atroce?», se întreabă raportul anglican intitulat Biserica și bomba (*Chr. Modehn*, op. cit., *p. 29*). Întrunit la Strassbourg — Franța, între 22—24 octombrie 1982, Comitetul de continuare a activității Comisiilor europene «Dreptate și Pace», la rîndul său, susținea între altele: «Fiind vorba de apărarea valorilor civilizației actuale, o reflecție de ordin moral duce la a gîndi că trebuie să existe aici o coerență — și nu doar o proporționalitate — între valorile care se propun a fi apărate și mijloacele întrebuințate. Nu este coerent a pretinde că se apără viața, demnitatea și drepturile oamenilor, punînd în acțiune mijloace de distrugere masive care ar atinge, cantitativ și calitativ, societăți întregi. Astfel se ajunge că unora ce pretind că urmăresc obiective valabile, li se reproșează, pe bun motiv, că recurg la mijloace inacceptabile din punct de vedere moral. Într-adevăr, întrebuințarea armei nucleare și fabricarea ei este în contradicție cu scopul vizat. Mijlocul întrebuințat pervertește scopul urmărit...» («La Documentation Catholique», Paris, nr. 2 (1844) din 16 ianuarie 1983, p. 118). «Problemele morale în joc într-un eventual război nuclear, arată și scrisoarea pastorală a episcopilor romano-catolici din S.U.A., poartă în ele sensul păcatului în dimensiunile sale cele mai profunde. Astăzi potențialul de distrugere al puterilor nucleare amenință suveranitatea lui Dumnezeu asupra lumii pe care a creat-o. Noi sîntem pe cale de a distruge opera lui Dumnezeu» (cf. «La Doc. Cath.», p. 103).

Acest aspect moral ridicat de problematica nucleară pune în discuție principii deja cunoscute dar, în același timp, indică un «moment nou» prin faptul că «armele nucleare și războiul nuclear cum sînt închipuite azi, constituie probleme morale noi... încît nu este vorba doar de o simplă extindere a problemei morale a războiului și păcii așa cum le-am cunoscut odinioară...» («La Doc. Cath.», p. 103, 104 și 110).

Astfel stînd lucrurile, responsabilitatea creștinilor este mare căci, precum afirma arhiepiscopul romano-catolic Bernardin din Chicago — S.U.A., în legătură cu scrisoarea pastorală deja amintită, «pacea nu este o declarație abstractă: aceasta înseamnă că cei ce mărturisesc că sînt creștini, în sînul societății, trebuie să poată fi identificați ca atare prin întreaga lor comportare închinată păcii» («La Doc. Cath.», p. 106). Iar spre a fi consecvent cu un asemenea punct de vedere împărtășit de majoritatea episcopatului romano-catolic din S.U.A., arhiepiscopul Raymond Hunthausen din Seattle anunța nu de mult că va refuza să plătească jumătate din impozitele sale «deoarece, — precum preciza el —, am calculat că este exact partea alocată bugetului militar». Suma corespunzătoare — a mai precizat arhiepiscopul Hunthausen — o va da unor femei însărcinate care au greutăți financiare, în scopul de a le sprijini să păstreze copilul, căci «astfel voi contribui la salvarea unor vieți și nu la distrugerea umanității» (apud Crina Sîrbu, Argumente și acțiuni împotriva escaladei înarmărilor, în cotidianul «România liberă», nr. 11916 din 22 februarie 1983, p. 6; vezi și comentariul Problema planetară a epocii noastre, în rev. «Mitropolia Banatului», nr. 10—12/1982, p. 730).

Scepticilor care se îndoiesc de reuşita actualelor acţiuni în favoarea păcii şi contra înarmărilor nucleare, reuniunea de la Amsterdam convocată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor în noiembrie 1981 le-a pus în faţă exemplul sclaviei care pînă a fost scoasă în afara legii a mai durat aproape două sute de ani, reuşindu-se totuşi să fie complet abolită. Or, «nu sînt decît treizeci de ani de cînd neamul omenesc este sclavul cursei înarmărilor care îl ameninţă cu distrugerea» (Bruce Best, Après l'audition des témoins, un verdict de condamnation, *în rev. «Service oecuménique de presse et d'information», Mensuel, Geneva, nr. 5, 1982, p. 7). Argumentul e convingător, doar că problema nucleară de azi e mult mai acută şi nu poate aştepta sute de ani spre a fi rezolvată.*

Ameninţarea care planează asupra omenirii se cere grabnic înlăturată, cu atît mai vîrtos cu cît există tendinţa de a se inventa mereu alte arme, mai perfecţionate şi mai sofisticate decît toate cele de pînă acum. Astfel, recent a început să se vorbească despre sisteme noi de rachete nucleare antibalistice, de navete spaţiale şi de laseri care practic vor duce la militarizarea spaţiului cosmic, la un adevărat «război al stelelor».

Faţă de situaţia extrem de primejdioasă la care s-a ajuns, faţă de perspectivele «terifiante» care ne pîndesc, nimeni nu are dreptul să stea impasibil. Este necesar ca toţi oamenii voitori de bine să intre în acţiune şi să apere ce se mai poate apăra pînă nu e prea tîrziu. La drept vorbind aceasta şi explică agitaţia actuală a omenirii care simte primejdia şi vrea s-o înlăture. N-avem de-a face cu o închipuire, ci cu primejdia cea mai gravă care ne-a ameninţat vreodată. «Se povesteşte, — spunea şef-rabinul Martin Nerrer din Suedia, la Adunarea cultelor din România pentru dezarmare şi pace (Bucureşti, noiembrie 1981) —, că un violonist a venit într-un oraş. Era un artist extraordinar ; toţi ascultătorii au început să danseze. Îl ascultau şi dansau. În acest timp un surd venind în oraş, a văzut lumea dansînd, dar neauzind muzica, el a crezut că toată lumea înnebunise...» («Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1981, p. 1303). Trăim într-o vreme cînd zvonul cursei înarmărilor ne face pe toţi să ne agităm. Doar surzii nu se agită...

În «agitaţia» care a cuprins lumea dornică de pace, un loc, nu lipsit de importanţă, revine oamenilor religiei, creştinilor, Bisericilor. Aşa cum proclama deja amintita reuniune de la Amsterdam organizată de Consiliul Ecumenic al Bisericilor (noiembrie 1981), Bisericile au sarcina să arate că «este ilegală producerea, deţinerea şi utilizarea armamentelor», că este necesar «să se acorde prioritate absolută instaurării unui climat de încredere între naţiuni şi popoare», că trebuie «să se elaboreze o pastorală eficace capabilă să învingă cinismul, deznădejdea şi indiferentismul» («Serv. oecum. de presse et d'inform.», nr. 33, 3 dec. 1981, p. 5).

Cît ne priveşte pe noi, ortodocşii români, deşi ne aducem aminte de cuvintele profetului Ieremia care se văita : «Pace ! Pace ! Şi numai pace nu-i !» (6, 14), în acelaşi timp păstrăm nădejdea tare că pacea va izbîndi, deoarece Iisus Hristos Domnul ne-a spus : «Pacea Mea las vouă, pacea Mea dau vouă... Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înfricoşeze» (Ioan 14, 27). «Şi pacea lui Dumnezeu, care covîrşeşte orice minte, va păzi inimile şi cugetele noastre, întru Hristos Iisus» (Filip. 4, 7).

† **NICOLAE,**
Mitropolitul Banatului

EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI

INTRODUCERE, TRADUCERE ŞI COMENTARIU

TEZĂ DE DOCTORAT
ÎN TEOLOGIE

de

Pr. Asist. VASILE MIHOC

PREFAŢĂ

Candidatul Pr. Vasile Mihoc, asistent la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, prezintă ca teză pentru titlul de doctor în Teologie *lucrarea cu subiectul : «EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI. Introducere, traducere şi comentariu».*

Orice lucrare — ştiinţifică sau literară — poate aspira să devină un eveniment editorial dacă îndeplineşte cel puţin aceste două condiţii : să fie o lucrare rară şi (— sau măcar —) să fie o lucrare cît mai necesară. Constatarea aceasta este valabilă şi pentru Teologie în general şi Teologia ortodoxă română, în special.

Care este starea actuală a Teologiei ortodoxe române sub raportul productivităţii *şi* calităţii *lucrărilor din toate domeniile ei ne-a arătat şi continuă să ne arate încă valabil impozanta lucrare retrospectivă editată în 1974 (situaţia nu s-a modificat fundamental pînă azi) de Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă :* «De la Théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours» *(Bucureşti, 1974, 528 p.).*

Retrospectiva în chestiune dă atenţia cuvenită şi sectorului bibliografic teologic-biblic, acestuia în primul rînd, şi anume nu numai ca îndătinată ordine de înşiruire, tradiţională.

Datele puse la contribuţie de această amplă şi prestigioasă lucrare, ca şi evaluările critice pe care le-a prilejuit nu numai ea, ci şi alte lucrări mai puţin pretenţioase, dezvăluiau şi oarecare goluri de creaţie teologică literară care nu pot fi minimalizate. Acestea — după cum am încercat să arăt, cu alt prilej, nu numai eu — nu puteau fi trecute cu vederea fără daune pentru dozarea ulterioară a străduinţilor celor ce ostenesc în domeniul studiilor biblice. Mai precis : constatam atunci că Exegeza Noului Testament (— situaţia nu se prezenta altfel nici la Studiul Vechiului Testament —) era vădit deficitară. Nu ne referem la exegeza de catedră : *aceasta se practica satisfăcător (aşa cum e normată şi programată prin prevederile Regulamentului de organizare şi funcţionare a învăţămîntului nostru teologic universitar şi seminarial), nici la*

cea de amvon (care se practică, ciclic, potrivit prevederilor programelor calendaristice, din ce în ce mai temeinic, în valorificările ei omiletice și pastorale), ci la exegeza de cabinet. Nu avem lucrări de exegeză, sau, mai precis, nu avem destule. Alcătuirea și editarea lucrărilor de acest fel a lăsat într-atîta de dorit încît în ultima jumătate de secol nu puteam înregistra apariția a mai mult de-o lucrare sau două de exegeză la fiecare Carte canonică a Noului Testament.

Cum se explica această stare de lucruri? Trebuia ea, oare, să fie considerată, alarmant, ca o stare de criză a studiilor biblice, la noi?

Nicidecum! Studiile biblice în Biserica Ortodoxă Română, în literatura lor de specialitate înregistrează, în ansamblu, progrese satisfăcătoare, ele fiind susținute de ostenitori a căror competență în specialitate este constant recunoscută ca una de nivel convenabil, satisfăcător. Aceste succese sînt însă întru cîtva unilaterale, deoarece s-au observat, în alegerea subiectelor tratate, preferințe vădit prioritare. Concret: studiile biblice de sinteză au ocupat, ferm, capătul de afiș.

Se pare că ele continuă să-l dețină încă, dar nu în exclusivitate. Deplasarea centrului de interes înspre exegeză — o exegeză insistent actualizatoare, o exegeză misionară — e evidentă. Ea e pe cît de îmbucurătoare pe atît de necesară. Știm de ce...

Întîi de toate, deoarece în anii din urmă, în Biserica noastră, s-a intensificat activitatea editorială de tipărire și difuzare a cuvîntului biblic inspirat. Ediției din 1951 a Noului Testament i-a urmat, precum se știe, Biblia (întreagă) din 1968, Noul Testament din 1972, o altă ediție sinodală a Bibliei (1975) și încă o ediție sinodală a Noului Testament (1979). Biblia din 1968 a prilejuit o manieră de conlucrare ecumenistă deosebit de utilă (cu United Bible Societies, din Londra-Stuttgart).

De reținut că edițiile sinodale ale Noului Testament și-au înmulțit și diversificat echipamentul auxiliar atît de prețios pentru o utilizare comodă, modernizată, a cuvîntului inspirat.

Acest cuvînt așteaptă — cere chiar — să fie explicat. Nu oricum și nici de oricine. Improvizațiile — și, din nefericire, sînt destule — pricinuiesc confuzii generate de incompetență sau intenționat tendențioase. Biserica are — trebuie să aibă — explicațiile ei, exegeza ei. Această exegeză se suprapune în conținut cu învățătura Bisericii. Nu insistăm: e vorba de lucruri cunoscute, de sine-nțeles.

Autoritatea bisericească s-a sesizat de faptul că teologia noastră duce lipsă de lucrări de exegeză biblică și insistă ca lipsa aceasta să fie remediată.

În forme timide, remedierea a început. După ce vreme de un pătrar de secol (— Epistola către Tit, 1947, autor: Pr. Prof. Gr. Marcu; Epistola I Petru, 1972 autor: Pr. I. Mircea —) n-a apărut nici o lucrare (autonomă) de exegeză, am constatat că revirimentul s-a produs. De «sus» a pornit îndemnul așteptat. Îndrumarea s-a transformat în decizie. Răposatul patriarh Justinian și purtătorul său de cuvînt de atunci, P. S. Episcop-vicar patriarhal Antonie — astăzi: mitropolitul Ardealului — au avut în acest sens inițiative repetate și rodnice, pe care Prea Fericitul Părinte Patriarh I u s t i n le-a înmulțit și intensificat. În această privință, generatoare de impulsuri fertile s-a dovedit a fi cu deosebire consfătuirea de lucru pe care Prea Fericirea Sa a avut-o în 26 septembrie 1979 cu rec-

torii și prorectorii Institutelor noastre teologice. Constătuirea aceasta a determinat o primenire vădită a programelor analitice de învățămînt teologic superior. Ea a stabilit totodată că doctoranzii care se specializează la secția biblică în cadrul cursurilor de doctorat vor elabora — preferențial — teze de doctorat cu subiect exegetic.

*

Teza de doctorat în teologie prezentată de candidatul preot Vasile Mihoc, asistent la Institutul teologic universitar din Sibiu, se încadrează întru totul în directivele recente ale conducerii noastre bisericești. Ea reprezintă o lucrare rară și necesară. Rară — fiindcă bibliografia anterioară românească a subiectului este mai mult decît modestă (I. C. Beldie, 1926 ; L. G. Munteanu, 1940 ; înainte de aceea — în 1904 — Vasile Gheorghiu, în problema primilor destinatari ai epistolei). Necesară — din considerentele avute în vedere mai sus (dar și fiindcă precursoarele ei amintite mai sus sînt epuizate de mult).

Lucrarea P. C. Pr. Vasile Mihoc îndeplinește la cotă corespunzătoare destinația ei.

Planul lucrării e judicios conceput și atent adus la îndeplinire.

Epistola către Galateni a fost scrisă în grabă, din motive pe care le-a evocat cum trebuie comentatorul ei actual. Are un stil aspru, pe alocuri dur. Teologul biblic de la Sibiu, Nicolae Colan († ca mitropolit al Ardealului, în 1967) i-a făcut o caracterizare optimă cînd a afirmat că e cea mai «bolovănoasă» piesă componentă a stufosului Corpus Paulinum.

Candidatul a sesizat acest element specific Epistolei către Galateni și l-a scos în evidență.

Deși întocmită în grabă, sub presiunea situației alarmante din Bisericile Galatiei (— unde iudaizanții amenințau să surpe tot ce a zidit lucrarea misionară paulină —), epistola este iscusit construită din punct de vedere sistematic : 6 capitole, compartimentate în 3 secțiuni, avînd un întreit specific : apologetic (cap. I—II), dogmatic-soteriologic (cap. III—IV) și practic-moral (cap. V—VI), plus accesoriile, fiecare la locul lor.

Candidatul a adoptat această parcelare a textului epistolei, care, de altfel, este preferată de cercetători ca fiind cea mai indicată și mai corespunzătoare cuprinsului ei.

În ansamblul ei, exegeza epistolei este făcută după metoda analitică, practicată de specialiști, cu respectarea riguroasă a normelor ermineutice clasice și cu vădită orientare spre patristică.

Erudiția de care dă dovadă candidatul — cunoștințe teologice și metodă de lucru — este net superioară aceleia care se întîlnește obișnuit la debutanți. Autorul știe ce întrebuințare științifică să dea acestei erudiții și acesta este lucrul cel mai important în procesul de valorificare a ei. Astfel, de pildă, insistențele de ordin filologic, de care exegeza savantă nu se poate dispensa, sînt departe de-a fi nici exagerat de numeroase cantitativ și nici greoaie expozitiv. Cu alte cuvinte, filologia servește fidel teologia, precum se și cuvine.

Bibliografia consultată și utilizată e enormă. Cu privire la înregistrarea ei sistematică și utilizarea ei exigentă, nu mai e nimic de spus.

Se vede că autorul şi-a pregătit stagiul pentru doctorat — în ţară şi peste hotare — cu maximă valorificare a timpului ce-i stătea la dispoziţie.

Prin lucrarea de faţă autorul dovedeşte că posedă vocaţie exegetică biblică, sprijinită pe-o pregătire temeinică în curs de continuă amplificare şi consolidare. Valoroasă contribuţie parţială la înzestrarea disponibilului ortodox român de studii exegetice, această teză de doctorat îl obligă pe autor să persevereze pe calea pe care s-a angajat.

Teza de doctorat a P. C. Pr. Vasile Mihoc, lucrată sub îndrumarea noastră, a fost supusă cercetării unei comisii aprobate de Prea Fericitul Părinte Patriarh I u s t i n şi compusă din : P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda, ambii de la Institutul teologic universitar din Bucureşti, şi P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan şi P. C. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, îndrumător ştiinţific, ambii de la Institutul teologic universitar din Sibiu.

Observaţiile şi propunerile critice ale acestei comisii pentru îmbunătăţirea lucrării fiind aduse la îndeplinire de autor, recomand cu căldură spre tipărire în una din revistele centrale ale Bisericii Ortodoxe Române teza de doctorat a P. C. Pr. Vasile Mihoc, pentru obţinerea titlului de doctor în Teologie al Institutului teologic universitar din Bucureşti, potrivit dispoziţiilor art. 188 din Regulamentul Învăţământului Teologic.

Certă speranţă a teologiei ortodoxe române (de azi şi de mîine) fiind, părintelui candidat Asist. Vasile Mihoc îi urăm să-şi valorifice rîvna preoţească şi pregătirea profesională teologică spre tot mai vădită şi spornică angajare în făgaşul îndatoririlor noastre specifice, — a celor preoţeşti şi a celor civice deopotrivă.

Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu
îndrumător ştiinţific

***Sibiu, la praznicul de pomenire a** Sfinţilor Visarion Sarai, Sofronie de la Cioara şi Nicolae Oprea din Sălişte, 21 oct. 1982.*

ABREVIERI

BJRL — Bulletin of the John Rylands Library (Manchester)
BOR — Biserica Ortodoxă Română
BZAW — Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW — Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BZ — Biblische Zeitschrift (Paderborn)
CBQ — The Catholic Biblical Quarterly (Washington)
EKK — Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
ET — The Expository Times (Birmingham)
FRLANT — Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HTR — Harvard Theological Review (Cambridge, Massachusetts)
JBL — Journal of Biblical Literature (Missoula, Montana)
JTS — The Journal of Theological Studies (Oxford)
MA — Mitropolia Ardealului (rev.)
MO — Mitropolia Olteniei (rev.)
NF — Neue Folge (= serie nouă)
NT — Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies (Leiden)
NTS — New Testament Studies (Cambridge)
PG — Migne, Patrologia Graeca
PL — Migne, Patrologia Latina
RB — Revue Biblique (Ierusalim)
RHPR — Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg)
RSR — Recherches de Science Religieuse (Paris)
ST — Studii Teologice
TLZ — Theologische Literaturzeitung (Leipzig)
TU — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TWNT — Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VD — Verbum Domini (Roma)
ZKT — Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck)
ZNW — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Berlin)
ZSTh — Zeitschrift für systematische Theologie
ZTK — Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen)

Pentru manuscrisele de la Qumran am folosit abrevierile uzuale în literatura de specialitate. Aceste abrevieri se referă la :

— *locul* în care a fost găsit manuscrisul respectiv
1Q — 11Q = peşterile 1 — 11 de la Qumran
— *natura lucrării* (unde e cazul)
p = *peşer* (comentar) asupra unei cărţi biblice
t = targum (traducere aramaică) la o carte biblică
— *titlul lucrării* (pentru lucrările specific eseniene ; pentru cărţile biblice sînt folosite abrevierile obişnuite)
S = Serek (Regula comunităţii)
H = Hodayot (Imnele)
M = Milhamah (Regula războiului sau Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului)

De exemplu :
1QpHab = Comentarul (peşerul) la Habacuc din peştera 1 de la Qumran.
1QH = Imnele descoperite în peştera 1 de la Qumran etc.

EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI

INTRODUCERE

1. Galatia și galatenii

Sf. Apostol Pavel adresează această Epistolă *Bisericilor Galatiei* (1, 2) sau *galatenilor* (3, 1). Epistolele pauline sînt adresate, în general, unor Biserici locale (din Roma, Corint, Filipi, Colose, Tesalonic) sau unor persoane anumite (Timotei, Tit, Filimon). Fiind adresată mai multor Biserici, Epistola către Galateni poate fi considerată drept o circulară.

Galatia este amintită și în alte două dintre Epistolele pauline (I Cor. 16, 1 ; II Tim. 4, 10), precum și în adresa primei Epistole a Sf. Apostol Petru (I Pet. 1, 1). Cartea Faptele Apostolilor vorbește de «ținutul Galatiei» (16, 6 ; 18, 23), referindu-se, desigur, la regiunea Asiei Mici situată între Capadocia, Pont și Bitinia, cum o demonstrează itinerarul urmat de Sf. Apostol Pavel în cursul celei de-a doua (16, 6) și celei de-a treia (18, 23) călătorii misionare.

Galatia este amintită și în alte două dintre Epistolele pauline (I Cor. 16, 1 ; II Tim. 4, 10), precum și în adresa primei Epistole a Sf. Apostol vium și Pessinus, în centrul Asiei Mici. Pentru grecii din epoca Sf. Apostol Pavel, termenii Γαλάται și Κέλτοι erau identici [1].

În anul 279 î.H., cînd mai multe triburi de galateni (celți, gali) au invadat Macedonia sub conducerea lui Brennus, două triburi, sub conducerea regilor lor, Lutarios și Leonorius, s-au dezlipit de celelalte și s-au îndreptat spre Tracia. Aceste două triburi s-au stabilit aproape de Bizanț, prădînd cetățile din jur și luînd tribut de la cei care preferau să-l plătească decît să se expună atacurilor lor. Resursele Traciei nu i-au mulțumit însă multă vreme și de aceea au trecut în Asia Mică. Tocmai atunci regele Nicomedes al Bitiniei lupta pentru a-și recuceri regatul din mîinile fratelui său Zipoetes. În acest scop, el a angajat cele două triburi galice

1. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, I, 4, 1, studiu introductiv, traducere și note de M. Marinescu-Himu, vol. I, București, 1974, p. 39. Polibius îi numește întotdeauna pe locuitorii Galatiei propriu-zise Γαλάται *(Historiae*, XXIV, 8, 9 ; XXV, 2, 3 ; XXXI, 6, 12) ; Plutarh folosește deopotrivă denumirile de «celți» și de «galateni» *(Moralia*, 113 A) ; cf. Franz Mussner, *Der Galaterbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IX), ed. a III-a, Freiburg-Basel-Wien, 1977, p. 3.

în serviciul său (pe la anii 278—277 î.H.). Istoricii estimează la aproximativ 10.000 numărul bărbaţilor înarmaţi care s-au angajat atunci în solda lui Nicomedes [2].

În jurul anului 265 î.H., galatenii s-au aşezat în părţile Frigiei Mari şi Capadociei, pe cursul superior al rîului Sangarius şi pe cursul mijlociu al rîului Halys. Această regiune va fi cunoscută de acum încolo sub numele de Galatia [3]. Erau acum trei triburi : *trocmii, tectosagii* şi *tolistobogii* (sau : tolistoagii). Cum şi cînd a apărut al treilea trib, nu se ştie. Probabil că ultimii veniţi au fost tectosagii, despre care ştim că au luat parte la campania împotriva oraşului Delfi şi deci, vor fi rămas mai multă vreme alături de Brennus [4]. Trocmii s-au aşezat la est de Halys, în jurul oraşului Tavium, iar celelalte două triburi s-au stabilit la vest de acest rîu, tectosagii în jurul Ancirei (Ankara de astăzi), iar tolistobogii în jurul oraşelor Gordium şi Pessinus [5].

Regiunea e dezolantă. Un platou arid, lipsit de vegetaţie, friguros iarna şi călduros în timpul verii — aceasta este Galatia. Se pare că galatenii nu şi-au ales de bună voie această patrie, ci au fost obligaţi să se stabilească aici de către protectorii lor, Nicomedes şi Mithridates. Regiunea le putea fi totuşi convenabilă, căci ei nu se ocupau cu agricultura, ci mai ales cu păstoritul. Apoi, ei nu intenţionau să trăiască din produsele ţării lor, ci din jaf, din şantaj şi făcînd serviciu de mercenari. Patria le era numai cartierul general unde-şi lăsau familiile şi averile, în timp ce colindau teritoriul Asiei Mici după pradă. Furia lor războinică a aruncat Asia Mică în foc şi sînge. Mai ales în ţinuturile apusene ale peninsulei, numele galatenilor devenise o teroare şi nici o cetate sau dinastie nu îndrăznea să le refuze tributul [6].

Fiind înfrînţi de regele Attalus I al Pergamului (230—228 î.H.), galatenii şi-au întrerupt pentru o vreme incursiunile prădalnice [7]. În anul 189 î.H., cînd regele Antioh al III-lea al Siriei (223—187 î.H.) a intrat în Asia Mică, galatenii s-au aliat cu acest rege seleucid pentru a scăpa de jugul Pergamului. Alianţa cu regele Antioh al III-lea a fost însă spre paguba galatenilor, căci le-a atras dezaprobarea Romei. Consulul Gnaeus Manlius Volso a invadat Galatia şi i-a înfrînt pe galateni în două mari bătălii, încheiate cu masacre enorme [8] ; romanii au luat 40.000 de prizonieri [9]. Istoricii Polibius şi Titus Livius relatează că înfrîngerea galatenilor a pricinuit o explozie de bucurie în toate cetăţile Asiei Mici. Domnia teroarei, care durase aproape un secol, era în sfîrşit zdrobită. Roma

2. Această cifră se întemeiază pe datele din Titus Livius, *Ab urbe condita*, XXXVIII, 16, 2, 9 ; cf. V. Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni — studiu isagogic*, Cernăuţi, 1904, p. 17, n. 8.

3. A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, ed. a II-a, Oxford, 1971, p. 110 urm.

4. Strabon, *Geografia*, IV, 1, 13, studiu introductiv, traducere şi note de F. Vanţ-Ştef, vol. I, Bucureşti, 1974, p. 426—427.

5. Datele cele mai timpurii cu privire la teritoriile triburilor galatene le aflăm la Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 18 şi urm. ; Strabon, *op. cit.*, XII, 5, 2 ; Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală*, V, 146 ; cf. A. H. M. Jones, *op. cit.*, p. 119, n. 2.

6. F. Stähelin, *Geschichte der kleinasiatischen Galater bis zur Errichtung der römischen Provinz Asia*, ed. a II-a, Leipzig, 1907, p. 9 şi urm.

7. Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 16, 14 ; cf. Jones, *op. cit.*, p. 113.

8. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 18.

9. Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 23, 9 ; cf. F. Mussner, *op. cit.*, p. 2, n.5.

le-a acordat totuşi galatenilor o largă autonomie, dar le-a interzis categoric să mai pună mîna pe arme [10].

Începînd cu anul 183 î.H., teritoriul galatenilor a devenit provincie a Pergamului. În urma unei revolte a galatenilor împotriva stăpînirii Attalizilor (sub Eumenes II şi Attalus II) [11], senatul roman a hotărît ca galatenii să trăiască liberi în cadrul hotarelor lor (167 î.H.). Dar ei n-au fost capabili să-şi menţină independenţa multă vreme, căci pe la anul 133 î.H. se aflau sub dominaţia completă a Pontului. Înfrîngîndu-l pe Mithridates în anul 63 î.H., Pompei a reorganizat Galatia, aşezînd cîte un tetrarh în fruntea fiecărui trib [12]. În urma a douăzeci de ani de intrigi, Dejotarus, tetrarhul tolistobogilor, devine stăpînul întregii Galatii (44 î.H.). La moartea lui Dejotarus [13], Marcus Antonius a dăruit Galatia nepotului acestuia, Castor [14]. Murind Castor patru ani mai tîrziu, Antonius a dăruit Galatia împreună cu Licaonia, Pisidia şi o parte din Pamfilia lui Amyntas, secretarul lui Dejotarus [15]. Cîţiva ani mai tîrziu, Amyntas a fost ucis, iar regatul său a fost anexat Imperiului [16], devenind provincie romană (25 î.H.).

Monarhia fiind abolită, cele trei triburi galatice au fost organizate ca republici separate, unitatea lor naţională fiind păstrată numai printr-o ligă religioasă, a cărei funcţiune principală era asigurarea cultului împăratului. Galatenii au primit titlul de sebastieni, ca recunoaştere a loialităţii lor faţă de casa imperială şi cele trei triburi au adoptat ca început al erei lor anul 25 î.H., an în care ei au primit organizarea republicană [17].

Capitalele celor trei republici tribale erau, fără îndoială, cetăţile principale ale regiunii : *Tavium* pentru trocmi, *Ancira* pentru tectosagi şi *Pessinus* pentru tolistobogi. Aceste trei oraşe au avut o oarecare importanţă comercială, rămînînd ca nişte insule de viaţă urbană în cadrul vastelor teritorii galatene în care ţăranii galateni şi frigieni şi-au menţinut economia sătească primitivă, puţin afectată de civilizaţia elenistică. Oraşele Pessinus şi Tavium îşi datorau desigur supravieţuirea şi faptului că erau importante centre religioase [18]. Ancira, numită acum în inscripţii μητρόπολις τῆς Γαλατίας [19], era capitala provinciei romane Galatia, care cuprindea, pe lîngă Galatia propriu-zisă, şi Pisidia, partea vestică a Frigiei, cea mai mare parte a Licaoniei şi Isauria, la care s-au mai adăugat în anul 7 î.H. o parte din Paflagonia şi Pontul galatic [20]. Începînd cu anul 63 d.H., din această provincie vor face parte temporar Pontul Polemoniac şi Armenia Mică [21], iar în timpul împăratului Vespasian şi Capadocia [22].

---

10. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 18—19.
11. Polibius, *op. cit.*, XXIX, 22; XXX, 1, 19; cf. Jones, *op. cit.*, p. 114 şi urm.
12. Asupra statutului stabilit de Pompei pentru Galatia, vezi Jones, *op. cit.*, p. 115 şi urm.
13. Mormîntul lui Dejotarus, cu o inscripţie, a fost descoperit într-un loc numit Karalar, lîngă Ankara; cf. Ekrem Akurgal, *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey*, Istanbul, 1978, p. 283.
14. Cassius Dio, *Istoria romană*, XLVIII, 33, traducere şi note de Dr. A. Piatkowski, vol. II, Bucureşti, 1977, p. 170. 15. *Ibidem*, XLIX, 32, vol. II, p. 221.
16. *Ibidem*, LIII, 26, vol. II, p. 382. 17. Jones, *op. cit.*, p. 119.
18. *Ibidem*, p. 117.
19. *Corpus Inscriptionum Graecarum*, 4011, 4020, 4030, 4042, 5396; citate de F. Mussner, *op. cit.*, p. 3. 20. Vasile Gheorghiu, *op. cit.*, p. 20.
21. *Idem, ibidem.* 22. *Ibidem*, p. 21.

La data scrierii Epistolei către Galateni, oraşele Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra şi, probabil, Derbe aparţineau aşadar provinciei romane Galatia [23]. Acest vast teritoriu este numit uneori Galogrecia (Γαλλογραικία) [24] locuitorii lui primind numele de galogreci [25].

Prin reorganizarea Imperiului de către Diocleţian, acest ansamblu va fi împărţit între diocezele Asiei şi Pontului, Galatia fiind redusă din nou la teritoriul ocupat de galatenii propriu-zişi [26].

În contact cu popoarele din jur şi mai ales în urma intrării în sfera de influenţă a Imperiului Roman, galatenii — mai ales cei din păturile înstărite — s-au elenizat destul de repede, deşi nu în profunzime. Ştim că pe vremea călătoriilor misionare ale Sfîntului Apostol Pavel galatenii vorbeau şi limba greacă [27]. Încă în secolul I î.H., Castor Tarcondarius şi Amyntas au adoptat nume greceşti. O inscripţie a ligii galatene, datînd de la începutul secolului I î.H., ne arată cît de repede s-a renunţat la numele galatene (celtice) : Gaizatodiastus şi-a numit fiul Amyntas, Albiorix, fiul lui Aleporix, şi-a numit fiul Aristocles etc [28].

Desigur că limba celtică a continuat să fie vorbită, mai ales în mediul rural [29]. În sec. II d.H., magicianul din Abonuteichus, Alexandru, era pus în încurcătură de galateni, care adresau întrebări oracolului în propria lor limbă [30]. Fer. Ieronim scrie că pe vremea sa se vorbea încă în Galatia o limbă înrudită cu cea vorbită în oraşul Trier din sudul Galiei [31]. Ea a supravieţuit cel puţin pînă la sfîrşitul sec. V d.H., după cum se vede din relatarea unei minuni a Sfîntului Eftimie († 487) : un monah galatean a amuţit ; el a fost vindecat de sfînt, dar la început — spune cronicarul — nu putea să vorbească decît în limba sa proprie [32].

Situaţia religioasă a ţinuturilor Galatiei era destul de confuză [33]. În părţile Galatiei şi Frigiei au poposit unele culte religioase stranii. Cel mai influent era cultul *Cibelei* (numită şi Meter Dindymene, Agdistis sau Magna Mater), care se remarca prin excesele credincioşilor săi. Tocmai aceste excese au dus faima zeiţei pînă la Roma, dînd semnalul invaziei

23. *Ibidem*, p. 27.

24. Această denumire apare pentru prima dată la Cicero, *De haruspicum responso*, 13 (28) ; cf. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 20, n. 9.

25. Strabon, *Geografia*, II, 5, 31, ed. cit., vol. I, p. 327.

26. Se cuvine să menţionăm aici legăturile galatenilor din centrul Asiei Mici cu strămoşii noştri. Printre coloniştii aduşi de împăratul Traian în Dacia au fost şi grupuri de galateni. La Napoca, nişte *Galatae consistentes municipio* dedică o inscripţie zeului lor «naţional» *Jupiter Optimus Maximus Tavianus*, pentru sănătatea împăratului Antoninus Pius şi a cezarului Marcus Aurelius. Alte grupuri de galateni sînt atestate la Alburnus Maior, în regiunea minieră a Carpaţilor Occidentali şi la Apulum. La Germisara este atestată o colonie de galateni, constituită în *collegium Galatarum*. Cf. C. Petolescu, *Les colons d'Asie Mineure dans la Dacie Romaine*, în «Dacia — Revue d'archéologie et d'histoire ancienne», nouvelle série, XII (1978), p. 214.

27. Polibius, *op. cit.*, XXII, 21 ; Titus Livius, *op. cit.*, XXXVIII, 24 ; cf. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 126, n. 8.

28. Vezi Jones, *op. cit.*, p 116 şi urm.

29. Sherman E. Johnson, *Unsolved Questions About Early Christianity in Anatolia*, în vol. «Studies in New Testament and Early Christian Literature — Essays in Honor of Allen P. Wikgren», ed. de D. E. Aune, Leiden, 1972, p. 185.

30. Jones, *op. cit.*, p. 121 ; Stähelin, *op. cit.*, p. 104.

31. Fer. Ieronim, *Prolegomenon II in epistolam ad Galatas*, III, P.L. XXVI, 382.

32. Jones, *op. cit.*, p. 121.

33. Vezi Henri Metzger, *Les routes de Saint Paul dans l'Orient grec*, (Cahiers d'archéologie biblique, no. 4), Neuchâtel-Paris, 1954, p. 24 şi urm.

cultelor orientale în capitala Imperiului. La Pessinus exista un templu celebru dedicat Cibelei ; despre statuia zeiței pe care o adăpostea acest templu se credea că ar fi fost căzută din cer [34].

Un alt zeu frigian era *Sabazios*, care, începînd cu sec. V î.H., a fost adoptat și de Atena. Despre *Men*, o altă divinitate frigiană, care primea mai ales omagiile populației rurale, se credea că apără animalele domestice de boli, iar pe oameni îi dezleagă de vrăji. Men era considerat, de asemenea, protectorul familiei sau al cetății, apărătorul mormintelor de profanatori etc. Acest zeu se bucura de o cinstire unanimă în centrul Asiei Mici [34 bis].

Trecînd sub stăpînire romană, galatenii au adoptat panteonul acestora și mai ales cultul împăratului. Astfel, în orașul Tavium s-a construit un templu al lui Zeus, cu drept de azil. Statuia colosală a lui Zeus din acest templu era renumită. Este caracteristic faptul că templul ce fusese construit în cinstea Cibelei și a lui Men la Ancira a fost transformat, în sec. I d.H., într-un templu dedicat împăratului și cetății Roma [35]. Acest templu se păstrează pînă astăzi în stare destul de bună [36].

2. Sf. Apostol Pavel și galatenii

Despre activitatea misionară a Sfîntului Apostol Pavel în Galatia și despre raporturile sale cu galatenii aflăm cîteva indicii *chiar în Epistola pe care Apostolul le-o adresează.*

Din Epistolă aflăm că Sf. Pavel este cel care a întemeiat Bisericile din Galatia. El le-a predicat galatenilor Evanghelia (1, 8—9) și i-a născut la viața cea nouă în Hristos (4, 19). Prima zăbavă a Sf. Pavel în Galatia și activitatea misionară pe care a desfășurat-o cu acest prilej s-au datorat unei boli a Apostolului (4, 13). În această împrejurare, galatenii l-au primit cu cea mai mare recunoștință pe cel care le aducea vestea mîntuirii în Hristos (4, 14—15). Prima vizită a Apostolului a fost urmată de cel puțin încă una, cum arată expresia πρότερον (= *mai întîi, întîia oară)* din Gal. 4, 13 [37]. Cu prilejul celei de-a doua vizite în Galatia, Sf. Pavel va fi organizat și strîngerea de ajutoare pentru săracii Bisericii din Ierusalim (cf. I Cor. 16, 1) [38].

Destul de curînd după a doua vizită a Apostolului (cf. Gal. 1, 6), elemente iudaizante venite din afară au produs tulburare (1, 7) în Bisericile Galatiei, făcînd necesară intervenția promptă a Sfîntului Pavel.

34. Urmele acestui templu au fost scoase la lumină de arheologul belgian Pierre Lambrechts între anii 1967—1972 ; cf. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 277—278.

34 bis. H. Metzger, *op. cit.*, p. 25—26. 35. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 286—287.

36. Pe zidurile acestui templu se păstrează în inscripție bilingvă, greacă și latină, unul dintre cele mai importante documente ale antichității, anume «index rerum gestarum» al împăratului Octavianus Augustus. Acesta este singurul document păstrat dintre cele patru pe care Augustus le-a dat în păstrare vestalelor cu 16 luni înainte de a muri : testamentul său particular, ordinele cu privire la funeraliile sale, un raport asupra situației financiare și militare a Imperiului și, în sfîrșit, acest document care înșiră cele mai importante înfăptuiri din timpul domniei marelui împărat. Cf. E. Akurgal, *op. cit.*, p. 284. 37. Vezi comentariul nostru ad 4, 13.

38. H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer, 7) ed. a V-a, Göttingen, 1971, p. 17.

Cartea *Faptele Apostolilor* înregistrează în două rînduri trecerea unei echipe misionare, condusă de Sf. Apostol Pavel, prin «ţinutul Galatiei», în cursul celei de-a doua călătorii misionare (16, 6) şi în cursul celei de-a treia călătorii misionare (18, 23) [39].

a) În *Faptele Apostolilor 16, 6* : «Şi ei au străbătut Frigia şi ţinutul Galatiei (Γαλατικὴν χώραν), opriţi fiind de Duhul Sfînt să propovăduiască cuvîntul în Asia».

După Sinodul apostolic din Ierusalim (Fapte 15, 1 şi urm.), Sf. Apostol Pavel se desparte de Barnaba şi, împreună cu Sila, trecînd prin Siria şi Cilicia (15, 41), ajunge în cetăţile Licaoniei şi Pisidiei (Derbe, Listra, Iconium), unde fuseseră întemeiate Biserici cu prilejul primei călătorii misionare (16, 1—5). De aici, Apostolul porneşte spre nord, străbătînd «Frigia şi ţinutul Galatiei» (16, 6), apoi Misia (16, 7), pentru a ajunge la Troas (16, 8), de unde traversează în Europa (16, 11 şi urm.).

Acest itinerar apostolic arată clar că menţiunea despre trecerea Sfîntului Apostol Pavel prin «Frigia şi ţinutul Galatiei» nu are caracter recapitulativ, deci nu se referă, cum sugerează unii cercetători, tot la activitatea Apostolului în cetăţile Licaoniei şi Pisidiei (care şi ele făceau parte din provincia romană Galatia) [40], ci indică un nou spaţiu misionar [41].

Sf. Apostol Pavel şi însoţitorii săi au urmat această cale din dispoziţia directă a Duhului Sfînt (16, 6. 7. 9—10 etc.). Ei au ajuns în Frigia şi în Galatia deoarece au fost «opriţi de Duhul Sfînt să propovăduiască cuvîntul în Asia» (16, 6 b). Mîna Domnului a condus pas cu pas grupul misionar paulin spre continentul european. Evanghelia trebuia să cucerească teritorii cît mai întinse, «golurile» lăsate în urmă avînd a fi completate după aceea.

Supunîndu-se îndrumării dumnezeieşti, Sf. Apostol Pavel a străbătut Frigia [42], ţară din centrul Asiei Mici «ale cărei graniţe au fost foarte diferite în timpuri diferite» [43] şi ţinutul Galatiei propriu-zise, adică teritoriul locuit, începînd din secolul III î.H., de cele trei triburi celtice amintite anterior. Sf. Luca nu dă în Faptele Apostolilor nici un amănunt cu privire la această călătorie, căci el intenţionează să ajungă cît mai repede la obiectul principal al relatării sale care era activitatea misionară paulină pe teritoriul Europei [44]. Din Faptele Apostolilor 18, 23 rezultă însă în modul cel mai clar că Apostolul neamurilor a desfăşurat în Galatia o activitate misionară fructuoasă, cum vom vedea mai încolo. Din Epistola către Galateni aflăm că Sf. Pavel a fost silit să se oprească

39. Vezi analiza acestor texte la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 66—79 ; A. Steinmann, *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Münster, 1908, p. 175—226 ; F. Mussner, *op. cit.*, p. 3—5.

40. Aşa W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A.D. 170*, London, 1893, p. 77 şi urm. ; vezi combaterea acestei interpretări la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 68 şi urm.

41. A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte*, ed. a III-a, Regensburg, 1956, p. 185.

42. «Frigia» nu este aici un adjectiv, cum susţine Ramsay (*op. cit.*, p. 77 şi urm.), ci un substantiv (cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer, 3, ed. a VI-a, Göttingen, 1968, p. 423, n. 1).

43. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, ed. a V-a, Berlin, 1958, ad Φρυγία.

44. E. Haenchen, *op. cit.*, p. 425.

în ţinuturile galatene «din pricina unei slăbiciuni a trupului» (Gal. 4, 13). El a folosit acest răstimp pentru a propovădui Evanghelia lui Hristos, întemeind acele Biserici cărora le va adresa mai tîrziu Epistola către Galateni.

Este greu de precizat itinerarul paulin prin Galatia. Plecînd din Antiohia Pisidiei, Apostolul ar fi putut urma drumul ce trecea prin Kinnaborion, Synnada, Eumeneia, Cotyaum şi Dorileu, dar tot aşa de bine ar fi putut merge pe drumul ce ducea de la Amorion direct spre Pessinus, capitala tolistobogilor. Nu ştim nici pe unde a ieşit din Galatia, spre Troas ; ar fi putut merge prin Dorileu, spre Bitinia şi de aici spre Troas, dar, de asemenea, ar fi putut urma cursul mijlociu al rîului Sangarius, spre Niceea Bitiniei [45]. Nu avem nici un temei să credem că Sf. Pavel a călătorit numai pe calea cea mai bună şi mai directă [46].

Nu ştim dacă galatenii convertiţi de Sf. Pavel erau ţărani sau orăşeni. Probabil că Apostolul a întemeiat Biserici «în oraşele cele mai mari ale acestei ţări, precum în Tavium, Ancira, Pessinus etc.» [47]. Numărul credincioşilor convertiţi cu această ocazie nu va fi fost prea mare, cel mult cîteva sute de persoane [48].

b). *Faptele Apostolilor 18, 23 :* «Şi stînd acolo (la Antiohia Siriei) cîtva timp, a plecat, străbătînd pe rînd ţinutul Galatiei şi Frigia (τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν), întărind pe toţi ucenicii».

În expunerea Sfîntului Luca acest verset inaugurează istorisirea celei de-a treia călătorii misionare a Sfîntului Apostol Pavel. După revenirea din a doua călătorie misionară, Apostolul a stat «cîtva timp» [49] la Antiohia Siriei, de unde a plecat într-o nouă călătorie, a cărei ţintă era Efesul (Fapte 19, 1). Adverbul καθεξῆς (= *pe rînd)* [50] arată că, spre deosebire de ceea ce s-a întîmplat în cursul celei de-a două călătorii misionare, Sf. Pavel şi însoţitorii săi au intrat mai întîi în cuprinsul Galatiei şi numai după aceea au trecut în Frigia. Calea sa va fi fost acum de la Porţile Ciliciene prin Tiana, Archelais, Ancira, Pessinus şi apoi prin Frigia de nord la Efes, sau, mai direct, peste Capadocia în Galatia propriu-zisă şi de aici prin Frigia la Efes [51].

Este importantă menţiunea din a doua parte a versetului : «întărind pe toţi ucenicii». Această menţiune suplineşte lipsa din Faptele Apostolilor 16, 6 cu privire la întemeierea de Biserici creştine în Galatia propriu-zisă. În Galatia existau deja «ucenici» [52] pe care Apostolul îi întăreşte în credinţa pe care o îmbrăţişaseră mai înainte. Cu această ocazie Apostolul nu-i mai «evanghelizează», căci făcuse acest lucru atunci cînd vizitase Galatia pentru prima dată (în Gal. 4, 13 apare chiar verbul ὐαγ γελίζεσθαι pentru a defini activitatea Sfîntului Pavel cu prilejul

45. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 74. 46. *Ibidem*, p. 75.
47. *Ibidem*, p. 142—143. 48. F. Mussner, *op. cit.*, p. 5.
49. Pentru sensul expresiei ποιήσας χρόνον τινά, vezi E. Haenchen, *op. cit.*, ad Fapte 15, 33.
50. Cf. W. Bauer, *op. cit.*, ad καθεξῆς. E. Haenchen (*op. cit.*, ad. Fapte 18, 23) scrie : «καθεξῆς arată că prin «ţinutul Galatiei» şi «Frigia» se înţeleg două regiuni diferite». 51. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 76.
52. Substantivul μαθητής (= *ucenic)* este utilizat întotdeauna de Sf. Luca în sensul de «creştin» (E. Haenchen, *op. cit.*, p. 488).

primei sale descinderi în Galatia) [53]. Întărirea celor pe care i-a născut «în Hristos», această «grijă de toate Bisericile» (II Cor. 11, 28) constituia una dintre sarcinile cele mai importante ale apostolatului său.

3. Problema primilor destinatari ai Epistolei

O problemă importantă care s-a pus în legătură cu Epistola către Galateni, mai ales începînd cu a doua jumătate a sec. al XIX-lea, este aceea a primilor ei destinatari : adresat-a Sf. Apostol Pavel Epistola sa Bisericilor din Galatia veche, întemeiate în cursul celei de-a doua călătorii (Fapte 16, 6) și consolidate în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 18, 23) — *ipoteza galatică nordică* — sau Bisericilor din Pisidia și Licaonia (Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra, Derbe) întemeiate în cursul primei călătorii misionare (Fapte 13, 14—14, 25), care și ele făceau parte din provincia romană Galatia — *ipoteza galatică sudică ?* Între aceste două ipoteze se află *ipoteza galatică mixtă* (propusă de Th. Zahn) [54], după care Epistola ar fi fost adresată ambelor grupe de Biserici, celor din Galatia propriu-zisă și celor din Pisidia și Licaonia.

Ultima ipoteză este exclusă de însuși cuprinsul Epistolei care presupune un grup compact de Biserici, iar nu niște comunități împrăștiate în două regiuni atît de diferite. «Slăbiciunea argumentării în această ipoteză este imposibilitatea de a identifica evenimentele descrise în Epistola către Galateni 4, 13 cu cele din Fapte 13, 14—14, 25» [55].

Rămîne să alegem între celelalte două ipoteze. Problema este importantă mai întîi pentru datarea Epistolei și pentru cronologia paulină în general. Dacă se impune ipoteza galatică sudică, Epistola către Galateni ar putea fi considerată ca cea mai veche dintre Epistolele pauline. Problema este importantă apoi pentru cunoașterea Bisericilor cărora li se adresează Apostolul. Dacă acceptăm că Sf. Apostol Pavel s-a adresat galatenilor propriu-ziși, atunci existența Bisericilor din Galatia veche este atestată numai de această Epistolă. Erudita lucrare (de 165 pagini) pe care marele teolog ortodox român Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu a închinat-o problemei primilor destinatari ai Epistolei către Galateni (*Adresații Epistolei către Galateni*, Cernăuți, 1904) relevă importanța deosebită și implicațiile profunde ale acestei probleme [56].

---

53. Pentru sensul verbului στηρίζειν (= *a întări*) vezi și Luca 22, 32 ; Fapte 14, 22 ; 15, 32 ; Rom. 16, 25 ; I Tes. 3, 2 ; II Tes. 3, 3 ; I P. 5, 10. Niciodată în Noul Testament acest verb nu are sensul de a «misionariza», ca de pildă εὐαγγελίζεσθαι sau μαθητεύειν, ci el se referă întotdeauna la consolidarea în credință a unor creștini cu stagiu în viața «în Hristos».

54. *Der Brief des Paulus an die Galater* (Kom. N. T. Zahn, 9), ed. a III-a, Leipzig, 1922, p. 9—18.

55. Diac. Prof. Nicolae I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad, Pr. Prof. Liviu G. Munteanu, *Studiul Noului Testament* — Manual pentru Institutele teologice, ed. a II-a, revizuită și îmbunătățită de Diac. Prof. N. I. Nicolaescu și Pr. Prof. Grigorie Marcu, București, 1977, p. 145.

56. Această lucrare examinează și combate ipoteza galatică sudică plecînd de la argumentele susținătorilor ei, sistematizate de V. Weber în monografia sa *Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein-südgalatischen Theorie*, Ravensburg-München, 1900. Aceste argumente vor fi reluate de V. Weber în lucrarea intitulată *Des*

Pînă la începutul secolului XIX, Epistola a fost considerată în mod unanim ca fiind adresată Bisericilor din Galatia propriu-zisă. Teza opusă a fost susţinută de danezul J. P. Mynster [57], de arheologul francez F. Perrot [58], urmat de E. Renan [59] şi mai ales de reputatul specialist în topografia paulină care a fost W. M. Ramsay [60]. Dintre teologii romano-catolici au susţinut această ipoteză R. Cornely [61] (în forma ei mixtă) şi, mai nou, F. Amiot [62]. Ea a mai fost adoptată de E. de Witt Burton [63], W. L. Knox [64], G. S. Duncan [65] şi F. F. Bruce [66]. Ipoteza galatică sudică a pierdut însă mult teren în ultimele decenii şi majoritatea comentatorilor — printre care J. B. Lightfoot [67], F. Sieffert [68], V. Gheorghiu [69], I. Olariu [70], M. J. Lagrange [71], A. Oepke [72], L. G. Munteanu [73], P. Bonnard [74], A. Viard [75], F. Mussner [76] şi mulţi alţii — au respins această ipoteză, aducînd argumente incontestabile în sprijinul opiniei tradiţionale [77].

Din mulţimea de argumente prezentate într-un sens sau în altul numai cîteva merită atenţia cercetătorului.

Iată *principalele argumente ale susţinătorilor ipotezei galatice sudice :*

a) Sf. Apostol Pavel — spun ei — spre deosebire de autorul cărţii Faptele Apostolilor, foloseşte în general terminologia romană pentru a in-

---

Paulus Reiserouten bei der zweimaligen Durchquerung Kleinasiens, Würzburg, 1920. Alte lucrări consacrate problemei primilor destinatari ai Epistolei către Galateni: F. Stähelin, *op. cit.*; Idem, *Nord-Galatien*, în BZ, VIII (1910), p. 274—277; A. Greene, *The North-South Galatia Theory Controversy*, în «Bibliotheca Sacra» XCII (1933), p. 478—485 etc.

57. *Kleine theologische Schriften*, Copenhaga, 1825, p. 58 u.

58. *De Galatia provincia romana*, Paris, 1867, p. 43—46 şi *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bitinie*, vol. I, Paris, 1872, p. 173 şi urm.

59. *Saint Apôtre Paul*, Paris, 1869, p. 47 şi urm.

60. *Op. cit.*, mai ales p. 8—15 şi 25—111; *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, ed. a VI-a, London, 1902 (retip. Michigan, 1962), p. 89 şi urm.; *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London — New York, 1899 (retip. Grand Rapids, 1966).

61. *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, vol. III, ed. a II-a, Paris, 1897, p. 415—420.

62. *S. Paul. Epître aux Galates, Epîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1946.

63. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1921 (retip. 1964), p. XLIV.

64. *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.

65. *The Epistle of Paul to the Galatians* (The Moffat New Testament Commentary), London, 1934.

66. *Galatian Problems: (2) North or South Galatians?*, în BJRL, LII (1969—1970), p. 243—266.

67. *St. Paul's Epistle to the Galatians*, ed. a X-a, London, 1890 (retip. Grand Rapids, 1969).

68. *Der Brief an die Galater* (Komm. N. T. Meyer, 7), ed. a IX-a, Göttingen, 1899.

69. *Op. cit.*

70. *Epistolele Sf. Apostol Pavel către Romani, Corinteni, Galateni şi Efeseni*, Caransebeş, 1910, p. 571 urm.

71. *Saint Paul. Epître aux Galates* (Études Bibliques), ed. a III-a, Paris, 1926.

72. *Der Brief des Paulus an die Galater* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, IX), Berlin, 1937, ed. a II-a, Berlin, 1957.

73. *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — comentar*, Cluj, 1940, p. 8—18.

74. *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Commentaire du Nouveau Testament, IX), Neuchâtel, 1952, ed. a II-a, 1972.

75. *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris, 1964. 76. *Op. cit.*, p. 8—9.

77. Ipoteza galatică sudică a întîmpinat o viguroasă opoziţie chiar de la apariţia ei; vezi V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 5—14.

dica ţările sau regiunile de care vorbeşte : Ahaia (Rom. 15, 26 ; I Cor. 16, 15 ; II Cor. 1, 1 ; 9, 2 ; 11, 10 ; I Tes. 1, 7), Macedonia (Rom. 15, 26 ; I Cor. 16, 5 ; II Cor. 1, 16 ; 2, 13 ; 7, 5 ; 8, 1 ; 11, 9 ; Fil. 4, 15 ; I Tes. 1, 7. 8 ; 4, 10), Asia (Rom. 16, 5 ; I Cor. 16, 19 ; II Cor. 1, 8), Iliricul (Rom. 15, 19), Iudeea (Rom. 15, 31 ; II Cor. 1, 16 ; Gal. 1, 22 ; I Tes. 2, 14), Arabia (Gal. 1, 17 ; 4, 25). În momentul redactării Epistolei către Galateni, Pisidia şi Licaonia erau numite în mod curent «Galatia», aşa cum o dovedesc mărturiile scriitorilor antici (Strabon, Tacitus, Plutarh, Ptolemeu, Dio Cassius [78]) şi inscripţiile vechi descoperite pe acest teritoriu [79]. Sf. Apostol Pavel, cetăţean roman, ar fi fost chiar obligat să folosească această denumire pentru regiunile nou integrate provinciei romane Galatia.

O analiză nepărtinitoare a textelor din scriitorii antici, mai ales a celor care cunoşteau bine Asia Mică, precum şi a inscripţiilor, dovedesc însă tocmai contrariul. Denumirea de «Galatia» se referă aproape întotdeauna la Galatia de nord, sau Galatia propriu-zisă [80]. Numeroase inscripţii oficiale dovedesc şi ele că pe la mijlocul secolului I d.H. se menţineau încă vechile denumiri ale regiunilor din Asia Mică [81].

Nici terminologia paulină nu este cea oficială romană. Ahaia, Macedonia, Asia, Iliric, Iudeea, nu indică la Sf. Apostol Pavel provinciile romane, ci vechile teritorii care purtau aceste denumiri [82]. Apostolul n-a făcut excepţie, desigur, în cazul Galatiei [83].

Galatia de nord îşi păstrase nealterat caracterul naţional galatic. De asemenea, locuitorii Pisidiei şi ai Licaoniei îşi păstrară neschimbată etnicitatea. Astfel încît chiar dacă ar mai putea exista vreo ezitare asupra semnificaţiei denumirii de «Galatia», nu poate exista nici o îndoială în ceea ce priveşte identitatea celor pe care Sf. Apostol Pavel îi numeşte «galateni» (3, 1). Aceştia din urmă continuau să fie consideraţi de către locuitorii regiunilor puternic elenizate din sudul şi vestul Asiei nişte adevăraţi barbari. Este, deci, de neimaginat ca Sf. Apostol Pavel să fi aplicat denumirea de «galateni» locuitorilor rafinatelor cetăţi ale Licaoniei şi Pisidiei [84].

b) Un alt argument al adepţilor ipotezei galatice sudice este acela că textele din Faptele Apostolilor 16, 6 şi 18, 23 nu amintesc despre existenţa vreunei Biserici creştine în Galatia. Tăcerea cărţii Faptele Apostolilor ar fi de neînţeles dacă se ia în considerare faptul că Sf. Luca, autorul ei, s-a alăturat Apostolului la Troas — deci îndată după trecerea grupului misionar paulin prin Galatia — şi a fost, desigur, bine informat asupra rezultatelor imediat anterioare ale activităţii Sfîntului Pavel. La aceasta ei adaugă argumentul absenţei comunităţilor iudaice pe teritoriul Galatiei de nord, absenţă puţin favorabilă predicii pauline.

Analizînd acest argument, trebuie să reţinem mai întîi precizarea făcută de unanimitatea cercetătorilor moştenirii lucanice că a doua parte componentă a acesteia nu-şi propune să descrie amănunţit activitatea Sfîntului Apostol Pavel sau a celorlalţi Sf. Apostoli. S-a spus, cu

78. Vezi aceste mărturii la V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 29—33.
79. *Ibidem*, p. 35—38. 80. *Ibidem*, p. 53 urm. 81. *Ibidem*, p. 60—65.
82. *Ibidem*, p. 79—85. 83. *Ibidem*, p. 85.
84. *Ibidem*, p. 47—48 şi 163 ; P. Bonnard, *op. cit.*, p. 11. Toţi scriitorii antici care vorbesc în mod expres despre galateni, văd în ei pe descendenţii invadatorilor gali. Cf. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Leipzig, 1950, p. 346 urm.

drept cuvînt, că acestei cărți i s-ar potrivi mai degrabă titlul: «unele fapte ale unora dintre Sf. Apostoli și ale unora dintre ucenicii Sfinților Apostoli».

Din relatarea Sfîntului Luca nu lipsesc însă indiciile cu privire la evanghelizarea Galatiei de nord. Precizarea că în cursul celei de-a treia călătorii misionare Sf. Pavel a trecut prin Galatia «întărind pe toți ucenicii» (Fapte 18, 23) constituie o dovadă clară că Apostolul a revenit în această regiune pentru a consolida Bisericile întemeiate anterior, adică în cursul celei de-a doua călătorii misionare.

Nici comunitățile iudaice nu lipseau cu totul în Galatia de nord. Deși iudeii erau aici mai puțini decît în sudul și în vestul Asiei Mici, prezența lor este totuși clar atestată la Ancira, cetate în al cărei templu a fost afișat edictul împăratului Octavianus Augustus prin care acesta garanta iudeilor unele privilegii [85], precum și în partea de nord-vest a Galatiei unde, pe o inscripție, apar mai multe nume iudaice [86].

c) S-a insistat asupra dificultăților de ordin topografic: pentru a ajunge în Galatia propriu-zisă, Apostolul ar fi trebuit să se abată de la marile artere rutiere romane, călătorind prin regiuni puțin umblate, ceea ce nu-i era în obicei [87].

Este adevărat că Sf. Pavel prefera să bătătorească marile drumuri militare, oprindu-se cu precădere în orașele mari. Apostolul n-a evitat însă să meargă oriunde îl chemau împrejurările misionare, iar alegerea drumului prin Galatia a fost opera Sfîntului Duh (Fapte 16, 6).

d) Adepții teoriei galatice sudice susțin că anumite împrejurări la care face aluzie Epistola către Galateni pot fi înțelese numai dacă se acceptă că ea a fost adresată Bisericilor din Licaonia și Pisidia. Boala Apostolului (Gal. 4, 13) s-ar explica prin prigonirile pe care el le-a suferit în aceste locuri (Fapte 14, 19); Gal. 2, 3 și 5, 11 ar face aluzie la circumciderea lui Timotei (Fapte 16, 1—3), cunoscut mai bine în Bisericile Galatiei de sud; Barnaba, care apare în Epistolă ca o persoană bine cunoscută cititorilor (2, 13), ar fi fost un necunoscut pentru credincioșii din Galatia propriu-zisă. După I Cor. 16, 1, galatenii participă și ei la colecta pentru Biserica din Ierusalim (cf. Gal. 2, 10); absența delegaților Bisericilor din Galatia de nord în enumerarea din Faptele Apostolilor 20, 4 ar fi o dovadă în plus în favoarea ipotezei galatice sudice.

După cum se exprimă un comentator, «singură enunțarea acestor argumente în favoarea ipotezei galatice sudice este de ajuns spre a-i releva slăbiciunea» [88]. Alt cercetător, după ce înșiră toate aceste argumente, ajunge la concluzia că «ipoteza galatică sudică este, totuși, extrem de improbabilă» [89].

În schimb *ipoteza galatică nordică* se întemeiază pe o serie de argumente solide, dintre care amintim următoarele:

85. Iosif Flaviu, *Antichități iudaice*, XVI, VI, 2, în «The Life and Works of Flavius Josephus», translated by William Whiston, New York, f.a., p. 486.
86. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 124.
87. W. M. Ramsey (*The Church in the Roman Empire Before A.D. 170*, p. 77) vorbește de-a dreptul despre «absurdități geografice» pe care le-ar implica teoria galatică nordică. 88. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 12.
89. W. Marxen, *Introduction to the New Testament*, Oxford, 1968, p. 46.

a) Analiza textelor din Faptele Apostolilor 16, 6 și 18, 23 duce la concluzia clară că Sf. Apostol Pavel a vizitat de două ori Galatia propriu-zisă, propovăduind Evanghelia și întemeind Biserici.

b) Adresa Epistolei (1, 2) «sună prea determinat» pentru a putea admite că destinatarii ei ar fi fost alții decît galatenii propriu-ziși [90]. În acest sens s-a arătat, de pildă, că prin «Siria» din Gal. 1, 21 nimeni n-a înțeles vreodată «Palestina», deși aceasta din urmă făcea parte din provincia romană Siria [91].

c) Este imposibil ca Sfîntul Pavel, mereu atent la nuanțe, să-i fi numit «galateni» pe pretențioșii locuitori ai Pisidiei și Licaoniei. Față de adevărații galateni, aceștia nutreau numai aversiune și dispreț, considerîndu-i barbari și briganzi [92].

d) Apostolul n-ar fi făcut niciodată eroarea tactică de a aplica epitetul jignitor ἀνόητοι (= *fără minte, nemintoși*, Gal. 3, 1) unor locuitori ai rafinatelor cetăți din Pisidia și Licaonia.

e) Epistola ne lasă să înțelegem că primii ei destinatari sînt toți — sau în covîrșitoare majoritate — păgîno-creștini (4, 8 ; 5, 2—3 ; 6, 12—13). Se știe însă că Bisericile din Galatia de sud numărau și destui iudei (Fapte, 13, 43).

f) Bisericile din Pisidia și Licaonia fuseseră informate asupra desfășurării și hotărîrilor Sinodului apostolic din Ierusalim (Fapte 15), chiar de către Sfîntul Apostol Pavel și însoțitorii săi, în cursul celei de-a doua călătorii misionare (Fapte 16, 4). Relatarea paulină din Gal. 2, 1—10 lasă însă impresia că Apostolul vorbește cititorilor pentru prima dată despre acest Sinod.

Acestor argumente li s-ar putea adăuga altele. De aceea, împreună cu majoritatea comentatorilor, acceptăm ca sigură opinia tradițională după care primii destinatari ai Epistolei către Galateni trebuie căutați printre urmașii celor trei triburi celtice stabilite în centrul Asiei Mici în prima jumătate a sec. III î.H. [93].

4. Data și locul scrierii Epistolei

Susținătorii ipotezei galatice sudice sînt obligați să fixeze data scrierii Epistolei către Galateni înainte de Sinodul apostolic din Ierusalim (anii 50—51). De aceea, ei socotesc că scrierea Epistolei către Galateni trebuie datată între prima călătorie misionară a Sfîntului Apostol Pavel și Sinodul apostolic. Locul scrierii acestei Epistole ar fi Antiohia Siriei. În consecință, Epistola către Galateni ar fi cea mai veche scriptură paulină, anterioară chiar primei Epistole către Tesaloniceni [94]. Urmînd aceas-

90. E. Mussner, *op. cit.*, p. 8. 91. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 49—50.

92. V. Gheorghiu, *op. cit.*, p. 49—50.

93. O. Zöckler, *Wo lag das biblische Galatien ?*, în «Theol. Stud. und Krit.», 1895, p. 98, e în favoarea unei teorii galatice nordice *limitate*, crezînd că teritoriul parcurs de Sf. Apostol Pavel ar fi fost numai Galatia sud-vestică sau tolistobogică (p. 79 și urm.).

94. Printre cei care consideră Epistola către Galateni drept anterioară tuturor celorlalte epistole pauline menționăm : J. Calvin, *Commentary on Galatians* (Geneva, 1548), trad. în engleză de T.H.L. Parker, Edinburgh, 1965, p. 24 ; V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg, 1900 ; D. Round, *The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906 ; C. W. Emmet, *St. Paul's Epistle*

tă opinie, W. L. Knox scrie : «Epistola (către Galateni) a fost scrisă înainte de a se definitiva aranjamentele pentru vizita oficială la Ierusalim (în vederea Sinodului apostolic, n.n.) și problema părea atît de urgentă încît Pavel n-a amînat expedierea ei nici chiar pînă atunci cînd ar fi putut să-i adauge în greutate punînd alături de numele său pe cel al lui Barnaba» [95]. Apostolul i-ar fi vizitat deja de două ori pe acești «galateni» (în conformitate cu indicația din Gal. 4, 13), anume în cursul primei călătorii misionare, la ducere și la întoarcere (Fapte 13, 13—14, 20 și 14, 21 u.).

Problema căreia îi răspunde Epistola, cea a obligativității circumciziunii pentru păgînii convertiți, a fost soluționată la Sinodul apostolic. Dacă Epistola către Galateni ar fi fost scrisă după acest Sinod — zic ei — Apostolul n-ar fi avut altceva de făcut decît să citeze hotărîrea adoptată la Ierusalim.

Obiecția din urmă este «mai mult aparentă decît reală» [96], căci chiar dacă nu citează explicit decretul apostolic, Sf. Pavel oferă, în Epistola către Galateni, o relatare destul de largă despre Sinodul din Ierusalim, identificarea între Gal. 2, 1—10 și Faptele Apostolilor 15 putînd fi considerată ca absolut sigură [97]. Adepții ipotezei galatice sudice nu pot aduce nici un argument convingător în favoarea datării Epistolei înainte de Sinodul apostolic. Însuși cuprinsul Epistolei reflectă împrejurările unei epoci mai tîrzii. Pe de altă parte, înrudirea evidentă a Epistolei către Galateni cu grupul celorlalte Epistole «mari» pauline exclude în mod absolut datarea propusă de acești autori.

Datele pe care le avem ne permit următoarele constatări :

a) Deoarece Epistola vorbește despre Sinodul apostolic, înseamnă că ea a fost scrisă după acest eveniment, adică după anii 50—51 [98].

b) La data scrierii Epistolei, Apostolul îi vizitase deja de două ori pe galateni (cf. 4, 13). Din Faptele Apostolilor (16, 6 și 18, 23) știm că cele două vizite au avut loc în cursul celei de-a doua și a celei de-a treia călătorii misionare.

c) În cursul celei de-a treia călătorii misionare (sfîrșitul anului 54 — primăvara anului 58) [99], Sf. Apostol Pavel a mai scris Epistolele I și II Corinteni și Romani [100]. Evidenta înrudire a Epistolei către Galateni cu Epistola către Romani a fost semnalată de multă vreme și studiată amănunțit [101]. E clar că Apostolul, scriind romanilor, a reluat în liniște marile

---

to the Galatians (Readre's Commentary), London, 1912, p. XIV și urm. ; F. Amiot, *op. cit.*, p. 32 ; F. R. Coad, în *A New Testament Commentary*, ed. de G. C. D. Howley, London, 1969, p. 444 etc.

95. W. L. Knox, *op. cit.*, p. 223. În același sens argumentează F. F. Bruce, *Galatian Problems : (4) The Date of the Epistle*, în BJRL, vol. LIV (1971—1972), p. 250—267.

96. Charles H. Talbert, *Again : Paul's Visits to Jerusalem*, în NT, IX (1967), p. 32—33.

97. Vezi exegeza noastră la Gal. 2, 1—10 și excursul *Galateni 2, 1—10 și Faptele Apostolilor 15.*

98. Pentru această datare a Sinodului apostolic, cf. Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Introducerea în Sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929, p. 377—378.

99. Ibid., p. 382—384 ; cf. Béda Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung* (Bibl. Handbibliothek, II), München, 1964, p. 139 și urm.

100. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 383.

101. Lightfoot, *op. cit.*, p. 45—50 ; Lagrange, *op. cit.*, p. LXIII—LXVIII ; U. Borse, *Die geschichtliche und theologische Einordnung des Römerbriefes*, în BZ, NF, XVI

teme din Galateni, dezvoltîndu-le și aprofundîndu-le. Deci Epistola noastră o precedă pe cea către Romani, momentul scrierii celei din urmă (iarna anilor 57/58) [102] putînd fi considerat drept *terminus ad quem* pentru data scrierii Epistolei către Galateni.

d) Epistola către Galateni a fost scrisă, deci, după cea de-a doua vizită a Apostolului în Galatia, care a avut loc pe la începutul anului 55 și înainte de toamna anului 57, anume la începutul acestei perioade de timp, după cum ne lasă să înțelegem expresia οὕτως ταχέως (= *așa degrabă*) din Gal. 1, 6 [103]. Știm însă că, după ce a trecut a doua oară prin Galatia, Sfîntul Apostol Pavel a mers la Efes (Fapte 19, 1), unde a rămas aproape 3 ani (Fapte 19, 8. 10 ; 20, 31). Probabil că la scurtă vreme după ce a ajuns la Efes, Apostolul a primit știri despre situația alarmantă creată în Galatia de iudaizanți. Deoarece de la Efes pînă în Galatia era o distanță de vreo 600 km [104], iar Apostolul era angajat într-o activitate misionară de proporții în marele oraș (Fapte 19, 1 u.), el n-a putut să revină în Galatia, deși ar fi vrut-o (Gal. 4, 20). Epistola sa trebuia să-i suplinească absența în mijlocul Bisericilor Galatiei în aceste momente de criză [105].

În concluzie, putem spune că Epistola către Galateni a fost scrisă la Efes, în cursul anului 55 d.H. [106].

(1972), p. 70—83 ; U. Wilckens, *Was heisst bei Paulus : «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht» ?*, în EKK, 1, Neukirchen-Einsiedeln, 1969, p. 51 și urm. etc.

102. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 414—415 ; Idem, *Epistola către Romani a Sîntului apostol Pavel — Introducere, traducere și comentar*, ed. a II-a, Cernăuți, 1938, p. 22—23.

103. George A. Barton, *The Exegesis of* ἐνιαυτούς *in Galatians 4, 10 and its Bearing on the Date of the Epistle*, în JBL, XXXIII (1914), p. 118—126, socotește că mai poate adăuga un indiciu pentru datarea Epistolei : după el, ἐνιαυτούς (= *ani*) din Gal. 4, 10 s-ar referi la observarea de către credincioșii galateni a anului sabatic ; argumentînd că anul 53 a fost un an sabatic, el trage concluzia că Epistola a fost scrisă din Efes, la sfîrșitul anului 54 sau la începutul anului 55.

104. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 477.

105. Deoarece din Epistola către Galateni lipsesc salutările din partea vreunei Biserici sau a unor credincioși (cf. de pildă, I Cor. 16, 19—20), unii exegeți au crezut că această Epistolă a fost scrisă în cursul unei călătorii. Așa H. Lietzmann, *An die Galater* (Handbuch zum Neuen Testament, 10), ed a IV-a, Tübingen, 1971, p. 28 (ad 4, 13). Lipsa acestor salutări se poate însă explica foarte bine prin supărarea și graba Apostolului.

106. Aceasta este opinia majorității comentatorilor. C. H. Buck, în *The Date of Galatians*, din JBL, LXX (1951), p. 113—123 și U. Borse, în *Der Standort des Galaterbriefes*, Bonn, 1972, studiind apropierile dintre Epistola către Galateni pe de o parte și Epistolele către Corinteni și Epistola către Romani pe de altă parte, susțin că aceste Epistole au fost scrise în următoarea ordine : I Cor. ; II Cor. A (= II Cor. 1—9) ; Galateni ; II Cor. B (= II Cor. 10—13) ; Rom. Epistola către Galateni ar fi fost expediată din Macedonia, în toamna anului 57, cam în aceeași vreme cu II Cor. B. Și C. H. Dodd, *The Mind of Paul*, în BJRL, XVII (1933), p. 91 și u. și XVIII (1934), p. 69 și u. (retipărită în «New Testament Studies», Manchester, 1953, p. 67 și u. și 83 și u.) susține că Epistola către Galateni trebuie plasată în timp alături de II Cor. 10—13, primele nouă capitole ale Epistolei I Cor. fiind scrise la o dată anterioară. Dar studiul comparativ al Epistolelor pauline nu este decisiv pentru datarea acestora (cf. F. F. Bruce, *Galatian Problems : (4) The Date of the Epistle*, p. 256). Pe de altă parte, însuși Mussner, care adoptă concluziile lui U. Borse, afirmă că multe dintre apropierile pe care acesta din urmă le face între Gal. și II Cor. rămîn ipotetice (*op. cit.*, p. 11).

5. Împrejurările și scopul scrierii Epistolei

Epistola către Galateni este un «document de luptă» [107], o mărturie a confruntării dintre Apostolul neamurilor și adversarii săi, ereticii iudaizanți. Aceștia din urmă au iscat tulburarea în sînul comunităților galatene, predicînd necesitatea adoptării Legii mozaice și mai ales a tăierii împrejur.

Scopul Epistolei este exprimat fără echivoc : ea respinge erorile iudaizante și afirmă energic «evanghelia» paulină.

Epistola nu ne spune *cine sînt și de unde vin adversarii Apostolului și ai «evangheliei» sale.*

Această problemă prezintă importanță atît pentru biografia paulină cît și pentru istoria Bisericii primare în general. Cu peste 50 de ani în urmă, un savant american, James Hardy Ropes, a publicat o monografie intitulată *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians* [108]. «Problema singulară» din acest titlu este următoarea : Cu ce situație a fost confruntat Sf. Apostol Pavel în Galatia ?

Un fapt e sigur : criza din Galatia a fost declanșată de anumite persoane, de «unii» (τινές, 1, 7) pe care Apostolul preferă să nu-i numească. În ce privește identitatea acestora, în veacul nostru au fost emise mai multe ipoteze. Cele mai importante sînt următoarele :

În 1919, Wilhelm Lütgert [109] scria că Sf. Apostol Pavel ar fi avut de înfruntat în Galatia nu numai agitația iudaizantă, ci și o grupare radicală de «pnevmatici» (spiritualiști), care dădeau libertății creștine față de Lege un sens mult prea larg, socotindu-se eliberați de orice constrîngere morală. Toate avertismentele apostolice din Epistolă împotriva libertinismului moral sînt, după Lütgert, îndreptate împotriva acestei a doua grupări.

Teoria lui Lütgert a fost reluată de J. H. Ropes, în lucrarea menționată mai sus. Ropes atrage însă atenția că în afară de cele două grupări adversare Apostolului, iudaizanții și «pnevmaticii» (care ar fi profesat o doctrină apropiată de cea a ereticului Marcion, din veacul următor), exista și o a treia grupare, de creștini loiali Sfîntului Apostol Pavel. Gal. 5, 9—10 —spune el — «sugerează că Apostolul putea conta pe un mai mare număr de aderenți credincioși în Bisericile din Galatia, decît ne lasă să bănuim polemica ascuțită a Epistolei» [110]. În ce privește originea influenței iudaizante, Ropes crede că «unii păgîno-creștini s-au dovedit a fi susceptibili la eforturile iudeilor din sinagoga locală și au încercat să înduplece toate Bisericile să accepte rituri iudaice», pentru a scăpa de prigoana declanșată împotriva acestor Biserici de iudeii neconvertiți (cf. 6, 12—13 ; 4, 29 ; 5, 11), dar și pentru a-și cîștiga un prestigiu personal în sînul comunității (4, 17 ; 6, 12—13) [111]. Astfel încît situația din Ga-

---

107. J. Wagenmann, *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beihefte zur ZNW, 3), Giessen, 1926, p. 38.

108. Harvard Theological Studies, XIV, Cambridge, 1929.

109. *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XXII, 6), Gütersloh, 1919.

110. Ropes, *op. cit.*, p. 27. 111. *Ibid.*, p. 45.

latia a fost generată exclusiv de factori locali şi nu are nici o legătură cu Biserica din Ierusalim [112].

