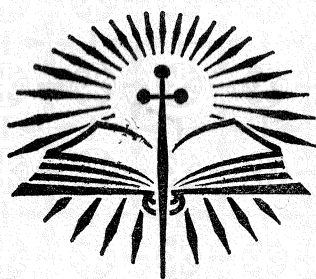


București

STUDII TEOLOGICE

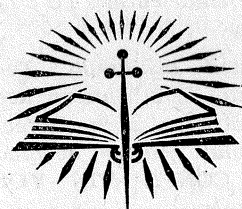


REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV — Nr. 5-6, MAI — IUNIE 1983

BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE



REVISTA INSTITUTELOR TEOLOGICE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA a II-a ANUL XXXV, Nr. 5 — 6, MAI — IUNIE 1983

BUCUREȘTI

COMITETUL DE REDACȚIE :

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

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

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

Îndrumător de redacție : *Pr. Prof. ENE BRANIȘTE.*

Redactor : *ȘTEFAN GÂNCEANU.*

COLABORATORI :

Înalt Prea Sfinții Mitropoliți și Prea Sfinții Episcopi, Prea Cucernicii Preoți Profesori de la Institutele teologice de grad universitar, candidații la titlul de doctor în teologie, studenții Institutelor teologice și Prea Cucernicii Preoți.

CUPRINS

EDITORIAL

- «Slavă lui Dumnezeu și pe pământ pace», de Pr. Prof. Dr. Constantin Galeriu . . . 317

ARTICOLE ȘI STUDII

- Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc, **Epistola Sfintului Apostol Pavel către Galateni.**
Studiu introductiv, traducere și comentariu, teză de doctorat (continuare) . . . 329

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

- Conferințele Monseniorului Dr. Wilhelm Nyssen de la Universitatea din Köln*
— R. F. Germania — la Institutul teologic din București și Sibiu . . . 464
- Noi doctori în Teologie: I.P.S. Nestor Vornicescu, *Arhiepiscop al Craiovei și*
Mitropolit al Olteniei și Pr. Asist. Vasile Mihoc . . . 466

NOTE BIBLIOGRAFICE

- J. Etienne, *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle*, în «Revue
théologique de Louvain», Louvain-la-Neuve, 13-e année 1982, fasc. 1,
p. 5—17, prezentare de Pr. Asist. Dr. Alexandru I. Stan . . . 471



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

•

Manuscrisele nepublicate nu se restituie. Colaboratorii sînt rugați să-și păstreze copie de pe manuscrisele pe care le trimit Redacției.

•

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

«SLAVĂ LUI DUMNEZEU ȘI PE PĂMÎNT PACE» *

Slava lui Dumnezeu și pacea făpturii sînt fundamentale economiei mîntuirii. Revelația nașterii Mîntuitorului le proclamă în unitate. Corul îngerilor preamărînd : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace, între oameni bunăvoire» (Luca 2, 14), înalță imn acestui unic eveniment, care vestește refacerea armoniei între cele două lumi : divină și umană, cerească și pămîntească. Existența în întregimea ei este evocată în acest imn într-o negrăită simfonie : cele de «sus» cu cele de jos, de pe «pămînt» ; Dumnezeu și omul ; lui Dumnezeu slavă, pămîntenilor pace. Cerul se deschide pentru a unifica existența noastră sfîșiată, pentru a «surpa peretele despărțirii, al vrajbei» (Efes. II, 14), prin comunicarea celor două daruri și roade ale Duhului ; slava lui Dumnezeu și pacea noastră. Cerul se deschide pentru a ne revela viața dumnezeiască, pentru a ne chema să o cunoaștem în strălucirea ei. Cunoașterea devine participare, iar participarea doxologie. Viața dumnezeiască a Prea Sfintei Treimi se transmite haric vieții noastre ; «Pacea lui Dumnezeu care covîrșește orice minte» (Filip. 4, 7) este menită să devină pacea noastră.

În acest orizont al cerului deschis, încercăm să adîncim acest sacrament, unul în structura lui, îndoit însă în manifestare : ca doxologie a făpturii adresată lui Dumnezeu și ca pace divină oferită prin aceasta omului.

*

«Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu este întru El» (I Ioan 1, 5), învață Apostolul ; și se revelează în lumină, altfel spus, în slavă. Din eternitate, Dumnezeu este lumină în Sine, «locuiește în lumină nepropiată» (I Tim. 6, 16). Este «Dumnezeirea în trei străluciri» : Tatăl văzut de Profet «pe tronul slavei» (Isaia 6, 1 ; Daniel 7, 9), tronul semnificînd maiestatea divină ; Fiul, «Domn al slavei» (I Cor. 2, 8), care își are slava de la Tatăl mai înainte de a fi lumea (Ioan 17, 5) ; și Duhul Sfînt, El însuși slava și lumina ; «Ștefan, plin de Duh Sfînt..., a văzut slava lui Dumnezeu și pe Iisus stînd de-a dreapta lui Dumnezeu» (Fapte 7, 56). Și în împărtășirea comună a slavei și luminii este viața și fericirea negrăită a Dumnezeirii.

Dar slava divină nu rămîne în sine și pentru sine. «Nimeni nu trăiește pentru sine...» (Rom. 14, 7). Cu cît mai mult Dumnezeu după al cărui chip sîntem zidiți, nu trăiește doar pentru Sine, ci și pentru făptura Sa. Dumnezeu este deodată și mister infinit, insondabil, în Ființa Sa, dar și revelație. Și se revelează în și prin Slava Sa, care se descoperă ca slavă a Firii Sale.

Potrivit tradiției ortodoxe, noi contemplăm în Dumnezeire : Persoanele Prea Sfintei Treimi, ființa și energiile divine necreate. Și dacă Dumnezeu este neîmpărtășibil în ființa Sa, comunică însă cu noi prin voință, prin energiile, lucrările Sale, prin harul Său necreat. Comunică prin lu-

* Tema viitoarei Adunări Generale a Conferinței Bisericii Europene.

mina și slava Sa ființială, eternă «de care nu se desparte niciodată» (Sf. Grigore Palama). «Slava sau lumina e modul de intrare a unei Persoane dumnezeiești în legătură cu persoanele omenești care se deschid prin credință, așa cum ceva analog se întâmplă cu persoanele omenești»¹. Lumina, zîmbetul care iradiază haric pe fața unui subiect uman te îmbie la comunicare, la dialog și conlucrare creatoare. Iar această lumină e o împărtășire din lumina dumnezeiască pe care Sfîntul Ioan Scărarul o numește expresiv : «Zîmbetul feței lui Dumnezeu». Această față zîmbitoare, etern luminoasă o caută profetic Psalmistul : «Ție a zis inima mea : pe Domnul voi căuta... Fața Ta Doamne voi căuta» (Ps. 26, 13). Este fața lui Dumnezeu către noi, față personală care comunică cu noi în lumina, în slava Sa și ne face și pe noi părtași, luminii dumnezeiești prin care putem primi mesajul revelat. În acest sens zice iarăși Psalmistul : «...Întru lumina Ta vom vedea lumină» (Ps. 30, 9); lumină care luminează de la «Izvorul vieții». Această cale de comunicare a lui Dumnezeu cu făptura, cu omul, arată deschiderea Lui către noi și participarea noastră reală la viața dumnezeiască, ceea ce și dă substanță condiției și vocației noastre de a fi și de a ne realiza ca «chip și asemănare» a lui Dumnezeu.

Altfel, dacă n-ar exista această cale de împărtășire harică cu noi a Celui neparticipabil ca Ființă — «O ! Ce vid ar fi...» exclamă Sfîntul Grigorie Palama (1296—1359), în disputa devenită istorică, cu monahul Varlaam din Calabria. «Tu ne separi de Dumnezeu, îi spune mai departe Palama, distrugînd legătura noastră cu El și instituind un mare și de netrecut abis între Dumnezeu pe de o parte și creație și guvernarea făpturilor pe de altă parte². Nu este locul să evocăm acum mai mult această dispută medievală cu ecouri peste secole, între teologia energiilor necreate, deci a slavei și luminii divine, înțeleasă ca atare, în Răsărit, și teologia scolastică, o teologie exclusiv a esenței, care ignora manifestarea și comunicarea lui Dumnezeu cu noi prin slava Sa, dar este oportun să observăm că o asemenea teologie care îl lasă pe credincios lipsit de o experiență reală a comuniunii cu Dumnezeu, a putut da naștere, de la începuturile epocii moderne, unor concepții ale separării, ca : deismul, opoziția cvasi-ireductibilă între sacru și profan, imanen-tismul, secularismul etc.

Dar slava divină este tocmai această cale de împărtășire a lui Dumnezeu cu făptura Sa, în chip eminent cu omul. Este manifestarea, strălucirea, veșmîntul prin care ni se face și nouă vizibil. Psalmistul proclamă : «Cel ce te îmbraci cu lumina ca și cu o haină...» (Ps. 103, 2). Slava Sa îl revelează, îl face «sensibil» spiritual. Creația însăși este manifestare a slavei, a voinței, a puterii Dumnezeiești (Rom. 1, 20). Creația este, de altfel, revelație și revelația este creație ; iar creația este revelația slavei : «Cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea mîinilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1). Cultul divin ortodox evocă făpturile : «Oglinzi ale frumuseții Tale, Treime». Cum se spune : «Frumusețea este strălucirea adevărului». Slava este strălucirea vieții și bogăției divine.

1. Cf. *Filocalia*, trad. Pr. prof. D. Stăniloae, Buc., 1977, vol. 7, p. 284, la note.

2. Cf. Meyendorff J., *Saint Gregoire Palamas*, aux Edition du Seuil, Bourges-France, 1959, p. 127—128.

De aceea întreaga creație e plină de slavă, de lumina dumnezeiască. Profeții și dreptii Vechiului Testament au avut o asemenea experiență. Rugul văzut de Moisi la Horeb «ardea și nu se mistuia» (Ieș. 3, 2), focul dumnezeiesc lumina în el. «De slava Domnului este plin tot pământul», vorbește în altă parte Scriptura (Numeri 14, 21). Slava care se manifestă și în creație și în pronie. Cu strălucirea slavei Sale călăuzește Dumnezeu, în chip de nor, pe Israel în pustie (Ieș. 12, 21); după cum tot în «norul» Duhului va străluci și în slava Taborului (Matei 17, 5). În «foc mistuitor» ca semn al puterii este primită Legea pe Muntele Sinai (Ieș. 24, 17). «Slava Domnului strălucește peste cortul mărturiei» (Ieș. 40, 34), iar Ierusalimul «umple Templul» (III Regi 8, 11), preînchipuind pe Hristos, Dumnezeu-Cuvîntul, «Cortul în care s-au creat și se susțin toate cele văzute și nevăzute, Cortul care luînd trup, Îl va pune pe Acesta pentru noi, și care fiind Arhiereu înainte de veci, pe urmă se va folosi de sine, ca de un templu, pentru noi»³.

Slava Îl arată accesibil pe Cel inaccesibil. Dezvăluie că Dumnezeu care zice: «Nu voi da nimănui slava Mea» (Isaia 42, 8; 48, 11) revelînd prin aceasta că slava aparține Ființei Sale, în același timp nu se izolează de făptura Sa. Dimpotrivă, slava este tocmai legătura cu făptura. Cînd Moisi se roagă: «Arată-mi slava Ta» (Ieș. 33, 18), el se învrednicește de dar, vede însă «spatele», urmele, slava lui Dumnezeu în creație. Nu și slava «Feței Domnului». «Că nu poate vedea omul fața Mea și să trăiască» (Ieș. 33, 20), îl încredințează Iahve. Trebuia anulată separarea, opacitatea în fața slavei prin moartea morții, moartea păcatului.

*

În Hristos se revelează fața lui Dumnezeu. Ne strălucește slava feței Lui. În El «Dumnezeu-Cuvîntul trup S-a făcut și s-a sălășluit între noi și și am văzut slava Lui, slavă ca a unui născut din Tatăl, plin de adevăr» (Ioan 1, 14). Comunicarea lui Dumnezeu cu noi nu e speculație abstractă. Slava Lui strălucește în voce și cuvînt omenesc. Umanitatea Lui se face punte care ne transmite slava Firii celei mai presus de fire, în graiul nostru, prin trup, prin materie și sînt depășite astfel toate obstacolele separării.

Iar această comunicare a plinătății lui Dumnezeu cu lumea e posibilă tocmai datorită naturii, calității divine a slavei. Căci slava divină nu se aseamănă cu ceea ce numim noi slavă, nu este după chipul nostru, antropomorf. În acest sens Hristos arată: «Slavă de la oameni nu primesc» (Ioan 5, 41). Dumnezeu oferă «slava Sa» și în felul Său mîntuitor. Dumnezeu este deodată «lumină și iubire» (I Ioan 1, 5; 4, 8). «Precum este slava Ta, așa este și mila Ta» se exprimă o rugăciune ortodoxă. Slava lui Dumnezeu este supraabundentă, infinită și este ofrandă a darurilor, a energiilor lui, care se revarsă. Tot Sfîntul Grigorie Palama o tilcuiește în termenii următori: «Fire mai presus de fire, Dumnezeu nu are a sui mai sus, la înălțime, la slavă mai mare. El se înalță din cele de jos... din a se pogori și smeri în făpturile Sale. Slava Celui Prea înalt e pogorîrea la cele smerite» (Cuvînt la Nașterea lui Hristos).

3. Cf. Filocalia..., vol. 7, p. 335—336.

Cu alte cuvinte, slava lui Dumnezeu înseamnă coborîre ; dar și înălțare ; și nu pune distanță, ci apropiere. Este deschidere a cerului și chemare la comuniune. Icoana ortodoxă, spre exemplu, o îl cuiește prin perspectiva inversă în care punctul de fugă e orientat spre privitor. Fața Persoanelor sfinte e aplecată spre noi. Fondul de aur al ansamblului semnificând slava iluminează și proiectează imaginile către lume, în oferire ; coborînd în întrupare ; îmbrățișînd lumea pe cruce ; trăgînd din iad pe Adam, cu tot neamul, prin înviere, prin mîinile lui Hristos Cel înviat care nu e reprezentat niciodată singur în acest act salvator. Redă ceea ce invocă profetic psalmistul : «Domnul S-a aplecat spre mine (Ps. 29, 1). Și mai expresiv, în viziunea kenozei, după Sfîntul Apostol Pavel : Hristos în «chipul lui Dumnezeu fiind... S-a deșertat pe Sine, chip de rob luînd... și moarte pe cruce... Pentru aceea și Dumnezeu L-a preainălțat... întru slavă» (Filip. 2, 6, 11). Într-adevăr, numai slava dumnezeiască poate fi deodată coborîre și înălțare, poate străluci în smerenie și în iubire.

Și această simbioză harică de virtuți se manifestă chiar de la naștere. În jurul păstorilor de lângă Betleem «strălucește slava Domnului». Dar îngerul dă păstorilor acest semn de recunoaștere a lui Hristos : «Veți găsi un prunc înfășat, culcat în iesle» (Luca 2, 12). Prunc al unei mame smerite care găsește sălaş de naștere o peșteră și își odihnește Fiul într-o iesle și între «doi viețuitori», necuvîntători, despre care proorocul spusese că aceștia «își vor recunoaște Stăpînul» (Isaia 1, 3). Și deasupra unei asemenea priveliști umile, avînd în centru pe Fiul lui Dumnezeu devenit și Fiul omului, oștirea îngerească înalță imnul : «Slavă întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pămînt pace...». Slavă care coboară pe pămînt prezența divină. Hristos este «Emanuel — Dumnezeu cu noi». Este darul suprem. Și pentru a fi cu noi îmbracă chipul smereniei noastre. «Smerenia este haina lui Dumnezeu», zice Sfîntul Isaac Sirul. Smerenia este haina transparentă a slavei, a condescendenței divine...

Slava nașterii Mîntuitorului cuprinde, ca în paradigmă, și deschide cale întregii iconomii mîntuitoare a lui Hristos. Mesajul Evangheliei este Împărăția lui Dumnezeu. Dar slava împărăției Lui, nu este slava «prințului acestei lumi» (Ioan 14, 30), ci a «Slujitorului» lumii. Măreția stă în a zidi, rezidi și mîntui. «Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească» (Matei 20, 28) : să vindece, să izgonească demoni, să hrănească mulțimile cu pîine, să liniștească stihiiile firii cu pacea Lui, să redea viață. Este slavă nu a stăpînirii și strălucirii exterioare a împărățiilor lumii (Luca 4, 6), ci a celei dinlăuntru (Luca 17, 21), a conștiințelor, a adevărului (Ioan 18, 37). Este slavă care nu domină, nu aservește, ci servește. În Ierusalim intră smerit «pe mînzul asinei» ; nu spre a cucerii, ci spre a se jertfi. Cînd pe Tabor strălucește în slava transfigurării, ca o anticipare a învierii, El vorbea cu Moisi și Ilie despre «sfîrșitul Lui pe care avea să-l împlinească în Ierusalim» (Luca 9, 31). Crucea și învierea constituie împreună manifestarea slavei Lui. Hristos întîmpină jertfa, ocară crucii și moartea ca pe o preamărire a Tatălui : «Părinte preamărește-Ți numele !» (Ioan 12, 28), Crucea, jertfa sînt vâl și cale a măreției și puterii divine. «Crucea e slavă... e simbolul împărăției, zice Sfîntul Ioan

Gură de Aur, De aceea îl numesc Împărat, pentru că îl văd răstignit. A muri pentru cei conduși este fapta unui împărat»⁴.

Și în înviere, în înălțare și în ședere de-a dreapta Tatălui, slava Domnului este în același timp: strălucire a puterii dumnezeiești și purtare a crucii. Pe Toma îl invită să-I pipăie ranele. Lui Saul i se adresează pe calea Damascului: «Saul... de ce Mă prigonești?», arătînd cum suferă în fiecare mădular al trupului Său, în fiecare om. Iar în «Descoperirea» Sfîntului Apostol și Evanghelist Ioan, Mîntuitorul apare în chipul Mielului înviat, dar «ca junghiat», mijlocind neîncetat pentru lume și dînd sens istoriei, El singur deschizîndu-i «Cartea cu cele șapte peceti» (Apoc. 5, 5—6).

Chiar judecata va revela odată cu dreptatea și slava iubirii, în toți acei care, «în duh cu El» (I Cor. 6, 17), L-au cunoscut pe Hristos în semenii lor și L-au slujit. Pe aceștia «afîindu-i Stăpînul veghind, El însuși se va încinge și îi va pune la masă, și, venind lîngă ei, le va sluji» (Luca 12, 37), instituind pentru toți și pentru eternitate, slava iubirii și a slujirii creatoare.

Aceasta este slava lui Dumnezeu și la o asemenea slavă ne cheamă și pe noi. Căci Hristos a venit să ne facă părtași slavei Sale, părtași luminii și puterii Sale. În El, Slava Chipului se împărtășește celor zidiți «după chip». Mîntuitorul în rugăciunea arhierască, de mijlocire, rostește: «Slava pe care Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca ei să fie una precum noi una sîntem» (Ioan 17, 22). În slava, în harul Lui ni se împărtășește modul divin de viață. Relația noastră cu Dumnezeu, nu înseamnă doar cugetare abstractă, nici numai contemplare, ci împărtășire. «Nu există spectatori ai slavei lui Dumnezeu. Nimeni nu poate să o descrie fără să participe la ea»⁵. Ce reprezintă profund Cincizecimea, plinirea acelei făgăduințe divine: «Voi turna din Duhul Meu», dacă nu revărsarea slavei lui Dumnezeu de Duhul Sfînt, din Hristos Cel înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui? Sfîntul Pavel descrie revelator această experiență, cînd spune: «Noi toți privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului» (II Cor. 3, 18). În Duhul Sfînt se comunică slava. În El înviază chipul Fiului în noi, «răsare și luminează Luceafărul în inimile noastre», cum se exprimă metaforic Apostolul (I Petru 1, 19). «Lumina slavei divine este punctul de contact în inimile noastre»⁶; este mediul, sînul divin al nașterii, creșterii și împlinirii noastre duhovnicești.

În acest sens, Părinții răsăriteni disting profund între trei planuri de lumină la care e chemată să participe persoana umană: la lumina sensibilă, prin care distingem făpturile; la lumina minții, prin care cunoaștem rațiunile lor; dar și la «un har și o putere duhovnicească mai presus de fire»⁷, altfel spus, la slava sau lumina dumnezeiască necreată, prin energiile divine, manifestare a puterii și strălucirii creatoare și pronia-toare a lui Dumnezeu.

4. Omilia I, la Cruce și la tîlhar, în «Oeuvres Complètes de Saint Jean Chrysostome», trad. par l'Abbé J. Bareille, Paris, 1966, t. IV, p. 20.

5. Cf. N. Nissiotis, *La Théologie comme Science et comme Doxologie*, în «Irenikon», nr. 3/1960, p. 304.

6. *Ibidem*, p. 305.

7. Filocalia VII, Tomul aghioritic, p. 421.

Cu această slavă și putere harică îl slăvim pe Dumnezeu. Din lumina ei ne împărtășim; ea e substanța cultului, a doxologiei noastre. Cu această lumină a lui Hristos trebuie să luminăm în lume, cu lumina, cu slava care se revarsă din întruparea, jertfa și învierea Lui. Și, noi stăruim asupra acestei înțelegeri a slavei pentru a-i distinge clar, fără confuzie, caracterul ei divin, filantropic, mîntuitor; pentru a ne feri de unele grave erori săvîrșite uneori în istorie, cînd s-au binecuvîntat forțe și acte de ură și distrugere, «crezînd că se aduce închinare lui Dumnezeu» (Ioan 16, 2).

Căci participarea la slava dumnezeiască constituie pentru noi, pe de o parte, baza spiritualității noastre; dar, pe de altă parte, și imperativul interior al responsabilității noastre creștine. Este o legătură inseparabilă între doxologie și responsabilitate. Doxologia se face responsabilitate așa cum Fiul lui Dumnezeu se face Om. Cultul oferit de noi lui Dumnezeu se justifică prin răspunderea față de opera Lui, față de lume, față de om. Cînd Cain, după ce săvîrșește un act de adorare, după jertfă, își ucide fratele, Dumnezeu îi cere să răspundă: «Unde este Abel, fratele tău?» (Fac. 4, 5). Nu poți aduce slavă lui Dumnezeu cu o conștiință vinovată față de fapta Lui pentru care se și jertfește. Nu putem disocia cele două sensuri ale iubirii, de Dumnezeu și de om, unică în izvorul ei, fără să dezvăluim sfîșierea noastră lăuntrică. Mîntuitorul nu justifică nicidecum călcarea datoriei față de părinți, pe motivul oferirii unui dar lui Dumnezeu (Marcu 7, 11). Nu e autentică, devine sminteală preamărirea lui Dumnezeu, fără «lumina care luminează înaintea oamenilor» (Matei 5, 16).

*

Mesajul întrupării concentrează și definește responsabilitatea noastră umană în cuvîntul «pace». Slavei lui Dumnezeu «întru cei de sus» îi corespunde pe pămînt pacea. Se cunoaște înțelesul biblic al acestui cuvînt. Verbul: șalam exprimă starea a ceva terminat; a fi complet, a fi desăvîrșit. De aici și substantivul: șalom, care semnifică acea stare de integritate fizică și spirituală deplină, de liniște netulburată, de ordine desăvîrșită a vieții, de armonie cu sine, cu lumea creată, cu Dumnezeu. Este vorba de ordinea și starea originară, paradisiacă, a făpturilor despre care Sfînta Scriptură spune că: «Dumnezeu toate cite a făcut erau bune foarte» (Fac. 1, 31). Și, concepută astfel, această ordine este deodată, subiectivă și obiectivă, interioară și externă; pacea unei persoane umane este în acord cu aceea a lumii în care îi este dat să trăiască, întrucît întreaga existență își află ordinea și o desăvîrșire continuă, dinamică: în stare de pace.

De aceea și după cădere, legămîntul încheiat de Dumnezeu cu Israel este tot un «legămînt de pace» (Num. 25, 12; Isaia 44, 10), legămînt care străbate întreg Vechiul Testament. Propovăduirea profeților poartă în inima mesajului credința și speranța mesianică a păcii. Mesia este anunțat ca «Domn al păcii» (Isaia 9, 5). Al păcii ca roadă a dreptății (Isaia 32, 17), a restaurării dreptății, a sfințeniei, care e menită să cuprindă întreaga creație, și «...viețuitoarele cîmpului, păsările cerului, reptilele...» (Osea 2, 20). Iar, consensul în acest termen fundamental ca un «simbol al bunurilor» tinde a fi atît de deplin, încît un om îl poate întîmpina pe seme-

nul său cu salutul : «Pace ție ! ; Pacea fie cu tine !». Salut care evocă deodată, și o stare originară și o aspirație permanentă.

Se înțelege atunci, în această viziune, cum cerul Nașterii se va deschide cu același salut al păcii. Dumnezeu-Cuvîntul «prin care toate s-au făcut» poartă în El pacea creației și o aduce în lume. Apostolul îl și proclamă asemenea profeților : «El este pacea noastră» (Efes. 2, 14). El însuși întîmpină pe ucenici și le comunică de la obîrșie mesajul Lui : «Pace vouă !». Și cu acest mesaj îi învață să înceapă și propovăduirea lor la intrarea în orice casă (Matei 10, 12). Căci Evanghelia pe care o aduce El în lume și pe care trebuie să o răspîndească slujitorii Lui este «Evanghelia păcii» (Efes. 6, 15). Cei care o ascultă și o primesc trebuie «să urmeze dreptatea, credința, dragostea, pacea» (II Tim. 2, 22). Iar, a dobîndi pacea înseamnă a dobîndi deja o arvună a împărăției lui Dumnezeu (Rom. 14, 17), a dobîndi mîntuirea. Astfel, pacea se descoperă a fi o coordonată fundamentală a mîntuirii, este un alt nume dat acestui act divin.

Pacea pe care o proclamă Hristos este pacea lui Dumnezeu. În Hristos este Tatăl, «Dumnezeul păcii» (I Tes. 5, 23). El aduce cu Sine «plinătatea», și orice dar pe care ni-l împărtășește, poartă pecetea, caracterul plinătății, al incoruptibilității divine. În acest sens Hristos spune : «Pacea Mea o dau vouă, nu precum vă dau lumea vă dau Eu» (Ioan 14, 27). De aceea, termenii prin care se traduce acest concept biblic, fie cel grecesc — irene — desemnînd o «bună stare și armonie de relații între ins și comunitate», sau cel latinesc — pax — din aceeași familie de cuvinte împreună cu : pactum = pact, în sensul de act temporar de «securitate juridică și politică»⁸, nu acoperă semnificația pe care o dă Revelația, acestui cuvînt. Mai curînd, omonimia — tot din limba latină — între «Salus» și «salutatio», transmisă și în alte limbi (salut = mîntuire, salut = lb. fr.), dezvăluie conștiința unei relații semnificative între salutul de întîmpinare și dorința de mîntuire, de bine, și deci, un fel de consens cu spiritul Sfintei Scripturi.

Corelativ acestor înțeleșuri, diversele încercări și soluții vremelnice ale păcii, experimentate în istorie, deși reprezintă mari și meritorii eforturi ale strădaniilor omenești, la un moment dat chiar salvatoare, totuși, acestea nu se identifică încă cu pacea adusă de Hristos.

Astfel pacea lui Hristos, nu e doar un armistițiu temporar între războaie. «Pacea Lui nu va avea hotar», spusese profetul (Is. 9, 5). Nu are hotar nici în timp și nici în spațiu. Ce fel de pace poate oferi un armistițiu la orizontul căruia se poate ridica oricînd amenințarea unui alt război ? Sau, spațial, deși crearea de zone spre exemplu denuclearizate, reprezintă expresii locale mai ferme și pilduitoare ale voinței de pace, și pot evita temporar primejdia, dar ce fel de limite poate da conștiinței cu adevărat creștine, doar o zonă limitată, neutră, de pe planetă, să-i spunem «privilegiată», știind că în alte părți ale spațiului uman alte ființe suferă și mor. Creștinul trăiește ca pe ale lui durerile celorlalți. «Dacă suferă un mădular, toate măduarele suferă împreună» (I Cor. 12, 26). Prin întrupare, nu numai Biserica, ci întreaga umanitate devine într-un anume fel, trup al lui Hristos. Arhiereul sau preotul invocă în cultul divin ortodox : «Pace tuturor !».

8. Cf. E. Biser, Paix ; art. în «Encyclopédie de la foi», Les Editions du Cerf, Paris, 1966, t. III, p. 236.

Nu trebuie omis însă, că astăzi, nu numai că un asemenea fel de «mîntuire» egoistă, neevanghelică e de netolerat pentru o conștiință care se vrea creștină, ci mai ales noua realitate cu care sîntem confrunțați ne obligă să concepem salvarea umanității, nu doar local, ci universal. Față de un război nuclear nimicitor, la scară planetară, nu mai poate fi vorba de zone sau oameni privilegiați. O arată studii mai recente, între altele, cartea lui Jonathan Schell, intitulată «Soarta Pămîntului». Pe drept cuvînt se spune că pacea e indivizibilă. Astăzi ea se cere integrală moral și totală geografic. Numai într-o asemenea extensiune, sub ambele aspecte, fiecare națiune și fiecare ins își poate afla o reală securitate.

Văzută în acest orizont total, pacea lui Hristos nu se poate acorda nici cu imorala pace bazată pe forță, sau amenințarea forței, prin care cei puternici pot dispune de cei slabi, care să implice nedreptate, inegalități, discriminare, sclavie. Mîntuitorul inaugurează propovăduirea prin mesajul anunțat de Isaia, care încredințează că El este «trimis să vindece pe cei zdrobiți cu inima; să predice robilor dezrobirea, să slobozească pe cei asupriți...» (Luca 4, 18). Se știe, de altfel, cîte eșecuri a suferit în istorie o asemenea experiență, generatoare de suferință și luptă.

Și, pacea lui Hristos nu se identifică nici cu așa-numitul «echilibru de forțe», echilibru al teroarei. Ce fel de pace pot garanta înarmările continue care poartă în ele, oricînd, primejdia accidentală sau controlată a unei catastrofale explozii, mai ales în condițiile existenței arsenalelor nucleare? Ce fel de liniște a spiritului e în stare să asigure un asemenea echilibru care se poate transforma deodată și tragic într-o liniște a cimitirelor? Și ce sens creator își află conștiința și vocația noastră umană angajată puternic prin spirite elevate de savanți în producerea de unelte ale morții, în loc să li se ofere savanților sensul firesc al cercetării căilor vieții. În același timp ne întrebăm: nu e oare un non-sens, și nu-i trădăm esența morală, încercînd să apărăm pacea cu forțele distrugerii? Pacea trebuie apărută prin ea însăși, prin virtuțile ei, așa cum războiul trebuie să se desființeze prin el însuși, din cauza ororilor lui. Și chiar dacă teama menține, un timp, o pace exterioară precară, spiritul nu se poate împăca indefinit cu un război al nervilor. Aceasta nu e starea noastră firească. Întruparea și Nașterea Mîntuitorului au fost anunțate tocmai ca o eliberare de teamă. Îngerul spune Fecioarei: «Nu te teme Marie!», și păstorilor: «Nu vă temeți!».

Hristos a venit în lume s-o elibereze radical și total de orice amenințare și teroare. Pacea Lui nu e nici temporară, nici doar locală; nu e nici simplă tăcere a armelor și nu se bazează în vreun fel pe forță și aportul malefic al armelor. Nu-și trage puterea din alternativa cu războiul, care să rămîna mereu ca un spectru al groazei. Pacea Lui depășește toate aceste contradicții.

Hristos poate spune într-adevăr: «Vă dau pacea Mea». Care îi este esența? Profund și înainte de toate, acest dar adus de El este pacea lui Dumnezeu, a lui Dumnezeu Cel în Treime preamărit. Este revelația vieții dumnezeiești. «Eu vorbesc ceea ce am văzut la Tatăl Meu» (Ioan 8, 38). Ori, viața Dumnezîrii este viață de armonie absolută a Treimii. Dumnezeu este Treime, deci este comunitate de Persoane și fundament

al comunității noastre umane zidite după chipul Lui. Revelația slavei și păcii lui Hristos este revelația acestui model absolut de comunitate în care Cei trei: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, una sînt. O armonie absolută între unicitate și unitate; între unicitatea fiecărei Persoane și unitatea ființei și vieții dumnezeiești, în care nu suferă știrbire nici persoana, nici comuniunea. Unitatea esenței, a naturii, altfel spus, comunitatea nu primează asupra persoanei (ca într-o veche teză apuseană enunțată de Fer. Augustin), întrucît esența (natura) e conținut al persoanei și nu invers. Dar, nici unitatea esenței, comunitatea nu se parcelează individualist, întrucît: «Tatăl este în Fiul și Fiul este în Tatăl» (Ioan 14, 10—11). În Dumnezeu nu e posibil egoismul, diviziunea, ruptura pentru că nici o Persoană nu poate fi concepută despărțită de Celelalte. Aici centrul este deodată: și fiecare Persoană și Comunitatea, și Trei și Unul, și Eu și Noi, «Dumnezeirea cea în trei străluciri». Cu un alt cuvînt, centrul este iubirea, în care fiecare Persoană trăiește prin «interioritate reciprocă», în și pentru cealaltă».

Pacea lui Hristos e întemeiată tocmai pe această armonie, pe acest principiu central al iubirii. Ca și pe celelalte însușiri divine: înțelepciune, sfințenie, dreptate..., pe care le aduce cu Sine în Întrupare. Pe care le revelează concret și exemplar, și le comunică.

Hristos este, astfel, comuniunea și pacea desăvîrșită în El însuși. Numele Lui este revelația comuniunii. Cînd zici Hristos, zici și Tatăl Care L-a trimis și Care este în El; zici Fiul Care este El; zici Duhul Sfînt Care odihnește din veci peste El și de la Care se întrupează din Fecioară. Hristos este Persoana-Revelație a Treimii, a comuniunii absolute.

Comuniune absolută este și în Întrupare, unind divinul cu umanul: o unică Persoană în două firi. Și instituie în lume, la toate nivelele: în fiecare persoană umană, în Biserică, în umanitate, în creație, această comuniune desăvîrșită, principiu fundamental al păcii, al păcii cu Dumnezeu, ca Fiu al lui Dumnezeu, al păcii cu omul, ca Fiu al Omului, Care «a desființat în trupul Lui, prin Întrupare și prin cruce, vrăjmășia... pentru a întemeia pacea» (Efes. 2, 15, 16), al păcii cu întreaga creație. În vestirea Nașterii, darul păcii nu este oferit numai omului. Îngerii roscesc: «Pe pămînt pace...»; sau, cum învață Apostolul: «În El a binevoit Dumnezeu să sălășluiască toată plinirea și printr-Însul toate cu Sine să le împace, atît cele de pe pămînt, cît și cele din ceruri» (Col. 1, 20). Astfel, Hristos este cu adevărat: «Pacea noastră» (Efes. 2, 14). Pacea în toate sensurile: cu Dumnezeu, cu omul, cu creația, cu El însuși. De aceea El este pentru noi «piatra unghiulară» pe care se zidește pacea.

În zidirea acestui dar și virtuți, Hristos pleacă de la eliminarea cauzelor care o subminează, care generează conflictele. Nu e fără semnificație că slujirea mesianică a Domnului începe cu retragerea în pustia Carantaniei și cu cele trei ispitiri. Și Mintuitorul a acceptat și înfruntat ispita pentru a ne arăta cum se învinge acest generator al răului. În prima, El denunță radical egoismul, rădăcina păcatului; refuză o minune: transformarea pietrelor în pîini, în favoarea lui. Dumnezeu fiind, El nu folosește puterea supremă pentru Sine. Rezistă ispitei «iubirii de Sine», chiar într-o stare de acută necesitate a firii, după un post de 40 de zile. În schimb, înmulțește pîinile pentru mulțimile flămînde și face

din pîine Euharistie, «Trupul Său care dă viață lumii». Stabilește, în același timp, ordinea și unitatea sacră între pîine și cuvînt : «nu numai cu pîine trăiește omul, ci cu tot cuvîntul care iese din gura lui Dumnezeu» (Matei 4, 4). În a doua ispită, Hristos refuză o demonstrație de putere și indică sensul existenței, nu «în jos» (Matei 4, 6), care corespunde căderii lui Lucifer «în infernul tenebrelor» (Luca 10, 18), ci «în sus», «templul» semnificînd dimensiunea verticală, spirituală a vocației umane. În a treia, refuză ispita «împărățiilor lumii și slava lor» (Matei 4, 8). Denunță setea demoniacă de putere, extinsă imperialist și slava deșartă, sursă a tuturor confruntărilor reci sau fierbinți. Lui Pilat avea să-i spună : «Împărăția Mea nu e din lumea aceasta» (Ioan 18, 36). Este împărăție a «harului și adevărului» și nu intră în nici un fel de concurență cu împărățiile acestei lumi.

Nu intră în conflict pentru că scopul Lui nu este puterea și slava împărățiilor lumii. El refuză și «slava» (Ioan 5, 6) și intenția mulțimilor de a-L «sili să-L facă rege» (Ioan 6, 1, 5). Puterea Domnului este puterea crucii, aparent lipsă de putere, și totuși e «slăbiciunea lui Dumnezeu mai puternică decît tăria oamenilor» (I Cor. 1, 25). Și noi avem datoria să restaurăm în conștiința lumii de azi marcată de exaltarea violenței, sensul puterii în Hristos. Puterea, ca și stăpînirea — dar cea de sine — sînt virtuți și mijloace de edificare și afirmare a persoanei, ca și a unui popor. Dar cînd se exercită asupra semenilor și altor popoare și devin scop în sine, și una din formele căderii este tocmai inversarea mijloacelor în scopuri, atunci devine sursă de patimi care desfigurează persoana și prîduc conflictele tragice din istorie.

Puternici și binefăcători în Hristos sînt cei ce se domină pe ei înșiși, cei ce se leapădă de sine. De aceea, bazele spirituale ale construirii păcii, după Evanghelie, sînt și rămîn, într-o înțelegere tot mai profundă, «Fericirile». Hristos proclamă fericiți pe «săraci», deci pe cei eliberați de obsesia de a poseda. Și nu numai a posesiei materiale. A fi «sărac cu duhul» în Evanghelie înseamnă a te elibera spiritual deplin de orice dorință de a poseda, spre exemplu : de a supune pe alții cu conștiința superiorității. Și recunoscîndu-te sărac în fața infinitei bogății a lui Dumnezeu, te deschizi infinit unei îmbogățiri spirituale prin care nu păgubești, nu nedreptățești pe nimeni, ci dimpotrivă, poți îmbogăți smerit pe mulți. Hristos proclamă fericiți pe cei ce se purifică prin «roua de lumină» (Isaia 26, 19) a lacrimilor, a metanoiei, care și centrează mintea în Dumnezeu ; pe cei ce își întemeiază relațiile nu pe violență, ci pe blîndețe, pe acea blîndețe și liniște a Domnului, care liniștea și furtuna mării. Proclamă, în același timp, fericiți pe înfometații și însetații de dreptate, de eliberare de sub orice formă de sclavie, opresiune socială, rasială, economică, de tot ceea ce mutilează demnitatea umană sau îi amenință întreaga existență și prin aceasta posibilitatea construirii unei păci juste, proclamă fericiți pe cei milostivi, altfel spus, pe compătimitori și nu pe acaparatori, pe cei ce-și găsesc fericirea în dăruire (Fapte 20, 39), pe cei curați cu inima, curăție în care se oglindește fața luminoasă și plină de iubire a lui Dumnezeu. De observat aici, cînd ucenicii își dispută înțietatea locurilor în «împărăție», Iisus așează un copil în mijloc și le spune : «De nu vă veți întoarce și nu veți fi precum copiii, nu veți intra în împărăția cerurilor» (Matei 18, 3 ; Marcu 9, 36—37).

Mîntuitorul cere să ne întoarcem ochii spre copil, cere o «convertire a privirii»⁹, o altă metodă pedagogică : să ucenicim pe lîngă copil în școala curăției inimii, a iubirii, a nefolosirii forței violente, a dezarmării totale. Nimeni nu e mai dezarmat, în ce privește mijloacele de distrugere, decît un copil. Hristos fericește apoi pe «făcătorii de pace». Nu doar ca niște pacifiști sentimentali, pasivi, ci pe cei angajați în luptă pentru construirea păcii, pentru a fi vrednici a se chema și ei «fii ai lui Dumnezeu». De aceea, imediat, Mîntuitorul numește fericiți și pe cei «prigoniți pentru dreptate». Pacea divină cere bărbăție, curaj sacru, sacrificii. În cele mai critice momente Mîntuitorul poruncește : «Prindeți curaj, ridicați capetele voastre!» (Luca 17, 18). Iar curajul îl dă conștiința adevărului, a binelui, care, în final, trebuie să învingă (Facerea 1, 20 ; Rom. 5, 20). Îl dă conștiința slujirii acestor valori fundamentale existenței noastre. Astfel, pacea «Fericirilor evanghelice» include toate condițiile ei : eliberare, convertire, armonie lăuntrică, dreptate, iubire, curăție a inimii, angajare.

Aceste virtuți o întemeiază și împreună oferă mediul optim pentru calitatea optimă a vieții. Căci sensul păcii este viața, adică este însuși Hristos : «Eu sînt calea, adevărul și viața», viața în plenitudinea ei : «Eu am venit ca lumea viață să aibă și să aibă din belșug» (Ioan 10, 10). În numele vieții, în scopul mîntuirii ei de tot răul, Hristos vine și oferă sacrificiul Său suprem. Pare un paradox : Hristos își dă viața pentru viață ; dar viața naște din jertfă. Iar noi n-am evidențiat îndeajuns faptul că Mîntuitorul, oferindu-se pe Sine jertfă supremă, unică, «o dată pentru totdeauna» (Evrei 7, 27), desființează prin El jertfa sîngeroasă de pe altar, «făcînd pace prin El, prin sîngele crucii Sale» (Col. 1, 20). instituind de aici înainte pe Altarul Bisericii jertfa cea fără de sînge a pîinii și a vinului. Or, prin aceasta și dă sentința irevocabilă a Evangheliei Sale împotriva oricărei violențe, a oricărei vărsări de sînge. În Hristos nu poate fi admisă sacrificarea celui alt pentru altcineva, ci numai sacrificiul de sine. Și nici sacrificiul de sine nu-și are sensul în el însuși, ci numai în numele vieții. Sinuciderea e în Evanghelie păcat împotriva Duhului Sfînt, de neiertat. Jertfa lui Hristos își află sensul în înviere. Suprema jertfă, devine suprema viață. Și, cel dintîi cuvînt cu care Hristos Cel înviat întîmpină pe ucenici este : «Pace vouă!». Slava învierii, constituie acum fundamentul păcii. Slavă în stare să risipească toate forțele întunericului și să instituie speranța păcii noastre cu Dumnezeu și cu oamenii.

*

Pacea lui Hristos este un dar și o responsabilitate. Asemenea talanților și darul păcii trebuie cultivat. Numai cultivînd darul culegem fructul păcii, al păcii cu Dumnezeu în Hristos prin care creștinul redobîndește încrederea și speranța fundamentală în viață, în «bucuria de a trăi care, cum spune Prea Fericitul Patriarh Iustin, dă vieții noastre un sens dumnezeiesc : avem viață ca și Dumnezeu. De aceea, datori sîntem să o păzim

9. Cf. Francine Carille-Guelbert, *L'Enfant*, Bulletin du Centre Protestant d'Etudes, nr. 3—4, Juin 1982, Genève, p. 15.

ca pe un bun dumnezeiesc»¹⁰. Trăind-o în Hristos o păzim cu adevărat, și așa avem pacea noastră cu Dumnezeu. Și avem o asemenea pace capabilă să însuflețească și pe alții. «Adună pace în inima ta și mulți se vor mântui în jurul tău», spune un sfânt ortodox (Cuv. Serafim de Sarov). Și astfel, pacea cu Dumnezeu și cu sine devine pace cu semenii.