O altă explicaţie a fost propusă de Johannes Munck în valoroasa sa lucrare *Paulus und die Heilsgeschichte* [112 bis]. J. Munck arată că în Occident studiul Noului Testament nu s-a eliberat suficient de barierele impuse de şcoala de la Tübingen. Prezentarea istoriei Bisericii primare — spune el — ca un proces hegelian, cu teza paulină şi antiteza ierusalimiteană care ar fi dus la sinteza «creştinismului timpuriu» (Frühkatolizismus) este de domeniul trecutului. Munck susţine că tulburarea din Galatia nu a fost provocată de iudei sau de iudeo-creştini, ci de convertiţi dintre păgîni, autohtoni, care voiau să fie mai iudei decît iudeul Pavel, supunîndu-se cu ardoare jugului Legii mozaice. Aceşti păgîno-creştini — dintre care unii vor fi fost mai înainte prozeliţi ai sinagogii —, citind Vechiul Testament, au ajuns la concluzia că nu pot fi creştini adevăraţi fără a fi mai întîi iudei. Circumciderea acestora este de dată recentă : participiul περιτεμνόμενοι din Gal. 6, 13 se referă la păgîno-creştini care tocmai s-au circumcis [113].

Biserica-mamă din Ierusalim — mai spune J. Munck — era în deplin acord cu Apostolul neamurilor şi recunoştea autoritatea misiunii sale. Conflictul din Antiohia (Gal. 2, 11—14) a avut loc înainte de Sinodul apostolic (Munck susţine că relatarea acestui conflict vine la sfîrşitul seriei de elemente autobiografice pauline din Epistola către Galateni deoarece atitudinea Sfîntului Pavel la Antiohia constituia dovada supremă a independenţei sale faţă de Biserica din Ierusalim şi a autorităţii sale apostolice). Prezentarea lui Iacov sub chipul unui fervent apărător al Legii n-are nici un temei. Între Sf. Pavel, pe de o parte şi Sfinţii Iacov, Petru şi Ioan, pe de altă parte, nu existau deosebiri esenţiale. Singura deosebire ar fi fost că, în timp ce Biserica din Ierusalim, ai cărei reprezentanţi de frunte erau Sfinţii Iacov, Petru şi Ioan, susţinea prioritatea evanghelizării iudeilor (pentru Sf. Petru convertirea păgînului Corneliu era o excepţie), Sf. Apostol Pavel credea că evanghelizarea păgînilor va stîrni gelozia poporului ales şi-l va face să îmbrăţişeze învăţătura creştină [114].

Munck are dreptate cînd respinge teoria lui Lütgert-Ropes despre două grupări eretice în Galatia, ca şi atunci cînd afirmă că Biserica din Ierusalim nu este responsabilă de criza galateană. Ideea că tulburarea iudaizantă din sînul Bisericilor Galatiei ar fi opera păgîno-creştinilor şi

112. Teoria lui Ropes a fost adoptată de R. T. Stamm, *The Interpreter's Bible*, vol. X, Nashville, 1953, p. 430 şi în parte de J. N. Sanders, *The New Peake Commentary*, London, 1962, p. 974.

112 bis. (Acta Jutlandica, Publications of the University of Aarhus, XXXVI, 1 : Teologisk Serie, 6), Copenhaga, 1954 (tradusă şi în engleză, *Paul and the Salvation of Mankind*, London, 1959). Cf. şi recenzia făcută acestei cărţi de W. D. Davies, în NTS, II (1955—1956), p. 60 şi urm., retipărită în vol. aceluiaşi *Christian Origins and Judaism : A Collection of New Testament Studies*, London, 1962, p. 179—198.

113. Aşa C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 107.

114. Vezi şi J. Munck, *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, în NTS, vol. VI (1959—1960), p. 103 şi Idem, *Primitive Jewish Christianity and Later Jewish Christianity : Continuation or Rupture ?*, în vol. «Aspects du Judéo-christianisme. Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg», Paris, 1965, p. 79—80 şi 87—88.

numai a lor n-are însă temei nici în Epistolă, nici în istoria creştinismului apostolic.

W. Schmithals [115] susţine că ereticii din Galatia nu erau iudaizanţi, ci gnostici iudeo-creştini, de acelaşi tip ca şi ereticii combătuţi în Epistolele către Corinteni şi către Filipeni [116].

Cine e responsabil de criza din Galatia ? Nu poate fi vorba de cei trei «stîlpi» ai Bisericii din Ierusalim, Petru, Iacob şi Ioan, nici de cineva din cercul lor, dat fiind acordul realizat la Sinodul din Ierusalim. Rămîn numai «fraţii mincinoşi» (Gal. 2, 4), dar pe aceştia Schmithals îi consideră a fi iudei nebotezaţi. Schmithals afirmă că nimeni din Biserica de la Ierusalim nu avea o astfel de concepţie despre apostolat ca aceea a ereticilor din Galatia ; după el, această concepţie, care considera oficiul apostolic drept o chemare directă şi nemijlocită din partea lui Dumnezeu, este de factură gnostică. El susţine, deci, că responsabilitatea tulburării din Galatia o poartă unii gnostici iudeo-creştini, premergători ai ebioniţilor, elchasaiţilor sau cerintienilor de mai tîrziu.

Argumentarea lui Schmithals nu este convingătoare, pentru că nu poate dovedi existenţa unei opoziţii gnostice la o dată atît de timpurie din istoria Bisericii creştine. El tratează superficial dezvoltarea teologică din Gal. 3, 1—5, 12, considerînd argumentele din această secţiune drept locuri comune («topoi», cum spune el) ale dialogului paulin cu iudeii şi refuzînd să vadă aici încleştarea dintre Apostol şi ereticii iudaizanţi [117].

Joseph B. Tyson [118] merge pe linia tradiţională cînd afirmă că ereticii din Galatia erau iudaizanţi, dar susţine că tulburarea de aici n-a fost iniţiată de persoane venite din afară, ci de «iudeo-creştini originari din Galatia» [119]. După ce au intrat în Biserică, aceştia au început să aibă îndoieli asupra validităţii predicii pauline care exclude circumciziunea pentru păgîni. La instigaţia lor, mulţi galateni au început să se circumcidă şi să ţină sărbătorile iudaice [120].

Robert Jewett [121] crede că în această perioadă iudeo-creştinii din Iudeea au declanşat o campanie legalist-mozaică în sînul Bisericilor pauline, fiind determinaţi la aceasta mai ales de presiunea grupării zelote, care privea cu suspiciune legăturile iudeilor cu păgînii. Deoarece Palestina era controlată în întregime de mişcarea subterană a zeloţilor, iudaizanţii credeau că prin atragerea păgîno-creştinilor la iudaism se va evita persecuţia din partea zeloţilor precum şi suspiciunea că iudeii întreţin relaţii cu păgînii în cadrul Bisericii creştine. În urma predicii aces-

115. *Die Häretiker in Galatien*, în ZNW, XLVII (1956), p. 25—67, retipărită într-o nouă formă în volumul aceluiaşi *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg-Bergstedt, 1965, p. 9—46.

16. F. R. Crownfield, *The Singular Problem of the Dual Galatians*, în JBL, LXIV (1945), p. 491—500, afirmă şi el că ereticii din Galatia sînt sincretişti iudeo-creştini, însă fără a-i socoti gnostici. După Crownfield, Sf. Pavel e aliatul Bisericii din Ierusalim în lupta împotriva sincretiştlor (p. 493).

117. Vezi critica teoriei lui Schmithals mai ales la R. McL. Wilson, *Gnostics — in Galatia ?*, în «Studia Evangelica», vol. IV, TU, 102, ed. de F. L. Cross, Berlin, 1968, p. 358—367 şi J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinem Gegnern nach dem Galaterbrief*, Regensburg, 1971, p. 64—71.

118. *Paul's Opponents in Galatia*, în NT, X (1968), p. 241—254.

119. *Ibid.*, p. 252. 120. *Ibid.*, p. 252—254.

121. *The Agitators and the Galatian Congregation*, în NTS, XVII (1970—1971), p. 198—212.

tora, în Bisericile Galatiei au apărut două orientări greşite : una nativă (libertinism moral) şi una importată (nomism mozaic) [122].

Fiecare dintre teoriile menţionate insistă asupra unui anumit aspect al problemei. Nici una dintre aceste teorii nu răspunde însă, în mod convingător, la toate întrebările care se pun în legătură cu situaţia căreia îi face faţă Epistola către Galateni.

*

Punctul de vedere tradiţional, adoptat de majoritatea comentatorilor moderni şi susţinut de toţi cercetătorii ortodocşi români ai Epistolei către Galateni [123], este că adversarii Sfîntului Apostol Pavel din Galatia erau eretici iudaizanţi. În absenţa Apostolului, aceşti învăţători mincinoşi veniţi de aiurea (cf. 4, 17 ; 6, 12) au provocat tulburare (1, 7 ; 5, 10) în sînul comunităţilor creştine galatene.

Natura tulburării iudaizante se vede limpede din cuprinsul Epistolei. Pe de o parte, ea afecta dreapta învăţătură a Bisericii : iudaizanţii predicau o altă evanghelie (1, 8. 9) decît cea pe care o predicase Sf. Apostol Pavel. Pe de altă parte, tulburarea din Galatia implica o criză de autoritate : predicatorii iudaizanţi contestau legitimitatea apostolatului Sfîntului Pavel cu scopul de a slăbi astfel autoritatea propovăduirii sale (5, 1. 13) [124].

În ce priveşte primul aspect, trebuie să precizăm că la baza acţiunii iudaizante se afla o doctrină eretică. Iudaizanţii opuneau Evangheliei celei una o «teologie» proprie [125]. Conţinutul pseudoevangheliei iudaizante se prezintă, în esenţă, astfel :

a) Ei învăţau că îndreptarea vine «prin Lege» (5, 4) şi de aceea păgîno-creştinii trebuie să se supună Legii mozaice dacă vor să se facă părtaşi binecuvîntării făgăduite lui Avraam (cf. 3, 7 u.).

b) Predicatorii iudaizanţi insistau mai ales asupra necesităţii circumciziunii. Sf. Apostol Pavel spune despre ei : «Aceia vă silesc să vă tăiaţi împrejur» (6, 12), ei «voiesc să vă tăiaţi împrejur» (6, 13). Adversarii Apostolului din Galatia nu erau, deci, «iudaizanţi moderaţi» care — după cum susţin unii autori — ar fi recomandat observarea Legii mozaice, fără însă a o socoti indispensabilă pentru mîntuire [126]. Pseudodidascalii iudaizanţi care tulburau Bisericile galatene înfăţişau supunerea

122. *Ibidem*, p. 204 şi urm., 209—210.

123. Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 105 şi urm. ; Idem, *Introducerea...*, p. 473—476 ; Prof. Dr. Iosif Olariu, *op. cit.*, p. 577, 587 etc. ; Econ. I. C. Beldie, *Epistola către Galateni — text şi comentar*, Bucureşti, 1926, p. 3, 6 etc. ; Prof. Dr. L. G. Munteanu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — comentar*, Cluj, 1940, p. 18 şi urm. ; Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad şi Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 147—148.

124. O criză de aceeaşi natură s-a declanşat în Biserica din Corint ; cf. C. K. Barrett, *Paul's Opponents in II Corinthians*, în NTS, XVII (1970—1971), p. 233 şi urm.

125. A. E. Harvey, *The Opposition to Paul*, în «Studia Evangelica», IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 319—332, susţine că iudaizanţii nu aveau o poziţie teologică, acţiunea lor urmărind numai să facă posibilă comuniunea între iudeo- şi păgîno-creştini.

126. Astfel W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 324 şi urm. ; R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, t. III : *Epistolae ad Corinthios et ad Galatas*, Paris, 1892, p. 364 ş.a.

față de Legea mozaică și în primul rînd primirea circumciziunii ca absolut necesare pentru mîntuire [127].

c) Adoptarea de către păgîno-creștini a Legii mozaice implica și observarea calendarului religios iudaic (4, 10).

Pentru a substitui această falsă evanghelie propovăduirii Sfîntului Pavel, predicatorii iudaizanți căutau să submineze autoritatea Apostolului, strecurînd în suflete îndoieli asupra originii divine a apostolatului paulin. Pavel — ziceau ei — nu este adevărat apostol, ci e un apostol «de la oameni» (cf. 1, 1. 12) și prin predica sa el caută să placă oamenilor (1, 10). Evanghelia sa, de origine omenească și ea (1, 11—12), ar fi ciuntită și deosebită de cea a marilor Apostoli de la Ierusalim (2, 2 u), care sînt socotiți «stîlpi» (2, 6) ai Bisericii. Ba mai mult, Pavel și-ar fi acomodat conținutul propovăduirii sale după împrejurări, predicînd el însuși uneori obligativitatea circumciziunii (cf. 5, 11). Pentru astfel de motive, el a fost citat de autoritatea bisericească să vină la Ierusalim pentru a se justifica (2, 1 u). Cînd «unii de la Iacob» au venit la Antiohia (2, 12) pentru a-i supraveghea activitatea, Petru Apostolul și chiar Barnaba au fost de partea acestora din urmă și împotriva lui Pavel (2, 11. 13). Nu trebuie să uităm — vor mai fi spus iudaizanții — cine a fost Pavel mai înainte: nici mai mult, nici mai puțin decît prigonitor al Bisericii (cf. 1, 13).

În atingerea scopurilor lor, predicatorii iudaizanți nu menajau pe nimeni. Iată care erau metodele lor de convingere:

— Ei tulburau Bisericile (1, 7; 5, 10) cu predicile lor provocatoare.

— Ei căutau să-și impună voința cu orice preț; Sf. Apostol Pavel folosește de patru ori verbul θέλειν în legătură cu atitudinea acestor oameni: ei «*voiesc* să schimbe Evanghelia lui Hristos» (1, 7 b), *voiesc* să-i despartă pe credincioși de Apostolul lor (4, 17), «*voiesc* să placă în trup» (12), «*voiesc* să vă tăiați împrejur» (6, 13).

— Ei îi «silesc» (ἀναγκάζειν) pe galateni să se taie împrejur (6, 12).

— Ei îi răzvrătesc (ἀναστατοῦν) pe credincioși împotriva Apostolului și a Evangheliei (5, 12).

Din aceste indicii deducem că predicatorii iudaizanți din Galatia nu acționau din convingere religioasă curată, ci erau niște adversari complet lipsiți de scrupule, care se purtau cu aroganță și brutalitate chiar față de credincioșii pe care voiau să-i cîștige de partea lor.

Sf. Apostol Pavel îi cunoaște pe acești eretici. Poate nu-i cunoaște personal, dar știe precis cărei grupări și tendințe aparțin [128]. Le cunoaște bine doctrina și clevetirile pe care le vîntură peste tot. La Efes va fi auzit glasuri asemănătoare, poate mai puțin îndrăznețe în prezența sa. Dar el nu intenționează să se ocupe de ei, considerîndu-i irecuperabili (cf. 5, 12), ci voiește numai să-i smulgă din ghearele lor pe cei ce s-au lăsat amăgiți.

Nu știm precis de unde veneau acești predicatori iudaizanți. Probabil că veneau de la Ierusalim sau, în general, din Iudeea. Vor fi fost iudeo-

127. Vezi M. J. Lagrange, *op. cit.*, p. XXIX și urm.

128. După M. Goguel, Sf. Pavel «era mult mai bine informat asupra scopului pe care-l urmăreau contramisionarii decît asupra personalității lor» (*L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie ?*, în RHPR, 1934, p. 482).

creştini de aceeaşi orientare ca şi cei care, încă înainte de Sinodul apostolic, «coborîndu-se din Iudeea (la Antiohia) învăţau pe fraţi că : Dacă nu vă tăiaţi împrejur, după rînduiala lui Moise, nu puteţi să vă mîntuiţi» (Fapte 15, 1) [129]. Aceştia, proveniţi mai ales dintre farisei (Fapte 15, 5) şi probabil dintre preoţii mozaici (cf. Fapte 6, 7) şi dintre esenieni [130], s-au dovedit «fraţi mincinoşi» cu prilejul Sinodului apostolic (Gal. 2, 4) şi n-au încetat niciodată să-l suspecteze şi să-l urască pe Sf. Apostol Pavel (cf. Fapte 21, 20—21) [131]. Cei mai neînduplecaţi dintre ei nu s-au mulţumit să trăiască în continuare «ca iudeii» (cf. Gal. 2, 14), ci s-au înverşunat să-i iudaizeze şi pe păgîno-creştini. Deoarece din această situaţie de «învăţători» şi «apostoli» se alegeau cu un profit substanţial (cf. Gal. 4, 17 ; 6, 12—13 ; II Cor. 11, 20), pseudodidascalii iudaizanţi n-au pregetat să străbată regiuni îndepărtate, ajungînd astfel şi în Galatia.

Măcar că deviza iudaizanţilor era : «Ierusalimul este mama noastră» (cf. Gal. 4, 26), pretinzînd că se sprijină pe autoritatea «stîlpilor» (2, 9), a celor mai de seamă dintre Apostoli (2, 2. 6), nu avem totuşi nici cel mai mic indiciu că Biserica-mamă din Ierusalim sau cineva dintre fruntaşii ei ar fi fost responsabili de acţiunea acestor falşi învăţători în Galatia sau în alte Biserici pauline. Deoarece ţineau de Biserica iudeo-creştină din Ţara Sfîntă, predicatorii iudaizanţi puteau să afirme că vin «de la Iacov», (2, 12), dar nu puteau pretinde că episcopul Ierusalimului patronează activitatea lor nefastă în sînul Bisericilor pauline. Sf. Iacov era în perfect acord cu Sf. Pavel în ce priveşte evanghelizarea păgînilor (Gal. 2, 9 ; Fapte 15, 13 u. ; 21, 18 u.).

Exagerînd proporţiile incidentului de la Antiohia Siriei (Gal. 2, 11—14) [132], unii autori au văzut în τίς (= *cine*) din Gal. 5, 7 şi în ὁ ταράσσων (= *cel ce vă tulbură*) din Gal. 5, 10 aluzii la Sf. Apostol Petru [133]. Noul Testament ni-l prezintă însă întotdeauna pe Sf. Petru alături de Apostolul neamurilor în problema păgîno-creştinilor (Gal. 2, 6, 9 ; Fapte 10 ; 15, 7—11) [134]. Sf. Apostol Pavel se ştie perfect solidar cu Sf. Apostol Petru şi consideră scandaloasă ideea de a alege între el şi Chifa (cf. I Cor. 1, 12 ; 3, 22 ; 15, 3 u.) [135]. Y. Congar scrie cu drept cuvînt : «Nici un Apostol nu era din punct de vedere teologic mai aproape de Pavel decît Petru» [136].

---

129. Vezi E. Haenchen, *op. cit.*, p. 388 (ad 15, 1).

130. Joseph A. Fitzmyer, *Jewish Christianity in Acts in the Light of Qumran Scrolls*, în Idem, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* ed. II-a, Montana (S.U.A.), 1974, p. 296, scrie că printre preoţii convertiţi la creştinism (Fapte 6, 7) vor fi fost şi unii esenieni. 131. Vezi W. L. Knox, *op. cit.*, p. 8.

132. Acest incident a fost exploatat încă de Porfirius în controversa sa cu creştinismul ; cf. A. Harnack, *Porphyrius, «Gegen die Christen»*, 15, Berlin, 1916, fragm. 21 şi 22.

133. Aşa E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. III, Stuttgart, ed. a II-a, 1962, p. 434.

134. Încă Tertulian (*Traité de la prescription contre les hérétiques* XXIII, 1—11 ; XXIV, 1—4, «Sources chrétiennes», 46, trad. de P. de Labriolle, Paris, 1957, p. 118—120) atrage atenţia asupra erorii de a-i prezenta pe cei doi Sf. Apostoli în conflict.

135. Dr. Jean-Jacques von Allmen, *La primauté de l'Eglise, de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant* (Cahiers oecuméniques), Fribourg-Paris, 1977, p. 66—67.

136. *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, 1970, p. 239.

Biserica-mamă din Ierusalim, în ansamblul ei, s-a desolidarizat de acțiunile iudaizanților prin hotărîrea luată la Sinodul apostolic (cf. Fapte 15, 24).

Se pare că agitația iudaizantă s-a manifestat în Galatia încă înainte de a doua vizită a Apostolului. Venind în Galatia, Sf. Pavel a semnalat și a combătut unele abateri ce s-au produs între cele două vizite ale sale (Gal. 4, 16), «întărindu-i pe toți ucenicii în credință» (Fapte, 18, 23).

După plecarea Apostolului, iudaizanții și-au reluat asaltul cu și mai multă înverșunare. Nu îndeajuns catehizați, cei mai slabi în credință dintre creștinii galateni au căzut repede (cf. 1, 6) pradă insinuărilor și îndemnurilor acestor falși învățători. Unii dintre ei, convinși pe dată și poate dorind să se înalțe fără preget la poziția de diadascali ai comunității, vor fi primit circumciziunea, fiind gata să se lepede de Apostolul care i-a născut pentru Hristos (cf. 4, 19) și să devină colaboratori zeloși ai falșilor apostoli (3, 1—5; 5, 7). E de presupus chiar că predica iudaizantă a generat o mișcare cu rezonanțe mai largi printre credincioșii galateni, care au dorit, poate, să se apropie de tradițiile iudaice spre a-și îmbogăți speculațiile lor religioase [137].

În Epistola pe care le-o adresează, Sf. Apostol Pavel nu numai că spulberă învățăturile eretice și îndoielile semănate de adversari, dar le aduce aminte galatenilor de purtarea lor de odinioară față de el (4, 13 și urm.), căutînd să-i readucă pe calea cea bună nu numai cu argumentele rațiunii, ci și cu căldura inimii sale de părinte duhovnicesc.

Desigur că Epistola și-a atins scopul. Altfel, Sf. Pavel ar fi revenit cu altă epistolă (ca la Tesalonic și Corint).

Ne putem închipui că în Galatia, ca și în alte locuri, au fost și dintre aceia care au stăruit în dezbinare și rătăcire. Aceștia vor fi fost nevoiți să se despartă de Biserica rămasă fidelă adevărului, constituind probabil nucleul grupărilor gnostic-iudaizante [138], care se vor înmulți în veacurile II—III și care, toate, se caracterizează prin atașamentul lor față de unele practici iudaice [139] și mai ales prin ura față de Apostolul neamurilor [140].

6. Autorul, autenticitatea și unitatea Epistolei

Autorul Epistolei către Galateni este, incontestabil, Sf. Apostol Pavel. El însuși se prezintă în adresa Epistolei (1, 1) pe care o trimite galatenilor în numele său și al tuturor fraților care se află împreună cu el (1, 2).

---

137. A. E. Harvey, *art. cit.*, p. 331.

138. H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, p. 136 și urm.

139. Vezi E. Molland, *La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-clémentines*, în «Studia Theologica», IX (1955), p. 1—39 și mai ales Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme* (Bibliothèque de théologie: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée) Tournai, 1958.

140. In «Kerigmele lui Petru» (o scriere ebionită din sec. II) sînt puse în gura Sf. Apostol Petru următoarele cuvinte: «Unii din cei proveniți dintre neamuri au respins învățătura mea conformă Legii, pentru a adopta învățătura potrivnică Legii a omului vrăjmaș și flecărelile lui ușuratice» (cit. după J. Daniélou, *op. cit.*, p. 72); «omul vrăjmaș» de aici este Sf. Apostol Pavel.

Autenticitatea Epistolei către Galateni a fost şi este unanim recunoscută, cu excepţia cîtorva critici radicali de la sfîrşitul secolului trecut. Pentru această autenticitate pledează o serie întreagă de argumente, atît interne, cît şi externe.

a) Argumente interne. — Pentru cititorii primi ai Epistolei, autenticitatea ei era mărturisită nu numai de recomandarea iniţială, ci şi de autograful paulin final (6, 11—18), de acele ultime avertismente şi îndemnuri scrise chiar de mîna Apostolului (cf. 6, 11).

În afară de acestea, galatenii şi creştinii dintotdeauna au recunoscut în Epistolă «glasul» Sfîntului Apostol Pavel. Toate datele personale pe care autorul ni le dă despre sine în Epistolă se potrivesc cu ceea ce ştim despre persoana şi activitatea Apostolului neamurilor. Teologia Epistolei este teologie paulină. În deplin acord cu acestea stă şi «tonul energic, polemica aspră şi argumentarea concisă» [141] prin care se disting toate Epistolele Sfîntului Apostol Pavel.

Epistola se încadrează perfect în situaţia istorică şi corespunde împrejurărilor pe care le vizează [142].

b) Argumente externe. — Chiar în cadrul canonului Noului Testament, mai multe scrieri inspirate (Matei, scrierile Sfîntului Luca, Iacob, II Petru) mărturisesc înrudiri mai mult sau mai puţin apropiate, cu Epistola către Galateni.

Aluzii la această Epistolă sau citate din ea găsim apoi în scrierile Părinţilor apostolici : în Epistola lui Barnaba [143], în scrierile Sfîntului Clement Romanul [144], ale Sfîntului Ignatie din Antiohia [145], ale Sfîntului Policarp al Smirnei [146] şi în Epistola către Diognet [147]. O citează de repetate ori apologeţii [148]; Sf. Irineu o citează şi el în mai multe rînduri şi afirmă explicit că ea a fost scrisă de Apostolul Pavel [149]. Ereticul Marcion citează foarte mult Epistola către Galateni [150], socotind-o temeiul principal al teologiei sale şi aşezînd-o în fruntea celorlalte Epistole pauline acceptate în canonul său [151].

Autenticitatea Epistolei către Galateni a fost considerată mai presus de orice îndoială şi de reformatori. Martin Luther a scris două comen-

141. V. Gheorghiu, *Introducerea...*, p. 459—460.

142. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. Sofron Vlad, Pr. Prof. Liviu G. Munteanu, *op. cit.*, p. 149.

143. *Epistola zisă a lui Barnaba*, XIII, 1, în «Scrierile Părinţilor Apostolici», traducere, note şi indici de Pr. D. Fecioru, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, 1979, p. 130.

144. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni (I)*, V, 2 (= Gal. 2, 9); XLIX, 6 (= Gal. 1, 4); LVI, 1 (= Gal. 6, 1), *Ibidem*, p. 48, 71, 74.

145. Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni*, I, 1 (= Gal. 1, 11—12); *Către Magnezieni*, VIII, 1 (= Gal. 5, 4); X, 2—3 (= Gal. 5, 9); ibid., p. 178, 167, 168.

146. Sf. Policarp, *Epistola către Filipeni*, III, 3 (= Gal. 4, 26); V, 1 (= Gal. 6, 7); IX, 2 (= Gal. 2, 2); XII, 2 (= Gal. 1, 1); ibid., p. 209, 210, 212, 213.

147. *Ep. către Diognet*, X, 6 (= Gal. 6, 2); ibid., p. 344.

148. Atenagora, *Legatio pro Christianis*, 16, P.G. VI, 921; Tatian, cit. la Fer. Ieronim, *In Epistolam ad Galatas*, 6, 8, P.L. XXVI, 460; etc.

149. Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, 16, 3, P.G. VII, 912.

150. Cf. citatele din Marcion păstrate la Tertulian, *Adv. Marc.* 4, 2 şi urm; 5, 2; P.L. II, 293, 505 şi la Sf. Irineu, *op. cit.*, III, 11, 7, P.G. VII, 884.

151. În canonul lui Marcion, epistolele pauline sînt aşezate în ordinea următoare : Gal., I şi II Cor., Rom., Efes. (socotită a fi Epistola către Laodiceeni), Col., Filip. şi Filim.; cf. J. Knox, *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942, p. 39 şi u.; 172 şi u.

tarii asupra Epistolei către Galateni : primul, mai scurt, a fost publicat în 1519 şi reeditat în 1523 ; al doilea, mult mai bogat, a fost publicat în 1535 şi reeditat în 1538 [152]. Luther zicea că «Epistola către Galateni este Epistola sa, cu care s-a unit ca printr-o căsătorie, ea este Caterina de Bora a sa» [153], arătînd prin aceasta cît de importantă este această Epistolă pentru fundamentarea doctrinei sale despre mîntuirea prin credinţă, dar şi pentru lupta pe două fronturi pe care o ducea în ultima parte a vieţii sale, pe de o parte împotriva romano-catolicismului, iar pe de altă parte împotriva anabaptiştilor [154]. Calvin a scris şi el un comentariu al Epistolei către Galateni, pe care l-a publicat în 1548 [155].

Nimeni n-a contestat autenticitatea Epistolei către Galateni pînă în secolul XIX cînd au apărut cîteva lucrări care susţin că ea n-ar fi fost scrisă de Sf. Apostol Pavel, ci de un autor dintr-o epocă mai tîrzie, pe la anii 120—140 d.H. [156]. Aceste afirmaţii pornesc de la o părere greşită privitoare la evoluţia cărţilor Noului Testament. În Epistola către Galateni, presupusul conflict între creştinism şi iudaism ar prezenta o formă evoluată, caracteristică epocii postpauline. Această teorie a fost abandonată cu totul în ultimele decenii [157].

Nici *unitatea* şi *integritatea* Epistolei către Galateni n-a fost niciodată contestată cu argumente valabile [158]. În toate versiunile vechi ale Sfintei Scripturi, Epistola există în forma actuală. Însuşi conţinutul Epistolei este cea mai puternică dovadă că ea a fost scrisă de Sf. Apostol Pavel dintr-o dată, sub impulsul îngrijorării pe care i-a provocat-o vestea despre criza din Bisericile Galatiei.

7. Cuprinsul Epistolei

Epistola către Galateni are **6 capitole.** Cuprinsul ei nu urmează un plan riguros, răspunzînd unor probleme de o vie actualitate pentru destinatarii ei. Apostolul îşi întrerupe uneori expunerea cu apostrofări directe şi cu reproşuri grele. Epistola este clocotitoare de viaţă, ea nu are

152. *In Epistolam Pauli ad Galatas Commentarius,* Leipzig, 1519 (ed. în limba germană în 1525) şi *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* ex *Praelectione D. M. Lutheri collectus,* Wittemberg, 1535.

153. După René-H. Esnault, *Introduction,* p. 7, la Martin Luther, *Oeuvres,* t. XV, Labor et Fides, Geneve, 1969. 154. *Ibid.,* p. 7—8.

155. Jean Calvin, *Commentarii in quatuor Pauli Epistolas (Gal., Eph., Phil., Col.),* Geneva, 1548.

156. Aşa : Bruno Bauer, *Kritik der paulinischen Briefen, Berlin,* 1852 ; R. Steck, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen,* Berlin, 1888 ; F. R. Mc Guire, *Did Paul write Galatians ?,* în «Hibert Journal», LXV (1966—1967), p. 52 şi urm. etc.

157. Vezi critica obiecţiunilor aduse de aceşti autori la V. Gheorghiu, *Introducerea...,* p. 462—464.

158. W. Schanze, *Der Galaterbrief, schall-analitisch untersucht,* Leipzig, 1919, contestă unitatea acestei Epistole pe un temei original, acela al diferenţelor de ton în cadrul Epistolei. Printr-o analiză a cuprinsului, el distinge cel puţin 8 tonuri diferite, deci cel puţin 8 autori diferiţi. O încercare mai nouă de a nega unitatea Epistolei este cea a lui J. C. O'Neill, *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians,* London, 1972 ; vezi critica făcută lucrării lui O'Neill de către W. Schmithals în ThLZ, XCVIII (1973), p. 844 şi urm.

aliura unei regularităţi scolastice [159]. Putem totuşi distinge principalele articulaţii ale textului.

După **o introducere** mai lungă decît în alte Epistole pauline (1, 1—10), urmează **cuprinsul cu trei părţi :** *partea autobiografic-apologetică* (1, 11—2, 21), *partea doctrinar-teologică* (3, 1—5, 12) şi partea *parenetică* (5, 13—6, 10) ; Epistola se încheie cu un epilog autograf (6, 11—18).

Adresa Epistolei (1, 1—5) este de o solemnitate deosebită. Ea subliniază două puncte importante : 1) originea divină a apostolatului paulin şi 2) puterea mîntuitoare a jertfei lui Iisus Hristos. Obişnuita rugăciune de mulţumire pentru credinţa cititorilor primi ai Epistolei lipseşte, Apostolul exprimîndu-şi surpriza faţă de nestatornicia credincioşilor galateni şi anunţînd îndată tema Epistolei (1, 6—10).

În partea *autobiografic-apologetică* (1, 11—2, 21), Sf. Pavel dovedeşte, prin mărturii istorice incontestabile, originea divină a apostolatului său şi a Evangheliei pe care o propovăduieşte. El a primit Evanghelia printr-o descoperire directă de la Iisus Hristos (1, 11—12). Nici n-ar fi avut cum să primească această Evanghelie de altundeva. Înainte de convertire el fusese un partizan fanatic al Legii mozaice (1, 17—18), iar după aceea n-a luat contact cu autoritatea bisericească de la Ierusalim decît tîrziu. Trei ani au trecut de la convertirea Sfîntului Pavel şi pînă la prima sa vizită la Ierusalim (1, 15—20). După această scurtă vizită în Cetatea Sfîntă, el a plecat mai departe, predicînd Evanghelia în Siria şi Cilicia. Conţinutul propovăduirii sale a fost aprobat în mod public (oficial) de către Biserica din Ierusalim şi în special de către ceilalţi Sfinţi Apostoli cu ocazia Sinodului Apostolic (2, 1—10). În altă împrejurare, la Antiohia, Sf. Pavel a apărat deschis libertatea creştină faţă de Legea mozaică, luînd atitudine hotărîtă împotriva purtării inconsecvente a Sfîntului Apostol Petru (2, 11—14). La sfîrşitul acestei prime părţi a Epistolei, Sf. Pavel expune pe scurt învăţătura despre mîntuirea prin credinţa în Iisus Hristos (2, 15—21).

Partea a doua, *doctrinar-teologică* (3, 1—5, 12) dezvoltă învăţătura despre mîntuirea prin credinţă, înfăţişîndu-ne ceea ce Apostolul numeşte «Evanghelia» sa (cf. Rom. 2, 16 ; 16, 25 ; II Tim. 2, 8). Credincioşii galateni au primit harul Duhului Sfînt prin credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii. Tot prin credinţă a primit făgăduinţa şi patriarhul Avraam, iar Legea lui Moise, promulgată mult mai tîrziu, nu poate desfiinţa făgăduinţa. Legea a avut un rol trecător de călăuză sau de «pedagog spre Hristos» (3, 24). Nu prin faptele Legii se intră în «seminţia» lui Avraam. Prin credinţa în Iisus Hristos, Urmaşul prin excelenţă al lui Avraam, credincioşii creştini sînt adevăraţii urmaşi ai lui Avraam şi moştenitorii făgăduinţelor lui Dumnezeu.

---

159. Hans Dieter Betz, în studiul său *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, în NTS, XXI (1975), p. 353—379, susţine că Epistola către Galateni este un exemplu al genului literar al «epistolei apologetice» (p. 354), structura ei putînd fi analizată după regulile retoricii şi ale epistolografiei greco-romane (p. 353). Cuprinsul Epistolei are, după Betz, forma obişnuită a unei cuvîntări de apărare, căreia i s-a dat un cadru epistolar : un «prescript» (1, 1—5) şi un «post-script» autograf (6, 11—18). Corpul Epistolei ar fi compus în forma unei apologii, după tipul folosit de filozofii şi oratorii vremii, cu următoarele părţi : *prooemium* sau *exordium* (1, 6—10) ; o tranziţie de la *prooemium* la *narratio* (1, 10—11) ; *narratio* (1, 12—2, 14) ; *propositio* (2, 15—21) ; *argumentatio* (3, 1—4, 31) şi *paraenesis* (5, 1—6, 10).

După ce le reamintește credincioșilor galateni împrejurările convertirii lor și rîvna lor cea dintru început (4, 12—20), Apostolul revine asupra temei principale a acestei secțiuni, arătînd că ineficiența Legii mozaice este pusă în evidență și de istoria celor doi fii ai lui Avraam, Isaac și Ismael, în interpretarea ei alegorică (4, 21—31). În concluzia părții doctrinar-teologice a Epistolei (5, 1—12), Sf. Apostol Pavel reia, rezumativ, ideile exprimate anterior, adresînd credincioșilor galateni un apel plin de căldură de a stărui în libertatea «credinței lucrătoare prin iubire» (5, 6).

În *partea parenetică* (5, 13—6, 10), Apostolul arată lămurit că libertatea creștină nu este totuna cu libertinismul moral, precizînd conținutul «credinței lucrătoare prin iubire». În această secțiune, dominată de opoziția dintre «trup și Duh», răsună repetat îndemnul apostolic la slujirea aproapelui în iubire (5, 13—14 ; 6, 2.9—10). Creștinismul nu este lipsit, așadar, de un imperativ moral, numai că acest imperativ nu-și mai are temeiul în indicativul Legii mozaice, ci în «Duhul». Insistînd asupra îndatoririlor practice ale credincioșilor și opunînd «rodul Duhului» manifestărilor păcătoase ale «trupului», Sf. Pavel arată clar că «credința lucrătoare prin iubire» nu este credința singură, ci credința în Hristos și fapta cea bună. Faptele de virtute creștină reprezintă sămînța cea bună pe care credincioșii o seamănă în vederea recoltei eshatologice (6, 7—10).

La sfîrșit, Apostolul adaugă, cu propria-i mînă, un *epilog* (6, 11—18), în care reia ideile fundamentale ale cuprinsului Epistolei, punîndu-i încă o dată în gardă pe credincioșii galateni împotriva uneltirilor iudaizanților.

Epistola se încheie cu obișnuita binecuvîntare.

COMENTARIU

A.

ADRESĂ ŞI SALUTARE (1, 1—5)

(1) Pavel, apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos şi prin Dumnezeu Tatăl, Care L-a înviat pe El din morţi (2) şi toţi fraţii cei împreună cu mine, Bisericilor Galatiei, (3) har vouă şi pace de la Dumnezeu Tatăl nostru şi de la Domnul Iisus Hristos, (4) Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre, ca să ne scoată din veacul cel rău de acum, după voia lui Dumnezeu şi a Tatălui nostru. (5) A Căruia să fie slava în vecii vecilor. Amin.

Epistolele pauline încep cu o salutare, după modelul obişnuit al corespondenţei antice [160] : *A* către *B*, salutare (Fapte 23, 26). Adresa şi salutarea Epistolei către Galateni, deşi urmează şi ele tipul epistolar antic, sînt dezvoltate de aşa manieră încît încă de aici apar clar cele două mari idei ale Epistolei : autoritatea apostolică a Sfîntului Pavel şi mîntuirea prin harul lui Hristos [160 bis].

(1, 1) Potrivit stilului epistolar al vremii, autorul îşi etalează de la început numele şi calitatea. Pavel (Παῦλος = *mic, slăbuţ)* este numele greco-roman al iudeului Saul (= *cel dorit)* [161].

Titlul de «apostol», alături de numele Sfîntului Pavel, apare în aproape toate Epistolele pauline (fac excepţie I şi II Tesaloniceni, Filipeni şi Filimon). Acest titlu are aici o semnificaţie cu totul aparte. Din Epistolă rezultă că adversarii Sfîntului Pavel îi contestau calitatea de apostol. Ei susţineau că, deoarece n-a fost martor ocular şi auricular al vieţii şi operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos, Sf. Pavel nu poate fi altceva decît un «apostol de la oameni», adică un trimis al celorlalţi apostoli sau al unei oarecare autorităţi bisericeşti.

---

160. Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe ; ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe,* Stuttgart, 1933 ; R. W. Funk, *Language, Hermeneutic and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology,* New York, 1966, mai ales capitolul intitulat «The Letter : Form and Style», p. 250—274 ; G. Luck, *Brief und Epistel in der Antike,* în «Altertum», VII (1961), p. 77—84 ; Gordon J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century,* în CBQ, XXVIII (1966), p. 465—477 etc.

160 bis. Este de remarcat paralelismul între prologul Epistolei către Galateni (1, 1—5) şi cel al Apocalipsei (1, 4—6) :

Pavel...	Ioan,
Bisericilor Galatiei,	celor şapte Biserici care sînt în Asia,
har vouă şi pace	har vouă şi pace
de la Dumnezeu Tatăl	de la Cel ce este şi Cel ce era şi Cel ce
şi de la Domnul Iisus Hristos...	vine...
Căruia fie slava în vecii	şi de la Iisus Hristos...
vecilor. Amin.	Lui fie slava şi puterea în vecii vecilor. Amin.

(A. Farrer, *The Revelation of St. John the Divine,* Oxford, 1964, p. 60—62).

161. Diac. Dr. Grigorie T. Marcu, *Saul din Tars* (Seria teologică, nr. 14), Sibiu, 1939, p. 18.

Sf. Pavel arată de la început că el este «apostol nu de la (ἀπό) oameni, nici prin (διά) om». Oamenii, oricare ar fi ei, nu sînt nici sursa (la care se referă prima prepoziție) și nici mijlocul de transmitere (cum precizează a doua prepoziție) a apostolatului paulin [162]. El a primit apostolatul nemijlocit de la și «prin Iisus Hristos și (prin) Dumnezeu Tatăl» Dumnezeu Tatăl nu este a doua sursă a apostolatului paulin. Conjuncția καὶ (= *și*) arată aici că Iisus Hristos și Dumnezeu Tatăl nu sînt separați în mintea Sfîntului Pavel, în ce privește relația Lor cu apostolatul său. Apostolatul său se întemeiază deci numai pe θέλημα θεοῦ, după cum spune el însuși la începutul altor Epistole (I și II Cor., Efes., Col., II Tes.). Textele din Gal. 1, 15—16 și 2, 1 subliniază alegerea divină a Apostolului Pavel și caracterul revelat al Evangheliei (1, 16), care i s-a încredințat de către Dumnezeu (2, 7) [163].

Sf. Pavel pune aici în relație chemarea sa apostolică cu învierea lui Iisus Hristos [164]. Între învierea Mîntuitorului și evenimentul chemării la apostolat a Sfîntului Pavel există o relație esențială, evidențiată de Apostol în mai multe locuri din Epistolele sale (I Cor. 9, 1 ; 15, 8 ; Ef. 1, 19—20). De la Hristos Cel înviat a primit el, Saul din Tars, chemarea apostolică, cu ocazia cutremurătoarei întîlniri de pe drumul Damascului (Fapte 9, 1 și urm. ; 22, 6 și urm. ; 26, 12 și urm.) [165], iar moartea și învierea Mîntuitorului constituie esența predicii pauline. Sf. Ioan Gură de Aur scrie că, celor ce căutau îndreptarea prin Lege, «Apostolul le amintește pe drept cuvînt de ceea ce face Legea inutilă, anume de binefacerile crucii și ale învierii ce sînt dăruite acum tuturor» [166].

Termenul ἀπόστολος înseamnă «trimis». Însuși Mîntuitorul se prezintă drept «trimisul» lui Dumnezeu Tatăl (Matei 15, 24 ; Marcu 9, 37 ; Luca 4, 18). Apostolul este nu numai mesagerul, ci și delegatul, reprezentantul autorizat al celui care l-a trimis [167]. Conceptul de «apostol» poate fi pus în relație cu instituția juridică iudaică numită שליח *(șeliach,* formă aramaică de la ebraicul *șalah),* ale cărei origini datează din epoca de după exilul babilonean (cf. II Cron. 17, 7—9 ; I Ezdra 4, 14 ;

---

162. Sf. Ignatie, *Epistola către Filadelfieni,* 1, folosește ambele prepoziții, într-o frază modelată după exprimarea paulină : «n-a dobîndit această slujire... nici de la (ἀπό) el însuși, nici prin (διά) oameni» ; cf. H. Schlier, *op. cit.,* p. 27, nr. 3.

163. O. Haas, *Berufung und Sendung Pauli nach* Gal. 1, în «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», XLVI (1962), p. 81 și urm. ; K. Kertelge, *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung,* în BZ, NF, XIV (1970), p. 161—181 (mai ales p. 164—169).

164. Prezentarea lui Dumnezeu Tatăl drept «Cel ce L-a înviat pe El (pe Iisus) din morți» revine des în epistolele pauline (Rom. 4, 24 ; 8, 11 ; 10, 9 ; I Cor. 6, 14 ; 15, 12 ; II Cor. 4, 14 ; Efes. 1, 20 ; Col. 2, 12 ; I Tes. 1, 10 ; cf. Fapte 3, 15 ; 4, 10 ; 5, 30 ; 10, 10 ; 13, 30. 37).

165. Gala Galaction, *De la «mormîntul gol» la porțile Damascului,* în ST, seria II, III (1951), nr. 7—8, p. 38 și urm. ; cf. Idem, *Din exegeza Noului Testament,* BOR, LXVI (1948), nr. 11—12, p. 572 și urm.

166. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Epistolam ad Galatas,* P.G., LXI, 615.

167. Termenul apare cu acest sens și în III Regi 14, 6 (Aquila) ; Is. 18, 2 (Simmach) ; precum și la Iosif Flaviu, *Antichități iudaice,* XVIII, 300 ; Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon,* 75, 3.

6, 13; 7, 14) și care exprimă clar ideea de reprezentare [168]. În Biserica veacului apostolic, Apostolii reprezentau însuși glasul lui Hristos [169].

Denumirea de «apostol» este dată în Noul Testament și altor persoane decît celor doisprezece ucenici aleși de Mîntuitorul. Este adevărat că la început acest titlu a fost rezervat numai Celor Doisprezece «și faptul că primul act al celor 11, după moartea lui Iuda, a fost alegerea unui bărbat care să completeze locul vacant, arată că ei credeau că numărul lor era fixat cumva la 12» [170]. În afară de acest fapt nu avem însă în Noul Testament nici un indiciu că acest număr trebuia să rămînă neschimbat. Dimpotrivă, Sf. Pavel este acceptat curînd ca al 13-lea (fără ca acest număr să fie pomenit). Convinși fiind că Mîntuitorul Cel înviat poate să-și mai aleagă un apostol și după înălțarea Sa la ceruri, Apostolii cei de mai înainte nu fac nici o mențione despre numărul «complet» de 12 atunci cînd se pune problema apostolatului Sfîntului Pavel. Cu atît mai mult cu cît apostolatul paulin avea o destinație aparte: era un apostolat al netăierii împrejur (Gal. 2, 8). Sfîntul Pavel este astfel apostol în sensul cel mai înalt, cel mai restrîns al cuvîntului. După cum precizează Sf. Pavel în Epistola de față, Apostol al lui Iisus Hristos este numai cel încredințat de Mîntuitorul Însuși cu această misiune (1, 1. 11—12) [171]. Această condiție o împlinesc numai cei 12 + Sf. Apostol Pavel, care formează grupul apostolilor propriu-ziși (cf. Gal. 2, 7—9). Dacă în Noul Testament sînt numite «apostoli» și alte persoane (ca de exemplu Barnaba, Fapte 14, 4), nimeni nu încearcă să-i pună pe aceștia pe același plan cu apostolii propriu-ziși, deoarece ei n-au fost instituiți în apostolat de către Însuși Iisus Hristos. Ei sînt trimiși ai apostolilor propriu-ziși, sînt «apostoli ai Bisericilor», cum îi numește Sf. Pavel (II Cor. 8, 23; cf. Rom. 16, 7; Filip. 2, 25). Mulți propovăduiau pe Hristos în Biserica primară, dar oficiul de apostol este încredințat numai celor 12 și Sfîntului Pavel; numai prin oficiul lor Biserica este «apostolică» și numai prin ei s-a transmis harul preoției sacramentale care asigură «succesiunea apostolică».

---

168. În *Mișna Berakot*, V, 5 citim: «Trimisul unui om este ca însuși cel ce l-a trimis». Rabinii trimiși în diaspora de către autoritatea centrală mozaică și pentru care termenul *șeluchim* este folosit în sens propriu, sînt reprezentanții acestei autorități; H. Schlier, *op. cit.*, p. 26—27.

169. Cu privire la ἀπόστολος, vezi importantul articol al lui K. H. Rengstorf, în TWNT, I, p. 406—446, precum și J. B. Lightfoot, *The Name and the Office of an Apostle*, în *op. cit.*, p. 92—101; E. de Witt Burton, Excursul I: 'ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ, *op. cit.*, p. 363—384; P. Batiffol, *L'apostolat*, în RB, XV (1906), p. 520—532; G. Saas, *Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffes*, Munich, 1939; E. Käsemann, *Die Legimität des Apostels*, în ZNW, XLI (1942), p. 33—71; H. von Campenhausen, *Der urchristliche Apostelbegriff*, în «Studia Theologica», I (1947), p. 96—130; E. Kredel, *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese*, în ZKT, LXXVIII (1956), p. 169—193 și 257—305; L. Cerfaux, *Pour l'histoire du titre «Apostolos» dans le Nouveau Testament*, în RSR, XLVIII (1960), p. 76—92; Pr. Ioan Mircea, *Apostolatul după Noul Testament*, în ST, seria II, XXII (1970), nr. 7—8, p. 547—564; R. Schnackenburg, *Apostel vor und neben Paulus*, în volumul aceluiași «Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschrift und Wandel», München, 1971, p. 338—358 (unde se află și o bogată bibliografie) etc.

170. G. Duncan, *op. cit.*, p. 4.

171. Prof. Dr. G. L. Munteanu, *Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni — Comentar*, Cluj, 1940, p. 45.

(1, 2). Sf. Pavel scrie Epistola nu numai în numele său, ci şi în numele tuturor fraţilor care se află împreună cu el. «Toţi fraţii» sînt toţi însoţitorii lui în momentul scrierii Epistolei (cf. I Cor. 1, 1 ; II Cor. 1, 1 ; Filip. 1, 1 ; Col. 1, 1 ; I Tes. 1, 1 ; II Tes. 1, 1) [172], sau chiar toţi creştinii din Efes care erau împreună cu Apostolul (σὺν ἐμοί) în momentul scrierii Epistolei, pomenirea lor aici dînd o greutate deosebită apărării Sfîntului Pavel împotriva adversarilor săi şi ai «evangheliei» sale [173]. Epistola nu mai face în continuare nici o aluzie la aceşti «fraţi» ; începînd cu vers. 6, Apostolul se va exprima la persoana I («Mă mir...»).

Pluralul ταῖς ἐκκλησίαις (= Bisericilor) ne arată pe de o parte că Epistola către Galateni este o circulară, adresată mai multor comunităţi (= biserici) (ca şi Epistola către Efeseni), iar pe de altă parte că tulburarea iudaizantă (1, 7) a cuprins toate comunităţile galatene. La expresia «bisericilor Galatiei» Apostolul nu adaugă nici o precizare din cele care îi erau obişnuite (cf. II Cor. 1, 1 ; I Cor. 1, 2 etc.) : «a lui Dumnezeu», «fraţi», «sfinţi» etc. Apostolul nu adaugă nici un cuvînt de laudă la adresa credincioşilor galateni, nu introduce nici măcar o rugăciune de mulţumire pentru credinţa şi rîvna lor, cum face în alte Epistole. «Tonul este de o răceală voită» [174]. Întreaga Epistolă va fi marcată de această sobrietate : Sf. Pavel se va adresa membrilor acestor Biserici numai cu vocativul ἀδελφοί = fraţilor (1, 11 ; 3, 15 ; 4, 12. 28. 31 ; 5, 11. 13 ; 6, 1. 18), fără nici un alt calificativ. Nici o altă Epistolă paulină nu este atît de lipsită de efuziuni sentimentale.

Totuşi, Apostolul nu le refuză comunităţilor galatene denumirea de «biserici». Această denumire — scrie Sf. Ioan Gură de Aur — «trebuie să-i facă să roşească şi să-i restabilească în unitate. Căci cei ce sînt împărţiţi în mai multe grupări nu merită de fapt să primească un astfel de titlu» [175].

(1, 3). În loc de salutarea din epistolele antice profane, Sf. Pavel adresează ca de obicei corespondenţilor săi o binecuvîntare. În Epistolele pauline, salutarea şi binecuvîntarea finală sînt formulate în termeni asemănători. Probabil că forma acestor elemente din Epistolele pauline este preluată din cultul creştin primar. După cum scrie un comentator, «versetele 3—5 sînt scrise de la început pînă la sfîrşit în limbaj liturgic» [176]. Ca şi începutul şi sfîrşitul Epistolelor pauline, tot aşa începutul şi sfîrşitul cultului divin al Bisericii primare erau marcate de o binecuvîntare [177]. De altfel, încă în cadrul cultului iudaic, binecuvîntarea (ברכה *beracah*) avea un rol important. (Num. 6, 22—27 ; III Regi 8, 14. 55). Ea nu este nici urare, nici simplă rugăciune, ci «un act liturgic pe care îl putea îndeplini numai o persoană autorizată» [178].

---

172. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 3 ; Lightfoot, Lipsius, Burton ş.a., în comentariile lor asupra acestui verset ; U. Borse, *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972, p. 43—44.

173. Aşa Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Ieronim, precum şi mai mulţi comentatori moderni (Schlier, Munteanu etc.).

174. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 20.

175. *Op. cit.*, P.G. LXI, 616.

176. J. Bligh, *Galatians. A Discussion of St. Paul's Epistle* (Householder Commentaries, 1), London, 1969, p. 66.

177. O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947, p. 31.

178. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 20—21 ; vezi şi N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Oslo, 1941, p. 8 şi urm. ; G. Delling, *Zusammengesetze Gottes- und Christusbezeichnungen*

Cuvîntul χάρις are un sens specific creştin. El nu este folosit în salutările epistolografiei antice extracreştine [179]. În Epistola către Galateni, acest cuvînt apare în cele trei sensuri pauline principale : a) în sensul de bunăvoinţă a lui Dumnezeu pentru credincioşii săi — sens preluat din Vechiul Testament (Gal. 1, 3 ; cf. I Cor. 1, 3 ; II Cor. 1, 2 etc.) ; b) în sensul de iertare, răscumpărare adusă lumii prin jertfa lui Hristos (1, 6 ; 2, 21 ; 5, 4) ; c) în sensul de har al apostolatului care a fost acordat Sfîntului Pavel (1, 15 ; 2, 9).

Εἰρήνη (= pace) este echivalentul ebraicului שלום = *şalom* [180]. În Vechiul Testament şi mai ales la profeţi, pacea are un sens profund, de mîntuire mesianic-eshatologică. Sf. Apostol Pavel are în vedere acest sens profund, «pacea» fiind raportată la Hristos şi la opera sa mîntuitoare. Pacea este efectul şi rezultatul acţiunii binefăcătoare a lui Dumnezeu asupra omului prin har. Harul este începutul vieţii duhovniceşti, iar pacea este împăcare cu Dumnezeu. Pentru Bisericile din Galatia, unde exista pericolul căderii din harul lui Dumnezeu (2, 21 ; 5, 2—4) şi unde pacea era serios ameninţată (5, 15), această binecuvîntare adresată de Apostol are o semnificaţie particulară [181].

Harul şi pacea vin «de la Dumnezeu Tatăl şi de la Domnul Iisus Hristos» (v. 3 b). Iisus Hristos este numit alături de Dumnezeu Tatăl ca izvor al binecuvîntării : Apostolul evită să facă între ei vreo distincţie care ar marca un subordinaţianism oarecare. De fapt cele mai clare exprimări ale divinităţii lui Hristos în Noul Testament se găsesc în doxologii de natură liturgică (Rom. 9, 5 ; Evrei 1, 8 ; Ioan 1, 18 etc.) [182]. Şi titlul de «Domn» (Κύριος) dat aici lui Hristos, reprezintă o afirmare clară a divinităţii Sale. Κύριος este Stăpînul absolut şi Judecătorul eshatologic al lumii (I Cor. 8, 6 ; 13, 3 etc.).

Moartea şi învierea răscumpărătoare a lui Hristos ne-au conferit înfierea divină. De aceea, toţi creştinii care participă la harul dumnezeiesc prin Iisus Hristos I se pot adresa lui Dumnezeu cu cuvintele «Tatăl nostru» [183].

(1, 4). Comentatorii mai noi cred că avem aici o mărturisire de credinţă prepaulină, o formulă soteriologică a Bisericii primare [184]. Ei vor-

---

in den Paulusbriefen, în vol. aceluiaşi : «Studien zum N.T. und zum helenistischen Judentum», Göttingen, 1970, p. 417 şi urm. (mai ales p. 424).

179. E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (Komm. N.T. Meyer, IX/2), Göttingen, 1968, p. 33, scrie : «În scrisorile iudaice se găseşte uneori ἔλεος alături de εἰρήνη, dar niciodată nu apare χάρις».

180. Pentru εἰρήνη, vezi articolul lui G. von Rad şi W. Foerster în TWNT, II, p. 398—416, precum şi următoarele monografii : H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, ed. a II-a, Trier, 1967, p. 64—95 ; W. Eisenbeis, *Die Wurzel* שלם *im Alten Testament* (BZAW, 113), Berlin, 1969 ; H. H. Schmid, *«Frieden» im Alten Orient und im Alten Testament*, Stuttgart, 1971. 181. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 616—617.

182. A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament*, London, 1962, p. 58—60.

183. În unele manuscrise (B, D, F, G, H, K, L, 31, 1908 etc.), ἡμῶν apare după κυρίου. Totuşi varianta acceptată în ediţia Nestle este cea mai probabilă (cf. Rom. 1, 7 ; I Cor. 1, 3 ; II Cor. 1, 2 ; Efes. 1, 2 ; Filip. 1, 2 ; Col. 1, 2 ; Filim. 3).

184. K. Romaniuk, *L'origine des formules pauliniennes «Le Christ s'est livré pour nous», «Le Christ nous a aimés et s'est livré pour nous»*, în NT, V (1962), p. 55—76 ; W. Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff den Dahingabe im Neuen*

besc despre «rădăcinile iudaice, fără îndoială apocaliptice» [185] ale textului din Gal. 1, 4 și scot în evidență particularitățile de vocabular ale acestui text [186], susținînd că avem aici una din exprimările dogmatico-liturgice cele mai vechi ale creștinismului apostolic [187].

Prima parte a acestei formule hristologic-soteriologice este construită pe baza celebrului text mesianic din Isaia 53 (vers. 6 : *Și Domnul a făcut să cadă asupra Lui păcatele noastre* ; vers. 12 : *Și El a purtat fărădelegile multora și S-a dat pentru păcatele lor)* [188]. Iisus Hristos S-a dat (διδόναι = παραδιδόναι, cf. 2, 20 : *și S-a dat pe Sine pentru mine* ; Rom. 4, 25 ; I Tim. 2, 6 ; Tit 2, 14) [189] pentru (ὑπέρ) [190] păcatele noastre, adică *din cauza* păcatelor noastre, dar și *cu scopul* de a ne izbăvi din aceste păcate, oferindu-ne darul vieții Sale. Păcatele noastre au fost motivul, iar izbăvirea din ele a fost scopul morții de bunăvoie a Mîntuitorului Hristos. Expresiile *pentru păcatele noastre* (Gal. 1, 4 ; I Cor. 15, 3), *pentru noi* (Rom. 8, 31 ; Gal. 3, 13) și *pentru voi* (I Cor. 1, 13 ; cf. Marcu 14, 24 ; I Tim. 2, 6 ; Tit 2, 14) cu referire la jertfa lui Hristos, sînt paralele : ele arată, toate, că Hristos a primit să moară de bunăvoie, din iubire pentru om (cf. Gal. 2, 20 ; Efes. 5, 2. 25).

Dacă în prima parte a versetului, opera mîntuitoare a lui Hristos este înfățișată ca un fapt, partea a doua (4b), introdusă prin prepoziția ὅπως ne arată scopul acesteia : *ca să ne scoată* (ἐξέληται) *pe noi din veacul cel rău de acum.* Verbul ἐξαιρέω = *a smulge*, înseamnă aici *a elibera.* În Septuagintă el traduce diferite verbe ebraice referitoare la eliberare și mîntuire, mai ales hifilul נָצַל = *naṣal* (Ieș. 3, 8 ; Ier. 34, 13 ; I Regi 17, 36 ; Is. 31, 5 etc) [191]. H. Schlier [192] notează că acest verb implică ideea de violență (cf. Fapte 6, 10, 34 ; 12, 11 ; 23, 27 ; 26, 17). Folosirea acestui verb (numai aici în epistolele pauline) presupune că noi (creștinii, în general) am fost sub dominația unei puteri vrăjmașe (Matei, 5, 21 ; 18, 9 etc.).

«Veacul de acum» (ὁ αἰὼν ἐνεστώς) este egal cu «veacul acesta» (αἰὼν οὗτος) și caracterizează lumea prezentă, care e opusă lumii viitoare (αἰὼν

Testament, Zürich-Stuttgart, 1967, p. 234—236, 248, 273—278 ; F. Mussner, *op. cit.,* p. 50 ș.a.

185. F. Bovon, *Une formule prépaulinienne dans l'Epître aux Galates (Ga. 1, 4—5),* în vol. : «Paganisme, Judaïsme, Christianisme — influences et affrontements dans le monde antique» — Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 91.

186. *Ibid.,* p. 92—93. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Cristenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Studien zur Umwelt des N.T., 5), Göttingen, 1967, p. 113, nota 2, scrie că vocabularul din Gal. 1, 4 este «ganz unpaulinisch».

187. K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum N.T., 7), Gütersloh, 1972, p. 55 și urm.

188. J. Jeremias, *The Central Message of the New Testament,* London, 1965, p. 39—40, arată că, în afară de Is. 53, nu există în Vechiul Testament o altă afirmație corespunzătoare lui «El a murit pentru păcatele noastre».

189. N. Perrin, *The Use of* (παρα) διδόναι *in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament,* în vol. «Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde» — J. Jeremias zum 70. Geburstag, editat de Chr. Burchard și B. Schaller, Göttingen, 1970, p. 204 și urm.

190. Deși unele manuscrise (p. 46, ℵ*, A, K, D, G ș.a.) au περί, totuși evidența internă este în favoarea lui ὑπέρ, vezi Burton, *op. cit.,* p. 13.

191. Forma medie ἐξαιρεῖσθαι apare în Septuaginta de 137 ori ; vezi F. Bovon, *art. cit.,* p. 97—105. 192. *Op. cit.,* p. 34, n. 2.

μέλλων, Rom. 8, 38). Ὁ αἰών e folosit aici în loc de ὁ κόσμος (ca în I Cor. 1, 20 ; 2, 6. 8 ; 3, 18—19). Opoziția între cele două «veacuri» își are originea în literatura apocaliptică iudaică [193]. Veacul de acum este «rău», deoarece e stăpînit de rău, de păcat (I Ioan 5, 19 : «lumea întreagă zace sub puterea celui rău» ; cf. Matei 16, 14 ; Luca 4, 6 ; I Cor. 2, 6—8 ; II Cor. 4, 4 ; Efes. 2, 1—2) [194]. Cei care se împărtășesc de binefacerile morții lui Hristos, «Cel ce S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre», au fost izbăviți de păcat și totodată au fost scoși «din veacul cel rău de acum», astfel încît ei nu mai sînt «din lume» (Ioan 15, 19 ; cf. I Ioan 2, 15—17 ; 3, 13 ; 4, 5), ci «din Dumnezeu» (I Ioan 4, 4). Înainte de a-l cunoaște pe Hristos, oamenii umblau «potrivit veacului lumii acesteia» (Efes. 2, 2). Prin Hristos, ei au intrat deja în alt eon, cel al harului și al adevărului (Ioan 1, 17). Creștinii participă deja la această lume viitoare ; trăind «în această lume, ei nu mai sînt victimele puterilor lumii» [195]. Unul din aspectele eshatologice ale vieții și conștiinței Bisericii — scrie un teolog ortodox — «este calitatea sa de a fi dintr-o altă lume. Biserica este o comunitate a noului eon. Ea nu aparține lumii, ci lui Dumnezeu, Care, prin jertfa lui Hristos, îi smulge pe credincioși ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ (= *din veacul cel rău de acum*, Gal. 1, 4). Biserica, în virtutea actului eshatologic al lui Dumnezeu în Hristos, transcende istoria și se ridică deasupra domeniului ordinei sociale și a posibilităților umane» [196].

Expresia «după voia lui Dumnezeu și a Tatălui nostru» se referă la tot ceea ce precede : atît jertfa lui Hristos, cît și urmările ei în viața credincioșilor sînt conforme voii lui Dumnezeu [197]. Sf. Ioan Gură de Aur scrie : «Iudeii își închipuiau că nu se supun lui Dumnezeu, Care le-a dat Legea (dacă cred în Hristos) ; ei nu îndrăzneau să părăsească Legea cea veche pentru a o primi pe cea nouă. Apostolul corectează și această idee falsă, declarîndu-le că aceasta este buna plăcere a Tatălui» [198].

Sf. Apostol Pavel folosește de mai multe ori substantivul θέλημα pentru a sublinia suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei, în general, precum și asupra episoadelor ei particulare (Rom. 1, 10 ; I Cor. 1, 1 ; Col. 1, 9). Aici Apostolul afirmă inițiativa lui Dumnezeu Tatăl în ce privește actul de mîntuire realizat prin jertfa lui Hristos.

(1, 5) P. Billerbeck [199] zice aici că Sf. Pavel, ca un rabin, își întrerupe sau își încheie raționamentul printr-o exclamație doxologică. S-ar putea, însă, ca motivul inserării acestei doxologii aici (o astfel de doxologie, la

193. H. Sasse, art. αἰών, în TWNT, I, p. 197—209 ; E. C. E. Owen, Αἰων *pun* αἰώνος, în JTS, XXXVII (1936), p. 265—283 ; Burton, *op. cit.*, anexa X : Ἐνεστώς, p. 432—433.

194. Expresia «veacul cel rău» apare și în 1QpHab, V, 7—8 și D, XV, 7.

195. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 21. O. Culmann (*op. cit.*, p. 31 și urm.) susține că la Sf. Pavel există un dualism între timp și eternitate. Trebuie însă precizat faptul că acest dualism se exprimă în cadrul unei concepții liniare a timpului. Se poate spune că eternitatea a intrat în timpul nostru prin Iisus Hristos.

196. Pr. Prof. T. Stylianopoulos, *Aspects historiques et eschatologiques de la vie de l'Eglise d'après le Nouveau Testament*, în «Procès-verbaux du deuxième Congrès de théologie orthodoxe, à Athènes, 19—29 Août 1976», ed. de Prof. Savas Chr. Agourides, Athènes, 1978, p. 182.

197. Formula «după voia lui Dumnezeu» apare și în manuscrisele de la Qumran ; vezi F. Nötscher, *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956, p. 175—176.

198. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 619.

199. În H. L. Strack și P. Billerbeck, *Commentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, München, 1926, p. 64.

sfîrșitul părții introductive, nu se găsește în nici o altă epistolă paulină) să fie altul: Apostolul vrea să arate că slava, lauda e numai a lui Dumnezeu și a lui Hristos. Dacă el se prezintă cu titlul atît de vrednic de cinste de Apostol al lui Hristos (1, 1), n-o face pentru că umblă după lauda oamenilor (1, 10), ci pentru că recunoașterea autorității sale apostolice e indisolubil legată de recunoașterea adevărului evangheliei sale [200].

În epistolele pauline doxologia se adresează lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 7, 25; 9, 5; 11, 36; II Cor. 9, 15; Efes. 3, 20—21; Filip. 4, 20; I Tim. 1, 17) sau lui Iisus Hristos (II Tim. 4, 18; Evrei 13, 21). Aici doxologia (δόξα) [201] se adresează lui Dumnezeu Tatăl, deși nu este exclus ca ea să se refere și la Hristos, căci Apostolul nu folosește niciodată un pronume plural pentru a se referi la Tatăl și la Fiul: Dumnezeu este Unul [202].

Verbul subînțeles este probabil «a fi», la indicativ (ἐστίν) sau la optativ (εἴη). Grecii ziceau εἰς τὸν αἰῶνα (= *pe totdeauna, în veci*); adaosul τῶν αἰώνων are savoare ebraică [203]. În opera eliberatoare a lui Iisus Hristos este angajată slava lui Dumnezeu. A adăuga la această eliberare alte inițiative religioase, cum vor să facă galatenii, înseamnă a atenta la această slavă.

Ἀμήν (ebr. אמן = *amen*, un adverb derivat de la אמן *aman* (= *a fi tare, ferm*, la hifil, *a crede, a ține cu tărie, a avea încredere*) a intrat în Noul Testament din vocabularul ebraic. În Vechiul Testament, termenul e folosit ca o confirmare a unui jurămînt (Num. 5, 22 ș.a.), sau ca o concluzie solemnă și o confirmare a unei doxologii sau a unei rugăciuni (Neem. 8, 6; Ps. 40, 13 etc.) [204]. Ca și în alte doxologii din epistolele pauline, termenul are aici un rol aclamativ.

B.

CUPRINSUL EPISTOLEI (1, 6—6, 10)

Tema Epistolei: Există o singură Evanghelie (1, 6—10)

(6) Mă mir că așa degrabă vă schimbați de la Cel ce v-a chemat în harul lui (Hristos) la altă evanghelie, (7) care nu este alta, numai că sînt unii care vă tulbură și care voiesc să întoarcă Evanghelia lui Hristos. (8) Ci și dacă noi înșine sau înger din cer v-ar propovădui altfel decît ceea ce noi am binevestit vouă, să fie anatema! (9) Precum am spus mai înainte, vă spun și acum încă o dată: dacă vă propovăduiește cineva altfel decît ați primit să fie anatema! (10) Căci, acum, eu înduplec pe

200. Așa explică Fer. Augustin, *In Epistolam ad Galatas*, P.L. XXXV, 2108 B.

201. Asupra conceptului δόξα (ebr כבוד), vezi art. lui G. von Rad și G. Kittel în TWNT, II, p. 236—251 (mai ales p. 245 și urm.); H. Schlier, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, în vol. «Besinnung auf das Neue Testament», Freiburg im Breisgau, 1964, p. 307—318 (cu bibliografie). 202. J. Bligh, *op. cit.*, p. 308—309.

203. «În vecii vecilor» (Filip. 4, 20; I Tim. 1, 17 etc.) este o formulă liturgică fixă, preluată de creștinismul primar din iudaism, care exprimă caracterul nelimitat al eternității.

204. H. Schlier, art. ἀμήν în TWNT, I, p. 339—342; A. Stuiber, *Amen*, în «Jahrbuch für Antike und Christentum» (Münster), I (1958), p. 153—159; E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel «Amen»*, în «Kerygma und Dogma» (Göttingen), IV (1958), p. 129—141.

oameni, sau pe Dumnezeu? Sau caut să plac oamenilor? Dacă aş mai plăcea oamenilor, n-aş fi robul lui Hristos.

În loc de mulţumire adresată lui Dumnezeu, sau de o rugăciune de laudă şi cerere pentru credincioşi, care în alte epistole pauline urmează salutării introductive (Rom. 1, 8 şi urm.; I Cor. 1, 3 şi urm.; II Cor. 1, 3 şi urm.; Filip 1, 3 şi urm; Col. 1, 3 şi urm.; I Tes. 1, 2 şi urm.; II Tes. 1, 3 şi urm.), în Epistola de faţă, apare un reproş aspru, care exprimă surpriza şi indignarea Apostolului. Acest reproş va fi urmat de altele în cursul expunerii (3, 1—16; 4, 8—11; 5, 7—12).

Apostolul precizează de la început: nu există decît o singură Evanghelie a lui Hristos, cea pe care galatenii au primit-o prin propovăduirea sa; a pretinde să completezi această Evanghelie înseamnă în realitate a o denatura. Cel ce învaţă altceva, punînd astfel în pericol mîntuirea credincioşilor, să fie anatema! Asprimea Apostolului este impusă de gravitatea pericolului.

Datorită conţinutului acestei pericope şi poziţiei pe care o ocupă în cadrul ansamblului, sîntem îndreptăţiţi să considerăm această pericopă drept tema Epistolei către Galateni.

(1, 6) Apostolul se miră (θαυμάζω, numai aici şi în II Tes. 1, 10, la Sf. Pavel) de rapiditatea (οὕτως ταχέως înseamnă aici *atît de uşor*, cf. Ieş. 32, 8; Deut. 9, 16; Jud. 2, 17) cu care au cedat galatenii. Verbul μετατίθεσθαι apare rar în Noul Testament (Fapte 7, 16; Evrei 7, 12; Iuda 4). În scrierile antichităţii, acest verb e folosit adeseori pentru a indica o schimbare a părerii în politică, filozofie sau religie [205]. Într-un sens asemănător apare şi în Septuaginta (I Regi 21, 25; II Mac. 7, 24). Verbul este aici la prezent, avînd sens activ: criza este în plină desfăşurare.

Subiectul verbului τοῦ καλέσαντος (= *celui ce v-a chemat*) este Dumnezeu. În cincisprezece locuri din epistolele sale, Sf. Pavel atribuie «chemarea» lui Dumnezeu Tatăl (Rom. 4, 17; 8, 30; 9, 11. 24 etc.); numai o singură dată (Rom. 1, 6) chemarea e în legătură cu Iisus Hristos [206]. Cel ce adresează chemarea este Dumnezeu; această chemare se exprimă însă prin predica apostolică, pe temeiul operei mîntuitoare a lui Hristos. Astfel încît chemarea divină şi *kerygma* apostolică sînt identice. Dacă galatenii părăsesc Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel, ei părăsesc pe Dumnezeu şi pe Hristos. Sf. Ioan Gură de Aur scrie «Nu-i acuză că au părăsit Evanghelia, ci că au părăsit pe Dumnezeu, autorul chemării lor» [207].

Prepoziţia ἐν indică aici temeiul şi instrumentul chemării: posibilitatea şi eficienţa acesteia este asigurată de harul jertfei mîntuitoare a lui Hristos [208].

---

205. Lightfoot (*op. cit.*, p. 75) citează o paralelă interesantă din Polibius, XXVI, 2, 6: ταχέως καὶ τοὺς πολιτευομένους μεταθέσθαι πρὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων αἵρεσιν. Diogene Laertius, VII, 37, 166, zice că filozoful Dionisie din Heracleea, care a trecut de la stoicism la epicureism, a primit supranumele de ὁ μεταθέμενος. Vezi mai multe exemple la E. Grässer, *Das eine Evangelium. Hermeneutische Erwägungen zu Gal. 1, 6—10*, în ZTK, LXVI (1969), p. 322.

206. K. L. Schmidt, art. καλέω, în TWNT, III, p. 488 şi urm.; D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (Stud. Frib., NF, 36), Freiburg, 1963.

207. *Op. cit.*, P.G., LXI, 621.

208. În unele mss., în loc de «Hristos», apare «Iisus Hristos» sau «Hristos Iisus», iar în altele lipseşte cu totul referirea la Hristos. Pe baza mărturiilor manuscrise, varianta aceptată pare cea mai probabilă.

Expresia «altă evanghelie», folosită de Sf. Pavel în legătură cu doctrina iudaizanților arată că predica acestora era opusă Evangheliei celei adevărate [209].

(1, 7) Apostolul se corectează : Evanghelia este una singură și deci e impropriu a se vorbi de o «altă» (ἄλλο este pleonastic, probabil o variantă stilistică a lui ἕτερον din versetul precedent) [210] evanghelie. Nu există (οὐκ ἔστιν) altă evanghelie. Evanghelia este vestea cea bună a mîntuirii prin harul lui Iisus Hristos. Doctrina iudaizantă nu merită numele de «evanghelie».

Tulburarea din Galatia nu are un motiv serios, cum ar putea fi o altă evanghelie. Numai că (εἰ μή) [211] sînt «unii» (Sf. Pavel îi indică de mai multe ori pe adversarii săi prin acest termen vag, Rom. 3, 8 ; I Cor. 4, 18 ; 15, 12 ; II Cor. 3, 1 ; 10, 2) care tulbură [212] sufletele credincioșilor. Prin această «tulburare» (cf. 5, 10 ; Fapte 15, 24) trebuie să înțelegem neliniștea provocată de scrupulele religioase ale credincioșilor galateni, care se vedeau îndemnați la adoptarea unor practici iudaice, prezentate drept indispensabile pentru mîntuire.

Iudaizanții «voiesc să întoarcă (sau : să schimbe) Evanghelia lui Hristos» ; predica lor era o pervertire sau o denaturare a Evangheliei celei adevărate [213]. «Evanghelia lui Hristos» este Evanghelia cea una, care conține adevărata învățătură despre Hristos, Evanghelia în care e prezent și lucrează Hristos. S. Lyonnet [214] scrie : «Evanghelia este mai mult decît un simplu mesaj, ea este iconomia cea nouă, instituția mîntuirii în care lucrează Însuși Hristos, prin prezența Sa dinamică (cf. I Tes. 2, 13 ; Rom. 1, 16 ; 15, 19)».

(1, 8) Versetul este introdus printr-un ἀλλά eliptic, cu sens adversativ. În fața pericolului pervertirii Evangheliei, Apostolul afirmă autoritatea permanentă a predicii pe care au auzit-o galatenii de la început (aoristul εὐηγγελισάμεθα arată că Apostolul are în vedere momentul precis al convertirii lor). El afirmă valoarea normativă a acestei predici de la început printr-o figură retorică : chiar dacă Apostolul însuși (ἡμεῖς se referă la Pavel singur, cf. vers. 9 și 11) sau un mesager ceresc (ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ) ar învăța pe galateni altceva, să fie anatema ! Expresia «înger din cer» este aici o hiperbolă retorică (ca în I Cor. 13, 1 : *De aș grăi în limbile oamenilor și ale îngerilor...).* Incluzîndu-se pe sine însuși în a-

209. Pentru conținutul acestei «alte evanghelii», vezi *Introducerea,* precum și F. F. Bruce, *Galatian Problems : (3) The «Other» Gospel,* în BJRL, LIII (1970—1971), p. 253—271.

210. Aceasta este concluzia analizei lui Burton, *op. cit.,* excursul ΕΤΕΡΟΣ *and* ΑΛΛΟΣ, p. 420—422. Ἄλλο nu trebuie, deci, legat de fraza care urmează («care nu este altceva, decît că sînt unii...»), cum fac Duncan (*op. cit.,* p. 18) și J. Bligh, *Galatians in Greek. A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians with Notes on the Greek,* University of Detroit Press, 1966, p. 80.

211. Pentru această expresie în sens exceptiv, cf. și Gal. 1, 19 ; 2, 16 ; Matei 12, 4 ; Marcu 13, 32 ; Luca 4, 26 ; Ioan 13, 10 ; Rom. 14, 14.

212. Verbul ταράσσειν e folosit într-un context politic de Aristofan, *Cavalerii,* 867: ταράττειν τὴν πόλιν ; ; cf. Schlier, *op. cit.,* p. 38, n. 4.

213. Μεταστρέφω indică o întoarcere, o schimbare în sens contrar (apare în Noul Testament numai aici și în Fapte 2, 20 ; Iacob 4, 9).

214. S. Lyonnet, *Les Epîtres de Saint Paul. Aux Galates. Aux Romains,* Paris, 1953, p. 22, nota d.

ceastă anatemă condiţională, Sf. Apostol Pavel respinge acuzaţia de inconsecvenţă pe care i-o aduceau adversarii săi. Παρά nu înseamnă neapărat «împotriva» ; termenul are aici mai degrabă sensul de «în loc de», «altfel decît» (cf. I Cor. 3, 11) : e vorba de o evanghelie substitutivă, care nu e în acord cu evanghelia paulină [215]. În spiritul Apostolului, inovaţiile iudaizante nu sînt adaosuri sau completări legaliste la învăţătura sa, ci ele se opun în mod fundamental Evangheliei.