Pacea lui Hristos este puterea și calea reconcilierii Bisericii. Este pacea Treimii, icoană a Bisericii. Este pacea Lui, Care a depășit prin iubire toate barierele: a firii, prin Întrupare; a păcatului, prin Jertfă; a morții, prin Înviere» (N. Cabasila), arătându-ne și nouă căile prin care putem depăși toate obstacolele care încă ne separă. Esențialul este să lucrăm și să avem încredere, speranță, sinceritate. Vorbim foarte frumos de transparența harică, luminoasă a creației. Este timpul să arătăm și transparența luminoasă a conștiințelor noastre creștine.

Iar reconcilierea noastră reprezintă argumentul puternic al slujirii păcii în lume. Noi nu putem fi credibili în propovăduirea păcii decât atunci când, asemenea lui Hristos, «cuvintele noastre sînt duh și viață» (Ioan 6, 63). Firește, și în slujirea păcii aportul nostru, asemenea mesianității lui Hristos și armelor Lui, este spiritual. Cu forța spiritului, a cuvîntului și a exemplului, cu convingerea dreptății, să luptăm mai ales pentru aceste obiective: scoaterea în afara legii a armamentului nuclear, a armelor chimice și biologice; încheierea de tratate între cele două blocuri și între state, în care să fie eliminată folosirea forței și amenințarea cu forța; o dezarmare echilibrată și treptată pînă la acel nivel care să nu mai reprezinte nici o amenințare pentru existența și viața popoarelor. Împreună cu acestea să milităm pentru cultivarea unui climat de încredere, prin eliminarea limbajului și oricărei forme «culturale» care exaltă violența și, mai profund, printr-o educație susținută care să ducă la eradicarea în conștiințele oamenilor, a gândurilor și planurilor războinice, la extirparea așa-numitului «război nevăzut». De asemenea, plecînd de la definiția biblică a omului ca chip al lui Dumnezeu-Creatorul, să susținem forța creativă a omului, dar să evidențiem totodată rațiunea divină a activității creatoare, anume, în slujirea vieții. Omul pus «să lucreze și să păzească» grădina Edenului, a creației, este chemat astăzi să păzească și propria lui creație — armele — care nu acționează decât puse în mișcare de mintea și mîna lui. În sfîrșit, dacă înarmarea a devenit o constantă a vieții noastre, misiunea noastră de aici înainte este să lucrăm să se opereze o metanoia, o schimbare a gândirii. Să se meargă acum în direcția dezarmării și păcii, cultivîndu-se acele forțe care ne zidesc: libertatea, dreptatea, demnitatea umană, pacea, încrederea, iubirea, toate acestea fiind pentru noi arvună, componente ale împărăției lui Dumnezeu, care este «dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfînt» (Rom. 14, 17).

Pr. Prof. Constantin Galeriu

10. Din Cuvîntul la Adunarea Cultelor din România, 25—26 noiembrie 1981, în vol. «Pentru dezarmare și pace», Ed. Institutului Biblic, Buc., 1982, p. 42.

EPISTOLA SFÎNTULUI APOSTOL PAVEL CĂTRE GALATENI

INTRODUCERE, TRADUCERE ȘI COMENTARIU

TEZĂ DE DOCTORAT
ÎN TEOLOGIE

de

Pr. Asist. VASILE MIHOC

D.

«PLINIREA VREMII»

(4, 1—11)

În secțiunea precedentă, Sf. Pavel a arătat că Legea nu putea să anuleze nici să modifice făgăduința. Prin venirea credinței, rolul Legii mozaice a luat sfârșit, făcînd loc harului îndreptării prin credință.

În această pericopă care urmează, Apostolul își continuă argumentarea, dezvoltînd aceeași temă a opoziției fundamentale între timpul Legii și timpul credinței, între starea de robie caracteristică epocii vechi și libertatea creștină a fiilor lui Dumnezeu inaugurată la «plinirea vremii» (4, 1—7) și atrăgînd atenția credincioșilor galateni că întoarcerea la «stihiiile cele slabe și sărace» înseamnă robie și decădere religioasă.

În ansamblul acestei pericope putem observa ceea ce P. Bonnard⁷²⁹ numește o «dezordine semnificativă» în folosirea pronumelor personale și a persoanelor verbelor : după ce vorbește despre «moștenitor» la persoana a III-a singular, Sf. Pavel trece la persoana I plural (v. 3—5), apoi la persoana a II-a plural, urmată imediat de persoana I plural (v. 6). În v. 7 apare persoana a II-a singular («nu mai ești rob...»), iar în versetele următoare (8—11) exprimarea revine la persoana a II-a plural. Acest stil, curent în diatriba greco-romană (la Epictet, de pildă), se explică prin caracterul polemic al Epistolei.

1. De la robie la înfiere

(4, 1—7)

(1) *Eu însă zic : cîtă vreme moștenitorul este copil, cu nimic nu se deosebește de rob, deși este stăpîn peste toate ; (2) ci este sub tutori și îngrijitori, pînă la timpul hotărît de tatăl (său).* (3) *Așa și noi, cînd eram copii eram robiți sub stihiiile lumii ; (4) cînd, însă, a venit plinirea vre-*

⁷²⁹ Op. cit., p. 154.

mii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege, (5) ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere, ca să luăm înfierea. (6) Și că sînteți fii (este vădit, căci) Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile voastre, care strigă : Avva, Părinte ! (7) Așadar, nu mai ești rob, ci fiu ; iar dacă ești fiu ești și moștenitor prin (voia lui) Dumnezeu.

(4, 1) «Eu însă zic» este o formulă care apare de mai multe ori în epistolele pauline (Gal. 3, 17 ; 5, 16 ; I Cor. 1, 12), introducînd, de fiecare dată, o reluare a ideii precedente⁷³⁰. Apostolul reia tema inferiorității de condiție a celor supuși Legii mozaice, ilustrînd-o cu o comparație împrumutată, ca și cea cu testamentul, din domeniul juridic.

Situația iudeului dinaintea de venirea lui Hristos era asemenea situației unui moștenitor⁷³¹ nevîrstnic⁷³² care, în așteptarea vremii «rînduite de tatăl său» (v. 2) pentru intrarea în posesia moștenirii, nu se deosebește cu nimic de un rob, fiind obligat să se supună «tutorilor» și «îngrijitorilor» rînduiți pentru creșterea sa. Ca fiu liber al unor părinți liberi, moștenitorul este, virtual, «stăpîn peste toate» (cuvîntul *κόριος* înseamnă aici «proprietar», ca în Matei 20, 8 ; 21, 40) ; dar el devine «stăpîn» în mod efectiv numai la vremea hotărîtă de tatăl său.

Cea mai bună explicație a comparației pauline se găsește în parabola evanghelică a Fiului Risipitor (Luca 15, 11 și urm.). În această parabolă, tatăl îi zice fiului celui mai mare : «Fiule, tu întotdeauna ești cu mine și toate ale mele ale tale sînt» (15, 31). Fiul cel mai mare era și el un moștenitor care încă nu se bucura de moștenirea lui, ci, dimpotrivă, era ca un slujitor sau ca un rob ; el însuși îi zice cu amărăciune tatălui său : «Iată, de atîția ani îți slujesc și niciodată n-am călcat porunca ta» (15, 29).

Legea mozaică i-a ținut pe iudei în această stare de moștenitori prezumtivi ; trebuia să vină Hristos, «Căruia I s-a dat făgăduința» (Gal. 3, 19), pentru ca moștenirea să devină efectivă.

(4, 2) Substantivul *ἐπιτροπος* (cf. Matei 20, 8 ; Luca 8, 3)⁷³³ are aici sensul precis de *tutore* (Vulgata : tutor) al unui copil minor. De obicei epitropul era desemnat prin testament ; în casele bogate putea fi numit un epitrop chiar atunci cînd proprietarul era încă în viață (cf. Matei 20, 8). «Iconomul» sau «intendentul» *οἰκονόμος*⁷³⁴, recrutat de obicei dintre

730. Expresia este folosită în același sens în literatura clasică ; vezi H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament*, Uppsala, 1946, p. 110.

731. Asupra înțelesului acestui termen, vezi W. Foerster, art. *κληρονόμος*, în TWNT, vol. III, p. 766 u. După unii exegeți, comparația paulină n-ar fi cu totul potrivită, deoarece averea părintelui revine moștenitorului numai la moartea celui dintîi, ceea ce nu are un corespondent în cazul moștenirii făgăduinței dumnezeiești. Trebuie să ținem însă seama că o comparație sau o metaforă nu se aplică niciodată punct cu punct la realitatea pe care o ilustrează.

732. *Νήπιος* înseamnă «copil» care n-a ajuns încă la vîrsta înțelegerii (lat. : *infans*).

733. Verbul *ἐπιτρέπω* înseamnă «a se încrede în cineva», iar substantivul *ἐπιτροπος* are sensul de «om de încredere», «paznic», «tutore» ; vezi exemple din literatura clasică la Burton, *op. cit.*, p. 212—213.

734. Asupra semnificațiilor termenului *οἰκονόμος*, vezi P. Landvogt, *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen*, Strasbourg, 1908 ; J. Reumann, *The Use of οἰκονομία and Related Terms in Greek Sources to About A. D. 100, as a Background for Patristic Applications*, Michigan, 1957 ; Idem, «Stewards of God» — Pre-Christian Religious Application of OIKONOMOS

sclavi, era un fel de trezorier al stăpînului său (cf. III Regi 4, 6; 18, 3; Luca 12, 42; 16, 1; Rom. 16, 23). Se pare că epitropul se ocupa de persoana minorului, iar iconomul sau îngrijitorul administra averea acestuia⁷³⁵.

Procedura juridică la care se referă aici Sf. Apostol Pavel ne este cunoscută și din alte documente vechi. Astfel, în I Macabei 3, 32—33, ni se spune că regele Antioh Epifanes, plecînd într-o expediție în Persia, «a lăsat pe Lisias, om cu vază și de neam regesc, mai mare peste lucrurile regelui... și să crească pe Antioh, fiul lui, pînă ce se va întoarce el». În a doua carte a Macabeilor, lui Lisias i se dă numele de «epitrop» al tînărului rege (II Macabei 11, 1; 14, 2); în II Macabei 13, 2, lui Lisias i se dă chiar dubla titulatură de ἐπίτροπος καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων, care corespunde funcțiunilor epitropilor și a iconomilor din textul paulin. După legile romane, copilul minor era dat în grija unui tutore pînă la vîrsta de 14 ani, iar apoi, pînă la vîrsta de 25 ani, el era sub autoritatea unui curator. În unele cazuri, tutorele și curatorul își exercitau funcțiunile împreună⁷³⁶.

Substantivul ἡ προδεσμία⁷³⁷ înseamnă «ziua hotărîtă dinainte», «vremea rînduită în prealabil». Acest termen arată că Sf. Pavel are în vedere o procedură după care tatăl este cel care fixează durata tutelei⁷³⁸. Legile romane din veacul întii al erei creștine nu stabileau o vîrstă anumită pentru sfîrșitul tutelei, ci numai precizau că tutela încetează la vîrsta pubertății, deci la o vîrstă variabilă după persoane, care se aprecia printr-un examen corporal al copilului (ex habitu corporis)⁷³⁹.

Mulți exegeți cred că tutorii erau instituiți cu drepturi depline numai după moartea tatălui⁷⁴⁰. Cazul lui Lisias ne arată însă că tutorele putea să-și exercite funcțiunea în mod deplin și în timpul vieții părintelui (cînd acesta pleca departe pentru mai multă vreme) și că instituirea tutorelui nu se făcea neapărat prin testament. De altfel, ceea ce-l interesează aici pe Sf. Pavel nu este situația tatălui, ci aceea a moștenitorului. Copilul minor — zice el — este cu totul privat de libertate, fiind subordonat nu numai pedagogului (3, 24), ci și epitropilor și îngrijitorilor.

(4, 3) Aici Apostolul face aplicația comparației din versetele precedente: omenirea în starea ei de copilărie religioasă (νήπιου) era asemenea copilului minor, supus autorității tutorilor și îngrijitorilor. Nu mai este

in Greek, în JBL, LXXVII (1958), p. 339—349; O. Michel, art. οἰκονόμος, în TWNT, vol. V, p. 151—153. Asupra folosirii expresiei «epitropi și îngrijitori (iconomi)» în iudaism, vezi S. Belkin, *The Problem of Paul's Background*, în JBL, LIV (1935), p. 52—55.

735. Într-o inscripție din Egipt, cei doi termeni apar împreună: ἐπίτροπος τοῦ κυρίου ἡ οἰκονόμος (W. Dittenberger, *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, vol. II, Leipzig, 1905, p. 396).

736. E. Cuq, *Manuel des institutions juridiques des Romains*, Paris, 1917, p. 219.

737. Acest termen juridic, folosit frecvent în scrierile antice (Demostene, 952, 19; Platon, *Legile*, XII, 954 D s.a.; cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 189, n. 6) este un «hapax» în Sf. Scriptură.

738. H. Schlier, *op. cit.*, p. 189, n. 8 menționează un text din *Papirusul Oxyrhynchus* (491, 9), care datează din anul 126 d.H., unde testatorul fixează termenul pentru încetarea funcțiunii tutorelui.

739. Cf. Th. Zahn, *op. cit.*, p. 193, n. 1; Lagrange, *op. cit.*, p. 97—98.

740. Comentatorii patristici (Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 657; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 485; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L. XXVI, 396) precum și mulți teologi moderni afirmă că tutorii erau rînduiți numai pentru copiii orfani.

vorba numai de iudei : Sf. Pavel nu mai vorbește de robia Legii mozaice, ci folosește o expresie care-i vizează pe iudei și pe păgini deopotrivă. Toți erau robiți sub «stihile lumii» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου).

Ce înțelege Apostolul prin «stihile lumii» ? ⁷⁴¹.

Cuvîntul στοιχεῖον însemna în antichitate «șir» sau «serie» ; el era folosit cu privire la literele alfabetului sau, mai exact, la sunete, ca elemente ale unei articulații complete (Aristotel, *Poetica*, XX). Mai târziu, acest termen indica primele litere, A B C-ul unui subiect sau cunoștințele începătoare (cf. Evr. 5, 12 : τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς). De aceea, mai mulți comentatori, începînd cu Tertulian ⁷⁴², cred că «stihile lumii» sînt «învățăturile religioase rudimentare» ale omenirii pînă la Hristos ⁷⁴³. Dar atît prezența genitivului τοῦ κόσμου, cît și textele paralele din Epistola către Coloseni (2, 8. 20) arată că expresia «stihile lumii» se referă la cu totul altceva.

Un sens larg atestat de literatura greacă a antichității pentru expresia «stihile lumii» este acela de «elemente ale lumii fizice» care sînt patru la număr : apa, pămîntul, focul și aerul. Platon scrie : «Noi le numim pe acestea (adică : apa, pămîntul, focul și aerul, n.n.) principii și le socotim drept elemente ale totalității (στοιχεῖα τοῦ παντός)⁷⁴⁴. Στοιχεῖον apare cu acest sens în Epistola a II-a a Sfîntului Petru : «Cerurile, luînd foc, se vor nimici, iar stihile, aprinse, se vor topi» (3, 12). Mai târziu, acest sens s-a lărgit, «stihile lumii» fiind corpurile cerești, constelațiile, stelele și planetele, formate, după credința celor vechi, din cele patru elemente fizice de bază. În acest sens scrie înțeleptul : «El (Dumnezeu) mi-a dat cunoștința adevărului despre cele ce sînt, ca să știu întocmirea lumii și lucrarea stihilor» (Întel. Sol. 7, 17) ⁷⁴⁵. Acestui sens material i s-a adăugat și un înțeles spiritual. Anticii credeau că fiecare corp creșc, fiecare fenomen al naturii și fiecare element fizic își are un zeu propriu ; «stihile lumii» erau zeitățile elementelor sau spiritele astrale ⁷⁴⁶. În *Imnele orifice* (65, 4), Hefaiistos este numit στοιχεῖον ἀμεμφές (elementul perfect), iar în *Hermes Trismegistos* «stihile» sînt zei care vin și se plîng

741. Asupra acestei expresii, în afară de comentariile la Epistolele Sfîntului Pavel către Galateni și către Coloseni, vezi excursul lui E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 510—518 ; M. Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Göttingen, 1909, p. 227—230 ; J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus Christ*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 1911, p. 75 urm. ; G. H. C. Macgregor, *Principalities and Powers : The Cosmic Background of Paul's Thought*, în NTS, I (1954—1955), p. 17—28 ; J. Blinzler, *Lexikalisches zu dem Terminus τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bei Paulus*, în «Analecta Biblica», 17—18 : «Studiorum Paulinorum Congressus», 1961, Roma, 1963, p. 429—443.

742. *Adversus Marcionem*, V, IV, P.L. II, 507.

743. Așa Sieffert, *op. cit.*, p. 236 ; Burton, *op. cit.*, p. 518 ; Lagrange, *op. cit.*, p. 99—100 ; Munteanu, *op. cit.*, p. 89—91 ș.a.

744. *Timeu*, 48 B ; cit. după Burton, *op. cit.*, p. 511.

745. În același sens vorbește despre stihii și Teofil al Antiohiei : «Soarele și luna și stelele sînt stihile Lui, făcute să arate semne și timpuri, zile și ani și să fie slujitori folositori ai oamenilor» (*Trois livres à Autolycus*, trad. în limba franceză de Jean Sender, în col. «Sources chrétiennes», nr. 20, Paris, 1948, p. 64). Sf. Iustin Marti-ul numește astrele τὰ ὀρὰντα στοιχεῖα (*Apologia*, II, 5, P.G. VI, 452). După Sf. Ioan Gură de Aur (*op. cit.*, P.G. LXI, 657) stihile «înseamnă lunile noi și sîmbetele, zile determinate de mersul soarelui și al lunii» ; în același sens interpretează Teodoret al Cirului, *op. cit.*, P.G. LXXXII, 488.

746. G. H. C. Macgregor, *art. cit.*, p. 21.

în fața zeului suprem de aroganța omului⁷⁴⁷. Într-un papirus magic, zeița-Lună e numită *στοιχεῖον ἀφθαρτον*⁷⁴⁸.

Expresia «stihiiile lumii» apare cu sensul de spirite astrale sau de duhuri ale elementelor și în iudaismul elenistic. În scrierea apocrifă intitulată *Testamentul lui Solomon* (par. VIII) aceste «stihii» se prezintă lui Solomon cu cuvintele: «Noi sîntem dintre cele treizeci și trei de stihii ale stăpînitorului întinericului... și stelele noastre sînt în ceruri... și noi sîntem invocate ca zeițe»⁷⁴⁹. În *Cartea Jubileelor* XV, 31 și urm., citim: «Căci sînt multe națiuni și multe popoare și toate sînt ale Lui și peste toate El a rînduit duhuri... Dar peste Israel, El n-a rînduit un înger sau un duh, ci El însuși este conducătorul lor și El îi va păzi și-i va izbăvi pe ei din mîna îngerilor și a duhurilor Sale și din mîna tuturor puterilor Sale, pentru ca El să-i poată păzi și binecuvînta pe ei...»⁷⁵⁰. Filon din Alexandria⁷⁵¹ scrie că întregul univers este însuflețit (*ἐψυχῶσθαι*), nu numai pentru că pe pămînt, în apă și în aer trăiesc animale, ci și pentru că «stelele sînt suflete, cu totul și cu totul nepătate și divine», fiecare din ele fiind «rațiune pură»⁷⁵². Deși n-a divinizat astrele sau elementele fizice ale lumii, totuși și iudaismul a cunoscut în veacurile imediat premergătoare erei creștine o dezvoltare a demonologiei și a anghelologiei care lăsa suficient spațiu speculației și imaginației.

Din aceste exemple putem constata că atît pentru păgîni cît și pentru iudei «stihiiile lumii» deveniseră izvor de frică superstițioasă și, în multe cazuri, obiect al adorării idolatre. Pentru păgîni, «duhurile» elementelor naturii sau ale astrelor au devenit idoli sau zei. Iudeii îi considerau cu teamă superstițioasă pe îngeri, gardienii poporului ales sub regimul Legii, «tutorii» și «îngrijitorii» (v. 2) care au dominat viața religioasă a israeliților înainte de «venirea credinței».

Fără a pune semnul egalității între concepția iudaică despre îngeri și «stihiiile lumii» din păgînism, Sfîntul Apostol Pavel recunoaște o afinitate între credințele populare din iudaism (reflexate mai ales în scrierile apocrife) și superstițiile păgîne. Evident, păgînismul era mult mai mult ancorat în cultele naturii. Sf. Pavel însuși va sublinia diferența între iudeii care cunoșteau pe adevăratul Dumnezeu și păgînii care adoraau pe cei «ce din fire nu sînt dumnezei» (4, 8). Apostolul nu stabilește o paritate între religia iudeilor și superstițiile păgîne, ci atrage atenția

747. Cf. Burton, *op. cit.*, p. 513.

748. Macgregor, *art. cit.*, p. 21.

749. Traducere după Macgregor, *art. cit.*, p. 22. Păralelismul dintre aceste cuvinte și vocabularul paulin este remarcabil (cf. Efes. 6, 12 unde, ca și în textul citat din *Testamentul lui Solomon*, apare expresia *κοσμοκράτορες τοῦ αἵματος τούτου*).

750. Traducere după Macgregor, *art. cit.*, p. 19—20.

751. *De gigantibus*, § 6—7, trad. în limba franceză de A. Mosès («Les oeuvres de Philon d'Alexandrie», 7—8), Paris, 1963, p. 24.

752. Totuși Filon își bate joc de cei ce venerază «stihiiile lumii», zicînd: «Cei ce venerază stihiiile, pămîntul, apa, aerul..., aceste stihii care sînt din materie neînsuflețită, inertă prin ea însăși, lăsată la bunul plac al meșterului pentru a primi tot felul de forme și calități; cei care venerază produsele acestor elemente, soarele, luna, celelalte planete sau stele, ansamblul cerului și al lumii..., iată încă ce este și mai de ris» (*De vita contemplativa*, § 3—6, introd. și note de F. Daumas, traducere în limba franceză de P. Miquel, «Les oeuvres de Philon d'Alexandrie», 29, Paris, 1963, p. 81).

că epoca anterioară «plinirii vremii» este caracterizată de înrobirea omenirii de către forme religioase perimate ⁷⁵³.

În Epistola către Coloseni, după ce vorbește despre pericolul unei false înțelepciuni, «cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după stihiiile lumii și nu după Hristos» (2, 8), Sf. Pavel zice că credincioșii creștini sînt morți «împreună cu Hristos față de stihiiile lumii» (2, 20). Doctrinile eretice la care se referă Apostolul sînt în legătură cu «slujirea îngerilor» (2, 18), asupra cărora Hristos a triumfat prin Cruce, desființînd astfel obligațiile impuse de prescripțiile legaliste mozaice (2, 14—15).

În Epistolele către Galateni și Coloseni, «stihiiile lumii» reprezintă, așadar, ansamblul puterilor cosmice precum și exigențele rituale prin care se exprimă dependența omului față de aceste puteri.

(4, 4) Construcția versetelor 4 și 5 relevă o figură de stil numită *chiasma* ⁷⁵⁴:

A. Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie

B. născut sub Lege,

B'. ca pe cei de sub Lege să-i răscumpere,

A'. ca să dobîndim înfierea.

În capitolul anterior, Apostolul evocase deja ideea unui timp nou, cel al credinței (3, 25), care urmează timpului Legii (3, 23). Aici el numește momentul întrupării Fiului lui Dumnezeu «plinirea vremii» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) ⁷⁵⁵. În Vechiul Testament, profetul Daniel situează venirea lui Mesia la «plinirea vremii» (7, 22), la «sfîrșitul vremii» sau la «vremea rînduită» (11, 35). Așadar, sensul mesianic al acestei expresii este mai presus de orice îndoială ⁷⁵⁶. Însuși Mîntuitorul își începe propovăduirea cu cuvintele: «S-a împlinit vremea și s-a apropiat împărția lui Dumnezeu» (Marcu 1, 15). Aici, ca și în textul paralel din Efes. 1, 9—10 unde este vorba de «iconomia plinirii vremurilor» ⁷⁵⁷, Apostolul afirmă suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei și hotărîrea dumnezeiască din veci cu privire la trimiterea Fiului în lume.

Prin «plinirea vremii» nu trebuie să înțelegem numai punctul culminant al acelei «praeparatio evangelica», al pregătirii omenirii pentru mîntuirea mesianică. Încă M. Luther atrage atenția «că nu vremea dete-

753. Teodoret de Cir tilcuiește acest verset astfel: «Pentru că înainte, zice el (Apostolul, n.n.), ...voi slujați celor care din fire nu sînt dumnezei, îndumnezeind stihiiile; acum însă, Stăpînul Hristos v-a slobozit din această rătăcire și nu înțeleg cum vă întoarceți iarăși la aceeași eroare. Căci atunci cînd țineți simbetele și lunile noi sau alte zile și vă temeți de călcarea acestora, voi sînteți ca și cei care îndumnezeiesc stihiiile» (op. cit., P.G. LXXXII, 488).

754. Această figură de stil este numită *chiasmă* deoarece, prin dispoziția termenilor, ea amintește forma literei grecești X (chi). Chiasma apare frecvent în textele oratorice ale antichității. Un exemplu bine cunoscut de folosire a acestei figuri de stil este cel din Filip. 2, 5—8.

755. Pentru folosirea verbului πληροῦν în relație cu timpul, vezi Fac. 25, 24; 29, 21; Lev. 8, 33; 12, 4; 25, 30; Num. 6, 5; Tob. 14, 5; I Mac. 3, 48—49; Marcu 1, 11; Ioan 7, 8; Fapte 7, 23. 30; 9, 23; 24, 27; vezi G. Dellling, art. πληρωμα, în TWNT, VI, p. 297 și urm.

756. A. Grail, art. cit., p. 513; Pr. Prof. Nicolae Petrescu, *Tilcuirea Apostolului la Nașterea Domnului*, în «Mitropolia Olteniei», XXIX (1977), nr. 10—12, p. 791.

757. Asupra terminologiei neotestamentare referitoare la timp, vezi O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 26—35.

mină trimiterea Fiului, ci, dimpotrivă, trimiterea Fiului face plinirea vremii» ⁷⁵⁸. Întruparea Mîntuitorului constituie centrul istoriei; ea marchează sfîrșitul unei epoci (Evr. 9, 26 : «sfîrșitul veacurilor») și începutul unei alte epoci. Pentru Sf. Apostol Pavel, ca și pentru credincioșii creștini de totdeauna, momentul venirii în lume a Fiului lui Dumnezeu este centrul temporal al tuturor celorlalte evenimente istorice ⁷⁵⁹. Acest centru al istoriei nu mai este plasat în viitor. Trecutul și viitorul primesc sens numai în lumina acestui eveniment unic și irepetabil ⁷⁶⁰.

Verbul ἐξαποστέλλειν (= *a trimite, a trimite într-o misiune*) apare, la Sf. Pavel, numai în Epistola către Galateni (aici și în 4, 6) ⁷⁶¹. Însuși Mîntuitorul afirmă în mai multe rînduri că El este trimis de Tatăl (Matei 15, 24; Marcu 9, 37; Luca 4, 18). Folosirea acestui verb implică ideea preexistenței, căci cel ce este trimis există înainte de a fi trimis. După Ed. Schweizer ⁷⁶² tema preexistenței lui Hristos este reinterpretată aici de Sf. Apostol Pavel, fiind pusă în relație cu kenoza Fiului lui Dumnezeu, adică cu ideea de coborîre a Sa, prin întrupare, la starea omenească (cf. Fil. 2, 5 și urm.). Dumnezeu — prin Fiul Său — intră o singură dată în istorie, El Care este mai presus de istorie și necuprins de ea. Intrarea lui Dumnezeu în istorie este un eveniment istoric unic, dar precis și databil ca orice eveniment istoric (cf. Luca 2, 1—2).

Caracterul kenotic al trimiterii Fiului lui Dumnezeu este subliniat de cuvintele care urmează : «născut din femeie, născut sub Lege» ⁷⁶³. El s-a făcut om deplin, născîndu-se din femeie ⁷⁶⁴, ca orice om (Iov 14, 1). Ca urmaș al lui Avraam (Matei 1, 1 și urm.; Luca 3, 23 și urm.), Hristos s-a născut «sub Lege»; prin această expresie, Apostolul aplică lui Hristos toate expresiile precedente care descriu robia Legii, astfel încît putem spune, împreună cu H. Schlier ⁷⁶⁵, că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat nu numai firea omenească, ci și istoria omenească.

758. M. Luther, *op. cit.*, ad loc., ed. cit., vol. XVI, p. 81.

759. Cronologia creștină, inițiată de Dionisie Exiguul (cel Mic), este și ea o expresie a acestei concepții asupra istoriei. Această cronologie nu mai socotește anii «de la începutul lumii», ca în iudaism, ci ea situează începutul într-un punct nedeterminat pe linia care coboară dinspre Hristos spre trecut; tot astfel, în cronologia creștină, sfîrșitul lumii se plasează într-un punct nedeterminat al aceleiași linii, dar în viitor; vezi O. Cullmann, *Christ et le temps*, p. 11—12.

760. *Ibidem*, p. 57. Cu privire la semnificația biblică a timpului, vezi și Paul Neuenzeit, «Als die Fülle der Zeit gekommen war...» (Gal. 4, 4). *Gedanken zum biblischen Zeitverständnis*, în «Bibel und Leben», IV (1963), p. 223—239.

761. Cf. Fapte 7, 12; 9, 30; 11, 22; 17, 14; 22, 21 etc., unde acest verb este folosit în legătură cu trimiterea Apostolilor de către Dumnezeu în vederea unei misiuni anumite.

762. *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungstornel* (Gal. 4, 4; Rom. 8, 3 f.; Joh. 3, 16 f.; I Joh. 4, 9), în ZNW, LVII (1966), p. 210.

763. Apostolul folosește intenționat verbul γενόμενον și nu γεννώμεν (de la γεννάω = *a naște*), căci verbul «a naște» implică o trecere de la neexistență la existență, pe cînd verbul «a se face» (γίνομαι) indică numai un nou mod de existență al Celui care există de mai înainte (cf. Rom. 1, 3; Fil. 2, 7).

764. În textele de la Qumran (1 QHod. XIII, 14; XVIII, 12 și urm., 16; 1 QS, XI, 20 și urm.), expresia «născut din femeie» (ילוד אשה) are sensul de «om natural». Sf. Părinți spun că prin prepoziția ἐκ (= *din*) Apostolul subliniază realitatea trupului pe care Mîntuitorul l-a luat din Sf. Fecioară Maria; așa Origen, *Fragmenta in Epistolam ad Galatas*, P.G. XIV, 1298; Sf. Vasile Cel Mare, *Liber de Spiritu Sancto*, P.G. XXXII, 85—86 ș.a.

765. *Op. cit.*, p. 196.

Folosirea cuvîntului «femeie» nu contrazice învățătura despre nașterea Mîntuitorului din fecioară. Dimpotrivă, în expresia «născut din femeie», exegeza patristică a văzut o afirmare clară a nașterii din fecioară a Mîntuitorului ⁷⁶⁶. Astfel, de pildă, Teodoret al Cirului explică termenul «femeie» prin «fecioară»: «Care luînd natura noastră, S-a născut din fecioară (ἐκ παρθένου)» ⁷⁶⁷. Sf. Ciril al Ierusalimului zice că deoarece Sf. Pavel vorbește numai de femeie, înseamnă că partea bărbătească n-a avut nici un rol la nașterea lui Hristos ⁷⁶⁸. În același sens interpretează textul Sf. Irineu ⁷⁶⁹, Origen ⁷⁷⁰, Tertulian ⁷⁷¹, Fer. Ieronim ⁷⁷², Fer. Augustin ⁷⁷³ etc. După M. Luther ⁷⁷⁴, Gal. 4, 4 afirmă fecioria Maicii Domnului: «Este totuna cînd zice: s-a născut din femeie și dacă ar zice: s-a născut din fecioară» (Idem est, cum dicit: factum ex muliere, ac si diceret: factum ex virgine) ⁷⁷⁵. O bună parte dintre comentatorii moderni, printre care o autoritate protestantă de prim rang ca Th. Zahn ⁷⁷⁶, cred că Apostolul afirmă aici nașterea din fecioară a Mîntuitorului. După alți comentatorii ⁷⁷⁷, Gal. 4, 4 nici nu afirmă, dar nici nu contrazice nașterea Lui Hristos din fecioară; «scopul Apostolului — zice Lagrange ⁷⁷⁸ — nu era de a indica prerogativele lui Iisus din Nazaret, ci de a arăta coborîrea Fiului lui Dumnezeu pînă la firea noastră, pînă la supunerea față de Lege».

Valoarea doctrinară a acestui verset este excepțională. Într-o exprimare extrem de concisă și folosind termeni de o precizie fără cusur, Apostolul afirmă deopotrivă suveranitatea lui Dumnezeu asupra istoriei și realitatea naturii umane a Fiului lui Dumnezeu Cel preexistent, schițează planul divin de mîntuire a lumii și lasă să se înțeleagă că Iisus din Nazaret s-a născut fără tată din mamă. Toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi sînt prezente la realizarea planului dumnezeiesc de mîntuire a lumii: Tatăl Care trimite, Fiul Care Se întrupează și Duhul Sfînt trimis «în inimile noastre» (v. 6).

(4, 5) Versetele 4—5 ne înfățișează dialectica divină a mîntuirii: Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om deplin, pentru ca pe oameni să-i facă fii ai lui Dumnezeu. Răscumpărarea și înfierea sînt cele două aspecte ale operei de mîntuire a lui Iisus Hristos ⁷⁷⁹.

766. Vezi Emile de Roover, *La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal. 4, 4*, în vol. «Studiorum Paulinorum Congressus Intern. Catholicus», 1961, Roma, 1963, p. 17—37.

767. *Op. cit.*, P.G. LXXXII, 485; Idem, *Libellus contra Nestorium*, P.G. LXXXIII, 1159—1160.

768. Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze*, XII, P.G., XXXIII, 763—766.

769. *Contra haereses*, P.G., VII, 957.

770. *In Evangelium secundum Mattheum*, P.G., XVII, 290. În nașterea lui Hristos, Origen distinge două aspecte: «secundum nos» și «supra nos».

771. *De virginibus velandis*, P.L., II, 897; *De carne Christi*, P.L., II, 831.

772. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 372.

773. *Op. cit.*, P.L., XXXV, 2126.

774. *Op. cit.*, ed. cit., vol. XVI, p. 77.

775. Am citat textul latin după *Luther's Werke*, vol. XL, partea I, Weimar, 1911, p. 561.

776. *Der Brief des Paulus an die Galater*, Leipzig, 1922, p. 202.

777. Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 102; Duncan, *op. cit.*, p. 128 ș.a.

778. *Op. cit.*, p. 102.

779. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 35, nota b.

Răscumpărarea ⁷⁸⁰ «de sub Lege» înseamnă eliberarea din blestemul Legii (cf. 3, 13). Toți oamenii, iudei și păgini deopotrivă, erau păcătoși; blestemul Legii îi cuprindea pe toți. De aceea și răscumpărarea în Hristos îi cuprinde pe toți.

Înfierea (ἰοθεσία) ⁷⁸¹ este consecință a răscumpărării. În Sf. Scriptură, termenul ἰοθεσία apare numai în epistolele pauline (Gal. 4, 5; Rom. 8, 15. 23; 9, 4; Efes. 1, 5). În Vechiul Testament, poporul ales este numit prin metaforă «fiul» lui Iahve ⁷⁸². În literatura sapiențială, chiar și unele persoane individuale primesc calificativul de fii ai lui Dumnezeu (Is. Sir. 4, 10; Înțel. Sol. 2, 16 și urm.).

Exegeții și-au pus întrebarea dacă Sf. Pavel, vorbind despre înfierea divină, a avut în minte o procedură sau o practică a înfierii din vremea sa și au încercat să stabilească originea metaforei sale ⁷⁸³. Se știe că practica înfierii exista la multe popoare în antichitate. Literatura greacă și inscripțiile arată că termenul ἰοθεσία și instituția corespunzătoare acestui termen erau cunoscute de greci cu cel puțin cinci veacuri înainte de Hristos. În inscripțiile precreștine din insulele Mării Egee intervine adeseori formula «A fiul lui B, κατ' ἰοθεσία» fiul lui C» ⁷⁸⁴. În Grecia antică, «un om putea, fie în timpul vieții, fie printr-un testament care devenea efectiv după moartea sa, să adopte un cetățean bărbat ca fiu al său, dar cu condiția invariabilă ca fiul adoptat să accepte obligațiile legale și religioase ale unui fiu adevărat (natural)» ⁷⁸⁵. Familia și cultul trebuiau să fie continuate de un moștenitor de parte bărbătească, ceea ce explică frecvența înfierilor în antichitatea greacă. La romani, înfierea (adoptio) era un act de o foarte mare importanță. Cel adoptat în mod legal avea, față de părinții adoptivi, aceleași drepturi și obligații ca și fiii naturali. Pe temeiul acestor date, mai mulți autori ⁷⁸⁶ cred că temeiurile metaforei pauline trebuie căutate în reglementările juridice referitoare la adopțiune din lumea greco-romană.

Dar înfierea era cunoscută și practică și la evreii Vechiului Testament (Fac. 15, 3—4; Ieș. 2, 10; cf. Ier. 3, 18; I Par. 28, 6) ⁷⁸⁷. Mai mulți autori ⁷⁸⁸ cred că Sf. Pavel a putut găsi o bază pentru ideea sa în Fac.

780. Pentru sensul verbului ἐξαγοράζειν, vezi comentariul nostru ad 3, 13.

781. Vezi J. Steinmueller, art. *Adoption*, în «Catholic Biblical Encyclopedia — New Testament», New York, 1949, p. 8; Ed. Schweizer, art. ἰοθεσία, în TWNT, vol. VIII, p. 402.

782. Cf. Ieș. 4, 22 și urm.; Deut. 14, 11; Ps. 72, 15; Isaia 1, 2—4; 30, 1—9; 43, 6; 45, 11; 63, 8; Ier. 3, 14; 31, 9—20; Osea 2, 1; 11, 1.

783. Vezi W. H. Rossell, *New Testament Adoption — Greco-Roman or Semitic?*, în JBL, LXXI (1952), p. 233—234; D. J. Theron, *Adoption in the Pauline Corpus*, în «Evangelical Quarterly», XXVIII (1956), p. 7 și urm.; M. W. Schoenberg, *HUIOTHE-SIA: The Word and the Institution*, în «Scripture», vol. XV (1963), p. 115—123.

784. M. W. Schoenberg, art. cit., p. 116.

785. T. Ress, art. *Adoption*, în «The International Standard Bible Encyclopedia», vol. I, Chicago, 1915, p. 58.

786. Așa T. Rees, art. cit., p. 41; M. W. Schoenberg, art. cit., p. 121—122 ș.a.

787. Cu privire la practica înfierii în Vechiul Testament, vezi R. de Vaux, *The Early History of Israel*, trad. din limba franceză de D. Smith, vol. I, London, 1978, p. 247—249.

788. W. H. Rossell, art. cit., p. 234; D. J. Theron, art. cit., p. 6 și urm.; W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1949 ș.a.

15, 3, unde Avraam zice : «De vreme ce nu mi-ai dat fii, iată sluga mea (Eliezer din Damasc, n.n.) va fi moștenitor după mine». După acești autori, aramaicul Avva care apare în textele pauline în legătură cu înfierea divină (Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15) ar fi o indicație prețioasă în sprijinul ideii că gândirea paulină se întemeiază pe datele Vechiului Testament : acest cuvânt este strigătul de bucurie al sclavului adoptat de stăpînul său ; fostul sclav poate să-i zică acum binefăcătorului său «Avva, Părinte».

Trebuie să ținem seama de faptul că aici nu este vorba de o înfiere omenească. Procedurile legale de înfiere se aplică numai într-un mod cu totul vag și îndepărtat la înfierea divină. În orice caz, Sf. Pavel concepe înfierea divină nu ca o trecere dintr-o familie în alta, ci ca o înălțare de la condiția de rob la cea de fiu al lui Dumnezeu. Prin înfierea divină, fostul rob devine fiu, cel fără moștenire devine moștenitor.

După Efes. 1, 5, în planul lui Dumnezeu era cuprinsă de mai înainte înfierea tuturor oamenilor : «Mai înainte rînduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze prin Iisus Hristos». Înainte de venirea lui Hristos, israeliții posedau oarecum înfierea (Rom. 9, 4 ; cf. Ieș. 4, 22 ; Deut. 14, 1 ș.a.), dar numai în chip exterior, ca națiune, nu în mod individual și intim. Prin Hristos, ceea ce iudeii aveau în mod virtual s-a prefăcut în realitate pentru toți oamenii ⁷⁸⁹.

Fiind înfiați de Dumnezeu prin Taina Sfîntului Botez, noi participăm deja la viața lui Hristos, ne îmbrăcăm în El (3, 27). Dar deși această participare este reală, ea nu este încă completă ; noi avem numai «arvuna Duhului» (II Cor. 5, 5), urmînd a primi roadele depline ale înfierii divine la Parusie (cf. Rom. 8, 23) ⁷⁹⁰.

(4, 6) Acest verset prezintă o dificultate de traducere bine cunoscută. Dacă i se dă conjuncției *ὅτι* de la începutul versetului un sens causal, traducerea este următoarea : «Dar pentru că sînteți fii, Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în inimile voastre» ; dacă însă acestei conjuncții i se dă un sens declarativ, atunci textul poate fi tradus astfel : «Însă dovada că sînteți fii este că Dumnezeu...» sau «Și că sînteți fii este vădit, căci Dumnezeu...». A doua traducere presupune o elipsă, subînțelegîndu-se expresia *ὁ θεὸς* la sfîrșitul primei propoziții. Din punct de vedere filologic, amîndouă traducerile sînt posibile ⁷⁹¹. Prima traducere, curentă în Occident în sec. XIX și la începutul sec. XX ⁷⁹² pune în relief o anumită anterioritate a înfierii divine în raport cu primirea harului Sfîntului Duh. A doua traducere, propusă de Sfînții Părinți ⁷⁹³ și susți-

789. M. W. Schoenberg, *Huiiothesia : The Adoptive Sonship of the Israelites*, în «American Ecclesiastical Review», CXLIII (1960), p. 273.

790. Idem, *St. Paul's Notion of the Adoptive Sonship of Christians*, în «The Thomist», XXVIII (1964), p. 51 și urm.

791. S. Zedda, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4, 6* (Analecta Biblica, I), Roma, 1952, p. 127—139, prezintă pe larg aspectul filologic al problemei.

792. Pentru această traducere se pronunță Schlier, *op. cit.*, p. 197 ; Oepke, *op. cit.*, p. 97 ; L. Cerfaux, *Le chrétien selon Saint Paul* (Lectio Divina, 33), Paris, 1963, p. 254, 299 ș.a.

793. Așa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 657 ; Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. cit., vol. I, p. 55 ; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 485—488 ș.a.

nută de un număr tot mai mare de exegeți contemporani ⁷⁹⁴ scoate în evidență rolul Duhului Sfânt de agent al înfierii divine. Această diferență de traducere modifică destul de mult sensul textului : harul Duhului Sfânt, prezentat în prima traducere drept consecința înfierii, devine, în a doua, sursa și totodată mărturia înfierii noastre de către Dumnezeu.

În sprijinul celei de-a doua traduceri stă mai ales paralelismul dintre acest text și Rom. 8, 9—15, unde Duhul Sfânt este numit «Duhul înfierii» (πνεῦμα υἱοθεσίας, v. 15) ⁷⁹⁵ și unde Sf. Pavel afirmă că cei «mînați de Duhul lui Dumnezeu sînt fii ai lui Dumnezeu» (v. 14). Între Rom. 8, 15—17 și Gal. 4, 6—7 există nu numai o similitudine de idei, ci și una de vocabular :

Rom. 8, 15—17

«...ci ați primit Duhul înfierii
prin care strigăm : Avva, Părinte !
Duhul Însuși mărturisește împreună cu
duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu.
Și dacă sîntem fii, sîntem și moștenitori —
moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună
moștenitori cu Hristos».