Gravitatea acestor inovaţii explică anatema. Cuvîntul ἀνάθεμα este forma elenistică pentru clasicul ἀνάθημα, substantiv derivat de la verbul ἀνατίθημι (= *a pune pe ceva,* de exemplu în templu, de unde *a dedica).* În Septuaginta acest cuvînt îl traduce pe ebraicul חרם (cherem), care înseamnă o *persoană sau un lucru închinat (dedicat), avînd* şi sensul special de *dat (sau : dedicat) nimicirii, blestemat* (Num. 21, 3 ; Deut. 7, 26 ; Iosua 6, 17 ; 7, 1. 11 ; cf. Fapte 23, 12. 14 ; 1QS II, 15 şi urm. etc.) [216]. Cînd acest limbaj este transferat în Noul Testament, sensul poate fi numai acela că persoana anatemizată este lipsită de protecţia divină din Biserică şi încredinţată întunericului din afară, unde ea va fi expusă nimicirii din partea puterilor demonice. *Anatema* înseamnă, în Noul Testament, despărţirea de Hristos, excluderea de la viaţa în Hristos (Rom. 9, 3). Biserica are dreptul de a anatemiza (cf. I Cor. 5, 5). Acest din urmă text arată că anatema este disciplinară şi reversibilă : dacă păcătosul se pocăieşte, el poate fi reprimit în Biserică. O formulă asemănătoare celei de aici găsim la sfîrşitul Epistolei I Corinteni : «Cel ce nu iubeşte pe Domnul, să fie anatema !» (16, 22) ; această formulă este probabil prepaulină şi de origine liturgică [217].

În textul nostru, anatema apostolică are un scop îndoit : 1. să-i determine pe predicatorii iudaizanţi să-şi revizuiască atitudinea şi 2. să şocheze conştiinţa galatenilor, arătîndu-le gravitatea pericolului.

(1, 9) Apostolul repetă ceea ce le-a mai spus galatenilor cu o ocazie anterioară. Trecerea de la plural la singular (προειρήκαμεν — λέγω) ar putea indica faptul că el repetă acum (ἄρτι indică o diferenţă de timp între cele două momente) avertismentul dat galatenilor cîndva cînd el era împreună cu colaboratorii săi. Circumstanţa anterioară este, probabil, momentul celei de-a doua vizite a grupului misionar paulin în Galatia (Fapte 18, 23) [218].

Verbul παραλαμβάνειν, (= *a primi de la cineva)* a devenit la Sf. Pavel termenul tehnic al *tradiţiei primite* (I Cor. 11, 23 ; 15, 1.3 ; Gal. 1, 9.12 ; Filip. 4, 9 etc.), aşa cum παραδιδόναι (= *a preda)* desemnează *tradiţia transmisă* (I Cor. 11, 2.23 ; 15, 3) [219]. Expresia «ceea ce aţi primit» este absolut

215. Aşa Lagrange, *op. cit.,* p. 7 ; Schlier, *op. cit.,* p. 25 ş.a.

216. J. Behm, art. ἀνάθεμα, în TWNT, I, p. 356—357. «Anatema», ca formă de blestem, era cunoscută şi în păgînism, cum rezultă dintr-o inscripţie descoperită la Megara (la A. Deissmann, *Licht vom Osten,* ed. a IV-a, Tübingen, 1923, p. 74).

217. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie,* în TLZ, 1950, col. 227—230 ; J. A. T. Robinson, *Traces of a Liturgical Sequence in I Cor. 16, 20—24,* în JTS, IV (1953), p. 38—41.

218. Astfel explică Fer. Augustin (*Expositio Epistolae ad Galatas,* P.L., XXXV, 2108) precum şi majoritatea exegeţilor moderni.

219. Şi în iudaism termenii קבל — *kibbel* (= *a primi*) şi מסר — *masar* (= *a preda*) sînt folosiţi în legătură cu procesul de transmitere a tradiţiei ; cf. W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* vol. II, Leipzig,

echivalentă după sens cu unica și adevărata Evanghelie a lui Iisus Hristos (1, 6—7), așa cum a fost și este propovăduită de Sf. Apostol Pavel. El repetă aici cu privire la vrăjmașii acestei Evanghelii : să fie anatema! Pe fondul acestei exclamații există certitudinea că Sf. Pavel a predicat în Galatia *toată* Evanghelia și *nimic altceva* decît Evanghelia lui Hristos. Pe de altă parte, el știe că în momentul scrierii Epistolei (verbul este aici la prezent !), «unii» (v. 7) propovăduiau o pseudoevanghelie în Galatia.

Textul din Gal. 1, 8—9, ca și alte texte pauline (I Cor. 5, 3 și urm. ; 16, 22) demonstrează originea apostolică a anatemizării ereticilor practicată de Biserică. Vers. 9 arată, de asemenea, că exista o normă sau un «canon» (Gal. 6, 16) al predicării Evangheliei, care era clar conturat în sînul Bisericii primare, putîndu-se astfel determina în mod precis dacă propovăduirea cuiva este adevărată sau falsă [220].

(1, 10) Cuvintele mele pot să vă pară aspre — zice Apostolul — dar acum nu-i momentul de a căuta plăcerea oamenilor.

Se pare că Sf. Pavel răspunde aici unei acuzații, ale cărei ecouri le găsim și în alte epistole ale sale : iudaizanții îl vor fi acuzat că-i flatează pe păgîni, oferindu-le o intrare facilă în creștinism, cu scopul de a-și înmulți adepții (I Tes. 2, 4—6 ; II Cor. 3, 1 ; 4, 2 ; 5, 11 și urm. ; cf. II Cor. 10, 11).

Este neașteptată folosirea verbului πείθω cu θεός drept complement. În II Cor. 5, 11, folosind același verb, Apostolul prezintă opoziția dintre oameni și Dumnezeu : «...căutăm *să înduplecăm* pe oameni, dar lui Dumnezeu îi sîntem învederați». De aceea, R. Bultmann [221] crede că la întrebarea : «îi înduplec pe oameni ?», răspunsul este : «da» !, deoarece această expresie desemnează exercițiul normal al activității misionare : ce e mai natural pentru un predicator decît să caute a-i înduplека pe oameni la adevărul Evangheliei ? Iar la întrebarea : «sau (înduplec) pe Dumnezeu ?», răspunsul este «nu !» [222]. Pentru majoritatea comentatorilor, însă, verbul acesta are un sens general : «Prin predica mea, eu fac lucrul oamenilor, sau al lui Dumnezeu ?». Sau putem accepta explicația lui G. Ricciotti [223], după care avem aici o figură retorică numită *zeugma*, care con-

1905, p. 115. Asupra tradiției la Sf. Pavel, vezi O. Cullmann, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme*, în RHPR, 1950, p. 12 și urm. ; L. Goppelt, *Tradition nach Paulus*, în «Kerygma und Dogma», IV (1958), p. 213—233 ; P. Fannon, *The Influence of Tradition in St. Paul*, în «Studia Evangelica», IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 292—307 ; G. E. Ladd, *Revelation and Tradition in Paul*, în vol. «Apostolic History and the Gospel» — Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce, ed. de W. W. Gasque și R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 223—230 ; Pr. Drd. Alexandru Tudor, *Tradiția în epistolele pauline*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 557—567.

220. Luther, *op. cit.*, vol. XV, p. 72, vede aici o afirmare a principiului protestant «sola Scriptura» : «Pavel — zice el — pune totul împreună, fără alegere, persoana sa, un înger din cer, învățătorii care sînt în lume și toți dascălii ce s-ar găsi și îi supune pe toți Scripturii... Nici o altă învățătură nu trebuie predată și ascultată în Biserică decît cuvîntul pur al lui Dumnezeu, sau atunci anatemă doctorilor și ascultătorilor și învățăturii lor».

221. Art. πείθω, în TWNT, VI, p. 2—3.

222. A. Feuillet, *Chercher à persuader Dieu (Ga. 1, 10a). Le début de l'Epître aux Galates et la scène matthéene de Césarée de Philippe*, în NT, XII (1970), p. 350—360, reia teza lui Bultmann, crezînd că-i găsește o confirmare în Matei 16, 13—23, unde Sf. Apostol Petru încearcă să-L *înduplece* pe Mîntuitorul de a evita patimile și moartea.

223. G. Ricciotti, *La lettere di San Paulo tradotte e comentate*, Roma, 1949, p. 215.

stă în a atașa aceluiași adjectiv sau aceluiași verb două sau mai multe substantive, deși în mod logic acesta nu se referă decît la unul dintre ele : «Eu încerc să înduplec, ziceți voi ? Dar pe Dumnezeu, nu pe oameni».

Expresia «a plăcea oamenilor» (ἀνθρώποις ἀρέσκειν) apare și în I Tes. 2, 4, alături de «lingușire», «lăcomie» și căutarea «măririi de la oameni» (v. 5—6) ; Apostolul scrie : «...vorbim, nu căutînd să plăcem oamenilor, ci lui Dumnezeu care ne încearcă inimile» (v. 4 b) [224]. Ca și adjectivul ἀνθρωπάρεσκος din Col. 3, 22 și Efes. 6, 6, expresia aceasta implică o atitudine puternic dezaprobată de Sf. Pavel. El știe că există o opoziție fundamentală între favoarea oamenilor și slujirea lui Dumnezeu (cf. Ioan 15, 18—21 ; 16, 2 și urm.). Căci între «a plăcea cuiva» și «a sluji cuiva» există o strînsă legătură [225]. Or, Apostolul nu voiește să fie robul oamenilor, ci robul lui Hristos. La această stare de rob al lui Hristos l-a chemat Dumnezeu (Fapte 26, 16) și cu acest titlu de cinste se prezintă el cititorilor săi (Rom. 1, 1 ; Filip. 1, 1) [226].

Iată, după Sfîntul Ioan Gură de Aur, răspunsul pe care Apostolul îl dă acuzației iudaizante : «Dacă aș fi vrut să plac oamenilor, aș fi încă printre iudei, aș prigoni Biserica !» [227]. Dacă nu poate să proclame adevărul după voia lui Dumnezeu, el este gata să-i ofenseze pe oameni, proferînd anatema.

224. După Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 7, ἀρέσκεια nu este departe de κολάσεια (= *lingușire*) ; cf. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 86.

225. W. Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Leipzig, 1931, p. 100, n. 4.

226. Vezi G. Saas, *Zur Bedeutung von* δοῦλος bei Paulus, în ZNW, XL (1941), p. 24—32.

227. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 625.

PARTEA ÎNTÎI:

AUTOBIOGRAFIC — APOLOGETICĂ

(1, 11—2, 21)

Pentru a-i atrage pe credincioşii galateni la rătăcirile lor, iudaizanţii căutau să şterbească autoritatea Apostolului. Mijlocul cel mai simplu era de a înfăţişa predica lor drept Evanghelia vechilor Apostoli, care îşi primiseră misiunea de la Hristos. Pavel n-ar fi fost, după ei, decît delegatul acestor Apostoli, care şi-ar fi trădat misiunea, schimbînd adevărata Evanghelie.

Sfîntul Apostol Pavel este conştient că între autenticitatea apostolatului său şi autenticitatea Evangheliei pe care o propovăduieşte există o legătură indestructibilă: cele două nu pot exista una fără cealaltă. Originea şi conţinutul Evangheliei sale îl autentifică drept adevărat Apostol al lui Iisus Hristos. Pe de altă parte, circumstanţele istorice ale convertirii sale, precum şi ale activităţii sale misionare în perioada care a urmat, confirmă originea divină a apostolatului şi a conţinutului propovăduirii sale. Aceste două idei călăuzesc argumentarea Apostolului în această primă parte, autobiografic-apologetică, a Epistolei către Galateni.

Datele autobiografice cuprinse în această secţiune a Epistolei, date care acoperă mai mult de 20 de ani din viaţa Apostolului neamurilor, confirmă şi completează fericit ceea ce Sf. Luca ne spune despre el în cartea Faptele Apostolilor [228].

A.

AFIRMAREA ORIGINII DIVINE A EVANGHELIEI PAULINE

(1, 11—12)

(11) Căci vă fac cunoscut, fraţilor, că Evanghelia cea binevestită de mine nu este după om; (12) că nici eu n-am primit-o, nici n-am învăţat-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos.

Aceste două versete anunţă întreaga dezvoltare din partea întîi a Epistolei. În continuare (1, 13—2, 21), Sf. Pavel va căuta să dovedească

228. Asupra pericopei din Gal. 1, 11—2, 21, vezi F. F. Bruce, *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data,* în BJRL, LI (1968—1969), p. 292—309 şi Idem, *Further Thoughts on Paul's Autobiography. Galatians 1, 11—2, 14,* în vol. «Jesus und Paulus» — Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag, ed. de E. Earle Ellis şi Erich Grässer, Göttingen, 1975, p. 21—29.

ceea ce a afirmat aici : Evanghelia pe care o propovăduieşte nu este după om, ci ea provine din descoperirea lui Iisus Hristos. De aceea, putem considera, pe drept cuvînt, că aceste două versete (11—12) constituie *tema părţii autobiografic-apologetice* a Epistolei.

(1, 11). Graba galatenilor de a accepta predica ereticilor iudaizanţi dovedeşte că în sufletele lor a încolţit îndoiala şi suspiciunea faţă de predica paulină. Iudaizanţii vor fi prezentat doctrina Apostolului neamurilor ca fiind în bună parte o invenţie omenească, susţinîndu-şi afirmaţiile despre obligativitatea practicilor legalist-mozaice cu texte din Vechiul Testament (deci : de origine divină). Faţă de aceste acuzaţii, Sf. Pavel afirmă, solemn, originea divină a conţinutului predicii sale, în contrast fie cu tradiţiile omeneşti, adică păgîne (cf. Col. 2, 8), fie cu interpretările cu totul personale ale Evangheliei apostolice.

Conjuncţia «căci» se referă la conţinutul vers. 6—9 ; vers. 10 apare ca o paranteză ,care întrerupe cursul firesc al argumentării.

Verbul γνωρίζω (= *vă fac cunoscut)* introduce adesea, în epistolele pauline, o secţiune nouă şi importantă (I Cor. 12, 3 ; 15, 1 ; II Cor. 12, 3 ; Fil. 1, 12 ; I Tes. 2, 1 etc.) [229]. Acest verb nu poate fi luat în sens strict : Sf. Pavel nu-i lăsase pe galateni în neştiinţă cu privire la originea divină a Evangheliei sale. Există în tonul exprimării, «dacă nu ironie, cel puţin o nuanţă de reproş» [230].

Cuvîntul εὐαγγέλιον, care apare de peste 70 ori în Noul Testament, este practic sinonim cu κηρύγμα, care apare numai de 8 ori, tot aşa cum verbele εὐαγγέλιζομαι şi κηρύσσω, folosite fiecare în Noul Testament, mai mult de 50 de ori, au acelaşi înţeles, în esenţă [231].

Prepoziţia κατά (= *după)* nu indică numai originea, ci şi natura acestei Evangheli (aşa Bonnard, ad loc.). Expresia «nu după om» (cf. 3, 15 ; Rom. 3, 5 ; I Cor. 9, 8) indică în general calitatea Evangheliei pauline. Versetul următor va preciza în virtutea cărei cauze posedă ea această calitate.

(1, 12). Faţă de ceea ce a afirmat mai înainte, Apostolul adaugă : «Căci eu n-am primit Evanghelia de la vreun om, prin mijloacele obişnuite de comunicare, ci de la Însuşi Iisus Hristos, printr-o descoperire directă».

Conjuncţia γάρ exprimă aici opoziţia dintre doctrina omenească şi cea revelată. Negaţia οὐδέ se raportează la negaţia precedentă. «Căci nici eu...» este o aluzie la Cei Doisprezece : Sf. Pavel nu este cu nimic inferior acestora în ce priveşte originea Evangheliei sale [232]. El n-a primit [233], nici (οὔτε) [234] n-a învăţat Evanghelia de la oameni. Verbul ἐδιδάχτην nu are sens general, că adică Apostolul n-a primit niciodată

229. J. L. White, *Introductory Formulae in the Body of the Pauline Letters,* în JBL, XC (1971), p. 94 consideră expresia «căci vă fac cunoscut, fraţilor...» o «disclosure formula» (formulă prin care se dezvăluie o taină).

230. Lagrange, *op. cit.*, p. 9.

231. W. Baird, *What is the Kerygma? A Study of I Cor. 15, 3—8 and Gal. 1, 11—17,* în JBL, LXXVI (1957), p. 184 şi urm.

232. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 38—39 ; Schlier, *op. cit.*, p. 45 ş.a.

233. Pentru παραλαμβάνειν, vezi comentariul nostru ad 1, 9.

234. Forma οὐδέ, care apare în unele mss (p^{11}, B, D^c, K, L ş.a.) este desigur, o alterare a originalului (cf. Burton, *op. cit.*, p. 40).

elemente de doctrină creştină de la vreun om, ci un sens mai restrîns : Sf. Pavel n-a primit niciodată o instrucţie formală (de la Apostolii din Ierusalim, de pildă), *cu privire la ceea ce urma el să predice păgînilor.*

Termenul ἀποκάλυψις a primit valoare teologică numai în Septuaginta (cf. I Regi 2, 27 ; 3, 21 ; Isaia 52, 10 ; 56, 1) [235]. La Sf. Pavel, el indică descoperirea unui fapt deosebit, inaccesibil experienţei naturale şi se referă la : a) arătarea eshatologică (Rom. 2, 5 ; 8, 18 şi urm. ; I Cor. 3, 13 ; II Tes. 2, 3. 6. 8) ; b) revelaţia apostolică (Gal. 1, 12. 16 ; Efes. 3, 3—5 ; Rom. 16, 25) şi c) descoperirea harismatică sau mistică (I Cor. 14, 6. 26. 30 ; Efes. 1, 17 ; Gal. 2, 2 ; Filip. 3, 15 ; II Cor. 12, 1. 7 ; I P. 1, 12) ; aceasta din urmă are loc, ca toate celelalte acte harismatice, pe terenul şi în limitele revelaţiei apostolice [236].

Autorul şi obiectul revelaţiei împărtăşite Sfîntului Pavel este Iisus Hristos : genitivul Ἰησοῦ Χριστοῦ este, în primul rînd, un genitiv subiectiv sau un genitiv al autorului, dar aceasta nu exclude ideea că Iisus Hristos este şi obiectul revelaţiei de care s-a împărtăşit Apostolul. Majoritatea comentatorilor cred că Sf. Pavel se referă aici la evenimentul decisiv de pe drumul Damascului, ceea ce nu exclude revelaţiile ulterioare de care el s-a învrednicit din partea Domnului. Este demn de notat că Gal. 1, 12 este singurul loc în care Apostolul se referă la convertirea sa folosind termenul «descoperire».

Pe baza raportului care există între Gal. 1, 12. 15—16, pe de o parte şi Matei 11, 25—27 şi 16, 17, pe de altă parte, s-a spus că ceea ce a primit Sf. Apostol Pavel prin descoperire este esenţa Evangheliei, anume faptul că Iisus este Hristos-Mesia şi Fiul lui Dumnezeu, Care a înviat şi şade de-a dreapta Tatălui şi că nu există mîntuire decît prin El [237]. Revelaţia nu exclude tradiţia, ca sursă a cunoştinţelor creştine ale Apostolului neamurilor. Între I Cor. 11, 23 şi urm. şi 15, 3 şi urm., unde Apostolul se referă explicit la date primite prin tradiţie şi Gal. 1, 11—17, unde el afirmă originea divină a Evangheliei sale, nu este, deci, contradicţie. «Descoperirea nu exclude ca anumite părţi ale problemei să fie cunoscute de mai înainte pe cale naturală, sau să fie amplificată după aceea, tot pe cale naturală» [238]. Sf. Pavel nu respinge, deci, rolul tradiţiei, nici nu se proclamă independent faţă de Biserică sau faţă de ceilalţi Sfinţi Apostoli. Ceea ce vrea să spună aici este că el nu s-a convertit la creştinism ascultînd predici ale oamenilor, ci în urma confruntării directe cu Iisus Hristos cel înviat, de la care a primit şi chemarea de Apostol. Ca şi ceilalţi Apostoli, el a primit în mod nemijlocit de la Hristos atît Evanghelia, cît şi apostolia.

235. A. Oepke, art. ἀποκάλυψις, în TWNT, III, p. 565 şi urm.

236. H. Schlier, *op. cit.*, p. 47.

237. Aşa Karl Kertelge, *Apokalypsis Iesou Christou (Gal. 1, 12)*, în vol. «Neues Testament und Kirche» — für Rudolf Schnackenburg, ed. de J. Gnilka, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 266—281. Încă Sf. Irineu, *Contra haereses*, III, XII, 9, P.L. VII, 902, scria : «Aceasta este taina despre care el (Sf. Pavel) zice că i s-a arătat prin descoperire, anume că Cel ce a pătimit sub Ponţiu Pilat, Acela este Domn al tuturor şi Împărat şi Judecător...».

238. Liviu G. Munteanu, *op. cit.*, p. 54—55. În acelaşi sens se exprimă G. E. Ladd, *art. cit.*, p. 239 şi urm. şi W. Baird, *art. cit.*, p. 187—191.

B.

DOVEZI AUTOBIOGRAFICE CARE CONFIRMĂ CĂ EVANGHELIA PAULINĂ NU ESTE «DUPĂ OM»

(1, 13—2, 21)

1. Conduita Apostolului înainte și după chemarea sa de către Dumnezeu (1, 13—24)

(13) Căci ați auzit de purtarea mea de odinioară în iudaism, că peste măsură prigoneam Biserica lui Dumnezeu și o pustiam pe ea ; (14) și spoream în iudaism mai mult decît mulți de aceeași vîrstă cu mine din neamul meu, fiind rîvnitor peste măsură datinilor mele părintești.

Versetele 13 și 14 înfățișează ceea ce am putea numi antecedentele Sfîntului Pavel în iudaism. În ce privește această perioadă anterioară chemării sale, Apostolul e convins că ostilitatea sa împotriva Bisericii și dorința sa de a fi un iudeu desăvîrșit sînt o garanție suficientă a faptului că întoarcerea operată în viața sa se datorează unei intervenții divine speciale.

(1, 13). Trecutul Sfîntului Pavel este presupus a fi cunoscut cititorilor. Pavel însuși (cf. Fapte 22, 2—21 ; 26, 4—23 ; I Cor. 15, 8—10 ; Filip. 3, 6 ; I Tim. 1, 3), dar, desigur, și adversarii săi, i-au informat pe galateni asupra lui Saul, prigonitorul Bisericii. Dar aceasta s-a întîmplat «odinioară» (ποτέ); contrastul dintre acest «odinioară» și «acum» este exprimat de Apostol în 1, 23.

Iudeii aveau un mod de viață care-i distingea de celelalte popoare. Pentru apărarea acestui «iudaism» (ἰουδαϊσμός), amenințat de tentativele de elenizare ale lui Antioh Epifanes, s-au ridicat la luptă Macabeii (II Mac. 2, 19. 21 ; cf. 8, 1 ; 14, 38). Dacă în cărțile Macabeilor acest «iudaism» definește religia iudaică în contrast cu elenismul, în textul nostru «iudaismul» denotă atitudinea celei mai mari părți a poporului iudeu, în contrast cu credința primilor creștini în mesianitatea lui Iisus [239]. Însă chiar în cadrele acestui «iudaism», Pavel alesese calea cea mai intransigentă, cea a fariseilor (Filip. 3, 5—6 ; II Cor. 11, 22).

Saul era nu numai iudeu și fariseu. El excela prin ura furibundă împotriva tinerei Biserici creștine, înrolîndu-se plin de zel în acțiunea de persecutare și nimicire a acesteia. Expresia καθ' ὑπερβολήν (= *peste măsură)* arată cu cît zel își desfășura tînărul fariseu această activitate. Verbele διώκω (= *a urmări cu ostilitate, a prigoni,* Rom. 12, 14 ; I Cor.

---

239. La Sf. Ignatie, *Epistola către Magnezieni,* VIII, 1 (ed. cit., p. 167) și *Ep. către Filadelfieni,* VI, 1 (ed. cit., p. 179), «iudaismul» apare în contrast cu conduita vieții creștine. Cuvîntul apare într-un singur text din scrierile rabinice, anume în *Ester Rabbah,* par. 7, 11, unde se spune că iudeii din Babilonia «nu și-au schimbat Dumnezeul și legea religiei lor, ci au rămas fermi în iudaismul lor» ; cf. K. G. Kuhn, art. ἰουδαϊσμός, în TWNT, III, p. 364.

4, 12 etc.)[240] şi πορθέω (= *a devasta, a pustii*)[241], ambele la imperfect, subliniază continuitatea activităţii lui Saul de prigonire a Bisericii. «Prigoana dezlănţuită de Saul — scrie Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu — a luat proporţii mult mai ample decît s-ar putea deduce din lectura fugară a fragmentelor în chestiune... Durata persecuţiei trebuie să fi fost apreciabilă şi intensitatea ei, tot aşa»[242].

Folosind expresia «Biserica lui Dumnezeu» (care redă formula ebraică קהל יהוה — *kehal Iahve*, Deut. 23, 2—3 ş.a.; cf. I Cor. 10, 32; I Tes. 1, 1; 2, 14), Sf. Pavel defineşte Biserica creştină ca adevăratul popor al lui Dumnezeu; ea este «Israelul lui Dumnezeu» — cum va spune mai departe Apostolul (Gal. 6, 16).

(1, 14). Verbul προκόπτω era termenul obişnuit pentru a indica dezvoltarea unui tînăr (cf. Luca 2, 52). Saul din Tars, care mai tîrziu se va revendica cu mîndrie ucenic al rabba-nului Gamaliel (Fapte 22, 3)[243], s-a remarcat în mod deosebit prin progresul său în «iudaism», depăşindu-i cu mult pe cei de o vîrstă cu el din neamul său. Nu este vorba numai de un progres intelectual; cu vîrsta, el sporea şi în zelul pentru Lege.

Zelul tînărului Saul era pur religios. Prin folosirea termenului ζηλωτής, Sf. Pavel nu vrea să spună că ar fi aparţinut grupării extremiste a zeloţilor[244], deşi e sigur că şi el, ca orice fariseu, va fi fost animat de idealul de libertate naţională a poporului iudeu. El era «plin de rîvnă pentru Dumnezeu» (Fapte 22, 3) şi pentru «dreptatea cea din Lege» (Filip. 3, 6), care, pentru farisei, era inseparabilă de «tradiţiile părinteşti» care o interpretau şi o completau. Substantivul παράδοσις înseamnă «tradiţie» sau «predanie»[245]. Aceste tradiţii părinteşti sînt identice cu «datinile bătrînilor» (Matei 15, 2; Marcu 7, 3. 5) sau cu «datinile oamenilor» (Marcu 7, 8). Iosif Flaviu scrie că «fariseii au predat poporului unele rînduieli primite de la părinţi care nu sînt scrise în Legea lui Moise; din acest motiv, secta saducheilor le respingea pe acestea, spunînd că trebuie ţinute numai prescripţiile cele scrise şi că nu trebuie observate cele

240. Gala Galaction, *De la «mormîntul gol» la porţile Damascului*, în ST, seria II, III (1951), nr. 7—8, p. 386—397, traducînd pe διώκειν din Fapte 9, 4; 22, 7 şi 26, 14 prin *a urmări cu înverşunare*, propune o nouă interpretare a atitudinii precreştine a lui Pavel, spunînd că el căuta cu înverşunare trupul mort al Domnului, convins că acesta fusese furat şi ascuns de ucenici. Mîntuitorul a răspuns căutării lui, descoperindu-i-se nu sub forma unui cadavru, ci viu şi înălţat de-a dreapta Tatălui.

241. P. H. Menoud, *Le sens du verbe* πορθεῖν *(Gal. 1, 13. 23; Act. 9, 21)*, în vol. aceluiaşi «Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires», Neuchâtel-Paris, 1975, p. 40—47, crede că acest verb nu trebuie înţeles în sens material, ci în sens moral. «Nu pedepsindu-i pe credincioşi a vrut Pavel să nimicească Biserica, ci săpînd la baza credinţei credincioşilor. Altfel spus, el a predicat împotriva lui Hristos înainte de a vesti Evanghelia» (p. 44). Teza lui Menoud pleacă de la premisa că relatările din Fapte despre persecuţia lui Saul împotriva Bisericii sînt neomogene şi exagerate (p. 46). Această premisă fiind falsă, nici concluzia lui Menoud nu poate fi acceptată.

242. Diac. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Saul din Tars*, p. 49.

243. Asupra instrucţiei primită de Sf. Pavel în casa părintească şi mai apoi la Ierusalim, vezi *Ibid.*, p. 17—35.

244. Aşa crede Bo Reicke, *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 1, 1—14*, în vol. «Studia Paulina in honorem J. de Zwaan», ed. de J. N. Senvester şi W. G. van Unnik, Haarlem, 1953, p. 178 u. Asupra zeloţilor, M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961.

245. Pentru sensul termenului la Sf. Pavel, vezi Pr. Drd. Alexandru Tudor, *art. cit.*, p. 558 şi urm.

provenite din tradiţia părinţilor (τὰ δ'ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων) [246]. Aceste tradiţii care se transmiteau încă pe cale orală, vor fi scrise mai tîrziu de diferitele şcoli rabinice şi înglobate în Mişna [247].

Spre deosebire de alţi convertiţi (de pildă Fer. Augustin), Sf. Pavel nu asociază niciodată perioada precreştină a vieţii sale cu degradarea morală ; nu în acest sens se numeşte el pe sine cel dintîi dintre păcătoşi (I Tim. 1, 15). Dimpotrivă, el era, «în ce priveşte dreptatea cea după Lege, fără prihană» (Filip. 3, 6). Convertirea sa a fost, deci, *o convertire teologică* şi nu una morală. Prigoana pe care el a pornit-o împotriva Bisericii îşi avea temeiul nu în cruzimea firii sale, ci în convingerea că creştinismul însemna o apostazie de la Lege [248]. Rîvna pentru Lege a lui Fineas (Num. 25, 6 şi urm.), a lui Ilie (III Regi 19, 10. 14 ; Is. Sir. 48, 2 ; I Mac. 2, 58), sau a lui Matatia (I Mac. 2, 24—29), explică foarte bine atitudinea lui Saul din Tars.

(15) Cînd, însă, a binevoit Cel ce m-a ales din pîntecele maicii mele şi m-a chemat prin harul Său (16) ca să descopere pe Fiul Său întru mine, ca să-L binevestesc pe El între neamuri, îndată, n-am luat sfat de la trup şi sînge, (17) nici nu m-am suit la Ierusalim, la Apostolii cei dinainte de mine, ci am plecat în Arabia şi iarăşi m-am întors în Damasc.

Cadrul biografic schiţat în versetele anterioare (13—14) arată că nici o predispoziţie omenească nu l-a împins pe iudeul Saul la primirea Evangheliei. «Chemarea lui Pavel nu are o preistorie în viaţa lui Saul : ea a fost spontană şi exclusiv dumnezeiască» [249].

(1, 15). Apostolul vorbeşte în termeni generali despre evenimentul de pe drumul Damascului, care era, desigur, cunoscut cititorilor săi.

Apostolul mărturiseşte că nu prin meritele sale este el ceea ce este. Termenul εὐδοκεῖν (care în Septuaginta îl traduce pe רצה, ratsah = *a socoti potrivit, a binevoi, a-şi găsi plăcerea),* în 4 din cele 11 apariţii ale sale în epistolele pauline indică buna plăcere a lui Dumnezeu (aici şi în I Cor. 1, 21 ; 10, 5 ; Col. 1, 19) [250]. Subiectul acestui verb, adesea neexprimat, este aici Dumnezeu [251]. Într-un moment precis din viaţa sa (verbul este la aorist), cînd (ὅτε) a socotit Dumnezeu de cuviinţă şi în

246. Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice,* XIII, X, 6 (ed. cit., p. 397) ; cf. II Mac. 6, 1 ; 7, 2. 30 ; III Mac. 1, 23 ; IV Mac. 4, 23 ; 5, 33 ; 16, 16.

247. Vezi E. Bikerman, *La chaîne de la tradition pharisienne,* în RB, LIX (1952) p. 44—54.

248. J. Dupont, *The Conversion of Paul and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith,* în vol. : «Apostolic History and the Gospel — Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday», ed. de W. W. Gasque şi R. P. Martin, Exeter, 1970, p. 183 şi urm.

249. S. Sabugal, *La conversion de San Pablo. Damascus : ciudad de Siria o región de Qumrân ?,* Barcelona, 1976, p. 15. Pentru această perioadă din viaţa Apostolului, vezi şi E. Barnikol, *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. Nach seinem geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief* (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums des N.T. und der Kirche, I), Kiel, 1929, p. 31 şi urm.

250. A.-M. Denis, *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes. Etude thématique de Gal. 1, 15,* în «Revue Thomiste», LVII (1957), p. 409—415 ; G. Schrenk, art. εὐδοκέω, în TWNT, II, p. 736—740.

251. În unele mss (ℵ, A, D, K, P, Ψ, 33, 81, mai multe minuscule), precum şi în unele traduceri vechi şi într-o serie de citate patristice, apare chiar ὁ θεός înainte de ἀφορίσας ; este vorba, desigur, de un adaos al copiştilor.

contrast (δέ) cu trecutul său, Saul prigonitorul devine Apostol al lui Iisus Hristos. Hotărîrea lui Dumnezeu cu privire la el este descrisă prin alte două verbe la aorist : ἀφορίζειν şi καλεῖν. Primul dintre ele, care înseamnă *a pune deoparte, a alege pentru o misiune specială, a deosebi* (cf. Fapte 13, 2 ; Rom. 1, 1), corespunde în Septuaginta mai multor verbe ebraice [252], fiind folosit în Pentateuh cu privire la o alegere sau punere deoparte cultică ; în Noul Testament apare de 10 ori, întotdeauna cu un sens religios (Matei 13, 49 ; 25, 32 ; Luca 6, 22 ; Fapte 13, 2 ; 19, 9 ; Rom. 1, 1 etc.). Ca şi Samson (Jud. 16, 17), Ieremia (Ier. 1, 5) sau Robul Domnului (Isaia 44, 2. 24 ; 49, 1), Sf. Pavel a fost pus deoparte de Dumnezeu «din pîntecele maicii» sale, adică dinainte de naştere (cf. Luca 1, 15) [253]. Al doilea verb arată că Sf. Pavel a fost pus deoparte în vederea unei chemări speciale din partea lui Dumnezeu : este vorba de chemarea la Hristos, care la el corespunde cu chemarea la apostolat. Temeiul acestei chemări este «harul Său», adică harul jertfei lui Hristos. Chemarea lui Pavel şi chemarea galatenilor (1, 6) sînt exprimate în termeni asemănători : cele două chemări sînt solidare.

Pentru Sf. Pavel, chemarea se distinge de alegere, care o precedă (II Tes. 2, 13—14 ; Rom. 8, 30 ; 9, 11).

Vorbind despre alegerea şi chemarea sa, Sf. Pavel foloseşte o terminologie inspirată din textele profetice. Astfel, Robul Domnului zice în Isaia (49, 1—2) : «Domnul m-a chemat de la naşterea mea, din pîntecele maicii mele mi-a pus nume... Făcut-a din mine săgeată ascuţită şi în tolba Sa de o parte m-a pus» ; iar lui Ieremia, Domnul îi adresează următoarele cuvinte : «Înainte de a te urzi în pîntece şi înainte de a ieşi din pîntece te-am sfinţit şi te-am rînduit prooroc pentru popoare» (Ier. 1, 5). Apostolul se consideră, ca şi profeţii, un om al lui Dumnezeu căruia i s-a încredinţat o misiune de sus, «un profet al vremurilor mesianice» [254].

(1, 16) Expresia «Să descopere» depinde de «a binevoit» : «Cînd (Dumnezeu) a binevoit... să descopere pe Fiul Său...» Verbul ἀποκαλύπτειν se referă evident la revelaţia de pe drumul Damascului, (cf. 1, 17), care l-a convins că Iisus, pe care pînă atunci el îl considera «după trup» (II Cor. 2, 16), este cu adevărat Hristos şi Fiul lui Dumnezeu. Sf. Pavel nu ne spune aici cum s-a întîmplat această «descoperire» ; ea este presupusă cunoscută galatenilor. Dar el spune în alte locuri că a văzut pe Hristos (I Cor. 9, 1) şi că i s-a arătat Hristos cel înviat (1 Cor. 15, 8) ; iar Sf. Luca precizează în relatarea sa despre convertirea lui Pavel că acestuia i s-a arătat Hristos (Fapte 26, 16 ; cf. 9, 27). De aceea nu trebuie să înţelegem prin ἐν ἐμοί că evenimentul de pe drumul Damascului a fost numai un şoc psihologic, o iluminare sau o viziune interioară, cum au crezut unii exegeţi raţionalişti (Baur, Bousset, Loisy, Couchoud ş.a.). Expresia poate fi considerată un dativ simplu, cu sensul «mie», dar ea în-

252. Vezi K.-L. Schmidt, art. ὁρίζω, în TWNT, V, p. 454—456.

253. O formulare asemănătoare apare în 1 QH, IX, 29 şi urm. : «Căci de la tatăl meu m-ai cunoscut şi din pîntecele maicii mele m-ai sfinţit...».

254. A.-M. Denis, *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des Gentils. Etude thématique de 1 Thess. II, 1—6,* în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXXIII (1957), p. 259.

seamnă aici și «în adîncul ființei mele», marcînd intensitatea revelației de care s-a învrednicit Apostolul, fără a exclude realitatea arătării lui Hristos.

S-a remarcat paralelismul între Gal. 1, 15—16, pe de o parte și Matei 11, 25—27 și 16, 17, pe de altă parte [255]. Sf. Pavel pune pe același plan revelația de care s-a învrednicit și descoperirile făcute de Dumnezeu cu privire la Fiul Său lui Petru (Matei 16, 17), sau Celor Doisprezece (Matei 11, 25—27). B. Gerhardson [256] și J. Dupont [257] cred că punctele de contact între aceste texte evanghelice și Gal. 1, 15—16 se explică prin scopul pe care-l urmărește Sf. Pavel în partea apologetică a Epistolei, anume de a dovedi că misiunea sa îl pune pe picior de egalitate cu Sf. Apostol Petru (cf. 2, 7—8); de aceea, în relatarea chemării sale la apostolat, el se inspiră din tradiția evanghelică cu privire la chemarea Apostolilor celor dinainte de el.

Ca și Celor Doisprezece, și Sfîntului Apostol Pavel i s-a încredințat misiunea de a propovădui între neamuri (cf. Matei 28, 19) pe Fiul lui Dumnezeu Care i S-a descoperit. El nu se deosebește cu nimic de cei 12: nici în ce privește inițiativa Tatălui de a-i descoperi pe Fiul (Matei 11, 25; 16, 17), nici în ce privește conținutul descoperirii și nici în ce privește misiunea încredințată. Totodată, faptul că Sf. Pavel spune aici că a fost chemat ca să-L binevestească pe Fiul lui Dumnezeu «între neamuri», ar putea fi o aluzie la caracterul special al apostolatului său, la chemarea sa de Apostol al neamurilor (Gal. 2, 8; Fapte 22, 21; 26, 17; Rom. 11, 13).

Începînd cu partea a doua a vers. 16, Sf. Pavel arată care a fost comportamentul său imediat după convertire. Atitudinea sa se poate rezuma la următoarele două elemente:

— Pe de o parte, Sf. Pavel n-a așteptat nici o autorizație din partea Bisericii din Ierusalim pentru a se considera Apostol și a-și exercita mandatul ce i s-a încredințat.

— Pe de altă parte, cînd, mai tîrziu, «s-a suit» la Ierusalim, *a venit aici ca Apostol* și nu pentru a cere sau a primi o autorizație din partea cuiva sau o misiune bisericească.

Adverbul εὐθέως (= *îndată, imediat*), care se raportează la ὅτε de la începutul v. 15, dovedește că revelația de care e vorba în v. 16a a fost un act unic și definitiv — fără a exclude alte comunicări divine — așa cum a fost viziunea de pe drumul Damascului [258]. Verbul προσανατίθημι (= *mă încred în, îmi pun nădejdea*) poate avea sensul și de *a lua sfat, a cere aviz autorizat* [259], sau chiar *a adăuga la ceva* (ca în Gal. 2, 6). Expresia «trup și sînge» indică natura omenească, omul abandonat limitelor

255. J. Chapman, *St. Paul and the Revelation to St. Peter, Matt. XVI, 17*, în «Revue Bénédictine», XXIX (1912), p. 133—147; A. Feuillet, *art. cit.*; A.-M. Denis, *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse». Etude thématique de Gal. 1, 16*, în RB, LXIV (1957) etc.

256. *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta Semin. Neotest. Uppsal., XXII), Uppsala-Lung-Copenhaga, 1961, p. 269 și urm.

257. *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul (Ga. 1, 16)*, în RSR, LII (1964), p. 420.

258. Fapte 9, 20: «Și îndată (εὐθέως) propovăduia în sinagogi pe Iisus, că Acesta este Fiul lui Dumnezeu». 259. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 31.

condiţiei sale pămînteşti (cf. I Cor. 15, 50 ; Efes. 6, 12). De remarcat încă o dată paralelismul cu Matei 16, 17, unde această expresie apare în legătură cu Sf. Apostol Petru. Sf. Pavel afirmă aici că n-a consultat pe nimeni dintre oameni pentru a adăuga ceva revelaţiei pe care a primit-o, sau pentru a-i valida chemarea şi misiunea care i-au fost încredinţate de Însuşi Dumnezeu.

(1, 17) «A se sui» este modul de exprimare obişnuit în Noul Testament pentru «a merge» la Ierusalim (Matei 20, 17, 18 ; Marcu 10, 32. 33 ; 15, 41 ; Luca 2, 42 ; 18, 31 ; 19, 28 ; Ioan 5, 1 ; Fapte 11, 2 ; 13, 31 ; 15, 2 ; 18, 22 ; 21, 4. 12. 15 ; 24, 11 ; 25, 1. 9 ; Gal. 1, 18 ; 2, 1. 2 ş.a.), deoarece Ierusalimul, ca centru spiritual al iudaismului, era considerat de evreii de pretutindeni drept un «loc înalt» din punct de vedere religios şi «mama» tuturor cetăţilor. Din punct de vedere geografic, Ierusalimul, situat la o altitudine medie de 755 m, era mai jos decît unele cetăţi ale Ţării Sfinte (Hebron — 927 m, Tecoa — 850 m, Gabaon — 895 m, Betsur — 970 m etc.).

Pentru Pavel cel înnoit «în Hristos», Ierusalimul [260] înseamnă Apostolii şi Biserica-mamă. «Nici nu m-am suit...» nu este o simplă precizare a declaraţiei precedente, căci Sf. Pavel nu poate să-i includă pe Cei Doisprezece, de care e vorba cu siguranţă aici (cf. I Cor. 15, 5 ; Efes. 2, 20 ; 3, 5 ; 4, 11 ; Apoc. 21, 14) [261] în categoria a ceea ce este pur şi simplu «trup şi sînge». Apostolul nu numai că nu s-a consultat cu nimeni dintre cei din jurul său imediat după chemarea sa de către Mîntuitorul, dar n-a socotit necesar nici măcar un contact imediat cu Cei Doisprezece, care constituiau autoritatea pămîntească supremă a Bisericii primare. Expresia «Apostolii cei dinainte de mine» arată, pe de o parte, că Sf. Pavel recunoaşte autoritatea apostolică a Celor Doisprezece, iar pe de altă parte, că el se consideră învestit cu o autoritate egală cu a lor. Prioritatea Celor Doisprezece faţă de Sf. Pavel este numai de ordin cronologic, ei fiind chemaţi la apostolat ceva mai devreme [262].

După evenimentul convertirii sale, Sf. Pavel a rămas la Damasc «cîteva zile» (Fapte 9, 19), după care, în loc să se suie la Ierusalim, s-a dus în Arabia [263]. Unii exegeţi au socotit că Apostolul a plecat în pustia Arabiei sau chiar în Muntele Sinai (căci, după Gal. 4, 25, Muntele Sinai este în Arabia), muntele Legii, pentru a medita acolo asupra sfîrşitului

260. În Noul Testament, numele oraşului Ierusalim apare sub două forme : Ἱεροσαλήμ (de 76 ori), formă care redă mai bine numele ebraic şi se întemeiază pe autoritatea Septuagintei şi Ἱεροσόλυμα (de 63 ori), care este o formă elenizată, profană. Ambele forme erau folosite deopotrivă în veacul întîi al erei creştine. Sf. Pavel foloseşte numai de trei ori forma elenizată a numelui oraşului (Gal. 1, 17. 18 şi 2, 1) şi de 7 ori prima formă. Cf. J. Jeremias, ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ/ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΑ, în ZNW, LXV (1974), p. 273—276.

261. Johannes Munck, *Paul, the Apostle and the Twelve*, în «Studia Theologica», vol. III (1949), p. 107, crede că termenul «apostol» trebuie luat aici în sensul cel mai larg.

262. Aşa Olariu, *op. cit.*, p. 584 ; vezi şi comentariul nostru ad 1, 1.

263. O. Linton, *The Third Aspect. A Neglected Point of View. A Study in Gal. I—II and Acts IX and XV*, în «Studia Theologica», vol. IV/2 (1952), p. 84 scrie : «Arabia e menţionată aici numai cu scopul de a procura un alibi. Sensul este : el a fost în Arabia şi, deci, n-a fost la Ierusalim».

Legii [264]. Majoritatea comentatorilor afirmă, însă, că «Arabia» de aici este ţara care se întindea de la Damasc pînă la Marea Roşie. Această regiune era cuprinsă, în perioada respectivă, în regatul nabatean, cu capitala Petra, ai cărei regi sînt numiţi uneori «regi ai Arabiei» (II Mac. 5, 8) [264 b]. Regatul nabatean cuprindea şi oraşe înfloritoare şi de aceea prin «Arabia» din acest verset nu trebuie să înţelegem neapărat un loc pustiu, în care s-ar fi retras Apostolul pentru a duce o viaţă de meditaţie şi rugăciune. Pe baza mărturiei din cartea Faptele Apostolilor (9, 20), putem afirma că cei trei ani (cf. 1, 18) petrecuţi de Sf. Pavel în Arabia n-au fost dedicaţi numai meditaţiei, ci că el a desfăşurat în acest răstimp o susţinută activitate misionară. Aceasta rezultă şi din interesul ostil pe care i l-a arătat reprezentantul regelui nabatean Aretas IV (9 î.H.—40 d.H.) [265] la întoarcerea sa în Damasc (II Cor. 11, 32; cf. Fapte 9, 23—25) [266].

Sf. Pavel nu ne-a spus unde a avut loc evenimentul convertirii sale, «descoperirea» (v. 16) care i-a schimbat cursul vieţii. Spunîndu-ne, însă că «iarăşi» (πάλιν) s-a întors la Damasc, înţelegem că aici trebuie plasate evenimentele relatate anterior (cf. Fapte 9, 3; 22, 6; 26, 12) [267].

(18)Apoi, după trei ani, m-am suit la Ierusalim ca să-l întîlnesc pe Chifa şi am rămas la el cincisprezece zile. (19) Iar pe altul dintre Apostoli nu am văzut, ci numai pe Iacov, fratele Domnului. (20) Iar cele ce vă scriu, iată, (spun) înaintea lui Dumnezeu, că nu mint. (21) După aceea am venit în părţile Siriei şi ale Ciliciei. (22) Dar după faţă eram necunoscut Bisericilor Iudeii celor întru Hristos; (23) ci ei auziseră numai că «cel ce ne prigonea mai înainte, acum binevesteşte credinţa pe care altădată o nimicea» (24) şi slăveau pe Dumnezeu întru mine.

Sf. Pavel prezintă aici, în ordine cronologică (adverbul ἔπειτα = *după aceea*, apare de trei ori, 1, 18. 21; 2, 1), primele sale contacte cu Bise-

---

264. R. Cornely, *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas, t. III: Epistolae ad Corinthios et ad Galatas* (Cursus Scripturae Sacrae, N.T., II, 3), Paris, 1892, ad loc.; J. B. Lightfoot, *op. cit.*, ad loc. etc.

264 bis. Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice*, I, XII, 4, scrie: «Aceştia (fiii lui Ismael, n.n.) au locuit cu toţii în ţara dintre Eufrat şi Marea Roşie, numind-o Nabateea (Ναβατηνή). Aceştia sînt cei din neamul arabilor şi triburile poartă numele lor».

265. Datorită numeroaselor inscripţii (cf. J. Euting, *Nabatäische Inschriften aus Arabien*, Berlin, 1885) şi monede (cf. J. de Morgan, *Manuel numismatique oriental de l'antiquité et du Moyen Age*, vol. II, Paris, 1924, p. 252—254) şi pe temeiul datelor istoriografiei antice (păstrate mai ales în operele lui Strabon şi Diodor de Sicilia) putem reconstitui succesiunea, aproape completă, a regilor nabateeni: Aretas I (169 î.H.), Aretas II (110—96 î.H.), Obodas I (95—87 î.H.), Rabel I (aprox. 87 î.H.), Aretas III (87—62 î.H.), Malik I (56—30 î.H.), Obodas II (30—9 î.H.), Aretas IV (9 î.H.—40 d.H.), Malik II (40—75 d.H.), Rabel II (71—106 d.H.).

266. F. F. Bruce, *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data*, p. 298; V. Fries, *Was meint Paulus mit Arabia in Gal. 1, 17?*, în ZNW, II (1901), p. 150 şi urm.

267. S. Sabugal (*op. cit.*, p. 164—224) susţine că «Damascul» de aici nu este oraşul cu acest nume al Siriei, ci regiunea Qumran, unde se afla reşedinţa comunităţii eseniene şi care ar fi fost numită în mod simbolic «ţara Damascului». Numai aici s-ar fi putut afla în epoca respectivă un «etnarh» al regelui nabateean Aretas IV (cf. II Cor. 11, 32—33). Autorul se întemeiază mai ales pe faptul că în *Documentul de la Damasc*, care de fapt este o scriere a esenienilor de la Qumran, se spune că membrii comunităţii au ieşit «din ţara lui Iuda» (4, 3; 6, 5) şi s-au stabilit «în ţara Damascului» (6, 5. 19) unde «au intrat în noul legămînt» (6, 19; 8, 21; 19, 33—34; 20, 12). Argumentarea lui S. Sabugal este departe de a fi convingătoare.

rica-mamă din Ierusalim în noua calitate de Apostol al lui Iisus Hristos. În momentul primei vizite la Ierusalim, el efectuase deja o activitate misionară de lungă durată, astfel încît întîlnirea cu Sf. Apostol Petru şi cu Iacov, fratele Domnului, n-a avut nimic de adăugat la autoritatea sa apostolică sau la «Evanghelia» sa. Pe de altă parte, opera sa apostolică era atît de prodigioasă, încît i-a dus faima în tote Bisericile Iudeii, măcar că nu le era cunoscut personal acestora.

(1, 18) Cei «trei ani» trebuie socotiţi de la convertire şi nu de la plecarea sau de la sosirea din Arabia. «După trei ani» este în contrast cu «îndată» (v. 16) [268]. Pe de altă parte, această expresie nu înseamnă neapărat trei ani împliniţi. Aceşti «trei ani» se împart între Damasc şi Arabia, dar nu avem nici un indiciu asupra duratei fiecăreia dintre cele două perioade. Cartea Faptele Apostolilor arată numai că «au trecut destule zile» (ἡμέραι ἱκαναί, Fapte 9, 23) între convertirea Sfîntului Pavel şi prima sa vizită la Ierusalim.

Sf. Pavel a mers la Ierusalim cu scopul precis de a-l întîlni pe Chifa. Verbul ἱστορέω, un *hapax legomenon* în Noul Testament, înseamnă *a vedea, a vizita, a întîlni, a cerceta* [269]. Sf. Ioan Gură de Aur [270] şi Teofilact [271] spun că acest verb se foloseşte cu privire la călătorii care merg să «cerceteze» oraşele şi locurile vestite. De aceea, mulţi exegeţi romano-catolici cred că, prin vizita sa precum şi prin folosirea acestui verb aici, Apostolul neamurilor «aduce un omagiu autorităţii pe care Petru o exercita asupra Bisericii primare» [272]. Însă această interpretare este tendenţioasă, depăşind înţelesul voit de autor. E sigur că Sf. Apostol Pavel îl aprecia pe Petru ca pe unul dintre Apostolii fruntaşi. Dar el nu i-a recunoscut niciodată un primat (cf. 2, 7—9, 11—14) şi n-avem nici o dovadă că Sf. Apostol Petru ar fi pretins o astfel de recunoaştere din partea cuiva. Acest verset nu poate fi folosit ca temei pentru ideea primatului papal, cum nu pot fi folosite nici alte texte din Noul Testament. Căci pentru erezia primatului papal, ca şi pentru toate celelalte erori ale papalităţii, «nu există premize biblice» [273].

Scurtimea acestei vizite (15 zile) este încă o dovadă a independenţei apostolatului paulin [274].

---

268. Olariu, *op. cit.*, p. 584; Munteanu, *op. cit.*, p. 58 etc.

269. G. D. Kilpatrick, *Galatians 1, 18 :* ἱστορῆσαι Κηφᾶν în «New Testament Essays — Studies in Memory of T. W. Manson», Manchester, 1959, p. 144 şi urm.; F. Büchsel, art. ἱστορέω, TWNT, III, 399. 270. *Op. cit.*, P.G. LXI, 651.

271. Fericitul Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Cele patrusprezece trimiteri ale Sfîntului, slăvitului şi întru tot lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Veniamin Costache, vol. II, Bucureşti, 1904, p. 203. 272. Lagrange, *op. cit.*, p. 17.

273. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Premizele biblice ale erorilor papalităţii*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 3, p. 365.

274. Otto Bauernfeind, *Die Begegnung zwischen Paulus und Kephas, Gal. 1, 18—20*, în ZNW, XLVII (1956), p. 268—276, susţine că Sf. Pavel nu insistă aici asupra importanţei minime a contactului său cu Petru (el nu zice: «*numai* 15 zile»), ci asupra numărului restrîns de persoane pe care le-a întîlnit atunci la Ierusalim (v. 19), dînd prin aceasta un răspuns celor care îl acuzau că umblă să placă oamenilor (cf. v. 10). Credem, însă, că Sf. Pavel aduce ca argumente în sprijinul independenţei apostolatului său atît scurtimea timpului petrecut la Ierusalim (numai aşa se explică de ce ţine să precizeze că a rămas la Chifa 15 zile) cît şi contactele sale restrînse cu autorităţile bisericeşti de aici.

În Epistolele pauline, Petru e numit de obicei Κηφᾶς (I Cor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5; Gal. 2, 9. 11. 14); numai în Gal. 2, 7 și 8 el e numit Πέτρος.

(1, 19) Cu prilejul acestei vizite la Ierusalim, Sf. Apostol Pavel a întîlnit dintre personalitățile marcante ale Bisericii-mame numai pe Sf. Apostol Petru și pe Iacov «fratele» Domnului.

Expresia εἰ μή poate însemna fie *ci numai* (ca în Gal. 1, 7; Rom. 14, 14), fie *în afară de* (ca în Rom. 7, 7; *I* Cor. 8, 4) [275]. Unii exegeți (mai ales romano-catolici) acceptă al doilea sens și cred că Sf. Pavel îl socotește pe Iacov în numărul celor 12 Apostoli: «Iar pe altul dintre Apostoli nu am văzut, în afară de Iacov, fratele Domnului». Ei îl identifică pe acest Iacov cu Apostolul Iacov al lui Alfeu [276]. Dar în Noul Testament se face deosebire netă între «Apostoli» și «frații Domnului» (Matei 12, 46 și urm.; Marcu 3, 31 și urm.; Luca 8, 9. 19; Ioan 2, 12; 7, 2 și urm.; Fapte 1, 12 și urm.). «Dacă Mîntuitorul și-ar fi recrutat Apostoli și dintre «frații» Săi — și în acest caz ar fi vorba nu numai de Iacov, ci și de fratele său Iuda (cf. Iuda, v. 1) și eventual de Simon — se făcea, desigur, mențiunea cuvenită în listele Apostolilor ca pentru frații Iacov și Ioan, fiii lui Zevedei» [277]. Însuși Sf. Apostol Pavel îl distinge pe acest Iacov de cei 12 Apostoli: Hristos Cel înviat — zice el — «s-a arătat lui Chifa, apoi celor 12, ...apoi s-a arătat lui Iacov...» (I Cor. 15, 5—7).

Pentru εἰ μή trebuie, așadar, să acceptăm primul sens. Sf. Iacov de aici nu făcea parte din cercul celor 12 Apostoli. El era unul din «frații Domnului» (v. 19 b), fiii Mariei lui Cleopa (Marcu 15, 40. 47; Luca 24, 10; Ioan 19, 25) care este numită în Sf. Evanghelie «sora» Maicii Domnului (Ioan 19, 25). Deoarece e greu de crezut că două surori (Maica Domnului și Maria lui Cleopa) aveau același nume, comentatorii afirmă pe drept cuvînt că cele două «surori» erau de fapt verișoare, fiind un lucru bine cunoscut faptul că la vechii evrei termenii «frate» și «soră» aveau un sens mai larg, atribuindu-se și rudelor mai îndepărtate (cf. Fac. 12, 5 și 13, 8). «Frații» Domnului erau, deci, veri de-al doilea ai Mîntuitorului [278].

Datorită înrudirii cu Mîntuitorul, precum și pietății sale deosebite [279], Sf. Iacov «fratele» Domnului a fost rînduit de timpuriu în funcțiunea de

275. H. Koch, *Zur Jakobusfrage, Gal. 1, 19,* în ZNW, XXXIII (1934), p. 204—209, arată că această expresie poate avea sens exclusiv (primul) sau inclusiv (al doilea)

276. Lagrange, *op. cit.*, p. 17. La fel, G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 60.

277. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Gr. Marcu, Pr. Prof. S. Vlad și Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 217.

278. Asupra problemei «fraților» Domnului, vezi J. B. Lightfoot, *op. cit.* Excursus II: *The Brethren of the Lord,* p. 252—291; G. M. de la Garenne, *Le problème des frères du Seigneur,* Paris, 1928; Pr. Prof. Ioan Gh. Savin, *Problema fraților Domnului,* în ST, seria II, XXIII (1961), nr. 5—6, p. 271—300; Pr. Dr. Petru Deheleanu, *Frații Domnului,* în MA, IX (1964), nr. 4—6, p. 168—175; J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu,* Stuttgart, 1967 ș.a.

279. După descrierea lui Hegesip (citată de Eusebiu al Cezareei, *Histoire ecclésiastique,* II, XXIII, 4 și urm., col. «Sources chrétiennes», no. 41, trad. par G. Bardy, Paris, 1955, p. 86—87), Sf. Iacov ar fi viețuit după cele mai stricte norme ale nazireatului. Hegesip ne spune că Sf. Iacov era stimat pentru viața sa virtuoasă chiar și de către iudeii neconvertiți, care l-au poreclit Oblias («Cel Drept»). Despre pietatea sa mărturisește și Iosif Flaviu, care descrie mînia provocată de asasinarea (la anul 62 sau 63) ilegală a lui Iacov printre locuitorii Ierusalimului «cei mai moderați și cei mai atașați față de Lege» (*Antichități iudaice,* XX, IX, 1, ed. cit., p. 598).

episcop al Bisericii iudeo-creştine din Ierusalim [280], fiind unul din «stîlpii» Bisericii (Gal. 2, 9). În această calitate, Sf. Iacov a condus lucrările Sinodului Apostolic din Ierusalim (Fapte 15, 13—21 ; cf. Gal. 2, 9). În cursul ultimei sale călătorii la Ierusalim, Apostolul Neamurilor îl va vizita din nou pe Iacov şi se va conforma sfatului acestuia de a lua asupră-şi votul nazireatului spre a stinge împotrivirea iudaizantă (Fapte 21, 18 şi urm.).

Nu este nici o îndoială că această primă vizită de după convertire a Sfîntului Pavel la Ierusalim este identică cu cea despre care vorbeşte Sf. Luca în Fapte 9, 26—29 [281]. De fapt întreaga succesiune a evenimentelor relatate în Gal. 1, 15—24 corespunde ordinii în care acestea apar în Fapte 9, 1—30.

(1, 20) Apostolul îşi întrerupe firul relatării pentru a afirma solemn veracitatea afirmaţiilor sale (cf. I Tes. 2, 5 ; II Cor. 11, 31 ; 1, 23 ; Filip. 8 ; cf. Rom. 9, 1). Cele spuse în versetul anterior puteau să-i surprindă pe cititorii Epistolei : se putea, oare, ca Sf. Pavel să fi rămas deoparte, necunoscut celorlalţi Apostoli, în timpul acestei prime călătorii la Ierusalim ? Prevăzînd mirarea cititorilor săi, Apostolul îl ia martor pe Dumnezeu pentru adevărul spuselor sale.

«Cele ce vă scriu» nu se referă la toate faptele de care e vorba în contextul anterior, ci numai la împrejurările primei vizite a Apostolului la Ierusalim [282]. Faptul că acest jurămînt apare aici şi nu în altă parte în argumentarea Apostolului ne arată clar că adversarii săi dădeau o altă interpretare vizitei sale la Ierusalim : ei pretindeau nu numai că el a «învăţat» acum Evanghelia, ci şi că a primit cu această ocazie o autorizaţie oficială, din partea Apostolilor de la Ierusalim, de a propovădui această Evanghelie [283].

Expresia : «Iată înaintea lui Dumnezeu» este o formulă de jurămînt care nu are nevoie de nici o întregire (ca şi formulele de acelaşi gen din I Tes. 2, 5 ; II Cor. 11, 31 ; 1, 23 etc.). Construcţia este neregulată : ὅτι depinde de ἰδού, care nu e verb, ci interjecţie. «Stilul poartă amprenta vivacităţii protestului» [284].

(1, 21) Ideea principală a versetelor 21—24 este că Sf. Pavel şi-a exercitat misiunea de apostol vreme îndelungată în locuri care nu fuseseră evanghelizate mai înainte, fără a avea alte contacte cu Apostolii din Ierusalim.

---

280. În adresa *Epistolei lui Clement către Iacov* (1, 1), o scriere de la începutul sec. III alcătuită într-un mediu iudeo-creştin eterodox, Iacov este numit «domn şi episcop al episcopilor, întîistător al Sfintei Biserici a evreilor din Ierusalim» (Jean Daniélou, *Pierre dans le Judéo-christianisme hétérodoxe*, în vol. «San Pietro, Atti della XIX Settimana Biblica», Brescia, 1967, p. 443). Eusebiu de Cezareea (*Hist. eccl.*, ed. cit., VII, XIX, p. 193) vorbeşte chiar de tronul episcopal al lui Iacov, care, în veacul al IV-lea, mai era încă păstrat la Ierusalim ca o relicvă sfîntă.

281. Unele păreri discordante, ca cea a lui D. F. Robinson *(A Note on Acts 11,* 27—30, în JBL, LXIII, 1944, p. 169—172), care identifică Gal. 1, 18—19 cu Fapte 11, 30, nu s-au bucurat de ecou favorabil printre cercetători.

282. Aşa Zahn, Sieffert, Schlier, Bonnard ş.a.

283. După J. Paul Sampley, *«Before God, I do not Lie» (Gal. 1, 20). Paul's Self-Defence in the Light of Roman Legal Praxis*, în NTS, XXIII (1977), p. 481, locul în care apare acest jurămînt arată că «punctul vulnerabil pentru Pavel în această parte a disputei sale cu galatenii nu este în legătură cu vizita Sinodului, ci cu vizita în cursul căreia i-a întîlnit pe Petru şi pe Iacov».

284. Lagrange, *op. cit.*, p. 19.

Repetarea articolului hotărît τῆς înaintea lui Κιλικίας arată că pluralul τὰ κλίματα (= *ţinuturile*) se referă la ambele regiuni menţionate. Activitatea Apostolului s-a desfăşurat, deci, pe un teritoriu întins.

Prin «Siria» nu se înţelege provincia romană cu acest nume. Aceasta din urmă cuprindea şi Iudeea (cf. Matei 4, 24; Luca 2, 2; Fapte 18, 18; 20, 3; 21, 3). Aici e vorba mai ales de regiunea Antiohiei, care era capitala provinciei Siria [285]. Iar «Cilicia» este ţinutul al cărui centru era Tarsul, cetatea natală a Apostolului. Ordinea în care sînt înşirate cele două provincii nu este cea istorică, ci cea geografică, în raport cu Ierusalimul: Palestina se mărginea cu Siria, iar aceasta cu Cilicia [286]. În Faptele Apostolilor ele sînt menţionate în ordine inversă. Trebuind să plece din Ierusalim în urma disputelor cu iudeii eleniști care căutau să-l omoare, Sf. Pavel s-a dus prin Cezareea în Tarsul *Ciliciei*, patria sa (Fapte 9, 28—30). Acolo l-a căutat mai tîrziu Barnaba pentru a-l aduce la Antiohia, capitala provinciei *Siria* (Fapte 11, 25—26) [287].

Se pare că scurta menţiune din acest verset înglobează întreaga activitate misionară a Apostolului în lunga perioadă dintre prima sa vizită la Ierusalim şi Sinodul Apostolic (Gal. 2, 1 u.). Or, după Faptele Apostolilor, în această perioadă trebuie cuprinsă şi prima călătorie misionară a Sfîntului Pavel (Fapte 13—14). Dacă Apostolul are în vedere aici şi această călătorie, atunci «părţile Ciliciei» se referă şi la oraşele Antiohia Pisidiei, Iconium, Listra şi Derbe care au fost evanghelizate atunci [288].

(1, 22) Din acest verset se vede lămurit că Sf. Pavel n-a intenţionat să ofere galatenilor o dare de seamă amănunţită asupra activităţii sale. El a menţionat activitatea sa în Siria şi Cilicia numai pentru a insista asupra depărtării sale voite de Ierusalim [289].

Imperfectul ἤμην (în loc de ἦν)[290] indică durata. În timpul acestei lungi perioade de timp, Apostolul nu era cunoscut personal (τῷ προσώπῳ, cf. Fapte 20, 25; Col. 2, 1; I Tes. 2, 17) [291] Bisericilor creştine (ἐν Χριστῷ) [292] din Ţara Sfîntă. «Bisericile Iudeii cele în Hristos» (cf. I Tes. 2, 14: *Bisericile lui Dumnezeu care sînt în Iudeea în Hristos Iisus*) nu includ şi

285. Aşa Lagrange, *op. cit.*, p. 19—20; Oepke, *op. cit.*, p. 37; Bonnard, *op. cit.*, p. 34; Munteanu, *op. cit.*, p. 60 ş.a. După V. Gheorghiu (*Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 80), «ţara aceasta va fi de restrîns asupra Siriei propriu-zise, incluzînd doar numai oraşele maritime feniciene Tir, Sidon etc., care aparţineau deja de sute de ani acestei ţări». 286. Th. Zahn, *op. cit.*, ad loc.

287. G. S. Duncan, *op. cit.*, p. 32, crede că ordinea înşirării celor două ţinuturi este fără importanţă, deoarece în acest răstimp Apostolul ar fi putut trece de mai multe ori dintr-o regiune în cealaltă. El menţionează mai întîi Siria deoarece Antiohia Siriei era centrul activităţii sale misionare.

288. Cilicia a devenit provincie romană în anul 103 î.H. În anul 51 î.H. era guvernator aici marele orator şi om politic Cicero. Ea a dispărut ca provincie sub Augustus, care i-a împărţit teritoriul între provinciile învecinate. Partea cea mai însemnată, Cilicia Pedias, care cuprindea 16 oraşe semiautonome, în frunte cu Tarsul, a fost ataşată provinciei Siria pînă la anul 72 d.H. cînd Vespasian a reconstituit provincia romană Cilicia (Suetonius, *Vespasian*, § 8; cf. *The New Bible Dictionary*, ed. de J. D. Douglas, London, 1968, p. 233). 289. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 34.

290. Forma deponentă ἤμην este folosită adeseori în Septuaginta şi în Noul Testament; cf. F.-M. Abel, *Grammaire du grec biblique* (Études bibliques), ed. a II-a, Paris, 1927, § 20 f, p. 82. 291. E. Lohse, art. πρόσωπον, în TWNT, VI, p. 777.

292. Expresia «în Hristos» este aici totuna cu adjectivul «creştin» creat de Biserica din Antiohia (Fapte 11, 26); cf. Schlier, *op. cit.*, p. 63; Duncan, *op. cit.*, p. 33; Mussner, *op. cit.*, p. 98, n. 110.

Biserica-mamă din Ierusalim, unde Sf. Pavel era cunoscut de credincioși (Fapte 9, 26—30 ; cf. Gal. 1, 18—19) [293]. De altfel, în mai multe locuri din Noul Testament, se face distincție între Iudeea și Ierusalim (Luca 6, 17 ; Ioan 3, 22 ; Fapte 1, 8 ; 26, 20).

«Iudeea» are aici un sens larg : e vorba de Bisericile de pe întreg teritoriul Țării Sfinte [294]. Uciderea Sfîntului Ștefan a marcat începutul unei violente persecuții iudaice împotriva tinerei Biserici din Ierusalim. De aceea, ucenicii s-au împrăștiat «prin satele Iudeii și Samariei» (Fapte 8, 1), întemeind Biserici creștine, care n-aveau de unde să-l cunoască personal pe Apostolul neamurilor.

(1, 23) Activitatea misionară a Sfîntului Apostol Pavel în Siria și Cilicia a produs o impresie deosebită în Iudeea. Chiar și acele Biserici din Iudeea care nu-i văzuseră fața mărturiseau prin admirația lor că Evanghelia propovăduită de el este autentică.

Accentul cade aici pe μόνον (= *numai*). Sf. Pavel era cunoscut în Iudeea numai din auzite : încă o dovadă că el nu era în raport de subordonare față de ceilalți Apostoli.

Folosirea masculinului ἀκούοντες în locul femininului ἀκούουσαι (cerut de ἐκκλησίαι) este un exemplu de *constructio ad sensum*. Apostolul trece aici la stilul direct ; folosirea persoanei I plural (ἡμᾶς) nu înseamnă că cei ce vorbesc aici au suferit ei înșiși prigoana din partea lui Saul : ἡμᾶς exprimă solidaritatea creștinilor întreolaltă [295]. Din expresia «acum binevestește» (la prezent) rezultă că în Siria și Cilicia, Sf. Pavel desfășura o activitate misionară intensă. Termenul ἡ πίστις (= *credința*), cu articol hotărît, înseamnă aici religia creștină. Aceasta este numită de mai multe ori «credința», în opoziție cu «Legea» care definește religia mozaică (Gal. 3, 23 ; 6, 10 ; Fapte 3, 16 ; 6, 7 ; 13, 8 ; 14, 22 ; 16, 5 ; Col. 1, 23) [296].

(1, 24) Galatenii nu puteau contesta că credincioșii Bisericilor Iudeei sînt creștini în adevăratul sens al cuvîntului. Or, tocmai acești creștini «autentici», proveniți din iudaism, confirmau în felul lor independența apostolatului paulin : fără intervenția nimănui, prigonitorul de odinioară a devenit Apostol și propovăduitor al «credinței». Dumnezeu a făcut totul : a Lui să fie slava ! [297]. Expresia «în mine» înseamnă nu numai «din cauza mea», ci și «prin ceea ce Dumnezeu a împlinit în și prin mine» (cf. II Cor. 7, 16 : ἐν ὑμῖν).

Lauda este numai a lui Dumnezeu, care a eliberat pe credincioșii creștini de vrăjmașul lor și a făcut din el instrument de propovăduire a Evangheliei.

---

293. I. Olariu, *op. cit.*, p. 586.

294. E. Levesque, *Le mot Judée dans le Nouveau Testament a-t-il parfois le sens élargi de Palestine ?*, în «Vivre et penser», 1945, p. 104 urm.

295. Lagrange, *op. cit.*, p. 21.

296. E. Bammel, *Galater 1, 23*, în ZNW, LIX (1968), p. 108—112, susține că terminologia acestui verset este cea a elogiilor tradiționale ale martirilor iudei, în care este vorba de convertirea prigonitorilor. De aceea, acest autor dă termenului πίστις din acest verset sensul general de cult religios sau de închinare către adevăratul Dumnezeu.

297. Lagrange, *op. cit.*, p. 20.

2. Sinodul Apostolic din Ierusalim a aprobat Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel și a recunoscut în mod oficial apostolatul său (2, 1—10)

În pericopa anterioară, Sf. Pavel a negat orice amestec omenesc la originea apostolatului și a Evangheliei sale. El aduce acum o dovadă pozitivă : cu prilejul Sinodului Apostolic din Ierusalim, Apostolii «cei cu vază» au aprobat integral conținutul predicii sale printre păgîni și au confirmat autenticitatea apostolatului său. În ciuda intrigilor unor «frați mincinoși», principiile apărate de Apostolul neamurilor au fost primite fără rezerve de «stîlpii» Bisericii, Iacov, Petru și Ioan.

Textul este extrem de concentrat. Sf. Pavel vrea să scoată în evidență atît independența sa față de ceilalți Apostoli, cît și acordul perfect dintre el și aceștia ; el vrea să înfățișeze foarte pe scurt tot ceea ce s-a petrecut cu prilejul acestei vizite pe care a făcut-o la Ierusalim. Pentru a surprinde toate nuanțele, pentru a explica motivațiile și consecințele tuturor atitudinilor, Apostolul este obligat să-și supraîncarce frazele cu paranteze, anacolute, reluări etc., care întunecă uneori sensul textului și ne fac să pierdem din vedere ideea principală : aceea că, după Gal. 2, 1—10, Sinodul Apostolic s-a desfășurat într-un spirit de «unitate, înțelegere și deplin acord între Pavel și marii Apostoli» [298].

(1) *Apoi, după paisprezece ani, (iarăși) m-am suit în Ierusalim cu Barnaba, luîndu-l și pe Tit împreună cu mine. (2) M-am suit, însă, potrivit unei descoperiri și le-am înfățișat Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni, dar mai ales celor mai de seamă, ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în deșert.*

Numai după o lungă perioadă de timp, Apostolul s-a suit din nou la Ierusalim. A făcut această vizită pentru că Dumnezeu i-a poruncit-o, printr-o revelație specială. Orice insinuare că ar fi fost convocat de autoritatea supremă bisericească pentru a fi chemat la ordine este falsă.

(2, 1) Adverbul ἔπειτα (= *apoi, după aceea*), care apare din nou aici (cf. 1, 18, 21), se raportează, evident, la ceea ce precedă. Folosirea repetată a acestui adverb este un indiciu că relatarea urmează ordinea cronologică a evenimentelor [299].

Stanislas Giet [300] crede că prepoziția διά are aici sensul de *în* sau *în timp de* (ca în Fapte 1, 3 ; 5, 19 ; Matei 18, 10) : «M-am suit la Ierusalim încă o dată în paisprezece ani». Însă διά nu apare niciodată în acest sens în Epistolele pauline [301]. Toți comentatorii afirmă că ea marchează perioada de timp care s-a scurs între cele două evenimente luate în con-

298. W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 289.
299. Burton, *op. cit.*, p. 68.
300. *Les trois premiers voyages de saint Paul à Jérusalem*, în «Recherches de Science Religieuse», XLI (1953), p. 321—347 (mai ales p. 322—334) și *Nouvelles remarques sur les voyages de Saint Paul à Jérusalem*, în «Revue de Sciences Religieuses», XXXI (1957), p. 329—342.
301. Vezi critica pătrunzătoare făcută tezei lui S. Giet de Jacques Dupont, *Notes sur les Actes des Apôtres : chronologie paulinienne*, în RB, LXII (1955), p. 55—59 (acest articol a fost retipărit sub titlul : *Les trois premiers voyages de Saint Paul à Jérusalem*, în J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, 45, Paris, 1967, p. 167—171).

siderare [302]. E limpede că Apostolul spune aici: «*după* paisprezece ani». Acest sens este atestat, de altfel, de o mulțime de paralele din textele antice profane și din Sfînta Scriptură [303].

Încă Fer. Ieronim [304] și-a pus întrebarea dacă cei «paisprezece ani» [305] trebuie socotiți de la convertire sau de la prima călătorie a Apostolului la Ierusalim (1, 18). Din punct de vedere gramatical sînt posibile amîndouă aceste interpretări. Cei ce socotesc acești 14 ani de la convertire [306] insistă asupra faptului că minunea de pe drumul Damascului «domină orizontul» vieții Apostolului. Momentul convertirii este pentru el «dies natalis» [307], punctul central la care raportează toate evenimentele vieții sale. Pe de altă parte — zic ei —, Sf. Pavel are tot interesul să prelungească perioada de timp în care n-a avut contacte cu Ierusalimul. Dar aceste considerente de ordin psihologic n-au ce căuta aici. Cronologia paulină trebuie să se întemeieze pe argumente de ordin istoric și exegetic. Și credem că a doua interpretare corespunde mai bine acestei exigențe [308]. Încadrarea celor 3 + 14 ani (1, 18; 2, 1) între momentul convertirii și data Sinodului Apostolic (anul 50/51), de care cu siguranță e vorba aici, nu prezintă nici o dificultate dacă se ține seama de felul în care se socotea timpul în antichitate: cei vechi puneau la socoteală și anul de la care se făcea calculul, iar anul abia început era pus și el la număr ca și anii întregi. În cazul nostru, «totalul poate să nu depășească cu mult paisprezece ani» [309].

Fără πάλιν (= *iarăși*), care nu e sigur din punct de vedere textual [310], relatarea paulină poate fi armonizată mai bine cu datele din Faptele Apostolilor, unde, între cele două vizite ale Sfîntului Pavel la Ierusalim (Gal. 1, 18 și 2, 1), este încadrată o a treia, cu ocazia căreia Sfinții Pavel și Barnaba au adus Bisericii-mame prinoasele din partea credincioșilor

---

302. Sf. Ioan Gură de Aur, care cunoaște nuanțele limbii grecești, înțelege expresia în acest sens: δεκατεσσάρων παρελθόντων ἐτῶν (*op. cit.*, P.G. LXI, 633); la fel Tertulian, *Contra Marcionem*, V, III, P.L., II, 504 B; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 357; Fer. Augustin, *In Epistolam ad Galatas*, P.L., XXXV, 2111, precum și toți comentatorii moderni.

303. Vezi exemple la E. Mayser, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Berlin-Leipzig (1906—1934), vol. II, partea II, 1933, p. 420 și urm.; E. Blass și A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentliche Griechisch*, ed. a 9-a, 1954, par. 223, 1.

304. *Op. cit.*, col. 332.

305. Substituirea lui τεσσάρων în locul lui δεκατεσσάρων, susținută de unii autori mai vechi (H. Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*, Paris, 1644, ad loc.; J. S. Semler, *Paraphrasis Epistolae ad Galatas*, Magdeburg, 1779, ad loc. ș.a.) n-are nici un temei. Vezi L. Dieu, *Quatorze ans ou quatre ans? A propos de Gal. 2, 1*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XIV (1937), p. 308—317.

306. Ch. J. Ellicott, *A Critical and Gramatical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London, 1854 (reeditată de mai multe ori), ad loc.; W. M. Ramsay, *A Historical Commentary...*, p. 272 și urm.; A. Loisy, *L'Epître aux Galates*, Paris, 1916, ad loc.; F. Amiot, *op. cit.*, p. 129 și urm.; F. Prat, art. *Chronologie biblique*, în «Supplément au Dictionnaire de la Bible», vol. I, col. 1287; M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, p. 40, 59 etc. 307. W. M. Ramsay, *op. cit.*, p. 272—273.

308. Mulți comentatori moderni preferă această interpretare: Lightfoot, Meyer, Zahn, Lagrange, Burton, Schlier, Bonnard, Viard ș.a.

309. A. Viard, *op. cit.*, p. 39; Lagrange, *op. cit.*, p. 22; B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. Ètat de la question*, Paris-Bruges, 1962, p. 114.

310. Adverbul πάλιν lipsește la Marcion, Sf. Irineu (latin), Tertulian, Ambroziaster Sf. Ioan Gură de Aur etc. Bonnard (*op. cit.*, p. 36, n. 1) crede că acest adverb a fost adăugat de copiști sub influența prezenței sale în 1, 9 și 1, 17.

creştini din Antiohia (Fapte 11, 30 + 12, 25). Dar chiar dacă se acceptă acest adverb în textul original, relatarea din Epistola către Galateni nu exclude această vizită intermediară : ea nu i-a prilejuit Sfîntului Pavel un contact cu ceilalţi Apostoli (delegaţii Bisericii antiohiene au predat darurile aduse în mîinile «preoţilor» din Ierusalim, Fapte 11, 30) şi ca atare n-avea nici un rost să fie menţionată în apologia sa.

Sf. Pavel s-a suit [311] la Ierusalim împreună cu Barnaba şi cu Tit. Barnaba era un levit originar din Cipru, care a devenit foarte curînd un membru marcant al Bisericii din Ierusalim (Fapte 4, 36 şi urm.). El a avut un rol deosebit de important la începuturile misiunii creştine printre păgîni (Fapte 11, 22 şi urm.). Pentru Sf. Pavel, Barnaba a fost de la început un prieten şi colaborator apropiat (Fapte 9, 27 ; 11, 25 ; 13, 2 ; 15, 2) [312]. Faptul că Apostolul dă numai numele lui Barnaba, fără nici o indicaţie asupra persoanei şi poziţiei sale în Biserică, este considerat de adepţii ipotezei galatice sudice ca o dovadă importantă în sprijinul poziţiei lor : credincioşii din Galatia de Sud — spun ei — îl cunoşteau destul de bine pe Barnaba, care, împreună cu Sf. Pavel, le-a adus vestea cea bună a mîntuirii în Hristos (Fapte 13, 14 şi urm.) ; nici o precizare suplimentară nu mai era necesară ! [313] Argumentul nu e convingător. E sigur că Barnaba era cunoscut destinatarilor Epistolei. Dar toţi cei ce erau la curent cît de cît cu istoria Bisericii primare trebuiau să-l cunoască pe Barnaba, care avea un rol de prim rang în această istorie. Şi nu putem crede că galatenii ignorau istoria Bisericii în care intraseră. Apostolul nu vorbeşte mai mult despre Barnaba deoarece în Galatia nu era pusă în discuţie poziţia lui Barnaba, ci poziţia sa. El îl aminteşte pe Barnaba în Epistola sa numai ca pe un martor principal al celor petrecute la Ierusalim [314].

Participiul συμπαραλαβών se referă numai la Tit, nu şi la Barnaba [315]. Dacă Pavel şi Barnaba apar aici pe picior de egalitate (cum lasă să se înţeleagă prepoziţia μετά), «Tit era numai un subordonat» [316].

Tit era grec (v. 3), adică un păgîn convertit (cf. II Cor. 2, 13 ; 7, 6 şi urm. ; 13—15 ; 8, 6, 16—23 ; 12, 18 ; II Tim. 4, 10 ; Tit 1, 4 u. ; 3, 12). El nu este amintit în Faptele Apostolilor ; dar cu siguranţă el e cuprins în expresia τινὰς ἄλλους din Fapte 15, 2. În II Corinteni Sf. Pavel îl numeşte pe Tit ἀδελφός (2, 13), κοινωνός (8, 23) şi συνεργός (8, 23) [317]. Prezenţa lui Tit printre membrii delegaţiei care a luat parte la Sinodul Apostolic nu constituia «o provocare a iudaismului din Ierusalim», cum

311. Pentru sensul acestei expresii, vezi comentariul nostru ad 1, 17.

312. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Sf. Varnava Cipriotul — apostol al eleniştilor*, în MA, VIII (1963), nr. 1—3. 313. Ramsay, *op. cit.*, p. 247.

314. Lagrange, *op. cit.*, p. 24. A. Loisy, *op. cit.*, ad loc., îi reproşează Sfîntului Pavel că «şi-a exagerat rolul în dauna lui Barnaba». Apostolul nu face însă o dare de seamă detaliată, ci prezintă numai elementele care sprijină apărarea sa în faţa acuzaţiilor iudaizante.

315. Lagrange, *op. cit.*, p. 24, crede că acest verb îl vizează indirect şi pe Barnaba.

316. Ramsay, *op. cit.*, p. 293 ; cf. p. 248 şi urm.

317. Asupra personalităţii şi activităţii lui Tit, vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Tit — introducere, text şi comentar* (Seria Teologică, nr. 35), Sibiu, 1947, p. 9—13 ; C. K. Barrett, *Titus*, în vol. «Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of Matthew Black», Edinburgh, 1969, p. 1—14.

crede A. Oepke [318], ci, cum spune Sf. Ioan Gură de Aur [319], Tit și Barnaba veniseră ca martori ai Evangheliei pe care Sf. Apostol Pavel o predica păgînilor. Iar Apostolul ține să-l amintească pe Tit aici deoarece atitudinea Bisericii din Ierusalim față de acest păgîno-creștin necircumcis (v. 3) era cel mai puternic argument împotriva tuturor insinuărilor iudaizante.

(2, 2) Termenul Ἀνέβην reia tema principală pentru a-i adăuga o explicație importantă (pentru acest rol explicativ al prepoziției δέ, cf. Rom. 3, 22).

Vizita Sfîntului Pavel la Ierusalim s-a datorat unei revelații divine. Ἀποκάλυψις (cf. 1, 12. 16) înseamnă aici «o poruncă dumnezeiască» [320]. Astfel de intervenții ale Duhului Sfînt sînt frecvente în viața Apostolului (Fapte 11, 27 ; 13, 2. 4 ; 14, 6. 9 ; 18, 9 și urm. ; 19, 21 ; 20, 20 ; 22, 17) [321]. El nu ne spune în ce mod s-a făcut această descoperire, nici cine a fost destinatarul ei. După P. Bonnard [322], «această revelație, în textele pauline și în Faptele Apostolilor, nu este întotdeauna un eveniment interior și individual. Pavel poate foarte bine să zică : *eu* m-am suit la Ierusalim, în urma unei revelații dată Bisericii. Adică : Bisericii și mie, sau : Bisericii, pentru mine, sau : Bisericii, prin și pentru mine».

Și le-am înfățișat Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni. Sf. Pavel se prezintă aici ca Apostol al neamurilor (cf. v. 7—9). Prezentul κηρύσσω arată că predica paulină e aceeași, acum cînd scrie Epistola, ca și la începuturile activității sale. Pe de altă parte, nu trebuie să credem că Sf. Pavel face distincție între o evanghelie pentru păgîni și o evanghelie pentru iudei. Evanghelia lui Iisus Hristos este unică (1, 7). La Ierusalim, el a arătat «cum traduce și aplică la neamuri «kerygma» comună a Bisericii» [323].

Verbul ἀνατίθεσθαι mai apare în Noul Testament numai în Fapte 25, 14, unde procuratorul Felix *îi înfățișează* regelui Agripa cazul Sfîntului Pavel, arestat la Ierusalim, pentru a-i cere sfatul. În textul nostru, sensul acestui verb este același. Apostolul a înfățișat Evanghelia sa mai întîi întregii Biserici din Ierusalim (αὐτοῖς) [324]. În continuare, discuțiile s-au purtat într-un cadru mai restrîns [325] ; în versetele următoare, Sf. Pavel se va referi numai la această a doua reuniune, în cadrul căreia «cei mai de seamă» au recunoscut apostolatul și Evanghelia sa [326].

318. *Op. cit.*, p. 44. 319. *Op. cit.*, P.G. LXI, 634.

320. G. Bornkamm, *Paulus* (Urban-Bücherei, 119 D), Stuttgart, 1969, p. 102.

321. Vezi J. J. Gunther, *Paul, Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters*, Valey Forge, 1972, p. 30—31.

322. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 36, n. 3. 323. *Ibidem*, p. 37.

324. Aceasta este opinia mai multor comentatori (Sieffert, Burton, Schlier, Bonnard, Viard ș.a.). Ramsay, *op. cit.*, p. 295—297, considerînd că Epistola a fost scrisă înainte de Sinodul Apostolic, susține că Sf. Pavel s-a întîlnit numai cu cei trei «stîlpi», pe care i-a consultat asupra Evangheliei sale.

325. Κατ' ἰδίαν înseamnă *în particular* ; (cf. Matei 14, 13. 23 ; 17, 19 ; 20, 17 ; Marcu 4, 34 ; 6, 31 și urm. ; 7, 33 ; 9, 2. 28 ; 13, 3 ; Luca 10, 23 ; Fapte 23, 19 ; Sf. Ignatie, *Epistola către Smirneni*, VII, 2, în *Die Apostolischen Väter*, Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihlmeyer, ed. a III-a, vol. I, Tübingen, 1970, p. 108.

326. F. Mussner, *op. cit.*, p. 104.

Participiul οἱ δοκοῦντες înseamnă *cei mai de seamă, cei cu vază*. Atît sensul verbului δοκέω [327], cît și paralelele din literatura greacă veche [328] și din scrierile rabinice [329] arată că titlul acesta nu comportă nici un fel de ironie [330]. Acest titlu revine de patru ori în relatarea Apostolului asupra întîlnirii de la Ierusalim (2, 2. 6 a. 6 c. 9). Identitatea celor cărora li se dă acest titlu este dezvăluită în v. 9 : «cei mai de seamă» sînt Iacov, Chifa și Ioan [331].

Sfîrșitul versetului indică motivul pentru care Sf. Pavel le-a înfățișat «celor mai de seamă» Evanghelia pe care o propovăduiește păgînilor : «ca nu cumva să alerg sau să fi alergat în zadar». «A alerga» înseamnă la Sf. Pavel «o activitate săvîrșită în tensiunea și nădejdea credinței (I Cor. 9, 24, 26 ; Gal. 5, 7 ; Filip. 2, 16), în special ansamblul activității apostolești» [332]. Care este sensul acestei precizări ? Exegeții moderni, în mod aproape unanim, resping părerea lui Tertulian [333], după care Sf. Pavel ar fi avut nevoie de chezășia celorlalți Apostoli pentru a fi sigur de autenticitatea Evangheliei sale [334]. Contextul exclude acest sens pentru v. 2 b. Certitudinea Sfîntului Pavel asupra Evangheliei și a autorității sale apostolice este mai presus de orice îndoială (cf. 1, 11—12).

Pentru a înțelege atitudinea Apostolului, trebuie să ținem seama de situația concretă de atunci : Sinodul Apostolic trebuia să hotărască dacă circumciziunea este sau nu obligatorie pentru păgînii care vin la Hristos. Pentru Sf. Pavel, situația era clară : păgînii nu trebuie circumcișii. Dar ceilalți Sfinți Apostoli încă nu-și precizaseră poziția în această problemă. Dacă ei s-ar fi exprimat în favoarea circumciziunii păgînilor, Sf. Pavel crede că întreaga sa activitate ar fi fost zădărnicită. Căci el nu putea renunța nici la principiul libertății păgîno-creștinilor față de practicile mozaice, nici la acordul cu ceilalți Apostoli. J.-L. Leuba [335] scrie : «S-ar putea zice, *cum grano salis*, că dacă Apostolii din Ierusalim nu recunoșteau apostolatul și Evanghelia sa, Pavel *n-ar mai fi înțeles nimic*.

---

327. Pentru sensul acestui termen, vezi G. Kittel, art. δοκέω, în TWNT, II, p. 235—236.

328. Dintre textele citate de G. Kittel, *art. cit.*, p. 236, menționăm : Euripide, *Hecuba*, 295 și Epictet, *Enchiridion*, XXXIII, 12.

329. Cf. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537.

330. Kittel, *art. cit.*, p. 236 ; Burton, *op. cit.*, p. 72 ; W. Foerster, *Die* δοκοῦντες *in Gal. 2*, în ZNW, XXXVI (1938), p. 286—292. Un punct de vedere diferit exprimă C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, în vol. «Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan», ed. de J. N. Sevenster și W. C. van Unnik, Haarlem, 1953, p. 2 și urm. ; J. Klausner, *From Jesus to Paul*, London, f.a., p. 581 și J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 158—159. După acești autori, Sf. Pavel ar da un sens ironic acestui titlu atribuit de iudeo-creștini celor trei «stîlpi» (Gal. 2, 9).

331. H. Schlier, *op. cit.*, p. 67, crede că participiul singur (în v. 2 și 6) se referă la Cei Doisprezece Apostoli, iar nu la Iacov, Chifa și Ioan.

332. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 38. Pentru sensul expresiei «a alerga în zadar», vezi Iov 39, 16 ; Isaia 45, 18 ; 65, 23 ; Filip. 2, 16. V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden, 1967, p. 99 și urm., crede că avem aici o imagine sportivă și că Sf. Pavel se prezintă ca «alergător (ἀγωνιστής) pentru Evanghelie».

333. *Op. cit.*, I, 20 ; IV, 2 ; V, 3 ; cit. la Fer. Ieronim, *op. cit.*, col. 333.

334. Așa cred, dintre autorii moderni, H. Schlier, *op. cit.*, p. 67—69 ; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testament*, Göttingen, 1969, p. 20 ; J. Wagenmann *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (Beihefte zur ZNW, 3), Giessen, 1926, p. 49—50 ș.a.

335. *L'institution et l'événement*, Neuchâtel-Paris, 1950, p. 74.

El ar fi fost pus în fața alternativei de a alege între... apostolatul său și Biserica din Ierusalim, între inspirație și tradiție. Alegere imposibilă, de neconceput, în ochii lui Pavel. Pentru el, cele două moduri ale lucrării lui Dumnezeu în Hristos și în apostolat erau unite, trebuiau să se confirme reciproc».

(3) Căci nici Tit care era cu mine, măcar că era grec, n-a fost silit să se taie împrejur ; (4) însă (s-au ivit discuții) din pricina fraților mincinoși strecurați (printre noi), cei ce se furișaseră să iscodească libertatea noastră, pe care o avem în Hristos Iisus, ca să ne înrobească, (5) cărora nici o clipă nu ne-am plecat cu supunere, pentru ca adevărul Evangheliei să rămînă la voi.

Prezența păgîno-creștinului Tit între membrii grupului venit din Antiohia a declanșat ostilitatea unor «frați mincinoși» din sînul comunității ierusalimitene. De aceea, din punctul de vedere al conținutului, versetele 3—5 formează o unitate : ele raportează, pe de o parte, atitudinea Apostolilor de la Ierusalim (care n-au impus circumciderea lui Tit) și, pe de altă parte, a Sf. Pavel (care n-a făcut intrușilor nici o concesie) față de incidentul provocat de iudaizanți [336].

Structura literară destul de complexă a acestor versete nu ne autorizează să credem, ca D. Warner [337], că ne aflăm în fața unei interpolații ; căci e ușor de recunoscut aici stilul Sfîntului Pavel.

(2, 3) Conjuncția ἀλλά (= *ci*) introduce o antiteză la posibilitatea (sugerată în v. 2 b) că Apostolul aleargă sau a alergat în deșert (cf. Rom. 4, 2; I Cor. 2, 9). Οὐδέ (= *nici*) nu face aluzie la o poziție privilegiată a lui Tit printre păgîno-creștini, ci «își are punctul de referință în Ἕλλην ὤν». [338]

Expresia «care era cu mine» are valoare argumentativă : atitudinea Bisericii ierusalimitene față de Tit, reflectă de fapt poziția acestei Biserici față de Sf. Pavel [339]. Precizarea că Tit era «elin» (grec) este aici cu totul altceva decît o indicație biografică : «elin» înseamnă în acest cadru «un neiudeu netăiat împrejur, de naționalitate elenistică» [340]. La Sinodul Apostolic, Tit era reprezentantul tuturor păgîno-creștinilor netăiați împrejur.

---

336. Bernard Orchard susține că v. 4 nu mai este în relație cu cazul lui Tit, ci exprimă antiteza între situația de la data Sinodului Apostolic (cînd Apostolii n-au cerut circumciderea lui Tit) și cea din trecutul imediat, caracterizată de acțiunea iudaizanților în Galatia. Pentru a face evident acest sens, Orchard propune introducerea, între v. 3 și v. 4, a unei elipse ca : «Dar (înțelegerea că păgîni ca Tit nu trebuie tulburați a fost ruptă) din pricina fraților mincinoși care...». Pe de altă parte, el afirmă că v. 3 și v. 4—5 nu sînt nici contemporane și nici nu se află într-o conexiune cauzală, ci sînt unite numai din punct de vedere logic, deoarece v. 3 relatează atitudinea Apostolilor de la și la Ierusalim, în timp ce v. 4—5 se referă la evenimente care au avut loc la Antiohia (*A New Solution of the Galatian Problem*, în BJRL, vol. XXVIII, 1944, p. 154—174 ; *The Problem of Acts and Galatians*, în CBQ, VII, 1945, p 377—397 și *The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, în «Biblica», LIV, 1973, p. 469—481). Vezi critica acestei ipoteze la A.C.M. Blommerde, *Is there an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, în «Biblica», LVI, p. 100—102.

337. *Galatians II, 3—8 : As an Interpolation*, în ET, vol. LXII (1951), p. 380. D. Warner crede că v. 3—8 constituie o notă adăugată de Tit în textul Epistolei.

338. F. Mussner, *op. cit.*, p. 75.

339. Ph. Häuser, *Analss und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung*, Münster i.W., 1925, p. 32.

340. H. Windisch, art. ἕλλην, în TWNT, II, p. 512.

Verbul ἀναγκάζω, aici la aorist pasiv, mai apare de două ori în Epistola către Galateni (2, 14 ; 6, 12) ; acest verb poate să indice o constrîngere absolută sau o invitaţie insistentă (cf. Luca 14, 23) [341]. Din punct de vedere gramatical, înţelesul frazei οὐδέ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι[342] nu este destul de clar. Iată principalele sensuri propuse pentru această frază :

a. Tit n-a fost silit, dar a fost invitat să se taie împrejur ; refuzînd, «cei mai de seamă» n-au mai insistat [343].

b. N-a fost nevoie ca Tit să fie silit, deoarece el a consimţit să se taie împrejur, pentru a linişti spiritele (cf. cazul lui Timotei, Fapte 16, 1—3) ; Sf. Pavel ar afirma aici că nimeni n-a exercitat vreo constrîngere asupra însoţitorului său [344].

c. Lui Tit nu i s-a cerut defel să se taie împrejur, deoarece expunerea Sfîntului Pavel (v. 2) i-a convins imediat pe «cei mai de seamă» că păgîno-creştinii n-au nevoie de tăierea împrejur.

Contextul ne obligă să acceptăm al treilea sens. Dacă Sf. Pavel ar fi cedat în cazul lui Tit, cum putea el să le ceară galatenilor o atitudine atît de netă împotriva pretenţiilor iudaizante ? Nu numai că Tit n-a fost circumcis, dar el nici n-a fost invitat de Apostolii de la Ierusalim să facă aceasta [345]. Astfel înţeles, acest verset este în perfect acord cu hotărîrea Sinodului Apostolic (Fapte 15, 19. 28).

(2, 4) Sf. Pavel se plînge de «fraţii mincinoşi» care s-au furişat în sînul întîlnirii de la Ierusalim pentru a se opune libertăţii creştine faţă de riturile mozaice. Dar nici aici, nici în altă parte, el nu reproşează nimic celorlalţi Sf. Apostoli ; este evident, deci, că aceştia din urmă nu sînt responsabili de propaganda iudaizantă ce luase amploare în perioada în care a fost expediată Epistola către Galateni.

Prepoziţia δέ, care are aici valoare adversativă, arată că v. 4 trebuie legat de versetul precedent şi nu de v. 2 [346]. Motivaţia introdusă prin διά (= *din pricina*) este, deci, în legătură cu cazul lui Tit [347] şi nu cu discuţia asupra Evangheliei pauline în general [348].

---

341. W. Grundmann, art. ἀναγκάζω, în TWNT, I, p. 348.

342. În acest verset este menţionată pentru prima dată în Epistolă tăierea împrejur. Este vorba aici numai de tăierea împrejur, iar nu de observarea Legii mozaice în totalitatea ei. 343. Aşa Burton, *op. cit.*, p. 76.

344. Ideea că Tit a fost circumcis a fost susţinută de E. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 89 ; F. C. Burkitt, *Christian Beginnings*, London, 1924, p. 118 («Cine se poate îndoi — scrie acest autor — că cuţitul care l-a tăiat pe Tit împrejur a tăiat în bucăţi sintaxa textului din Gal. 2, 3—5 ?») ; D. W. Robinson, *The Circumcision of Titus and Paul's «Liberty»*, în «Australian Biblical Review», *XII (1964)*, p. 24—42 ş.a.

345. Majoritatea comentatorilor (Lightfoot, Lagrange, Burton, Munteanu, Schlier, Bonnard, Mussner ş.a.) susţin această interpretare.

346. August Strobel, *Das Apostеldekret in Galatien : zur Situation von Gal. I und II*, în NTS, XX (1974), p. 177—190, crede că v. 4 trebuie legat de v. 1—2. După Strobel, «fraţii mincinoşi» nu erau la Ierusalim în momentul Sinodului Apostolic ; Sf. Pavel i-ar numi astfel pe cei ce tulburau Bisericile (p. 185—186).

347. Aşa încă Teodoret al Cirului, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G., LXXXII, 469 ; la fel, Lagrange, *op. cit.*, p. 31 ; Mussner, *op. cit.*, p. 107 ş.a. Asupra construcţiei gramaticale dificile din acest verset, vezi Burton, *op. cit.*, p. 79—82.

348. Vezi nota 336.

După W. Schmithals [349] și J. J. Gunther [350], «frații mincinoși» de aici (expresia mai apare în II Cor. 11, 26) nu erau creștini, ci iudei nebotezați, niște iscoade care încercau să descopere implicațiile «libertății în Hristos». Dar această interpretare este contrazisă nu numai de context, ci și de relatarea din Faptele Apostolilor care ne spune mai multe despre acești «frați mincinoși» : ei erau «unii din eresul fariseilor care trecuseră la credință» (Fapte 15, 5). O parte dintre iudeo-creștini și mai ales acești farisei convertiți [351] au rămas și după intrarea lor în Biserică tot atît de zeloși pentru stricta observare a Legii mozaice [352]. Pentru ei era de neconceput o acceptare a Evangheliei propovăduită de Sf. Pavel, cu toate consecințele ei.

Cele două expresii : τοὺς παρεισάκτους [353] (= *strecurați pe ascuns, intruși)* și οἵτινες παρεισῆλθον (= *care se furișaseră)* nu se referă la unul și același moment. Ei sînt niște «intruși» în Biserică chiar de cînd au primit botezul ; sînt «intruși» în Biserică, în general [354] și nu numai în Biserica din Ierusalim [355] sau în cea din Antiohia [356]. Iar la Sinodul Apostolic «s-au furișat» și ei (verbul este la aorist, ceea ce indică o împrejurare precisă din trecut) pentru a crea un curent opus Evangheliei pauline. Cei doi termeni care încep cu παρεισ — arată foarte bine caracterul și poziția lor. Faptul că ei nu puteau acționa deschis dovedește că nici în sînul comunității iudeo-creștine din Ierusalim nu li se permitea să acționeze după voie. Ei veniseră acolo nu numai «să iscodească» [357] libertatea păgînilor convertiți cu care Sf. Pavel, Apostolul lor, se identifică (ἡμῶν ; ἡμᾶς); intenția lor era să impună o decizie în favoarea obligativității Legii pentru toți creștinii, ei voiau să-i robească pe cei care posedau deja (ἔχομεν) harul libertății «în Hristos Iisus».

În acest verset apare pentru prima dată termenul «libertate» în Epistola către Galateni. Libertatea creștină se întemeiază pe jertfa răscumpărătoare a lui Iisus Hristos (3, 13 ; 4, 5) [358]. În Gal. 5, 13, Apostolul vorbește chiar de o *chemare la libertate,* de o vocație a libertății care caracterizează viața creștină. Ea este obținută de credincios prin botez (cf. Rom. 6), care inaugurează viața «în Hristos» [359].

(2, 5) Acest verset reprezintă cea mai bună dovadă împotriva celor care cred că Tit a fost circumcis. Se știe că «Sf. Pavel respecta datinile

---

349. *Paulus und Jakobus,* Göttingen, 1963, p. 90—91 și *Paulus und die Gnostiker,* Hamburg, 1965, p. 10 și 18. 350. *Op. cit.,* p. 35—36.

351. Probabil că printre acești rîvnitori pentru Lege vor fi fost și unii dintre «preoții» convertiți (cf. Fapte 6, 7), precum și unii foști membri ai comunității eseniene de la Qumran ; cf. J. A. Fitzmyer, *art. cit.,* p. 235, 253.

352. W. L. Knox, *op. cit.,* p. 8.

353. Vezi W. Michaelis, art. παρεισάγω, παρεισάκτος, în TWNT, V, p. 822—824.

354. Astfel, Schlier, *op. cit.,* p. 71 ; Bonnard, *op. cit.,* p. 38 ș.a.

355. Așa C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche,* ed. a II-a, Freiburg i.B., p. 154 și urm.

356. J.-L. Leuba, *op. cit.,* p. 102 ; J. Munck, *The Acts of the Apostles* (The Anchor Bible), New York, 1967, p. 137.

357. Vezi E. Fuchs, art. σκοπέω, în TWNT, VII, p. 418—419.

358. Expresia «în Hristos Iisus» înseamnă «în și prin persoana și lucrarea lui Iisus Hristos» ; libertatea creștină nu se întemeiază pe nimic lumesc sau omenesc, ea nu este o achiziție psihologică sau sociologică ; cf. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments,* München, 1967, p. 234.

359. Relația esențială între botez și libertatea creștină este subliniată de H. Schlier, art. ἐλεύθερος, în TWNT, II, p. 496.

străvechi cînd acestea aveau caracter de acte de evlavie» [360]. Se ştie iarăşi că la Listra el l-a circumcis pe Timotei (Fapte 16, 3) pentru a menaja scrupulele unora dintre iudeo-creştinii de acolo. Dar la Sinodul Apostolic, Sf. Pavel avea de apărat un principiu ; orice compromis ar fi surpat bazele acestuia.

Începutul versetului pune o importantă problemă de critică textuală [361]. Se disting mai ales două variante principale :

a. πρὸς ὥραν (fără οἷς οὐδέ) care se află în ms : D*, d (textul vechi latin), Sf. Irineu *(Adv. haer.* III, 13, 3), Tertulian (*Contra Marc.* V, 3), Victorin (com., ad loc.), Ambroziaster (com., ad loc.), Primasius şi, după Victorin, «mai multe» mss greceşti.

b. οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν se află în : p^{46}, ℵ, A, B, C, D^c, G, K, P, multe minuscule, Vulgata, syr^h, $copt^{sa., boh.}$, goth., arm., Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambroziè, Epifanie, Sf. Ioan Gură de Aur, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Eutalius, Teodoret, Casiodor, Sf. Ioan Damaschin ş.a. [362].

Prima variantă (fără negaţia οὐδέ) schimbă complet sensul versetelor 3 şi 4. După această variantă, Tit a fost circumcis. Apostolul ar zice aici : «cărora ne-am plecat pentru o clipă...» [363]. Dar această variantă n-are suficient temei în tradiţia manuscrisă : ea este «pur occidentală» [364] şi este evident că autorii latini care au acceptat-o au făcut acest lucru pentru a da un sens mai clar versetelor 3—5 şi poate pentru a pune în acord acest text cu atitudinea Apostolului în cazul lui Timotei (Fapte 16, 3).

E cert că a doua variantă (cu οἷς οὐδέ), acceptată în ediţia Nestle-Aland este cea originală [365]. Ea apare în toate manuscrisele greceşti (în afară de D*, în toate traducerile vechi (în afară de vechea traducere latină) şi la Marcion. Părinţii greci precum şi Fer. Ieronim şi Fer. Augustin acceptă această variantă şi nu văd, în v. 4—5, nici o urmă de concesie făcută de Sf. Pavel iudaizanţilor.

Pronumele relativ οἷς (ca şi οἵτινες din v. 4) se referă la «fraţii mincinoşi». Expresia οὐδὲ πρὸς ὥραν înseamnă *nici o clipă* (cf. Matei 10, 19 ; 26, 40. 55 ; II Cor. 7, 8 etc.). Dativul τῇ ὑποταγῇ este un pleonasm explicativ al lui εἴξαμεν (= *a ceda, a slăbi).*

Fermitatea Apostolului este bine motivată : a se supune exigenţelor iudaizante ar fi însemnat să sacrifice «adevărul Evangheliei» (această

360. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Unitate şi diversitate în Noul Testament şi în Biserica primară,* în MA, XXIV (1979), nr. 7—9, p. 585—586.

361. Asupra acestei probleme, vezi B. W. Bacon, *The Reading* οἷς οὐδέ *in Gal.* 2, 5, în JBL, XLI (1922), p. 69—80 ; Zahn, *op. cit.,* p. 289—298 ; Lagrange, *op. cit.,* p. 28—30 ; B. M. Metzger, *A Textual Comentary on the Greek New Testament,* London/New York, 1971, p. 591 şi urm.

362. Alte două variante : οἷς πρὸς ὥραν şi οὐδὲ πρὸς ὥραν au temeiuri cu totul nesemnificative în textele manuscrise.

363. Această variantă a fost acceptată în epoca patristică de Victorin (*In Epistolam ad Galatas,* P.L. VIII, 1159), care acuză textul grec că-l face pe Sf. Pavel să mintă, deoarece acesta l-a tăiat împrejur pe Timotei. Dintre autorii moderni, numai foarte puţini sînt pentru acceptarea acestei variante : Zahn, *op. cit.,* p. 289 şi urm. F. C. Burkitt, *op. cit.,* p. 118 ; D. W. B. Robinson, *art. cit.,* p. 35 şi urm. ; J. J. Gunther, *op. cit.,* p. 51—52. 364. Lagrange, *op. cit.,* p. 29.

365. Majoritatea comentatorilor (Lightfoot, Lagrange, Burton, Schlier, Duncan, Bonnard, Mussner ş.a.) acceptă această variantă.

expresie revine în 2, 14, unde Sf. Pavel zice despre cei ce fac jocul iudaizanților la Antiohia Siriei, separîndu-se de păgîno-creștini, că «nu calcă drept, după adevărul Evangheliei»).

(6) Iar de la cei socotiți a fi mai de seamă — cine erau ei cîndva nu mă privește ; Dumnezeu nu caută la fața omului — căci cei mai de seamă nu mi-au adăugat nimic (sau : n-au adăugat nimic la Evanghelia mea) ; *(7) ci, dimpotrivă, văzînd că mi s-a încredințat Evanghelia pentru cei netăiați împrejur, precum lui Petru pentru cei tăiați împrejur — (8) căci Cel ce a lucrat în Petru pentru apostolia tăierii împrejur a lucrat și în mine pentru păgîni — (9) și cunoscînd harul care mi-a fost dat, Iacov și Chifa și Ioan, cei socotiți a fi «stîlpi», ne-au dat, mie și lui Barnaba, dreapta în semn de comuniune, pentru ca noi (să binevestim) la păgîni, iar ei la cei din tăierea împrejur ; (10) numai să ne aducem aminte de săraci, ceea ce m-am și silit să fac întocmai.*

Sf. Pavel revine acum la «cei mai de seamă» și la atitudinea lor față de Evanghelia sa. Astfel, v. 6—10 continuă ideea din v. 2, întreruptă de expunerea cazului lui Tit. Amintirea acțiunilor «fraților mincinoși» persistă însă în cugetul Apostolului, ceea ce explică forma literară atît de dificilă a acestor versete.

(2, 6) Apostolul începe o frază cu menționarea celor «socotiți a fi ceva» (τῶν δοκούντων εἶναί τι, v. 6 a), dar această frază rămîne neterminată, fiind întreruptă de o paranteză [366]. După ce încheie această paranteză, Sf. Pavel se referă la «cei mai de seamă» (οἱ δοκοῦντες, v. 6 a), ca și în v. 2. Conjuncția γάρ (= *căci*) arată clar că în partea finală a versetului nu este vorba de o opoziție față de ceea ce s-a spus în 6 a ; γάρ reia și justifică afirmația precedentă (din 6 b). Nu trebuie, deci, să facem distincție între «cei socotiți a fi ceva» (6 a) și «cei mai de seamă» (6 c).

Deși construcția gramaticală a versetului este extrem de dificilă, totuși sensul este clar : Sf. Pavel afirmă că Evanghelia sa a fost aprobată fără nici un adaos de către «cei mai de seamă».

Expresia τῶν δοκούντων εἶναί τι (cf. Gal. 6, 3 ; εἰ γὰρ δοκεῖ τις εἶναί τι) este o formulă cunoscută și folosită în antichitate, astfel încît ea trebuie considerată în întregul ei, fără a se încerca o separare a elementelor care o compun [367]. O găsim mai ales la Platon, dar nu numai la el. În *Apologia lui Socrate* citim că marele filozof a întreprins cîndva cercetarea «celor socotiți a fi înțelepți» (δοκούντων σοφῶν εἶναι, 21 c) ; venind la primul dintre ei, care părea multora a fi înțelept (δοκεῖν μὲν εἶναι σοφός), a constatat că de fapt acesta nu era așa cum părea (εἶναι δ'οὔ, 21 c). Socrate caută și pe alții dintre cei socotiți înțelepți și autorul folosește în continuare expresii asemănătoare (35 a : δοκοῦντας μὲν τι εἶναι ; 41 e : ἐὰν δοκῶσι τι εἶναι μηδὲν ὄντες ; cf. 36 d). Această formulă revine la Platon în *Republica* II, 361, în *Gorgias* 472 a, unde e vorba de «mărtu-

366. Fraza astfel întreruptă formează o figură retorică numită *aposiopesis* ; cf. T. Fahy, *The Council of Jerusalem*, în «The Irish Theological Quarterly», XXX (1963), p. 240.

367. Părerea lui E. Klostermann, *Die Apologie des Paulus. Galater 1, 10—2, 21*, în «Gottes ist der Orient. Festschrift für Otto Eissfeldt», Berlin, 1959, p. 84—87, este cel puțin curioasă : el crede că Sf. Pavel vorbește aici indirect de ceva (τί) care vine de la «cei cu vază», ca de pildă de decretul apostolic, pe care el nu se consideră obligat să-l respecte.

riile mincinoase ale atîtor oameni socotiți a fi cineva » (δοκούντων εἶναί τι) și în *Eutidemos* 303 c, unde Socrate blamează pe Eutidemos și pe Dionisidor pentru că sînt indiferenți la învățăturile «celor vrednici de respect și cu renume» (τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δοκούντων τι εἶναι) [368].

Se vede limpede din aceste exemple că expresia folosită de Sf. Pavel, luată în sine însăși, nu conține nici depreciere, nici ironie. Dimpotrivă, ea apare ca un titlu care se dă persoanelor cu autoritate. Numai atunci cînd contextul sugerează ironia, expresia capătă un sens depreciativ. Dar în contextul din Gal. 2, 1—10 acest sens este exclus [369]. Credincioșii creștini, mai ales cei din Ierusalim, dădeau acest titlu celor trei «stîlpi» ai Bisericii (cf. v. 9). Sf. Pavel acceptă acest titlu și-l folosește aici cu cinstirea cuvenită celor care l-au precedat în apostolat și a căror comuniune îi este scumpă.

În paranteza care urmează, Sf. Pavel precizează că autoritatea «celor mai de seamă» nu este contrazisă de ceea ce erau ei cîndva (ποτέ), adică înainte de chemarea lor la apostolat [370]. Probabil că în urma aprobării Evangheliei pauline la Ierusalim iudaizanții au devenit dușmani declarați și ai vechilor Apostoli, negîndu-le autoritatea pe temeiul situației lor umile de dinaintea chemării lor de către Mîntuitorul. Ei nu sînt — vor fi spus iudaizanții — decît niște «oameni fără carte și simpli» (Fapte 4, 13), care nu se pricep deloc să ia hotărîri în materie de doctrină și viață religioasă. Dar pentru Sf. Pavel, οἱ δοκοῦντες sînt adevărații responsabili ai Bisericii. Cine au fost ei înainte de chemarea la apostolat nu-l privește, căci și el însuși a fost odinioară prigonitor al Bisericii [371].

Această interpretare este susținută și de remarca Apostolului: «Dumnezeu (θεός) [372] nu caută la fața omului». Expresia πρόσωπον λαμβάνει

368. Platon, *Oeuvres complètes*, t. I: *Apologie de Socrates*, texte établi et trad. par M. Croiset, Paris, 1920, p. 145—146, 164—165, 173; t. VI: *La République*, texte établi et trad. par E. Chambry, Paris, 1932, p. 54; t. III/2: *Gorgias — Ménon*, texte établi et trad. par A. Croiset, Paris, 1923, p. 144; t. V/1: *Euthydème*, texte établi et trad. par L. Méridier, Paris, 1931, p. 192.

369. Burton (*op. cit.*, p. 71) scrie: «Nu există nimic în textul de față sau în folosirea cuvintelor care să indice că ele sînt folosite cu ironie»; la fel G. Kittel, *art. cit.*, p. 235 și urm.; M. Brunec, Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων *(Gal. 2, 6)*, în VD, XXV (1974), p. 280—288. Aceasta este opinia marii majorități a comentatorilor. C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 1—4, deși admite că δοκεῖν «poate fi folosit într-un sens bun» (p. 2), crede totuși că formularea Apostolului lasă cel puțin posibilitatea că «cei socotiți a fi stîlpi» nu sînt de fapt ceea ce implică acest titlu care le este atribuit (p. 3—4); A. Oepke (*op. cit.*, p. 37) vede aici un «sarcasm sigur».

370. H. Schlier, *op. cit.*, p. 75. Mulți autori (Lipsius, Lightfoot, Burton, Amiot, Lyonnet ș.a.) cred că ποτέ se referă la timpul cînd Apostolii au urmat Mîntuitorului. După această interpretare, paranteza din v. 6 b ar face aluzie la avantajul pe care Cei 12 Apostoli îl au față de Sf. Pavel: acela de a-L fi cunoscut pe Hristos «după trup» (cf. II Cor. 5, 16); K. Heussi, *Galater 2 und die Lebensausgang der Jerusalemischen Urapostel*, în «Theologische Literaturzeitung», LXXVII (1952), p. 67—72 propune o soluție aparte, pe care o susține cu fervoare: după el, ἦσαν ar însemna că la data scrierii Epistolei «cei cu vază» muriseră deja; Iacov din Gal. 2, 9 nu este «fratele» Domnului, ci Iacov, fiul lui Zevedei. Vezi critica acestei teorii la K. Aland, *Wann starb Petrus? Eine Bemerkung zu Gal. 2, 6*, în NTS, II (1955—1956), p. 267—275 și E. Dinkler, *Die Petrus-Rom-Frage*, în «Theologische Rundschau», NF, XXV (1959), p. 199 și urm. 371. W. Foerster, *art. cit.*, p. 288 și urm.

372. Articolul dinaintea lui θεός lipsește din mai multe mss (B, C, D, F, G, K, L) precum și din textele lui Eusebiu, Teodoret, Sf. Ioan Damaschinul ș.a. Pe baza măr-

apare adesea în Sf. Scriptură cu sensul de «a lua în considerare numai situaţia exterioară», «a căuta la faţa omului împotriva exigenţelor dreptăţii» (Lev. 9, 15; Deut. 10, 17; Is. Sir. 4, 22; Matei 22, 16; Marcu 12, 14 etc.) [373]. În Vechiul Testament se afirmă constant că Dumnezeu nu ţine seama, în aprecierile sale, de aparenţe. O situaţie pământească strălucită nu conferă nici un avantaj în faţa lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Dumnezeu alege mai degrabă pe cei săraci şi smeriţi (cf. Pilde 3, 34; Is. Sir. 3, 19; Luca 1, 48. 52—53; Iacob 4, 6 etc.). Mîntuitorul şi-a căutat Apostolii printre oamenii simpli, făcînd însă, din cei pe care i-a ales, oameni «de seamă» în împlinirea planului Său de mîntuire. Poziţia şi autoritatea Sfinţilor Apostoli în Biserică n-are nimic a face cu ceea ce au fost ei mai înainte, căci numai prin harul lui Dumnezeu sînt ei ceea ce sînt.

Or — zice Sf. Pavel —, cei a căror autoritate este incontestabilă, «cei mai de seamă, nu mi-au adăugat nimic» (sau: n-au adăugat nimic la Evanghelia mea). Verbul προσανατίθεσθαι, care apare în Gal. 1, 16 cu sensul de «a consulta», înseamnă aici *a impune, a prescrie* sau *a adăuga ceva* [374]. Această schimbare de sens este determinată atît de complementul οὐδέν, cît şi de context.

Expresia folosită aici de Sf. Pavel (οὐδὲν προσανέθεντο) [375] corespunde perfect ideii exprimate de Sf. Apostol Petru la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 10). Această idee, preluată şi de Sf. Iacov (15, 19), a fost înscrisă apoi în decretul sau tomosul sinodal: μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν (Fapte 15, 28) [376]. Οὐδέν (v. 6 c) nu exclude aşa numitele «clauze ale lui Iacov» (Fapte 15, 20), aşa precum, în textul Decretului Apostolic, μηδέν (= *nimic*, Fapte 15, 28) nu exclude aceste clauze înscrise în versetul următor (15, 29). Căci cele considerate de Sinodul Apostolic ca «necesare» (Fapte 15, 28) pentru păgîno-creştini, anume de a se feri «de cele jertfite idolilor şi de sînge şi de (animale) sugrumate şi de desfrîu» (15, 29) nu constituiau un adaos la Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel şi nu îngrădeau cu nimic libertatea «în Hristos» [377].

(2, 7). Nu numai că «cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel, ci dimpotrivă (ἀλλὰ τουναντίον) ei au recunoscut fără rezerve chemarea sa ca Apostol al neamurilor.

Verbele «văzînd» (v. 7) şi «cunoscînd» (v. 9) sînt paralele. «Cei mai de seamă» ştiau, desigur, dinainte şi recunoşteau că Sf. Pavel este Apostol (cf. 1, 18—19). Dar expunerea pe care a făcut-o Sf. Pavel asupra pro-

turiilor manuscrise este greu de ales între cele două variante; vezi Burton, *op. cit.*, p. 88—89. 373. E. Lohse, art. προσωπολημψία, în TWNT, VI, p. 780—781.

374. Pentru sensul acestui verb, vezi Bauer, *Wb.*, ad loc.; Burton, *op. cit.*, p. 89—91.

375. B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961, p. 279, spune că formula «nu mi-au adăugat nimic» poate să se refere numai la o autoritate superioară, care pentru Sf. Pavel este Colegiul apostolic. Gerhardsson propune o analogie rabinică: «Relaţia sa cu acest *collegium* al Apostolilor este asemănătoare cu relaţia dintre rabinul singuratic şi colegii săi (חברים). *Collegium*-ul are autoritate asupra Apostolului singur».

376. De notat corespondenţa celor două verbe: ἐπιτίθεσθαι (Fapte 15, 28) şi προσανατίθεσθαι (Gal. 2, 6).

377. Asupra Decretului apostolic, vezi excursul *Gal. 2, 1—10 şi Fapte 15.*

povăduirii sale (2, 2) precum şi rezultatele strălucite ale primei sale călătorii misionare (Fapte 15, 12) i-au făcut să vadă că apostolatul paulin era însoţit de o harismă specială : *Pavel era prin excelenţă Apostolul neamurilor !* «Cei mai de seamă» au recunoscut, de asemenea, că această harismă nu este opusă, ci complementară harismei apostolice a Celor Doisprezece.

Perfectul πεπίστευμαι (= *mi-s-a încredinţat)* subliniază validitatea chemării apostolice a Sfîntului Pavel [378]. Cele două substantive, ἀκροβυστία (= *netăierea împrejur)* [379] şi περιτομή (= *tăierea împrejur)* definesc cele două categorii de oameni ca obiect al apostolatului : păgînii (cf. Rom. 3, 30 ; 4, 9. 11 ; I Cor. 7, 18—19 etc.) şi iudeii (Gal. 2, 9 ; Filip. 3, 3. 5 ; Rom. 15, 8 etc.). Nu este vorba, aşadar, de două «evanghelii», ci de două apostolate misionare în slujba aceleiaşi Evanghelii, aplicată celor două categorii de destinatari ai ei.

Sf. Pavel se prezintă ca responsabil de evanghelizarea păgînilor cu acelaşi titlu (καθώς exprimă egalitatea) cu care Sf. Petru este responsabil de evanghelizarea iudeilor. Aceasta nu înseamnă că numai ei doi au primit misiunea de a propovădui Evanghelia, unul la păgîni şi celălalt la iudei. În v. 9, alături de Sf. Pavel apare Barnaba, iar alături de Sf. Petru sînt menţionaţi Sfinţii Iacov şi Ioan. Dar deşi existau mai mulţi misionari pentru păgîni (neamuri), Sf. Pavel este singurul Apostol al neamurilor (cf. Rom. 11, 13—14) [380]. Iar Sf. Petru este menţionat aici deoarece, împreună cu Iacov şi Ioan, făcea parte dintre «stîlpii» Bisericii (2, 9) [381].

Numele grec «Petru» (Πέτρος) apare la Sf. Pavel numai aici şi în versetul următor. În continuare (2, 9. 11. 14), ca peste tot în Epistolele pauline, apare numele aramaic «Chifa» (כֵּפָא, Κηφᾶς). Nu e vorba, desigur, de două persoane diferite, ci ambele nume (care reprezintă de fapt un singur nume, în formă aramaică şi în traducere greacă) aparţin Sfîntului Ap. Petru [382]. Pentru această varietate de nume, precum şi pentru faptul că, spre deosebire de v. 9, Sf. Petru apare aici ca singurul Apostol al iudeilor, au fost propuse mai multe soluţii. După E. Barnikol [383], Gal. 2, 7—8 ar fi o glosă posterioară, intercalată aici pentru a sublinia para-

378. R. Bultmann, art. πιστεύω, în TWNT, VI, p. 178—179 şi 204.

379. Etimologia acestui termen nu este sigură ; vezi J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 109—110.

380. Cf. J. Munck, *Paul, the Apostle and the Twelve*, p. 97.

381. H. Lietzmann, *Die Reisen des Petrus*, în «Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss.», 1930, p. 153 şi urm., susţine, pe baza acestui verset, că în momentul Sinodului Apostolic Sf. Petru era numai în trecere prin Ierusalim. Sf. Petru — spune el — desfăşura o activitate itinerantă, mai ales în Corint şi Galatia, dirijată împotriva Sf. Pavel. Vezi critica acestei teorii la M. Goguel, *L'Apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie ?*, p. 467 şi urm.

382. Nimic nu ne permite să afirmăm că în Gal. 2, 11 şi urm. este vorba de un alt Chifa, care ar fi făcut parte dintre cei 70 de ucenici. Totuşi întîlnim această idee încă la Clement din Alexandria, *Ipotipoze*, V (citat la Eusebiu, *Istoria bisericească*, I, 12, 2) precum şi la cîţiva autori moderni : D. W. Riddle, *The Cephas-Peter Problem and a Possible Solution*, în JBL, LIX (1940), p. 169—180 ; C. M. Henze, *Cephas seu Kephas non est Simon Petrus*, în «Divus Thomas», LXI (1958), p. 63—67 ş.a. Împotriva acestei opinii şi mai ales împotriva argumentelor lui Henze, vezi J. Herrera, *Cephas seu Kephas est Simon Petrus*, în «Divus Thomas», LXI (1958), p. 481—484.

383. *Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus, Gal. 2, 7—8* (Forschungen zur Entstehung d. Urchristentums, d.N.T. und d. Kirche, H. 5), Kiel, 1931.

lelismul dintre Sfinții Petru și Pavel. Alți autori cred că Sf. Pavel citează aici un document oficial în limba greacă în care apărea forma Πέτρος [384]. E. Dinkler [385] susține că v. 7—8 reprezintă un citat din versiunea greacă a unui «protocol» mai mult sau mai puțin oficial al Sinodului Apostolic. G. Klein aprobă ipoteza lui Dinkler [386] și afirmă că de la data Sinodului Apostolic și pînă în momentul scrierii Epistolei către Galateni a avut loc o schimbare în conducerea Bisericii din Ierusalim : v. 7—8 (extrase din «protocol») ar reflecta situația din timpul Sinodului Apostolic, iar v. 9, unde Sf. Iacov apare în fruntea unui «triumvirat» ar înfățișa starea de lucruri la data scrierii Epistolei. Dar ipoteza «protocolului este lipsită de orice temei. Însăși structura literară a v. 6—9 arată că v. 7—8 nu pot fi separate de context» [387].

E mai probabil că v. 7—9 reprezintă interpretarea paulină a acordului realizat la Ierusalim. Menționarea celor trei «stîlpi» ai Bisericii nu-și avea rostul în acest verset, căci Apostolul Neamurilor n-a pretins și pentru sine acest titlu dat lui Iacov, Chifa și Ioan. În v. 7—8 este vorba de calitatea sa de apostol, pe care Sf. Pavel și-o definește în raport cu apostolatul Celor Doisprezece. De aceea, în interpretarea atitudinii «celor mai de seamă» față de apostolatul său, el se pune în paralelă cu Sf. Petru un reprezentant de frunte al apostolatului «instituțional», cum ar zice Jean-Louis Leuba [388], pentru a releva autenticitatea propriului său apostolat. Sf. Pavel n-a revendicat un loc în cercul Celor Doisprezece Apostoli nu numai pentru că numărul acestora era complet în momentul alegerii sale, ci și pentru că nu putea uita chemarea sa specifică de Apostol al neamurilor [389]. *Novum*-ul apostolatului său nu implica însă pentru Sf. Pavel o autoritate mai mică decît a Celor Doisprezece Apostoli [390].

Această perspectivă exclude teoria lui O. Cullmann [391] după care a avut loc, la un moment dat, o schimbare în ce privește orientarea activității Sfîntului Apostol Petru : la început — afirmă acest autor — Apostolul Petru era șeful Bisericii-mame din Ierusalim, dar mai tîrziu el a părăsit acest oraș, asumîndu-și «conducerea misiunii iudeo-creștine, în numele și sub controlul Bisericii-mame» [392]. Imaginea pe care ne-o prezintă Gal. 2, 7 și urm. este cu totul diferită. Sf. Petru n-a fost niciodată șeful Bisericii din Ierusalim sau al unei alte Biserici locale. El era Apos-

384. Astfel O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel/Paris, 1952, p. 14 ; Idem, art. Πέτρος, Κηφᾶς, în TWNT, VI, p. 100, n. 6.

385. *Der Brief an die Galater. Zum Kommentar von Heinrich Schlier*, în «Signum Crucis. Aufsätze zum N. T. und zur christliche Archäologie», Tübingen, 1967, p. 278—282 ; Idem, *Die Petrus-Rom-Frage*, p. 198.

386. G. Klein, *Gal. 2, 6—9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*, în ZTK, LVII (1960), p. 282 și urm. 387. F. Mussner, *op. cit.*, p. 118, n. 93.

388. *Op. cit.*, p. 47 și urm.

389. Vezi Ph.-H. Menoud, *Les additions au groupe des douze apôtres d'après le livre des Actes*, în RHPR, XXXVII (1957), p. 75 u.

390. În Noul Testament nu există nici un temei pentru afirmația lui E. Trocmé că Sf. Pavel «se situa imediat dedesubt de cei 12» (*Le «livre des Actes» et l'histoire*, Études d'histoire et de philosophie réligieuses, no. 45, Paris, 1957, p. 60). Sf. Pavel n-ar fi acceptat niciodată acest «dedesubt» (au-dessous) ; dimpotrivă, termenul de comparație pe care îl alege pentru apostolatul său este apostolatul Sf. Petru. Vezi C. K. Barrett. *The Signs of an Apostle*, American Edition, Philadelphia, 1972, p. 37 și urm.

391. O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr*, p. 28 și urm.

392. *Ibidem*, p. 48.

tol iar misiunea sa era de a-L mărturisi pe Hristos Cel Înviat şi în această calitate el nu era un trimis al Sfîntului Iacov, ci un trimis (ἀπόστολος) al lui Iisus Hristos. De asemenea, trebuie să ţinem seama de faptul că Sf. Pavel vorbeşte aici de un acord şi nu de o schismă. A face din Sf. Petru şeful unei organizaţii misionare iudeo-creştine controlată de Biserica din Ierusalim şi deosebită de o altă organizaţie misionară (sau chiar opusă acesteia), păgîno-creştină, condusă de Sf. Pavel [393], înseamnă a nu înţelege nimic din acordul realizat la Sinodul Apostolic [394].

(2, 8) În paranteza pe care o constituie acest verset, Sf. Pavel explică unitatea şi egalitatea celor două apostolate prin originea lor comună. Atît apostolatul Sfîntului Petru (= al Celor Doisprezece) cît şi apostolatul Sfîntului Petru (adică al Celor Doisprezece) fără a recunoaşte Sfîntului Petru este autentic (fapt de care nu se îndoieşte nimeni), atunci şi apostolatul Sfîntului Pavel este autentic. Nimeni nu poate recunoaşte apostolatul Sfîntului Petru (adică al Celor Doisprezece) fără a recunoaşte şi apostolatul Sfîntului Pavel.

Subiectul subînţeles al celor două verbe din v. 8 este Dumnezeu (cf. 1, 6. 15 ; 3, 5 ; 5, 6). Verbul ἐνεργεῖν (= *a lucra, a opera)* [395] apare de două ori în acest verset cu sens intranzitiv, fiind legat de fiecare dată de un dativ simplu (Πέτρῳ ; ἐμοί). Această construcţie este unică în Epistolele pauline, căci în alte locuri sensul verbului este limitat de prepoziţia ἐν (I Cor. 12, 6. 11 ; Filip. 2, 13 ; Col. 1, 29 etc.). Probabil că Apostolul se îndepărtează de construcţia uzuală cu ἐν pentru a lăsa exprimării sensul cel mai larg : Dumnezeu a lucrat *pentru* sau *în favoarea* Sfinţilor Petru şi Pavel, făcînd din ei Apostoli, iar această lucrare este prezentă permanent în persoana lor [396]. Verbul ἐνεργεῖν descrie astfel atît lucrarea lui Dumnezeu care a făcut din Sfinţii Petru şi Pavel Apostoli, cît şi cea care se manifestă în continuare în activitatea lor apostolică. Cele două aspecte ale lucrării lui Dumnezeu în apostolat sînt complementare.

Accentul frazei cade pe cuvintele καὶ ἐμοί [397]. Sf. Pavel a primit din partea lui Dumnezeu acelaşi har ca şi Sf. Petru. Pe de altă parte, apostolatul Sfîntului Pavel este un apostolat εἰς τὰ ἔθνη (= *spre neamuri, pentru păgîni),* ceea ce-l distinge de apostolatul Sfîntului Petru [398]. Această distincţie nu înseamnă că Sf. Pavel nu putea predica iudeilor, sau că Sf. Petru nu putea predica păgînilor. Mîntuitorul i-a trimis pe Apostolii Săi la «toate neamurile» (Matei 28, 19). În această perspectivă, Sf. Petru este

393. Cf. *Ibid.,* p. 43 şi urm. La fel C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle,* p. 70, care-l consideră pe Sf. Pavel drept conducătorul altei grupe apostolice, diferită de cea de la Ierusalim. Toţi membrii acestei noi grupe ar fi luat titlul de «apostoli». O distincţie netă între cele două misiuni creştine este susţinută şi de W. Schmithals, *Paulus und Jakobus,* p. 45 şi urm. Dar textul nostru vorbeşte de comuniune (v. 9) şi nu de o diviziune sau de o schismă în Biserică.

394. Vezi critica interpretării lui Cullmann la P. Benoit, *Saint Pierre d'après O. Cullmann,* în RB, LX (1953), p. 565—579 (această recenzie a fost retipărită în Idem, *Exégèse et théologie,* vol. II, Paris, 1961, p. 285—308).

395. G. Bertram, art. ἐνεργέω, în TWNT, II, p. 649—650 ; Mayser, *op. cit.,* II/2, p. 270—272. 396. J. Bligh, *Galatians in Greek,* p. 110.

397. P. Bonnard, *op. cit.,* p. 41.

398. Apocrifa *Acta Pauli et Theclae,* 40, urmează îndeaproape exprimarea din Gal. 2, 8 : «ὁ γὰρ σοι συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κἀμοι συνήργησεν εἰς τὸ λούσασθαι» (M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha,* vol. I—II, Lipsiae, 1891—1903).

și «Apostol al neamurilor» ; la fel, Sf. Pavel, care niciodată n-a încetat de a se simți responsabil față de mîntuirea iudeilor (Rom. 9, 1 și urm.), este «Apostol al tăierii împrejur» [399]. Probabil că distincția dintre cele două apostolate s-a menținut datorită semnificației eshatologice pe care o are apostolatul în Noul Testament, unde numărul de 12 Apostoli este pus în legătură cu numărul seminților lui Israel (Matei 19, 29—30 ; Apoc. 21, 14) [400]. Apostolatul Celor Doisprezece trebuia să asigure continuitatea legămîntului pe care Dumnezeu l-a încheiat cu poporul Său (cf. Matei 10, 1—6). Atunci cînd Sf. Pavel a fost chemat la apostolat numărul de Doisprezece Apostoli era complet [401]. Care era, deci, locul său ? La această întrebare a dat răspuns Însuși Mîntuitorul, Care l-a chemat pe Sf. Pavel ca Apostol al neamurilor (Fapte 9, 15 ; 22, 21 ; 26, 17—18). Locul său era, așadar, în afara cercului Celor Doisprezece Apostoli. Apostolatul paulin nu trebuia să schimbe nimic din semnificația apostolatului Celor Doisprezece.

Demn de remarcat este și faptul că paralelismul Petru-Pavel, din Gal. 2, 7—8, a fost reținut de Biserică din timpurile cele mai vechi. Cei doi Apostoli apar împreună în Apocalipsă (11, 1u), unde sînt numiți «cei doi martori» (11, 3), «cei doi măslini și cele două sfeșnice care stau înaintea pămîntului» (11, 4), uniți nu numai în viața și în moartea lor mucenicească (11, 7), ci și în viața de dincolo (11, 11 u) [402]. Sf. Clement Romanul, în Epistola sa către Corinteni (V, 1—7), îi așează alături pe Sf. Petru și Pavel, numindu-i «cei mai mari și mai drepți stîlpi ai Bisericii» (V, 2) și «bunii Apostoli» (V, 3) [403].

(2, 9) După paranteza din v. 8, Apostolul continuă fraza începută în v. 7. Apostolii de la Ierusalim nu numai că *au văzut* (ἰδόντες, v. 7) că Sfîntului Pavel i-a fost încredințată evanghelizarea păgînilor, ci ei *au și cunoscut* (sau : *recunoscut*, γνόντες) în el harul apostoliei.

H. Schlier spune că «χάρις are aici sensul special de har al apostolatului» [404]. Între har și apostolat există o legătură necesară și permanentă. Această legătură este clar exprimată în epistolele pauline (Gal.

399. Clement din Alexandria, *Ipotipoze* (la Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, cap. XIV, 4, 4, ed. cit., p. 106—107) zice că «deoarece Domnul, care era apostol al Celui Atotputernic a fost trimis la evrei, Pavel, care fusese trimis la neamuri, nu s-a intitulat apostol al evreilor din modestie, deopotrivă din cauza respectului său pentru Domnul și pentru că el se adresa și evreilor numai pe deasupra, fiind crainic și apostol al neamurilor».

400. Ph.-H. Menoud, *art. cit.*, p. 75 u. ; cf. K. H. Rengstorf, *The Election of Matthias*, în vol. «Current Issues in N. T. Interpretation : Essays in Honor of Otto A. Piper», ed. de W. Klassen și G. F. Snyder, London, 1962, p. 178—192 (mai ales p. 185—187).

401. După Noul Testament, moartea unui Apostol nu creează un loc vacant în cercul Celor Doisprezece. La data Sinodului Apostolic, Sf. Ap. Iacov, fiul lui Zevedei, era mort (Fapte 12, 2). Totuși Sf. Pavel nu cere să ocupe locul Sf. Ap. Iacov, deoarece, după cum scrie Ph.-H. Menoud, «după moartea lui Iacob, Cei Doisprezece au rămas Cei Doisprezece, ei n-au redevenit Cei Unsprezece, ca după trădarea lui Iuda» *art. cit.*, p. 75, n. 1).

402. Numele Sf. Apostoli Petru și Pavel nu apar în acest text din Apocalipsă. Dar după o interpretare destul de larg acceptată, cei «doi martori» (11, 3) nu sînt alții decît acești doi Apostoli ; cf. *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1973, p. 1791, n. d. ; J. Munck, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannes*, Copenhagen, 1950.

403. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, în vol. «Scrierile Părinților Apostolici» (Părinți și scriitori bisericești, 1), trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 1979, p. 48—49.

404. *Op. cit.*, p. 78.

1, 16 ; Rom. 1, 5 : *am luat har şi apostolie* ; 12, 3 ; 15, 15—16 : «ca să vă amintesc de harul ce mi-a fost dat de Dumnezeu, ca să fiu slujitor al lui Iisus Hristos la neamuri» (cf. I Cor. 15, 10) [405].

«Cei mai de seamă» au recunoscut cu această ocazie : a) că Evanghelia propovăduită de Sf. Pavel este autentică şi completă (v. 6 c) ; b) că apostolatul său este valid, fiind lucrarea harului dumnezeiesc (v. 8—9 a) şi c) că apostolatul paulin are o misiune aparte, fiind destinat păgînilor. Urmarea acestei întreite constatări nu putea fi decît acceptarea misiunii pauline în «koinonia» apostolică şi bisericească (v. 9 c) şi o încercare de organizare practică, în sînul Bisericii, a slujirii apostolice unice, în vederea împlinirii poruncii Mîntuitorului de a propovădui Evanghelia la toate neamurile.

Ordinea : Iacov, Chifa şi Ioan pare nefirească şi de aceea unele manuscrise, mai ales latine, au schimbat această ordine [406], punînd în locul întîi numele Sfîntului Petru [407]. Dar Sf. Pavel îl aşează aici pe primul loc pe Iacov «fratele» Domnului dintr-un motiv bine determinat : adeziunea sa la hotărîrea Sinodului Apostolic, «fără a fi mai importantă, era cea mai caracteristică» [408], căci iudaizanţii îl vor fi prezentat pe Sf. Iacov ca pe un partizan al învăţăturii lor [409]. Această ordine este explicabilă şi prin rolul pe care l-a avut Sf. Iacov la Sinodul Apostolic, în calitatea sa de episcop al Bisericii gazdă (cf. Fapte 15, 13—21).

Pe Sf. Petru, Apostolul neamurilor îl numeşte aproape întotdeauna Chifa [410] ; acest nume mai apare, în afara Epistolelor pauline, numai în Ioan 1, 42. Cartea Faptele Apostolilor ne arată rolul excepţional al Sfîntului Petru în sînul Bisericii primare [411]. Atitudinea sa deschisă faţă de primirea păgînilor în Biserică şi implicit faţă de Evanghelia şi Apostolatul Sfîntului Pavel este de sine înţeles în urma experienţei pe care a avut-o în cazul păgînului Corneliu (Fapte 10—11).

Sf. Ioan nu este menţionat în relatarea din Fapte 15. După datele din Sf. Evanghelii şi din primele capitole ale cărţii Faptele Apostolilor (3, 1

405. Vezi A. Satake, *Apostolat und Gnade bei Paulus,* în NTS, XV (1968—1969), p. 96—107.

406. Astfel D, F, G, d, f, g, Vulg., syr. p, h., Tertulian, Fer. Ieronim etc. Autenticitatea ordinei : Iacov, Chifa şi Ioan este pusă la îndoială de J. N. Sanders, *Peter and Paul in the Acts,* în NTS, II (1955—1956), p. 137.

407. Varianta Πέτρος (în loc de Κηφᾶς) apare în p. [46], D, F, G, it [d, g, r], got., Marcion, Orig. [lat.], Victorin, Efrem, Ambroziaster, Fer. Ieronim. Este vorba, desigur, de o alterare a textului original. Asupra numelui Simon-Chifa-Petru în Noul Testament, vezi J. K. Elliott, Κηφᾶς: Σίμων Πέτρος: ὁ Πέτρος. *An Examination of New Testament Usage,* în NT, XIV (1972), p. 241—256.

408. Lagrange, *op. cit.,* p. 37. Unii autori consideră, totuşi, că e vorba aici de un primat absolut al lui Iacov ; aşa H. Mosbech, *Apostolos in the New Testament,* în «Studia Theologica», II (1949), p. 192 urm. ; O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr,* p. 35—48.

409. Asupra lui Iacov «fratele Domnului», vezi comentariul nostru ad 1, 19, precum şi P. Gaechter, *Jakobus von Jerusalem,* în Idem, *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien,* Innsbruck-Wien-München, 1958, p. 264—282.

410. Pentru excepţia din Gal. 2, 7—8, unde apare numele «Petru», vezi comentariul nostru ad loc.

411. Printre numeroasele studii consacrate acestui subiect sînt de notat următoarele : F. Kattenbusch, *Die Vorzugstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem,* în vol. «Festgabe für K. Müller», Tübingen, 1922, p. 322—351 ; H. Strathmann, *Die Stellung des Petrus in der Urkirche,* în ZSTh, 1943, p. 223—282 ; E. Haenchen, *Petrus-Probleme,* în NTS, VII (1960—1961), p. 187—197 ; P. Gaechter, *op. cit.* etc.

și urm.; 4, 1 și urm.; 8, 14 și urm.) este clar că numai un singur Ioan corespunde demnității de «stîlp» al Bisericii, anume Sf. Apostol Ioan, fiul lui Zevedei. Sf. Pavel mărturisește aici rolul însemnat pe care-l avea Sf. Apostol Ioan în Biserică în jurul anului 50. Scrierile ioaneice ne oferă temeiuri suficiente să afirmăm că, în ce-i privește pe păgîno-creștini, Sf. Ioan era în perfect acord cu Sf. Petru [412].

Apostolul spune că Iacov, Chifa și Ioan sînt «socotiți a fi stîlpi» [413]. Desigur că acest titlu nu este creația Sfîntului Pavel, ci el circula deja în Biserică, fiind aplicat celor trei persoane menționate aici. Această metaforă exprima foarte bine rolul eminent al lui Iacov, Chifa și Ioan în Biserica lui Hristos. Stîlpii (coloanele) constituie elementele esențiale ale unei construcții. Biserica este comparată de Sf. Pavel cu o construcție; ea este templul lui Dumnezeu (I Cor. 3, 16—17; II Cor. 6, 16), a cărui temelie este Hristos (I Cor. 3, 10—11). Iacov, Chifa și Ioan sînt, prin rolul și autoritatea lor, ca niște stîlpi sau coloane ale acestui minunat templu duhovnicesc.

Această imagine apare, cu același sens, în literatura greacă clasică (Eschil, *Agamemnon*, 897 și urm.; Euripide, *Ifigenia în Taurida*, 57); în Vechiul Testament, Domnul îi zice proorocului Ieremia: «*...te-am făcut astăzi cetate întărită, stîlp de fier* (עמוד ברזל) și zid de aramă înaintea acestei țări întregi» (Ier. 1, 18). Sf. Pavel numește Biserica «stîlp și temelie a adevărului» (I Tim. 3, 15); iar în Apocalipsă termenul apare cu o semnificație eshatologică: «Pe cel ce biruiește îl voi face stîlp în templul Dumnezeului meu» (3, 12) [414]. Această metaforă apare și în scrierile rabinice [415]. Astfel, ucenicii lui Iohanan ben Zakkai adresează dascălului lor aceste cuvinte: «Făclie a lui Israel, stîlp din partea dreaptă, [416] ...de ce plîngi?» [417].

Pe baza acestor exemple, C. K. Barret [418] crede că Iacov, Chifa și Ioan sînt înfățișați ca «stîlpii templului eshatologic». Fără a nega semnificația eshatologică a acestei metafore (cf. Apoc. 3, 12), credem totuși că Sf. Pavel are în vedere aici *autoritatea ecleziastică* a celor trei «stîlpi» [419]. Putem presupune chiar că acestei metafore i s-a atașat un sens eshatologic numai mai tîrziu, atunci cînd Iacov, Chifa și Ioan nu mai erau printre cei vii.

---

412. Vezi, de exemplu, J. A. T. Robinson, *Destination and Purpose of St. John Gospel*, în NTS, VI (1959—1960), p. 116—131.

413. Clement din Alexandria, *Ipotipoze* (La Eusèbe de Cesarée, *Histoire Ecclésiastique*, II, I, 4—5, ed. cit., p. 49—50) explică astfel poziția celor trei «stîlpi»: «Lui Iacov cel Drept, lui Ioan și lui Petru le-a dat Domnul gnoza (cunoștința) după Înviere; aceștia au dat-o celorlalți Apostoli; Apostolii au dat-o celor 70, printre care era și Barnaba».

414. Asupra istoriei biblice și profane a acestei metafore, vezi C. K. Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 4 urm. U. Wilckens, art. στῦλος, în TWNT, VII, p. 732 urm.

415. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537.

416. Aluzie clară la o coloană numită *Iakin* din templul lui Solomon (III Regi 7, 21).

417. Berakoth, 28 b; cf. Strack și Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 537. Alte exemple, din scrierile rabinice mai tîrzii, dă Barrett, *Paul and the «Pillar» Apostles*, p. 9—11.

418. *Art. cit.*, p. 13.

419. Iacov, Chifa și Ioan erau «stîlpii» Bisericii întregi și nu numai ai Bisericii iudeo-creștine, cum crede U. Wilckens (*art. cit.*, p. 734); recunoscînd apostolatul și Evanghelia Sf. Pavel, Apostolii de la Ierusalim se interesează de fapt de Biserica păgîno-creștină.

Expresia δεξιὰς διδόναι (= *a da mîna dreaptă*) e folosită adeseori în scrierile vechi pentru a indica un acord perfect între două părți [420]. Că nu e vorba aici de un gest de autoritate din partea celor trei «stîlpi» față de Sfîntul Pavel și Barnaba o dovedește genitivul κοινωνίας (= *comuniune*), folosit în Noul Testament pentru a indica legătura foarte strînsă care-i unește pe credincioșii creștini întreolaltă (II Cor. 9, 13; Fapte 2, 42) [421]. Prin gestul lor, cei trei «stîlpi» recunosc că Apostolul neamurilor n-a ieșit din comuniunea frățească a Bisericii lui Hristos. Evanghelia și apostolatul Sfîntului Pavel sînt recunoscute în mod oficial, nu numai prin cuvinte, ci și prin acest gest semnificativ al strîngerii mîinilor [422].

Barnaba este și el însărcinat, alături de Sf. Pavel, cu misiunea de a propovădui Evanghelia între păgîni. Caracterul și scopul expunerii apologetico-pauline din Epistola către Galateni explică de ce lipsesc precizări de amănunt asupra rolului lui Barnaba la Sinodul Apostolic.

O frază introdusă printr-un ἵνα explicativ ne prezintă conținutul acordului încheiat la Sinodul de la Ierusalim: «pentru ca noi (să binevestim) [423] la păgîni, iar ei la cei din tăierea împrejur». Scopul acestui acord era continuarea propovăduirii Evangheliei; el prevedea o separație de domenii misionare. Părerea unor autori că acest acord ratifica o schismă sau o diviziune în Biserică [424] este exclusă de cuvîntul κοινωνία din versetul nostru. Trebuie însă să precizăm că această separație de domenii misionare n-a avut un caracter absolut. Se știe că, în raport cu poporul ales, apostolatul Celor Doisprezece va avea o tendință centrifugă: activitatea lor se va întinde curînd mult dincolo de limitele geografice ale lui Israel [425]. Iar Sf. Pavel va propovădui și iudeilor din diaspora (Fapte 16, 13; 17, 2, 10, 17; 18, 4). Această situație nu venea în contradicție cu hotărîrea de la Ierusalim, căci scopul acestei hotărîri nu era de a constitui două misiuni creștine absolut independente una de alta [426], ci de a organiza într-un mod eficient propovăduirea Evangheliei. Cele două misiuni se vor desfășura paralel, într-un spirit de înțelegere și co-

420. Cf. Ezd. 10, 19; IV Regi 10, 15; I Mac. 6, 58; 11, 50. 62. 66; 13, 50; II Mac. 11, 26. Iosif Flaviu (*Ant. iud.*, XVIII, IX, 3) spune că regele Artaban «a dat dreapta» (τὴν δεξιὰν ἐδίδου) lui Anileos, «ceea ce la toți barbarii din această regiune — adaugă el — este cea mai mare chezășie de încredere; nimeni n-ar îndrăzni să înșele atunci cînd dă mîna dreaptă și nimeni nu se teme să aibă încredere în cineva pe care l-ar bănui de nedreptate după ce a primit această chezășie»; vezi alte exemple la W. Grundmann, art. δεξιός, în TWNT, II, p. 37—39. Cf. K. Gryston, *The Significance of the Word «Hand» in the New Testament*, în vol. «Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux», ed. de A. Descamps și A. Halleux, Gembloux, 1970, p. 483—488.

421. F. Hauck, art. κοινός... κοινωνία, în TWNT, III, p. 789—810.

422. Tradiția postapostolică îl așează uneori pe Sf. Pavel alături de cei trei «stîlpi», fără a-i menționa pe ceilalți Apostoli. Astfel Clement din Alexandria, *Les Stromates*, p. I-a, cap. I, 11, 3 (col. «Sources chrétiennes», no. 30, trad. de M. Caster, Paris, 1951, p. 52) vorbește de «adevărata tradiție a fericitei doctrine care vine drept de la Sfinții Apostoli Petru, Iacov, Ioan și Pavel, transmisă din tată în fiu...».

423. După Burton, *op. cit.*, p. 97, putem presupune aici verbul ἐλθωμεν, εὐαγγελι σώμεθα sau κηρύσσωμεν; cf. Blass-Debrunner, *op. cit.*, par. 481.

424. F. J. Foakes Jackson și K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, partea I, vol. I, London, 1920, p. 312: «Este clar, chiar din Faptele Apostolilor, că Biserica a fost împărțită în două tabere». 425. Leuba, *op. cit.*, p. 55.

426. Contra lui O. Cullmann, *Saint Pierre: disciple-apôtre-martyr*, p. 39—40; H. Mosbech, *art. cit.*, p. 192—193; C. K. Barrett, *The Signs of an Apostle*, p. 70 ș.a.

laborare, urmărind realizarea planului de mîntuire al lui Dumnezeu și suprimarea tuturor diviziunilor umane în Hristos (cf. Gal. 8, 28).

(2, 10) Conjuncția ἵνα nu condiționează acordul din versetul precedent. Din punct de vedere gramatical, clauza introdusă de ἵνα este independentă. [427]

Verbul μνημονεύωμεν (= *să ne aducem aminte*), la persoana I plural, arată că cererea «stîlpilor» din Ierusalim a fost adresată atît lui Pavel, cît și lui Barnaba. Însă verbul ἐσπούδασα (= *m-am silit*) [428], la singular, arată că Barnaba n-a mai fost asociatul Sfîntului Apostol Pavel la strîngerea de ajutoare pentru săracii Bisericii din Ierusalim (cf. Fapte 15, 39) [429].

Probabil că acest verset este o invitație indirectă adresată de Apostol credincioșilor galateni de a-și aduce și ei contribuția la marea colectă organizată de el în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 24, 17 ; Rom. 15, 27—31 ; I Cor. 16, 1—3 ; II Cor. 8, 1 și urm.) [430]. După Rom. 15, 26, colecta organizată în sînul Bisericilor pauline era destinată «săracilor dintre sfinții din Ierusalim». În alte locuri, Sf. Pavel spune că această colectă este destinată «sfinților »(I Cor. 16, 1 ; II Cor. 8, 4 ; Rom. 15, 25. 31). După cum rezultă însă și din acest verset, era vorba de credincioși săraci, al căror număr va fi fost destul de mare în sînul comunităților creștine din Țara Sfîntă [431].

K.-L. Schmidt [432] subliniază faptul că, prin organizarea colectei pentru săracii Bisericii din Ierusalim, Sf. Apostol Pavel avea în vedere crearea și menținerea unei legături strînse între Biserica-mamă și Bisericile păgîno-creștine din afara hotarelor Țării Sfinte.

---

427. Vezi în acest sens importantul studiu al lui C. J. Cadoux, *The Imperatival Use of ἵνα in the New Testament*, în JTS, XLII (1941), p. 165—173.

428. Verbul σπουδάζειν înseamnă aici «a se strădui», «a se sili» (ca în I Tes. 2, 17 ; II Tim. 4, 9) și nu «a se grăbi» (ca în II Tim. 4, 21 ; Tit 3, 12).

429. După D. R. Hall, *St. Paul and the Famine Relief ; A Study in Galatians 2, 10*, în ET, LXXXII (1970—1971), p. 310, folosirea singularului este justificată de scopul Epistolei : menționarea rolului lui Barnaba în acest context ar fi fost de prisos.