Gal. 4, 6—7

Dumnezeu a trimis pe Duhul Fiului Său în
inimile noastre, strigînd : Avva, Părinte !
Așadar, nu mai ești rob,
ci fiu ;
iar dacă ești fiu, ești și moștenitor
al lui Dumnezeu (prin Dumnezeu)».

Este evident că în Epistola către Romani, Apostolul a reluat textul din Galateni ; or, în textul paralel din Rom. 8, rolul Duhului Sfânt la înfierea noastră este lămurit : Duhul Sfânt locuiește în inimile credincioșilor și face din ei fii ai lui Dumnezeu ⁷⁹⁶.

Sf. Pavel folosește același verb — ἐξαποστέλλειν — pentru a indica misiunea Fiului (4, 4) și cea a Duhului Sfânt. Inițiativa o are, în ambele cazuri, Dumnezeu-Tatăl ; El este Cel care trimite pe Fiul sau pe Duhul Sfânt.

Expresia «Duhul Fiului Său» (Rom. 8, 9 : «Duhul lui Hristos» ; Filip. 1, 19 : «Duhul lui Iisus Hristos» ; cf. II Cor. 3, 17) a fost socotită de unii exegeți apuseni drept o afirmație a purcederii Duhului Sfânt și de la Fiul (*filioque*) ⁷⁹⁷. Dar : 1) Textul nu vorbește de purcedere, ci de *trimiterea* Duhului (cf. 4, 4) ; 2) Apostolul nu spune că Tatăl și Fiul au trimis pe Duhul Sfânt, ci că Tatăl a trimis pe Duhul Fiului Său ; 3) genitivul τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ nu este echivalentul lui ἐκ + genitivul. Expresia «Duhul Fiului Său» trebuie înțeleasă prin paralela ei din Rom. 8, 15, unde este vorba

⁷⁹⁴ Lagrange, *op. cit.*, p. 104 ; Lyonnet, *op. cit.*, p. 35 ; Amiot, *op. cit.*, p. 191—192 ; Buzy, *op. cit.*, p. 454—455 ș.a. Antoine Duprez, *Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien (à propos de Gal. 4, 6)*, în «Recherches de Science Religieuse», LII (1964), p. 421—431, studiind amănunțit sensurile posibile ale acestui verșet, se pronunță și el pentru a doua traducere.

⁷⁹⁵ Prin πνεῦμα din Rom. 8, 15 unii exegeți înțeleg Persoana Sf. Duh, iar alții harul Sf. Duh (vezi S. Zedda, *op. cit.*, p. 143). Este vorba, desigur, de harul Sf. Duh care se împărtășește credincioșilor prin Sf. Taine. «Duhul înfierii» este harul pe care-l primesc credincioșii prin Sf. Botez.

⁷⁹⁶ A. Duprez, *art. cit.*, p. 423—424. S. Zedda, *op. cit.*, p. 140—144, susține aceeași interpretare a lui ὅτι din Gal. 4, 6.

⁷⁹⁷ Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 104. Unele comentarii romano-catolice mai noi (ca de exemplu cel al lui Viard) nu mai vorbesc despre *filioque* în acest context.

de «Duhul înfierii»; credincioșii creștini au primit același Duh ca și Fiul și ca atare ei sînt fii ai lui Dumnezeu⁷⁹⁸. Chiar un teolog romano-catolic de talia lui F. Mussner⁷⁹⁹ scrie în același sens: «τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ nu este Duhul care «purcede» din Fiul..., ci Duhul pe care-L are întotdeauna Fiul».

«Inima», în limbaj biblic, înseamnă centrul ființei, al persoanei, centrul vieții intelectuale (I Cor. 2, 9; Rom. 9, 2; 10, 1 etc.) și mai ales centrul vieții religios-morale a omului (II Cor. 4, 6; Rom. 1, 12. 24 etc.).

Expresia πνεῦμα κράζον este un *hapax legomenon* în Sf. Scriptură. În Septuaginta, verbul κράζειν este folosit pentru invocațiile adresate lui Dumnezeu (Jud. 3, 9. 15; 4, 3; Ps. 3, 5; 17, 7 etc.); în Noul Testament, același verb este folosit pentru strigătele bolnavilor și exclamațiile demonizaților adresate Mîntuitorului (Matei 8, 29; 9, 27; Marcu 5, 7). Uneori verbul κράζειν are valoarea unei aclamații liturgice sau chiar a unei proclamații solemne și publice (Ioan 7, 28. 37)⁸⁰⁰. În Gal. 4, 6 și în Rom. 8, 14, acest verb are sensul unei revelații a numelui lui Dumnezeu⁸⁰¹ făcută credincioșilor de Duhul Sfînt; el reflectă totodată intensitatea bucuriei celor care au acum dreptul să-L numească pe Dumnezeu «Tată»⁸⁰². C. Romaniuk⁸⁰³ a demonstrat că expresia «Duhul, care strigă» este o formulă prepaulină, folosită frecvent în literatura rabinică ca formulă de introducere a citatelor scripturistice⁸⁰⁴. În scrierile rabinice găsim și formule de tipul: «Isaia strigă» sau «profetul strigă» etc.⁸⁰⁵. Dar în timp ce la rabini această formulă indică o mărturie a Duhului care grăiește în Scriptură, la Sf. Pavel ea este aplicată mărturiei interioare a Duhului Sfînt în sufletele fiilor adoptivi ai lui Dumnezeu.

Duhul strigă în noi în sensul că noi înșine, plini de harul Duhului Sfînt care locuiește în noi (Rom. 8, 9), vorbim cu glasul Duhului. Sf. Vasile cel Mare zice: «Glasul Lui (al Duhului) devine glasul propriu al celor ce L-au primit»⁸⁰⁶. Rugăciunea pe care o recită Duhul depășește capacitatea naturală a omului. Duhul îl face părtaș pe credincios la rugăciunea Fiului și îl inspiră s-o rostească în însăși forma folosită de Mîntuitorul: *Avva, Părinte*.

În multe locuri din Vechiul Testament Dumnezeu este numit Tată⁸⁰⁷. În aproape toate religiile lumii, divinitatea primește și numele de Tată

798. În Rom. 8, 9—10, expresiile «Duhul lui Dumnezeu în voi», «Duhul lui Hristos» și «Hristos în voi» se referă, toate, la același lucru (cf. Gal. 2, 20; 5, 25); vezi Burton, *op. cit.*, p. 222. 799. *Op. cit.*, p. 275.

800. W. Grundmann, art. κράζω, în TWNT, III, p. 902—903.

801. W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens*, ed. a II-a (Analecta Biblica, 19 A), Roma, 1971, p. 219, n. 2.

802. Burton, *op. cit.*, p. 224.

803. *Spiritus clamans* (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15), în VD, XL (1962), p. 196—197.

804. Midrașul la Plîngerile lui Ieremia, 3, 59; la Cîntarea Cîntărilor, 3, 16; la Ieșire, 32, 27 ș.a.; cf. Romaniuk, *art. cit.*, p. 191 și urm.

805. *Haggada Bereshit*, 69, 1 (47 b); *Exodus Rabbah*, 41 (98 a) (cf. C. Romaniuk, *art. cit.*, p. 196). În Noul Testament avem un singur exemplu de acest gen, în Rom. 9, 27: «Iar Isaia strigă pentru Israel...».

806. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, P.G., XXXII, 173.

807. Deut. 32, 6; II Regi 7, 14; Ps. 67, 5; 88, 26; Ier. 3, 4. 19; 31, 9; Isaia 63, 15. 16; 64, 7; Mal. 1, 6; 2, 10; Tob. 13, 4; Is. Sir. 23, 1. 4; 51, 10; Înțel. Sol. 14, 3. La acestea se pot adăuga textele în care Dumnezeu este comparat cu un tată (Ps. 102, 13; Prov. 3, 12 ș.a.).

sau Părinte ⁸⁰⁸. Dar în Vechiul Testament găsim numai două exemple unde credinciosul I se adresează lui Dumnezeu în rugăciune numindu-L «Părinte» (Întel. Sol. 14, 3; Is. Sir. 23, 1. 4). În iudaismul palestinian apar invocări cu titlu colectiv (אבִינוּ abinu = *Tatăl nostru*), dar invocarea cu titlul individual (אבי abi) nu este atestată nicăieri ⁸⁰⁹. În Noul Testament, Dumnezeu e numit *Tată* în mod frecvent ⁸¹⁰, acest nume fiind echivalent cu acela de *Dumnezeu* ⁸¹¹.

De trei ori apare în Noul Testament invocarea lui Dumnezeu cu numele de «Tată» sau «Părinte» în formă aramaică: o dată în cuvintele Mîntuitorului (Marcu 14, 36) și de două ori în epistolele pauline (Gal. 4, 6 și Rom. 8, 15).

O serie întreagă de texte targumice și rabinice dovedesc că termenul אבִינוּ (āḇḇā) era, în familiile iudaice, formula curentă de adresare a copiilor către tatăl lor, acest termen avînd sensul de «tată» (la nominativ sau la vocativ) sau chiar de «tatăl meu» ⁸¹². Dar niciodată nu este folosit acest cuvînt, fără sufix și fără nici un alt adaos, ca o învoacție adresată lui Dumnezeu ⁸¹³. Avva apare pentru prima dată în acest sens în cuvîntul Mîntuitorului Hristos ⁸¹⁴. Dintre Sfinții Evangheliști, numai Marcu a păstrat termenul original, deși studiul textelor pare să arate că Mîntuitorul L-a invocat întotdeauna pe Dumnezeu cu titlul aramaic Avva ⁸¹⁵. Se poate afirma cu certitudine că cele trei texte neotestamentare menționate sînt martore ale unei tradiții care urcă pînă la Însuși Iisus Hristos. Cuvîntul Avva reprezintă astfel în Noul Testament ceea ce J. Jeremias numește *ipsissima vox Jesu* ⁸¹⁶.

Cuvîntul ὁ πατήρ a fost alăturat, probabil, termenului aramaic de către primii creștini, astfel încît în comunitățile creștine bilingve (iudeo-grecești) expresia a intrat în limbajul liturgic sub forma ἁββᾶ ὁ πατήρ ⁸¹⁷. Desigur că, atunci cînd Sf. Pavel scria Epistola către Galateni, folosirea acestei expresii în limbajul liturgic creștin era curentă.

Forma de adresare Avva, pe care Sf. Pavel o menționează aici, ne dezvăluie profunzimea rugăciunii creștine către Tatăl. A-L numi pe Dumnezeu «Părinte» e un mare dar al înfierii divine. Nu oricine și nu oricum se poate bucura de acest dar. Cel ce se unește cu Hristos prin Taina Sfîntului Botez participă la rugăciunea proprie a Lui către Tatăl ⁸¹⁸. A participa la rugăciunea Mîntuitorului înseamnă a participa la relația

808. Vezi exemple la W. Marchez, *op. cit.*, p. 29—41.

809. *Ibidem*, p. 85—97.

810. După Vernon McCasland, «Abba, Father», în JBL, LXXII (1953), p. 84—85, acest nume este dat lui Dumnezeu în Noul Testament de cel puțin 151 ori.

811. *Ibidem*, p. 85.

812. W. Marchel, *op. cit.*, p. 107—110.

813. *Ibidem*, p. 110.

814. *Ibidem*, p. 113.

815. Vezi analiza acestor texte la W. Marchel, *op. cit.*, p. 124—137.

816. J. Jeremias, *Abba. Jésus et son Père*, trad. din limba germană de C. Péquignot (Parole de Dieu, 8), Paris, 1972, p. 95 u.

817. După unii exegeți, Mîntuitorul Însuși ar fi rostit învoacția către Tatăl atît în aramaică, cît și în greacă. După McCasland (*art. cit.*, p. 79 și urm.), care crede că «Avva» este un metonimic pentru «Dumnezeu», deci un fel de nume propriu al lui Dumnezeu, această formulă s-ar putea traduce prin cuvintele «Dumnezeule, Tatăl meu!» Totuși McCasland afirmă că substantivul ὁ πατήρ a fost adăugat termenului aramaic de către primii creștini (p. 90).

818. Probabil că Apostolul face aluzie aici (ca și în Rom. 8, 15) la rugăciunea «Tatăl nostru» pe care neofitul o rostea imediat după primirea Botezului; cf. *Constituțiunile Apostolice*, VII, 45 (F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol.

Sa cu Dumnezeu-Tatăl; a te adresa Tatălui, în unire cu Fiul, prin Duhul Sfânt, înseamnă a intra în relație cu cele trei Persoane dumnezeiești. Rugăciunea Avva, *Părinte* ne face astfel să descoperim viața dumnezeiască, viața Sfintei Treimi în noi. De aceea, credincioșii creștini rostesc cu înfiorare această rugăciune, cerînd lui Dumnezeu ca îndrăzneala de a-L numi «Tată» să nu le fie socotită blasfemie: «Și ne învrednicește pe noi, Stăpîne, cu îndrăznire, fără de osindă, să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeul cel ceresc, *Tată...*».

(4, 7) Trecînd din nou de la plural la singular, Apostolul încheie argumentul pe care l-a început în v. 1.

«Nu mai ești rob»⁸¹⁹ este contrariul lui «eram robiți, sub stihiiile lumii» (v. 3). După P. Bonnard⁸²⁰, în afirmația «nu mai ești rob, ci fiu» se rezumă întreaga Epistolă către Galateni.

Ca și versetul precedent și Gal. 4, 7 poate fi explicat prin paralela sa din Rom. 8, 16—17. Prima parte a versetului nu ridică nici o problemă: Apostolul a dovedit mai înainte că credincioșii creștini nu sînt nici copii minori, nici robi (v. 1—3), deoarece ei au fost eliberați de Hristos, conferindu-li-se înfierea divină. Că sînt fii este un lucru evident, căci, prin Duhul Sfânt, ei cutează să I se adreseze lui Dumnezeu numindu-L «Tată». Iar cei ce sînt fii sînt și moștenitori. Dar în textul acceptat de cele mai bune ediții critice⁸²¹ nu e destul de clar despre care moștenire e vorba aici. Expresia *διὰ Θεοῦ*⁸²² înseamnă «prin Dumnezeu» sau «datorită lui Dumnezeu». «Iar de ești fiu — zice Apostolul — ești și moștenitor prin Dumnezeu». Moștenitor al cui? Textul nu ne-o spune, dar este vorba, desigur, de aceeași moștenire de care a fost vorba mai înainte, anume de moștenirea făgăduințelor făcute lui Avraam (3, 29). Textul lasă impresia că Apostolul se sfiește să facă o afirmație de necrezut: credincioșii creștini sînt moștenitori ai lui Dumnezeu. În textul paralel din Epistola către Romani, el va spune limpede că cei ce s-au împărtășit de înfierea divină sînt «moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună moștenitori cu Hristos» (Rom. 8, 17)⁸²³.

I, Padebornae, 1905, p. 450—451); Sf. Ciprian, *De Dominica oratione*, IX, P.L., IV, 541; Sf. Ciril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, V, P.G., XXXIII, 1117; Sf. Ioan Gură de Aur, *In Epistolam ad Col.*, hom. VI, P.G., LXII, 342. În ambele texte pauline în care apare expresia «Avva, Părinte», această expresie se află în relație cu primirea harului Duhului Sfânt și cu înfierea divină; în Gal. 3, 27 este chiar menționat Botezul. Se știe însă că în Biserica primară taina Sf. Botez și primirea harului Sf. Duh prin taina punerii miinilor (Mirungerea) se aflau într-o strînsă legătură (Fapte 2, 38; 19, 5). Vezi T. M. Taylor, «*Abba, Father and Baptism*», în «*Scottish Journal of Theology*», XI (1958), p. 62—71.

819. *Ὁυκέτι* are sens temporal: de cînd ai devenit fiu, nu mai ești rob.

820. *Op. cit.*, p. 88.

821. Pentru sfîrșitul versetului există mai multe variante textuale. În unele mss. (D, K, p, l. s.a.) apare forma «moștenitor al lui Dumnezeu prin (Iisus) Hristos», iar în altele (G, Fer. Ieronim) «moștenitor al lui (Iisus) Hristos». Forma *διὰ Θεοῦ*, care apare în majoritatea textelor manuscrise (p. 46 *κ*, A, B, C, lat., Vulg., Ambroziaster etc.) reprezintă, desigur, varianta originală.

822. Cf. Fac. 4, 1: *διὰ τοῦ Θεοῦ*; 40,8: *διὰ Θεοῦ*. Sf. Pavel folosește frecvent prepoziția *διὰ* cu genitivul pentru a exprima rolul de mijlocitor al lui Iisus Hristos (Rom. 5, 11; I Cor. 1, 9; Gal. 1, 1 s.a.).

823. Ioseph M. Bover, *Heres «per Deum»* (Gal. 4, 7), în «*Biblica*», V (1924), p. 375, afirmă că «prin Dumnezeu» înseamnă «prin intervenția lui Dumnezeu». După Bover, această expresie paulină indică rolul lui Dumnezeu de mijlocitor al trecerii noastre de la robie la înfiere.

2. Întoarcerea «sub Lege» înseamnă robie (4, 8—11)

(8) Ci odinioară, necunoscînd pe Dumnezeu, ați fost robiți celor ce nu sînt dumnezei după fire ; (9) dar acum, cunoscînd pe Dumnezeu, sau mai degrabă fiind cunoscuți de Dumnezeu, cum vă întoarceți iarăși la stihilele cele slabe și sărace, cărora iarăși voiți să le slujiți ca mai înainte ? (10) Țineți zile și luni și timpuri și ani. (11) Mă tem pentru voi să nu mă fi ostenit la voi în zadar.

(4, 8) Conjuncția ἀλλά indică opoziția netă între ceea ce sînt galatenii acum și ceea ce erau ei înainte de a primi Evanghelia.

Odinioară, galatenii nu-L cunoșteau pe Dumnezeu, așa încît condiția lor de sclavi «sub stihilele lumii» se datora ignoranței. Situația lor de atunci era oarecum scuzabilă, deși, după Epistola către Romani (1, 18—23), necunoașterea lui Dumnezeu și consecința acesteia, idololatria, este vinovată și vrednică de pedeapsa dumnezeiască. Starea păgînilor era mult mai jalnică decît cea a iudeilor ; căci păgînii «au schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună și s-au închinat și au slujit făpturii în locul Făcătorului» (Rom. 1, 25). Păgînii erau «în vremea aceea în afară de Hristos, osebiți de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără Dumnezeu în lume» (Efes. 2, 12).

Verbul ἐδουλεύσατε nu are numai sensul de slujire cultică, ci de robie (v. 7 : δούλος) ; păgînii erau înrobiți din punct de vedere religios ; idololatria este robie, căci idololatrul se silește să placă unor dumnezei pe care nu-i cunoaște (I Tes. 4, 5 ; II Tes. 1, 8). Substantivul φόβος (de la φόω) definește ceea ce aparține unei persoane sau unui lucru în virtutea originii sale. Prin expresia «cei ce nu sînt dumnezei după fire», Apostolul nu neagă numai natura divină a acestor falși dumnezei, ci însăși existența lor (cf. I Cor. 8, 5 : λεγόμενοι θεοί) ⁸²⁴. Exprimarea Sfîntului Pavel poate fi comparată cu modul de a vorbi al lui Platon ⁸²⁵ : «cei ce după opinia populară sînt dumnezei».

În acest verset avem un indiciu destul de clar asupra faptului că Bisericele galatene erau formate, în mare majoritate, din păgîno-creștini.

(4, 9) Prin convertirea lor la creștinism, galatenii L-au cunoscut pe adevăratul Dumnezeu.

După cum remarcă Lightfoot ⁸²⁶, verbul γινόντες din acest verset trebuie deosebit de εἰδότες din versetul precedent (cf. I Ioan 2, 29 ; Ioan 21, 17 ; Efes. 5, 5 ; I Cor. 2, 11). Dacă verbul οἶδα (= știu) se referă la o cunoaștere a faptelor și nimic mai mult, verbul γινώσκω (= cunosc, recunosc) pune în valoare fie dobîndirea, fie manifestarea cunoștinței, deci marchează o participare a celui care posedă cunoștința.

Dar omul nu este atît subiectul cunoașterii, cît obiectul inițiativei dumnezeiești ; nu omul îl caută pe Dumnezeu, ci Dumnezeu îl caută și-l află pe om (cf. I Cor. 8, 2 ; 13, 12). De aceea Apostolul, în mod deliberat, corectează ceea ce spusese la început, folosind o figură de stil numită

824. Vezi Burton, *op. cit.*, p. 228—229.

825. *Legile*, X, 904 A (cf. Burton, *op. cit.*, p. 229).

826. *Op. cit.*, p. 171.

*epidiorthosis*⁸²⁷. Ideea cunoașterii omului de către Dumnezeu este clar exprimată și în Vechiul Testament: «Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului» (Amos 3, 2); «Înainte de a te urzi în pîntece te-am cunoscut...» (Ier. 1, 5). În Vechiul Testament, termenul ebraic *יָדָע* = yada, înseamnă mai mult decît cunoașterea speculativă; «cunoașterea» de către Dumnezeu implică totodată iubirea, bunăvoința, favoarea lui Dumnezeu față de cineva. Adevărata cunoaștere a omului de către Dumnezeu își are temeiul în preștiința Sa, pe care El o actualizează în favoarea omului, prin alegerea și chemarea de care-l învrednicește (Rom. 8, 29—30).

Spunînd că credincioșii creștini au fost cunoscuți de Dumnezeu, Sf. Pavel nu numai că subliniază inițiativa divină în opera de mîntuire (I Ioan 4, 10), ci exprimă totodată ideea că aceștia au fost «recunoscuți» de Dumnezeu (cf. I Cor. 8, 3; II Tim. 2, 19) ca fii ai Săi⁸²⁸. Mîntuitorul Însuși spune că El își «cunoaște» oile Sale (Ioan 10, 14). Celor păcătoși El li se va adresa la judecata din urmă cu cuvintele: «Niciodată nu v-am cunoscut pe voi» (Matei 7, 23).