430. Dintre studiile consacrate colectei pauline, menționăm : M. Goguel, *La collecte en faveur des Saints*, în RHPR, 1925, p. 301—318 ; Ph.-H. Menoud, *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, no. 22), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 15 și urm. ; Ch. H. Buck, *The Collection for the Saints*, în HTR, XLIII (1950), p. 1—20 ; D. Georgi, *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Theologische Forschungen, 38), Hamburg/Bergstedt, 1965 ; L. E. Keck, *The Poor among the Saints in the New Testament*, în ZNW, LVI (1965), p. 100—129 ; Idem, *The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran*, în ZNW, LVII (1966), p. 54—78 ; K. F. Nickle, *The Collection. A Study in Paul's Strategy* (Studies in Biblical Theology, 48), London, 1966 ; P. Seidenstricker, *Saint Paul et la pauvreté. La pauvreté évangélique*, Paris, 1971.

431. După K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II : *Der Osten*, Tübingen, 1924, p. 59, termenul «săraci» (οἱ πτωχοί) ar fi fost exclusiv un titlu curent pentru membrii comunității creștine din Ierusalim, analog cu titlul οἱ ἅγιοι. Probabil că titlul οἱ πτωχοί (traducerea ebraicului אביונים — *ebionim*) a fost folosit uneori pentru iudeo-creștini ; cf. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, vol. I : *Die Mission in Wort und Tat*, Leipzig, 1915, p. 384. Dar am merge prea departe dacă am nega orice legătură a acestui titlu cu sărăcia reală a unei bune părți a credincioșilor iudeo-creștini din Ierusalim, așa cum face K. Holl.

432. *Die Kirche des Urchristentums. Eine lexikographische und biblisch-theologische Studie*, în «Festgabe für Adolf Deissmann», ed. de K.-L. Schmidt, Tübingen, 1927, p. 302 și urm.

Modul în care vorbeşte Apostolul despre această colectă, importanţa pe care i-o acordă, arată că ea constituie, după expresia unui comentator, «una dintre marile întreprinderi ale carierei sale» [433]. Verbul ἐσπούδασα (= *m-am silit*) din Gal. 2, 10 arată foarte bine grija constantă a Sf. Pavel de a se achita de această sarcină. Căci colecta era pentru el mărturia legăturii frăţeşti a păgîno-creştinilor cu iudeo-creştinii, semnul unităţii tuturor Bisericilor lui Hristos cu Biserica-mamă din Ierusalim [434].

Bo Reicke [435] socoteşte că la baza recunoaşterii misiunii pauline printre păgîni a stat o raţiune economică : în contextul foametei îndelungate din «zilele lui Claudiu» (Fapte 11, 28), Biserica din Ierusalim nu s-ar fi arătat prea exigentă faţă de păgîno-creştinii de la care spera un ajutor material absolut necesar pentru acoperirea nevoilor ei. Această părere n-are însă nici un temei ; colecta n-a fost motivul, ci consecinţa hotărîrii pe care a luat-o Sinodul Apostolic.

Putem reţine ideea lui Reicke cu privire la corespondenţa cronologică dintre Sinodul Apostolic şi foametea din «zilele lui Claudiu» [436]. Se ştie că această foamete s-a întins pe o perioadă de mai mulţi ani. Ea a afectat pe rînd toate provinciile Imperiului, atingînd punctul critic la Roma în anii 50—51 (Tacitus, *Anale*, XII, 43) [437]. Probabil că la data Sinodului Apostolic foametea, care începuse în Palestina cu cîţiva ani mai înainte (cf. Fapte 11, 28 ; Iosif Flavius, *Antichităţi iudaice*, XX, V, 2), continua să facă ravagii, cu atît mai mult cu cît pe vremea procuratorului Tiberiu Alexandru (46—48) a fost şi un an sabatic (toamna anului 47 — toamna anului 48) [438], în cursul căruia, în conformitate cu prescripţiile Legii (Lev. 25, 2 şi urm.), pămîntul trebuia să rămînă necultivat.

EXCURS : GAL. 2, 1—10 şi FAPTE 15 (SINODUL APOSTOLIC)

În partea I (autobiografic-apologetică) a Epistolei către Galateni, Sf. Apostol Pavel menţionează două vizite ale sale la Ierusalim după convertirea de pe drumul Damascului. Prima a avut loc la trei ani după convertire (1, 18—19), iar a doua paisprezece ani mai tîrziu (2, 1—10).

433. E.-B. Allo, *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 204.

434. O. Cullmann, *Saint Pierre : disciple-apôtre-martyr*, p. 37, scrie : «Această colectă era mai mult decît un gest umanitar ; ea trebuia, înainte de toate, să facă vădită unitatea Bisericii, aşa precum impozitul pentru templul din Ierusalim făcea vădită, în iudaism, unitatea între coreligionarii împrăştiaţi în întreg Imperiul Roman...»

435. *Art. cit.*, p. 181—182.

436. Vezi P. S. Minear, *The Jerusalem Fund and Pauline Chronology*, în «Anglican Theological Review», XXV (1943), p. 389—396.

437. Despre această foamete ne oferă date mai ales Iosif Flaviu (*Ant. iudaice*, XX, V, 2 ; cf. II, 5 ; III, XV, 3), Tacit (*Anale*, XII, 43), Suetoniu (*Claudius*, 18) ; cf. Eusebiu, *Ist. bisericească*, II, 12, 1. Dintre lucrările consacrate acestei probleme menţionăm : K. S. Gapp, *The Universal Famine under Claudius*, în HTR, XXVIII (1935), p. 258—265 ; J. Dupont, *La famine sous Claude (Actes 11, 28)*, în RB, LXII (1955), p. 52—55 (articol retipărit în Idem, *Études sur les Actes des Apôtres*, Lectio Divina, 45, Paris, 1967, p. 163—165) ; W. L. Knox, *Paul and the Church of Jerusalem*, p. 186 şi urm. ; J. J. Gunther, *op. cit.*, p. 36 şi urm.

438. J. Jeremias ,*Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*, în ZNW, XXVII (1928), p. 98—103.

În legătură cu aceste vizite ale Apostolului neamurilor la Ierusalim se ridică o problemă importantă : aceea a identificării lor în cadrul relatării istorice din cartea Faptelor Apostolilor. Dificultatea acestei identificări provine nu numai din unele diferențe de amănunt dintre relatarea paulină și cea lucanică, ci mai ales din faptul că, după Faptele Apostolilor, Sf. Apostol Pavel a luat parte la Sinodul Apostolic *cu ocazia unei a treia vizite* la Ierusalim (Fapte 15, 1 și urm.), care a fost precedată de alte două vizite în acest oraș (Fapte 9, 26—29 ; 11, 30+12, 25) [439].

Exegeții sînt aproape unanimi în identificarea primei vizite din Epistola către Galateni cu prima vizită din Faptele Apostolilor (Gal. 1, 18—19=Fapte 9, 26—29) [440].

În ce privește însă identificarea vizitei din Gal. 2, 1—10, au fost propuse mai multe ipoteze [441]. Credem că nu este nepotrivită o inventariere critică a acestora, înainte de a trece la demonstrarea identității acestei vizite cu cea despre care este vorba în Fapte 15.

1. După unii autori, vizita din Gal. 2 nu este menționată nicăieri în Faptele Apostolilor [442]. Pornind de la această ipoteză, lipsită de orice temei, autorii ei construiesc o cronologie fantezistă a activității Sfîntului Apostol Pavel.

2. Gal. 2, 1—10=Fapte 9, 26—29. După această ipoteză, susținută de D. R. de Lacey [443], Sf. Luca n-ar fi știut nimic despre vizita de 15 zile (Gal. 1, 18—19) a Sfîntului Pavel la Ierusalim. Textul din Fapte 9, 26 și urm. s-ar referi de fapt la a doua vizită a Apostolului (Gal. 2, 1 u.). Această ipoteză, al cărei singur merit este originalitatea, nu și-a găsit alți susținători.

3. Gal. 2, 1—10 = Fapte 11, 27—30+12, 25. Mulți autori cred că Epistola către Galateni nu vorbește de Sinodul Apostolic din Fapte 15. Discuțiile la care se referă Sf. Pavel ar fi avut loc cu ocazia vizitei menționate în Fapte 11, 27—30+12, 25. A doua vizită din Epistola către Galateni ar corespunde, deci, celei de-a doua vizite din Faptele Apostolilor. Această identificare este propusă de toți susținătorii ipotezei galatice sudice care, după cum am arătat în *Introducere*, datează scrierea

439. Cu privire la relatarea lucanică asupra Sinodului Apostolic, vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Mărturii documentare de procedură sinodală în cartea Faptelor Apostolilor*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3, p. 429—437.

440. Totuși H. Schlier, *op. cit.*, p. 114—115 și D. F. Robinson, *A Note on Acts 11, 27—30*, în JBL, LXIII (1944), p. 169—172, identifică Gal. 1, 18—19 cu Fapte 11, 27—30. Vezi critica argumentelor lui Schlier la W. G. Kümmel, în «Theologische Rundschau», serie nouă, XVII (1948), p. 32.

441. Soluțiile propuse în ultimele decenii au fost inventariate de B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres. Etat de la question*, Paris/Bruges, 1962, p. 113—123 ; J. Dupont, *Le Concile Apostolique*, în Idem, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, Paris, 1967, p. 56—75 ; cf. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 401—419.

442. T. W. Manson, *St. Paul in Ephesus: (2) The Problem of the Epistle to the Galatians*, în BJRL, XXIV (1940), p. 59—80, susține că vizita din Gal., 2, 1 și urm. trebuie datată cîndva înainte de prima călătorie misionară a Sf. Pavel. H. Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 12), Uppsala, 1945, afirmă, dimpotrivă, că Gal. 2, 1 și urm. raportează fapte care s-au petrecut după această călătorie, fără a avea însă vreo legătură cu evenimentele relatate în Faptele Apostolilor.

443. *Paul in Jerusalem*, în NTS, XX (1974), p. 82—86.

Epistolei înainte de Sinodul Apostolic [444]. Dar această identificare cade odată cu ipoteza galatică sudică. De asemenea, ea este exclusă pe de o parte de diferențele remarcabile dintre circumstanțele vizitei din Gal. 2, 1 și urm. și cele ale vizitei din Fapte 11, iar pe de altă parte de paralelismul dintre Gal. 2, 1—10 și Fapte 15.

4. Gal. 2, 1—10=Fapte 18, 22. În Fapte 18, 22 este vorba de o a patra vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim, anume după cea de-a doua călătorie misionară. J. Knox [445], deși identifică Gal. 2, 1 cu Fapte 15, crede totuși că Sinodul Apostolic de care e vorba în aceste texte a avut loc după a doua călătorie misionară; din punct de vedere cronologic el ar corespunde așadar cu indicația discretă din Fapte 18, 22. Sf. Luca ar fi anticipat Sinodul Apostolic pentru a-l rîndui la începutul activității misionare a Apostolului. J. Knox răstoarnă astfel întreaga cronologie paulină. Construcția lui Knox, care face apel mai mult la fantezie decît la temeiuri reale, nu rezistă criticii.

J. Van Bruggen [446], fără să respingă valoarea istorică a cărții Faptele Apostolilor, afirmă că Sinodul Apostolic a avut loc după prima călătorie misionară a Sfîntului Pavel (Fapte 15). Dar în Epistola către Galateni, scrisă în cursul celei de-a treia călătorii misionare, Sf. Pavel se referă la *cea mai recentă* întîlnire a sa cu Apostolii din Ierusalim, care a avut loc după a doua călătorie misionară (Fapte, 18, 22). Sf. Luca păstrează tăcerea asupra circumstanțelor acestei întîlniri. Dar și această ipoteză este infirmată de paralelismul remarcabil dintre Gal. 2, 1—10 și Fapte 15.

5. Gal. 2, 1—10=Fapte 11, 27—30+12, 25=Fapte 15. Pentru această soluție optează tot mai mulți autori protestanți și romano-catolici. După această ipoteză, atît în Fapte 11, 27—30+12, 25 cît și în Fapte 15 este vorba de una și aceeași vizită, care corespunde celei din Gal. 2, 1—10. Sf. Luca ar fi aflat din două izvoare diferite despre o vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim și de aceea a menționat două vizite. În realitate, însă, informațiile din cele două izvoare se refereau la una și aceeași vizită, anume aceea ocazionată de Sinodul Apostolic.

Susținătorii acestei ipoteze a «dubletului literar» se împart la rîndul lor în două grupe :

---

444. Această ipoteză a fost susținută de W. M. Ramsay, *S. Paul the Traveller and Roman Citizen*, p. XXII, XXXI, 116 și urm.; V. Weber, *Die Abfassung des Galaterbriefs vor dem Apostelkonzil*, Ratisbonne, 1900, p. 377 și urm.; F. F. Burce, *Galatian Problems : (1) Autobiographical Data*, p. 306—307; F. C. Burkitt, *op. cit.*, p. 116 și urm.; E. Osty, *Les Epîtres de saint Paul*, Paris, 1945, p. 146—148; F. Amiot, *op. cit.*, p. 31—32; Ch. H. Buck, *The Collection for the Saints*, p. 1 și urm. ș.a. Charles H. Talbert, *Again : Paul's Visits to Jerusalem*, în «Novum Testamentum», IX (1967), p. 26 și urm., acceptă această identificare, dar el datează scrierea Epistolei după Sinodul Apostolic. În Epistola către Galateni — zice el — sînt menționate numai primele două vizite din Faptele Apostolilor, însă întreaga Epistolă este ecoul Sinodului Apostolic, care a avut loc cu ocazia celei de-a treia vizite a Sf. Pavel la Ierusalim.

445. *«Fourteen Years Later». A Note on the Pauline Chronology*, în «Journal of Religion», XVI (1936), p. 341—349 și *The Pauline Chronolgy*, în JBL, LVIII (1939), p. 15—29. Knox a reluat această idee în lucrarea sa *Chapters in a Life of Paul*, New York-Nashville, 1950, p. 47—88. Ipoteza lui Knox a fost reluată de D. W. Ridlle, *Paul, Man of Conflict. A Modern Biographical Sketch*, New York-Nashville, p. 14—19, 76—79.

446. *Na veertien jaren. De datering van het Galaten 2 genoemde overleg te Jerusalem* (cu un rezumat în limba engleză), Kampen, 1973.

— Unii susțin că Sinodul Apostolic a avut loc înainte de prima călătorie misionară (pe la anul 44, dată care se întemeiază pe Fapte 11, 27—30 [447]. Aceștia cred că relatarea din Fapte 15 este rezultatul combinării a două izvoare, primul cuprinzînd informații despre Sinodul Apostolic ce s-a întrunit cu ocazia vizitei din Fapte, 11, celălalt tratînd despre o întîlnire diferită, în cadrul căreia a fost elaborat Decretul Apostolic și unde Sf. Pavel n-a fost prezent.

— Alții cred că profeția lui Agav (Fapte, 11, 28) trebuie separată din punct de vedere cronologic de călătoria cu ocazia căreia Sfîntul Pavel și Barnaba au dus la Ierusalim ajutoarele Bisericii din Antiohia (Fapte 11, 30) [448]. După opinia acestora, Sinodul Apostolic a avut loc după prima călătorie misionară (cf. Fapte, 15, 1 și urm.).

În argumentarea acestei ipoteze, un loc de frunte îl ocupă critica literară a textului lucanic. Cum rezultatele acestei metode, aplicată uneori cu multă fantezie, variază foarte mult de la un autor la altul, formele în care este prezentată această ipoteză sînt foarte variate. Exegeza devine astfel un joc al arbitrariului. Părăsind terenul solid al datelor cuprinse în texte, ea nu mai oferă nimic sigur, nimic stabil. Acuratețea și valoarea istorică a relatării din Faptele Apostolilor sînt puse la îndoială într-o măsură mai mare sau mai mică. Iată tot atîtea motive pentru a respinge și această ipoteză.

6. Gal. 2, 1—10=Fapte 11, 27 și urm. + Fapte 15. Bernard Orchard crede că poate descoperi în Gal. 2, 1—10 atît a doua (Fapte 11) cît și a treia (Fapte 15) vizită a Sfîntului Pavel la Ierusalim [449]. Gal. 2, 1—2. 6—10 s-ar referi la a doua călătorie a Apostolului la Ierusalim; în această relatare este inclusă însă o paranteză (Gal. 2, 3—5), care se referă la tulburarea iudaizantă din Antiohia (Fapte 15, 1—2). Or, această tulburare a cauzat cea de-a treia vizită. Epistola către Galateni a fost scrisă imediat înainte de Sinodul Apostolic, ceea ce explică lipsa Decretului Apostolic din relatarea paulină. Dar analiza lui B. Orchard este departe de a oferi temeiuri suficiente pentru această «soluție disperată», cum o numește P. Benoit [450]. Dacă acest autor n-ar fi știut de două vizite din Faptele Apostolilor, el nu le-ar fi descoperit niciodată în Gal. 2, 1—10.

*

447. E. Schwartz, *Zur Chronologie des Paulus*, în «Nachrichten von der königliche Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», Phil.-hist. Kl., 1907, p. 263 și urm.; J. Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen, 1917, p. 195 și urm.; J. Jeremias, *Untersuchungen zum Quellen-problem der Apostelgeschichte*, în ZNW, XXXVI (1937), p. 205 și urm.; F. W. Beare, *The Sequence of Events in Acts 9—15 and the Career of Peter*, în JBL, LXII (1943), p. 295 și urm.; Idem, *Note on Paul's First Two Visits to Jerusalem*, în JBL, LXIII (1944), p. 407—409; C. King, *The Outlines of New Testament Chronology*, în «Church Quarterly Review», CXXXIX (1945), p. 129—153; L. Cerfaux, *Le chapître XV-e du Livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne*, în «Miscellanea Giovanni Mercati — Studi e Testi», 212, vol. I, Cité de Vatican, 1946, p. 107 u.; J. Porter, *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem*, în JTS, XLVII (1946), p. 169—174 ș.a.

448. H. Katzenmayer, *Das sogennante Apostelkonzil von Jerusalem*, în «Internationale Kirchliche Zeitschrift» (Berna), N.F., XXXI (1941), p. 149 u.; O. Bauernfeind, *Die Apostelgeschichte* (Theologischer Kommentar zum N.T., vol. V), Leipzig, 1939, ad Fapte 15, 1 u.; P. Benoit, *La deuxième visite de Saint Paul à Jèrusalem*, în Idem, *Exégèse et théologie*, vol. III, Paris, 1968, p. 285—299 ș.a.

449. *A Note on the Meaning of Galatians II, 3—5*, în JTS, XLIII (1942), p. 173—177, precum și studiile ulterioare, menționate la nota 336. 450. *Art. cit.*, p. 286.

Nici una dintre ipotezele prezentate nu oferă o soluție corespunzătoare problemei identificării vizitei din Gal. 2, 1—10 în cadrul relatării Sfîntului Luca. Cele mai multe dintre ele se caracterizează printr-un grad mai mare sau mai mic de scepticism față de valoarea istorică a cărții Faptelor Apostolilor.

Singura interpretare corespunzătoare este aceea care pune semnul egalității între Gal. 2, 1—10 și Fapte, 15, 1—29 [451]. Această identificare, care urmează interpretarea patristică [452], nu prejudiciază valoarea istorică a relatării din Fapte 11, 27—30 ; 12, 25 [453]. Sf. Pavel n-a menționat și nu trebuia să menționeze în Epistola către Galateni vizita intermediară din Fapte 11. Apostolul enumeră în Epistola sa nu călătoriile sale la Ierusalim, ci întîlnirile pe care le-a avut cu ceilalți Sf. Apostoli (cf. 1, 17). Or, în Faptele Apostolilor (11, 30), se spune lămurit că cea de-a doua vizită a Apostolului Neamurilor la Ierusalim nu i-a prilejuit acestuia vreo întîlnire cu ceilalți Apostoli ; aducînd, împreună cu Barnaba, darurile Bisericii din Antiohia, ei le-au predat «preoților», căci Sfinții Apostoli plecaseră din Ierusalim din cauza persecuției sîngeroase pe care o inițiase împotriva acestei Biserici regele Irod Agripa I (Fapte 12, 1 și urm.) [454]. Nimic nu se opune, așadar, la identificarea celei de-a doua întîlniri a Sfîntului Pavel cu Apostolii cu cea de-a treia călătorie a sa la Ierusalim [455].

Pentru această identificare pledează în primul rînd *punctele comune* ale celor două relatări (paulină și lucanică), dintre care cele mai importante sînt următoarele :

a. Indicația temporală din Epistola către Galateni (1, 18 ; 2, 1) corespunde perfect momentului de după prima călătorie misionară în care Sf. Luca situează Sinodul Apostolic.

b). Locul este același, anume orașul Ierusalim (Gal. 2, 1 ; Fapte 15, 2. 4).

c). Persoanele care vin la Ierusalim sînt aceleași : Pavel și Barnaba (Gal. 2, 1 ; Fapte 15, 2. 12. 25). Tit care e menționat în Galateni alături de Pavel și Barnaba (2, 1. 3) este unul dintre cei «alți cîțiva» care, după Fapte 12, 2, au făcut parte din delegația antiohiană.

d). Ambele relatări ne vorbesc despre două reuniuni :

---

451. Cf. J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 123—126 ; H. Schlier, *op. cit.*, p. 110—111, 115—116 ; F. Mussner, p. 127—132 și mulți alții.

452. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 633.

453. Unii autori, deși admit identitatea între Gal. 2, 1—10 și Fapte 15, neagă totuși orice valoare istorică relatării din Fapte 11, 27—30 ; astfel M. Dibelius, *Das Apostelkonzil*, în TLZ, LXXII (1947), col. 193—198 și W. G. Kümmel, *Das Urchristentum*, în «Theologische Rundschau», XVII (1948), p. 32.

454. A. Harnack, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908, p. 134—140, deși acceptă teoria izvoarelor pentru Faptele Apostolilor, susține că Fapte 11, 29—30 și 12, 25—15, 35 aparțin unui izvor antiohian și că în aceste texte este vorba de două călătorii diferite, separate din punct de vedere cronologic de prima călătorie misionară (Fapte 13—14).

455. Așa explică și V. Gheorghiu, *Adresații Epistolei către Galateni*, p. 94—103 ; G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 63—64 ; D. Buzy, *Epître aux Galates* (La Sainte Bible, XI/2), Paris, 1948, ad loc. ; P. Gaechter, *Jerusalem und Antiohia. Ein Beitrag zur urchristlichen Rechtsentwicklung*, în ZKT, LXX (1948), p. 1—48 și Idem, *Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11—14)*, în ZKT, LXXII (1950), p. 177 u. ; S. Lyonnet, *op. cit.*, ad loc. ; T. Fahy, *art. cit.*, p. 232 u. ș.a.

— În cadrul unei prime reuniuni, Sfîntul Pavel şi Barnaba au înfăţişat roadele activităţii lor printre păgîni întregii Biserici (Gal. 2, 2: αὐτοῖς; Fapte 15, 4: «*Au fost primiţi de Biserică şi de Apostoli şi de preoţi şi au vestit cîte a făcut Dumnezeu cu ei*»). Cu acest prilej, unii iudeo-creştini cu vederi iudaizante (Gal. 2, 4: «fraţi mincinoşi»; Fapte 15, 5: «*unii din eresul fariseilor care trecuseră la credinţă*») au provocat tulburare, cerînd ca păgînii care au venit la Hristos să fie tăiaţi împrejur (Gal. 2, 3—5; Fapte 15, 5; cf. 15, 1—2. 24).

— În cadrul unei a doua reuniuni, mai restrînse (Gal. 2, 2: «mai ales celor mai de seamă»; Fapte 15, 6: «Şi Apostolii şi preoţii s-au adunat...»), Sf. Pavel (şi Barnaba) a înfăţişat Evanghelia pe care o predică păgînilor (Gal. 2, 2; cf. Fapte 15, 7. 12). Discuţia s-a purtat în jurul acestei Evanghelii eliberate de Legea mozaică (Gal. 2, 6; Fapte, 15, 7—21).

e). La a doua reuniune au avut un rol decisiv mai ales Iacov, Petru (Gal. 2, 9; Fapte, 15, 7—11, 13—21) şi Ioan (Gal. 2, 9).

f). În acest cadru s-a hotărît că jugul Legii mozaice şi în special obligaţia tăierii împrejur nu trebuie impuse păgîno-creştinilor (Gal. 2, 3; Fapte 15, 24). Prin această hotărîre, Evanghelia paulină era recunoscută drept autentică şi completă (Gal. 2, 6; Fapte 15, 28).

g). A fost recunoscută misiunea Sfîntului Pavel şi Barnaba între păgîni şi ei au fost primiţi în «koinonia» apostolică şi bisericească (Gal. 2, 9; Fapte 15, 25—26).

h). De la Ierusalim, Sfîntul Pavel şi Barnaba au plecat la Antiohia (Gal. 2, 11—14; Fapte 15, 30).

Date fiind aceste puncte comune, identitatea întîlnirii din Gal. 2, 1—10 cu cea din Fapte 15, 1 şi urm. nu mai trebuie dovedită cu argumente suplimentare.

Cei ce nu acceptă această identitate vorbesc de *diferenţele dintre* cele două relatări. Credem însă că este incorect a numi «diferenţe» cele cîteva puncte specifice uneia sau alteia dintre acestea. Prezenţa sau lipsa unor date precum şi insistenţa asupra anumitor aspecte ale întrunirii de la Ierusalim într-o relatare sau alta nu constituie propriu zis diferenţe, ci se explică prin scopul diferit al celor două scrieri. O comparaţie a celor două relatări asupra Sinodului Apostolic scoate în evidenţă următoarele *puncte specifice*:

a) După Gal. 2, 1 Sfîntul Pavel şi Barnaba s-au suit la Ierusalim «potrivit unei descoperiri», pe cînd în Fapte (15, 2) ei sînt înfăţişaţi ca delegaţi ai Bisericii din Antiohia. Dar cele două motive ale călătoriei lor nu se exclud. Cu siguranţă că trimiterea acestei delegaţii la Ierusalim a fost poruncită Bisericii din Antiohia, într-un fel sau altul, de Însuşi Dumnezeu. Astfel de intervenţii divine sînt frecvente în viaţa Bisericii primare (vezi comentariul nostru ad. 2, 1).

b) În textul din Faptele Apostolilor, cap. 15 nu se vorbeşte direct despre recunoaşterea Sfîntului Pavel ca Apostol al neamurilor şi nici despre separarea de domenii misionare între Pavel şi Barnaba, pe de o parte şi Iacov, Chifa şi Ioan, pe de altă parte (Gal. 2, 7—9). Dar atît cuvîntările ţinute de Sfinţii Petru şi Iacov (Fapte, 15, 7—11. 13—21), cît şi Decretul Apostolic (15, 23—29) care afirmă răspicat că păgîno-creştinilor nu trebuie să li se impună Legea mozaică (15, 10. 19. 28), reprezentau de fapt o recunoaştere a autenticităţii apostolatului şi a Evangheliei

pauline. Interpretarea paulină a hotărîrii Sinodului Apostolic (Gal. 2, 6—9) este, deci, perfect îndreptățită.

c) În Faptele Apostolilor nu se amintește cererea adresată de cei trei «stîlpi» lui Pavel și Barnaba de «a-și aduce aminte de săraci» (Gal. 2, 10). Însă Faptele Apostolilor menționează preocuparea permanentă a Sfîntului Pavel în această privință (11, 29—30 ; 12, 25 ; 24, 17).

d) După Faptele Apostolilor, Sinodul Apostolic a dat o hotărîre scrisă sau un «tomos sinodal» (15, 23—29), sub forma unei epistole adresate credincioșilor creștini «care sînt în Antiohia și în Siria și în Cilicia» (15, 23). Această scrisoare, numită de exegeți «Decret Apostolic» nu este menționată în relatarea paulină. În Decretul Apostolic sînt incluse și cele patru prohibiții [456], așa-numitele «clauze ale lui Iacov» (Fapte 15, 29). Sf. Pavel spune însă că «cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia sa (Gal. 2, 6).

Dar lipsa Decretului Apostolic din relatarea paulină este explicabilă [457]. Acest Decret fusese adresat numai Bisericilor din Antiohia, Siria și Cilicia (Fapte 15, 23) ; scopul trimiterii lui era acela de a rezolva o problemă locală, anume de a face posibilă comuniunea dintre păgîno-creștini și iudeo-creștini la agapele frățești [458]. Din alte Epistole pauline aflăm că prohibițiile alimentare cuprinse în Decret nu au fost impuse în comunitățile exclusiv păgîno-creștine și nici în comunitățile mixte unde iudeo-creștinii nu erau din cei cu cugetul «slab», adică nu se sminteau de nerespectarea prescripțiilor iudaice de puritate alimentară din partea fraților lor proveniți din păgînism (Rom. 14, 1 și urm. ; 1 Cor. 8 ; 10, 18—23). Apostolul e convins că «toate sînt curate» (Rom. 14, 20 ; cf. 14, 14). Totuși el recomandă o atitudine prevenitoare față de «cel care gîndește că e ceva întinat» (Rom. 14, 14) sau față de «cel slab în credință» (Rom. 14, 1), pentru care consumarea anumitor alimente este o sminteală (Rom. 14, 13. 15. 20 ; 15, 1 ; I Cor. 8, 9—13 ; 10, 28—29. 32) [459].

---

456 Πορνεία (= *destrînare*), a patra clauză din Decret (Fapte 15, 29) lipsește din p 45 (Chester Beatty papyrus), cel mai vechi mss neotestamentar cunoscut (sec. II), precum și din unele citate patristice. Din acest motiv, unii autori cred că πορνεία, a cărui prezență alături de celelalte trei prescripții ale Decretului este greu de explicat, reprezintă o interpolație ; cf. G. Zuntz, *An Analysis of the Report about the «Apostolic Council»* în Idem, *Opuscula Selecta : Classica-Hellenistica-Christiana*, Manchester, 1972, p. 227—229.

457. O explicație a acestei omisiuni este dată, dintr-un punct de vedere diferit, de J. J. Gunther, *op. cit.*, p. 47—50.

458. T. W. Manson, *art. cit.*, p. 77—78, spune că Decretul a satisfăcut ambele părți : «În acest fel — zice el — a fost restaurată comuniunea la mese, adică tot ceea ce dorea Pavel ; dar era vorba de mese koșer (curate din punct de vedere ritual iudaic, n.n.), așa cum dorea Iacov». Opinia lui D. R. Catchpole, *Paul, James and the Apostolic Decree*, în NTS, XXIII (1977), p. 429, că «o teologie care recunoaște cerințele Decretului este fundamental mozaică» este cu totul lipsită de temei. Sf. Pavel a acceptat stipulațiile Decretului tocmai pentru că acestea nu stînjeneau cu nimic libertatea evanghelică față de Legea mozaică.

459. După August Strobel, *Das Aposteldekret in Galatien : Zur Situation von Gal. I und II*, în NTS, XX (1974), p. 177 u., Decretul reprezenta un compromis sau un «modus vivendi» care avea un scop practic ; iudaizanții l-au interpretat însă în favoarea lor, dîndu-i o valoare dogmatică și soteriologică (p. 188). În momentul în care scrie galatenilor, Sf. Pavel consideră că acest Decret este depășit și de aceea nu amintește nimic despre el în Epistolă. W. M. Ramsay, *Galatians*, p. 258—259 și 325—326, spune că însăși formularea Decretului a putut da naștere la confuzie ; el putea fi interpretat în sensul că numai cele 4 prescripții erau obligatorii, dar că cei mai

Deoarece în Galatia nu se punea această problemă (probabil și din cauză că elementul iudaic era foarte slab reprezentat în Bisericile de aici), Sf. Pavel reține din hotărîrea Sinodului Apostolic numai elementele esențiale: la Ierusalim, Evanghelia propovăduită de el a fost recunoscută integral; păgîno-creștinilor nu li s-a impus observarea Legii lui Moise.

Spunînd «că cei mai de seamă» n-au adăugat nimic la Evanghelia sa (2, 6), Sf. Pavel nu exclude Decretul Apostolic dintre rezultatele Sinodului de la Ierusalim [460]. Stipulațiile acestui decret nu constituiau un «adaus» la Evanghelia propovăduită de Apostolul Neamurilor, căci ele nu periclitau în nici un fel principiul libertății creștine față de Legea mozaică.

Din comparația celor două relatări rezultă, așadar, că atît în Gal. 2, 1—10, cît și în Fapte 15, 1—29 este vorba de același eveniment, anume de Sinodul Apostolic de la Ierusalim, care a avut loc după prima călătorie misionară a Sfîntului Apostol Pavel.

3. Confruntarea din Antiohia — confirmare a autorității apostolatului paulin

(2, 11—21)

Celor două argumente autobiografice prezentate anterior: 1) comportarea sa după convertire (1, 11—24) și 2) recunoașterea din partea Sinodului Apostolic de la Ierusalim (2, 1—10), Sf. Pavel le adaugă o a treia dovadă a autorității apostolatului său: el l-a înfruntat chiar și pe Sf. Apostol Petru și încă în fața tuturor, atunci cînd acesta a dat dovadă de inconsecvență practică în ce privește atitudinea față de Legea mozaică (2, 11—14), înfățișîndu-i lui și întregii Biserici din Antiohia învățătura cea dreaptă despre mîntuirea prin credința în Iisus Hristos (2, 15—21).

(11) Iar cînd a venit Chifa la Antiohia, i-am stat împotrivă pe față, fiindcă era vinovat. (12) Căci înainte de a veni unii de la Iacov, el mînca împreună cu cei dintre păgîni; cînd însă au venit (aceia), el s-a retras și s-a separat, temîndu-se de cei din tăierea împrejur. (13) Și împreună cu el s-au fățărnicit și ceilalți iudei, încît și Barnaba a fost atras în

---

zeloși își pot cîștiga un merit mai mare împlinind din Legea mozaică mai mult decît minimum-ul necesar; cf. și J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 147, 258—259.

460. Din ce în ce mai mult, autorii protestanți și romano-catolici adoptă părerea că scrisoarea adresată credincioșilor din Antiohia, Siria și Cilicia (Fapte 15, 23) n-ar fi fost redactată la Sinodul Apostolic. Ea ar fi produsul unei alte întîlniri, la care n-au fost prezenți Sfinții Pavel și Barnaba (cf. Fapte 21, 25), ci numai «Apostolii, preoții și toată Biserica» din Ierusalim (Fapte 15, 22); alții consideră că această scrisoare reprezintă un act de autoritate al lui Iacov (cf. Fapte 15, 19—21), prin care acesta, pentru a menaja susceptibilitatea unora dintre iudeo-creștini, impunea păgîno-creștinilor «clauzele» din Decret. Sf. Luca ar fi combinat în Fapte 15 rapoartele a două întruniri diferite. Printre susținătorii acestei ipoteze, menționăm pe H. Waitz, *Das Problem des sogenannten Aposteldekrets und die damit zusammenhängenden literarischen und geschichtlichen Probleme des apostolischen Zeitalters*, în ZKG, seria a III-a, LV (1936), p. 227—263; W. G. Kümmel, *Die älteste Form des Aposteldekrets* în vol. «*Spiritus et Veritas*. Festschrift für K. Kundsin», 1953, p. 97; P. Benoit, *art. cit.*, p. 292, 298; T. Fahy, *art. cit.*, p. 245 și urm.; D. R. Catchpole, *art. cit.*, p. 431—432, 439 ș.a. Dar această explicație pune la îndoială valoarea istorică a relatării lucanice.

fățărnicia lor. (14) Cînd însă am văzut că ei nu umblă drept, după adevărul Evangheliei, am zis lui Chifa înaintea tuturor : dacă tu, care ești iudeu, trăiești ca păgînii și nu ca iudeii, cum îi silești pe păgîni să fie ca iudeii ?

Purtarea ezitantă a Sfîntului Petru la Antiohia a pus în joc nu numai principiul libertății evanghelice față de Legea mozaică, ci însăși unitatea Bisericii și comuniunea frățească. Concesii de ordin practic față de pretențiile iudaice puteau fi făcute uneori. Dar Biserica mixtă din Antiohia, unde ședereа împreună la agapele frățești nu mai scandaliza pe nimeni (atitudinea inițială a lui Petru este o dovadă, v. 12a) și unde unitatea în Hristos a păgînilor și a iudeilor devenise o realitate, nu era locul potrivit pentru astfel de concesii.

(2, 11) Prepoziția δέ nu are aici sens adversativ, ci marchează un nou punct de plecare în argumentarea Apostolului.

Adverbele temporale folosite de Sf. Pavel în partea autobiografică a Epistolei : ὅτε (1, 15), εὐθέως (1, 17), ἔπειτα (1, 18. 21 și 2, 1), ὅτε (2, 11) arată că evenimentele sînt prezentate în ordine cronologică. Ὅτε din v. 11 se referă, așadar, la o dată de după Sinodul Apostolic ; mai precis, incidentul din Antiohia trebuie plasat între acest Sinod și începutul celei de-a doua călătorii misionare, atunci cînd atît Pavel, cît și Barnaba s-au aflat împreună la Antiohia [461].

Nu știm de ce a venit Chifa [462] la Antiohia. Probabil că a dorit să vadă cu ochii lui înfloritoarea Biserică mixtă despre care au vorbit cu înflăcărare Sfîntul Pavel și Barnaba la Sinodul Apostolic.

Expresia κατὰ πρόσωπον înseamnă *pe față, în public* (cf. v. 14 : «înaintea tuturor»). Unii dintre comentatorii patristici, începînd cu Origen [463] au dat acestei expresii sensul de *în aparență, de formă*, socotind că la Antiohia cei doi Apostoli ar fi simulat o confruntare, regizată dinainte, pentru a da tuturor și mai ales credincioșilor proveniți dintre iudei o dovadă convingătoare despre libertatea evanghelică față de Legea mozaică. Sf. Ioan Gură de Aur a consacrat acestei interpretări o omilie întreagă [464]. Iar Fer. Ieronim a purtat o corespondență timp de aproape 10 ani (395—405) cu Fer. Augustin, apărînd și dezvoltînd explicația propusă de Origen împotriva argumentelor marelui episcop din Hippo [465]. Inter-

461. Unii exegeți, printre care Zahn, *op. cit.*, ad loc. ; H.-M. Féret, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le «conflict» des deux Apôtres*, Paris, 1955, p. 77 u. ; F. F. Bruce, *Galatian Problems : (1) Autobiographical Data*, p. 308 ș.a., datează incidentul din Antiohia înainte de Sinodul Apostolic. Vezi J. Dupont, *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem*, în Idem, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, p. 186 și urm. P. Gaechter, *Petrus und seine Zeit*, susține că după Sinodul Apostolic Petru a mai stat «vreo două luni» (p. 222) la Ierusalim, după care a plecat la Antiohia, fiind în drum spre Roma (p. 228 u.). Dar o astfel de călătorie la Roma a Sf. Petru, la o dată atît de timpurie, este exclusă.

462. Chifa de aici este Apostolul Petru și nu unul dintre cei 70 de ucenici, cum credea Clement din Alexandria *(Ipotipoze,* V) ; vezi nota 382.

463. Fer. Ieronim *(Epistole,* 112, III, 4—5) spune că a găsit această interpretare în cartea a X-a a *Stromatelor* lui Origen.

464. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la Gal. 2, 11,* P.G. LI, 371—388 ; cf. Idem, *Commentarius in Epistolam ad Galatas,* P.G. LXI, 641—642.

465. Fer. Ieronim, *Epistole,* 56 ; 67 ; 101 ; 104 ; 110 ; 112 ; 116 ; Fer. Augustin, *Epistole,* 28 ; 67 ; 71 ; 73 ; 82 ; textul acestor epistole se găsește la J. Schmid, *SS. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini Epistulae mutuae* (Floril. Patrist., XXII), Bonn,

pretarea susținută cu atîta ardoare de Fer. Ieronim a fost reluată, mult mai tîrziu, de Erasm de Rotterdam [466]. Însă încercarea acestor venerabili exegeți ai textului paulin de a-l pune pe Sf. Petru într-o lumină favorabilă nu este convingătoare. Sf. Pavel ne spune aici lămurit că Petru era *vinovat* (aceasta e traducerea corectă a participiului perfect pasiv κατεγνωσμένος) [467]. Față de inconsecvența lui Petru, protestul Apostolului neamurilor a fost prompt și public, fiind exprimat, desigur, în cursul unei adunări a întregii Biserici din Antiohia. Sf. Pavel i-a stat împotrivă (ἀντέστην) lui Petru cu «adevărul Evangheliei» (v. 14), adică cu învățătura cea dreaptă despre mîntuirea numai prin Hristos (v. 15—21).

(2, 12) Conjuncția «căci» introduce o explicație : reacția Apostolului neamurilor a fost cauzată de purtarea inconsecventă a lui Petru.

Discuția dintre cei doi Apostoli n-a avut loc imediat după venirea lui Petru la Antiohia. Luînd contact cu această primă Biserică mixtă (cf. Fapte 11, 20—21), Sf. Petru n-a avut de făcut nici o obiecțiune în ce privește modul de viață creștinească al membrilor ei. Iudeii și păgînii, convertiți și unii și alții la Hristos, stăteau împreună la agapele frățești. Este adevărat că Legea lui Moise le interzicea iudeilor să stea la mese împreună cu păgînii. Mîncările păgînilor erau necurate din punct de vedere iudaic (Ez. 4, 13 ; Os. 9, 3—4), fie pentru că ele proveneau din alimente jertfite idolilor (Ieș. 34, 15 ; I Cor. 10, 28 și urm.), fie pentru că erau preparate din cărnuri de animale necurate (Lev. 11, 1—30 ; Deut. 14, 3—21) sau erau gătite fără respectarea prescripțiilor Legii (cf. Ieș. 23, 18—19 ș.a.). În Cartea Jubileelor 22, 16, iudeului i se poruncește : «Desparte-te de neamuri și nu sta la masă cu ele» (cf. Tobit 1, 10—11 ; Daniel 1, 8 ; Est. 4, 17 ; Luca 15, 2 ; Ioan 4, 9 ; 18, 28) [468].

Pe Sf. Apostol Petru, Dumnezeu l-a făcut să înțeleagă o dată pentru totdeauna că cele pe care El le-a curățit nu sînt spurcate (Fapte 10, 15. 28). Și așa cum a stat la masa păgînului Corneliu, la porunca expresă a lui Dumnezeu (Fapte 11, 3), tot așa și la Antiohia Sf. Petru «mînca împreună cu cei dintre păgîni». Verbul συνήσθιεν, la imperfect, arată că Petru mînca «de obicei» sau «în mod obișnuit» cu păgîno-creștinii ; nu era

1930, p. 14—22. Vezi și comentariile celor doi fericiți părinți ad loc. : P.L. XXVI, 338—340 (Fer. Ieronim) și XXXV, 214 (Fer. Augustin). Cu privire la această controversă există o bogată bibliografie : F. Overbeck, *Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern*, Basel, 1877 (retip. la Darmstadt, 1968), p. 47—70 ; J. B. Lightfoot, *Patristic Accounts of the Collision at Antioch*, în *op. cit.*, p. 128—132 ; E. Malfati, *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo : il conflito di Antiochia*, în «Scuola Cattolica» (Milano), XLIX (1921), p. 321—328 și 402—426 ; P. Auvrey, *S. Jérôme et S. Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, în «Recherches de Science Religieuse», XXIX (1939), p. 594—610 ; G. Simard, *La querelle des deux saints. Saint Jérôme et saint Augustin*, în «Revue de l'Université d'Ottawa», XII (1942), p. 15—38 ; F. Mussner, *Exkursus 3 : Gal. 2, 11—14 in der Auslegungsgeschichte*, în *op. cit.*, p. 152—154 ș.a.

466. Citat de M. Luther, *Commentaire de l'Epître aux Galates*, ed. cit., tome XV, p. 122.

467. Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 42 ; Schlier, *op. cit.*, p. 82 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 50 ; Mussner, *op. cit.*, p. 137 ș.a. M. Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1161—1164, afirmă apăsat vina lui Petru la Antiohia. Vezi W. Gruen, *A proposito de kata prosôpon en Gal. 2, 11*, în «Revista de Cultura Biblica» (Sao Paulo), I (1957), p. 141—159.

468. Vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. IV, p. 374 și urm. ; F. Büchsel, art. ἁγνός în TWNT, I, p. 123—124 ; R. Meyer, art. καθαρός, în TWNT, III, p. 419 u. și W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte*, München, 1970.

vorba, aşadar, de excepţii de la regulă, ci de o practică constantă a lui Petru.

Unii exegeţi [469] cred că e vorba aici de mesele euharistice sau de Cina Domnului. Textul nu ne spune nimic precis. Probabil, însă, că e vorba aici de participarea Sfîntului Petru la mesele publice şi particulare împreună cu păgîno-creştinii.

Sf. Petru şi-a schimbat însă atitudinea cînd au venit la Antiohia «unii (τινάς) [470] de la Iacov». Această expresie indică pe unii membri ai Bisericii din Ierusalim sau din Iudeea, proveniţi dintre iudei. Nu e vorba de nişte «inspectori» trimişi de Iacov, fratele Domnului, pentru a-l controla pe Sf. Petru sau Biserica din Antiohia, ci pur şi simplu de iudeo-creştini care făceau parte din Biserica al cărei episcop era Sf. Iacov. Textul nu ne spune că aceştia ar fi avut vreo misiune din partea episcopului lor. De asemenea, n-avem nici un indiciu că aceştia au exercitat vreo presiune faţă de Sf. Petru şi faţă de ceilalţi iudeo-creştini din Antiohia pentru a-i determina să pună capăt şederii lor la mesele de obşte împreună cu păgîno-creştinii. Sf. Pavel ne spune numai că, odată cu venirea [471] acestor persoane «de la Iacov», Sf. Petru s-a retras (ὑπέστελλεν, cf. Fapte 20, 20. 27) şi s-a separat (ἀφώριζεν; cf. 1, 15; Fapte 13, 2; 19, 9; Matei 25, 32) de cei dintre păgîni, «temîndu-se de cei din tăierea împrejur». Expresia οἱ ἐκ περιτομῆς apare de 6 ori în Noul Testament cu referire la iudei (Rom. 4, 12), la iudeo-creştini (Fapte 10, 45; 11, 2), la adversarii iudaizanţi ai Sfîntului Pavel (Gal. 2, 12; Tit 1, 10) sau la împreună-lucrătorii săi (Col. 4, 11) [472]. «Evreii» (Fapte 6, 1; II Cor. 11, 22) sau «cei din tăierea împrejur» sînt numiri echivalente pentru iudei sau pentru iudeo-creştini [473]. În textul nostru, expresia se referă la iudeo-creştinii rămaşi fideli prescripţiilor rituale iudaice [474].

---

469. Lietzmann, *op. cit.*, p. 14; Schlier, *op. cit.*, p. 83 ş.a.

470. T. W. Manson, *art. cit.*, p. 71—72, acceptă aici τινά, pe care-l consideră un masculin singular: *cineva* a venit de la Ierusalim, aducînd un mesaj din partea lui Iacob, prin care episcopul Ierusalimului îi cerea lui Petru să înceteze a sta la masă cu păgîno-creştinii, deoarece acest fapt a produs mare sminteală în sînul Bisericii iudeo-creştine din Ierusalim. D. W. B. Robinson, *The Circumcision of Titus, and Paul's «Liberty»*, p. 40—42, crede că varianta originală este τινά (care apare în p. [46] şi în cîteva texte vechi latine); dar el consideră că acest τινά este un neutru plural, referindu-se la «unele lucruri» venite de la Iacob. După Robinson, acestea nu pot fi altceva decît prescripţiile Decretului Apostolic (Fapte 15, 23 u.), care n-ar fi fost formulate la acest Sinod, ci ar reprezenta nişte îndrumări ale lui Iacov pentru creştinii dintre păgîni.

471. În loc de pluralul ἦλθον, care apare în cei mai mulţi codici, unele mss. (p. [46], ℵ, B, D*, G, 33, 330, 451, 2992, Sf. Irineu, Origen, Pelagius) au singularul ἦλθεν. D. W. Robinson, *art. cit.*, p. 40—41, crede că acest singular întăreşte probabilitatea autenticităţii lui τινά.

472. E. Earle Ellis, *«Those of the Circumcision» and the Early Christian Mission*, în «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 390—391.

473. *Ibidem*, p. 394.

474. Majoritatea comentatorilor sînt de acord în această privinţă. Bo Reicke, *art. cit.*, p. 177, crede că «cei din tăierea împrejur» ar fi fost iudei neconvertiţi; «teama» lui Petru ar fi fost o teamă de represaliile pe care le-ar fi putut suferi comunităţile creştine din Iudeea în urma acestei «trădări» a iudaismului. P. Bonnard (*op. cit.*, p. 145—146) a propus ipoteza că «cei din tăierea împrejur» ar putea fi zeloţi, ştiindu-se că pe la anii 53—54 mişcarea zelotă a atins culmea violenţei în Palestina; această violenţă era îndreptată mai ales împotriva iudeilor care întreţineau relaţii cu păgînii.

Petru se ferea nu din convingere, ci de frică. Fereala lui era «fățărnicie» (v. 13). Sf. Ioan Gură de Aur zice că Sf. Petru nu s-a temut pentru sine, ci el «s-a ferit de cei din tăierea-împrejur, căci altfel aceia ar fi putut să se lepede de credință» [475].

Atitudinea ezitantă a lui Petru dovedește că el nu avea conștiința de a fi fost căpetenie incontestabilă a întregii Biserici [476]. «Primatul» absolut al Sfîntului Petru este o invenție romano-catolică. Inconsecvența acestui Apostol dovedește, de asemenea, că «elaborarea doctrinală cu privire la subiectul «libertății creștine» nu atinsese încă punctul în care orice îndoială putea fi exclusă» [477].

(2, 13) «Ceilalți iudei» sînt iudeo-creștinii din Antiohia. Apostolul desemnează aici diferitele categorii de creștini prin numirile lor precreștine: *păgînii* sînt păgîno-creștinii, *cei din tăierea împrejur* sînt iudeo-creștinii (mai ales din Ierusalim și Iudeea), *iudeii* sînt iudeo-creștinii din Antiohia. El folosește aceste denumiri deoarece tocmai situația precreștină a acestor grupări ridica acum probleme grele în viața Bisericii.

Comportarea lui Petru a avut consecințe foarte grave, deoarece «fățărnicia» lui a fost imitată nu numai de ceilalți iudeo-creștini din Antiohia, ci chiar și de Barnaba, tovarășul de lucru al Sfîntului Pavel la evanghelizarea păgînilor. F. Mussner [478] spune că fățărnicia (ὑπόκρισις) lui Petru trebuie interpretată în lumina lui εἰδότες din v. 16: Sf. Petru știa tot atît de bine ca și Apostolul neamurilor că «omul nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus». Atitudinea sa la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 8—11) dovedește îndeajuns că-și însușise lecția divină ce i se predase în cazul păgînului Corneliu (Fapte 10, 43—48; 11, 16—17).

Unii autori [479] cred că acuzația de «fățărnicie» adusă lui Petru este nejustificată, căci însuși Apostolul neamurilor, măcar că nu era sub Lege, s-a făcut «ca unul de sub Lege» pentru a-și asigura succesul misionar în rîndurile iudeilor (I Cor. 9, 20—21). În mai multe rînduri el a făcut concesii mentalității iudaice: l-a circumcis pe Timotei, «din pricina iudeilor care erau în acele locuri» (Fapte 16, 3) și, la sugestia lui Iacov, a dat chiar o probă a loialității sale față de Legea lui Moise, luînd asupră-și votul nazireatului și plătind cheltuielile altor patru bărbați ce împlineau același vot la templul din Ierusalim (Fapte 21, 23—24. 26). Epistolele sale îndeamnă de repetate ori la menajarea celor «slabi în credință» pentru care consumarea anumitor alimente era o sminteală (Rom. 14, 13 și urm.; 15, 1; I Cor. 8, 9 și urm.; 10, 28 și urm.). Totuși, între concesiile făcute de Sf. Pavel și «fățărnicia» Sfîntului Petru există o deosebire importantă: Apostolul neamurilor a făcut astfel de concesii în interesul unității, pe cînd inconsecvența lui Petru era pe cale de a distruge această unitate. Motivul înfruntării lui Petru a fost tocmai faptul că, în acest caz particular, acesta a făcut o concesie pe care nu trebuia s-o facă. Schimbarea de direcție a lui Petru, care era să rupă co-

475. *Op. cit.*, P.G., LXI, 641 C. 476. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 50.
477. Idem, *ibidem*. 478. *Op. cit.*, p. 143.
479. P. Gaechter, *op. cit.*, p. 246—247; J. Héring, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, London, 1962, p. 74 ș.a.

muniunea realizată cu atîtea eforturi între iudeo-creştini şi păgîno-creştini, merita cuvintele aspre ale Apostolului Neamurilor.

(2, 14) Greşeala lui Petru avea grave consecinţe de ordin dogmatic-teologic şi practic-bisericesc. Ca şi în cazul lui Tit (2, 5), era în joc «adevărul Evangheliei», adică principiul comuniunii frăţeşti a păgîno-creştinilor cu iudeo-creştinii.

Dîndu-şi seama de situaţie, Sf. Pavel a intervenit energic, mustrîndu-l pe Sf. Petru care nu umbla «drept, după adevărul Evangheliei». Verbul ὀρθοποδεῖν, care este un «hapax legomenon» în Noul Testament, nu apare nici în literatura profană şi nici în inscripţii [480]. Acest verb înseamnă *a merge (a umbla) drept, a fi pe drumul cel bun* [481]. Prepoziţia πρός are aici sensul lui κατά (= *după*). «Înaintea tuturor» arată că riposta Apostolului Neamurilor n-a fost făcută în taină, ci cu ocazia unei adunări a tuturor credincioşilor Bisericii antiohiene (cf. I Cor. 11, 18; 14, 23; I Tim. 5, 20) [482].

Cuvîntul de mustrare şi de apărare a «adevărului Evangheliei» începe printr-o interpelaţie la persoana a II-a, adresată direct lui Petru (v. 14 b); Apostolul continuă apoi la persoana I-a plural (2, 15—17), pentru a sfîrşi la persoana I-a singular (2, 18—21) [483]. Sf. Pavel nu ne dă o relatare mai amplă a discuţiei sale cu Petru (el nici nu ne spune nimic despre reacţia lui Petru) [484]; scriind Epistola, Apostolul are în vedere nu numai situaţia de la Antiohia, ci şi criza din Galatia, unde credincioşii creştini sînt gata să cadă pradă propagandei iudaizante.

Adverbele ἐθνικῶς şi ἰουδαϊκῶς definesc două moduri diferite de viaţă religios-morală. Indignarea Sfîntului Pavel e motivată de inconsecvenţa lui Petru. Deşi era iudeu din naştere, ca şi Apostolul Neamurilor, Sf. Petru nu era un «iudaizant», nici prin convingere, nici prin obicei. El trăia «ca neamurile», cel puţin atunci cînd se afla în companie păgînă creştină; a dovedit acest lucru în mod practic, la Antiohia, mîncînd împreună cu cei dintre păgîni (v. 12). Schimbarea intervenită în atitudinea lui Petru constituia un exemplu negativ cu urmări cu atît mai grele cu cît Petru nu era un oarecare, ci unul dintre «stîlpii» Bisericii (2, 9). Exemplul său exercita o presiune (ἀναγκάζεις) asupra păgîno-creş-

480. C. H. Roberts, *A Note on Galatians II, 14*, în JTS, XL (1939), p. 55—56, notează că substantivul ὀρθοποδία apare într-o scrisoare din 7 dec. 117 d.H., cu sensul de *progres, reuşită*.

481. După G. D. Kilpatrick, *Gal. 2, 14 — orthopodousin*, în «Neutestamentliche Studien für R. Bultmann», Berlin, 1957, p. 269 urm., ὀρθοποδεῖν înseamnă *a fi pe drumul cel bun*, fiind opusul lui χωλεύειν (= *a şchiopăta*).

482. Unii exegeţi (Lagrange, Bligh ş.a.), întemeindu-se pe afirmaţia din versetul următor («noi, care din fire sîntem iudei») susţin că această confruntare ar fi avut loc într-o împrejurare cînd se aflau adunaţi la un loc numai iudeo-creştinii. Aceasta ar însemna că sciziunea între iudeo-creştini şi păgîno-creştini era completă. Este însă greu de crezut că Sf. Pavel a aşteptat ca situaţia să devină atît de gravă.

483. Aceeaşi succesiune apare în cap. 7 al Epistolei către Romani: «voi» (4 a), «noi» (4 b—6), «eu» (7—25).

484. Sf. Ciprian zice, într-o epistolă adresată episcopului Quintus, că prin felul în care Sf. Petru a primit mustrarea la Antiohia, el dă «dovadă de înţelegere şi răbdare» (Epistole, LXXI, 3; cf. G. Haendler, *Cyprianus Auslegung zu Galater 2, 11 ff*, în TLZ, CXVII, 1972, col. 561 urm.). Fer. Augustin, în una din epistolele pe care le-a adresat Fer. Ieronim, scrie: «Laudă, aşadar, dreptei libertăţi în Pavel şi sfintei umilinţe în Petru» (*Epistole*, LXXXII, 22; P.L., XXXIII, 286).

tinilor de a adopta și ei modul de viață iudaic. Văzîndu-se lăsați deoparte, aceștia puteau crede că numai dacă vor accepta circumciziunea și vor deveni ei înșiși «iudei», vor înceta de a mai fi creștini «de mîna a doua».

Verbul ἰουδαΐζειν = ἰουδαϊκῶς ζῆν = *a trăi în felul iudeilor* [485]. El poate însemna fie adoptarea integrală a modului de viață iudaic, fie numai însușirea unora dintre prescripțiile mozaice de către păgîno-creștini, prin care ar fi devenit posibilă comuniunea lor cu iudeo-creștinii la agapele frățești. «Clauzele lui Iacov», aprobate la Sinodul Apostolic (Fapte 15, 29), stabileau un minim necesar de urmat din partea păgîno-creștinilor pentru ca această comuniune să nu fie compromisă. Separarea lui Petru și a celorlalți iudei la Antiohia constituia astfel o încălcare flagrantă a hotărîrii acestui Sinod.

Este cel puțin curios faptul că unii exegeți romano-catolici văd în incidentul din Antiohia un temei al primatului absolut al Sfîntului Petru. Dacă ceilalți iudei din Antiohia și chiar Barnaba însuși au urmat exemplul lui Petru, dacă acest exemplu a constituit în sine însuși o «silire» a păgîno-creștinilor de a adopta modul de viață iudaic, este — zic ei — numai pentru că Sf. Petru este «șeful indiscutabil» al Bisericii primare [486]. Păgîno-creștinii doreau atît de mult «să rămînă în unitate vizibilă cu Petru..., încît sînt gata, dacă este necesar, să se supună chiar și circumciziunii... Sf. Pavel însuși poate că ar fi fost satisfăcut cu o politică așa zicînd de «apartheid» (2, 9), dar nu și păgînii convertiți; ei erau gata să-l părăsească pe Pavel, pentru a rămîne cu Petru» [487].

Astfel de afirmații n-au nici un temei în textul nostru. Aici nu vedem nicidecum primatul lui Petru, ci greșeala sa, îndreptată de autoritatea apostolică a lui Pavel.

(15) Noi sîntem din fire iudei și nu dintre păgînii păcătoși. (16) Știind însă că omul nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus, am crezut și noi în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm din credința în Hristos și nu din faptele Legii. Căci din faptele Legii nimeni nu se va îndrepta. (17) Deci dacă, căutînd să ne îndreptăm în Hristos, ne-am aflat și noi înșine păcătoși, înseamnă că Hristos este slujitor al păcatului? Nicidecum! (18) Căci dacă zidesc iarăși cele ce am dărîmat, mă dovedesc eu însumi călcător de poruncă. (19) Fiindcă eu prin Lege am murit Legii, ca să trăiesc lui Dumnezeu. M-am răstignit împreună cu Hristos; (20) deci nu mai trăiesc eu, însă trăiește în mine Hristos. Iar viața mea de acum, în trup, o trăiesc în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iubit și S-a dat pe Sine pentru mine. (21) Nu lepăd harul lui Dumnezeu; căci dacă îndreptarea este prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar.

---

485. Acest verb este un «hapax legomenon» în Noul Testament. El apare însă, cu același sens, în Estera 8, 17, precum și la Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, II, XVII, 10 (*De bello Judaico — Der Jüdische Krieg*, Griechisch und Deutsch, ed. de O. Michel și O. Bauernfeind, vol. I, München, ed. a II-a, 1962, p. 272), în expresia ἰουδαΐζειν μέχρι περιτομῆς (= *a adopta modul de viață iudaic, inclusiv circumciziunea*).

486. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 192; José Maria Gonzalez Ruiz, *Pedro en Antioquia, Jefe de toda la Iglesia, segun Gal. 2, 11—14*, în «Analecta Biblica» — Studiorum Paulinorum Congressus, 1961, Roma, 1963, p. 11—16 ș.a.

487. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 192.

În v. 15—21, Apostolul reproduce, în esență, ceea ce a spus «înaintea tuturor» la Antiohia. Versetul 14 b, singur, n-are nici un sens; la fel, ἡμεῖς din v. 15, prin care Sf. Pavel se socotește alături de Petru și de iudeo-creștini, reflectă situația din Antiohia. Această pericopă trebuie încadrată, așadar, în partea I, autobiografică, a Epistolei, iar nu în partea ei teologică [488].

Păgîno-creștinilor din Antiohia (și, prin Epistolă, celor din Galatia) Apostolul le aduce aici un argument *a fortiori* în apărarea libertății față de Lege: dacă noi, iudeo-creștinii, recunoaștem că nu ne putem îndrepta prin faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus, cu atît mai mult voi, păgîno-creștinilor, trebuie să căutați îndreptarea acolo unde ea se poate obține, adică în Hristos, iar nu în ritualismul mozaic.

(2, 15) Sf. Pavel amintește aici privilegiul istoric al poporului ales. El însuși, Petru, Barnaba și ceilalți iudeo-creștini sînt iudei «prin fire» [489], adică prin naștere, pe cînd păgînii sînt «din fire fii ai mîniei» (Efes. 2, 3). Iudeii sînt «ramurile firești» ale măslinului bun (Rom. 11, 21), iar păgînii convertiți la Hristos sînt ramuri tăiate din «măslinul cel din fire sălbatic» și altoite «împotriva firii» în măslin bun (11, 24). Păgînul este «cel din fire netăiat împrejur» (ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, Rom. 2, 27), ceea ce înseamnă, în concepția iudeului, că păgînul este «din fire păcătos». Adjectivul ἁμαρτωλοί era într-adevăr folosit de iudei pentru a-i califica pe păgîni (I Mac. 1, 34; 2, 48. 62; Tobit 13, 7; Matei 26, 45; 14, 41; Luca 18, 32; 24, 7) [490]. Neavînd Legea, ei erau ἄνομοι, *cei fără Lege* (Rom. 2, 14; I Cor. 9, 21) și neavînd «dreptatea cea după Lege» (Filip. 3, 6), ei erau ἄδικοι, *cei nedrepți* (I Cor. 6, 1) [491].

În Epistola către Romani, Sf. Apostol Pavel insistă asupra «întîietății iudeului» (3, 1) care «este mare în toate privințele» (3, 2 a). Iudeilor «li s-au încredințat cuvintele lui Dumnezeu» (3, 2 b), adică Legea lui Moise și întreaga Scriptură a Vechiului Testament; silindu-se s-o împlinească, ei rîvneau o «dreptate după Lege» (Filip. 3, 6; cf. Rom. 4, 1, 2; 9, 31; 10, 2—3; 11, 7; Tit 3, 5). Alegerea lor de către Dumnezeu și darurile primite le conferau mai multe privilegii, de care Apostolul este perfect conștient (Rom. 1, 16; 3, 1 și urm.; 9, 4 și urm. etc.) [492]. Dar după cum arată el însuși în continuare (v. 16 și urm.), avantajul de a fi «din fire» iudeu este cu totul nesemnificativ cînd este vorba de îndreptare. De aceea, legat de ceea ce urmează, începutul v. 15 ar putea fi: «*Deși* noi sîntem din fire iudei... am crezut și noi în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm...».

(2, 16) Prepoziția δέ exprimă opoziția dintre punctul de vedere iudaic și cel creștin. Subiectul lui εἰδότες (= *știind*), prin care Apostolul indică certitudinea credinței (cf. Rom. 6, 9; II Cor. 4, 14), este același ca și în v. 15: noi, iudeo-creștinii. Prin însăși faptul că au venit la Hris-

488. După Th. Zahn (*op. cit.*, ad loc.), v. 15 reprezintă începutul părții teologice a Epistolei.

489. Cuvîntul φύσις înseamnă aici «origine naturală»; vezi exemple la Bauer, *Wörterbuch*, ad loc.

490. Vezi K. H. Rengstorf, art. ἁμαρτωλός, în TWNT, I, p. 329—330.

491. Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 36 u.

492. Asupra «întîietății iudeului» în scrierile rabinice, vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 126 u.

tos, iudeo-creştinii şi-au mărturisit convingerea că «omul nu se îndreptează din faptele Legii».

Expresia «faptele Legii» (ἔργα νόμου) apare de multe ori la Sf. Pavel, mai ales în Epistolele către Galateni (2, 16; 3, 2. 5. 10) şi către Romani (3, 20. 28; 9, 32; cf. 3, 27; 4, 2; 9, 11; 11, 6; Efes. 2, 9; Filip. 3, 6. 9; II Tim. 1, 9; Tit 3, 5). În iudaismul rabinic apare adesea expresia ebraică מעשי מצות (aram. עובדי מצוותא = *faptele poruncilor)* [493]; această expresie înseamnă împlinirea prescripţiilor de ordin moral sau de ordin ritual ale Legii mozaice. După Sf. Pavel «faptele Legii» erau practicate de cei care trăiau «în Lege» (Gal. 3, 11) sau «sub Lege» (3, 23; 4, 21; 5, 18); ele reprezintă, deci «întreg ansamblul sistemului social şi religios dominat de Legea mozaică» [494].

Experienţa religioasă le dovedise israeliţilor că omul nu se poate îndrepta numai prin puterile sale. Proorocul Isaia spune în acest sens că «toate faptele dreptăţii noastre sînt ca un veşmînt întinat» (Isaia 64, 5); iar Psalmistul constată că «toţi s-au abătut, împreună netrebnici s-au făcut; nu este cel ce face bunătate, nu este pînă la unul» (Ps. 13, 3; cf. Rom. 3, 11). În această situaţie, israeliţii aşteptau să vină Mesia, care-i va îndrepta: «Prin suferinţele Sale, Robul Meu va îndrepta pe mulţi, luînd asupra Sa greşalele lor» (Is. 53, 11). În scrierile de la Qumran se afirmă adeseori că omul, prin faptele sale, nu se poate îndrepta, căci îndreptarea vine numai de la Dumnezeu. În «Imnele» de la Qumran citim: «Şi eu ştiu [495] că omul n-are dreptatea..., la Dumnezeul Cel Preaînalt sînt toate faptele drepte» (1QHod. IV, 30—31); «Căci Tu ierţi păcatele şi curăţeşti pe om de greşeală prin dreptatea Ta» (1QHod. IV, 36—37); «Şi cine va fi îndreptat înaintea Ta, cînd va fi judecat? ...Însă tuturor fiilor adevărului Tău le vei da iertare înaintea Ta, fiind curăţiţi de nelegiuirile lor prin bogăţia bunătăţii Tale...» (1QHod. VII, 28 b—30; cf. I, 6. 26; XIV, 15; XVI, 11; 1QS I, 26; II, 1; X, 11; XI, 3. 12—15 ş. a.) [496].

Sf. Pavel îşi susţine afirmaţia despre neputinţa faptelor Legii de a asigura îndreptarea citînd liber, la sfîrşitul versetului, Ps. 142, 2: «Căci nimeni din cei vii nu se va îndrepta înaintea Ta». Deşi acest verset din Psalm nu aminteşte nimic de «faptele Legii», totuşi Sf. Pavel nu trădează sensul citatului, deoarece expresia πᾶς ζῶν (= πᾶσα σάρξ din Gal. 2, 16) are un sens universalist, incluzîndu-i şi pe cei de «sub Lege», care fac «faptele Legii». Expresia «tot trupul» de la sfîrşitul versetului este sinonimă cu «omul» de la începutul acestuia. Omul în general, orice om, iudeu sau păgîn, «nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credinţa în Hristos Iisus». În Epistola către Romani, Apostolul exprimă

493. Vezi exemple la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 160 u.; vol. IV, p. 559 u.; G. Bertram, art. ἔργον, în TWNT, II, p. 559 u.

494. A Viard, *op. cit.*, p. 53. F. Mussner (*op. cit.*, p. 170) spune că «numai o exegeză naivă poate... să restrîngă faptele Legii la prescripţiile rituale ale iudaismului».

495. Verbul «a şti» (ידע) de aici ne aminteşte exprimarea Sf. Pavel în Gal. 2, 16: «Ştiind că...». Asupra folosirii acestui verb în «Imnele» de la Qumran, vezi S. Wagner, ידע *in den Lobliedern von Qumran*, în «Bibel und Qumran», Berlin, 1968, p. 232—252.

496. După F. Mussner, *op. cit.*, p. 168—169; vezi şi H. Braun, *Röm. 7, 7—25 und das Selbstverständnis der Qumran-Frommen*, în ZTK, LVI (1959), p. 1—18; S. Schulz, *Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus*, Ibid., p. 155—185.

aceeaşi idee : «Fiindcă este un singur Dumnezeu, Care va îndrepta din credinţă pe cei tăiaţi împrejur şi, prin credinţă, pe cei netăiaţi împrejur» (Rom. 3, 30).

Opoziţia paulină dintre «credinţă» şi «faptele Legii» (ἐὰν μή are un sens exclusiv) era necunoscută în iudaism. Pentru iudei, Legea şi credinţa trebuiau unite într-o sinteză vie. «În poruncile Tale am crezut» — zice Psalmistul (Ps. 118, 66). Iar în Mechilta la Ieşire 14, 31 este citată o afirmaţie a lui Rabbi Neemia, după care «oricine primeşte o singură poruncă cu credinţă este vrednic ca Duhul Sfînt să se odihnească peste el» [497]. Iudaismul cunoştea şi afirma valoarea credinţei. Proorocul Avacum spune că «dreptul din credinţă va fi viu» (2, 4 ; Gal. 3, 11 ; Rom. 1, 17 ; Evr. 10, 38). Această idee este dezvoltată în scrierile de la Qumran [498]. Teologia rabinică distinge o dreptate întemeiată pe credinţă şi o alta întemeiată pe Lege (cf. Midraşele la Ps. 27, 13 şi 94, 17) şi afirmă că prin credinţă s-a ajuns la Legămînt [499].

Ceea ce apare la Sf. Pavel drept opusul «faptelor Legii» nu este credinţa în general, ci «credinţa în Iisus Hristos». Apostolul vorbeşte de două ori în acest verset de îndreptarea prin credinţa în Hristos (între διὰ πίστεως şi ἐκ πίστεως nu există nici o deosebire). În expresia greacă πίστις Χριστοῦ [500], al doilea cuvînt trebuie considerat un genitiv al obiectului («credinţa *în* Hristos», cf. Matei 11, 22 ; Fapte 3, 16 ; Filip. 1, 27 ; Col. 2, 12), iar nu un genitiv subiectiv («credinţa *lui* Hristos») [501]. Folosirea acestui genitiv introduce, totuşi, o oarecare nuanţă : Hristos este obiectul credinţei, dar El este şi principiul sau izvorul ei [502]. Credinţa prin care omul se îndreptează îşi are temeiul obiectiv în persoana şi lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos.

Nu orice credinţă este mijloc sau cale de îndreptare. De aceea — zice Sf. Pavel — «am crezut şi noi (iudeo-creştinii) în Hristos Iisus, ca să ne îndreptăm din credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii». Aoristul ἐπιστεύσαμεν se referă la momentul precis din viaţa iudeo-creştinilor cînd ei au înţeles că îndreptarea vine numai prin credinţa în Iisus Hristos şi au primit botezul creştin.

Verbul «a se îndrepta» (δικαιοῦσθαι) apare de trei ori în v. 16 ; în versetul următor, «a se îndrepta» apare în opoziţie cu «a fi păcătos». «A se îndrepta» (Rom. 2, 13 ; 3, 26. 30 ; 5, 1. 9 ; Gal. 3, 8 ; Tit 3, 7 etc. ; cf. Matei 12, 37 ; Fapte 13, 39 ; Iacob 2, 21. 24—25) are în Epistolele pauline acelaşi sens cu «a fi mîntuit», tot aşa cum substantivul «drep-

497. Cit. după H. Schlier, *op. cit.*, p. 93, nota 3 ; vezi Strack — Billerbeck, *op. cit.*, III, p. 198—199.

498. Vezi Walter Grundmann, *The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul*, în vol. «Paul and Qumran», ed. de J. Murphy-O'Connor, London, 1968, p. 85—114. 499. *Ibidem*, p. 99.

500. Vezi G. M. Taylor, *The Function of* ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ *in Galatians*, în JBL, LXXXV (1966), p. 58 u. ; G. Howard, *On the «Faith of Christ»*, in HTR, LX (1967), p. 439—484.

501. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 349, n. 1, traduce astfel acest verset : «omul nu este îndreptat prin faptele Legii *decît* graţie credinţei *lui* Hristos Iisus» (...que grace à la foi du Christ Jésus). Cerfaux crede că această formulă se referă la «poziţia... creştinilor care rămîn fideli Legii şi o consideră obligatorie». Dar această traducere, care schimbă complet sensul versetului, este exclusă atît de ἐὰν μή, care înseamnă «ci numai», cît şi de context.

502. Sf. Ignatie al Antiohiei, în prologul Epistolei sale către Romani, vorbeşte de «credinţa şi dragostea lui Iisus Hristos» (Scrierile Părinţilor Apostolici, ed. citată, p. 174).

tate» sau «îndreptare» (δικαιοσύνη) este sinonim cu «mîntuire». «Îndreptarea», în înțeles soteriologic paulin, are două aspecte, care nu trebuie despărțite unul de celălalt: sub aspect negativ, îndreptarea este ștergerea păcatului și a vinei, adică *iertarea*; iar sub aspect pozitiv îndreptarea este sădire de viață nouă, adică *sfințirea* [503]. Sf. Pavel dă expresiei «a fi îndreptat» un sens bogat, plenar, înțelegînd prin «îndreptare» viața cea nouă, care își are izvorul în Hristos. Iisus Hristos îi împărtășește credinciosului viața Sa (Gal. 2, 20), se face în el izvor de viață nouă, întărindu-l în lupta cu păcatul [504]. Îndreptarea este o arvună și o garanție a vieții de veci. Starea de dreptate va culmina în starea de slavă. Îndreptarea nu este așadar, cum susțin protestanții, un act exterior al lui Dumnezeu, prin care omul este declarat drept și iertat de păcate [505]. Sf. Pavel insistă asupra rolului activ al omului în actul îndreptării (Rom. 8, 10—11; II Cor. 5, 21; Efes. 4, 13; Filip. 3, 13—14 ș.a.) [506]. Chiar în Epistola către Galateni, el dă o listă de virtuți (5, 22—23) și vorbește de «credința lucrătoare prin iubire» (5, 6), ceea ce dovedește că nu exclude faptele bune dintre mijloacele mîntuirii. Nu faptele bune, ci «faptele Legii» sînt cele prin care nimeni nu se va îndrepta». De unde rezultă că e fals a opune doctrina paulină despre îndreptare îndemnului dat de Sf. Iacov de a face vie credința noastră prin fapte bune (Iacov 2, 20 și urm.). Sf. Iacov nu combate doctrina paulină, ci înțelegerea și aplicarea greșită a acesteia [507].

(2, 17) Argumentului din versetul precedent, iudeo-creștinii i-ar fi putut opune următoarea obiecțiune: Noi recunoaștem că nu ne îndreptăm din faptele Legii; de aceea am crezut în Iisus Hristos. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să și lepădăm aceste fapte ale Legii, căci făcînd astfel am decădea și noi (καὶ αὐτοί, care corespunde lui ἡμεῖς din v. 15) în starea de păgîni păcătoși (ἁμαρτωλοί, aluzie clară la v. 15 b). O obiecțiune de acest gen ridicaseră în mod practic iudeo-creștinii din Antiohia, prin separarea lor de păgîno-creștini.

Apostolul arată însă că o astfel de obiecțiune are consecințe dezastruoase. Dacă comuniunea cu păgîno-creștinii este un păcat, dacă părăsirea faptelor Legii reprezintă o decădere religios-morală, înseamnă că Hristos a făcut din ei nu niște drepți, ci niște păcătoși. Dar poate fi, oare (ἄρα) [508], Hristos slujitor al păcatului? Exclamația μὴ γενοίτο

503. Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. I. Todoran și Pr. Prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. II, București, 1958, p. 702 u.

504. Vezi Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 332—337. Sensul biblic al «îndreptării» în Hristos este descifrat în mod temeinic de Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, traducere și studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae (Seria Teologică, nr. 33), Sibiu, 1946.

505. Exegetul protestant P. Bonnard (*op. cit.*, p. 53) scrie cu privire la acest verset: «Îndreptarea este aprobarea din partea lui Dumnezeu a vieții omului».

506. Nici deosebirea pe care o fac exegeții romano-catolici între «prima îndreptare» și «îndreptarea finală» (cf. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 200—201; A. Viard, *op. cit.*, p. 56), nu corespunde bogăției de sens pe care acest termen îl are în doctrina soteriologică a Sf. Pavel.

507. R. Schnackenburg, *The Moral Teaching of the New Testament*, London, 1965, p. 356, zice despre Epistola Sf. Iacov: «Atacurile ei nu sînt îndreptate împotriva vreunei învățături, ci împotriva conduitei creștine neglijente».

508. R. Bultmann, *Zur Auslegung von Galater 2, 15—18*, în vol. «Exegetica», Tübingen, 1967, p. 395—396, susține că aici trebuie să citim ἄρα (= *atunci, deci*) și nu ἆρα

(= *nicidecum*, literal : *să nu fie !*), pe care Sf. Pavel o folosește de multe ori pentru a respinge o concluzie greșită ce ar putea fi scoasă din învățătura sa (Gal. 3, 21 ; Rom. 3, 4. 6. 31 ; 6, 2. 15 ; 7, 1. 13 ; 9, 14 ; 11, 1 ; I Cor. 6, 15), exprimă imposibilitatea absolută a unei astfel de afirmații blasfematoare.

Dacă o astfel de concluzie este de necugetat, atunci — zice Apostolul — nu este adevărat nici faptul că noi, iudeo-creștinii, ne-am aflat pe noi înșine păcătoși venind la Hristos și părăsind faptele Legii ; temerile de această natură sînt cu totul nejustificate, deoarece Hristos nu este slujitor al păcatului. Comuniunea cu păgîno-creștinii nu este o mărturie a unei decăderi din partea noastră, ci a faptului că împreună sîntem îndreptați în Hristos Iisus [509].

(2, 18) Particula condițională εἰ (= *dacă*) arată că Apostolul face din nou aluzie la conduita lui Petru și a celorlalți iudeo-creștini la Antiohia, deși el începe aici să se exprime la persoana I singular. «Eu» din acest verset nu se referă la persoana Sfîntului Pavel, ci are sens general și tipic (cf. Rom. 3, 7 ; 7, 7. și urm., 14 și urm. ; I Cor. 6, 12. 15 ; 10, 29 și urm. ; 13, 1 și urm. ; 14, 11. 14. 15) [510].

Revenirea la jugul Legii constituie o greșeală, iar nu renunțarea la acest jug. Recunoscînd că Legea nu mai este necesară pentru mîntuire, credincioșii creștini nu pot fi călcători de Lege, deoarece pe ei Legea nu-i mai obligă la nimic. Dacă revin la supunerea față de Lege — zice Apostolul — recunosc că m-am înșelat atunci cînd am părăsit-o, arătîndu-mă astfel eu însumi călcător de Lege [511].

Metafora pe care Sf. Pavel o folosește aici, cu opoziția *a dărîma — a zidi* («dacă zidesc iarăși cele ce am dărîmat») [512] are paralele în scrierile rabinice [513]. S-ar putea ca această metaforă să fie o aluzie la «peretele cel din mijloc al despărțiturii» dintre iudei și păgîni, care a fost surpat de Hristos (Efes. 2, 14). A zidi din nou acest perete, pe care Apostolul îl identifică cu «legea poruncilor și învățăturile ei» (Efes. 2, 15) înseamnă a zădărnici opera de mîntuire a lui Hristos, prin care El «a făcut din cele două lumi una» (Efes. 2, 14).

(2, 19) Cea mai adecvată interpretare a versetelor 19—20 este cea pe care ne-o oferă Sf. Pavel însuși în Rom., cap. 6 și 7.

«Eu.. am murit Legii» (νομῷ ἀπέθανον) își găsește analogia în afirmația «noi am murit păcatului» (Rom. 6, 2. 10). Legea este necesară pentru a sancționa păcatul. Ea nu este însăși păcatul, dar a fost dată pentru a face păcatul evident și pentru a-l pedepsi (Rom. 7, 7—12). Deci

(= *oare*). Însă exclamația «să nu fie !» vine întotdeauna în Epistolele pauline după o întrebare.

509. Unii exegeți (Sieffert, Zahn, Duncan, Oepke, Schlier ș.a) cred că acest verset se referă la starea reală de păcătoșenie pe care iudeo-creștinii și-ar fi descoperit-o în lumina Evangheliei lui Hristos. Dar contextul exclude această interpretare (vezi mai ales v. 19—20).

510. «Eu» din v. 18—21 este orice iudeo-creștin, ca și «eu» din Rom. 7 ; vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Cine este* ἐγώ *din cap. VII al Epistolei către Romani ?*, în MA, IV (1959), p. 185—194.

511. Παραβάτης înseamnă «cel ce calcă o poruncă pozitivă» (cf. Ier. 6, 28; Iez. 18, 28 ; 18, 10 ; Rom. 2, 25. 27 ; Iac. 2, 9. 11).

512. Pentru folosirea lui καταλύω (= *a dărîma*) în legătură cu Legea lui Moise, cf. Mt. 5, 17 ; vezi și exemple din scrierile rabinice la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 241. 513. Vezi O. Michel, art. οἰκοδομέω, în TWNT, V, p. 145.

Legea este necesară numai atîta vreme cît există păcatul, atîta vreme ctî omul trăiește pentru păcat. Dar păcatul a fost biruit de Hristos prin moartea pe Cruce. Iar noi ne-am împărtășit de această biruință prin Taina Sfîntului Botez: «Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez...» (Rom. 6, 4); «Omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu Hristos» (6, 6). Așadar prin Botez noi am murit păcatului o dată pentru totdeauna (Rom. 6, 2. 10). Dar pentru cel care este mort pentru păcat, Legea este superfluă, astfel încît Apostolul poate să zică: «Așa că fraţii mei, și voi ați murit Legii (καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ), prin trupul lui Hristos, spre a fi ai altuia, ai Celui ce a înviat din morți» (Rom. 7, 4). «Prin trupul lui Hristos» de aici este paralela explicativă a expresiei «prin Lege» din versetul nostru.

Tocmai acest διὰ νόμου li s-a părut exegeților că este mai greu de explicat. Unii au crezut că în această expresie e vorba de legea lui Hristos (Gal. 6, 2), de legea Duhului (Rom. 8, 2) sau de legea credinței (Rom. 3, 27), prin care credincioșii creștini au murit față de Legea veche [514]. Alți comentatori au văzut aici o aluzie la faptul că Legea însăși și-a vestit sfîrșitul, deoarece în Scriptura Vechiului Testament se vorbește de un nou legămînt (Ier. 31, 31—34; cf. Evr. 8, 7—13) și se prevede un nou mijloc de mîntuire, cel al credinței (cf. Rom. 10, 1—13) [515].

Aceste două interpretări nu sînt străine doctrinei pauline. Dar atît contextul («m-am răstignit împreună cu Hristos», v. 19b), cît și textele paralele din Epistola către Romani (6, 1—6. 10—11; 7, 1—13) arată că altul a fost aici gîndul Apostolului. După Gal. 3, 10—13, Hristos a murit în locul nostru, iar Legea este aceea care L-a condamnat la moarte. El a murit deoarece, luînd păcatele noastre, a căzut sub blestemul Legii. Deci Hristos a murit în mod real «prin Lege». Dar deoarece cel ce moare este liber față de Lege (Rom. 7, 1—3), se poate spune că Hristos «prin Lege a murit Legii». Or, «toți cîți în Hristos ne-am botezat, în moartea Lui ne-am botezat» (Rom. 6, 3). Dacă Hristos a murit Legii, prin Taina Sfîntului Botez și noi am murit Legii «prin trupul lui Hristos» (Rom. 7, 4) [516]. Dat fiind faptul că Hristos a murit Legii, prin Lege, înseamnă că și noi, în momentul în care ne-am împărtășit de această moarte în mod indirect și tainic, prin Sf. Botez, «prin Lege, am murit Legii» [517].

Credinciosul creștin moare însă față de păcat și, implicit, față de Lege cu un scop precis: «ca să fiu viu lui Dumnezeu» (ἵνα θεῷ ζήσω). Dacă

514. Așa Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L. XXVI, 370; Ambroziaster, *op. cit.*, P.L., XVII, 371.

515. Această interpretare a fost propusă încă de Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 645 și Teodoret al Cirului, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 473.

516. Interpretarea sacramentală a morții credinciosului creștin față de Lege a fost susținută mai ales de H. Schlier, *op. cit.*, p. 99—101; cf. Idem, *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes*, în «Evangelische Theologie», 1938, p. 335 u. P. Bonnard *Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon saint Paul*, în RHPR, XXXVI (1956), p. 103, spune că textul din Gal. 2, 19 b «reprezintă un stadiu al gîndirii pauline... în care ideea morții lui Hristos nu e legată implicit de cea a botezului...» Dar în Gal. 3, 27, Apostolul face această legătură cînd zice: «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat».

517. Vezi Pr. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sfîntului apostol Paul. Introducere, traducere și comentar*, ed. a II-a, Cernăuți, 1938, p. 179—180; G. L. Munteanu, *op. cit.*, p. 76—77; J. Leal, *Christo confixus sum cruci (Gal. 2, 19)*, în VD, XIX (1939), p. 76—80 și 98—105; O. Modalsi, *Gal. 2, 19—21; 5, 16—18 und Röm. 7, 7—25*, în ThZ, XXI (1965), p. 22—37.

am murit față de păcat și față de Lege în Hristos, sîntem vii lui Dumnezeu tot în Hristos, cum ne spune Apostolul în textul paralel din Rom. 6, 11 : «Așa și voi (ca și Hristos, n.n.), socotiți-vă că sînteți morți păcatului, dar vii pentru Dumnezeu, în Hristos Iisus, Domnul nostru». Sîntem vii pentru Dumnezeu deoarece Botezul nu înseamnă numai moarte, ci și înviere împreună cu Hristos (Rom. 6, 4—5. 8). Prin conlucrarea noastră cu harul primit, noi trebuie să dăm mărturie despre această viață nouă care este în noi (Rom. 6, 12 și urm.), purtîndu-ne ca niște robi ai lui Dumnezeu (6, 22) [518].

Consecința binecuvîntată a răstignirii noastre împreună cu Hristos este indicată în versetul următor.

(2, 20) Sf. Pavel folosește de 4 ori în acest verset verbul ζῆν (= *a trăi*), pentru a descrie viața cea nouă a credinciosului, viața «în Hristos».

Primul δέ are sens explicativ. «Deci nu mai (οὐκέτι)) trăiesc eu» este consecința afirmației precedente : «M-am răstignit împreună cu Hristos». Adverbul οὐκέτι (= *nu mai)* are sens temporal ; viața celor care au devenit creștini este împărțită în două : timpul cînd trăiau prin ei înșiși sau «în (sub) Lege» și timpul cel nou, inaugurat la Sf. Botez, de cînd ei trăiesc «în Hristos». «Eu» este în contrast cu «Hristos». Eul credinciosului a fost răstignit [519], a murit împreună cu Hristos. Prin Taina Sfîntului Botez este detronat eul cel vechi din ființa omului, în locul acestuia fiind instalat Hristos. Murind eul cel păcătos, izvorul vieții credinciosului este Hristos. De aceea, Apostolul poate să spună că «Hristos trăiește în mine», ceea ce este totuna cu afirmația sa din Col. 3, 4 : «Hristos este viața voastră».

Sf. Pavel spune adeseori că viața creștină este o viață «în Hristos» (Rom. 6, 11 ; 8, 1 ; I Cor. 1, 30 ; II Cor. 5, 17 ; Gal. 3, 26. 28 ; Efes. 2, 13 etc.). Afirmînd aici că Hristos trăiește în cei credincioși, el indică mai îndeaproape temeiul ontologic al acestei vieți [520]. Hristos trăiește în noi acum, în actualitatea inaugurată prin Taina Sfîntului Botez. Această viață a lui Hristos se afirmă în noi prin Duhul Sfînt, după cum va spune însuși Apostolul : «Dar voi nu sînteți în trup, ci în Duh, dacă Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi. Iar dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acela nu este al Lui. Iar dacă Hristos este în voi, trupul este mort pentru păcat, iar Duhul este viață pentru îndreptare. Iar dacă Duhul Celui ce a înviat pe Iisus din morți locuiește în voi...» (Rom. 8, 9—11). Este totuna dacă în noi locuiește Hristos sau Duhul lui Hristos (= Duhul lui Dumnezeu). «Locuirea» în noi a lui Hristos sau a Duhului Sfînt arată cît de strînsă este această unire între Hristos și ființa credinciosului.

Cea mai bună tîlcuire asupra unirii depline între Hristos și cel botezat ne-o dă Nicolae Cabasila : «Cu ajutorul Sfintelor Taine — care vestesc moartea și îngroparea Domnului — ne naștem la viața duhovnicească, cu ajutorul lor creștem în ea și ajungem să ne unim în chip strâ-

518. Vezi R. Tannehill, *Dying and Rising with Christ,* (BZNW, 32), Berlin, 1966 ; R. Schnackenburg, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1—11,* în Idem, *Schriften zum Neuen Testament,* München, 1971, p. 316—390.

519. Sf. Ignatie al Antiohiei scrie în același sens : ὁ ἔμος ἐσταύρωται *(Epistola către Romani,* VII, 2 ; ed. Funk, vol. I, p. 100).

520. După Schlier (*op. cit.*, p. 102, n. 1), ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) εἶναι, ca și Χριστὸς ἐν ἐμοί sînt în primul rînd formule baptismale.

lucit cu Însuşi Mîntuitorul nostru...» ; «Cînd ieşim din apa Botezului, noi avem în suflete pe Însuşi Mîntuitorul nostru... Domnul devine suflarea noastră şi hrana noastră şi astfel, împreunîndu-se cu noi şi amestecîndu-se pentru totdeauna în unitatea fiinţei noastre, El se face trupul nostru mistic şi în acest trup ajunge cu vremea să ne fie ceea ce este capul pentru mădulare» [521].

Faptul că «Hristos trăieşte în mine» — zice Apostolul — are consecinţe profunde în viaţa mea pămîntească : «Iar (δέ) [522] viaţa mea de acum în trup, o trăiesc în credinţa în Fiul lui Dumnezeu...».

Sf. Pavel nu neagă viaţa pămîntească a credinciosului, viaţa «în trup». Dar a vieţui «în trup» (ἐν σαρκί) sau «a umbla în trup» (II Cor. 10, 3), nu-i totuna cu a vieţui «după trup» (Rom. 8, 8—9). Păcătosul trăieşte «după trup». Cel în care trăieşte Hristos, are şi el o viaţă «în trup», pe care o trăieşte însă «în credinţa în Fiul lui Dumnezeu». Adverbul νῦν (= acum) nu se referă la viaţa prezentă, în opoziţie cu viaţa viitoare [523], ci la viaţa credinciosului (şi a Sfîntului Pavel însuşi) de la convertire încoace ; această viaţă «de acum» nu mai este (οὐκέτι) dominată de Lege, ci are drept principiu credinţa în Hristos. În v. 16, Apostolul a pus în contrast această credinţă mîntuitoare cu «faptele Legii». Spunînd că viaţa de acum o trăieşte în credinţa în Fiul lui Dumnezeu, Sf. Pavel afirmă implicit că nu mai trăieşte în Legea mozaică.

Temeiul credinţei este jertfa ispăşitoare a lui Hristos, «Cel ce m-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru mine». Probabil că această exprimare a fost preluată de Sf. Pavel din formulările liturgice ale Bisericii primare (cf. 1, 4 ; Efes. 5, 2. 25 ; I Tim. 2, 6) [524]. Hristos a murit «pentru mine» [525], adică în locul meu şi pentru folosul meu.

Jertfa răscumpărătoare a lui Hristos este expresia iubirii Sale pentru noi. De aceea şi credinţa în Fiul lui Dumnezeu cel răstignit şi înviat este în mod necesar o «credinţă lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6).

(2, 21) Acest verset concluziv este un rezumat al întregii pericope (v. 11—20).

A reveni la Legea mozaică — zice Apostolul — înseamnă a lepăda sau a anula (ἀθετῶ, cf. Ps. 88, 35 ; I Mac. 11, 36 ; II Mac. 13, 25 ; Marcu 7, 9 ; Luca 7, 30 ; Gal. 3, 15 ; Evr. 10, 28 ş.a.) darul incomparabil al vieţii în Hristos.

«Harul lui Dumnezeu» este întreaga operă de răscumpărare realizată de Dumnezeu în Iisus Hristos, este harul jertfei de bună voie a Fiu-

521. *Op. cit.*, p. 9, 24—25 ; cf. p. 26 u., 43 u. Este cu totul necorespunzătoare interpretarea «juridică» a vieţii lui Hristos în credincios, cum propun de pildă R. Bultmann, art. ζάω, în TWNT, II, p. 869 ; M. Bouttier, *En Christ, Etude d'exégèse et de théologie paulinienne*, Genève, 1962, p. 82 u. ; H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neues Testaments*, München, 1967, p. 235 ; G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, p. 155, 164 ş.a.

522. Prepoziţia δέ nu are aici sens adversativ. Apostolul nu vede nici o opoziţie între viaţa sa de acum şi faptul că în el vieţuieşte Hristos.

523. Aşa tîlcuieşte Teodor de Mopsuestia, *In Epistolam ad Galatas*, la H.B. Swete, *Theodore of Mopsuestia on the Epistles of St. Paul*, vol. I, Cambridge, 1880, p. 34.

524. Vezi comentariul nostru ad 1, 4.

525. Comparînd expresia ὑπὲρ ἐμοῦ cu textul din Rom. 8, 32 : «El Care pe Însuşi Fiul Său nu L-a cruţat, ci L-a dat morţii pentru noi toţi (ὑπὲρ ἡμῶν πάντων)» (cf. Rom. 4 25 ; Gal. 1, 4), rezultă că ἐγώ din acest verset nu are sens individual.

lui lui Dumnezeu. Moartea lui «pentru mine» și toate consecințele soteriologice ale acesteia în viața mea constituie un dar sau un har căruia trebuie să i se răspundă în mod corespunzător.

Credinciosul creștin are de ales între Lege și har. A doua parte a versetului începe cu un «dacă» ipotetic : dacă am mai crede că îndreptarea este prin Lege, atunci (ἄρα) ar însemna că Hristos a murit în zadar sau fără motiv [526]. Dacă mîntuirea putea fi realizată prin faptele Legii, nu mai era necesară crucea lui Hristos. Apostolul nici nu se mai oprește să combată o ipoteză atît de absurdă. Cei ce se întorc la Lege, trăgînd ultimele consecințe ale atitudinii lor ar putea ajunge să considere crucea lui Hristos ca o sminteală, asemenea iudeilor neconvertiți (I Cor. 1, 23).

Redată în formulare pozitivă, ideea cuprinsă în acest verset concluziv este evidentă : mîntuirea, îndreptarea vine numai prin harul jertfei lui Iisus Hristos ; credinciosul primește și păstrează acest har prin credința lucrătoare.

*

Apostolul nu ne spune nimic despre felul în care s-a încheiat confruntarea din Antiohia Siriei. Din tăcerea Apostolului unii exegeți au dedus că această confruntare s-ar fi încheiat cu o ruptură definitivă între Sfinții Petru și Pavel [527] sau că, în orice caz, cel învins ar fi fost Apostolul Neamurilor [528]. Dacă intervenția sa s-ar fi terminat cu un succes — se spune — cu siguranță că Sf. Pavel ar fi făcut din acest succes un argument în plus împotriva acuzațiilor iudaizante.

O astfel de concluzie n-are însă nici un temei. Majoritatea comentatorilor cred că în fața dreptei indignări a Sfîntului Pavel și a argumentelor sale, Sf. Petru nu putea decît să-și recunoască greșeala. După Lightfoot, n-ar fi greșit să credem că Sf. Petru a recunoscut în separarea sa de păgîno-creștini o nouă lepădare de Hristos și de aceea, schimbîndu-și brusc și complet simțămintele, «încă o dată a ieșit afară și a plîns cu amar» [529]. Poate că Apostolul, cu gîndul la credincioșii galateni, după ce a evocat cu atîta căldură chipul lui Iisus Hristos, n-a mai socotit necesar să revină la întîmplarea nefericită din Antiohia.

Datele pe care le avem ne permit să afirmăm cu cea mai deplină certitudine că unirea și dragostea dintre cei doi mari Apostoli n-a ieșit cu nimic știrbită din această confruntare. Mult mai tîrziu, Sf. Petru va putea vorbi despre «iubitul nostru frate Pavel», recunoscînd în înțelepciunea duhovnicească pe care o reflectă epistolele sale un dar de sus (II Petru 3, 15—16) ; iar Sf. Pavel va evoca întotdeauna, cu cinstea cuvenită, numele lui Chifa-Petru, unul dintre «stîlpii» Bisericii lui Hristos (Gal. 2, 7—9).

---

526. Adverbul δωρέαν înseamnă aici *fără pricină, în zadar, degeaba* (ca și în I Regi 19, 5 ; Ps. 34, 18 ; 68, 5 ; Is. Sir. 20, 23 ; 29, 6). Asupra diferitelor sensuri ale acestui cuvînt, vezi F. Büchsel, art. δωρέαν, în TWNT, II, p. 169—170.

527. Pornind de la acest incident, căruia i-au exagerat proporțiile și i-au falsificat consecințele, criticii liberali ai școlii de la Tübingen au construit o istorie fantezistă a Bisericii primare, pe care au văzut-o împărțită între «petrini» și «paulini».

528. A. Loisy, *op. cit.*, ad. loc. D. R. Catchpole, *art. cit.*, p. 440 ; J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 233—234 ș.a. 529. *Op. cit.*, p. 129.

PARTEA A DOUA:

DOCTRINAR — TEOLOGICĂ

(3,1 — 5,12)

Învățătura despre îndreptarea prin credință, înfățișată pe scurt în pericopa precedentă (2, 15—21), este dezvoltată de Sf. Pavel în partea a doua, teologică, a Epistolei către Galateni (3, 1—5, 12).

În această secțiune, Apostolul nu mai revine asupra originilor apostolatului și Evangheliei sale. În argumentarea sa, el face apel mai ales la Vechiul Testament.

După o scurtă introducere care amintește începuturile creștine ale credincioșilor galateni (3, 1—5), Apostolul demonstrează caracterul subordonat și temporar al Legii mozaice printr-o întreită comparație: între credința lui Avraam, care a fost cauza binecuvîntării sale și Legea care naște blestemul (3, 6—14), între făgăduință și Lege (3, 15—29) și între situația de rob al celui supus Legii și înfierea în Hristos (4, 1—11). Amintindu-le galatenilor primele sale contacte cu ei și dragostea de care s-a bucurat la început din partea lor Apostolul îi îndeamnă să-i fie următori și pe mai departe (4, 12—20). În continuare, printr-o interpretare alegorică a istorisirii despre Sara și Agar, Sf. Pavel atrage atenția că nu-i destul să fii fiul lui Avraam, ci trebuie să fii fiul femeii libere, ca și Isaac, iar nu al roabei, ca Ismael (4, 21—31). Partea a doua se încheie cu un avertisment: primirea circumciziunii înseamnă robie și cădere din har (5, 1—12).

A.

REVĂRSAREA HARULUI DUHULUI SFÎNT ÎN BISERICILE GALATIEI (3, 1—5)

(1) O, galateni fără de minte, cine v-a ademenit pe voi, în fața ochilor cărora a fost înfățișat Iisus Hristos răstignit? (2) Numai aceasta voiesc să aflu de la voi: din faptele Legii ați primit Duhul, sau din ascultarea credinței? (3) Atît de nepricepuți sînteți? După ce ați început în Duh, acum voiți să sfîrșiți în trup? (4) Ați trecut prin atîtea în zadar? Dacă a fost într-adevăr în zadar! (5) Deci Cel ce vă dă Duhul și lucrează puteri între voi, (face aceasta) din faptele Legii sau din ascultarea credinței?

Printr-o serie de întrebări precise, Apostolul vrea să-i conducă pe credincioşii galateni la adevărul despre îndreptarea prin credinţa în Iisus Hristos. Însăşi experienţa lor creştină dovedeşte îndeajuns inutilitatea Legii mozaice : ei au primit toate darurile duhovniceşti prin credinţa în Hristos şi nu din faptele Legii.

(3, 1) Apostolul se adresează din nou galatenilor. În Epistolele pauline, demonstraţia este întreruptă adeseori de o apostrofare directă, ca cea de aici (II Cor. 6, 11 ; Filip. 4, 15 ; Gal. 4, 16 etc.).

Folosirea lui ὦ cu vocativul face tonul mai viu şi dă propoziţiei o notă de reproş (cf. Rom. 2, 1. 3 ; 9, 20 ; Luca 24, 25) [530].

Adjectivul ἀνόητος (= *fără minte, nepriceput*) este opusul lui σοφός (cf. Prov. 17, 28). Galatenii sînt «fără minte» deoarece nu văd consecinţele absurde ale învăţăturilor iudaizante (cf. 2, 16—17. 21). O expresie similară este folosită de Mîntuitorul în convorbirea cu cei doi ucenici pe drumul spre Emaus : «O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima..., oare nu trebuia să pătimească acestea Hristosul...» (Luca 24, 25—26). Iar în Tit 3, 3, acest adjectiv se referă la condiţia spirituală a oamenilor înainte de a deveni creştini : «Căci şi noi eram odinioară fără minte (ἀνόητοι)» [531].

Expresia «galateni fără minte» constituie o dovadă puternică împotriva ipotezei galatice sudice. Sf. Pavel n-ar fi numit «galateni» pe locuitorii Pisidiei şi Licaoniei care manifestau faţă de adevăraţii galateni numai aversiune şi dispreţ [532]. Cu atît mai puţin ar fi făcut Apostolul greşeala tactică de a-i apostrofa pe pretenţioşii locuitori ai acestor regiuni cu calificativul ἀνόητοι.

Pronumele interogativ τίς (= *cine*) este retoric. Sf. Pavel nu aşteaptă răspuns la această întrebare. El cunoaşte deja faptele şi ştie cine sînt adversarii săi în Bisericile Galatiei [533].

Verbul βασκαίνω înseamnă *a ademeni, a fermeca.* În Septuaginta (Deut. 28, 54, 56 ; Is. Sir. 14, 6. 8) acest verb înseamnă a *pofti* şi de aceea Sf. Ioan Gură de Aur [534] a preferat acest sens. Însă în greaca clasică şi elenistică acest verb face aluzie întotdeauna la o acţiune magică, demoniacă sau la acţiunea malefică a «ochiului rău» [535]. Traducerea latină redă acest verb prin «fascinatio». Fer. Ieronim [536] acceptă acest sens şi citează în sprijinul interpretării sale un vers din Ecloga a III-a a lui Virgiliu : «Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos». Credincioşii galateni au fost fermecaţi de puterea obscură a minciunii, fiind inconştienţi de pericolul spre care se îndreaptă [537].

---

530. În greaca elenistică, folosirea lui ὦ cu vocativul este mult mai rar întîlnită decît în greaca clasică ; vezi J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 125.

531. W. F. Arndt şi F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. a IV-a, Chicago, 1957, p. 70.

532. V. Gheorghiu, *Adresaţii Epistolei către Galateni*, p. 47—48.

533. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 61. 534. *Op. cit.*, P.G., LXI, 648 C.

535. Vezi J. H. Moulton şi G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London, 1930, ad. βασκαίνω. 536. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 373 A.

537. În unele mss (C, P, K, L, P, Ψ, foarte multe minuscule), precum şi în unele traduceri vechi (got., etiop., ş.a.), după ἐβάσκανεν sînt adăugate cuvintele τῇ ἀλήθειᾳ μὴ πείθεσθαι, împrumutate, probabil, din 5, 7.

Partea a doua a versetului este o aluzie la predica Apostolului în Galatia, prin care el le-a înfăţişat credincioşilor galateni un tablou mişcător al jertfei de pe Golgota [538]. Obiectul predicii pauline în Galatia a fost Iisus Hristos şi jertfa Sa mîntuitoare (cf. I Cor. 1, 23). Verbul προγράφειν are aici sensul de «a afişa în faţa ochilor tuturor» (cf. I Mac. 10, 36) [539]. Acest sens este larg atestat de scrierile antichităţii [540].

Apostolul îşi exprimă mirarea faţă de atitudinea galatenilor care erau să se supună pretenţiilor iudaizante, măcar că învăţătura despre mîntuirea în Hristos le fusese înfăţişată în modul cel mai clar cu putinţă.

(3, 2) A doua întrebare pe care Sf. Pavel le-o adresează galatenilor are rolul de a-i face să-şi dea seama ei înşişi de orbirea şi nepriceperea lor.

Verbul μανθάνειν nu înseamnă aici *a învăţa*, ci *a şti, a afla* (cf. Col. 1, 7; Fapte 23, 27). Tonul Sfîntului Pavel e puţin ironic, căci el nu avea nimic de aflat sau de învăţat cu privire la acest subiect.

«Duhul» (τὸ πνεῦμα) pe care l-au primit credincioşii este harul Duhului Sfînt care s-a revărsat asupra lor prin Taina punerii mîinilor sau a Mirungerii (Fapte 8, 14 şi urm.; 19, 1—6; Evr. 6, 2 ş.a.). Este vorba, aşadar, de Duhul Sfînt care face «toate lucrurile noi» (Apoc. 21, 5) în Biserică dar şi în fiinţa credinciosului (II Cor. 5, 17) şi nu numai de harisme (cum crede Bousset) sau de Duhul care dă credinţa (Lagrange). Harul Duhului Sfînt este «arvuna» (II Cor. 1, 22; 5, 5) pe care Dumnezeu o dă credincioşilor în viaţa lor pămîntească. Prezenţa şi acţiunea înnoitoare a Sfîntului Duh în şi între credincioşi poartă în sine mesajul unei lumi care este alta decît a noastră.

Credincioşii galateni ştiu foarte bine că au primit harul Duhului Sfînt cu toate manifestările sale minunate «din ascultarea credinţei» şi nu «din faptele Legii». După interpretarea protestantă [541], «ascultarea credinţei» ar fi predicarea Evangheliei care produce credinţa în ascultătorii ei; cuvîntul ἀκοή ar avea astfel sensul de *mesaj* sau de *predică* (cf. Rom. 10, 16—17; I Tes. 2, 13; Evr. 4, 2). Luther scrie cu privire la acest verset: «Este clar că numai la predicarea credinţei v-a fost dat Duhul Sfînt» [542]. El dă în continuare ca exemplu faptul că în casa lui Corneliu, pe cînd Sf. Petru predica Evanghelia, Duhul Sfînt a coborît peste toţi cei prezenţi (Fapte 10, 44). Însă paralelismul expresiilor ἐξ ἔργων νόμου şi ἐξ ἀκοῆς πίστεως ne arată că «ascultarea» este răspunsul cerut de credinţă, tot aşa precum «faptele» constituiau răspunsul adecvat pentru Lege. «Ascultarea credinţei» (cf. Rom., 1, 5: ὑπακοὴ πίστεως) înseamnă, deci, primirea sau acceptarea credinţei» [543].

538. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 649 A.

539. În antichitate, afişajul public avea adeseori drept obiect o listă de proscrişi şi de aceea verbul προγράφειν avea şi sensul de *a proscrie* (Polibiu, XXXII, 21, 12; XXXII, 22, 1; Plutarh, *Brutus*, 27; cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 58).

540. Vezi G. Schrenk, art. προγράφω, în TWNT, I, p. 771—772.

541. Aşa Sieffert, Burton, Schlier, Bonnard ş.a.

542. *Op. cit.*, ed. cit., vol. XV, p. 213.

543. A. V. Longworth, «*Faith*» *in Galatians; a Study in Galatians 2, 16 — 3, 29*, în «Studia Evangelica», II, (TU, 87), Berlin, 1964, p. 606—607.

Credincioşii creştini au primit «Duhul» prin «ascultarea credinţei». Iar «Duhul este însăşi legătura credinţei cu obiectul ei» [544], adică cu Iisus Hristos Cel înviat.

(3,3) Apostolul îi numeşte încă o dată pe galateni «nepricepuţi» (ἀνόητοι), întărind această caracterizare prin adverbul οὕτως (*= atît de*). Folosirea acestui epitet este motivată de atitudinea galatenilor, care sînt gata să lepede darul Duhului pentru a se supune Legii mozaice.

Participiul ἐναρξάμενοι (*= începînd, după ce aţi început*) are drept punct de referinţă pe ἐλάβετε din v. 2. Galatenii «au început în Duh» viaţa creştină atunci cînd au primit harul Duhului Sfînt. Verbul ἐπιτελέω, aici la forma medie, înseamnă «a sfîrşi» sau «a desăvîrşi» (cf. Rom. 15, 28 ; II Cor. 7, 1 ; 8, 6. 11). Unii exegeţi dau acestui verb un sens exclusiv temporal [545] ; dacă însă i se dă acestui verb şi un sens calitativ, cum face Sf. Ioan Gură de Aur [546], atunci fraza primeşte o nuanţă de ironie fină : credincioşii galateni şi-au început viaţa creştină în Duh, prin credinţă, iar acum caută să se desăvîrşească «în trup» ; abaterea preocupărilor lor de la Duh spre trup este un semn evident al regresului pe plan religios-moral.

Prin expresia «în trup» este indicat iudaismul. Apostolul socoteşte întreaga Lege mozaică drept o lege a faptelor exterioare şi trupeşti. «Duh» şi «trup», fără articole, sînt caracteristice celor două moduri de viaţă religioasă, viaţa în Hristos şi supunerea faţă de Legea lui Moise.

Probabil că iudaizanţii prezentau «faptele Legii» ca pe un complement necesar al credinţei, iar supunerea sub Lege ca pe un stadiu superior al vieţii creştine, care a fost inaugurată prin credinţă. Sf. Apostol Pavel arată, dimpotrivă, că supunerea sub Lege este pentru credinciosul creştin o decădere de la «Duh» la «trup». Credinţa creştină, în sensul ei plenar de «credinţă lucrătoare prin iubire» (5, 6), adică de credinţă unită în mod organic cu iubirea şi manifestată prin faptele iubirii, nu are nevoie de complementul «faptelor Legii».

În acest verset Sf. Pavel evidenţiază, printre altele, însemnătatea statorniciei în credinţă. Nu-i de ajuns să începi viaţa cea nouă în Hristos ; trebuie să şi perseverezi în această viaţă de credinţă, respingînd ispita de a o înlocui cu o religie a ritualismului exterior.

(3, 4) Acest verset începe cu o nouă întrebare : «Aţi trecut prin atîtea în zadar ?» Majoritatea exegeţilor [547] socotesc că verbul ἐπάθετε nu are sensul său obişnuit (*aţi pătimit*, cf. I Cor. 12 ,26 ; II Cor. 1, 16 ; Filip. 1, 29 ; I Tes. 2, 14), ci un sens pozitiv : *aţi încercat, aţi experimentat*. Cei care dau verbului sensul său obişnuit cred că Sf. Pavel se referă aici la persecuţiile pe care le-ar fi suferit galatenii pentru credinţa lor [548]. Nu avem însă nici un indiciu, în Epistolă sau în altă parte, cu privire la vreo persecuţie îndreptată împotriva Bisericilor Galatiei. Pe

544. Pr. Ilie D. Moldovan, *Învăţătura despre Sfîntul Duh în Ortodoxie şi preocupările ecumeniste contemporane*, Teză de doctorat, Sibiu, 1973, (extras din rexista «Mitropolia Ardealului», XVIII, 1973, nr. 7—8), p. 142.

545. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 63, n. 3. 546. *Op. cit.*, P.G. LXI, 650.

547. Lagrange, *op. cit.*, p. 60 ; Schlier, *op cit.*, p. 124 ; Munteanu, *op. cit.*, p. 78 ş.a.

548. După exegeza patristică, τοσαῦτα ἐπάθετε face aluzie la tulburarea (cf. 1, 7) provocată în Galatia de predicatorii iudaizanţi.

de altă parte, verbul πάσχω poate avea și sensul pozitiv menționat mai sus, cum rezultă dintr-un text al lui Iosif Flaviu : «Dumnezeu — zice el — i-a adus aminte (lui Moise) cîte au încercat (israeliții) de la El (ὅσα παθόντες ἐξ αὐτοῦ) și cîte binefaceri au primit din partea Lui» *(Antichități iudaice*, III, XV, 1) [548 bis]. Contextul ne arată că tocmai acesta este sensul verbului aici. Prin expresia τοσαῦτα ἐπάθετε (= *ați încercat atîtea, ați trecut prin atîtea*), Apostolul face aluzie la experiența religioasă creștină a destinatarilor Epistolei. Oare această experiență — întreabă Sf. Pavel —, toate darurile primite pînă acum au fost în zadar ? N-au reușit ele să-i convingă pe credincioșii galateni că îndreptarea se dobîndește prin credință ? Căci ei au primit toate aceste daruri înainte de a ști ceva despre faptele Legii.

Clauza care urmează (εἴ γε καὶ εἰκῇ) a fost înțeleasă în moduri diferite. După exegeza patristică, ea exprimă o invitație la pocăință (Sf. Ioan Gură de Aur) sau speranța Apostolului că cele prin care au trecut galatenii n-au fost în zadar (Victorin, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cir). Expresia εἴ γε apare încă de patru ori în epistolele pauline, avînd sensul de «dacă totuși», «dacă într-adevăr» (II Cor. 5, 3 ; Col. 1, 23 ; Efes. 3, 2 ; 4, 21). Împreună cu conjuncția *și*, această expresie înseamnă «dacă, după cum cred» sau «dacă, după cum mă tem» [549]. «Dacă» de la începutul acestei clauze lasă loc speranței că credincioșii galateni vor reveni la «adevărul Evangheliei», lepădînd adaosurile iudaizante [550].

(3, 5) Acest verset reia, în alți termeni, întrebarea din v. 2. Acum însă Apostolul nu se mai referă la momentul din trecut cînd galatenii au primit harul Duhului Sfînt prin taina punerii mîinilor, ci la manifestările harismatice din sînul Bisericilor galatene [551]. Cele două verbe folosite aici în legătură cu lucrarea lui Dumnezeu sau a lui Hristos [552] în și între (ὑμῖν, ἐν ὑμῖν) credincioșii din Galatia sînt la prezent, ceea ce înseamnă că viața «în Duh» a acestor Biserici și a membrilor ei n-a încetat, ci continuă să se manifeste, ca o dovadă vie a adevărului Evangheliei pauline.

Verbul ἐπιχορηγέω (= *dau din belșug*, cf. II Cor. 9, 10 ; II Petru 1, 5. 11) arată foarte bine bogăția harului pe care l-au primit galatenii «din ascultarea credinței» [553].

Prin harul Duhului Sfînt, pe care l-a revărsat din belșug asupra credincioșilor, Dumnezeu lucrează între ei fapte minunate sau «puteri»

548 bis. Cit. după H. Schlier, *op. cit.*, p. 124. 549. Lagrange, *op. cit.*, p. 61.

550. După J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 19, v. 4b este «un scurt dar sever avertisment. Dacă galatenii, după ce au primit darurile Duhului, revin iarăși la viața cea după trup, starea lor de pe urmă va fi mai rea decît cea dintîi (cf. Evrei 6, 4—6)».

551. J. K. Parratt, *Romans I, 11 and Galatians III, 5 — Pauline Evidence for the Laying on of Hands ?*, în «The Expository Times», LXXIX (1967—1968), p. 151—152, vede în Gal. 3, 2—5 o indicație asupra ritului punerii mîinilor, prin care se conferă celor botezați darul Sf. Duh.

552. După Toma de Aquino, *Comm. in Gal.*, în «Opera omnia», vol. XIII, Parma, 1862, p. 403, aceste două verbe se referă la Sf. Pavel, ca instrument al lucrării lui Dumnezeu, căci el a «dat» galatenilor darul Sf. Duh prin punerea mîinilor și a făcut minuni în mijlocul lor.

553. Vezi Sf. Clement Romanul, *Epistola I-a către Corinteni*, XXXVIII, 2. Filon din Alexandria, în lucrarea *Cine este moștenitorul ?*, 76, îl numește pe Dumnezeu ὁ χορηγός ; cf. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 130.

(δυνάμεις). În II Cor. 12, 12, «puterile» sînt menționate alături de minuni și semne (τέρατα καὶ σημεῖα). În I Cor. 12, 10 (cf. 12, 28) se face deosebire între ἐνεργήματα δυνάμεων și χαρίσματα ἰαμάτων, acestea fiind rînduite alături într-o listă a diferitelor harisme conferite credincioșilor creștini. Prin «puteri» se înțeleg în Noul Testament mai ales vindecările minunate și alungările de demoni (Marcu 6, 2. 5; Fapte 19, 11 și urm.; cf. Matei 11, 20 și urm.; Luca 19, 37). După Marcu 9, 39, δύναμις este puterea sau darul de a alunga demoni (de a exorciza). În versetul nostru, Sf. Pavel numește «puteri» toate manifestările minunate ale harului Duhului Sfînt în sînul Bisericilor din Galatia. Desigur că aceste manifestări impresionau foarte mult pe credincioși, care vedeau în ele dovada adevărului religiei creștine.

La întrebarea pe care Apostolul le-o adresează în acest verset, galatenii nu puteau da decît un singur răspuns: ei au primit Duhul «din ascultarea credinței»; ei au avut dovada că se află pe calea cea bună fără «faptele Legii». Dar Sf. Pavel nu așteaptă răspunsul din partea lor, ci-l caută în Scripturile Sfinte ale Vechiului Testament.

B.

BINECUVÎNTAREA LUI AVRAAM SE OBȚINE DIN CREDINȚĂ (3, 6—18)

Pentru iudeii contemporani Sfîntului Pavel, cărțile sfinte ale Vechiului Testament constituiau autoritatea supremă în materie de credință și de viață religioasă [554]. Rabinii afirmau că «Tora vine din cer» (Mișna, trat. Sanhedrin, X, 1) și că «toate se află în ea» (Ibid., trat. Pirke Abot, V. 22) [554bis]. De aceea demonstrațiile rabinice constau din combinarea ingenioasă a diferitelor cuvinte sau versete ale Scripturii.

Sf. Pavel, care era «din fire iudeu» (2, 15), primise o instrucție rabinică, fiind ucenic al rabbanului Gamaliel (Fapte 2, 3). Deși această formație rabinică transpare uneori în exegeza sa, totuși interpretarea paulină a Vechiului Testament este cu totul nouă, deoarece el citește și explică Sfintele Scripturi din perspectiva creștină [555]. Hristos este centrul teologiei sale și punctul de referință permanent al exegezei sale.

Gal. 3, 6—18 ne oferă unul dintre cele mai interesante exemple de exegeză paulină a Vechiului Testament [556]. Demonstrația scripturistică a principiului îndreptării prin credință se desfășoară în jurul unui personaj central, Avraam, al cărui nume apare de 7 ori în această pericopă.

554. Vezi Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, a new english version revised and edited by G. Vermes, F. Millar and M. Black, vol. II, Edinburgh, 1979, p. 314—321.

554. bis. Cit. după F. Mussner, *op. cit.*, p. 212, notele 1 și 2.

555. Vezi J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939, W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, ed. a II-a, London, 1955; J. Jeremias, *Paulus als Hillelit*, în «Neotestamentica et Semitica. Studies in Honour of Principal M. Black», Edinburgh, 1969, p. 88—94 ș.a.

556. În Gal. 3, 6—13, Apostolul citează șase texte din Vechiul Testament: Fac. 15, 6 (v. 6); Fac. 12, 6 (v. 8); Deut. 27, 26 (v. 10); Avac. 2, 4 (v. 11); Lev. 18, 5 (v. 12); Deut. 21, 23 (v. 13).

După Vechiul Testament, Avraam este primul evreu (Fac. 14, 13) şi tatăl evreilor (Isaia 51, 2 ; III Mac. 6, 3 ; IV Mac. 16, 20 ş.a.), adică al celor tăiaţi împrejur. Sf. Pavel dovedeşte însă, prin interpretarea din perspectivă creştină a unor texte din Vechiul Testament, că Avraam este, din punct de vedere spiritual, tatăl tuturor celor credincioşi, fie ei tăiaţi împrejur sau netăiaţi împrejur (cf. Rom. 4, 11) [557]. Dar Avraam a primit binecuvîntarea fără faptele Legii, căci Legea mozaică este de dată mult mai recentă. El a fost îndreptat prin credinţă. De aceea şi adevăraţii fii ai lui Avraam primesc binecuvîntarea din credinţă.

1. Fiii lui Avraam sînt credincioşii (3, 6—9) [558]

(6) Precum (este scris) : «Avraam a crezut în Dumnezeu şi (aceasta) i s-a socotit lui spre îndreptare». (7) Cunoaşteţi, aşadar, că cei din credinţă, aceia sînt fiii lui Avraam. (8) Însă Scriptura, ştiind dinainte că Dumnezeu face drepţi pe păgîni din credinţă, de mai înainte a binevestit lui Avraam că «se vor binecuvînta întru tine toate neamurile» ; (9) astfel încît cei din credinţă sînt binecuvîntaţi împreună cu Avraam cel credincios.

După ce a amintit experienţa de viaţă creştină a credincioşilor galateni, Sf. Pavel aduce în sprijinul învăţăturii sale mărturia Vechiului Testament. Pentru el, Duhul şi Scriptura se confirmă reciproc.

Avraam s-a îndreptat din credinţă. Dar Scriptura spune că în Avraam se vor binecuvînta toate neamurile. Principiul îndreptării prin credinţă îşi găseşte astfel adeverirea în însăşi textul Vechiului Testament.

(3, 6) Verbul πιστεύειν constituie puntea de legătură între pericopa 3, 6 şi urm. şi versetele precedente.

Exprimarea Apostolului este eliptică. Probabil că după καθώς el a subînţeles verbul γέγραπται (= *este scris*) ; în textul paralel din Rom. 4, 3, acelaşi citat din Fac. 15, 6 este introdus prin cuvintele : «Căci zice Scriptura» (cf. Rom. 1, 17 ; 2, 24 ; 3, 10 ; Iacob 2, 23 ş.a.) [559].

Avraam, zice Sf. Pavel, i-a precedat pe credincioşii creştini în «ascultarea credinţei». Apostolul citează cuvînt cu cuvînt textul din Fac. 15, 6, după Septuaginta : Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Aghiograful Vechiului Testament se referă aici la credinţa lui Avraam într-o făgăduinţă concretă pe care i-a făcut-o Dumnezeu : «Ridică ochii spre cer şi numără stelele, dacă poţi ; şi i-a zis : Aşa vor fi urmaşii tăi» (Fac. 15, 5).

În Rom. 4, 18—21, Sf. Pavel explică în ce anume a constat credinţa lui Avraam ; deşi avea vîrsta de 100 de ani şi deşi sînul Sarei, soţia sa «era mort», împotriva oricărei legi firesti, Avraam a crezut totuşi în făgăduinţa lui Dumnezeu ; credinţa sa era întemeiată pe convingerea de nezdruncinat că Dumnezeu este destul de puternic pentru a împlini ceea ce a făgăduit. După Rom. 4, 17, Avraam a crezut în Dumnezeu Cel ce

557. F. Mussner, *op. cit.*, p. 213.

558. V. 6—9 lipsesc din textul lui Marcion. El le-a înlăturat deoarece contraziceau doctrina sa despre antagonismul dintre cele două Testamente. Cf. Tertulian, *Adv. Marc.*, V, 3. 559. Aşa Ambroziaster, Vulgata Clementină, Lagrange ş.a.

învia morţii şi aduce la fiinţă pe cele ce nu există. Credinţa lui Avraam este asemănătoare cu cea a credincioşilor creştini : aceştia cred şi ei în Dumnezeu Cel Care L-a înviat pe Hristos din morţi şi Care-i va învia şi pe ei din morţi.

Care este sensul «îndreptării» lui Avraam ? Dificultatea constă în a determina înţelesul verbului ἐλογίσθη (= *i s-a socotit).* Dacă acest verb e luat în sensul că Avraam a fost declarat drept, deşi el nu era drept de fapt, se deschide calea pentru învăţătura luterană despre îndreptarea externă sau declarativă, după care păcătosul care crede în Hristos rămîne păcătos şi pe mai departe, dar e socotit drept printr-o ficţiune legală, din pricina credinţei sale. În Rom. 4, 1—9, Sf. Pavel explică afirmaţia «aceasta i s-a socotit lui spre îndreptare (sau : ca dreptate)» prin Ps. 31, 1—2 : «Fericiţi cei cărora li s-au iertat fărădelegile şi ale căror păcate s-au acoperit. Fericit bărbatul căruia Domnul nu-i socoteşte păcatul». Cele două citate (Fac. 15, 6 şi Ps. 31, 1—2) au în comun cuvîntul «a socoti» (ἐλογίσθη şi λογίσηται, Rom. 4, 3. 8) [560]. Dumnezeu iartă păcatele, nu le mai «socoteşte» ; dimpotrivă, El îl «socoteşte» drept pe cel ce mai înainte era păcătos, din pricina credinţei sale. Dar expresia «li s-au iertat (ἀφέθησαν) păcatele» (Ps. 31, 1 = Rom. 4, 7) arată clar că e vorba de o iertare reală. Deci şi îndreptarea lui Avraam prin credinţă este o îndreptare reală. Bineînţeles că această credinţă a lui Avraam era principiul conduitei sale, al faptelor sale (cf. Iacob 2, 21—23). Datorită credinţei sale în făgăduinţa lui Dumnezeu, el şi-a părăsit ţara de baştină şi a venit în Canaan ; prin credinţă a consimţit el să-l aducă jertfă pe Isaac, fiul făgăduinţei [561].

În Rom. 4, 4, Apostolul arată că îndreptarea lui Avraam a fost un dar din partea lui Dumnezeu [562]. După Pr. Prof. Vasile Gheorghiu, cuvintele «i s-a socotit lui spre îndreptare» înseamnă că Avraam «a ajuns la dreptate, dar nu cu puterile sale proprii, ci numai pentru că Dumnezeu a binevoit, în mod graţial, a-i socoti credinţa lui ca una ce-l va duce spre dreptate» [563]. Prepoziţia εἰς arată direcţia, arată că Avraam «va ajunge în baza credinţei sale la dreptate înaintea lui Dumnezeu», dar nu pentru că va atinge cîndva vrednicia necesară, ci «această situaţie i se va da lui în mod graţial» [564].

(3, 7) Credincioşii galateni trebuie [565] să tragă o concluzie (cum arată particula consecutivă ἄρα) din afirmaţia Scripturii cu privire la Avraam. Formulînd această concluzie, Apostolul nu spune însă, cum ne-am fi aşteptat : «Cunoaşteţi, aşadar, că omul se îndreptează din credinţă şi nu din faptele Legii», ci exprimă o idee cu totul nouă : «Cunoaş-

560. În capitolul 4 al Epistolei către Romani, text paralel pericopei din Gal., 3, 6—9, verbul λογίζομαι apare de 11 ori.

561. După G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ed. a IX-a, Göttingen, 1972, p. 143, credinţa lui Avraam a fost «un act de încredere».

562. H. W. Heidland, art. λογίζομαι, în TWNT, IV, p. 292—294, spune că, după Rom. 4, 4 (care explică Rom., 4, 3 şi Gal. 3, 6), Sf. Pavel dă acestui termen sensul verbului ebraic חשׁב, care exclude orice idee de merit al credinţei. Această «socotire» este un har pur, o acţiune suverană şi gratuită a lui Dumnezeu. Vezi şi Idem, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart, 1936.

563. Prof. Dr. Vasile Gheorghiu, *Epistola către Romani a Sîntului Apostol Paul*, p. 111. 564. *Ibidem*, p. 111.

565. Verbul γινώσκετε este aici un imperativ şi nu un indicativ ; cf. Schlier, Bonnard, Mussner ş.a.

teți, așadar, că cei din credință, aceia sînt fiii lui Avraam». Versetul 7 apare astfel ca enunțare a unei teze, care va fi demonstrată în versetele următoare. Probabil că, prin această afirmație, Apostolul combate o afirmație opusă a iudaizanților, care învățau în Galatia o altă cale de intrare a păgîno-creștinilor în «seminția» lui Avraam, anume prin supunerea sub Legea mozaică. Sf. Pavel arată, însă, că singura cale de a deveni fiu al lui Avraam este calea credinței în Hristos, deoarece mîntuirea în Hristos, binevestită în Evanghelie, este chiar împlinirea făgăduințelor făcute de Dumnezeu lui Avraam și urmașului său (cf. Gal. 3, 16).

«Cei din (ἐκ) credință» (cf. 3, 9) sînt credincioșii creștini (ca și în Rom. 4, 16); această expresie reprezintă paralela antitetică a formulei «cei din (ἐκ) faptele Legii» (3, 10) sau «cei din tăierea împrejur» (2, 12; Rom. 4, 12; Fapte 10, 45; 11, 2). Numai cei din credință (οὗτοι are sens restrictiv) sînt fiii lui Avraam. Căci și Avraam, ca și aceștia, s-a îndreptat din credință [566].

Evreii contemporani Mîntuitorului afirmau cu mîndrie că ei sînt «seminția lui Avraam» (Ioan 8, 33; cf. Ps. Sol. 9, 9; 18, 3; III Mac. 6, 3) și că tatăl lor este Avraam (Ioan 8, 39). Mîntuitorul și Sf. Pavel recunosc în descendența trupească a israeliților din Avraam un privilegiu (Ioan 8, 37; Luca 13, 16; 19, 9; Rom. 9, 5). Dar această descendență nu constituie prin sine o garanție a mîntuirii (Matei 3, 9 și loc. par.); Mîntuitorul arată că fii ai lui Avraam sînt cei care fac faptele lui Avraam (Ioan 8, 39). Unii dintre cei care se laudă că tatăl lor este Avraam, dovedesc prin faptele lor rele că de fapt tatăl lor este diavolul (Ioan 8, 44).

Hristos este urmașul prin excelență al lui Avraam (3, 16). Credința este criteriul apartenenței la adevăratul popor al lui Dumnezeu. «Cei din credință» sînt «seminția lui Avraam» (3, 29; Rom. 4, 13. 16. 18; 9, 7. 8); ei sînt fiii lui Avraam în sens spiritual.

Încă în Vechiul Testament, termenul «fiu» este folosit nu numai în sens genetic, ci și în sens spiritual (Ps. 34, 12; Prov. 1, 10; 2, 1; 3, 1. 11 etc.). În scrierile de la Qumran se vorbește de «fiii luminii» și de «fiii întunericului». Încă în Fac. 12, 3 apare un temei pentru înțelegerea spirituală a apartenenței la seminția lui Avraam [567].

Dar calitatea de fiu este intrinsec legată de ideea de moștenire (Fac. 15, 2—3; 21, 10; Ier. 49, 1). Apostolul va arăta în continuare că fiii din credință ai lui Avraam sînt și moștenitori ai binecuvîntării făgăduite de Dumnezeu marelui patriarh.

(3, 8) Pentru a dovedi că cei care cred în Hristos sînt fiii lui Avraam, Apostolul face apel la cuvîntul Scripturii, căreia el îi atribuie o cunoaștere anticipată a viitorului (verbul προοράω apare numai aici în

566. După Sf. Părinți, obiectul credinței lui Avraam a fost tot Hristos (vezi A. V. Longworth, *art. cit.*, p. 607). Într-adevăr, în Gal. 3, 8 Sf. Pavel zice că Dumnezeu «dinainte i-a binevestit lui Avraam» (Evanghelia), iar în Rom. 4, 17 el spune că credința lui Avraam a fost o credință în învierea trupului său. În legătură cu aceste texte, J. Bligh (*Galatians. A Discussion...*, p. 246) scrie, pe drept cuvînt: «Deci așa precum Fac. 15 îl face pe Avraam ucenicul lui Moise prin anticipație, tot așa Pavel îl face (pe Avraam) creștin prin anticipație».

567. J. Scharbert, *Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt*, vol. I: *Väterfluch und Vätersegen*, Bonn, 1958, p. 268.

epistolele pauline) [568]. Scriptura, pe care Sf. Pavel o identifică uneori cu Legea (I Cor. 9, 8; 14, 34; Rom. 3, 19; 7, 7), apare aici personificată [569], deoarece în Scriptură vorbește Însuși Dumnezeu.

Celor care voiesc să se supună Legii, Apostolul le arată că Legea însăși a prevăzut îndreptarea neamurilor din credință (ἐκ πίστεως). Verbul δικαιοῖ, la prezent arată că îndreptarea din credință este un principiu sau o regulă generală: întotdeauna Dumnezeu îndreptează din credință [570]. «Însuși Cel Care ne-a dat Legea — scrie Sf. Ioan Gură de Aur — decretase, înainte de a o da, că El va îndrepta neamurile din credință. Nu era vorba de o simplă revelație, ci de o făgăduință fericită și trebuie să înțelegeți că patriarhul a trebuit să se bucure de un astfel de mod de îndreptare și să-l dorească cu toată ființa» [571].

Sf. Pavel citează textul din Fac. 12, 3, după Septuaginta, înlocuind însă πᾶσαι αἱ φύλαι cu πάντα τὰ ἔθνη (cum apare în textul paralel din Fac. 18, 18 b). El preferă cuvîntul τὰ ἔθνη, deoarece acesta era folosit în mod curent pentru a indica neamurile păgîne. Din același motiv, Apostolul omite τῆς γῆς, care se găsește în ambele texte din cartea Facerii.

Dumnezeu, zice Sf. Pavel, a binevestit de mai înainte (προευηγγελίσατο) [572] lui Avraam că în el se vor binecuvînta toate neamurile [573]. Apostolul neamurilor identifică binecuvîntarea făgăduită de Dumnezeu lui Avraam cu îndreptarea din credință. Binecuvîntarea neamurilor în Avraam s-a împlinit prin venirea credinței, căci prin credință primesc credincioșii creștini «făgăduința Duhului» (3, 14). Dar ce legătură este între credință și binecuvîntarea făgăduită de Dumnezeu lui Avraam? Răspunsul la această întrebare este dat în versetul următor, unde este vorba de «Avraam cel credincios»; iar textul paralel din Epistola către Romani (4, 12 și urm.) insistă asupra «credinței» lui Avraam, prin care el s-a îndreptat (4, 9. 23). Astfel, Avraam este «părinte al nostru al tuturor» (Rom. 4, 16), sau părinte «pentru cei ce se țin de credința lui» (Ibid.). Dar Sf. Pavel oferă și un temei mult mai profund al relației dintre credința creștină și binecuvîntarea «în» Avraam: îndreptarea se obține prin *urmașul* (la singular, Gal. 3, 16) făgăduit lui Avraam, anume prin Hristos [574].

---

568. În scrierile rabinice apare formula «ceea ce a prevăzut Legea (Tora)»; cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 358. Verbul προοράω, nu indică aici o viziune, ci o prestiință; vezi W. Michaelis, art. προοράω, în TWNT, V, p. 381.

569. I. I. Olariu, *op. cit.*, p. 607. 570. Burton, *op. cit.*, p. 160.

571. Sf. Ioan Gură de Aur, *op, cit.*, P.G., LXI, 651.

572. Acest verb, un «hapax» în Sf. Scriptură, apare și la Filon din Alexandria, *De opificio mundi*, § 34; *De mutatione nominum*, § 158; cf. Schlier, *op. cit.*, p. 130.

573. Verbul ברן — *barak (a binecuvînta)*, la forma nifal, este tradus în LXX prin pasivul ἐυλογηθήσονται. Sensul exact al textului ebraic este puțin diferit de cel al traducerii din LXX. Totuși, după cum arată contextul din cartea Facerii, textul grec redă exact semnificația și importanța binecuvîntării și a făgăduinței făcute de Dumnezeu lui Avraam: «...te voi binecuvînta, voi mări numele tău și vei fi izvor de binecuvîntare. Binecuvînta-voi pe cei ce te vor binecuvînta... și se vor binecuvînta întru tine toate neamurile pămîntului» (Fac. 12, 2—3). Vezi G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament. Eine Semasiologische Untersuchung der Wurzel b r k*, Basel, 1970, p. 177—179.

574. În Fapte 3, 25 u., tema veterotestamentară a binecuvîntării «în Avraam» este folosită într-un sens diferit: în cuvîntarea pe care o adresează «israeliților» (Fapte 3, 12), Sf. Apostol Petru se referă la această temă (3, 25) spunînd că «Dum-

F. Mussner [575] atrage atenția asupra faptului că expresia ἐν σοί din Fac. 12, 3 (cf. 18, 18; 22, 17 și urm.; Ier. 4, 14) ilustrează ideea semitică a «personalității corporate» [576]: Avraam este purtătorul binecuvîntării nu numai ca individ; în el există oarecum, sînt cuprinși laolaltă toți urmașii săi, care primesc făgăduința binecuvîntării împreună cu strămoșul lor. Pentru gîndirea semitică, strămoșul este un fel de persoană colectivă. Dar în Fac. 17, 5, Dumnezeu îi făgăduiește lui Avraam că-l va face tată al multor neamuri; după interpretarea paulină a acestui text (Rom. 4, 17—18), calitatea lui Avraam de «tată al multor neamuri» nu trebuie înțeleasă în sens fizic, ci în sens spiritual: toți cei ce cred în Hristos sînt fii ai lui Avraam. Astfel toți credincioșii creștini sînt binecuvîntați de Dumnezeu «în» Avraam, strămoșul lor spiritual [577].

(3, 9) Acest verset exprimă concluzia logică a versetelor 7—8: dacă îndreptarea vine din credință, iar îndreptarea este identică cu binecuvîntarea făgăduită lui Avraam, înseamnă că «cei din credință», care sînt fiii lui Avraam, «sînt binecuvîntați împreună cu Avraam cel credincios».

Prepoziția σύν (= *împreună*) exprimă comuniunea credincioșilor creștini cu Avraam la primirea binecuvîntării. Prezentul εὐλογοῦνται marchează actualitatea binecuvîntării de care s-a învrednicit Avraam odinioară [578].

«Cei din credință» (cf. v. 7) sînt binecuvîntați de Dumnezeu împreună cu Avraam cel credincios, iar nu cu Avraam cel circumcis sau cu Avraam cel care practică faptele Legii. Căci Legea este posterioară făgăduinței (4, 17). Avraam s-a îndreptat prin credința sa în Cel ce avea să vină (cf. Ioan 8, 16), iar credincioșii creștini se îndreptează prin Același, Care însă a venit deja.

Sf. Pavel nu este primul care-i atribuie lui Avraam calificativul de «cel credincios». Iudaismul vedea în Avraam un model de credință (I Mac. 2, 52; Jubil. 17, 18). După Filon din Alexandria (*Despre Avraam*, II, 39), Avraam întruchipează credința ca pe regina virtuților. Dar Apostolul neamurilor ne-a lăsat cel mai frumos imn închinat credinței și manifestărilor ei practice în viața lui Avraam (Evr. 11, 8—19).

Versetele 6—9 au un ton polemic. Exegeții au remarcat faptul că demonstrația Sfîntului Pavel cu privire la «fiii lui Avraam» nu este îndreptată împotriva iudeilor, ca descendenți după trup ai credinciosului patriarh, ci împotriva iudaizanților [579]. Căci nu poate fi vorba ca păgînocreștinii să fie fii ai lui Avraam după trup. Polemica se poartă asupra descendenței spirituale a lui Avraam. Pentru iudaizanți, intrarea păgînocreștinilor în descendența și moștenirea spirituală a lui Avraam era asigurată prin tăierea împrejur și, în general, prin observarea Legii mozaice. Logica paulină pune în lumină insuficiența doctrinei iudaizante: a le

---

nezeu, înviind pe Fiul Său, L-a trimis întîi la voi (la israeliți, n.n.), să vă binecuvinteze» (3, 26). 575. *Op. cit.*, p. 222.

576. Vezi H. W. Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, în BZAW, LXVI (1936), p. 49—61.

577. Prin această interpretare, se evită înțelegerea prepoziției ἐν din expresia ἐν σοί în sens instrumental. În versetul următor, Apostolul va preciza că e vorba de o binecuvîntare «împreună (σύν) cu Avraam». 578. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 67.

579. Așa W. Foerster, *Abfassungszeit und Ziel des Galaterbriefs*, în BZNW, XXX, Berlin, 1964, p. 139; Burton, *op. cit.*, p. 156—159; Mussner, *op. cit.*, p. 221, n. 46 ș.a.

impune păgînilor practicile mozaice ale urmaşilor după trup ai lui Avraam nu înseamnă deloc a-i face pe aceşti păgîni fii spirituali ai lui Avraam. În textele Vechiului Testament (Fac. 15, 6 şi 12, 3 şi loc. par.), Apostolul descoperă temeiuri mai profunde ale comuniunii spirituale dintre Avraam şi cei care se îndreptează din credinţa în Hristos.

2. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii (3, 10—14)

(10) Căci cei care sînt din faptele Legii sînt sub blestem ; căci scris este : «Blestemat să fie tot cel ce nu stăruie în toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă pe ele». (11) Iar că din Lege nu se îndreptează nimeni înaintea lui Dumnezeu, este un lucru vădit, căci «dreptul din credinţă va fi viu» ; (12) Legea însă nu este din credinţă, ci «cel ce va face acestea, va fi viu prin ele», (13) Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-se pentru noi blestem, căci este scris : «Blestemat să fie oricine este spînzurat pe lemn» ; (14) pentru ca să vină la neamuri binecuvîntarea lui Avraam în Iisus Hristos şi să primim făgăduinţa Duhului prin credinţă.

Dacă îndreptarea şi binecuvîntarea vin din credinţă, Legea mozaică, dimpotrivă, este pricină de blestem. Citînd textul profetic : «Dreptul din credinţă va fi viu» (Avac. 2, 4 ; cf. v. 11), Sf. Pavel exprimă încă o dată opoziţia dintre Lege şi credinţă. Legea mozaică n-a putut îndrepta pe nimeni, ci dimpotrivă, s-a făcut pricină de blestem pentru cei ce s-au abătut de la poruncile ei. Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii. Prin El, binecuvîntarea lui Avraam s-a extins asupra tuturor celor ce se îndreptează din credinţă.

(3, 10) «Cei care sînt din faptele Legii», deci inclusiv cei care adaugă practicarea Legii mozaice la credinţa în Hristos, sînt sub blestem. Căutînd binecuvîntarea în faptele Legii, cei ce urmează îndemnurile predicatorilor iudaizanţi dobîndesc de fapt opusul binecuvîntării, anume blestemul.

Apostolul îşi întemeiază noua afirmaţie tot pe cuvîntul Scripturii. El citează textul din Deut. 27, 26 (cf. 28, 58 ; 30, 10), după Septuaginta : «Blestemat să fie tot cel ce nu stăruie în toate (ἐμμένει ἐν πᾶσιν) [580] cele scrise în cartea Legii (τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου) [581], ca să le facă pe ele (αὐτά) [582]. Spre deosebire de traducerea din Septuaginta, din textul masoretic (ebraic) lipseşte cuvîntul «toate» [583].

În Deuteronom, textul citat de Sf. Pavel apare la sfîrşitul unei serii de douăsprezece «blesteme» (27, 15—26) rostite împotriva celor care se

580. În LXX : ἐν πᾶσιν ; unele mss (A, C, D, G, ş.a.) au prepoziţia ἐν şi în Gal. 3, 10. Lipsa acestei prepoziţii este fără importanţă, mai ales după verbul compus ἐμμένειν ; vezi Mussner, *op. cit.*, p. 223, n. 54.,

581. În Deut. 27, 26 (LXX) : τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου.

582. În LXX : αὐτούς, în acord cu τοῖς λόγοις.

583. Acest cuvînt apare însă în Targumul samaritean (כל) precum şi în unele texte rabinice (vezi H. L. Strack şi P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 541). Fer. Ieronim, care cunoştea Targumul samaritean, crede că iudeii au şters acest cuvînt din text pentru a evita o interpretare ca cea pe care o dă aici Sf. Apostol Pavel *(op. cit.*, P.L. XXVI, 383).

abat de la poruncile Legii [584]. Exegeții au remarcat faptul că blestemul din Deut. 27, 26 avea un scop pozitiv [585]: frica de a nu cădea sub acest blestem trebuia să constituie un imbold permanent la împlinirea cu stăruință (ἐμμένει) [586] și cu meticulozitate (πᾶσιν) a poruncilor Legii lui Moise. Dumnezeu i-a oferit omului posibilitatea de a alege între viață și moarte, între binecuvîntare și blestem (Deut. 30, 19; Is. Sir. 15, 16—17). Alege binecuvîntarea cel care împlinește toate poruncile Legii. Toți cei care calcă Legea, fără nici o excepție (πᾶς), cad sub blestemul ei [587]. În acest «toți» sînt cuprinși nu numai iudeii [588], ci și păgînii, care au Legea înscrisă în inimă (Rom. 2, 12—16) [589].

Sf. Apostol Pavel constată că toți oamenii (Rom. 3, 19: πᾶς ὁ κόσμος) au călcat voia lui Dumnezeu (Rom. 1, 19—32; 3, 9—20) și deci, au căzut sub blestem [590]. Dar nu Legea este vinovată de această situație, căci, după cum precizează Apostolul, «Legea este sfîntă și porunca este sfîntă și dreaptă și bună» (Rom. 7, 12). Sf. Pavel nu afirmă aici că Dumnezeu ar fi dat poporului Său Legea ca pe un blestem. Blestemul din Deut. 27, 26 este condiționat: el reprezintă pedeapsa divină pentru neîmplinirea poruncilor Legii. Nu cade sub blestem cel ce «face» toate cele poruncite de Lege. H. Schlier notează pe bună dreptate că accentul cade în acest text pe verbul ποιῆσαι (= *să facă*) [591]. Legea însăși afirmă că cel ce «face» poruncile va fi viu prin ele (Lev. 18, 5 = Gal. 3, 12; cf. Deut. 4, 1; Iez. 20, 11; Neem. 9, 29 etc.).

Iudaizanții vor fi acceptat ideea că împlinirea integrală a Legii nu este posibilă numai prin puterile proprii. Probabil că în harul Sfîntului Duh dat credincioșilor creștini (3, 1 și urm.) ca roadă a jertfei lui Hristos ei vedeau un ajutor dumnezeiesc prin care omul ar fi putut împlini toate cerințele Legii [592]. Dar în acest fel rolul jertfei lui Hristos era diminuat și denaturat, «faptele Legii» fiind considerate și pe mai departe drept temeiul îndreptării. De aceea, Apostolul arată că regimul Legii, «chiar în timpul cît era valabil, n-a putut mîntui pe cei pentru care fusese instituit» [593]. Prevăzînd neputința Legii de a aduce îndreptarea, Dumnezeu a

---

584. Vezi o analiză a acestui text, în cadrul mai larg al «binecuvîntărilor» și «blestemelor» din Deut. 27—28 și Lev. 26, la M. Noth, *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, în vol. «In piam memoriam Alexander von Bulmerincq», Riga, 1938, p. 127—145 (retipărit în Idem, *Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München, 1957, p. 155—171).

585. H. N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, ed. a II-a, Grand Rapids, 1954, p. 123; J. Bligh, *Galatians. A. Discussion...*, p. 256—257.

586. Asupra folosirii acestui verb în formule cu caracter juridic, vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 132, n. 7.

587. În Gal. 6, 13, Apostolul arată că nici predicatorii iudaizanți «nu păzesc Legea»; ei se taie împrejur și îndeamnă și pe alții să se taie împrejur, fără a considera că acest act implică împlinirea *tuturor* poruncilor Legii. Prin inconsecvența atitudinii lor, iudaizanții cad și ei sub blestemul Legii.

588. Așa Th. Zahn, *op. cit.*, ad loc.

589. F. Büchsel, art. κατάρα, în TWNT, I, 450; F. Mussner, *op. cit.*, p. 224 ș.a.

590. Fer. Ieronim (*op. cit.*, P.L., XXVI, 383—384) spune că și drepții Vechiului Testament au fost sub blestemul Legii: «...toți sfinții au fost sub blestem... Dacă Hristos a murit pentru toți (II Cor. 5, 14—15), atunci El a murit și pentru Moise și pentru toți profeții». Pe linia teologiei pauline, putem spune că drepții Vechiului Testament asemenea lui Avraam, s-au îndreptat prin credință (cf. Evr. 11), al cărei obiect era, prin anticipație, Iisus Hristos.

591. H. Schlier, *op. cit.*, p. 132.

592. G. Duncan, *op. cit.*, p. 93.

593. A. Viard, *op. cit.*, p. 68.

instituit, încă din epoca Vechiului Testament, un alt principiu al îndreptării, anume credința (3, 6, 11).

(3, 11) Particula δέ introduce un nou argument în sprijinul ideii exprimate anterior. Acest nou argument este prezentat în versetele 11—12 sub forma unui silogism :

Dreptul din credință va fi viu
Legea, însă, nu este din credință
Deci : prin Lege, nimeni nu se îndreptează înaintea lui Dumnezeu.

Faptul că [594] nimeni nu se îndreptează din faptele Legii, este pentru Apostol o evidență (δῆλον) [595]. Această evidență i s-a impus în clipa cînd Hristos i s-a descoperit ca unicul Mîntuitor. Îndreptarea «înaintea lui Dumnezeu» (cf. Rom. 2, 13) [596] este rodul jertfei răscumpărătoare a Fiului lui Dumnezeu. Constatarea pe care o face Sf. Pavel în prima parte a acestui verset fusese exprimată, cu mult mai înainte, de către Psalmist : «Nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta» (Ps. 142, 2 b). Dar aici această constatare este prezentată ca o concluzie a cuvîntului profetic [597] căci, după Avacum 2, 4, «dreptul din credință va fi viu» (acest citat va fi reluat de Sf. Pavel în Rom. 1, 17 și Evr. 10, 38). Apostolul lasă la o parte din textul Vechiului Testament pronumele posesiv care caracterizează «credința» și care în textul masoretic este la persoana a III-a («credința sa»), iar în Septuaginta este la persoana I («credința mea» sau «credința în mine», ἐκ πίστεως μου).

Avacum 2, 4 face parte din răspunsul pe care Dumnezeu îl dă profetului, care-i înfățișase decăderea moral-religioasă a lui Iuda (1, 2—2, 1). Va veni ziua — zice Domnul — cînd fiecare va fi răsplătit după faptele sale : «Iată că va pieri acela al cărui suflet nu este pe calea cea dreaptă, iar dreptul din credință va fi viu» (2, 4). Textul profetic nu mergea atît de departe ca și interpretarea paulină, căci el nu avea în vedere, după sensul său primar, îndreptarea fără faptele Legii. Însă Sf. Pavel interpretează Vechiul Testament pornind de la convingerea că numai opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos dă Scripturii adevăratul ei sens. Apostolul proiectează asupra textelor din Vechiul Testament concepția sa creștină. Întreaga argumentare scripturistică a Epistolei (3, 1 — 4, 31) ne oferă o *lectură creștină* a Scripturii Vechiului Testament [598].

Din Avacum 2, 4, Apostolul relevă premisa, pe care o afirmase de altfel și mai înainte : îndreptarea vine din credință [599]. «Credința» are la

---

594. Primul ὅτι din acest verset are sens declarativ.

595. Pentru sensul lui δῆλον în Noul Testament și în literatura greacă clasică, vezi H. Hanse, ΔΗΛΟΝ *(zu Gal. 3, 11)*, în ZNW, XXXIV (1935), p. 299—303.

596. Burton *(op. cit.,* p. 165) zice că παρὰ τῷ θεῷ este «elementul cel mai important al sentinței», căci Apostolul se referă la atitudinea lui Dumnezeu față de verdictul Legii, menționat în versetul precedent.

597. Ὅτι care introduce citatul din Avac. 2, 4 are sens cauzal.

598. X. Léon-Dufour, *Une lecture chrétienne de l'Ancien Testament : Gal. 3, 6 à 4, 20*, în vol. «L'Evangile hier et aujourd'hui — Mélanges offerts au Prof. F.-J. Leenhart», Paris, 1968, p. 109—115 (mai ales p. 110 și 115).

599. În scrierile de la Qumran, textul din Avac. 2, 4 este interpretat în sensul de fidelitate față de Lege, dar și față de Învățătorul dreptății : «Și dreptul va trăi prin credincioșia sa — aceste cuvinte se referă la toți cei ce împlinesc Legea din casa lui Iuda, pe care Dumnezeu îi va elibera din casa judecății, pentru suferințele lor și pentru credincioșia lor față de Învățătorul dreptății» (1QpHab. VIII, 1 ; cf. VII, 18). Vezi J. A. Sanders, *Habakuk in Qumran, Paul and the Old Testament*, în «Journal

Sf. Pavel un sens mult mai profund decît în Vechiul Testament [600] sau în scrierile rabinice [601]. Omul se îndreptează din «credința în Fiul lui Dumnezeu» (2, 20). Nu mai este vorba numai de credința într-un singur Dumnezeu (monoteism), ci deopotrivă de credința că Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a realizat răscumpărarea omului prin jertfa de pe Cruce. Tot așa, verbul «a trăi» din textul profetic primește în contextul paulin sensul plenar de «viață în Hristos» ; în acest sens, «a trăi» este sinonim cu «a fi îndreptat» (cf. 3, 12 ; Rom. 1, 17 ; 10, 5).

(3, 12) «Legea — zice Apostolul — nu este din credință». Prin această afirmație, care constituie premisa secundară a silogismului din versetele 11—12, el exclude ideea unui compromis dintre «faptele Legii» și credință.

Sf. Pavel își întemeiază și afirmația din acest verset pe un cuvînt al Scripturii, care zice, în Levitic 18, 5 : «Păziți toate poruncile Mele și toate hotărîrile să le țineți, *căci omul care le plinește va trăi prin ele*» (cf. Deut. 4, 1 ; 5, 29 ; 6, 24 ; 8, 1).

Ideea că omul «va trăi» prin împlinirea poruncilor Legii constituie un principiu de bază al iudaismului. După Iezechiel 20, 11, Dumnezeu zice despre israeliți : «Și le-am dat legile Mele, le-am arătat rînduielile Mele, prin care omul care le va ține va trăi» (cf. 20, 13. 15. 21) ; înțeleptul Isus Sirah (17, 9) spune despre Legea lui Moise că ea este «legea vieții». În Ps. Sol. 14, 3 citim : «Cei ce sînt ai Domnului trăiesc în ea (în Lege, cf. 14, 2) în veci» (cf. Bar. 4, 1). Aceeași concepție este exprimată în Pirke Abot, VI, 7 : «Mare este Legea (Tora), căci ea dăruiește celor ce-o urmează viață în lumea aceasta și în lumea de dincolo» [602]. Deși profeții Vechiului Testament au constatat în multe rînduri că poporul ales s-a abătut grav de la poruncile Legii, atrăgîndu-și mînia lui Dumnezeu (Is. 1, 2 și urm. ; 5, 1 și urm. ; Ier. 2, 1 și urm. ; Iez. 20, 13 și urm. ; Os. 11, 1 și urm. ; Mih. 6, 1 și urm. ; Amos 2, 9—12 ; 4, 6 și urm. etc.), totuși împlinirea poruncilor Legii a continuat să fie considerată drept singurul mijloc de îndreptare înaintea lui Dumnezeu.

Apostolul spune pe drept cuvînt că principiul Legii mozaice este «a face» (ποιέω, aici și în v. 10 b) [603]. Textul pe care-l citează aici (în Rom. 10, 5 același citat apare într-un context diferit) ilustrează cum nu se poate mai bine acest principiu : «Cel ce *va face* acestea (adică : «toate

of Religion», XXXVIII (1959), p. 232—244 ; G. Herold, *Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1,*16—18*, Bern/Frankfurt, 1973 (II : Das Zitat Hab. 2, 4 b/Röm. 1, 17 b. Seine Form und Auslegungsgeschichte).*

600. După H. Wildberger, cuvîntul אמונה *emuna (= credință, credincioșie)*, ca termen teologic, este rezervat în Vechiul Testament pentru desemnarea relației între Dumnezeu și poporul lui Israel *(«Glauben» im Alten Testament,* în ZTK, LXV, 1968, p. 159).

601. Scrierile rabinice tîrzii vor interpreta «credința» din Avac, 2, 4 nu în sensul de credincioșie, încredere, ci în sensul de credință sau mărturisire monoteistă ; vezi Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 543 u.