E de neconceput ca cei ce au fost «cunoscuți» de Dumnezeu să se întoarcă la starea inferioară de mai înainte. Verbul *ἐπιστρέφετε*, la prezent, arată că galatenii sînt pe punctul de a se supune practicilor iudaizante. Calificînd supunerea față de Lege ca o «întoarcere» la «stihiiile cele slabe și sărace», Apostolul așează erezia iudaizantă pe același plan cu idololatria, pe care o practicaseră galatenii înainte de convertirea lor la Hristos. Sf. Pavel afirmă în repetate rînduri că Legea mozaică este «slabă și săracă» (Rom. 8, 3; Evr. 7, 18 ș.a.). În raport cu harul răscumpărării și al înfierii dumnezeiești (4, 5—7), practicile legaliste mozaice nu sînt altceva decît «stihii slabe și sărace», adică elemente religioase rudimentare, fără puterea de a îndrepta pe cineva.

(4, 10) Galatenii făcuseră deja un prim pas spre înrobirea sub Lege prin adoptarea calendarului mozaic.

Verbul *παρτηρεῖν* înseamnă «a ține», «a observa cu scrupulozitate». Aici el se referă la observarea sărbătorilor iudaice⁸²⁹.

Se știe că iudeii erau obligați să țină mai multe sărbători (Lev. 23; 25; Num. 9, 1—14; 15, 32—36; 29; Deut. 15—16; Ester 9 etc.) precum și unele posturi (Iudit 8, 6). După întoarcerea israeliților din robia babiloneană, reglementările cu privire la ținerea sărbătorilor s-au înmulțit din ce în ce mai mult, devenind foarte complicate și greu de urmat. Această situație se reflectă foarte bine mai ales în cărțile lui Enoh, în

827. *Epidiorthosis* este figura de stil prin care se introduce o corecțiune deliberată, urmărindu-se un efect oratoric; vezi R. W. Funk, F. Blass și A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge and Chicago, 1961, § 495, 3.

828. A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 38, scrie cu privire la Gal. 4, 9: «A fi cunoscuți de Dumnezeu, iată, pentru galatenii convertiți din păgînism, cea mai mare binefacere pe care ei o datorează Evangheliei».

829. Verbul *παρτηρεῖν*, la formele activă și medie, are sensul de «observare minuțioasă a reglementărilor religioase». Schlier (*op. cit.*, p. 203, n. 3) afirmă că sensul acestui verb poate fi redat foarte bine prin expresia «scrupul religios». În Noul Testament sînt folosite în același înțeles verbele *τηρεῖν* (Matei 19, 17; Ioan 8, 51; Fapte 15, 5 ș.a.) și *φύλασσειν* (Matei 19, 20; Luca 11, 28; Fapte 7, 53; Rom. 2, 26; Gal. 6, 13 ș.a.).

Cartea Jubileelor și în scrierile de la Qumran⁸³⁰. Deoarece calendarul avea la evrei o mare însemnătate religioasă, e lesne de închipuit cătă discordie au provocat nepotrivirile dintre diferitele grupări în ce privește data și modul ținerii uneia sau alteia dintre sărbători⁸³¹.

Calendarul se calcula după mișcarea astrelor (I Enoh LXXIX, 1—2; LXXXII, 9; cf. LXXIII, 1; LXXIV, 1—2; LXXXII, 4, 7—8, 10 etc.)⁸³². În Cartea Jubileelor găsim indicații amănunțite cu privire la calcularea calendarului precum și la aplicarea acestuia în viața liturgică. Astfel, în Jub. II, 9 se precizează că numai soarele este «un mare semn pe pământ pentru zile, simbețe, luni, sărbători, ani, săptămîni de ani, jubilee și pentru toate timpurile anului»; iar în Jub. VI, 23 este vorba de obligativitatea ținerii primelor zile ale trimestrelor sau ale anotimpurilor: «La luna nouă a lunii întii și la luna nouă a lunii a patra și la luna nouă a lunii a șaptea și la luna nouă a lunii a zecea sînt zile de aducere aminte și zilele anotimpurilor în cele patru părți ale anului. Acestea sînt scrise și poruncite ca o mărturie pentru totdeauna» (vezi și Jub. I, 14; VI, 32. 34. 37)⁸³³. «Regula comunității» de la Qumran insită asupra obligativității fiecărui membru al sectei de a observa zilele de sărbătoare și practicile cultice și rituale legate de aceste zile (1 QS IX, 26—X, 8)⁸³⁴. După *Regula războiului* (numită mai înainte *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întinericului*), sărbătorile au fost rînduite la vremea lor de Însuși Dumnezeu (QM X, 15; cf. 1 QH I, 24). În 1 QM XIV, 12—14 citim: «Dar noi, poporul sfînteniei Tale, în lucrările credincioșiei Tale lăudăm numele Tău și în isprăvile Tale preamărim slava Ta, în toate vremile și la datele fixate de proorociile cele veșnice, cu intrarea zilei și a nopții și la ieșirea serii și a dimineții» (cf. 1 QH XII, 3 și urm.; D X, 14 și urm. etc.)⁸³⁵.

Aceste cîteva exemple reflectă îndeajuns mediul religios iudaic de la începutul erei creștine. Desigur că iudaizantii căutau să impună observarea complicatelor reglementări cu privire la sărbătorile iudaice în sinul tinerelor biserici pauline. Ținerea acestor «timpuri sfinte» iudaice se va fi impus cu mai multă ușurință decît circumciziunea, față de care ne-iudeii manifestau o repulsie ce a creat întotdeauna probleme prozelitis-

830. Cf. A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumran. Ses origines bibliques*, în «Vetus Testamentum», III (1953), p. 257 și urm. Din aceste scrieri se vede tendința păstrării unui calendar sacerdotal mai vechi, împotriva influențelor calendarului elenistic.

831. Disensiuni în ce privește calcularea calendarului existau mai ales între iudaismul oficial și secta de la Qumran; vezi A. Jaubert, *art. cit.*, p. 262—263; Idem, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, în «Vetus Testamentum», VII (1957), p. 35—61 (mai ales p. 50).

832. *The Book of Enoch (I Enoch)*, trans. by R. H. Charles, cu o introducere de W. O. E. Oesterley, ed. a XV-a, London, 1976, p. 106, 110. În «Introducere» (p. XIV) se precizează că această secțiune a cărții, numită «Cartea luminătorilor cerului» (cap. LXXII—LXXXII), a fost redactată încă înainte de anul 110 î.H.

833. Citat după A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, p. 32.

834. *Les textes de Qumran*, traduits et annotés par J. Carmignac et P. Guilbert, vol. I, Paris, 1961, p. 66—70. Asupra programului zilnic de rugăciune al comunității de la Qumran, vezi S. Talmon, *The «Manual of Benedictions» of the Sect of the Judean Desert*, în «Revue de Qumran», II (1960), nr. 4, p. 475 și urm.

835. Cit. după *Les textes de Qumran*, vol. I, p. 117.

mului mozaic. Exprimarea Sfintului Pavel («țineți...») lasă să se înțeleagă că galatenii au început deja să respecte sărbătorile iudaice.

Apostolul vorbește aici de «zile și luni și timpuri și ani». «Zilele» sînt, desigur, zilele de sabat. «Lunile» se referă probabil la ceremoniile legate de sărbătorirea lunii noi și a anului nou (Lev. 23, 24; Num. 10, 10; 28, 11—15; cf. I Paral. 23, 31; Isaia 66, 23; Col. 2, 16). Din Cartea Jubileelor (6, 23) și din scrierile de la Qumran (1 QS IX, 27 u.) știm că sărbătorile lunilor noi coincideau cu zilele solstițiilor și ale echinocțiilor de la începutul trimestrelor sau anotimpurilor anului după calendarul solar. «Timpurile» (καιροί) ⁸³⁶ se referă, desigur, la marile sărbători din cursul anului. Legea impunea observarea a trei mari sărbători: Paștile cu Sărbătoarea azimelor, Sărbătoarea săptămînilor (Cincizecimea) și Sărbătoarea corturilor (Deut. 16; II Paral. 8, 13; cf. I Paral. 23, 31). Alături de acestea trebuie socotită marea sărbătoare a Zilei Împăcării (Lev. 16, 29—31; 23, 27—32). În perioada postexilică se mai adaugă Sărbătoarea Purim (Est. 9, 20—32) și Sărbătoarea sfînțirii templului sau Hanuka (I Mac. 4, 59; II Mac. 1, 18; cf. Ioan 10, 22) ⁸³⁷. «Anii» (ἐνιαυτοί) sînt probabil anii sabatici (Lev. 25). Din I Mac. 6, 49, 53 precum și din mărturiile lui Filon ⁸³⁸ și Iosif Flaviu ⁸³⁹ știm că la începutul erei creștine iudeii respectau anul sabatic, cel puțin în Palestina ⁸⁴⁰.

În Gal. 4, 10, Sf. Pavel folosește pentru sărbătorile iudaice termeni vagi și profani. Mult mai limpede se exprimă el în Col. 2, 16, unde apar denumirile consacrate ale unora dintre aceste sărbători: «Nimeni deci să nu vă judece pentru mîncare sau băutură, sau cu privire la vreo sărbătoare, sau lună nouă, sau la simbete». Acestea, precizează Apostolul în continuare, «sînt umbră a celor viitoare, iar trupul este Hristos» (Col. 2, 17).

Trebuie să precizăm că Sf. Pavel respinge respectarea în continuare a sărbătorilor iudaice, nu sărbătoarea în general. Biserica creștină și-a avut de la bun început sărbătorile ei. De cînd există ea, Biserica creștină a serbat săptămînal, prin rugăciune și odihnă, Duminica (Fapte 20, 7; I Cor. 16, 2; Apoc. 1, 10) ⁸⁴¹. Sfinții Părinți au subliniat diferența între sărbătorile iudaice care, prin venirea lui Hristos, și-au încheiat rolul de tipuri și sărbătorile creștine, care comemorează și actualizează marile evenimente din istoria mîntuirii ⁸⁴². Însuși Sf. Pavel înfățișează viața creștină ca pe o sărbătoare prăznuită «cu azimile curăției și ale adevărului» (I Cor. 5, 8).

836. În Lev. 23, 4, Septuaginta traduce prin καιροί termenul ebraic מועדים.

837. Roș-hașana, 1, 2—3 (cf. Burton, *op. cit.*, p. 233).

838. De septenario, 286 M (cf. Burton, *op. cit.*, p. 234).

839. Războiul iudaic, I, II, 4, în «The Life and Works of Flavius Josephus», p. 610.

840. După G. A. Barton, *art. cit.*, p. 118 urm., această aluzie la anii sabatici ar fi o indicație că în momentul redactării Epistolei către Galateni un an sabatic era în curs sau tocmai se sfîrșise. Deoarece anul 53—54 a fost un an sabatic, Barton deduce că Epistola a fost scrisă la sfîrșitul anului 54 sau la începutul anului 55. Vezi nota 103.

841. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Duminica — sinteză biblic-teologică*, în «MA», XV (1970), nr. 11—12, p. 815—822.

842. Origen, *Contra Celsum*, VIII, 21—23, P.G., XI, 1601; Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 404. Vezi, asupra acestei probleme, J. Blich, *Galatians. A Discussion...*, p. 375—377.

(4, 11) Adoptarea de către galateni a pseudoevangheliei iudaizante ar zădărnici toată osteneala Apostolului. Într-adevăr, Sf. Pavel se teme⁸⁴³ pentru credincioșii galateni, tot așa cum s-a temut pentru credincioșii din Tesalonic (I Tes. 3, 5).

Verbul *κεκοπίασα*, la perfect indicativ, amintește toată lupta și osteneala Apostolului nu numai pentru a-i aduce pe galateni la Hristos, ci și pentru a păstra neștirbită libertatea creștină, ferind-o de îngrădirile pe care voiau să i le impună iudaizantii (cf. 2, 4). În epistolele pauline, slujirea apostolică este numită adeseori «muncă» sau «osteneală», ea fiind însoțită de multe suferințe și privațiuni (I Cor. 4, 9—15; II Cor. 4, 7 u.; 6, 4—10 etc.)⁸⁴⁴. Iar Sf. Pavel zice că el s-a ostenit mai mult decât toți ceilalți Apostoli (I Cor. 15, 10). Să ia aminte galatenii ca nu cumva toată această osteneală în favoarea lor să rămână zadarnică⁸⁴⁵.

E.

«FIȚI PRECUM SÎNT EU...»

(4, 12—20)

Sf. Pavel își întrerupe argumentarea teologică pentru a vorbi inițial «copiilor» săi (v. 19), prin evocarea perioadei fericite de la începutul activității sale apostolice în Galatia. Predicatorii iudaizanți au reușit să-i antreneze în oarecare măsură și pe credincioșii galateni în opoziția lor față de Apostolul neamurilor. Sf. Pavel nu se oprește însă asupra acestui aspect penibil, nici nu-i acuză pe cei seduși din ignoranță. Vinovați sînt cei care-i tulbură și al căror zel nu este dezinteresat (v. 17). Apostolul încheie această pericopă cu un apel cald, mărturisindu-și în mod indirect dragostea pentru fiii săi duhovnicești, «dragoste caldă, ca a unei mame, dar foarte rezervată, care nu pierde nimic din demnitatea ei»⁸⁴⁶, temei permanent al zelului său apostolic.

(12) *Vă rog, fraților, fiți precum sînt eu, căci și eu m-am făcut ca voi. Nu m-ați nedreptățit cu nimic; (13) știți însă, că prima dată v-am binevestit din cauza unei slăbiciuni a trupului (14) și n-ați disprețuit, nici n-ați respins încercarea voastră, ce era în trupul meu, ci m-ați primit ca pe un inger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus. (15) Unde este deci fericirea voastră? Căci vă mărturisesc că, dacă ar fi fost cu puțință, ochii vi i-ați fi scos și mi i-ați fi dat mie. (16) Am ajuns vrăjmașul vostru pentru că v-am spus adevărul? (17) Ei nu vă rîvnesc spre bine, ci voiesc să vă despartă (de mine), ca să-i rîvniți pe ei. (18) Este bine însă să fiu rîvnit de voi în cele bune întotdeauna și nu numai atunci cînd sînt de față. (19) Copiii mei, pe care vă nasc din nou în durere, pînă ce Hristos va lua chip în voi! (20) Aș vrea însă să fiu acum la voi și glasul să mi-l schimb, căci sînt nedumerit cu privire la voi.*

(4, 12) Îndemnul apostolic: «Fiți precum sînt eu» revine de mai multe ori, în forme variate, în epistolele pauline (I Cor. 4, 16; 11, 1;

843. După H. Schlier, *op. cit.*, p. 207, *φοβοῦμαι* ... *μή πως*, cu indicativul, este o formulă literară.

844. Vezi Adolf von Harnack, *Κόπος* (*κοπιᾶν, κοπιῶντες*) in *frühchristlichen Sprachgebrauch*, în ZNW, XXVII (1928), p. 1—10; F. Hauck, art. *κόπος, κοπιᾶω*, în TWNT, III, p. 827—829.

845. Expresia *εἰς τὴν κεκοπίασα* poate fi o aluzie la Isaia 49, 4: «Dar eu îmi spuneam: în deșert m-am trudit (*κενῶς ἐκοπίασα*), în zadar și pentru nimic mi-am prăpdit puterea mea».

846. Lagrange, *op. cit.*, p. 110.

Filip. 3, 17 ; I Tes. 1, 6 ; II Tes. 3, 7. 9)⁸⁴⁷. Sf. Pavel putea fi pentru oricine pildă de viață «în Hristos». Dacă-i îndeamnă pe credincioși să-i fie următori, n-o face din vanitate, ci pentru că și el însuși se silește să fie întru toate următor lui Hristos (I Cor. 4, 16).

În textul nostru nu este însă vorba de urmarea sau de imitarea Apostolului în general, ci de imitarea atitudinii sale față de legalismul mozaic, cum rezultă din a doua parte a frazei : «căci și eu (m-am făcut) ca voi». În textul original exprimarea este eliptică : ὅτι καὶ ὡς ὑμεῖς ; trebuie să înțelegem că Sf. Pavel este (εἰμι) sau că s-a făcut, a devenit (ἐγενόμην) ceea ce sînt credincioșii galateni ? Dacă el ar zice : «căci și eu sînt ceea ce sinteți voi», atunci îndemnul : «fiți precum sînt eu» nu-și mai are rostul. De aceea credem că trebuie subînțeles al doilea verb : Apostolul a devenit, s-a făcut ca și galatenii, adică s-a făcut «fără Lege» (ἄνομος), a renunțat la ceea ce părea a fi un privilegiu al iudeilor, punîndu-se pe aceeași treaptă cu păgîno-creștinii⁸⁴⁸. După interpretarea Sfîntului Ioan Gură de Aur⁸⁴⁹, Sf. Pavel le zice galatenilor : «Priviți-mă deci ; și eu eram însuflețit de aceleași dispoziții, eram plin de zel și înfocat pentru Lege. Totuși nu mi-a fost teamă mai tîrziu să părăsesc și să renunț la acest fel de viață. Voi înșivă știți foarte bine cu cîtă nestăvilită energie am luptat pentru iudaism, dar și cu ce curaj, nu mai puțin nestăvilit, m-am retras». În Epistola I către Corinteni, Sf. Pavel spune că s-a făcut «tuturor toate», a fost iudeu cu iudeii și «ca unul fără Lege» cu cei ce n-au Legea (9, 20—21)⁸⁵⁰. În Gal. 4, 12, el spune mai mult decît atît : el a renunțat la Lege nu numai din tact misionar, pentru a-i cîștiga pe păgîni, ci din convingerea fermă că adăugarea «faptelor Legii» la Evanghelie este superfluă.

Tonul Apostolului devine patetic : «Fraților, vă rog» — zice el. Citînd aceste cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur laudă «măsura» Sf. Pavel care, «după ce a făcut o tăietură adîncă, toarnă mîngîierea ca untdelemnul peste o rană», căci «departe de a fi inspirat de ură sau de aversiune, el este călăuzit de dragoste»⁸⁵¹.

Cuvintele «nu m-ați nedreptățit (sau : nu m-ați ofensat) cu nimic» fac aluzie probabil la unele evenimente recente pe care noi nu le cunoaștem⁸⁵². Unii dintre galateni vor fi manifestat atitudini ofensatoare

847. Vezi D. M. Stanley, «Become Imitators of me»: The Pauline Conception of Apostolic Tradition, în «Biblica», XL (1959), p. 859—877 ; W. B. de Boer, The Imitation of Paul, Kampen, 1962.

848. După H. Schlier (op. cit., p. 208), fraza ar trebui redată în felul următor : «Fiți precum sînt eu, căci și eu m-am făcut (ἐγενόμην) precum erați (ἦτε) voi». Sf. Pavel ar afirma că el s-a făcut așa cum erau galatenii înainte de convertirea lor la creștinism. În același sens interpretează P. Bonnard (op. cit., ad. loc.), J. Bligh (Galatians. A Discussion..., p. 380) ș.a. Apostolul nu spune însă altceva aici decît că el însuși, deși este iudeo-creștin, s-a făcut asemenea păgîno-creștinilor prin faptul că a renunțat la practicile religioase mozaice. 849. Op. cit., P.G., LXI, 658.

850. Vezi G. Eichholz, Der missionarische Kanon des Paulus. I Kor. 9, 19—23, în vol. «Tradition und Interpretation», München, 1965, p. 114—120.

851. Sf. Ioan Gură de Aur, op. cit., P.G., LXI, 659.

852. Așa Lagrange, op. cit., p. 111 ; Bonnard, op. cit., p. 91 ș.a. Aoristul ἤδικασαε trebuie înțeles ca un «timp trecut distinct», în contrast cu trecutul recent sau cu prezentul (Burton, op. cit., p. 238). Pentru sensul acestui verb, vezi G. Schrenk, art. ἀδικέω, în TWNT, I, p. 157 și urm.

la adresa Apostolului. Versetul următor pare să indice că temeiul acestor atitudini era «slăbiciunea» sau boala sa trupească (cf. II Cor. 12, 7), umilința sa (I Cor. 2, 3), care contrastau cu îngîmfarea și siguranța de sine a pseudoapostolilor iudaizanți. În versetul următor, Sf. Pavel le amintește galatenilor că tocmai datorită acestei «slăbiciuni a trupului» le-a propovăduit el pentru prima dată Evanghelia. Finalul v. 12 trebuie deci legat de ceea ce urmează.

Plin de delicatețe, Apostolul nu spune mai mult despre ceea ce pare să fi fost o ofensă grosolană la adresa persoanei sale; el nu vrea să țină minte răul, socotind că e mai bine să-și amintească și să le amintească și galatenilor de dragostea lor de la început.

(4, 13) Prepoziția *δέ* face legătura cu versetul precedent. Folosirea lui *διὰ* (= *prin, din pricina*) înaintea expresiei *ἀσθενείαν τῆς σαρκός* ne arată că Sf. Pavel socotește «slăbiciunea trupului», care l-a obligat să se oprească în Galatia, drept un instrument al voinței divine pentru evanghelizarea acestor ținuturi⁸⁵³. Cînd a luat prima dată drumul prin Galatia, se pare că Sf. Pavel nu avea de gînd să se oprească aici. Ținta călătoriei sale erau marile centre urbane de pe coasta Mării Egee de unde putea asigura Evangheliei o răspîndire mai largă și mai rapidă. Silit să se oprească «din cauza unei slăbiciuni a trupului», Apostolul a răsplătit bunăvoința cu care l-au tratat galatenii (cf. 4, 14—15), vestindu-le Evanghelia lui Hristos. Văzînd în boala sa o hotărîre a Providenței, el va fi rămas o vreme și după însănătoșire pentru a duce la bun sfîrșit lucrarea începută.