602. Vezi și alte texte rabinice la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 129—131 și 278 ; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments,* vol. I, ed. a V-a, München, 1966, p. 207.

603. Toma de Aquino, *op. cit.*, ad loc. : «Praecepta legis non sunt de credendis sed de faciendis».

cele scrise în cartea Legii», v. 10), va trăi prin (sau : din) ele»[604]. Principiul Legii nu este credința, singura prin care omul se poate îndrepta înaintea lui Dumnezeu. De aceea, «din Lege nu se îndreptează nimeni» (v. 11 a).

Iudeul aștepta răsplata lui Dumnezeu în măsura în care împlinea poruncile Legii, astfel încît el trăia din și prin aceste porunci. «Cel din credință» nu se încrede în sine și în faptele sale, ci în Dumnezeu, prin Iisus Hristos. Iar răspunsul din partea lui Dumnezeu nu este o «plată», ci o «răsplată», care reflectă u măsura neînsemnată a «faptelor» credinciosului, ci nemărginirea harului dumnezeiesc.

(3, 13) Numele lui Iisus Hristos, care apare în versetele 13—14, introduce o notă luminoasă, plină de optimism. În opoziție cu «blestemul Legii, apar «răscumpărarea», «binecuvîntarea», «făgăduința Duhului» și «credința», pe care Sf. Pavel le pune în relație cu răstignirea (spînzurarea pe lemn) a Mîntuitorului nostru Iisus Hristos.

În Vechiul Testament apare ideea unui mijlocitor între Dumnezeu și popor. Acest mijlocitor se substituie poporului și suferă pentru păcatele poporului. În acest sens pot fi menționate mai ales două figuri : Moise și Robul Domnului[605]. Această idee apare clar și în Galateni 3, 13 : «Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcîndu-se pentru noi blestem». Accentul cade aici pe cuvintele «pentru noi» (ὑπὲρ ἡμῶν)[606], care afirmă rolul substitutiv al morții lui Hristos (cf. 1, 4 ; 2, 20).

Apostolul folosește (aici și în 4, 5) verbul ἐξαγοράζειν, în locul formei simple ἀγοράζειν, care apare în Noul Testament tot în relație cu opera de mîntuire a lui Hristos (I Cor. 6, 20 ; 7, 23 ; II Pet. 2, 1 ; Apoc. 5, 9). Forma compusă folosită aici apare în scrierile antice cu sensul de «a cumpăra», «a achiziționa»[607]. A. Deissmann[608] a sugerat ideea că, prin folosirea acestui termen, Sf. Pavel ar fi avut în vedere analogia dintre răscumpărarea noastră de către Hristos și răscumpărarea sacră a unui sclav (manumissio) prin depunerea sumei necesare pentru eliberare la templul unui zeu[609]. Însă acest verb nu apare niciodată în documentele antice care ni s-au păstrat și care se referă la răscumpărarea sacră a sclavilor[610]. Pe de altă parte, «răscumpărarea» de care vorbește Apostolul are un sens mult mai profund[611]. Nu e vorba de o experiență individuală, ci de un eveniment epocal, unic, prin care s-a realizat «eliberarea»

604. Αὐτά și αὐτοῖς din v. 12 se referă la αὐτά de la sfîrșitul v. 10.

605. Vezi J. Scharbert, *Heilsmitler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. disp., 23/24), Freiburg im Breisgau, 1964, p. 81—99 (Moise și Aron) și 178—212 (Robul Domnului). 606. Luther, *op. cit.*, ed. cit., vol. XV, p. 432.

607. Polibiu, 3, 42 ; Plutarh, *Crassus*, 2 ; Diodor de Sicilia, 36, 2, 2 ș.a. ; vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 136 ; S. Lyonnet, *L'emploi paulinien de* ἐξαγοράζειν *au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque ?*, în «Biblica», XLII (1961), p. 85—89. 608. *Licht vom* Osten, ed. a IV-a, Tübingen, 1923, p. 271—277.

609. J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, Paris, 1966, p. 39—40, vede aici o aluzie la obiceiul antic de a deveni sclav în locul altuia, pentru ca acesta din urmă să fie eliberat.

610. Vezi E. Pax, *Der Loskauf. Zur Geschichte eines neutestamentliches Begriffes*, în «Antonianum», XXXVII (1962), p. 252. W. Elert, *Redemptio ab hostibus*, în TLZ, LXXII (1947), col. 265—270, respinge ideea propusă de Deissmann pe motivul că, în dreptul sacru al antichității, răscumpărarea prin mijlocirea zeului era numai o ficțiune.

611. «Răscumpărarea» în Hristos mai e numită în Noul Testament ἀπολύτρωσις (Rom. 3, 24) și λύτρωσις (I Petru 1, 18).

(cf. 4, 1—7; 1. 13) tuturor oamenilor. Căci pronumele personal ἡμᾶς (= *pe noi*) de la începutul acestui verset îi cuprinde deopotrivă pe iudei şi pe păgîni [612]. Omenirea întreagă era sub «blestemul Legii» şi de aceea răscumpărarea operată prin jertfa lui Hristos îi cuprinde pe toţi (cum se vede din expresia ὑπὲρ ἡμῶν, din acest verset; cf. Rom. 8, 32: «...pe Fiul Său L-a dat morţii *pentru noi toţi*»). Tot astfel «noi» din v. 14 b (λάβωμεν) se extinde asupra tuturor oamenilor, iudei sau păgîni.

Spunînd că Hristos «s-a făcut pentru noi blestem», Sf. Pavel foloseşte substantivul abstract «blestem» (κατάρα) în sens metonimic, căci o persoană nu poate fi «blestem» în sensul literal al cuvîntului. Astfel de metonimii apar frecvent în Epistolele pauline: περιτομή şi ἀκροβυστία înseamnă «cei tăiaţi împrejur» şi respectiv «cei netăiaţi împrejur» sau păgînii (Gal. 2, 7, 9; Rom. 3, 30); Hristos s-a făcut pentru noi «*înţelepciune* de la Dumnezeu şi *dreptate şi sfinţire şi răscumpărare*» (I Cor. 1, 30). Este remarcabil paralelismul dintre versetul de aici şi II Cor. 5, 21: «Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi *păcat* (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν)». Aceste texte pauline, precum şi citatul veterotestamentar care urmează, arată că termenul «blestem» apare aici în locul lui «blestemat» (κατάρατος). Hristos s-a făcut pentru noi «blestemat», adică a devenit El însuşi obiect al blestemului Legii [613], în locul omenirii păcătoase.

Pentru a ilustra modul în care Hristos s-a făcut «blestem», Apostolul citează liber textul din Deut. 21, 23, după Septuaginta (cf. Num. 25, 4; Ios. 10, 26). În textul din Deuteronom este vorba de atîrnarea sau spînzurarea pe lemn a unui om vinovat de o crimă capitală, *după* execuţie: (v. 22) «De se va găsi la cineva vinovăţie vrednică de moarte şi va fi omorît şi spînzurat de copac (23), trupul lui să nu rămînă peste noapte spînzurat pe copac (sau: pe lemn), ci să-l îngropi tot în ziua aceea, *căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spînzurat pe lemn*» (în textul masoretic: «căci un blestem al lui Dumnezeu este omul spînzurat»). Sf. Pavel a înlocuit κεκατηραμένος din textul pe care-l citează cu ἐπικατάρατος, făcînd astfel mai frapantă asemănarea dintre acest text şi v. 10; el a omis apoi cuvintele ὑπὸ Θεοῦ, excluzînd astfel ideea că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl [614].

După textul din Deuteronom, «spînzurarea» pe lemn nu însemna un plus de suferinţă pentru cel condamnat (căci ea se făcea după execuţie), ci o dezonoare, o înjosire care se abătea asupra familiei şi pe care cel condamnat o resimţea dinainte. Pe de altă parte, textul din Deuteronom nu se referea la răstignire, căci acest mod de execuţie era necunoscut la iudei în epoca veche a istoriei lor. E sigur, însă, că la începutul erei creştine răstignirea, practicată pe scară largă şi în Iudeea, era pusă în relaţie cu porunca din Deuteronom (cf. Ioan 19, 31) [615]. Probabil că iudeii

612. Vezi, în acest sens, argumentarea lui Schlier, *op. cit.*, p. 137.

613. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 171.

614. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians*, în «The Jerome Biblical Commentary», ed. de R. Brown, J. A. Fitzmyer şi R. E. Murphy, vol. II, London, 1968, p. 242, scrie: «Citînd Deut. 21, 23, Pavel omite în mod delicat cuvintele «de Dumnezeu» şi astfel exclude în mod clar sugestia comentatorilor de mai tîrziu că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl».

615. U. Holzmeister, *De Christi crucifixione quid e Deut. 21, 22 s et Gal. 3, 13 consequator*, în «Biblica», XXVII (1946), p. 22 u

neconvertiți au fost primii care, pe temeiul textului din Deut. 21, 23, l-au prezentat pe Mîntuitorul cel răstignit ca pe un «blestem» sau ca pe un «blestemat» [616]. Două texte rabinice vorbesc în acest sens : în Talmudul babilonean (trat. Sanhedrin, 43 b) se spune că «în ziua de pregătire a Paștelui *l-au spînzurat* pe Iisus Nazarineanul...», iar textul paralel din Tosefta adaugă că «cel spînzurat este blestemul lui Dumnezeu» [617]. Fer. Ieronim mărturisește că și în epoca sa textul din Deut. 21, 23 era folosit de iudei în controversa cu creștinii [618].

Sf. Pavel este de acord că Iisus Hristos, condamnat la moarte ca hulitor de Dumnezeu și executat prin răstignirea pe cruce (sau pe lemn), a căzut sub «blestemul Legii», dar adaugă că El «s-a făcut blestem» *pentru noi* sau *în locul nostru*, deci nu pentru păcatele Sale [619]. Nu El, ci noi eram cei blestemați de Legea mozaică ; luînd asupra Sa blestemul care apăsa asupra noastră, El a împlinit profeția lui Isaia : «Noi îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre» (53, 4—5).

(3, 14) Cei doi ἵνα depind de ἐξηγόρασεν (v. 13 a) : Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii pentru ca «binecuvîntarea lui Avraam» și «făgăduința Duhului» să fie împărtășite tuturor neamurilor (τὰ ἔθνη), prin credință.

Binecuvîntarea lui Avraam este binecuvîntarea îndreptării din credință (cf. 3, 8—9). «Făgăduința Duhului» (cf. Fapte 2, 33) este o metonimie pentru «Duhul făgăduit» (în Luca 24, 49 și Fapte 1, 4 este vorba de «făgăduința Tatălui» care se va împlini prin revărsarea harului Sfîntului Duh). Această făgăduință a venirii Duhului Sfînt a fost făcută de Dumnezeu prin profeți (Iez. 36, 26 ; 37, 14 ; 39, 29 ; Ioel 2, 28). Ea a fost împlinită în Hristos Iisus.

Între binecuvîntarea lui Avraam și făgăduința Duhului [620] există o relație strînsă. Însăși binecuvîntarea lui Avraam era o făgăduință : Dumnezeu i-a promis lui Avraam că din el se va naște un popor care va moșteni o țară (Fac. 12, 2 ; 15, 5. 18 și urm. ; cf. Rom. 4, 13 : «Avraam și seminția lui... au primit făgăduința că vor moșteni lumea») și va forma o împărăție (Fac. 17, 6 : «regi se vor ridica din tine»). După Noul Testament, făgăduința făcută lui Avraam s-a realizat deplin numai la Cincizecime, atunci cînd Duhul Sfînt s-a revărsat în lume. De aceea, în cuvîntarea pe care a adresat-o mulțimii în ziua Pogorîrii Duhului Sfînt, Sf. Apostol Petru Îl prezintă pe Hristos ca pe un Împărat veșnic pe Care «Dumnezeu... L-a făcut Domn și Hristos» (Fapte 2, 36), subliniind superioritatea absolută a Împăratului Hristos față de regele David (v. 30—

616. B. Lindars, *New Testament Apologetic*, London, 1961, p. 232—233. J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, p. 39—40, crede că această idee «monstruoasă» a fost elaborată de Sf. Pavel în perioada precreștină a vieții sale. Această insultă a fost apoi încreștinată de persecutorul convertit la Hristos, prin adăugarea cuvintelor «pentru noi» sau «pentru mine» (2, 20).

617. U. Holzmeister, *art. cit.*, p. 26—27. 618. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 387—388.

619. Paradoxul mîntuirii prin «blestem» este menționat și în «Învățătura celor Doisprezece Apostoli», XVI, 5 : «...cei care vor stărui în credința lor, vor fi mîntuiți de Însuși Cel ce a fost supus blestemului» (*Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 32).

620. Unele mss. (p. ^{46}, D*, G) precum și Marcion, Ambroziaster s.a., au «binecuvîntarea Duhului» în loc de «făgăduința Duhului».

(cf. 4, 1—7; 1. 13) tuturor oamenilor. Căci pronumele personal ἡμᾶς (= *pe noi*) de la începutul acestui verset îi cuprinde deopotrivă pe iudei şi pe păgîni [612]. Omenirea întreagă era sub «blestemul Legii» şi de aceea răscumpărarea operată prin jertfa lui Hristos îi cuprinde pe toţi (cum se vede din expresia ὑπὲρ ἡμῶν, din acest verset; cf. Rom. 8, 32: «...pe Fiul Său L-a dat morţii *pentru noi toţi*»). Tot astfel «noi» din v. 14 b (λάβωμεν) se extinde asupra tuturor oamenilor, iudei sau păgîni.

Spunînd că Hristos «s-a făcut pentru noi blestem», Sf. Pavel foloseşte substantivul abstract «blestem» (κατάρα) în sens metonimic, căci o persoană nu poate fi «blestem» în sensul literal al cuvîntului. Astfel de metonimii apar frecvent în Epistolele pauline: περιτομή şi ἀκροβυστία înseamnă «cei tăiaţi împrejur» şi respectiv «cei netăiaţi împrejur» sau păgînii (Gal. 2, 7, 9; Rom. 3, 30); Hristos s-a făcut pentru noi «*înţelepciune* de la Dumnezeu şi *dreptate şi sfinţire şi răscumpărare*» (I Cor. 1, 30). Este remarcabil paralelismul dintre versetul de aici şi II Cor. 5, 21: «Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi *păcat* (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν)». Aceste texte pauline, precum şi citatul veterotestamentar care urmează, arată că termenul «blestem» apare aici în locul lui «blestemat» (κατάρατος). Hristos s-a făcut pentru noi «blestemat», adică a devenit El însuşi obiect al blestemului Legii [613], în locul omenirii păcătoase.

Pentru a ilustra modul în care Hristos s-a făcut «blestem», Apostolul citează liber textul din Deut. 21, 23, după Septuaginta (cf. Num. 25, 4; Ios. 10, 26). În textul din Deuteronom este vorba de atîrnarea sau spînzurarea pe lemn a unui om vinovat de o crimă capitală, *după* execuţie: (v. 22) «De se va găsi la cineva vinovăţie vrednică de moarte şi va fi omorît şi spînzurat de copac (23), trupul lui să nu rămînă peste noapte spînzurat pe copac (sau: pe lemn), ci să-l îngropi tot în ziua aceea, *căci blestemat este înaintea Domnului tot cel spînzurat pe lemn*» (în textul masoretic: «căci un blestem al lui Dumnezeu este omul spînzurat»). Sf. Pavel a înlocuit κεκατηραμένος din textul pe care-l citează cu ἐπικατάρατος, făcînd astfel mai frapantă asemănarea dintre acest text şi v. 10; el a omis apoi cuvintele ὑπὸ Θεοῦ, excluzînd astfel ideea că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl [614].

După textul din Deuteronom, «spînzurarea» pe lemn nu însemna un plus de suferinţă pentru cel condamnat (căci ea se făcea după execuţie), ci o dezonoare, o înjosire care se abătea asupra familiei şi pe care cel condamnat o resimţea dinainte. Pe de altă parte, textul din Deuteronom nu se referea la răstignire, căci acest mod de execuţie era necunoscut la iudei în epoca veche a istoriei lor. E sigur, însă, că la începutul erei creştine răstignirea, practicată pe scară largă şi în Iudeea, era pusă în relaţie cu porunca din Deuteronom (cf. Ioan 19, 31) [615]. Probabil că iudeii

612. Vezi, în acest sens, argumentarea lui Schlier, *op. cit.*, p. 137.

613. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 171.

614. J. A. Fitzmyer, *The Letter to the Galatians*, în «The Jerome Biblical Commentary», ed. de R. Brown, J. A. Fitzmyer şi R. E. Murphy, vol. II, London, 1968, p. 242, scrie: «Citînd Deut. 21, 23, Pavel omite în mod delicat cuvintele «de Dumnezeu» şi astfel exclude în mod clar sugestia comentatorilor de mai tîrziu că Hristos ar fi fost blestemat de Tatăl».

615. U. Holzmeister, *De Christi crucifixione quid e Deut. 21, 22 s et Gal. 3, 13 consequator*, în «Biblica», XXVII (1946), p. 22 u

neconvertiţi au fost primii care, pe temeiul textului din Deut. 21, 23, l-au prezentat pe Mîntuitorul cel răstignit ca pe un «blestem» sau ca pe un «blestemat» [616]. Două texte rabinice vorbesc în acest sens : în Talmudul babilonean (trat. Sanhedrin, 43 b) se spune că «în ziua de pregătire a Paştelui *l-au spînzurat* pe Iisus Nazarineanul...», iar textul paralel din Tosefta adaugă că «cel spînzurat este blestemul lui Dumnezeu» [617]. Fer. Ieronim mărturiseşte că şi în epoca sa textul din Deut. 21, 23 era folosit de iudei în controversa cu creştinii [618].

Sf. Pavel este de acord că Iisus Hristos, condamnat la moarte ca hulitor de Dumnezeu şi executat prin răstignirea pe cruce (sau pe lemn), a căzut sub «blestemul Legii», dar adaugă că El «s-a făcut blestem» *pentru noi* sau *în locul nostru*, deci nu pentru păcatele Sale [619]. Nu El, ci noi eram cei blestemaţi de Legea mozaică ; luînd asupra Sa blestemul care apăsa asupra noastră, El a împlinit profeţia lui Isaia : «Noi îl socoteam pedepsit, bătut şi chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre şi zdrobit pentru fărădelegile noastre» (53, 4—5).

(3, 14) Cei doi ἵνα depind de ἐξηγόρασεν (v. 13 a) : Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii pentru ca «binecuvîntarea lui Avraam» şi «făgăduinţa Duhului» să fie împărtăşite tuturor neamurilor (τὰ ἔθνη), prin credinţă.

Binecuvîntarea lui Avraam este binecuvîntarea îndreptării din credinţă (cf. 3, 8—9). «Făgăduinţa Duhului» (cf. Fapte 2, 33) este o metonimie pentru «Duhul făgăduit» (în Luca 24, 49 şi Fapte 1, 4 este vorba de «făgăduinţa Tatălui» care se va împlini prin revărsarea harului Sfîntului Duh). Această făgăduinţă a venirii Duhului Sfînt a fost făcută de Dumnezeu prin profeţi (Iez. 36, 26 ; 37, 14 ; 39, 29 ; Ioel 2, 28). Ea a fost împlinită în Hristos Iisus.

Între binecuvîntarea lui Avraam şi făgăduinţa Duhului [620] există o relaţie strînsă. Însăşi binecuvîntarea lui Avraam era o făgăduinţă : Dumnezeu i-a promis lui Avraam că din el se va naşte un popor care va moşteni o ţară (Fac. 12, 2 ; 15, 5. 18 şi urm. ; cf. Rom. 4, 13 : «Avraam şi seminţia lui... au primit făgăduinţa că vor moşteni lumea») şi va forma o împărăţie (Fac. 17, 6 : «regi se vor ridica din tine»). După Noul Testament, făgăduinţa făcută lui Avraam s-a realizat deplin numai la Cincizecime, atunci cînd Duhul Sfînt s-a revărsat în lume. De aceea, în cuvîntarea pe care a adresat-o mulţimii în ziua Pogorîrii Duhului Sfînt, Sf. Apostol Petru Îl prezintă pe Hristos ca pe un Împărat veşnic pe Care Dumnezeu... L-a făcut Domn şi Hristos» (Fapte 2, 36), subliniind superioritatea absolută a Împăratului Hristos faţă de regele David (v. 30—

616. B. Lindars, *New Testament Apologetic*, London, 1961, p. 232—233. J. Jeremias, *Le message central du Nouveau Testament*, p. 39—40, crede că această idee monstruoasă» a fost elaborată de Sf. Pavel în perioada precreştină a vieţii sale. Ceastă insultă a fost apoi încreştinată de persecutorul convertit la Hristos, prin lăugarea cuvintelor «pentru noi» sau «pentru mine» (2, 20).

617. U. Holzmeister, *art. cit.*, p. 26—27. 618. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 387—388.

619. Paradoxul mîntuirii prin «blestem» este menţionat şi în «Învăţătura celor ısprezece Apostoli», XVI, 5 : «...cei care vor stărui în credinţa lor, vor fi mîntuiţi Însuşi Cel ce a fost supus blestemului» *(Scrierile Părinţilor Apostolici*, trad. de D. Fecioru, p. 32).

620. Unele mss. (p. [46], D*, G) precum şi Marcion, Ambroziaster s.a., au «binecuıtarea Duhului» în loc de «făgăduinţa Duhului».

34). O apropiere similară între «făgăduința Duhului» și împărăție apare în Fapte 1, 6—8 [621].

Sfinții Părinți spun că Hristos este Împărat prin Duhul Sfînt. După Sf. Grigorie de Nissa [622], Duhul Sfînt este însăși «mărirea împărătească» a lui Hristos. Interpretînd cunoscutul text mesianic din Ps. 11, 8, același Sfînt Părinte spune că Duhul Sfînt este «Ungerea Împărăției» [623]. Așadar Hristos, urmașul prin excelență al lui Avraam (Gal. 3, 16, 19), este Împărat prin Duhul Sfînt. Prin Întrupare Duhul Sfînt intră în umanitate [624], iar la Cincizecime ia ființă împărăția spirituală a urmașilor din credință ai lui Avraam.

«Binecuvîntarea lui Avraam», care înseamnă împlinirea făgăduinței făcute de Dumnezeu lui Avraam, s-a realizat, așadar, prin venirea Duhului Sfînt. De aceea Apostolul poate să spună aici că «neamurile» au primit în Hristos atît binecuvîntarea lui Avraam, cît și făgăduința Duhului. Dar toate roadele jertfei lui Hristos (îndreptarea, binecuvîntarea, făgăduința Duhului) se primesc «prin credință». Legea mozaică și faptele ei nu mai au nici un rol. Rolul temporar pe care l-a avut Legea lui Moise în istoria mîntuirii va fi indicat de Sf. Pavel în continuare (3, 15—22).

3. Legea n-a anulat făgăduința (3, 15—18)

(15) Fraților, vorbesc în felul oamenilor ; chiar un testament întărit de către un om, nimeni nu-l strică, nici nu-i mai adaugă ceva. (16) Ori făgăduințele au fost rostite lui Avraam și urmașului său ; nu zice : și urmașilor, ca despre mai mulți ; ci ca de unul : și urmașului tău, care este Hristos. (17) Dar eu zic : Legea care a fost dată după patru sute treizeci de ani nu desființează un testament întărit de mai înainte de Dumnezeu, făcînd nelucrătoare făgăduința. (18) Căci dacă moștenirea este din Lege, nu mai este din făgăduință ; însă lui Avraam, Dumnezeu i-a dăruit (moștenirea) prin făgăduință.

Stabilind relația dintre trei evenimente : făgăduința făcută lui Avraam, promulgarea Legii lui Moise și venirea lui Hristos, această pericopă afirmă permanența făgăduinței, care este comparată cu un testament inviolabil.

(3, 15) Apostolul se adresează galatenilor cu dragoste, numindu-i «frați».

Pentru a ilustra permanența făgăduinței, el le dă un exemplu din viața curentă [625]. Expresia «vorbesc după om» sau «vorbesc în felul oamenilor» (cf. Rom. 3, 5 ; 6, 19 ; I Cor. 9, 8) reflectă maniera de vorbire a rabinilor [626].

---

621. După H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, London, 1960, p. 181—183, relația dintre «împărăție» și «făgăduința Duhului» constă în aceea că «împărăția» înseamnă «putere împărătească», iar harul Duhului Sfînt este putere (δύναμις, ἐξουσία).

622. *Împotriva lui Apolinarie*, LIII, P.G., XLV, 1252 C.

623. *Ibidem*, LII, P.G., XLV, 1249 D—1251 A.

624. Vezi Pr. Ilie D. Moldovan, *op. cit.*, p. 105—106.

625. Sf. Ioan Gură de Aur, *op, cit.*, P.G., LXI, 653—654, dă mai multe exemple din Epistolele pauline unde Apostolul folosește imagini sau comparații luate din viața obișnuită.

626. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, cap. XVII : «*I speak after the manner of men,*» p. 395—400.

Substantivul διαθήκη însemna, în greaca clasică, «testament» sau «dispoziţie testamentară» [627]. Acest termen apare de peste 300 de ori în Septuaginta, constituind, în majoritatea cazurilor, corespondentul ebraicului ברית (berit = *alianţă, legămînt*) [628]. În Noul Testament, διαθήκη apare în sensul său veterotestamentar (Matei 26, 28 şi loc. par.; Fapte 3, 25; 7, 8; Evr. 7, 22; 8, 6. 8—10 etc.), dar şi în sensul clasic (Gal. 3, 15; Evr. 9, 16—17) [629]. Apostolul are în vedere aici un testament sau o dispoziţie testamentară a unui om [630], ratificat după formele legale în vigoare [631]. Chiar un astfel de testament, zice el, măcar că este omenesc, totuşi, o dată ce este ratificat sau validat (κεκυρωμένη, de la κυρόω), nu poate fi anulat sau modificat. El trebuie să rămînă aşa cum l-a redactat testatorul.

Textul nu ne oferă temeiuri suficiente pentru a afirma că Apostolul face aluzie aici la unele dispoziţii legale din dreptul iudaic [632] sau din cel roman [633]. Probabil că el are în vedere practica general acceptată de oamenii de bună credinţă.

Încă în Vechiul Testament, darurile lui Dumnezeu au fost comparate cu o moştenire (Fac. 15, 7—8; 22, 17 ş.a.). Sf. Pavel a introdus această comparaţie în argumentarea sa tot în legătură cu ideea de moştenire (cf. v. 18 şi 29). E greşit, însă, a căuta în comparaţia de aici o corespondenţă perfectă între testamentul unui om şi legămîntul făgăduinţei încheiat de Dumnezeu cu Avraam. Apostolul însuşi ne atrage atenţia că vorbeşte «în felul oamenilor». Modul de a acţiona al lui Dumnezeu poate fi *ilustrat* cu imagini din viaţa omului, dar nu trebuie *dedus* din aceste imagini. E inutil, deci, să încercăm a defini legămîntul lui Dumnezeu cu Avraam plecînd de la caracteristicile dispoziţiilor testamentare omeneşti, care diferă de la o epocă la alta şi de la un popor la altul.

(3, 16) De obicei, Sf. Pavel vorbeşte despre «făgăduinţă», la singular (3, 17. 18. 22. 29; Rom. 4, 13. 14. 16. 20). Folosirea pluralului (aici şi

627. Vezi F. O. Norton, *A Lexicografical and Historical Study of* διαθήκη, *from the Earliest Times to the End of the Classical Period*, Chicago, 1908; D. J. McCarthy, *Covenant in the Old Testament; the Present State of the Inquiry*, în CBQ, XXVII (1965), p. 217—240; G. E. Mendenhall, *Covenant Forms in Israelite Tradition*, în «The Biblical Archeologist», XVII (1954), p. 50—76.

628. Vezi Burton, *op. cit.*, Appendix XVIII: ΔΙΑΘΗΚΗ, p. 496—505.

629. Vezi F. Lohmeyer, Διαθήκη: *Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, Leipzig, 1913; G. Vos, *Hebrews, the Epistle of the «Diatheke»*, în «Princeton Theological Review», 1915, p. 587—632 şi 1916, p. 1—61.

630. Asupra înţelesului lui διαθήκη în acest verset, vezi J. Behm, art διαθήκη, în TWNT, II, p. 132. Unii exegeţi (Lightfoot, Burton, Duncan ş.a.) consideră că şi aici, ca aproape peste tot în Epistolele pauline, acest termen trebuie luat în sensul său veterotestamentar de legămînt între Dumnezeu şi om (berit). Dar Gal. 3, 15 se referă în mod clar la «testamentul unui om».

631. Vezi exemple din literatura clasică la Burton, *op. cit.*, p. 179 u.

632. Aşa E. Bammel, *Gottes* ΔΙΑΘΗΚΗ *(Gal. 3, 15—17) und das jüdische Rechtsdenken*, în NTS, VI (1959—1960), p. 313—319. Bammel crede că Sf. Pavel are în vedere aici instituţia juridică iudaică numită «mattanat berith», după care un testament întărit nu poate fi revocat sau schimbat; cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 549 u.

633. G. M. Taylor, *art. cit.*, p. 62 u., susţine că afirmaţia paulină se inspiră din dreptul roman, după care transferul de proprietate avea loc odată cu încheierea unei dispoziţii testamentare, astfel încît intrarea în vigoare a unui «testamentum» nu presupunea moartea testatorului (p. 65). Vezi şi A. Halmel, *Römisches Recht im Galaterbrief*, Essen, 1895.

în 3, 21 ; Rom. 9, 4) se poate explica prin faptul că «făgăduința» făcută de Dumnezeu lui Avraam (Fac. 12, 2 și urm. 7. 13. 15—16 ; 15, 4—5 ; 17, 2 ; 22, 16 și urm. ; 24, 7) cuprinde de fapt mai multe aspecte particulare : făgăduința unei semințiii, a unei țări, a unui legământ veșnic etc. [634].

În textele veterotestamentare referitoare la făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam se prevede de fiecare dată că «semințiia» [635] acestuia va fi moștenitoarea binecuvîntărilor făgăduite.

Luînd în considerare două din aceste texte (Fac. 13, 15 și 17, 8), unde apare cuvîntul «seminție» la singular (în Septuaginta : καὶ τῷ σπέρματι) [66], Sf. Pavel trage concluzia că beneficiarul făgăduinței făcute lui Avraam este «unul singur», anume Hristos.

În textele din Facere la care se referă Apostolul, cuvîntul ebraic זרע (= *zera^{c}*), ca și corespondentul său grec, are de fapt un sens colectiv. Totuși, interpretarea Sfîntului Pavel nu este nejustificată. Încă în cartea Facerii se face distincție între Isaac și Ismael : deși amîndoi sînt fiii lui Avraam, totuși numai Isaac este «urmașul» său (17, 19—21 ; 21, 12). Interpretarea Apostolului are temeiuri și în exegeza rabinică. Astfel, după tîlcuirea rabinică, cuvintele «τὸ σπέρμα σου = *semințiia (urmașii) ta* va pribegi» (Fac. 15, 13) înseamnă «Isaac va pribegi», termenul τὸ σπέρμα fiind considerat un singular specific. În sprijinul acestei interpretări este citat cuvîntul Scripturii : «Pentru că numai cei din Isaac se vor chema urmașii tăi» (Fac. 21, 12) [637]. Citînd mai multe astfel de exemple din scrierile rabinice, D. Daube [638] trage concluzia că exegeza Apostolului referitoare la «semințiia» lui Avraam își are izvorul în interpretările din Midraș [639].

Sf. Pavel introduce, însă, un element absolut nou : el afirmă că adevăratul urmaș al lui Avraam este Hristos, unicul moștenitor al făgăduințelor. Dar Hristos unește în Sine pe toți cei ce cred în El (cf. Rom. 5, 14 ; I Cor. 15, 22. 44—45), făcîndu-i și pe ei urmași ai lui Avraam și moștenitori ai făgăduințelor făcute de Dumnezeu acestui patriarh (Gal. 3, 29). Această concepție depășește, desigur, ideea exprimată în textele din Facere la care se referă Apostolul, dar ea corespunde întru totul înțelegerii creștine a Vechiului Testament. Întreaga tradiție creștină a văzut în Isaac, urmașul lui Avraam și fiul făgăduinței, un tip sau o prefigurare a lui Hristos [640]. În Hristos s-au împlinit toate idealurile poporului ales,

634. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 81 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 71.

635. Cu privire la «sămînța» lui Avraam în Sf. Scriptură, vezi Mario Colacci, *Il semen Abrahae alla luce del Vechio e del Nuovo Testamento*, în «Biblica», XXI (1940), p. 1—27 și L. di Fronzo, *De semine Abrahae, promissionum haerede, iuxta S. Paulum*, în VD, (1941), p. 49—58.

636. Asupra sensurilor cuvîntului σπέρμα, vezi E. de Witt Burton, *op. cit.*, Appendix XIX : ΣΠΕΡΜΑΤΙ *and* ΣΠΕΡΜΑΣΙΝ, p. 505—510.

637. *Midrash Rabbah, Genesis*, I, (ad. Fac. 15, 14), trad. de H. Freedman și M. Simon, vol. I, London, ed. a III-a, 1961, p. 373—374. În interpretarea rabinică, primesc un sens asemănător cuvintele Evei din Fac. 4, 25 : «Mi-a dat Dumnezeu *altă sămînță* (alt fiu) în locul lui Abel...» Rabinii cred că expresia «altă sămînță» este o aluzie la Mesia (*Ibidem*, p. 196).

638. *The New Testament and Rabbinic Judaism*, cap. XXI : *The Interpretation of a Generic Singular*, p. 438—444. 639. *Ibidem*, p. 441.

640. Vezi J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, în «Biblica», XXVIII (1947), p. 363—380 ; J. E. Wood, *Issac Typology in the New Testament*, în NTS, XIV (1967—1968), p. 583—589.

în El făgăduinţele au devenit realitate. Urmaşii după trup ai lui Avraam care au trăit înainte de Hristos n-au avut decît nădejdea împlinirii făgăduinţelor făcute de Dumnezeu marelui lor strămoş. De aceea, Apostolul poate afirma pe drept cuvînt că moştenitorul real al făgăduinţei este numai Iisus Hristos şi, prin el, credincioşii creştini.

(3, 17) Versetul 17 exprimă concluzia comparaţiei din v. 15 : nimeni nu poate anula sau modifica «testamentul întărit» al unui om ; dar făgăduinţa făcută lui Avraam este un testament dumnezeiesc ; deci, cu atît mai mult, această făgăduinţă nu poate fi anulată sau modificată [641].

Sf. Pavel arată că de la rostirea făgăduinţei către Avraam şi pînă la promulgarea Legii mozaice a trecut vreme îndelungată, timp în care făgăduinţa a putut fi lucrătoare fără ajutorul Legii. Pe baza textului din Ieş. 12, 40—41, el afirmă că Legea a fost promulgată numai la 430 de ani după făgăduinţă. Această cifră de 430 de ani pune însă o problemă, deoarece, după Fac. 15, 13, Dumnezeu a prezis lui Avraam că urmaşii săi vor fi robi în Egipt vreme de 400 de ani. Pentru a armoniza cele două texte, traducătorii Septuagintei au adăugat în textul din Ieş. 12, 40 cuvintele καὶ ἐν γῇ Χαναάν («şi în pămîntul Canaanului»), obţinîndu-se astfel următoarea variantă : «Timpul cît au stat fiii lui Israel în Egipt *şi în pămîntul Canaanului* a fost de patru sute treizeci de ani». Iosif Flaviu [642] citează această variantă. De asemenea, rabinii au acceptat soluţia propusă de traducătorii Septuagintei, considerînd că Dumnezeu a prezis numai 400 de ani de pribegie pentru urmaşii lui Avraam (în această perioadă de 400 de ani fiind cuprins şi timpul de pribegie al lui Isaac şi Iacov în Canaan), surplusul de 30 de ani reprezentînd perioada de timp care a trecut de la încheierea legămîntului lui Dumnezeu cu Avraam pînă la naşterea lui Isaac [643]. Probabil că Sf. Pavel adoptă aici cronologia rabinică [644].

Validitatea permanentă şi imuabilă a făgăduinţei se întemeiază pe suveranitatea absolută a lui Dumnezeu asupra istoriei poporului ales. Legea n-a putut să anuleze făgăduinţa, căci Dumnezeu nu se poate contrazice pe Sine Însuşi. Rolul Legii era cu totul altul decît acela de a desfiinţa făgăduinţa, cum va arăta mai departe Apostolul (3, 19 şi urm.).

(3, 18) Acest verset introduce o nouă noţiune : aceea de moştenire (κληρονομία) [645]. Moştenirea este obiectul făgăduinţei. Dumnezeu i-a făgăduit lui Avraam şi seminţiei sale că vor primi ţara Canaanului drept moştenire (Fac. 13, 15 ; 15, 7 ; 17, 8 ; cf. Rom. 4, 13 şi urm.). În Noul Testament, concepţia despre «moştenire» dobîndeşte o nouă perspectivă : moştenirea se referă aici la mîntuirea veşnică făgăduită de Dumnezeu patriarhilor, împlinită în Iisus Hristos şi descoperită neamurilor prin propovăduirea Evangheliei (Fapte 20, 32 ; I Cor. 6, 9—10 ; 15, 50 ; Gal. 5, 21 ; Efes. 5, 5 ; Col. 3, 24 etc.). Ideea despre moştenire are în creştinism

641. După E. Bammel, *art. cit.*, p. 313, verbele pe care le foloseşte Apostolul în v. 15—17 (κυρόω, ἀθετέω, ἐπιδιατάσσω, ἀκυρόω, καταργέω) aparţin limbajului juridic al epocii. 642. *Antichităţi iudaice*, II, XV, 2 ; ed. citată, p. 83.

643. *Midrash Rabbah, Genesis*, I (ad. Fac. 15, 14), trad. cit., vol. I, ed. a III-a, p. 373—374. 644. D. Daube, *op. cit.*, p. 441.

645. Cu privire la «moştenitor» şi «moştenire», vezi J. Herrmann şi W. Foerster, art. κληρονόμος, κληρονομία, în TWNT, III, p. 766—786.

un pronunţat caracter eshatologic : credincioşii creştini sînt deja fii şi deci moştenitori (4, 1—7), ei au primit darul Duhului Sfînt, care este arvuna bunătăţilor viitoare, dar moştenirea continuă să fie obiect al nădejdii lor. Ei aşteaptă încă intrarea deplină în posesiunea moştenirii făgăduită de Dumnezeu (Matei 25, 34) [646].

Ţinta vieţii creştine este dobîndirea «moştenirii», cîştigarea mîntuirii celei veşnice. Este firesc, aşadar, ca credincioşii să caute calea cea mai sigură pentru atingerea acestei ţinte supreme. Or tocmai în acest punct exista o deosebire esenţială între doctrina paulină şi cea iudaizantă. Iudaizanţii învăţau că moştenirea este condiţionată de împlinirea Legii mozaice, în timp ce Apostolul neamurilor neagă Legii mozaice orice rol în dobîndirea făgăduinţei. Moştenirea, zice Apostolul, nu se poate obţine cu titlu dublu, căci «faptele Legii» ar anula prerogativele făgăduinţei ; faptele Legii reclamă moştenirea ca pe un drept, pe cînd făgăduinţa asigură moştenirea ca pe o favoare sau un dar din partea lui Dumnezeu (cf. Rom. 4, 4—5).

Pentru a-şi susţine poziţia, Sf. Pavel face din nou apel la istoria lui Avraam, care a primit moştenirea prin făgăduinţă, ca pe un dar (κεχάρισται) [647]. Deoarece nu pot exista două căi diferite pentru a ajunge la posesiunea moştenirii, înseamnă că moştenirea este din făgăduinţă, iar nu din Lege (cf. Rom. 4, 14).

C.

LEGEA MOZAICĂ — PEDAGOG SPRE HRISTOS (3, 19—29)

Dacă moştenirea nu este din Lege, se pune în mod firesc întrebarea : care a fost rolul Legii mozaice în istoria mîntuirii ? (v. 19). Sf. Pavel arată că Legea a avut într-adevăr un rol «înainte de venirea credinţei» (v. 23), anume rolul de «pedagog spre Hristos» (v. 24). Acest rol a fost provizoriu (v. 19 şi 25). «Adăugarea» Legii (v. 19) n-a pus în umbră valoarea permanentă a făgăduinţei. Faţă de făgăduinţă, Legea a avut întotdeauna un rol subordonat.

Prin «venirea credinţei», misiunea Legii s-a încheiat. Ea nu mai constituie un zid de despărţire între iudei şi păgîni. Toţi oamenii sînt una în Hristos (v. 28), prin credinţă şi prin Taina Sfîntului Botez (v. 26—27).

1. «Ce este Legea ?» (3, 19—22)

(19) Deci, ce este Legea ? Ea a fost adăugată din pricina călcărilor de lege, pînă la venirea Urmaşului Căruia i-a fost făcută făgăduinţa, fiind rînduită prin îngeri, în mîna unui mijlocitor. (20) Însă nu există

646. Asupra caracterului eshatologic şi universalist al «moştenirii», vezi *Ibidem*, p. 783—785 şi J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel, 1956, p. 3u.

647. Verbul χαρίζομαι înseamnă *a da ceva cuiva, a face o favoare cuiva, a fi binevoitor*. În LXX, acest verb apare mai ales cu sensul de *a da cu plăcere, a dărui* (Est. 8, 7 ; Is. Si. 12, 3 ; II Mac. 3, 31. 33 ; 4, 32 ş.a.). În Noul Testament, verbul apare fie cu sensul de *a ierta* (II Cor. 2, 7. 10 ; 12, 13 ; Ef. 4, 32 ; Col. 2, 13 ; 3, 13), fie cu sensul de *a dărui* (Lc. 7, 21. 42. 43 ; Fapte 27, 24 ; Rom. 8, 32 ; I Cor. 2, 12 ; Fil. 1, 29 ; 2, 9 ; Filim. 22). Vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 149, n. 3.

mijlocitor al unuia singur, iar Dumnezeu este unul. (21) Este deci Legea împotriva făgăduinţelor lui Dumnezeu? Să nu fie! Căci dacă s-ar fi dat o Lege în stare să dea viaţă, atunci dreptatea ar veni, într-adevăr, din Lege; (22) dar de fapt Scriptura a închis toate sub păcat, pentru ca făgăduinţa să se dea celor ce cred din credinţa în Iisus Hristos.

(3, 19) «Ce este Legea?» [648] — întreabă Apostolul.

Înainte de a analiza răspunsul paulin la această întrebare, trebuie să precizăm ce înţelege aici Sf. Pavel prin Lege. Sfinţii Părinţi au făcut deosebire între legea morală (Decalogul) şi legea ceremonială a Vechiului Testament. După Sf. Irineu, Dumnezeu Însuşi a promulgat Decalogul şi l-a autorizat pe Moise să dea restul Legii după ce poporul lui Israel a căzut în idololatrie. El îşi întemeiază această afirmaţie pe cuvintele lui Moise din Deut. 4, 14: «În vremea aceea mi-a poruncit Domnul să vă învăţ poruncile şi legile Lui» [649]. Într-adevăr, prescripţiile care apar în Pentateuh înainte de episodul închinării la viţelul de aur (Ieş. 32) cuprindeau numai Decalogul (Ieş. 20, 1—17) şi ceea ce se poate numi Codul Legământului (Ieş. 20, 22—23, 19). Numai după căderea israeliţilor în idololatrie au fost rînduite prescripţiile minuţioase din Levitic. Probabil că prin Legea «adăugată din pricina călcărilor de lege», Sf. Pavel înţelege mai ales prescripţiile adăugate după căderea în idololatrie. Or tocmai aceste prescripţii ulterioare au dat mozaismului marca sa specifică, separîndu-i pe israeliţi de celelalte popoare [650].

Răspunsul paulin la întrebarea de la începutul versetului cuprinde patru afirmaţii:

a) Legea «a fost adăugată» numai după 430 de ani de la rostirea făgăduinţei (3, 17).

b) Această «interpolaţie» [651] adăugată făgăduinţei a fost îngăduită de Dumnezeu «din pricina călcărilor de lege». Rolul Legii era de a preveni şi de a pedepsi păcatul. Sf. Ioan Gură de Aur scrie că Legea lui Moise era ca o zăbală între dinţii israeliţilor, ea avînd rolul de a-i înfrîna de la păcat [652]. Legea a ţinut trează conştiinţa păcatului (cf. Rom. 3, 20) [653], pregătindu-i pe supuşii ei în vederea mîntuirii mesianice (cf. 3, 24). Nu i se poate însă atribui Legii un rol pe care niciodată nu l-a avut, anume acela de a conferi îndreptarea înaintea lui Dumnezeu.

c) Domnia Legii a fost limitată de Dumnezeu la o perioadă de timp bine determinată: de la Moise pînă la Hristos. Mîntuitorul Iisus Hristos este «Urmaşul Căruia I s-a făcut făgăduinţa» (cf. v. 16). Legea este ab-

648. Unele mss (p [46], G) precum şi Sf. Irineu şi Ambroziaster au aici: «Deci, ce este Legea faptelor (ὁ νόμος τῶν πράξεων) ?»

649. Sf. Irineu, *Contra haereses*, IV, XV, 1—2, P.G., VII, 1012—1014; la fel, Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 30—31 şi Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 474 A.

650. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 292; A. Viard, *op. cit.*, p. 76.

651. H. Schlier, *op. cit.*, p. 152.

652. *Op. cit.*, P.G., LXI, 654 C; la fel, Fer. Augustin, *In Ioannis Evangelium*, X, 2, P.L., XXXV, 1468 D.

653. Filon din Alexandria, *De specialibus legibus*, I, 193, introducere, traducere şi note de Suzanne Daniel (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 24), Paris, 1975, p. 124—125, vorbeşte şi el despre acest rol al legii ceremoniale şi mai ales al jertfelor de ispăşire a păcatelor.

sentă atît la începutul istoriei mîntuirii, cît și la împlinirea ultimă a acestei istorii.

Iudaismul afirma veșnicia și imutabilitatea Legii. Identificînd Legea cu înțelepciunea, Isus Sirah scrie : «Mai înainte de veac, din început m-a zidit și pînă în veac nu mă voi sfîrși» (24, 9). După Apocalipsa lui Baruh, «Legea rămîne în veac» (4, 1 ; cf. 48, 7 ; 77, 15 ; Înțel. Sol. 18, 4 ; IV Ezdra 9, 37). Iosif Flaviu *(Contra lui Apion* II, 38) vorbește de «Legea noastră nemuritoare» (cf. Filon din Alexandria, *Viața lui Moise*, II, 3, 14), iar rabinii afirmă că prin Lege s-a creat lumea (Pirke Abot, III, 14 ; Midraș Rabbah, Fac. 1, 1) [654]. În literatura rabinică găsim totuși afirmații care lasă să se întrevadă ideea că Mesia va aduce în lume o nouă înțelegere a Legii lui Moise [655].

d) Dacă făgăduința a fost dată lui Avraam în mod direct, de către Dumnezeu, Legea «a fost rînduită prin îngeri, în mîna unui mijlocitor».

În Vechiul Testament se arată că promulgarea Legii pe Muntele Sinai a fost însoțită de fenomene extraordinare (Ieș. 19, 9 și urm. ; 24, 15 și urm. ; Deut. 4, 11 ; 5, 22 și urm. etc.), pe care literatura iudaică apocrifă și scrierile rabinice le atribuie prezenței îngerilor (Jubil. 2, 2 și urm. Cartea Etiopiană a lui Enoh 60, 11 și urm. ; Midraș Rabbah, Ieș. 29 ; Num. 11 etc.) [656]. Iosif Flaviu *(Ant. iudaice,* XV, V, 3) atribuie lui Irod cel Mare următoarele cuvinte : «Noi am învățat cele mai bune învățături și legile noastre cele mai sfinte prin îngeri, de la Dumnezeu». Această idee își are originea, desigur, în textul din Deut. 33, 2, după care Legea a fost dată în *prezența* îngerilor.

După Noul Testament, Legea este «cuvîntul grăit prin îngeri» (Evr. 2, 2), deoarece pe Muntele Sinai lui Moise i-a vorbit un înger (Fapte 7, 38). De aceea, Sf. Ștefan spune iudeilor : «Voi, care ați primit Legea întru rînduieli de la îngeri...» (Fapte 7, 53).

Dacă pentru evrei prezența îngerilor la promulgarea Legii era un semn al eminenței acesteia, pentru Sf. Pavel, faptul că Legea a fost dată prin îngeri îi dovedește inferioritatea. Legea — zice el — n-a fost dată direct de Dumnezeu, ca făgăduința.

Expresia ἐν χειρὶ μεσίτου (=*în mîna unui mijlocitor*) este o aluzie clară la rolul lui Moise în promulgarea Legii (cf. Lev. 26, 46 : ἐν χειρὶ Μωυσῆ ; Num. 4, 47 etc.) [657]. Deoarece în Noul Testament titlul de «mijlocitor» este dat lui Hristos (I Tim. 2, 5 ; Evr. 8, 6 ; 9, 15 ; 12, 24), Origen [658] a crezut că μεσίτης de aici este Hristos. Această interpretare a fost urmată de Sf. Ioan Gură de Aur [659], Ambroziaster [660] și Fer. Ieronim [661].

654. Vezi și alte exemple din literatura rabinică la H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 244—246.

655. W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age and/or in the Age to Come* (JBL, Monogr. ser., VII), Philadelphia, 1952.

656. Cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 156—158 ; referințe suplimentare la Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. II, p. 354 și vol. III, p. 554.

657. Despre rolul de mijlocitor al lui Moise vorbesc și apocrifele Vechiului Testament (*Înălțarea lui Moise*, 1, 14 ; *Testamentul celor doisprezece patriarhi*): *Dan*, 6, 2 ; *Levi*, 5) și scrierile rabinice ; cf. J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, p. 82 urm., 242 urm.

658. Într-un fragment păstrat în *Apologia lui Origen către Pamfil*, trad. de Rufin, P.G. XVII, 589. 659. *Op. cit.*, P.G., LXI, 654—655.

660. *Op. cit.*, P.L., XVII, 356—357. 661. *Op. cit.*, P.L. XXVI, 392—393.

Dar Sf. Vasile cel Mare arată că în Gal. 3, 19 este vorba «în mod vădit de Moise», adăugînd precizarea că «Moise prefigura, în slujirea Legii, pe Mijlocitorul între Dumnezeu şi oameni» [662].

Moise, zice Apostolul, este mijlocitorul unor mijlocitori. Ca să ajungă de la Dumnezeu la israeliţi, Legea a trecut pe la îngeri şi prin mîinile lui Moise. Iată încă o dovadă a inferiorităţii Legii faţă de făgăduinţă [663].

(3, 20) Cele două părţi ale acestui verset, luate separat, exprimă două adevăruri general acceptate :

— însuşi conceptul de mijlocitor implică existenţa a două părţi, care pot fi două persoane sau două colectivităţi sau o persoană şi o colectivitate ;

— Dumnezeu este unic.

Însă în contextul de aici este foarte greu de determinat sensul exact al exprimării Apostolului [664]. După Lagrange [665], acest verset ar fi primit 430 de interpretări diferite. O bibliografie foarte bogată [666] mărturiseşte efortul depus pentru a discerne în mod exact înţelesul acestui verset.

Probabil că în versetul 20 sînt enunţate cele două premise ale unui silogism [667], a cărui concluzie rămîne neexprimată :

— Mijlocitorul nu e al unuia singur.

— Dar Dumnezeu este unul.

Din aceste două premise şi pe baza contextului se poate trage următoarea concluzie : Moise n-a primit Legea de la Dumnezeu (Care e unul), ci de la îngeri (care sînt mai mulţi) ; sau : la promulgarea Legii, Moise n-a fost mijlocitorul lui Dumnezeu, ci al îngerilor [668].

---

662. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, XIV, 33 (în col. «Sources chrétiennes», trad. de B. Pruche, Paris, 1947, p. 165) ; la fel, Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G LXXXII, 481.

663. După P. Démann, *Moïse et la Loi dans la pensée de Saint Paul*, în «Cahiers Sioniens», VIII (1954), p. 197, Sf. Pavel ar fi făcut această aluzie la mijlocirea lui Moise pentru a arăta că Legea mozaică este un contract bilateral. Contextul arată, însă, că intenţia Sf. Pavel este de a sublinia inferioritatea Legii mozaice faţă de făgăduinţă.

664. Acest verset li s-a părut întotdeauna comentatorilor a fi foarte greu de explicat. Dom Calmet (*Epîtres de S. Paul*, vol. II, Paris, 1716, p. 41) scrie cu privire la Gal. 3, 20 : «Acest text este unul dintre cele mai obscure din Epistolele pauline. Pot spune că nu găsesc nimic care să mă satisfacă asupra acestui verset».

665. *Op. cit.*, p. 84. H. Schlier *(op. cit.*, p. 161, n. 2) scrie : «Winer a socotit în 1821 mai mult de 250 de interpretări, Vilmar vorbeşte de peste 400, Lightfoot şi Ramsay socotesc între 250—300, Schäfer, Fricke şi Duncan ştiu de peste 300, Hauser vorbeşte de circa 400, Oepke şi Jowett au auzit de 430. Dar aceste date se întemeiază mai mult pe zvonuri decît pe verificări».

666. În afară de comentarii, menţionăm următoarele lucrări : W. Siebert, *Exegetisch-theologische Studie über Gal. 3, 20 und 4, 4*, în «Neue kirchliche Zeitschrift», XV (1904), p. 599—733 ; A. Stegmann, *Ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, Gal. 3, 20*, în «Biblische Zeitschrift», XXII (1934), p. 30—42 ; R. Bring, *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal. 3, 20*, în «Kerygma und Dogma», XII (1966), p. 292—309 ; M. F. Lacan, *Le Dieu unique et son médiateur, Galates 3, 20*, în «L'homme devant Dieu — Mélanges offerts au Père H. de Lubac», vol. I, Paris, 1964, p. 113—125 ; U. Mauser, *Galater 3, 20 : Die Universalität des Heils*, în NTS, XIII (1966—1967), p. 258—270.

667. A. Stegmann, *art. cit.*, p. 35 ; Mussner, *op. cit.*, p. 249 ; cf. Burton, *op. cit.*, p. 191—192.

668. Genitivul singular ἑνός (= *al unuia)* din acest verset este în opoziţie cu pluralul ἀγγέλων (v. 19) ; prepoziţia δέ de la începutul versetului are, deci, sens adversativ. H. Schlier, *op. cit.*, p. 161—162, interpretează v. 20 în lumina unui text din scrie-

Calitatea lui Moise de mijlocitor al Legii, calitate general acceptată, atît în iudaism [669] cît și în creștinism (cf. Evr. 8, 5—6 ; 9, 15 ; 12, 21. 24), este pentru Sf. Pavel o dovadă a afirmației din versetul precedent că Legea a fost rînduită prin îngeri [670]. Or, acest fapt este un semn al inferiorității Legii față de făgăduință [671].

De notat că deși Sf. Pavel atribuie îngerilor promulgarea Legii, el nu neagă că autorul ei este Dumnezeu. Sf. Scriptură afirmă clar că Dumnezeu este autorul Legii (Ieș. 31, 18 ; 32, 16 ; Deut. 9, 10) și însuși Apostolul neamurilor o numește cuvîntul lui Dumnezeu (Rom. 3, 2) și «Legea lui Dumnezeu» (Rom. 7, 22. 25). Spunînd că Moise, la promulgarea Legii, n-a fost mijlocitorul lui Dumnezeu, ci al îngerilor, Sf. Pavel este conștient de faptul că argumentarea sa poate duce la concluzii radicale. De aceea, în versetul următor, el îi previne pe cititori împotriva unor astfel de concluzii, arătînd că Legea și făgăduința nu se exclud, rolul lor fiind perfect armonizat în istoria mîntuirii.

(3, 21) Legea și făgăduința au același autor, pe Dumnezeu. Ele nu pot fi, deci, în contradicție. Numai că ele nu stau pe aceeași treaptă valorică.

Legea lui Moise, ca orice lege, avea o funcțiune limitată. O lege omenească, de pildă, nu are a decide dacă un om trebuie, sau nu, să fie iertat, ci numai dacă el este, sau nu, vinovat. Iar dacă acest om este vinovat și trebuie să moară, nu legea este aceea care-i poate dărui viața. Tot așa a fost și Legea mozaică : ea putea numai să constate că omul este păcătos ; rolul ei era acela de a defini și de a vădi răul în toată monstruozitatea lui.

Israeliții evlavioși credeau că păzirea Legii asigură viața, în timp ce moartea este pedeapsa pentru călcarea ei (Deut. 30, 15—20 ; Ps. 1, 2—3 ; 118, 174 și urm.). Sf. Pavel însuși a căutat viața în faptele Legii, ca

---

rile de la Qumran : «Și nu este mijlocitor (al celor sfinți ai Tăi)... un înger vestitor... Și ei se vor întoarce după slăvitul Tău cuvînt» (1QH VI, 13—14). Acest imn afirmă că membrii comunității de la Qumran primesc cuvîntul lui Dumnezeu în mod direct, fără mijlocitor și că răspunsul lor la acest cuvînt este, de asemenea, nemijlocit (cf. 1QH III, 22—23).

669. Vezi nota 657.

670. După T. Zahn, *op. cit.*, ad loc., B. Weiss, *Die paulinischen Briefen und der Hebräerbrief im berichtigten Text*, Leipzig, 1896, ad loc. ș.a., Moise a fost într-adevăr reprezentantul unei mulțimi, dar nu al îngerilor, ci al israeliților. După R. Bring *(art. cit.)*, Moise n-a fost mijlocitorul unuia singur în sensul că el n-a fost mijlocitorul unui singur popor (Israel), ci al tuturor oamenilor (deci și al păgînilor). Faptul că Legea a fost dată prin îngeri indică, după Bring, nu inferioritatea, ci sfințenia ei (p. 298—299). Acest autor propune următoarea parafrazare a v. 20 : «Mijlocitorul nu este al unuia (ci al mai multora)», adică nu numai al lui Israel, ci al tuturor oamenilor. «Dumnezeu, însă, este unul», adică El nu este numai Dumnezeul israeliților, ci al tuturor (p. 308—309). După această interpretare, cuvintele ἑνὸς și εἷς nu se referă amîndouă la Dumnezeu : primul se referă la poporul lui Israel (un singur popor), iar al doilea afirmă unicitatea lui Dumnezeu (p. 300). Slăbiciunea acestor interpretări este evidentă.

671. Unii exegeți (Sieffert, Lightfoot, Lagrange ș.a.) cred că intenția Apostolului este de a afirma că prezența unui mijlocitor presupune două părți contractante. Legea ar fi înfățișată astfel ca un contract între Dumnezeu și poporul lui Israel. Inferioritatea Legii rezultă, după acești autori, din însăși prezența părții umane la încheierea acestui contract. Dar această interpretare introduce o idee străină contextului ; nicăieri în Epistola către Galateni, Legea nu este prezentată ca un contract între Dumnezeu și poporul Său.

să afle că de fapt ea este aducătoare de moarte (Rom. 7, 10—11). De aceea, el vorbește despre neputința Legii (Rom. 8, 3).

Fraza condițională ireală (ipotetică) din v. 21b exclude orice posibilitate de a obține dreptatea prin supunerea față de Lege: «Căci dacă s-ar fi dat o lege care să poată da viață, atunci dreptatea ar veni, într-adevăr, din Lege». Dacă s-ar fi dat o astfel de lege (νόμος ὁ δυνάμενος are sens general) [672], alta decît Legea lui Moise, care să fie dătătoare de viață (ζωοποιῆσαι) [673], atunci dreptatea ar fi venit din această lege, fără să mai fie nevoie de făgăduință. Dar însăși existența făgăduinței dovedește insuficiența și neputința Legii mozaice.

După cum păcatul și moartea sînt nedespărțite (cf. Rom. 5, 21; 6, 23; I Cor. 15, 56), tot astfel dreptatea (îndreptarea) și viața se află în cea mai strînsă legătură. Viața este consecința dreptății. Este vorba de viața veșnică, identificată de Apostol cu moștenirea făgăduinței (v. 18), care însă este nedespărțită de viața actuală a celor ce sînt «vii pentru Dumnezeu în Iisus Hristos» (Rom. 6, 11).

(3, 22) Nu numai că Legea nu avea putere să dea viață, ci dimpotrivă (ἀλλά are sens adversativ) [674], ea «a închis toate sub păcat».

Verbul συγκλείω apare adeseori în Septuaginta, fiind de obicei corespondentul ebraicului סגר (= *sagar*), care, la forma hifil, înseamnă «a închide», «a încuia» (Lev. 13, 5, 11. 21. 26; Iov 11, 10 etc.). În Noul Testament, acest verb apare numai de trei ori (Gal. 3, 22. 23; Rom. 11, 32) [675].

Cînd Sf. Pavel folosește termenul ἡ γραφή, el are în vedere, de obicei, un text din Vechiul Testament (Gal. 3, 8; Rom. 4, 3; 9, 17; 10, 11; 11, 2). Aici însă «Scriptura» este considerată ca un tot dominat de Lege; rolul istoric al Vechiului Testament este asimilat rolului Legii (cf. Rom. 3, 19). Este vorba, bineînțeles, numai despre una din funcțiunile Scripturii în istoria mîntuirii [676]. Căci tot Scriptura vorbește și despre făgăduințele făcute de Dumnezeu lui Avraam.

În textul paralel din Rom. 11, 32, acțiunea pusă aici pe seama Scripturii este atribuită lui Dumnezeu: «Căci Dumnezeu i-a închis pe toți în neascultare (συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν), pentru ca pe toți să-i miluiască».

Ideea că toți oamenii sînt păcătoși apare încă în Vechiul Testament (Ps. 13, 1—3; 142, 2; Ecles. 7, 20 etc.), precum și în apocrifele iudaice (IV Ezdra 3, 21; 7, 46. 68; 8, 17 etc.) și în scrierile rabinice (Midr. Rabbah, Lev. 14; Qoh., 1, 8; Mișna, trat. Sanhedrin 101a ș.a.) [677]. Sf. Pavel vorbește pe larg despre universalitatea păcatului (Rom. 1, 21 și urm.; 2, 17 și urm.; 3, 9 și urm. 22; 5, 12 și urm.).

672. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 149; Burton, *op. cit.*, p. 193—194.

673. În LXX, acest verb are sensul de *a da viață* (Neem. 9, 6; II Regi 5, 7), *a rămîne în viață* (Jud. 21, 14; Ps. 71, 20). În Noul Testament el înseamnă *a da viață*, *a germina* (I Cor. 15, 36), *a aduce la viață* (Rom. 8, 11; I Cor. 15, 22), *a da viață spirituală* (Ioan 6, 33; II Cor. 3, 6). În Epistolele pauline, acest verb are uneori sens eshatologic, fiind aproape echivalent cu verbul «a învia», la forma activă (Rom. 8, 11; I Cor. 15, 22). Vezi R. Bultmann, art. ζωοποιέω, în TWNT, II, p. 877.

674. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 149.

675. Vezi O. Michel, art. συγκλείω, în TWNT, VII, p. 744—747.

676. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 76; cf. A. Viard, *op. cit.*, p. 79.

677. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 166 u., 815 u.; vol. III, p. 156.

Nu numai oamenii, iudei și păgîni (Rom. 11, 32 : τούς πάντας), ci întreaga creație (τὰ πάντα, la neutru) a fost cuprinsă de puterea păcatului (cf. Ioan 17, 10 ; Efes. 1, 10 ; Col. 1, 20). Dumnezeu (sau : Scriptura) a închis toate «sub păcat» (Gal. 3, 22) sau «în neascultare» (Rom. 11, 32). «Sub păcat» înseamnă «sub puterea păcatului» (Rom. 7, 14 ; cf. 6, 14. 15). Legea mozaică a vădit păcatul tuturor și l-a calificat ca atare, încît toți au căzut sub blestemul Legii (3, 10). Dar în această funcțiune, Legea sau «Scriptura» a fost martorul și instrumentul lui Dumnezeu în realizarea planului Său de mîntuire [678], cum arată partea a doua a versetului : «...pentru ca făgăduința să se dea celor ce cred din credința în Iisus Hristos» (Rom. 11, 32 b : «pentru ca pe toți să-i miluiască»).

«Făgăduința» este «făgăduința Duhului» (3, 14) prin care se ajunge la moștenire (3, 18). Ținîndu-i pe toți oamenii sub greutatea păcatului sancționat de Lege, Dumnezeu nu avea alt scop decît acela de a-i milui pe toți, de a le dărui (δοθῇ) binecuvîntările făgăduinței. «Darul» făgăduinței este îndreptarea și consecința acesteia, viața veșnică. Acest dar se obține prin credința în Iisus Hristos [679], adică prin credința creștină. Apostolul adaugă că făgăduința este destinată «celor ce cred», pentru a sublinia rolul credinței de mijlocitoare a îndreptării.

2. «Venirea credinței» (3, 23—29)

(23) Înainte de venirea credinței, eram păziți sub Lege, fiind închiși pentru credința care avea să se descopere, (24) încît Legea s-a făcut pentru noi călăuză spre Hristos, ca să ne îndreptăm din credință. (25) Iar dacă a venit credința, nu mai sîntem sub călăuză. (26) Căci voi toți sînteți fii ai lui Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus ; (27) cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. (28) Nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este rob, nici liber ; nu mai este parte bărbătească și parte parte femeiască ; căci voi toți una sînteți în Hristos Iisus. (29) Iar dacă sînteți ai lui Hristos, atunci sînteți urmașii (seminția) lui Avraam, moștenitori după făgăduință.

(3, 23) Din acest verset se vede limpede că Sf. Pavel privește lucrurile din perspectivă istorică : pentru el, istoria este împărțită în două de evenimentul crucial al venirii lui Hristos [680].

Vorbind de «venirea credinței», Apostolul nu are în vedere credința în general, ci credința creștină sau credința în Iisus Hristos (v. 22). «Venirea credinței» corespunde din punct de vedere temporal cu venirea lui Hristos.

678. În felul acesta, Sf. Pavel poate să împace atitudinea sa negativă față de «legalism» cu originea dumnezeiască a Legii. El nu neagă rolul pozitiv al Legii, nici originea ei divină, cum va face mai tîrziu ereticul Marcion (cf. S. Irineu, *Contra haereses*, I, XXVII, 2 ; P.G., VII, 688).

679. Ἰησοῦ Χριστοῦ este, ca întotdeauna după πίστις, un genitiv al obiectului.

680. H. Schlier, *op. cit.*, p. 166, n. 2, arată că, pentru Sf. Pavel, opera de mîntuire a lui Hristos se plasează în cadrul unui șir de evenimente istorice (și de personaje istorice) : Adam, Avraam, Moise, Hristos, Antihrist sînt personaje istorice. Iisus Hristos nu este însă ca oricare dintre aceste personaje istorice, iar «timpul» Său nu este o perioadă trecătoare. Cine trăiește în «timpul» lui Hristos, trăiește în centrul istoriei.

«Noi» din acest verset (cf. 3, 10—14) se extinde asupra tuturor oamenilor (cf. v. 22 : τὰ πάντα) [681].

Rolul Legii mozaice este indicat prin două verbe : ἐφρουρούμεθα (= *eram păziți)* [682] și συγκλειόμενοι (= *fiind închiși)* [683]. Părerile exegeților diferă în ce privește caracterul funcțiunii de paznic a Legii mozaice. Iudeii credeau, desigur, că Legea este pentru ei un paznic și un zid de apărare împotriva păcatului [684]. Dar Sf. Pavel arată că Legea n-a fost în stare să-i apere pe supușii ei de puterea păcatului (Rom. 3, 9). Unii exegeți au acceptat interpretarea propusă de Fer. Ieronim [685], după care Legea ar fi fost, în concepția paulină, o închisoare sau o casă a robiei. Sf. Ioan Gură de Aur [686] explică v. 23 în sensul că Legea exercita o pază protectoare, înfrînîndu-i pe supușii ei de la păcat prin frică. Probabil că Sf. Pavel are în vedere ambele sensuri. Legea a avut un rol negativ (Rom. 5, 20), determinat de neputința ei cronică de a aduce îndreptarea ; dar ea a avut și un rol pozitiv, care constă în funcțiunea ei pedagogică de pregătire a omenirii pentru venirea lui Hristos (v. 24).

Sf. Pavel arată că paza exercitată de Lege viza credința : «fiind închiși spre (sau : pentru ; εἰς indică scopul) [687] credința care avea să se descopere» (v. 23b) [688]. «Credința» este viitoare (cum arată participiul μέλλουσαν) în raport cu trecutul «eram păziți» ; în momentul scrierii Epistolei, Apostolul putea vorbi de venirea credinței ca despre un eveniment care a avut loc în trecut.

Verbul ἀποκαλύπτω (cf. 1, 12. 16), la forma pasivă, este apropriat eshatologiei. Pentru Sf. Pavel, « πίστις este numele unei noi ere» [689], a cărei lumină contrastează cu întunericul de închisoare al regimului Legii mozaice.

(3, 24) Sf. Pavel compară funcțiunea Legii mozaice cu cea a unui «pedagog» din antichitate. În lumea greco-romană, παιδαγωγός nu era totuna cu διδάσκαλος. Pedagogul antic era de cele mai multe ori un sclav care exercita rolul de paznic și supraveghetor al copilului minor (între 6 — 16 ani).

Iată un text ilustrativ din unul dintre dialogurile lui Platon : «Ești lăsat să te conduci singur sau nu ți se permite acest lucru? — Cum, zice el, mi s-ar permite aceasta ? — Cineva are, deci, stăpînire asupra ta ? — Pedagogul, zice el. — E acesta un sclav ? — Dar ce altceva, e sclavul nostru ! — E curios, zic eu, că fiind liber ești comandat de un sclav. Dar

681. Așa Bonnard, *op. cit.*, p. 75 ; Mussner, *op. cit.*, p. 256, n. 61 ș.a. După Duncan, *op. cit.*, p. 120, «prin folosirea persoanei întîi («noi») în acest verset și în cel următor, Pavel trasează antecedentele religiei creștine în istoria lui Israel».

682. Verbul φρουρεῖν sugerează ideea unei paze protectoare (cf. II Cor. 11, 32 ; Fil. 4, 7 ; I Petru 1, 5) ; alături de συγκλειόμενοι, el are însă sensul de pază restrictivă (cf. Înțel. Sol. 17, 15). Vezi Burton, *op. cit.*, p. 199 ; Schlier, *op. cit.*, p. 167, n. 1.

683. Pentru sensul acestui verb, vezi comentariul nostru ad 3, 22. Participiul prezent de aici are «sens continuu» (Burton, *op. cit.*, p. 199) ; Sf. Pavel se gîndește probabil la o înmulțire constantă a numărului celor «închiși» sub Lege în epoca de așteptare a credinței (J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 151).

684. Vezi exemple din literatura rabinică la H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 588. 685. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 393 C. 686. *Op. cit.*, P.G., LXI, 655 D.

687. Cf. I Cor. 5, 5 ; Rom. 3, 25 ; Col. 1, 29 ; I Petru, 1, 3. 4 ș.a.

688. În I Petru 1, 5 găsim o expresie asemănătoare : «cei ce sînteți păziți, prin credință, spre mîntuirea cea gata să se descopere în vremea de apoi».

689. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 152.

în ce privinţă are stăpînire asupra ta acest pedagog ? — În aceea că mă conduce la profesor (adică : la casa profesorului)» [690]. Acest text arată nu numai în ce consta funcţiunea pedagogului, ci şi faptul că acesta se deosebea de profesor sau de învăţător. Dintr-un text al lui Iosif Flaviu (*Vita*, LXXVI, 429) rezultă, de asemenea, că pedagogul era recrutat dintre sclavi : «Domiţian a ordonat să fie pedepsit un eunuc care mă acuzase, sclavul-pedagog al fiului meu». La Plutarh (*Lycurgus*, 30, 6) găsim o mărturie că uneori copiii se revoltau împotriva pedagogilor lor [691].

Deoarece între datoriile pedagogului antic era şi aceea de a-i conduce pe copii la şcoală, Sf. Ioan Gură de Aur interpretează textul din Gal. 3, 24 în sensul că Legea lui Moise i-a condus pe evrei la Hristos, Învăţătorul prin excelenţă [692]. Funcţia pedagogului antic nu era însă atît de restrînsă cum lasă să se înţeleagă referinţa din dialogul lui Platon. Sf. Apostol Pavel dă termenului «pedagog» un sens mai larg : «Căci de aţi avea zece mii de învăţători (παιδαγωγοί) în Hristos, totuşi nu aveţi mulţi părinţi» (I Cor. 4, 15). Faţă de părinţi, pedagogul ocupă o poziţie inferioară. De aceea, nu pedagogul, ci părintele este modelul de imitat pentru copii (cf. I Cor. 4, 16).

Funcţiunea pedagogului antic era limitată în timp (ea înceta atunci cînd adolescentul atingea vîrsta majoratului), era limitată în conţinutul ei (pedagogul era cu mult mai prejos decît profesorul) şi era orientată cu totul spre vîrsta majoratului, adică spre un stadiu superior, în care pedagogul nu mai avea nici un rol [693]. Aceste caracteristici ale funcţiunii de pedagog ilustrează rolul istoric al Legii mozaice, care, de asemenea, este limitată în timp (de la Moise pînă la Hristos, cf. v. 19), este limitată în conţinutul ei (fiind subordonată făgăduinţei, cf. v. 18) şi este orientată spre «credinţa care avea să se descopere» (v. 23).

Metafora paulină relevă însă nu numai caracterul nedesăvîrşit al Legii mozaice, ci şi valoarea ei pozitivă. Legea a avut rolul bine determinat de «călăuză spre Hristos (εἰς Χριστόν)». Ea a pregătit poporul ales pentru mîntuirea mesianică. Prin tipurile şi profeţiile ei, prin orientarea ei mesianică, Legea a exercitat o funcţiune educativă, pregătitoare de neînlocuit [694]. De aceea, Legea a conferit israeliţilor o întîietate care «este mare în toate privinţele» (Rom. 3, 1—2 ; cf. 9, 4—5). E adevărat că, în raport cu Hristos, Legea a fost *numai* un «pedagog» ; Apostolul nu spune însă că ea ar fi fost un *rău* pedagog. Dominaţia severă a Legii lui Moise asupra urmaşilor după trup ai lui Avraam a îngrădit monoteismul mozaic, ferindu-l de alterări din partea rătăcirilor religioase ale păgînismului.

Venirea lui Hristos este «terminus ad quem» pentru robia Legii (prepoziţia εἰς are aici sens temporal, cf. I Petru 1, 11). Sf. Pavel exprimă răspicat această idee în Rom. 10, 4 : «Căci sfîrşitul Legii este Hristos, spre îndreptarea a tot celui ce crede».

690. Platon, *Lysis (Despre prietenie)*, 208 C, trad. de C. Noica, Bucureşti, 1969, p. 19—20.

691. Vezi şi alte exemple la Bauer, *Wörterbuch*, art. παιδαγωγός; Schlier, *op. cit.*, p. 168 ; Mussner, *op. cit.*, p. 257.

692. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 656.

693. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 76.

694. G. Bertram, art. παιδεύω... παιδαγωγός, în TWNT, V, p. 619.

Dumnezeu a limitat rolul Legii mozaice «pentru ca să ne îndreptăm prin credinţă» (v. 24b). Îndreptarea nu este rodul eforturilor «pedagogului», ci al jertfei lui Hristos, actualizată în fiecare credincios prin credinţă şi prin Sf. Taine (cf. v. 27).

(3, 25) Versetul 25 încheie răspunsul la întrebarea pe care a pus-o Apostolul în v. 19 : «Deci, ce este Legea ?». În versetele precedente, Sf. Pavel a arătat care este semnificaţia şi rolul Legii în istoria mîntuirii. Versetul 25 reprezintă concluzia acestei scurte argumentări.

«Venirea credinţei» este un eveniment istoric (cf. 4, 4—5) care coincide cu venirea lui Iisus Hristos. Odată cu «venirea credinţei» încetează supunerea faţă de Lege (ὑπὸ παιδαγωγόν este echivalent cu ὑπὸ νόμον, v. 23) [695]. Creştinii nu mai sînt «sub Lege», ci «sub har» (Rom. 6, 14). Domnia Legii a încetat o dată pentru totdeauna (cf. Rom. 10, 4).

(3, 26) Conjuncţia γάρ introduce o explicaţie a afirmaţiei precedente: nu mai sîntem sub pedagog deoarece am devenit fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus.

Construcţia acestui verset ridică o problemă : expresia ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ determină pe υἱοὶ Θεοῦ sau pe πίστεως ? Trebuie să traducem «toţi sînteţi fiii lui Dumnezeu în Hristos Iisus, prin credinţă» [696] sau «toţi sînteţi fiii lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Iisus» ? [697]. Comentatorii care acceptă prima traducere socotesc că Apostolul are în vedere aici faptul că Hristos este temeiul filiaţiei divine a credincioşilor ; cînd se referă la Hristos ca obiect al credinţei, el foloseşte alte formule şi anume : πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ (Gal. 2, 16. 20 ; 3, 22 ; Rom. 3, 22. 26 ; Efes. 3, 12 ; Filip 1, 27 ; 3, 9 ; Col. 2, 12 ; II Tes. 2, 13), πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν (Filim. 5) sau πίστις εἰς Χριστόν (Col. 2, 5) [698]. Însă ordinea cuvintelor în textul original precum şi unele paralele din epistolele pauline (Efes. 1, 15 ; Col. 1, 4) ne îndreptăţesc să afirmăm că a doua traducere este mai potrivită. Bineînţeles că această traducere nu exclude ideea că Hristos este temeiul filiaţiei divine a credincioşilor creştini [699]. Vorbind despre «credinţa în Hristos Iisus», desigur că Apostolul n-a avut în vedere numai credinţa care vine de la Hristos sau al cărei obiect este Hristos, ci o credinţă prin care noi sîntem în Hristos. Sîntem fii ai lui Dumnezeu pentru că sîntem în Hristos Iisus, Care este Fiul lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament, poporul lui Israel este numit fiul întîi născut al lui Dumnezeu (Ieş. 4, 22 ; Is. 63, 16 ; 64, 7 ; Osea 11, 1 ; Înţel. Sol. 8, 13), poporul Său sau poporul «fiilor Săi» (Deut. 21, 1—2 ; 32, 5—6 ; Ps. 73, 15). «În Hristos» situaţia s-a schimbat : toţi oamenii, indiferent de neam sau de categorie socială (cf. 3, 28) sînt chemaţi să devină fii ai lui Dumnezeu.