Adverbul *πρότερον* (= *mai întîi, prima dată*, cf. Ioan 6, 62; 9, 8; I Tim. 1, 13) lasă să se înțeleagă că aceasta nu a fost singura vizită a Sfîntului Pavel în Galatia. Într-adevăr, cartea Faptele Apostolilor ne vorbește de două treceri ale sale prin Galatia, anume în cursul celei de-a doua (16, 6) și a celei de-a treia (18, 23) călătorii misionare⁸⁵⁴.

Este cert că «slăbiciunea trupului» despre care Sf. Pavel vorbește aici (v. 13—15) trebuie identificată cu boala menționată în II Cor. 12, 7 și urm. Din aceste două texte reiese că e vorba de o boală de durată, care se manifesta din cînd în cînd prin crize violente. Una din aceste crize l-a silit pe Sf. Pavel să-și întrerupă călătoria în Galatia.

Diagnosticarea bolii Apostolului neamurilor i-a preocupat pe exegeții din toate timpurile. Lista soluțiilor propuse este impresionantă. În excelentul capitol pe care-l consacră acestei probleme în cuprinsul monografiei sale despre *Saul din Tars*, părintele Prof. Dr. Grigorie Marcu stabilește definitiv că boala a cărei victimă era Sf. Pavel nu putea fi

853. Sf. Ioan Gură de Aur (*op. cit.*, P.G., LXI, 659), Teodoret de Cîr (*op. cit.*, P.G., LXXXII, 488) și Teodor de Mopsuestia (*op. cit.*, ed. cit., ad loc) trec sub tăcere prepoziția *διὰ*, interpretînd expresia mai mult în sensul de *ἐν ἀσθενείᾳ*; cf. Lightfoot, *op. cit.*, p. 174. Această expresie înseamnă însă «din cauza unei slăbiciuni», iar nu «în slăbiciune» sau «în timpul unei slăbiciuni».

854. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 169, susține că între versetele 13 și 19 există o corespondență chiasmă, deducînd de aici că expresiei *τὸ πρότερον* din v. 13 îi corespunde *πάλιν* din v. 19: «cu prima ocazie... acum pentru a doua oară». După această interpretare, Sf. Apostol Pavel ar fi vestit Evanghelia în Galatia mai întîi cu ocazia vizitei sale, iar acum face același lucru prin intermediul Epistolei. Datele pe care ni le oferă Epistola către Galateni și cartea Faptele Apostolilor se opun însă unei astfel de interpretări.

alta decît *febra palustră*⁸⁵⁵. «Frecventă în întreg bazinul mediteranean — scrie P. C. Sa — ea bîntuia deci în țara natală a Apostolului ca și-n Palestina, în Grecia, Italia sau Egipt. Era boala endemică a pămîntului cutreierat de Apostolul neamurilor. Și acest om, veșnic pe drum și pururea mistuit de greutatea apostolatului său, era mai expus atacurilor ei ca oricare altul. Boala corespunde întocmai celor ce ni le spune el despre misteriosul *σκόλοψ τῆς σαρκός*: dureri crîncene de cap și-n alte părți ale corpului, dezgustătoare erupțiuni cutanee, deliruri nocturne, durată nelimitată — iată care sînt caracteristicile ei»⁸⁵⁶.

(4, 14) Acest verset ridică o problemă de critică textuală: în textul recept, *τὸν πειρασμόν* e urmat de *μοῦ* și nu de *ὁμῶν*, ca în textul critic; în cîteva manuscrise (N^c, C*, 23, 31, 37, 80 ș.a.) pronumele personal lipsește cu totul⁸⁵⁷. Dar varianta cu *ὁμῶν* este prezentă în cele mai multe și cele mai bune manuscrise precum și în scrierile unor Părinți și scriitori bisericești (N*, B, A, boh., D*, F, G, d, e, f, g, Vulg., Origen, Victorin, Ambroziaster, Ieronim, Augustin, 17, 39 ș.a.). Pe de altă parte, *τὸν πειρασμόν ὁμῶν* este *lectio difficilior*, punind interpretării probleme mai grele decît celelalte variante; or, principiul general acceptat în critica textuală a Noului Testament este că varianta cea mai dificilă trebuie preferată celor mai clare, căci dacă un copist a alterat textul într-un fel sau altul, schimbarea a fost făcută cu scopul de a face mai clar sensul textului⁸⁵⁸.

Că «încercarea» era nu numai a Sf. Pavel ci și a galatenilor nu e greu de înțeles. Boala Apostolului reprezenta pentru galateni o încercare în sens fizic, ei avînd a-i purta de grijă, dar ea era și o ispită și putem spune că termenul *πειρασμός* comportă aici mai degrabă acest ultim sens⁸⁵⁹. Slăbiciunea Apostolului constituia o grea încercare a credinței lor, a încrederii lor în el; dacă Pavel e trimisul lui Dumnezeu — s-ar fi putut ei întreba — de ce e lăsat să sufere în felul acesta? Galatenii au trecut acest examen cu calificativ maxim!

Verbul *ἐξουθενέω* (= *a desconsidera, a disprețui*) este des folosit atît în Septuaginta cît și în Noul Testament (I Regi 2, 30; 8, 7; Prov. 1, 7; Luca 18, 9; 23, 11; Rom. 14, 3, 10; I Cor. 1, 28 etc.). Al doilea verb, *ἐξεπτύσατε*, aorist indicativ de la *ἐπτύω* (= *a scuipa, a arunca ceva scuipînd*) apare numai aici în Sf. Scriptură. Unii exegeți cred că acest al doilea verb face aluzie la un gest apotropaic: cei vechi, considerînd că bolile (mai ales unele boli, ca febra sau epilepsia) erau cauzate de demoni sau de spirite rele, scuipau atunci cînd se apropiau de un bolnav, pentru a îndepărta «ochiul rău» sau pentru a respinge influența puterilor demonice⁸⁶⁰. Finalul versetului ar sprijini această interpretare: nu numai că galatenii nu l-au respins pe Apostol, n-au scuipat

855. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 64—73.

856. *Ibidem*, p. 71—72.

857. În favoarea variantei fără nici un pronume personal se pronunță J. de Zwaan, *Gal. 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt*, în ZNW, X (1909), p. 246—250.

858. Gordon D. Fee, *The Majority Text and the Original Text of the New Testament*, în «The Bible Translator», vol. 31 (1980), nr. 1, p. 113 u.

859. Burton, *op. cit.*, p. 241.

860. Așa Lietzmann, *op. cit.*, p. 28; Schlier, *op. cit.*, p. 210 ș.a.

ca în prezența unui demon, ci dimpotrivă (ἀλλά), ei l-au primit ca pe un înger al lui Dumnezeu ⁸⁶¹.

Credem însă că imaginația exegeților merge uneori prea departe. Verbul ἐκπτώω are aici mai degrabă un sens moral, figurat: galatenii nu s-au îndepărtat cu oroare, n-au respins pe Sf. Pavel și încercarea pe care le-a pricinuit-o boala sa ⁸⁶². Plini de iubire față de cel ce le aducea minunatul mesaj evanghelic, galatenii nu s-au gândit nici o clipă să disprețuiască starea de slăbiciune și umilință trupească a Apostolului, nici să respingă Evanghelia al cărei mesager era el. Dimpotrivă, le reamintește Apostolul, ei l-au primit (ἐδέξασθε) ⁸⁶³ «ca pe îngerul lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus». Galatenii au văzut în Sf. Pavel o adevărată apariție supranaturală (cf. Fapte 14, 11—18), atât datorită noutății extraordinare a Evangheliei pe care le-o binevestea, cât și minunilor pe care le va fi săvârșit în mijlocul lor. Primindu-l «ca pe Hristos Iisus», galatenii l-au considerat pe Sf. Pavel ceea ce era el de fapt, adică un reprezentant autorizat sau un apostol al Mîntuitorului și au acceptat «evanghelia» paulină ca Evangheliie autentică a lui Iisus Hristos (cf. 1, 7).

(4, 15) «Unde este fericirea (sau: felicitarea — ὁ μακαρισμός) ⁸⁶⁴ voastră?» — întreabă Apostolul. Această întrebare are valoare de constatare: galatenii nu mai sînt ceea ce au fost odinioară! Cînd au primit Evanghelia, cînd erau încă plini de entuziasmul «dragostei dintîi» (Apoc. 2, 4), galatenii se felicitau unii pe alții ⁸⁶⁵ de bucuria certitudinii că au aflat calea mîntuirii. Cît de îndatorați se simțeau ei față de purtătorul mesajului mîntuitor al lui Iisus Hristos! Atît de îndatorați încît ar fi

861. O interpretare asemănătoare este cea a lui Zwaan (*art. cit.*, p. 246 u) care, omițindu-l pe ὁμῶν, dă substantivului πειρασμός sensul pe care-l are uneori în greaca modernă, anume acela de «demon» sau «diavol». După Zwaan, adversarii Apostolului le vor fi zis galatenilor: «Pavel nu este ca și voi (cf. v. 13), căci el are un demon în trup» (cf. II Cor., 12, 7). În fața acestei acuzații, Sf. Pavel le aduce aminte corespondenților săi că atunci cînd le-a predicat pentru prima dată Evanghelia nu numai că ei n-au văzut nimic demonic în boala lui, ci, dimpotrivă, l-au primit ca pe un înger al lui Dumnezeu. Teoria lui Zwaan n-are însă nici un temei. Pentru a o susține, el este obligat să adopte o variantă textuală care nu este cea originală. Deși Sf. Pavel vede uneori în spatele ispitei pe ispititor (I Cor. 7, 5; II Cor. 2, 11; I Tes. 3, 5) și deși el se referă la boala sa ca la un «înger al satanei» (II Cor., 12, 7), totuși nimic nu ne autorizează să vedem în ὁ πειρασμός din acest verset o aluzie la diavolul.

862. Așa Burton, *op. cit.*, p. 242, Lagrange, *op. cit.*, p. 113, Bonnard, *op. cit.*, p. 92; Mussner, *op. cit.*, 308 ș.a. Verbul ἐκπτώειν apare cu sens metaforic la Plutarh, unde înseamnă «a respinge un argument»: ὅσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτώσαντες (*Moralia*, 238 C). Luînd acest verb în sens literal, unii exegeți au dedus din Gal. 4, 14 că boala de care suferea Sf. Pavel avea ceva respingător, fiind profund umilitoare pentru Apostol; astfel I. C. Beldie, *Epistola către Galateni. Text și comentar*, București, 1926, p. 33; J. B. Lightfoot, *Excursus St. Paul's Infirmary in the Flesh*, în *op. cit.*, p. 189 ș.a.

863. Burton (*op. cit.*, p. 242) notează că acest verb descrie mai bine buna primire pe care galatenii i-au făcut-o Sf. Pavel decît alte verbe ca ἐλάβετε sau παρελάβετε (cf. 1, 9, 12; 3, 2; II Cor. 11, 4).

864. Substantivul ὁ μακαρισμός înseamnă «felicitare», «acțiunea de a felicita pe cineva» (cf. Rom. 4, 6; Fapte 26, 2); vezi F. Hauck, *art. μακαρισμός*, în TWNT, IV, p. 365 și urm.

865. Pronumele ὁμῶν este un genitiv subiectiv; credincioșii galateni se felicitau unii pe alții de bucuria aflării lui Hristos. Ei erau însă, în același timp, obiectul lui μακαρισμός (Lightfoot, *op. cit.*, p. 176).

sacrificat orice, ar fi dat tot ce aveau mai scump pentru a-și manifesta dragostea nemărginită față de el.

În antichitate ca și astăzi ochiul a fost și este considerat drept organelul cel mai scump, cel mai prețios dintre toate⁸⁶⁶. Și în antichitate cei ce se iubeau își spuneau unii altora: «te iubesc ca pe ochii mei» sau «te iubesc ca lumina ochilor mei» sau chiar «mi-aș da ochii pentru tine», mărturisindu-și prin aceste expresii hiperbolice o dragoste nemărginită, în stare să sacrifice tot ce e mai scump pentru cel iubit⁸⁶⁷. Atît de mult îl iubeau atunci galatenii pe Sf. Pavel încît și-ar fi dat ochii pentru el⁸⁶⁸. Expresia «mi i-ați fi dat mie» înseamnă aici «i-ați fi dat pentru mine». Nu trebuie să considerăm acest verset drept o dovadă că Sf. Pavel ar fi suferit de o boală de ochi (oftalmie purulentă) sau de o boală care-i afecta în mod indirect organele vizuale (ca de exemplu epilepsia), cum se exprimă unii comentatori⁸⁶⁹. Nici literele mari (πηλίκα γράμματα) ale postscriptum-ului autograf paulin al Epistolei către Galateni (6, 11) și nici alte texte neotestamentare (ca de pildă Fapte 9, 18) nu pot fi invocate în sprijinul unei astfel de interpretări pe care părintele Prof. Dr. Grigorie Marcu o numește pe drept cuvînt «hazlie»⁸⁷⁰. Apostolul folosește aici o metaforă pentru a elogia dragostea de odinioară a galatenilor pentru părintele lor «în Hristos».

(4, 16) Și acest verset, ca și cel precedent, este o întrebare. Apostolul pare că vrea să-i angajeze pe cititorii săi într-un dialog, vrea să afle de la ei motivul răcelii de care dau dovadă în ultima vreme față de cel ce i-a născut la Hristos⁸⁷¹. Oare pentru că le-a spus adevărul îl privesc ca pe un vrăjmaș (ἐχθρός)? Verbul ἀληθεύω (= a spune sau a păstra adevărul, cf. Efes. 4, 15) este la prezent, dar acțiunea pe care el o exprimă este trecută, cum reiese din folosirea perfectului γέγονα. Deși în greaca clasică și elenistică verbul ἀληθεύω are sensul general de «a spune adevărul» (a nu minți)⁸⁷², totuși Apostolul nu se referă aici la adevăr în general, ci la adevărul Evangheliei (cf. II Cor. 4, 2; 6, 7; Gal. 2, 5. 14; 5, 7)⁸⁷³.

Faptul că le-a spus adevărul — zice Apostolul — nu poate fi o vină, ci «un motiv de a mă respecta și mai mult, de a-mi acorda un devo-

866. În Vechiul Testament, Dumnezeu însuși spune, antropomorfic, că l-a iubit pe poporul Său «ca pe lumina ochilor» (Deut. 32, 10; Zah. 2, 12), iar Psalmistul se roagă cu cuvintele: «Păzește-mă, Doamne, ca pe lumina ochilor» (Ps. 16, 8).

867. Eschil, *Cei șapte din Teba*, 530; Heliodor, *Aethiopica*, II, 6, 14 ș.a.; cit. după J. Bligh, *Comment. on Gal.* 4, 15, în «*Studia Evangelica*» (TU, 102), Berlin, 1968, p. 382—383.

868. Verbul ἐξορέσσω apare adesea în expresia «a scoate ochii» (Jud. 16, 21; Matei 5, 29; 18, 9).

869. H. Schlier (*op. cit.*, p. 211) crede că Sf. Pavel suferea de o epilepsie care afecta ochii; la fel, M. Goguel, *Les premiers temps de l'Eglise* (Manuels et précis de théologie, XXVIII), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 90.

870. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 71.

871. După Burton (*op. cit.*, p. 244—245), fraza este afirmativă, pentru că, zice el, ὅστε niciunde în altă parte, în Noul Testament cel puțin, nu introduce o întrebare, nici nu are sensul atenuat (= οὐν) cerut de interpretarea interogativă. Contextul ne obligă însă să considerăm acest verset o întrebare.

872. Cf. Fac. 42, 16; Clement al Alexandriei, *Stromate*, VII, IX, 4, P.G., IX, 476.

873. R. Bultmann, art. ἀληθεύω, în TWNT, I, p. 251; la fel, Schlier, *op. cit.*, p. 212; P. Bonnard, *op. cit.*, p. 159 ș.a.

tament și mai mare»⁸⁷⁴. Vorbind de vină în legătură cu adevărul, «vizează contrastul adevărului, adică minciuna. Vina desigur o poartă numai minciuna, propovăduitorii minciunii»⁸⁷⁵. Iudaizanții nu se dădeau înapoi să sacrifice adevărul atunci când interesele lor meschine o cereau.

Acest verset face aluzie la o ocazie anume când Apostolul s-a exprimat răspicat față de galateni cu privire la tendințele iudaizante. Probabil că această ocazie a fost ultima sa vizită în Galatia, în cursul celei de-a treia călătorii misionare (Fapte 18, 23). Simțind încă atunci începutul unei crize iudaizante în sinul Bisericilor galatene, Sf. Pavel îi va fi avertizat cu tărie pe credincioșii acestor Biserici să se ferească de învățătorii mincinoși și de doctrina lor eretică⁸⁷⁶. Apostolul se întreabă dacă nu cumva purtarea lui hotărîtă cu această ocazie a dus la răcirea dragostei galatenilor față de el.

(4, 17) Îndepărtarea credincioșilor galateni de Apostolul lor este opera adversarilor săi iudaizanți. Sf. Pavel nu-i numește în mod direct⁸⁷⁷, în schimb înfierează acțiunile lor nefaste (cf. 5, 10).

Rîvna este o virtute când e îndreptată spre bine (καλῶς), izvorînd dintr-un «cuget bun» (Evr. 13, 18)⁸⁷⁸. Așa îi rîvnește Apostolul pe cei pe care i-a născut din nou pentru Hristos: «Căci vă rîvnesc (ζηλῶ) pe voi cu rîvna lui Dumnezeu (Θεοῦ ζηλω)» (II Cor. 11, 2). Iar credincioșii rîvnitori pentru Dumnezeu și pentru Hristos au rîvnă și pentru Apostolul lui Hristos, prin care au fost chemați la mîntuire și Sf. Pavel le scrie corintenilor despre mîngîierea pe care a avut-o auzind de «rîvna voastră pentru mine — τὸν ὁμῶν ζηλῶν ὅπερ ἐμοῦ» (II Cor. 7, 7). Avem aici mărturia unei rîvne între Apostol și credincioși în ambele sensuri, a unei rîvne curate și sfinte care, de-o parte și de cealaltă, își are suportul în rîvna pentru Dumnezeu.

Și iudaizanții îi «rîvnesc» pe credincioșii galateni și caută să-și cîștige «rîvna» acestora, dar nu «spre bine», adică nu cu intenții bune și curate. Verbul ἐκκλεῖσαι (de la ἐκκλείω, care apare numai aici și în Rom. 3, 27 în Noul Testament) înseamnă «a exclude», «a scoate afară», «a rupe», «a despărți»⁸⁷⁹. Acest verb indică o manevră preliminară a predicatorilor iudaizanți care consta în a-i îndepărta pe galateni de cei care-i puteau susține, în a-i izola de adevărații lor prieteni și în primul

874. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXII, 659.

875. L. G. Munteanu, *op. cit.*, p. 99.

876. Unii comentatori (Zahn, Bligh) sînt de părere că Apostolul se referă aici chiar la Epistola pe care o scrie, socotind că argumentarea plină de franchețe a acesteia ar putea constitui motiv de ură împotriva sa. După alți comentatori (Lietzmann, Schlier, Bonnard s.a.), este vorba aici de predica paulină în general, care nu mai era pe placul galatenilor căzuți sub influența pseudodidascalilor iudaizanți.

877. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 93, spune că Apostolul nu-i numește pe adversarii săi deoarece știe că Epistola va fi citită întregii Biserici, în prezența acestora. Sf. Pavel — zice Bonnard — lasă Bisericii galatene responsabilitatea de a lua atitudinea cuvenită față de tulburătorii iudaizanți.

878. În sens pozitiv, ζηλῶ înseamnă «a iubi cu gelozie», «a căuta să-l cîștigi pe cineva de partea ta»; pentru sensul expresiei ζηλοῦν τινά, cf. Ps. 36, 1; Prov. 23, 17; 24, 1; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Romani*, V, 3 (ed. Funk, vol. I, p. 99).

879. F. R. Montgomery Hitchcock, *The Meaning of ἐκκλεῖσαι in Galatians IV, 17*, in JTS, XL (1939), p. 149—151, arată că echivalentul latin al acestui verb — *excludere* — este termenul tehnic pentru procesul prin care puișorul iese din găoace. Aplicînd acest sens aici, el vede în Gal. 4, 17 o aluzie la grija «maternă» (cf. 4, 19) a Apostolului față de credincioșii pe care i-a născut pentru Evanghelie.

rînd de Sf. Pavel. Pentru a atinge acest obiectiv intermediar, ei foloseau din plin tactica ponegririi Apostolului, căutînd să-i ştirbească autoritatea şi să-i umbrească onestitatea în conştiinţa credincioşilor săi. Odată atins acest obiectiv, lucrurile ar fi evoluat de la sine în direcţia voită de iudaizanţi: dezorientaţi şi lipsiţi de călăuzirea necesară, galatenii ar fi fost o pradă uşoară a învăţăturii lor eretice⁸⁸⁰.

Cuvintele ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε⁸⁸¹ (= *ca să-i rîvniţi pe ei, ca să fiţi rîvnitori pentru ei înşişi*)⁸⁸² evidenţiază motivele egoiste ale acţiunilor iudaizante. Pseudodidascalii iudaizanţi activau nu atît din convingere religioasă cît din dorinţa de a-şi asigura poziţii de frunte în sinul Bisericii, din «iubirea de mărire deşartă» (5, 26).

(4, 18) Verbul ζηλοῦσθαι⁸⁸³ este la diateza pasivă⁸⁸⁴. Nu e clar însă cine este obiectul acestui verb. O parte dintre comentatori⁸⁸⁵ cred că obiectul verbului sînt credincioşii galateni şi traduc v. 18 astfel: «Dar e bine să fiţi rîvnîţi (sau: să fiţi cercetaţi cu rîvnă) în ce e bine întotdeauna şi nu numai cînd sînt de faţă la voi». După această interpretare, Sf. Pavel ar afirma aici că el se bucură dacă galatenii sînt cercetaţi sau rîvnîţi şi de alţi predicatori sau didascalii, dar cu condiţia ca aceasta să se facă din motive şi cu intenţii bune (ἐν καλῷ). Dar această interpretare este exclusă de aluzia la prezenţa personală a Apostolului din ultima parte a versetului.