Expresia «fii (sau : copii) ai lui Dumnezeu» este asociată întotdeauna cu ideea de libertate (4, 6. 7 ; Rom. 8, 14 şi urm. ; cf. I Ioan 3, 1 şi urm.). Adresîndu-se în mod direct corespondenţilor săi (ἐστέ), Apostolul vrea să-i convingă că nu mai trebuie să trăiască într-o stare de «infan-

695. H. Schlier, *op. cit.*, p. 170, notează că Apostolul nu zice că «pedagogul» a încetat să existe, ci numai că noi (creştinii) nu-i mai sîntem supuşi.

696. Aşa Bonnard, *op. cit.*, p. 77 ; Mussner, *op. cit.*, p. 261 ş.a.

697. Aşa Olariu, *op. cit.*, p. 620 ; Lagrange, *op. cit.*, p. 91—92 ; Munteanu, *op. cit.*, p. 86 ; Bligh, *Galatians in Greek*, p. 153 ş.a. 698. H. Schlier, *op. cit.*, p. 171.

699. Burton, *op. cit.*, p. 202—203 ; Viard, *op. cit.*, p. 83.

tilism religios» [700]; prin credință și Botez ei sînt fii și deci moștenitori ai lui Dumnezeu (Rom. 8, 17). Starea de fiu a lui Dumnezeu este condiția universală și reală a tuturor credincioșilor creștini.

Credința este un dar al lui Dumnezeu (Efes. 2, 8 ; I Cor. 6, 3) ; dar ea este în același timp răspunsul omului la inițiativa lui Dumnezeu [701]. În v. 22—26, termenul «credință» apare de 6 ori, ca un leitmotiv care caracterizează epoca nouă inaugurată prin «venirea credinței».

(3, 27) Conjuncția γάρ, care face legătura între acest verset și afirmația precedentă, are sens cauzal : credincioșii creștini sînt fiii lui Dumnezeu prin credință deoarece ei s-au îmbrăcat în Hristos prin Taina Sfîntului Botez.

Credința și Botezul sînt două realități distincte, cu funcțiuni complementare în procesul de îndreptare a omului în fața lui Dumnezeu. Omul nu e pus în situația de a alege între credință și Botez, respectiv între credință și Sf. Taine, ca mijloace de mîntuire. Credința este incompletă fără Botez, iar Botezul presupune credința (Marcu 16, 16) și este el însuși un act de credință [702]. Botezul este «semnul autentic că credința a ajuns în mod real la obiectul ei, care este moartea față de păcat și participarea la viața lui Hristos Cel înviat și proslăvit» [703].

Pronumele relativ ὅσοι (= *cei care, cîți*) corespunde lui πάντες din versetul precedent : voi toți, care ați fost botezați în Hristos, sînteți fiii lui Dumnezeu.

Botezul «în Hristos» (cf. Rom. 6, 3) [704] sau «în numele» lui Hristos (cf. I Cor. 1, 13. 15) [705] este botezul creștin [706]. Temeiul botezului creștin este jertfa mîntuitoare a lui Hristos ; de aceea, Sf. Pavel spune că bote-

700. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 77.

701. A. Grail, *Le baptême dans l'Epître aux Galates (III, 26—IV, 7)*, în RB, LVIII (1951), p. 517, spune că, în actul botezului, credința este «partea proprie a omului, dar această parte depinde și ea de darul divin. Prin ea se împlinește reînnoirea baptismală, căci Botezul este în mod autentic taina credinței». La fel se exprimă L. Cerfaux, *Le chrètien dans la théologie paulinienne*, p. 392 : «Credința paulină este întotdeauna răspuns la mesajul divin ; deoarece ea este acceptarea mesajului, supunere totală a vieții noastre sub puterea lui Dumnezeu, nu i se poate atribui (credinței) vreo eficiență față de dreptate».

702. S. Légasse, *Foi et baptême chez Saint Paul : Etude de Galates 3, 26—27*, în «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», LXXIV (1973), p. 100—102.

703. A. Viard, *op. cit.*, p. 83. J. Duplacy, *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament*, în «Lumière et vie», nr. XXVII, mai 1956, p. 42—43, arată că deși credința precedă Botezul, totuși, prin Botez, ea este transformată, devenind credință a lui Hristos și a Bisericii. Botezul nu înlocuiește credința, căci omul botezat trăiește în Biserică *ca credincios*. Numai cel ce crede pînă la sfîrșit va fi mîntuit.

704. Cf. I Cor. 10, 2, unde este vorba de un botez al israeliților «în Moise» (εἰς τὸν Μωϋσῆν); în acest text, Apostolul îl prezintă pe Moise ca pe un tip al lui Hristos. Vezi Pr. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1—11*, în MA, XXI (1976), nr. 4—6, p. 279—280.

705. Vezi H. von Campenhausen, *Taufen auf den Namen Jesu ?*, în «Vigilia Christiana», XXV (1961), p. 1—16.

706. În 11 din cele 13 apariții ale verbului βαπτίνειζ în Epistolele pauline, el se referă la taina Sf. Botez. În I Cor. 10, 2, acest verb e folosit în sens metaforic, iar în I Cor. 15, 29 e vorba despre enigmaticul botez pentru morți. Asupra sensului acestui verb, vezi A. Oepke, art. βαπτίζω, în TWNT, I, p. 527—543. Despre monografiile asupra Botezului în Epistolele pauline și în Noul Testament, în general, menționăm : O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*, trad. în limba engleză de J. K. S. Reid, London, 1950 ; R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950 ; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*,

zul creştin este un botez în moartea lui Hristos (Rom. 6, 3). Numind Botezul creştin un botez «în (εἰς) Hristos», Sf. Pavel îl prezintă pe Hristos drept elementul divin în care este scufundat credinciosul prin Botez [707]. Dar prepoziţia înseamnă nu numai *în*, ci şi *spre*. Putem spune, deci, că prin Botez neofitul este nu numai scufundat *în* Hristos, ci şi orientat *spre* Hristos [708]. Sensul din urmă corespunde ideii că Botezul este o Taină de iniţiere, un început al vieţii creştine care tinde spre Hristos ca spre Modelul desăvîrşit [709].

Apostolul numeşte Botezul «îmbrăcare» în Hristos. Verbul ἐνδύω apare adeseori în Septuaginta cu sens figurat [709b]. În epistolele pauline, întîlnim de mai multe ori verbul ἐνδύω în relaţie cu schimbarea profundă, religioasă şi morală, care are loc în fiinţa credinciosului prin integrarea sa în Hristos. Credinciosul creştin se «îmbracă» cu «armele luminii» (Rom. 13, 12), cu «armele lui Dumnezeu» (Efes. 6, 11), cu «platoşa credinţei şi a dragostei» (I Tes. 5, 8), «cu milostivirile îndurării, cu bunătate, cu smerenie, cu blîndeţe, cu îndelungă răbdare» (Col. 3, 12) ; la Parusie, el se va îmbrăca «în nestricăciune» şi «în nemurire» (I Cor. 15, 54). În Rom. 13, 14, credincioşii deja botezaţi sînt îndemnaţi cu cuvintele : «Ci îmbrăcaţi-vă în Domnul Iisus Hristos...».

Un paralelism apropiat există între Gal. 3, 27 şi Col. 3, 9 şi urm. : «Nu vă minţiţi unul pe altul, fiindcă v-aţi dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui şi v-aţi îmbrăcat cu cel nou, care se înnoieşte spre deplină cunoştinţă, după chipul Celui ce l-a zidit... Îmbrăcaţi-vă, deci, ca aleşi ai lui Dumnezeu...» [710].

Prin Botez se creează o relaţie ontologică între Hristos şi credincios. «Îmbrăcîndu-se» în Hristos, neofitul devine una cu El, «nu prin ficţiune

---

London, 1962 ; vezi şi G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries. The Problem of the Pauline Doctrine of Baptism in Romans VI, 1—11, in the Light of its Religio-Historical «Parallels»*, Edinburgh/London, 1967 ; K. Aland, *Zur Vorgeschichte der christilichen Taufe*, în «Neues Testament und Geschichte — O. Cullmann zum 70. Geburtstag», Zürich/Tübingen, 1972, p. 1—14.

707. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, vol. II, ed. a 23-a, Paris, 1937, p. 553 ; F.-H. Chase, *The Lord's Command to Baptize*, în JTS, VI (1905), p. 505, scrie : «Aşa cum neofitul este scufundat în apă, tot aşa el este scufundat în Hristos».

708. S. Légasse, *art. cit.*, p. 94—95.

709. M. Boutier, *En Christ*. Etude d'exégèse et de théologie paulinienne, Paris, 1962, p. 37, scrie că dacă «Botezul nu are loc încă ἐν Χριστῷ,....el este totuşi prologul solemn al acestei stări... Smuls din condiţia sa originară (ἐν Ἀδάμ), din destinaţia sa naturală (ἐν σαρκί) şi, dacă este iudeu, din situaţia de supus al Legii (ἐν νόμῳ), cel botezat este afectat unei noi istorii, celei a mîntuirii şi integrat într-un trup nou, Trupul lui Hristos... Expresia εἰς Χριστόν ar putea fi explicată astfel εἰς τὸ εἶναι ἐν Χριστῷ».

709 bis. După Vechiul Testament (LXX), omul se îmbracă cu *mîntuirea* (II Cron. 6, 41 ; Ps. 132, 16), cu *slava, puterea* şi *podoaba* (Ps. 92, 1 ; 103, 18 ; Prov. 31, 35 ; Is. 51, 9 ; 52, 1 etc.), cu *dreptatea* (Iov. 29, 14 ; Ps. 131, 9 ; Înţel. Sol. 5, 8), cu *ruşinea* (Iov. 8, 22 ; Ps. 35, 26 ; 109, 29 ; Iez. 7, 27), cu *teama* (Iov 39, 19), cu *blestemul* (Ps. 109, 19) etc. Uneori este vorba de Duhul Domnului care «îmbracă» pe cei aleşi cu puteri extraordinare, verbul fiind folosit în aceste cazuri la forma activă (Jud. 6, 34 ; I Cron. 12, 18 ; II Cron. 24, 20 ş.a.). S. Légasse (*art. cit.*, p. 92) notează că, în Sf. Scriptură, veşmîntul reprezintă «cinstea» sau «slava» *(kavod)* omului (cf. Zah. 3, 3—4 ; Apoc. 3, 5. 18 ; 4, 4).

710. D. Mollat, *Symbolismes baptismaux chez Saint Paul*, în «Lumière et vie», nr. XXVI, martie 1956, p. 73, notează că la baza acestor imagini stă opoziţia între primul şi al doilea Adam. Această opoziţie «conferă şi aici imaginii îmbrăcării o dimensiune temporală şi istorică. În acest cadru, Botezul este «semnul sacramental al sfîrşitului unei lumi a păcatului şi al venirii unei alte lumi, a nevinovăţiei şi dreptăţii».

juridică, ci prin comunicare de viață» [711]. Cel botezat este inserat în Hristos, astfel încît Hristos devine pentru el principiul vieții spirituale și-l transformă oarecum în El însuși, făcîndu-l fiu al lui Dumnezeu (v. 26) și participant la dreptul Său propriu la moștenirea divină (4, 7). Sf. Ciril al Ierusalimului [712] scrie : «Fiind botezați în Hristos și îmbrăcîndu-vă în Hristos, voi ați devenit conformi Fiului lui Dumnezeu. Căci Dumnezeu Care ne-a rînduit de mai înainte pentru adopțiunea ca fii, ne-a făcut conformi trupului slavei lui Hristos... Fiind deci participanți ai lui Hristos, voi sînteți numiți pe drept hristoși (= unși)...».

Imaginea «îmbrăcării» nu exprimă întregul dinamism și extraordinara noutate a vieții «în Hristos». «Realitatea debordează imaginea. Într-adevăr, veșmîntul rămîne ceea ce este, în timp ce omul nou este înnoit necontenit prin acțiunea Duhului» [713].

(3, 28) Din unirea intimă cu Hristos, prin Botez, decurge strînsa unire a celor botezați întreolaltă. Din apa Botezului se ridică o omenire nouă, reconciliată, restaurată în unitatea voită de Dumnezeu. Hristos Cel înviat îi aduce pe toți, prin credință și Botez, la starea libertății adulte (cf. 4, 7) [714]. Prin noul Adam [715] se fac noi toate ; de aceea, Botezul, prin care oamenii «se îmbracă» în noul Adam, este numit «naștere» (Ioan 3, 3—7).

Deosebirile dintre oameni, care caracterizau omenirea de dinainte de venirea lui Hristos (cf. I Cor. 12, 13 ; Efes. 2, 15 ; Col. 3, 11) nu mai există [716]. Diferențele de ordin religios (iudei și păgîni), social (robi și liberi) sau natural (bărbați și femei), ridicate de antichitate la rangul de legi imuabile [717], și-au pierdut consistența.

Primul antagonism desființat în Hristos este cel care exista între iudei și elini (= păgîni, cf. Rom. 1, 16 ; 2, 9—10 etc.). Din punct de vedere religios, omenirea era împărțită în două categorii : iudeii monoteiști și păgînii politeiști [718]. Dar venirea lui Hristos i-a găsit și pe unii și pe alții

711. *Ibidem*, p. 72.

712. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, col. «Sources chrétiennes», nr. 126, introd., text critic și note de A. Piédaguel, trad. de P. Paris, Paris, 1966, p. 120—121.

713. C. Masson, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens*, Neuchâtel/Paris, 1950, p. 143.

714. Y. Trémel, *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ*, în «Lumière et vie», nr. XXVII, mai 1956, p. 84, subliniază caracterul social, eclezial, al imaginii «îmbrăcării în Hristos» : faptul că Același Hristos îi «îmbracă» pe toți, face să dispară deosebirile între cei botezați.

715. A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, London, 1958, p. 246, observă că «deși în Gal. 3, 28 numele lui Adam nu e menționat, totuși tipologia lui Adam nu e departe de suprafață».

716. Ἔνι, folosit în locul lui ἔνεστι, înseamnă același lucru : *nu mai* ; ἔνι «neagă nu numai faptul, ci și posibilitatea» (J. B. Lightfoot, *op. cit.*, p. 150).

717. Vezi exemple la T. Zahn, *op. cit.*, ad loc. Diferențele menționate aici de Sf. Pavel erau bine marcate și în sînul iudaismului. Pînă în zilele noastre, iudeul rostește în cadrul rugăciunilor sale de dimineață : «Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul universului, Care nu m-ai făcut păgîn. Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru..., Care nu m-ai făcut rob. Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru..., Care nu m-ai făcut femeie». Iar femeia zice : «Lăudat să fii, Doamne, Dumnezeul nostru, Împăratul Universului, Care m-ai făcut după voia Ta» (*Ordinea rugăciunilor pentru toate zilele anului*, text ebraic și traducere română de A. S. Gold, Craiova, 1903, p. 8).

718. Vezi Pr. Vasile Mihoc, *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola către Efeseni*, în «MA», XXI (1976), nr. 1—3, p. 105. H. Schlier, *Die Kirche im Epheserbrief*, în vol. «Die Zeit der Kirche», Freiburg, 1956, p. 162, spune că, în viziunea

sub păcat (3, 9 și urm.) și de aceea ei sînt chemați fără nici o discriminare la Iisus Hristos, Cel ce «a surpat peretele cel din mijloc al despărțiturii» dintre iudei și păgîni [719]. Teodoret de Cir vede în afirmația Apostolului și o abolire a diferențelor și discriminărilor rasiale : «Credința — zice el — a nimicit deosebirea între tăierea împrejur și netăierea împrejur. Tot așa, ceea ce generalii iau în seamă la soldați nu este dacă ei sînt albi sau negri, ci dacă sînt sau nu luptători instruiți» [720].

Împărțirea socială în liberi și sclavi constituia temeiul unuia dintre antagonismele principale care caracterizau lumea veche. Apostolul neamurilor afirmă răspicat că în Hristos «nu mai este rob și liber». Botezul i-a unit pe toți, făcîndu-i frați. În Biserica lui Hristos, toate privilegiile și inechitățile legate de deosebirile de ordin social sînt anulate. Viața în Hristos pătrunde profund în problemele eticii sociale, aducînd și aici lumina noului absolut inaugurat prin jertfa de pe Cruce [721].

În Hristos dispare și discriminarea dintre «partea bărbătească și partea femeiască». Nu este vorba, bineînțeles, de o abolire a distincției naturale (anatomice și fiziologice) dintre bărbat și femeie, nici de desființarea instituției căsătoriei care se întemeiază pe această distincție, ci de faptul că, în Biserică, fiecare persoană stă «ca un egal lîngă aproapele său» [722].

Distincțiile care aveau o valoare pentru fariseul Saul — a fi iudeu, a fi liber, a fi bărbat — nu mai au pentru creștinul Pavel nici o însemnătate ; «în Hristos», aceste distincții au încetat de a mai constitui semne ale superiorității spirituale [723].

Partea finală a versetului explică de ce vechile deosebiri nu mai trebuie luate în considerare : «căci voi toți sînteți una în Hristos Iisus».

Prin felul în care se adresează cititorilor săi *(voi toți)*, Sf. Pavel face aluzie la disensiunile cauzate de predica iudaizantă în Bisericile Galatiei.

Folosirea masculinului εἷς (= *unul*) nu este întîmplătoare : toți cei botezați formează împreună o persoană nouă, unică, «un singur om nou» (Efes. 2, 15). Unitatea creștină, care își are temeiul «în Hristos Iisus» [724],

Sf. Pavel, ostilitatea dintre iudei și păgîni era «prototipul oricărei ostilități între oameni».

719. Ef. 2, 14. Vezi W. Rader, *The Church and Racial Hostility. A History of Interpretation of Ephesians 2, 11—22*, Tübingen, 1978.

720. Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 494 C.

721. Sf. Pavel își expune atitudinea față de odioasa instituție a sclaviei mai ales în Epistola către Filimon. Prof. Nicolae Colan (devenit Episcop al Vadului, Feleacului și Clujului și ulterior Mitropolit al Ardealului) scrie despre această Epistolă următoarele : «Ea este o capodoperă de tact pastoral, de înțelepciune apostolică, din care se desprinde luminos marele adevăr că, în fond, *desăvîrșita iubire creștinească și sclăvia se exclud» (Sf. Pavel către Filimon — Creștinismul și sclăvia* —, Sibiu, 1925, p. 33). Cf. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Un document inspirat de mărinimie creștinească (Epistola către Filimon)*, în MA, II (1957), nr. 5—8, p. 413—428 ; Théo Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'Epître à Philémon*, în vol. «Aux sources de la tradition chrétienne — Mélanges offerts à Maurice Goguel», Paris, 1950, p. 178 u.

722. R. Scroggs, *Paul and the Eschatological Woman*, în «Journal of the American Academy of Religion«, XL (1972), p. 288.

723. Elaine H. Pagels, *Paul and Women : A Response to Recent Discussion*, în «Journal of the American Academy of Religion», XLII (1974), p. 540 u.

724. Formula ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ) apare de 7 ori în Epistola către Galateni (1, 22 ; 2, 4. 17 ; 3, 14. 26. 28 ; 5, 6), dar nu peste tot cu același înțeles. În 3, 26. 28 și 5, 6, această formulă îl prezintă pe Hristos ca pe «o sferă a mîntuirii» (F. Mussner, *op. cit.*, p. 265), ca pe un «loc» în care credincioșii creștini formează o unitate desăvîrșită.

se manifestă nu numai pe plan moral (prin iubirea creştină), ci şi pe plan eclesiologic (credincioşii creştini sînt una în Trupul lui Hristos) şi hristologic (toţi cei botezaţi sînt încorporaţi în Hristos, formează un Hristos unic, prin participarea la viaţa Sa). Viaţa în Hristos nu e un misticism difuz, ci ea oferă şi o foarte precisă «tehnică a cooperării creştine» [725], în scopul realizării unităţii şi egalităţii între oameni [726].

(3, 29) Acest verset constituie concluzia rezumativă a temei pe care a tratat-o Apostolul începînd cu versetul 7 al acestui capitol.

Prin credinţă şi Botez — zice Apostolul — voi sînteţi ai lui Hristos. Dar Hristos este Urmaşul făgăduit lui Avraam (v. 14), Cel în Care s-au împlinit făgăduinţele. Prin El, v-aţi făcut şi voi «seminţia» lui Avraam şi moştenitori după făgăduinţă.

Χριστοῦ este un genitiv posesiv : toţi cei botezaţi aparţin lui Hristos nu numai în sens moral (prin faptul că se dăruiesc Lui), ci şi în sens istoric şi obiectiv (în virtutea răscumpărării prin jertfa de pe Cruce) [727].

Prin cuvintele «seminţia lui Avraam» [728], Sf. Pavel revine la ideea exprimată pentru prima dată în v. 7 şi reluată în v. 9 şi 13. După doctrina iudaizantă, intrarea în rîndul urmaşilor lui Avraam era asigurată de supunerea «sub Lege». Apostolul arată însă că credinţa şi Botezul, prin care credinciosul creştin devine al lui Hristos, constituie totodată singurele mijloace de integrare pe linia descendenţei autentice a lui Avraam. Chiar şi iudeo-creştinii, urmaşi după trup ai lui Avraam, au nevoie de aceste mijloace pentru a deveni urmaşi «după duh» ai acestuia (Rom. 2, 29), «fiindcă este un singur Dumnezeu, Care va îndrepta din credinţă pe cei tăiaţi împrejur şi prin credinţă pe cei netăiaţi împrejur» (Rom. 3, 30).

«Moştenirea» pe care o primesc credincioşii în Hristos depăşeşte moştenirea lui Avraam ; fiind înfiaţi de Dumnezeu prin taina Sf. Botez (4, 5), ei sînt «moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos» (Rom. 8, 17).

Credincioşii galateni sînt invitaţi să tragă singuri consecinţele practice care decurg din această argumentare şi să opună predicii iudaizante convingerea că nu mai e nimic de adăugat la harul mîntuirii prin Iisus Hristos.

(Va urma)

725. L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Westminster, 1944 (ed. a III-a, London, 1950), p. 39.

726. H. Schlier, *op. cit.*, p. 175, n. 4, spune că acest verset nu are nimic comun cu ideologia modernă egalitară şi democratică, atît pe plan bisericesc cît şi pe plan politic. W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, New York, 1907 (retipărită în 1964), p. 102, se exprimă în acelaşi sens : «Pavel a fost un radical în teologie, dar un conservator din punct de vedere social» ; cf. J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 328—329. Totuşi, nu se poate spune că, în contextul antic, Gal. 3, 28 nu conţine o doctrină revoluţionară de etică socială. Egalitatea şi unitatea desăvîrşită a tuturor oamenilor «în Hristos» sînt principii de înnoire pe toate planurile vieţii comunitare.

727. Un teolog german, O. Schmitz, a publicat o carte cu un titlu foarte sugestiv : *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, Gütersloh, 1924.

728. Substantivul σπέρμα este folosit aici fără articol, «pentru a sublinia caracterul de participare la Cel ce singur este τὸ σπέρμα» (A. Grail, *art. cit.*, p. 511).

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

SĂRBĂTORIREA ZILEI HRAMULUI LA INSTITUTUL TEOLOGIC UNIVERSITAR DIN BUCUREȘTI

Continuînd firul frumoasei tradiții statornicite odată cu transformarea Facultății de Teologie în Institut Teologic Universitar, — cînd acesta a fost pus sub obladuirea Sfinților Trei Ierarhi și mari dascăli ai lumii, Vasile cel Mare, Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu și Ioan Gură de Aur —, ziua hramului, 30 ianuarie, a fost sărbătorită în acest an în primul așezămînt de cultură teologică superioară al Bisericii Ortodoxe Române într-o atmosferă de adîncă evlavie, bucurie și comunicare sufletească.

Conform tradiției liturgice ortodoxe, slujba închinată sărbătoririi sfinților ocrotitori ai Institutului nostru a început din ajun, prin săvîrșirea vecerniei în biserica-paraclis «Sfînta Ecaterina» de către un sobor de preoți și diaconi alcătuit din P. C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, P. C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, Spiritual I.; P. C. Pr. Asist. Nicolae Necula, P. C. Pr. Asist. Ștefan N. Sandu, P. C. Pr. Asist. Alexandru Stan, P. C. Diac. Conf. Petru David și Ierod. Androni Valeriu, student în anul II.

Au fost de față la slujba privegherii P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, și P. C. Diac. Nicu Moldoveanu. La sfîrșitul privegherii, P. C. Prof. Constantin Galeriu a rostit un scurt cuvînt de învățătură și de laudă în cinstea sărbătorii.

În dimineața zilei de Duminică, 30 ianuarie, între orele 7,30—11,30, s-a oficiat mai întîi slujba Utreniei, apoi Sfînta Liturghie arhierească de către P.S. Episcop Epifanie al Buzăului, înconjurat de un sobor de preoți și diaconi alcătuit din: P.C. Pr. Prof. Dumitru Radu, prorectorul Institutului, P.C. Pr. Prof. Constantin Galeriu, P.C. Pr. Prof. Ștefan Alexe, P.C. Pr. Conf. Ilie Moldovan, P.C. Pr. Asist. Nicolae Necula, P.C. Pr. Asist. Viorel Ioniță, P. C. Diac. Conf. Petru David, P.C. Diac. Asist. Emilian Cornițescu și P.C. Diac. Asist. Ioan Caraza.

La slujba Sfintei Liturghii au participat profesorii activi, consultanți și onorari ai Institutului, doctoranzi, studenți și credincioși.

Predica zilei a fost rostită de studentul Condrea Viorel din anul IV.

După oficierea Sfintei Liturghii s-a săvîrșit slujba parastasului pentru ctitorii și binefăcătorii Institutului și bisericii «Sfînta Ecaterina», și pentru profesorii și studenții Institutului Teologic adormiți întru Domnul. Serviciul divin închinat sărbătoririi Sfinților Trei Ierarhi s-a încheiat cu un polihroniu pentru conducătorii Bisericii și ai Statului, pentru profesorii, doctoranzii, studenții și ostenitorii Institutului, ca și pentru toți cei ce au participat la slujbă.

Festivitatea dedicată Sfinților patroni s-a desfășurat în aula Institutului, unde întreaga asistență a trecut după slujba din Paraclis. La această festivitate au participat: P. S. Episcop Epifanie al Buzăului, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, P. C. Pr. Dumitru Soare, director al Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, P. C. Arhim. Nifon Mihăiță, consilier patriarhal la sectorul de Relații externe bisericești, P. C. Arhid. Ioan Bănățeanu, secretarul Cabinetului patriarhal, membrii corpului didactic al Institutului, activi, consultanți și onorari, doctoranzii și studenții, invitați și credincioși.

A fost de față reprezentantul Departamentului Cultelor.

La sosirea în sală, P. S. Episcop Epifanie al Buzăului a fost primit cu imnul arhieresc

Festivitatea a fost deschisă de P. C. Pr. Prof. Dumitru Radu, Prorectorul Institutului, care a rostit următorul cuvînt :

«Fiecare sărbătoare bisericească își are semnificația ei, legată de evenimentul căreia îi este consacrată, iar nuanțele acestei semnificații, de la an la an și de la o generație la alta, precum și pentru cei ce participă la o anumită sărbătoare, țin de sensibilitatea și audiența credincioșilor la respectiva sărbătoare și eveniment sărbătorit.

Pentru profesorii și studenții Institutului nostru teologic ziua de astăzi, 30 ianuarie, este o sărbătoare deosebită, cu multiplă semnificație pentru teologi și teologhisitori. Cinstim astăzi, după vrednicie și cu toată pietatea, pe cei trei mari dascăli și Ierarhi ai Bisericii Ortodoxe și ai întregii creștinătăți : Sfîntul Vasile cel Mare, Sfîntul Grigorie Teologul și Sfîntul Ioan Gură de Aur, trăitori în veacul IV, ocrotitorii duhovnicești și îndrumătorii spre cele ale teologiei și trăirii lui Hristos ai acestui așezămînt teologic.

Persoana ca existență în sine, conștientă și liberă, în comuniune cu altă persoană sau cu alte persoane, și lucrarea sau opera acesteia, ca manifestare concretă a ei, sînt cele două realități existențiale care definesc atît pe Dumnezeu ca Persoană sau, mai exact, treime de Persoane absolute în desăvîrșită unitate, cît și pe om ca persoană relativă în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii săi oamenii, arătată prin fapte sau lucrări concrete de slujire. Fiecare persoană este o existență nerepetată, dar capabilă să se desăvîrșească și să se îmbogățească în comuniune cu alte persoane prin dăruiri reciproce.

Persoana și opera cuiva, ca expresie a acesteia, apar în timp și în spațiu, dar depășesc spațiul și timpul lor și se prelungesc în spațiul și timpul urmașilor, și se articulează în viața celor care le urmează sau dovedesc o anumită sensibilitate pentru valori. Desigur, nu orice persoană și operă, ci numai persoana care este purtătoare de valori, creatoare și transmițătoare de valori, precum și opera ca expresie a acesteia.

Fiind valori și transmițînd valori, persoanele și operele celor trei Sfinți Ierarhi și mari dascăli de Teologie se articulează însă profund atît în viața Bisericii din toate timpurile și locurile, cît și în viața și lucrarea noastră de preoți și teologi ai Bisericii lui Hristos, în contextul mutațiilor sociale, culturale și spirituale ale veacului în care trăim, precum și ale poporului și societății cărora aparținem, în timp și spațiu. Căci spațiului și timpului, dimensiuni ale creaturii, nimeni dintre muritori nu li se poate sustrage, dar omul trebuie să le umple cu conținuturi valoroase și să le transfigureze. Acest lucru l-au făcut marii noștri sărbătoriți.

Activitatea Sfinților Trei Ierarhi a fost pe cît de complexă, pe atît de bogată, îmbrățișînd domenii variate, de la cel teologic-cultural pînă la cel moral-social, trecînd prin cel liturgic și pastoral, realizînd — după începuturile promițătoare date teologiei de Clement Alexandrinul, Origen și Tertulian — o primă culme de substanță și elevație a gîndirii și spiritualității patristice a Bisericii, care constituie, de fapt, conținutul secolului de aur al Bisericii.

Opera acestor trei mari Ierarhi și învățători ai Bisericii, împreună cu cea a Sfîntului Grigorie de Nisa, în care sînt aprofundate adevărurile fundamentale ale credinței noastre creștine : Dumnezeu, cel Unul în ființă și întreit în Persoane, mîntuirea neamului omenesc prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, omul ca chip și asemănare a lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), pentru a trăi în comuniune cu Dumnezeu și cu semenii, frații săi, va apare într-o nouă sinteză teologică și spirituală, de o mai mare amplitudine și adîncime, la Sfîntul Maxim Mărturisitorul (sec. VII) și apoi la Sfîntul Grigorie Palama (sec. XIV).

Sfinții Trei Ierarhi au fost aleși patroni ai Institutului nostru nu atît pentru opera lor teologică scrisă — care este destul de întinsă și de substanță —, cît mai ales pentru faptul că persoana și opera fiecăruia dintre ei au implicații bogate și directe în viața Bisericii și în teologia ei, precum și în viața și lucrarea misionară a acesteia și a sfinților ei slujitori, episcopi și preoți. În persoana lor avem întruchipată în mod plenar preoția lui Hristos și responsabilitatea ce o implică aceasta pentru Biserică și pentru obștea credincioșilor din partea preoților tuturor timpurilor și locurilor.

Preotul este om al vremii sale, căci este legat și el de timp și de spațiu, dar avînd puterea lui Hristos și lucrînd cu puterea lui Hristos împărtășită lui de El prin Duhul Sfînt în Biserică și pentru Biserică. Oameni ai timpului, în mod plenar, au fost și Sfinții Trei Ierarhi, depășind însă timpul lor și fiind și pentru noi, cei de astăzi, tot atît de actuali.

Trăsătura comună a gîndirii teologice și a activității pastoral-misionare a Sfinților Trei Ierarhi o constituie iubirea lor față de Dumnezeu, față de Biserica Sa și față de oameni; teologia trăită și arătată în propria lor persoană și în comunitatea Bisericii și a semenilor lor, de aproape și de departe, prin eforturi susținute pentru realizarea în lume a bunei înțelegeri, a frăției, a egalității, a dreptății și libertății, dar mai ales a dragostei după porunca și exemplul Mîntuitorului Hristos; mîntuirea ca act de slujire a lui Dumnezeu prin slujirea semenilor. Pe toate acestea, după exemplul Sfinților Ierarhi, și la îndrumările Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, profesorii noștri le pun la baza formării doctrinar-misionare, pastoral-liturgice și patriotice-cetățenești a viitorilor preoți ai Bisericii noastre, pentru a sluji cu vrednicie Biserica lui Hristos, propovăduind și apărînd dreapta credință și poporul în suișul lui pe scara progresului general uman și în lupta lui neobosită pentru independență suverană și pace în întreaga lume.

Prezența dumneavoastră a tuturor aici sporește măreția și semnificația sărbătorii de astăzi pentru profesorii și studenții Institutului nostru.

De aceea, dînd expresie bucuriei și entuziasmului care ne stăpînesc, ținem să asigurăm pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin de toată dăruirea noastră pentru formarea teologic-duhovnicească și patriotic-cetățenească a studenților noștri pentru preoție, precum și de recunoștința și devotamentul nostru, al tuturor, profesori și studenți, pentru grija și iubirea ce o poartă Bisericii întregi, Institutului nostru și teologiei românești».

P. C. Părinte Prorector Dumitru Radu a adus mulțumiri P. S. Episcop Epifanie al Buzăului pentru participarea la această festivitate, ca delegat al Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, precum și reprezentantului Departamentului Cultelor, asigurîndu-i de toată recunoștința și devotamentul. Apoi a dat cuvîntul P. C. Diac. Conf. Petru David, pentru a rosti prelegerea festivă.

P. C. Diac. Conf. Petru David a vorbit despre «*Responsabilitatea misionară la Sfinții Trei Ierarhi*». Cu bogate citate din opera Sfinților sărbătoriți, P. C. Sa a reliefat importanța majoră a zelului și vocației preoțești în activitatea pastorală și misionară a slujitorilor Bisericii.

După cuvîntul festiv a avut loc programul artistic susținut de studenți în cinstea sărbătorii hramului. Sub conducerea P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu și a studentului Matei Petre din anul IV, corul studenților a prezentat un bogat concert cuprinzînd următoarele bucăți muzicale, religioase, clasice, populare românești și patriotice: *Iată ziua de serbare*, de Alexandru Podoleanu; *Pe vasele luminii* (Luminînda Sfinților Trei Ierarhi — glas III), armonizat de P. C. Diac. Conf. Nicu Moldoveanu; *Veniți toți*, cîntare psaltică, glas I, din polieleul Sfinților Trei Ierarhi, armonizată de Prof. N. Lungu; *Miluiește-mă Dumnezeule*, de Gh. Cucu; *Doamne, pe noi miluiește-ne*, cor din

repertoriul clasic rus, avînd ca solist pe studentul Duță Nicolae din anul III; *Altarul Mînăstirii Putna*, de Ciprian Porumbescu, pe versuri de V. Alecsandri; *Du-te dor!*, de Nicodim Ganea, avînd ca solist pe studentul Paraschiv Florian din anul IV; *Vraja*, de Ion Vidu; *Doina și Hora cu strigături*, de Prof. N. Lungu, avînd ca solist pe Pr. Iacob Ormenișan, fost student al Institutului; *Eu doinesc, codrul răspunde*, de Timotei Popovici; *Pui de lei*, de Ionel G. Brătianu; *Înalță-te, frumoasă țară*, de Ion D. Chirescu; *Pacea*, de Diac. Conf. Nicu Moldoveanu.

După programul artistic a luat cuvîntul P. S. Episcop Epifanie al Buzăului, care a spus următoarele:

«Din încredințarea Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, al Bisericii Ortodoxe Române, am oficiat azi Sfînta Liturghie în biserica «Sfînta Ecaterina», paraclisul acestui Institut, într-o desăvîrșită atmosferă de evlavie și rugăciune, înconjurat de un ales sobor de preoți și diaconi, format din distinși profesori care ostenesc aici. Vă mărturisesc că am fost emoționat atît la biserică, cît și aici unde Prea Fericitul m-a însărcinat să-l reprezint, în acest Institut unde, un timp, am fost și eu student și ucenic al distinșilor profesori onorari aici de față.

Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin apreciază la justa valoare activitatea didactică a distinsului corp profesoral și strădaniile studenților noștri, de a se forma în teologia noastră sfîntă, pentru a fi mîine păstori sufletești ai credincioșilor ce li se vor încredința. De aceea, m-a împuternicit să vă împărtășesc binecuvîntările Prea Fericirii Sale și urări de noi succese și deplină sănătate.

Așa cum știm cu toții și cum s-a arătat în substanțialele cuvîntări rostite de Părintele Prorector Dumitru Radu și de Părintele Conferențiar Petru David, Sfinții Trei Ierarhi, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur, pe lîngă cugetarea profundă, concretizată în scrierile lăsate de ei, — care sînt pilonii de bază ai învățăturii noastre teologice —, sînt pentru păstorii sufletești din vremea noastră exemple și modele desăvîrșite de urmat. Spiritul de acțiune și practicitatea Sfîntului Vasile puse în slujba semenilor, profunzimea teologică a Sfîntului Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu, și puterea cuvîntului Sfîntului Ioan Gură de Aur, trebuie să reprezinte coordonatele majore ale activității pastorale și misionare a slujitorilor Bisericii de azi și dintotdeauna. Viața curată și zelul pentru adevăr sînt pentru cei de azi și pentru cei care se formează să fie slujitori ai Bisericii străbune, surse inepuizabile în păstrarea, apărarea și propovăduirea dreptei credințe în slujba binelui obștesc.

În afară de acestea, viitorii slujitori ai sfintelor altare, după modelul înaintașilor — așa cum sublinia și Prea Fericitul Părinte Patriarh Iustin într-o împrejurare asemănătoare acesteia, în acest Institut —, trebuie să fie preoți ai vremurilor în care trăiesc, angajați permanent și plenar în slujba intereselor națiunii noastre și ale lumii contemporane: independența, dreptatea, libertatea, progresul și pacea mondială.

Luna ianuarie a acestui an a fost, parcă mai mult ca în alți ani, dominată de sărbători măreț în scumpa noastră patrie. S-a sărbătorit cu entuziasm și legitimă mîndrie patriotică Unirea Principatelor. Țara noastră și întregul popor au omagiat împlinirea a 50 de ani de activitate revoluționară și aniversarea zilei de naștere a conducătorului iubit al poporului nostru, la care s-au adăugat și gîndurile noastre sincere, de aleasă cinstire, iar Domnul Nicolae Ceaușescu a subliniat, în cuvîntările rostite cu aceste ocazii, necesitatea contribuției fiecărui cetățean în parte la realizarea idealurilor nobile amintite. Interpretarea cîtorva cîntece populare și patriotice aș vrea să reprezinte azi, încă o dată, un omagiu adus Președintelui țării noastre, pentru eforturile susținute în vederea bunăstării și instaurării unui climat de pace între oameni și popoare.

În aceste momente solemne din viața acestui așezământ teologic, aș vrea să mulțumesc D-lui inspector Ioniță Ștefan din Departamentul Cultelor, pentru participarea la această festivitate și-l rog să se facă interpretul simțămintelor noastre de stimă și recunoștință față de D-l Președinte al Departamentului Cultelor pentru deosebita înțelegere pe care a manifestat-o față de interesele școlilor noastre teologice.

Aș dori să felicit din inimă pe părinții și domnii profesori onorari, consultanți și activi, pentru activitatea lor de înaltă ținută academică și responsabilitate morală și socială, iar dragilor noștri studenți să le mulțumesc pentru frumosul program prezentat sub permanenta îndrumare a talentatului și harnicului lor profesor, Părintele Diacon Conferențiar Nicu Moldoveanu.

Tuturor vă adresez din inimă urarea : «La mulți ani !».

Corul studenților a intonat «Mulți ani trăiască» și «România să trăiască» de Prof. N. Lungu.

Festivitatea închinată cinstirii Sfinților Trei Ierarhi s-a încheiat cu tradiționala agapă frățească oferită de Institut.

Pr. Asist. N. D. NECULA

NOTE BIBLIOGRAFICE

Bernard Sesboüé, s.j., *La preuve par les Ecritures chez Saint Irénée. A propos d'un texte difficile du Livre III de l'Adversus Haereses* (Dovedirea din Sfînta Scriptură la Sf. Irineu. Cu privire la un pasaj dificil din Cartea a III-a din *Adversus Haereses)*, în rev. «Nouvelle Revue Théologique», 113-e année, no. 6, nov.-déc. 1981, tome 103, p. 872—887.

Bernard Sesboüé (Paris) încearcă în studiul de față să aducă unele clarificări utile în modul de înțelegere a unor pasaje dificile din lucrarea voluminoasă a Sfîntului Irineu *Contra ereziilor*. Anume, aceste clarificări par cu atît mai utile cu cît terminologia latină în care se află traduse cele mai numeroase pasaje din această operă nu este deplin sau corect redată de traducători. Prin urmare, este vorba aici de o lăudabilă încercare de a pătrunde mai adînc, dincolo de suprafața literei, în sensul și în miezul învățăturilor Sfîntului Irineu, ca să se aducă la lumină autentica învățătură creștină din acea vreme. Iar pentru că termenul de clarificat cel mai mult este acela de *Scriptură*, acesta face obiectul specific al analizei.

Textul de la care se pleacă este următorul: «*Traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam quae est ex Scripturis ostensionem eorum qui Evangelium conscripserunt apostolorum: ex quibus conscripserunt de Deo sententiam, ostendentes quoniam Dominus noster Iesus Christus Veritas est et mendacium in eo non est*» (III, 5, 1).

După ce analizează unele traduceri recente și indică dificultățile rămase încă nerezolvate ale textului, Bernard Sesboüé oferă următoarea traducere proprie, în limba franceză, pe care o consideră corectă: «*Telle étant donc la manière dont la Tradition issue des apôtres se présente dans l'Eglise et perdure au milieu de nous, revenons à la preuve tirée des Ecritures qui nous vient de ceux d'entre les apôtres qui ont mis par écrit l'Evangile; à partir de ces Ecritures ils ont exposé la doctrine sur Dieu. Or ils y ont bien fait voir que notre Seigneur Jésus-Christ est la Vérité et qu'il n'y a pas de mensonge en lui*».

Cuvintele cheie sînt, în latinește, *ex Scripturis ostensio eorum qui Evangelium conscripserunt apostolorum* (demonstrația din Scripturi a Apostolilor care au scris Evanghelia), iar în franceză, «*la preuve tirée des Ecritures qui nous vient de ceux d'entre les apôtres qui ont mis par écrit l'Evangile*».

Se observă paralelismul: Scripturi-Evanghelie. Pentru clarificarea lui, autorul aduce în prim plan fragmente din Cartea a III-a dar și din a IV-a și chiar a V-a. El găsește că *Scriptura* sau *Scripturae* desemnează: 1) întreaga Sfîntă Scriptură pe care o avem azi; 2) uneori numai Vechiul Testament; 3) Noul Testament în corelație continuă cu Vechiul Testament.

În ultimă instanță, *dovedirea din Scripturi* înseamnă argumentul profetic, pe care autorul nostru îl prezintă schematic astfel: Scriptura anunță (în Vechiul Testament) și împlinește (în Noul Testament). Există o triplă mărturie: 1) *Profeții sau Duhul Sfînt*; 2) *Apostolii*; 3) *Mîntuitorul*, cu o circulație continuă a mărturiei profetice. Apoi există o dublă mărturie cu dublă circulație: a) *Scrierile profetice sau Profeții* și b) *Evanghelia sau scrierile Apostolilor* (cf. I, 8, 1), care sînt de asemenea Scripturi, și Iisus Hristos ca eveniment al credinței noastre (p. 881).

Într-o altă ordine de idei și tot pe baza textului, B. Sesboüé descoperă și alte structuri, cum sînt: *Profeții și Apostolii* (Cartea a III-a); *Profeții și Mîntuitorul* (Cartea a IV-a), sau, în Cartea a V-a, structura întreită: *Profeții și Apostolul Pavel*; *Profeții și Mîntuitorul*; *Profeții și mărturia apostolică a Apocalipsei.*

Importanța citării din Vechiul Testament și din Noul Testament sub denumirea de Scriptură este foarte mare pentru vremea cînd trăia Sfîntul Irineu și scria împotriva ereziilor, dintre care unele nu admiteau Vechiul Testament. Avem de-a face, prin urmare, cu o autentică mărturie patristică privind canonul întregii Sfinte Scripturi, lucru pe care autorul nostru îl spune ceva mai voalat, în cuvintele: «Dovedirea din Scripturi oferită de Irineu nu constă din evidențierea imediată a textelor Noului Testament. Ea este pusă în mișcare prin citarea profețiilor și constă dintr-o elaborare sistematică a concordanțelor celor două Testamente. Acest dat structural de bază, care nu exclude și altele, se verifică mereu prin corelația stabilită între grupele de argumentare și se manifestă cel mai des în unitățile simple (élémentaires)» (p. 886).

Modul de argumentare al Sfîntului Irineu este modul patristic autentic, așa cum o demonstrează și Sesboüé: «La Irineu argumentul profetic dezvăluie o complexitate nouă în raport cu Noul Testament sau cu scrierile Sf. Iustin, unde dovedirea din Scripturi se adresa îndeosebi iudeilor. Adversarii vizați sînt de aici înainte gnosticii, care introduc o ruptură definitivă între cele două Testamente și fac breșe umbroase în Noul Testament. Este vorba, deci, de a le arăta că «și un Testament și celălalt» constituie revelarea unuia și aceluiași Dumnezeu, Tatăl unui singur Hristos și Domn» (p. 887.).

Desigur, privită din punct de vedere ortodox, analiza de mai sus este pertinentă. Pe alocurea însă nu poate să satisfacă întreaga gamă de întrebări pe care le suscită, între care și aceea, dacă numai motivul că traducerile recente — în special cele din Sf. Irineu — sînt puțin satisfăcătoare, ca de exemplu în redarea termenului de Scriptură, sau dacă există și unele tendințe de alunecare doctrinară, și cum, în acele traduceri. *(Pr. Asist. Dr. Alexandru STAN).*

Roger Gryson, *L'autorité des docteurs dans l'Eglise ancienne et médiévale*, în «Revue Théologique de Louvain», 13-e année, 1982, fasc. 1, p. 63—73.

Articolul de față al profesorului R. Gryson de la Facultatea de Teologie a Universității Catolice din Louvain aduce argumente din istoria Bisericii pentru stabilirea și consolidarea locului pe care îl ocupa didascalul, doctorul în teologie sau profesorul de teologie în Biserica romano-catolică. Este vorba de acel loc pe care ierarhia romano-catolică nu-l mai recunoaște și, de aceea, referirile lui R. Gryson sînt o largă pledoarie pentru menținerea acelei poziții privilegiate în viața Bisericii apusene, de care se bucura «didascalul» înainte.

Prof. R. Gryson se referă la acea categorie de învățători, didascali și cateheți creștini care coboară din timpurile apostolice pînă în secolul al III-lea, ca apoi să dispară pentru o bună perioadă de timp și să reapară în Apus odată cu înființarea Universităților.

Pentru prima perioadă — sec. I—III inclusiv —, autorul apelează la textele noutestamentare și patristice: Rom. 12, 7; I Cor. 12, 28—31; Ef. 4, 11—12; *Didahia* XI—XIII, *Epistola lui Barnaba* I, 8 și IV, 9; *Constituțiile Apostolice* II, 28, 5 și în special VIII, 22, unde se află rugăciunea pentru instituirea cititului. De asemenea se citează din Tertullian, *De praescriptione haereticorum* III, 5 și XIV, 1, ultima parte citată conținînd definiția «doctorului» Bisericii: *frater aliquis, doctor, gratia scientiae donatus* = un frate învățat, dăruit cu harul științei.

Poziția «doctorului» a oscilat în Biserica primară, dar astfel încît să avanseze de la responsabilitatea învățătorească nelegată de hirotesie și hirotonie pînă la sub-

ordonarea ei, prin hirotonie, conducerii superioare bisericești, adică episcopului. Cel mai concludent exemplu, în acest sens este găsit în persoana lui Origen. Acesta, mai întîi reprezentant de seamă al școlii alexandrine, fu hirotonit și se stabili în Palestina.

În ce privește responsabilitatea, se citează din Iacob 3, 1 : «Nu vă faceți voi mulți învățători, frații mei, știind că (noi, învățătorii) mai mare osîndă vom lua», responsabilitate înțeleasă și asumată în toată perioada cuprinsă între sec. I—III.

Înființarea învățămîntului universitar în secolul XIII în Apus a creat aici o a treia coloană de susținere a Bisericii, formînd celebrul triptic : *Sacerdotium — Regnum — Studium*. De acum înainte, în Biserica apuseană se precizează locul doctorului în Teologie și al profesorului de Teologie față de celelalte stări din Biserică. Astfel — ni se spune — papa Honoriu III a declarat că doctorii Bisericii, deși laici, «beneficiază de privilegii analoge celor ale nobililor și ale clericilor» (p. 69), atît ei cît și familiile lor. Ba încă, «*le doctorat est une dignité (praelatio), au même titre que l'épiscopat ; il vaut titre de noblesse*» (p. 69). Este vorba, desigur de doctoratul în teologie, pentru că atunci teologia era definită drept «știința care conduce pe om la Dumnezeu», «cheia de boltă a cunoașterii umane» și către care se îndreptau toate celelalte ramuri ale cunoașterii.

Încetul cu încetul, ierarhia Bisericii romano-catolice își însușește experiența «doctorilor», recunoaște locul privilegiat al acestora, dar își impune hotărîrile pe plan pastoral, astfel încît «doctorii» pierd, în fapt, ceea ce li se acordase prin drept.

Autoritatea «doctorilor este recunoscută de Toma d'Aquino drept *cathedra magistralis*, spre deosebire de aceea a episcopilor, numită *cathedra pontificalis sive pastoralis*. Aceasta din urmă, a episcopilor putea să anuleze sau cel puțin să diminueze autoritatea «doctorilor» prin acte de excomunicare aplicate celor îndrăzneți. Cert este însă că sinoadele (conciliile) catolice au ținut seama de ceea ce le punea la îndemînă tagma «doctorilor». Aceasta a fost cu atît mai necesar cu cît, pînă la decretarea infailibilității papale în secolul trecut, circula fraza : «*ea quae condita sunt a papa possunt esse dubia*», adică «cele ce sînt elaborate de către papă pot să aibă valoare îndoielnică», deci incerte (p 71).

Către sfîrșitul articolului, se aduc numeroase exemple ilustrînd contribuția «doctorilor» Bisericii apusene la rezolvarea multiplelor probleme cu care aceasta a fost confruntată în concilii și în viața de toate zilele de-a lungul secolelor. Ba chiar se arată cît de importantă este pentru viața Bisericii puritatea sau autenticitatea învățăturilor comunicate de magisteriu : «De altfel, dacă ansamblul teologilor ar cădea în greșeală, însăși Biserica s-ar afla într-un mare pericol de rătăcire, căci păstorii nu fac decît să reflecte, la nivelul lor, învățătura teologilor, iar poporul n-ar lipsi să urmeze pe cei pe care îi recunoaște ca maeștri ai săi în probleme de doctrină» (p. 73).

Din păcate, R. Gryson nu ne spune explicit dacă poziția «de iure» și «de facto» a «doctorilor Bisericii» mai poate fi respectată în vreun fel de papii Bisericii romano-catolice atîta vreme cît, în virtutea infailibilității, ei nu mai au nevoie să țină seama de părerile docte ale supușilor săi «doctori». Căci este știut că Biserica romano-catolică nu abdică în nici un fel de la structura ei instituțională statalizată pentru a adopta cu plăcere ceea ce ar mai putea spune învățații ei, «doctorii» contemporani și viitori, cu toată autonomia de care s-ar bucura în universitățile catolice.

În Biserica Ortodoxă plenitudinea învățăturii o deține episcopatul în *sinodalitate*. Învățătura vine de la Mîntuitorul Hristos prin Duhul Sfînt și se împarte arhiereilor prin hirotonie. Aceștia o posedă atîta vreme cît își păstrează *ortodoxia*. *(Pr. Asist. Dr. Alexandru I. STAN).*

† Nestor VORNICESCU, Mitropolitul Olteniei, *Descătușarea — 1821*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1981, 288 p. și ilustrații.

Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor Vornicescu se dovedește sîrguincios, destoinic și binecuvîntat iubitor, cercetător și temeinic cunoscător al istoriei țării, precum și al luptei poporului pentru dreptate, libertate, independență și suveranitate națională. Cartea *Descătușarea — 1821* confirmă acestea. Prezintă în ea revoluția condusă de Tudor Vladimirescu, o înfățișează amplu și documentat, cu aspecte și

materiale noi, inedite. Pe Înalt Prea Sfinția Sa l-au preocupat personalitatea istorică a lui Tudor din Vladimiri și acțiunea revoluționară populară condusă de el, stăruință încununată cu rezultate dintre cele mai salutare. A descoperit matricea unui inel sigilar al lui Tudor Vladimirescu, un Imn al lui Tudor (text și melodie) și alte documente, pe temeiul cărora aduce contribuții personale, deosebit de prețioase, la precizarea și elucidarea unor laturi ale problemei istorice, cu implicații religioase-ortodoxe, cum este prietenia și colaborarea dintre Tudor Vladimirescu și «prim sfătuitorul și ajutorul» său, Ilarion, episcopul Argeșului.

În primele luni ale anului 1981, la aniversarea a 160 de ani de la revoluția din 1821, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor a făcut cunoscute materialele descoperite și rezultatele cercetărilor sale, în studii și articole, publicate în mai multe reviste («Biserica Ortodoxă Română», «Mitropolia Olteniei», «Magazin istoric», «Telegraful român», «Ramuri», «România literară») și la sesiunea științifică organizată de Comisia română de istorie bisericească comparată (CRIBC), ținută în clădirea Sfîntului Sinod de la Mînăstirea Antim din București, în ziua de 4 martie 1981. Cu prilejul acestei aniversări la Craiova s-a organizat o manifestare de evocare a evenimentului, corul Seminarului teologic din Craiova a cîntat, în premieră absolută, *Imnul lui Tudor* și arhidiaconul Grigore Cîrstea de la Catedrala mitropolitană din Craiova a interpretat *Cîntare a românești lor pătimiri și nădejdi: Mugur, mugur, mugurel!...»*, iar poetul Ioan Alexandru a recitat poemul propriu *Tudor*. Textele publicate în reviste și comunicările la sesiunea științifică, Înalt Prea Sfinția Sa le-a tipărit, asociate și coordonate, în această carte, intitulată atît de potrivit *Descătușarea — 1821*.

În *Cuvînt înainte*, Înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor Vornicescu precizează suplimentar, privitor la matricea sigilară a inelului lui Tudor Vladimirescu descoperită și semnificația emblemei de pe ea cu milesimul 1821, că, «în comentariu am reliefat originalitatea și semnificația inconfundabilă a emblemei, ea fiind prima reprezentare alegorică a poporului și a luptei sale pntru dreptate socială și libertate națională» (p. 7). Referitor la colaborarea, fidelă și exemplară, dintre Tudor Vladimirescu și episcopul Ilarion, Înalt Prea Sfinția Sa i-a învestit o semnificație mai largă, permanentă. «Luînd în considerare factorii de context și interpretînd documentele în spiritul logicei faptelor, am căutat a formula o apreciere pertinentă și obiectivă strînsei conlucrări dintre oșteanul Tudor din Vladimiri, conducătorul revoluției de la 1821, și Ilarion episcopul de Argeș. O concepție comună, o viziune comună, aceleași scopuri și același ardent patriotism pentru organizarea și desfășurarea acțiunii revoluționare întru redobîndirea «dreptăților călcate» ale poporului... Conlucrarea episcopului Ilarion al Argeșului cu Tudor Vladimirescu reprezintă o pilduitoare mărturie de faptă patriotică și creștină. Împrejurările, imperativele momentului istoric au determinat ca prin strădaniile sale pline de har să se înscrie o pagină epocală și în istoria eclesiastică românească, integrată în istoria Patriei» (p. 9). În sfîrșit, despre adunarea textelor și republicarea lor în volum, motivează că «au finalitatea de a demonstra, a pune în lumină, prin diferite aspecte de context implicate, valoarea și semnificația faptei jertfelnice, întru temeinică lucrare de zidire spirituală, patriotică și națională» (p. 12). Subliniar, informează că cu prilejul comemorării celor 160 de ani de la mucenicescul sfîrșit al Domnului pandurilor, din partea Bisericii noastre Ortodoxe s-a adus cuvenitul prinos de evlavie întru amintirea jertfei sale, aprinzîndu-se candelele dorite de el testamentar: la Sfîntul Mormînt al Domnului Iisus Hristos din Ierusalim, la icoana Precistei din bisericile unde se cuvine învesnicită amintirea vieții și (a) eroicelor sale fapte: Vladimiri-Gorj, Prejna-Mehedinți și Mînăstirea Tismana».

Din cuprinsul dens al cărții, ne oprim asupra capitolelor cu aporturile personale ale Înalt Prea Sfințitului Mitropolit. Astfel cu privire la matricea sigilară inedită și semnificația ei istorică (p. 21—68), se arată că Tudor Vladimirescu a folosit, după uzul epocii, sigilii inelare cu embleme heraldice — la fel au procedat Avram Iancu, Nicolae Bălcescu, Gheorghe Magheru și chiar un căpitan de panduri, Ioniță. Se cunoșteau patru sigilii inelare ale lui Tudor Vladimirescu. Cel descoperit de Înalt Prea Sfinția Sa, este al cincilea și cel mai important, fiind din anul revoluției și pentru semnifi-

ția emblemei de pe el. Emblema înfățișează un bărbat, țăran după port, îngenuncheat, dar în efort și mișcare de ridicare, privind hotărît spre steaua din față, iar jos, la picioare, lanțuri groase sfărîmate. Avînd gravat anul 1821, semnificația simbolului heraldic este evidentă și se referă la revoluție, la ținta ei: ruperea lanțurilor robiilor sociale și naționale. «Această matrice sigilară inedită — subliniază înalt Prea Sfinția Sa — reprezintă pînă în prezent unica mărturie certă și autentică din domeniul sigilografiei care se referă direct la anul 1821 și la Domnul Tudor din Vladimiri, conducătorul pandurilor în timpul revoluției antifeudale și antifanariote din Țara Românească» (p. 23). Are și valoare de unicat. Este o remarcabilă lucrare artizanală, incizată cu mare iscusință într-o piatră foarte dură. La întrebarea, cum de n-a fost ea cunoscută pînă acum, răspunde că, între 4 și 8 martie 1821, Domnul Tudor se afla în apropierea Mînăstirii Mușetești (Olt), unde s-a dat o luptă între panduri și o ceată de arnăuți hrăpăreți de ai lui Ipsilanti. În învălmășeală Tudor Vladimirescu și-a pierdut «brîul cu sămne» (sigilii). Presupune că în brîul pierdut se afla și sigiliul acesta. În decursul atîtor ani s-a păstrat la descedenții unei familii oltene, pe nume, Petrescu, originară din Turnu Severin mutată și trăitoare la Craiova. Badea Petrescu a fost paharnic și în relații cu banul Craiovei Grigore Brîncoveanul, colaborator al lui Tudor Vladimirescu. Considerînd-o bijuterie, nu au stăruit să descifreze imaginea de pe ea și semnificația ei excepțională. A făcut-o înalt Prea Sfințitul Mitropolit Nestor care, înțelegîndu-i valoarea sa istorică, a montat matrița inelară, «bijuteria», pentru mai bună păstrare, a mărit imaginea, în desene și fotografii, și a depus-o și se păstrează în vistieria Colecției Arhiepiscopiei Craiovei de la Mănăstirea Jitianu.

Un capitol, cu mai multe subdiviziuni, la fel de important și cu materiale inedite, este cel intitulat *Pentru slujirea bisericiii strămoșești și descătușarea patriei. Episcopul Ilarion al Argeșului, sfetnic al lui Tudor Vladimirescu* (p. 71—94). După cum îl prezintă în cîteva date biografice, sfetnicul Vladimirescului fusese deosebit de dăruit cu dragoste de popor și țară, cu minte înțeleaptă și iscusință la vorbă, spusă și scrisă — poet. S-a numit din botez Ilie Gheorghiade și rămînînd orfan a fost crescut la așezămîntul filantropic de la biserica Domnița Bălașa din București. Avîndu-l rudenie și protector pe mitropolitul Dositei Filittis, acesta i-a binecuvîntat intrarea în monahism, sub numele de Ilarion, apoi hirotonirea în treptele preoției. La 1808 este arhimandrit și stareț la Mînăstirea Dealul și, ulterior, stareț la Mînăstirea «Sf. Ioan cel Mare-Grecesc» din București. În acești ani a auzit și s-a cunoscut cu slugerul Tudor și a înțeles sufletul său de mare patriot, vrerea de bine pentru țară și popor. La fel simțea și voia și arhimandritul Ilarion. Cum avea pană de poet, a schimbat o cunoscută rugăciune în felul următor: *Mînca-vor săracii și se vor sătura, / Iar ciocoii vor flămînzi...*

În octombrie 1820, murind episcopul Iosif I al Argeșului, a fost ales succesor arhimandritul Ilarion, «judecat mai vrednic decît ceilalți». Instalarea s-a făcut la 21 noiembrie 1820, la Curtea de Argeș, cu participarea personală a lui Tudor Vladimirescu, ca semn de prietenie și de prețuire. S-a cîntat cu acest prilej «o doxologie» ad hoc: *Mugur, Mugur, Mugurel...* — cîntarea durerilor românești, pe versuri de episcopul, nou, Ilarion. Reproducem versurile, pentru semnificația lor socială-revoluționară:

«Mugur, mugur, mugurel... / Ia fă-te mai măricel!...
Că ne-am săturat de iarnă / Și de greutăți în țară!
Bate-i, Doamne, pe ciocoi, / Cum ne bat și ei pe noi!
Vino, scumpă primăvară / Și ne adă bine-n țară!...»

În timpul revoluției și al scurtei domnii revoluționare, Episcopul Ilarion a fost sfetnic ascultat al Domnului Tudor. «Era o sfîntă datorie creștină și patriotică a sa, scrie Mitropolitul Nestor, de a-și da toată silința spre a-l călăuzi, pe cît era în putință, către soluțiile și acțiunile cele mai chibzuite. Iar dacă totul trebuia să meargă pînă la cea mai grăitoare dovadă, aceasta nu putea însemna decît deplina dăruire de sine pentru sfînta cauză, prin iubirea cea fără măsură pe care Tudor o nutrea pentru Patrie, mergînd fără șovăire către jertfa supremă» (93). Episcopul Ilarion a plîns și a

făcut pogribania, în biserica Mînăstirii Butoiul-Dîmboviţa, Domnului Tudor, «cel cu mucenicesc sfîrşit».

Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Nestor a elucidat şi problema enigmatică a inscripţiei-necrolog de la Mînăstirea Antim din Bucureşti. *(O inscripţie-manifest pentru unitatea de cuget şi faptă,* p. 101—122). La moartea episcopului Iosif I al Argeşului (octombrie 1820), cineva a scris o inscripţie-necrolog pe un stîlp din biserica Mînăstiriii Antim — stîlpul din mijloc din cei trei. Cu timpul, la multele reparaţii şi zugrăveli, inscripţia a dispărut. Dar ea a fost notată, integral şi parţial. Mitropolitul Nestor «a avut bucuria» să descopere, la schitul Strehaia de lîngă Slatina, două manuscrise psaltice vechi, cu textul complet al inscripţiei-necrolog de pe stîlpul de la Mînăstirea Antim şi să stabilească că inscripţia-necrolog era un poem făcut de episcopul-poet Ilarion! Poemul-epitaf are 45 de stihuri şi sugerează, cum bine i-a spus, însemnătatea de «manifest pentru unitatea de cuget şi faptă». Cum uniţi şi înfrăţiţi sînt stîlpii din biserică, la fel trebuie să fie poporul şi toată suflarea românească, dă de înţeles poemul.

Ceva mai mult: poemul a fost însoţit de o melodie şi a ajuns imn cîntat şi larg răspîndit. Pe unul din manuscrisele găsite la schitul Strehaia se află melodia pe notaţie psaltică. Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit Nestor, a transcris melodia (ajutat de profesorii Alexie Al. Buzera şi Barbu Bucur Sebastian) pe notaţie liniară. A publicat faximilate, textul poemului şi melodia, în ambele notaţii (p. 112—119).

I.P.S. Mitropolit s-a ocupat şi de problema *Steagului revoluţiei din 1821 — Simbolul luptei mîntuitoare pentru sfîntă cauză obştească: prin unitate, pentru dreptate!* (p. 122—135), cu precizări şi elemente noi. Anume, că steagul s-a lucrat la Mînăstirea Antim, de către monahul David, sub indicaţiile Domnului Tudor şi ale sfetnicului său, Ilarion episcopul Argeşului. Îl prezintă şi într-o reproducere color. Se vede că domină elementele religioase. Sus, în centu, Sf. Treime — Dumnezeu Tatăl, Mîntuitorul Iisus Hristos şi Duhul Sfînt (porumbelul). De o parte şi de alta sfinţii militari: Sfîntul Mare Mucenic Gheorghe — la dreapta; Sfîntul Mare Mucenic Teodor Tiron — la stînga. Sub Sfînta Treime, stema Ţării Româneşti: Vulturul cu aripile întinse şi cu crucea în cioc, într-o cunună de lauri, legată jos cu panglică tricolor. Tricolorul este prezent şi în hainele Sfintei Treimi: Dumnezeu-Tatăl îmbrăcat în haine roşii şi galbene, Mîntuitorul Iisus Hristos în haine roşii şi albastre. De o parte şi de alta a cununii cu stema Ţării Româneşti, două strofe de rugăciune, în alfabet chirilic:

Tot norodul românesc / Pre Tine Te proslăvesc
Troiţă de o fiinţă / Trimite-mi ajutorinţă
Cu puterea Ta cea mare / Şi în braţul Tău cel tare
Nădejde de dreptate / Acum să am şi eu parte

Dedesubt, la mijloc, 1821 Gen(arie)

După alte capitole şi subcapitole — *În perioada alcătuirii unor documente necesare declanşării şi desfăşurării revoluţiei, iarna, 1820—1821* (p. 136—145), *Ilarion episcopul, «prim sfătuitor şi ajutor» al Domnului Tudor în lunile martie-mai 1921* (p. 145—172), *Pentru îndeplinirea ultimei misiuni încredinţate de Domnul Tudor:* Episcopul Ilarion spre Laybach, 13 mai 1821 (p. 173—177), *Pentru odihna sufletului Domnului Tudor cel cu mucenicesc sfîrşit* (p. 178—183), a încheiat cartea cu *Un adaos-memento,* (în loc de postfaţă), în care, recapitulînd istoricul revoluţiei de la 1821 şi rolul lui Tudor Vladimirescu în pregătirea şi desfăşurarea ei, a evidenţiat personalitatea şi simţirea patriotică a episcopului Ilarion. «Conlucrarea episcopului Ilarion al Argeşului cu Domnul Tudor din Vladimiri înseamnă mult mai mult decît o curajoasă mărturie de faptă patriotică şi creştină; este o pilduitoare şi plină de demnitate lucrare de temeinică zidire spirituală şi naţională... Aşa cum nu precupeţise nici o osteneală ca vrednic slujitor al Domnului Hristos, rînduit să păstorească sufletele dreptmăritorilor creştini episcopul Ilarion al Argeşului a depus toată osîrdia, întru fapta cea bună şi împlinirea datoriei, dînd pildă de cutezanţă, înţelepciune şi spirit de răspundere în

slujirea cea față de Patrie — așa cum se cuvenea. A fost un mare ierarh, un luptător cu desăvîrșire devotat...» (p. 197—198).

Capitolele sînt rezumate în limba franceză. O iconografie de 49 de ilustrații, color și alb-negru însoțește textul. Se arată și vizual matricea sigilară pentru inel «1821» (mai multe reproduceri), chipul lui Tudor Vladimirescu (mai multe reproduceri), episcopul Ilarion al Argeșului (mai multe reproduceri), personalități și monumente din epocă, mormîntul episcopului Ilarion de la Mînăstirea Antim din București. Frontispicii cu decoruri florare de cărți bisericești marchează capitolele și subcapitolele. Pentru acestea și pentru numeroasele reproduceri, cu pricepere aranjate și prezentate, se cuvin felicitări tehnoredactorului cărții: Valentin Bogdan. *Indicele* de nume și localități (p. 206—209) a fost alcătuit de Diac. Conf. P. I. David. Cuprinsul cărții este tradus în limbile franceză, engleză și germană, spre mai largă răspîndire, cum și merită o astfel de carte, deosebit de prețioasă și frumoasă. *(Pr. Gh. CUNESCU).*

Magnus Ottosson, *Temples and Cult Places in Palestine* (Temple și lăcașuri de cult în Palestina), Uppsala, 1980, 137 p.

În timpul nostru, cercetările arheologice au cunoscut o ascensiune deosebită în Orientul Apropiat, inclusiv pe pămîntul Țării Sfinte, unde au fost date la iveală numeroase vestigii care atestă geografia și istoria biblică vechitestamentară. Acest lucru se poate desprinde în mod indirect din lucrarea de față în care autorul a intenționat să expună numai acele date care confirmă nivelul de trăire religioasă al locuitorilor din Țara Sfîntă. Mărturiile arheologice de acest fel sînt deosebit de utile, mai ales că în ultimele trei decenii, așa cum afirmă Dl. M. Ottosson în «Prefață» (pp. 1—9), acestea au sporit și pe baza lor se ocupă de diferite forme de locașuri și de locuri de cult ridicate în decursul secolelor de populația preisraelită și israelită din Țara Sfîntă.

Ținînd seama de rezultatele descoperirilor arheologice, autorul începe primul capitol cu locașurile de cult ridicate pe spații largi (pp. 11—19). Astfel de temple se întîlnesc în localitățile biblice: Ai, Meghido și Arad. Dacă aceste edificii cultice par a fi mai mult niște clădiri mari, altele, ca de exemplu templul nr. 4040 de la Meghido, ridicat în partea de nord a cetății biblice și orientat în direcția nord-sud, avînd intrarea în partea de nord, are adăugat și un portic. Acest model de temple formează, de fapt, capitolul doi al lucrării, acăruia autorul îi acordă un spațiu destul de limitat (pp. 21—25).

Atenția autorului este îndreptată mai ales asupra templelor descoperite la Hazor (pp. 27—37), deoarece vestigiile acestora ne dau posibilitatea să cunoaștem felul în care a evoluat arhitectura edificiilor cultice. Potrivit mărturiilor arheologice, cel de al treilea templu de la Hazor datează din anul 1600 î.d.Hr. și el este mai vechi cu patru secole față de un altul ridicat pe la anul 1200 î.d.Hr. În contextul datelor despre templele de la Hazor, care alcătuiesc cel de al treilea capitol, autorul mai menționează și vestigiile templului de la Alalakh, construit pe la anul 1400 î.d.Hr. și fiind orientat în direcția nord-vest, avînd intrarea în latura de sud-est. Locașul de cult este alcătuit din trei încăperi, cea de a treia avînd niște nișe laterale și el precede construirea altor două temple zidite după anul 1250 î.d.Hr.

Bogatul material arheologic dat la iveală pe locul biblicului Hazor, veche așezare canaanită și israelită din Galileea superioară îi dă prilejul autorului să se ocupe în capitolul următor (IV) de numele templului situat în spațiul C (pp. 39—40). Acest edificiu cultic avea intrarea în partea de est și în interior erau înșirate bănci pe lîngă pereți. În latura sudică s-au descoperit un număr de 17 stele sau pietre comemorative.

Cercetările arheologice desfășurate între anii 1921—1933 sub direcția lui A. Rowe, pe șantierul de la Bet-Șean, s-au soldat cu identificarea multor urme de edificii pe

raza acestei cetăți biblice (I Regi 31, 10, 12 i se spune Bet-San). Multe dintre vestigii provin, așa cum arată și autorul în capitolul V (pp. 43—52), de la locașuri de cult ridicate între anii 1300—1000 î.d.Hr. Primul templu este orientat în direcția nord-sud, avînd anexată în partea de sud-vest și o încăpere prin care se intra în el; a fost construit după modelul edificiilor de cult egiptene. Cel de al doilea templu a fost construit pe locul celui dintîi, tot în maniera egipteană, în timpul faraonului Seti I. Ambele edificii cultice au trăsături comune cu capela mortuară de la Tell el Amarna.

Printre urmele descoperite de arheologi pe locul fostei cetăți Meghido, menționată de multe ori de aghiografii Vechiului Testament (Iosua 12, 21; 17, 11; IV Regi 23, 29 etc.) se înscriu și vestigiile celor două temple, pe care autorul le prezintă ca tip de lăcașe cultice construite între anii 2000—1300 î.d.Hr. pe pămîntul Țării Sfinte (cap. VI, pp. 53—62). Caracteristica generală a acestor temple este aceea că lungimea lor este mai mare decît lățimea și ele se mai pot întîlni și pe locul altor localități din Țara Sfîntă (Sihem și Hazor) și în părțile Siriei (Tell Mardik-Ebla). Unul din templele de la Sihem (Ia) datează din secolele XVII—XVI î.d.Hr. și el era orientat spre nord-sud, deoarece intrarea era fixată tot în latura sudică.

Sub titlul «Palate și temple», care formează cel de al VII-lea capitol al lucrării, sînt selectate cîteva date arheologice din așezările biblice: Bet-Șean, Sihem, Lachiș, la care se adaugă cele de la Tell Qasile (Tel Aviv) și Tell Mevorakh. Mai întîi sînt consemnate urmele celor două temple, descoperite în stratul IX la Bet-Șean care se aseamănă cu edificiul cultic de la Sihem, întrucît acesta din urmă are și o curte împrejurul său. Tot la Bet-Șean, în stratul al V-lea, apar vestigii din templele închinate zeilor Dagon și Aștarta, al căror nume este amintit și în cărțile Vechiului Testament (Judecători 2, 13; I Regi 5, 2 etc.). Dacă unul din temple a fost ridicat în latura sudică a cetății, unde sînt prezente numeroase obiecte de cult, celălalt se află în partea de nord, care, după unii cercetători, ar fi numai un centru administrativ sau palat.

Ținînd seama de felul în care a fost ridicat templul de la Tell Qasile, autorul afirmă, pe bună dreptate, că el este de origine filisteană ca și cel descoperit la Tell Mevorakh. Cu privire la construcția celui de la Lachiș, se arată că acesta are în arhitectură influențe egiptene și este construit probabil între anii 1500—1200 î.d.Hr.

Un loc deosebit i se acordă în această lucrare templului de la Lachiș (cap. VIII, pp. 81—92), construit între anii 1500—1200 î.d.Hr. și care a cunoscut trei faze de dezvoltare. Acest locaș de cult se apropie foarte mult de așa-zisa «casă de la Amarna» (Amarna house), care este de mari proporții și înconjurată de multe încăperi. De asemenea, antepenultimul capitol al lucrării are în vedere «locurile cultice separate» (cap. IX, pp. 93—106). Aici autorul se referă mai întîi la importanța cultică a templului și apoi se ocupă de locașuri de cult ca cel de la Meghido, de locurile înalte cu destinație cultică, cum sînt cele de la Ghezer, Hazor și Dan, de așa-zisele «instalații cultice» de la porțile cetăților Tirța, Lachiș și Hazor și de templul de la Naharia, ridicat în afara acestei localități. În acest context se amintește atît de faptul că tipul templele pătrate începe din anul 2000 î.d.Hr. și el este reprezentat de vestigiile arheologice înregistrate pe locurile de la Tananir (Muntele Garizim), Hazor și Aman, cît și de existența celor 9 tumuli în partea de vest a Ierusalimului, care după unii ar fi niște locuri de cult și de înmormîntare, iar după alții doar simple înălțimi (bamoth) ca și structurile de la Meghido și Naharia.

Prin urmare, atît templul, cît și locurile înalte, au o destinație specială — cultică, de aceea locașul de cult nu poate fi confundat cu un edificiu laic, așa cum au fost tentați să afirme unii cercetători, după ce au efectuat săpături arheologice în Țara Sfîntă.

Cu toate că pînă acum autorul nu a menționat cărțile Vechiului Testament, pentru a arăta că cercetările arheologice confirmă existența localităților din Țara Sfîntă, cînd este vorba de capitolul intitulat «temple israelite» (pp. 107—117), face acest lucru pentru a demonstra că templul israelit de la Arad nu este menționat în cărțile canonice ale Vechiului Testament, iar cel solomonian, ridicat de regele iudeu în Ierusalim

este singurul locaș de închinăciune al israeliților în toată perioada vechitestamentară. Pentru ambele locașuri de cult, autorul nu apelează la expunerea tuturor investigațiilor arheologice, ci numai la o parte din ele pentru a afirma că templul de la Arad este israelit, dar se aseamănă în construcție cu altarul solar descoperit la Lachiș sau cu formele vechilor locuințe israelite ridicate în părțile Neghevului. Acest templu, așa cum observă autorul, nu era folosit pentru cultul oficial al israeliților, ca și cel de la Ierusalim (p. 112), fiindcă nu este consemnat în nici o carte canonică. Considerăm justă această constatare, ținînd seama și de faptul că aghiografii nu treceau cu vederea existența templului în orașul Arad și în secolul VII î.d.Hr. nu putea fi distrus de către israeliți.

După prezentarea datelor arheologice privind locurile și lăcașurile de cult identificate de specialiști pe pămîntul Țării Sfinte, autorul remarcă faptul (cap. XI, pp. 115—118) că templul este casa lui Dumnezeu și inițial el semăna cu o locuință obișnuită. Pe la mijlocul mileniului al III-lea î.d.Hr., acestor locuințe li se dă o destinație sacră, care se poate observa din grosimea mai mare a pereților și dotarea acestuia cu o curte. Cea mai veche arhitectură a templelor provine de la tipul mare de edificii cărora li se adaugă și un portic, pentru a da astfel naștere la tipul clădirilor lungi de cult pe pămîntul Țării Sfinte, ridicate între secolele XX—XVIII î.d.Hr.

Informațiile generale pe care autorul le expune în prezenta lucrare sînt utile cercetătorilor Sfintei Scripturi, deoarece ele lărgesc orizontul cunoștințelor privind viața religioasă a locuitorilor din Țara Sfîntă.

Mărturiile arheologice atestă faptul că în această parte a Orientului Apropiat viața cultică a fost neîntreruptă și s-a desfășurat în așezări pe care le consemnează și aghiografii Vechiului Testament. În mod indirect, datele arheologice confirmă geografia și istoria biblică a Vechiului Testament, adevăr care a fost subliniat în mai multe rînduri de către cei inițiați în tainele Arheologiei și în cunoașterea corectă a cărților canonice vechitestamentare. *(Diac. Asist. Dr. Emilian CORNIȚESCU).*