Majoritatea exegeţilor⁸⁸⁶ dau verbului sensul de «a fi înflăcărat de zel», «a fi plin de rîvnă» şi socotesc că obiectul acestuia este Sf. Pavel. Apostolul îşi exprimă dorinţa ca rîvna galatenilor să fie orientată spre el, adică spre adevărul Evangheliei pe care el îl propovăduieşte, şi atunci cînd el nu e de faţă. Sf. Ioan Gură de Aur⁸⁸⁷ spune că «binele pentru ucenici constă în a păstra şi în absenţa dascălului poziţiile pe care ei le aveau cînd acesta era de faţă». Astfel înţeles, v. 18 apare ca o continuare firească a versetului precedent: «ei voiesc să vă

880. Gal. 4, 17 nu ne spune de unde voiau iudaizanţii să-i «smulgă» sau de cine să-i «despartă» pe credincioşii galateni. La această întrebare, exegeţii au dat răspunsuri variate: «de Hristos» (Lightfoot); «de mine» (Luther); «de la cunoştinţa desăvîrşită» (Sf. Ioan Gură de Aur) etc. Toate aceste interpretări sînt pe linia gîndirii pauline.

881. Prepoziţia ἵνα se construieşte cu un verb la subjonctiv, deşi ea apare uneori în Noul Testament şi cu un verb la indicativ viitor (I Cor. 13, 3 ş.a.). Aici însă verbul este la indicativ prezent, ceea ce contravine normelor gramaticale (cf. I Cor. 4, 6).

882. Pronumele personal αὐτοὺς, care are aici sensul unui pronume reflexiv indirect (= *pe ei înşişi*) arată că credincioşii galateni riscă să fie deturnaţi de la rîvna pentru Dumnezeu spre slujirea scopurilor egoiste ale falşilor didascalii.

883. Varianta ζηλοῦσθε (care apare în K, B, it., Vulg., precum şi la Origen, Ambroziaster, Fer. Ieronim) nu este altceva decît o transcriere greşită a infinitivului ζηλοῦσθαι; eroarea se datorează faptului că pronunţia lui ε este identică cu pronunţia diftongului αι. Adoptînd varianta eronată, Vulgata a tradus cu imperativul: *aemulamini*.

884. Comentatorii din epoca Renaşterii (Luther, Calvin ş.a.) au crezut că acest verb este la forma medie, probabil sub influenţa Vulgatei (Lagrange, *op. cit.*, p. 116), traducîndu-l printr-un imperativ: «Dar e bine să rîvniţi întotdeauna binele....».

885. Lagrange, *op. cit.*, p. 116; Bonnard, *op. cit.*, p. 93 ş.a.

886. Schlier, *op. cit.*, p. 213, n. 3. Mussner, *op. cit.*, p. 311 ş.a.

887. *Op. cit.*, P.G., LXI, 660.

despartă (de mine), ca să-i rîvniți pe ei, dar (δέ)⁸⁸⁸ e bine să fiu rîvniți în ce e bine întotdeauna și nu numai atunci cînd sînt de față la voi».

Prin scrierea acestei Epistole, Sf. Pavel dovedește că rîvna sa «spre bine» față de galateni este aceeași, fie că e la ei, fie că e departe de ei. Nu e prea mult dacă pretinde același lucru din partea lor; sinceritatea galatenilor atunci cînd el era de față poate fi dovedită numai prin fidelitatea lor atunci cînd e departe de ei.

(4, 19) Pentru Sf. Pavel, credincioșii galateni rămîn «copiii» (sau: «copilașii») ⁸⁸⁹ săi, pe care el i-a născut în Hristos și pe care trebuie acum să-i readucă la El ca printr-o nouă naștere.

Apostolul compară în repetate rînduri rolul său față de cei pe care i-a convertit la Hristos cu rolul unei mame (I Tes. 2, 7) sau al unui tată (I Tes. 2, 11), căci el i-a «născut prin Evanghelie în Hristos Iisus» (I Cor. 4, 15) ⁸⁹⁰. Acest rol fără seamăn al Apostolului explică grija sa de toate zilele pentru toate Bisericele (II Cor. 11, 28).

Metafora maternității este folosită în Vechiul Testament pentru a ilustra relația dintre Dumnezeu și poporul Său (Num. 11, 12) ⁸⁹¹. Această metaforă îi servește aici Apostolului pentru a releva trei aspecte majore ale relației sale cu credincioșii:

a) Dragostea și grija sa pentru ei. Nimic nu se compară cu dragostea mamei pentru copilul sau pentru copiii ei. Profetul Isaia a folosit o imagine asemănătoare pentru relația dintre Dumnezeu și poporul Său: «Oare femeia uită pe pruncul ei și de rodul pîntecelui ei n-are milă? Chiar cînd ea îl va uita, eu nu te voi uita pe tine» (Isaia 49, 15; cf. Is. Sir. 4, 10). Tot așa e și iubirea Apostolului pentru credincioșii săi; a-i smulge pe aceștia de la iubirea părintelui lor duhovnicesc e ca și cum a-i smulge un copil de la sînul mamei sale.

b) Imaginea maternității cuprinde și al doilea aspect: nașterea se face în durere. Folosind această metaforă, Sf. Pavel evidențiază relația între suferințele inerente apostolatului său (cf. I Cor. 4, 9 și urm.; II

888. Prepoziția δέ exprimă opoziția între rîvna galatenilor față de iudaizanti și statornicia lor în rîvna pentru Sf. Pavel; ἐν καλῷ din acest verset este opusul lui οὐ καλῶς din v. 17.

889. Un mare număr de manuscrise au τέκνια în loc de τέκνα. Unii exegeți socotesc că prima variantă este cea originală, deoarece diminutivul τέκνια exprimă mai bine tandrețea incomparabilă a Apostolului față de credincioșii săi (așa Lagrange, *op. cit.*, p. 117 ș.a.). Ediția Nestle-Aland propune însă ca originală varianta a doua.

890. Pedro Gutierrez, *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (col. «Études Bibliques»), Paris, 1968, p. 215, scrie: «După Pavel, transmiterea acestei vieți superioare care este Evanghelia reunește — în mod analogic — și grandoarea paternității și pe cea a maternității».

891. Într-un imn de la Qumran (1 QH III, 6—8), Învățătorul Dreptății își înfățișează activitatea conducătoare și didactică în sînul comunității eseniene ca pe o «naștere»:

«Eram neliniștit ca o femeie
la nașterea primului ei copil,
căci neliniște și vijelie crudă s-au
abătut asupra sfișterilor ei pentru nașterea
primului născut al femeii însărcinate...»

(trad. după P. Gutierrez, *op. cit.*, p. 43). Cf. P. Benoit, *Qumran et le Nouveau Testament*, în Idem, *Exégèse et théologie*, vol. III, Paris, 1968, p. 370; vezi O. Betz, *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, în NTS, III (1956—1957), p. 314—326.

Côr. 4, 7 și urm. ; 6, 4 și urm. etc.) și darul vieții creștine făcut galatenilor. Verbul ὠδίνειν (= *a naște, a fi în durerile nașteri*) pune accentul pe suferințele mamei (cf. Is. Sir. 7, 27 ; Iov 39, 1—3), iar substantivul ὠδίνες se referă la durerile mamei atunci când naște⁸⁹². Acești doi termeni, cu corespondenții lor ebraici, sînt folosiți în Sf. Scriptură pentru cele mai expresive descrieri ale durerii⁸⁹³. Mîntuitorul folosește această imagine a nașterii pentru a descrie suferințele premergătoare Parusiei (Matei 24, 8 ; Marcu 13, 8). În Ioan 16, 21—22 găsim o corespondență nu numai între durerile femeii care naște și suferințele Apostolilor, ci și între bucuria care urmează atît pentru mamă cît și pentru Apostoli după ce a trecut greul încercării : «Adevărat, adevărat zic vouă, că voi veți plînge și vă veți tîngui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista, dar întristarea voastră se va preface în bucurie. Femeia cînd e să nască se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei, dar după ce a născut copilul nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume».

Sf. Pavel este conștient că suferințele sale în slujba Evangheliei sînt prețul pe care el îl are de plătit pentru mîntuirea credincioșilor săi. Dar nu numai Apostolul suferă pentru Hristos și pentru Evanghelia Sa, ci însuși Hristos suferă și El prin Apostol. De aceea, suferințele Apostolului devin izvor de viață duhovnicească pentru credincioși (II Cor. 4, 10—12 ; II Tim. 2, 10 ; Col. 1, 24).

c) Al treilea aspect pe care-l exprimă metafora maternității în acest verset este că formarea chipului lui Hristos în credincioși este un proces lent și continuu în care Apostolul are un rol de neînlucuit. Sf. Pavel spune că el suferă «iarăși»⁸⁹⁴ durerile nașterii «pînă ce Hristos va lua chip în voi». Verbul μορφοῦσθαι (forma pasivă de la μορφόω) înseamnă «a fi modelat», «a primi o formă determinată». În Epistola către Romani, Sf. Pavel zice că Dumnezeu «pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărît să fie asemenea chipului Fiului Său...» (8, 29). Prin Taina Sfîntului Botez se conferă deja neofitului o existență nouă în Hristos (Gal. 3, 29), dar cel botezat va atinge numai treptat «statura» lui Hristos, transformîndu-se (μεταμορφούμετα) din slavă în slavă (II Cor. 3, 18)⁸⁹⁵. Așa precum copilul primește în sinul mamei chip de om, tot așa credincioșii creștini primesc în Biserică, prin misiunea Apostolului, chipul lui Hristos. Sf. Pavel spune că dacă acum purtăm chipul omului pămîntesc sau chipul lui Adam, în viața de dincolo vom purta «chipul celui ceresc», adică chipul lui Hristos (I Cor. 15, 49). Expresia μέχρις οὗ din Gal. 4, 19 b indică nu numai momentul împlinirii acestui proces de

892. Expresia ὠδίνες ὡς τικτούσας este frecventă în Sf. Scriptură (Ps. 47, 6 ; Osea 13, 13 ; Isaia 13, 8 ; 21, 3 ; Ier. 6, 24 ; 8, 21 ; 27, 43 ș.a.). La Filon din Alexandria, *Quod Deus sit immutabilis*, 14, introducere, traducere și note de A. Mosès («Les œuvres de Philon d'Alexandrie», 7—8), Paris, 1963, p. 68—69, această expresie apare în legătură cu fecunditatea sufletului.

893. J. Scharbert, *Der Schmerz im Alten Testament*, Bonn, 1955, p. 17.

894. Adverbul de timp πάλιν face aluzie la încercările prin care a trecut Sf. Apostol Pavel atunci cînd i-a convertit pe galateni la Hristos (cf. Gal. 4, 8).

895. În imnul hristologic din Epistola către Filipeni (2, 6—7), Sf. Pavel folosește de două ori substantivul μορφή în legătură cu chenoza Fiului lui Dumnezeu, Care a luat chip de rob, adică s-a făcut asemenea oamenilor. În Gal. 4, 19 este înfățișat un proces în sens invers : credincioșii creștini trebuie să crească duhovnicește pînă la asemănarea cu Hristos.

creștere duhovnicească, ci și durata sau continuitatea lui și de aceea putem traduce această expresie prin «atîta timp cît»⁸⁹⁶.

Ținta creșterii duhovnicești a credinciosului creștin este Χριστός ἐν αὐτῷ, adică αὐτός = Χριστός. Ἐν ὑμῖν înseamnă aici întreaga realitate personală a credincioșilor. Cel botezat este obiectul unei transformări existențiale; el trebuie să devină identic cu Hristos. Așa precum Hristos este «chipul lui Dumnezeu» (Filip. 2, 6), tot astfel și creștinul trebuie să devină «chipul lui Hristos»⁸⁹⁷.

Sf. Pavel care, în acest verset, este subiectul verbului ὁδῶν are rolul de instrument dumnezeiesc pentru transmiterea vieții lui Hristos credincioșilor săi; aceștia din urmă sînt astfel, nu numai fii ai lui Dumnezeu (4, 4—7), ci și fii sau «copii» (v. 19 a) duhovnicești ai Apostolului.

(4, 20) Îngrijorat de situația creată în Galatia (v. 11) și profund mișcat de iubirea sa părintească pentru «copiii» săi (v. 19), Sf. Pavel regretă că nu se poate deplasa personal la ei pentru a pune lucrurile la punct. Dorința sa vie⁸⁹⁸ de a se afla acum în mijlocul galatenilor trebuia să rămînă o dorință neîmplinită: distanța geografică imensă care-l separa de ei⁸⁹⁹ precum și obligațiile misionare ale momentului respectiv erau piedici serioase pentru Apostol în realizarea gîndului său.

În Gal. 4, 20 avem un vechi «crux interpretum». Dificultatea majoră constă în determinarea sensului exact al expresiei ἀλλάξει τὴν φωνήν. Această expresie înseamnă, în sine, «să-mi schimb glasul», de pildă, de la severitate la blîndețe. Unii exegeți cred că Sf. Pavel nu vrea să spună altceva decît că, dacă ar fi între galateni și-ar schimba glasul trecînd la un ton mai blînd⁹⁰⁰ sau mai aspru⁹⁰¹ decît cel al Epistolei sale. Alți exegeți afirmă că Apostolul, conștient de eficiența sporită a lui «vox viva» față de «vox epistolica»⁹⁰², își exprimă regretul că nu le poate vorbi galatenilor decît prin epistolă; «a-și schimba glasul», înseamnă, după această interpretare, a înlocui cuvîntul scris cu cel vorbit. Într-un sens asemănător, Sf. Ioan Gură de Aur zice că Sf. Pavel, dacă ar putea fi acum în mijlocul credincioșilor galateni, ar vorbi mai mult prin lacrimi decît prin cuvinte: «El nu putea să-și exprime durerea și gemetele într-o epistolă. De aceea arde de dorul de a fi în mijlocul lor... Nu există

896. W. Bauer, *Wörterbuch*, col. 1019, traduce expresia prin «so lange als» (*atîta vreme cît*).

897. Rudolf Hermann, *Über der Sinn des μορφοῦσθαι Χριστὸν ἐν ὑμῖν* in *Gal. 4, 19*, in TLZ, LXXX (1955), col. 713—726, neagă relația între Hristos, «chipul lui Dumnezeu» și credincioșii creștini, «chipul lui Hristos» (col. 724, n. 16). După acest autor, expresia ἐν ὑμῖν din Gal. 4, 19 înseamnă «printre voi» (col. 717), fiind vorba de cunoașterea adevărată a lui Hristos pe care Apostolul o transmite galatenilor (col. 726). Pentru Sf. Pavel însă, Evanghelia este mai mult decît o simplă cunoaștere; a avea Evanghelia înseamnă a-l avea pe Hristos, a fi al lui Hristos și a te lăsa modelat de El, după chipul Lui.

898. Verbul ἥθελον, la imperfect, exprimă o dorință, ca și ἠρόμην în Rom. 9, 3 sau ἐβουλόμην în Fapte 25, 22.

899. «De la Efes pînă la Pessinus sînt, în linie dreaptă, aproximativ 400 km» (A. Oepke, *op. cit.*, p. 109).

900. Așa Sieffert, *op. cit.*, ad loc.; Lightfoot, *op. cit.*, ad loc. ș.a.

901. Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2132.

902. Expresiile aparțin Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 386.

alt remediu mai eficient decît acela de a amesteca lacrimile cu sfaturile... Lacrimile exprimă deopotrivă mustrarea și iubirea»⁹⁰³.

G. Wilhelmi⁹⁰⁴, plecînd de la distincția menționată între cuvîntul scris și cuvîntul vorbit, adaugă ca bază pentru interpretarea acestui verset și constatarea că atît *παρεῖναι* (= *a fi de față*) cît și *ἀλλάξει* (= *a-și schimba*) sînt de fapt ipotetice sau ireale. Apostolul zice : a) aș vrea acum să fiu la voi (dar nu sînt la voi !).

b) și glasul să mi-l schimb (dar nu pot să mi-l schimb !)
Conștient de eficiența dialogului, al cuvîntului direct, Sf. Pavel este nemulțumit de cît le poate spune prin scris. Versetul 20 ar putea fi tradus : «Dar aș vrea să fiu acum la voi, să vă pot vorbi direct».

Poate că cea mai bună interpretare este cea care determină semnificația lui *ἀλλάξει* în funcție de *ὅτι ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν* (= *căci sînt nedumerit de voi*)⁹⁰⁵. Verbul *ἀπορέω* exprimă nedumerirea, confuzia, incertitudinea (cf. Luca 24, 4 ; Ioan 13, 22 ; Fapte 25, 30). Sf. Pavel este, poate, nesigur, căci nu cunoaște destul de exact situația din Galatia. Nedumerirea în care se află (cf. 1, 6 : «mă mir...») nu-i permite să-și aleagă cuvintele cele mai potrivite. Dacă ar fi la fața locului, ar putea să i se adreseze fiecăruia cu cuvintele și cu tonul potrivit, și-ar putea «schimba glasul» după împrejurări⁹⁰⁶.

F.

ALEGORIA DESPRE SARA ȘI AGAR

(4, 21—31)

Argumentarea întreruptă de v. 12—20 este reluată printr-o alegorie (cf. 4, 24 a). Prin această alegorie, Apostolul afirmă încă o dată că Legea mozaică, legămînt al robiei, este o instituție nedesăvîrșită și temporară și arată că credincioșii creștini sînt fii «prin făgăduință» nu numai ai lui Avraam, ci și ai Sarei, femeia liberă.

Pericopa conține o întreită referire la textul alegorizat :

— În introducerea temei (v. 22—23), Sf. Pavel se referă la Fac. 16, 15 (nașterea lui Ismael) și 21, 2 (nașterea lui Isaac) și face aluzie la făgăduința făcută de Dumnezeu lui Avraam (Fac. 17, 15—19 ; 18, 9, 15). Această introducere ne permite deja să stabilim categoriile după care Apostolul va efectua, în versetele următoare, transpunerea creștină a relatării biblice despre Agar și Sara :

roabă / femeie liberă
după trup / prin făgăduință

903. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 660—661.

904. G. Wilhelmi, *ἀλλάξει τὴν φωνήν μου?* (*Galater 4, 20*), în ZNW, LXV (1974), p. 151—154.

905. Marius Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1184 ; Luther, *op. cit.*, ed. cit., vol. XVI, p. 145. Dintre autorii moderni care susțin această interpretare, menționăm pe Lagrange, *op. cit.*, p. 118 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 95 ; Mussner, *op. cit.*, p. 314 ș.a.

906. După H. Schlier, *op. cit.*, p. 214—215, Sf. Pavel ar face aluzie aici la un glas ceresc, la o limbă îngerească, supranaturală, pe care el ar putea s-o vorbească galatienilor dacă s-ar afla în mijlocul lor (cf. I Cor. 14, 10 și urm.), convingîndu-i astfel că el este mesagerul Evangheliei celei adevărate.

— A doua aluzie la istoria biblică (v. 29) se referă în mod clar la Fac. 21, 9. Constatăm că Sf. Pavel își urmează lectura pericopei biblice din Fac. 21, 1 și urm. El adaugă imediat aplicația creștină a evenimentului : «tot așa și acum...» (v. 29 b).

— Un citat formal din Fac. 21, 10 (v. 30) este urmat la rîndul său de aplicația lui alegorică (v. 31).

Cele trei referiri consecutive la Fac. 21 ne arată în mod limpede că alegoria este construită pe baza acestui text și că aluziile la Fac. 16 și 18 nu fac decît să-l completeze și să-l explice. Pentru interpretarea textului din Fac. 21, Sf. Pavel recurge la Isaia 54, 1 (v. 27), legînd acest text profetic nu de istoria celor două femei ale lui Avraam, ci de interpretarea alegorică a acestei istorii (v. 24—26). El adaugă noi categorii la cele introduse prin prima aluzie la cartea Facerii, stabilind un paralelism riguros între existența iudaică, determinată exclusiv în funcție de Legea mozaică și existența creștină :

legămîntul de la Sinai / noul legămînt (testament)
Ierusalimul de acum / Ierusalimul cel de sus
robie / libertate

Categoriile stabilite la începutul pericopei sînt astfel raportate la Ierusalimul cel de sus, adică la Biserica creștină și la fiii ei născuți prin făgăduință. În cursul expunerii, personalitatea Sarei s-a șters în favoarea Bisericii pe care ea o reprezintă alegoric. Ca și Isaac, fiul liber al femeii libere, credincioșii creștini sînt liberi și fii ai făgăduinței (v. 28).

(21) *Spuneți-mi, voi care voiți să vă supuneți Legii, nu auziți Legea ?*
(22) *Căci este scris că Avraam a avut doi fii, pe unul din (femeia) roabă și pe celălalt din cea liberă.* (23) *Dar cel din roabă s-a născut după trup, pe cînd cel din cea liberă prin făgăduință.* (24) *În acestea există o alegorie, căci ele reprezintă două testamente : unul de la Muntele Sinai, care naște spre robie — aceasta este Agar, (25) căci Agar este Muntele Sinai în Arabia și corespunde Ierusalimului de acum care zace în robie cu copiii lui ; (26) iar Ierusalimul cel de sus este liber și el este mama noastră.* (27) *Căci este scris : «Veselește-te tu, cea stearpă, care nu naști ! Izbucnește și strigă de bucurie, tu, care n-ai cunoscut durerile nașterii ! Căci mulți sînt copiii celei părăsite, mai mulți decît ai celei care are bărbat».* (28) *Deci voi, fraților, sînteți copii ai făgăduinței, după Isaac.* (29) *Dar așa precum atunci cel născut după trup îl prigonea pe cel (născut) după duh, tot așa este și acum.* (30) *Însă ce zice Scriptura ? «Izgonește pe roabă și pe fiul ei, căci nu va moșteni fiul roabei împreună cu fiul» celei libere.* (31) *Așadar, fraților, noi nu sîntem copii ai roabei, ci copii ai celei libere.*

(4, 21) Apostolul «își schimbă glasul» (cf. v. 20) ; tonul, mai puțin tandru, sună ca o chemare la responsabilitate creștină⁹⁰⁷. Modul în care li se adresează Sf. Pavel cititorilor săi («voi care voiți să vă supuneți Legii») arată o dată mai mult (cf. 1, 6 ; 3, 4 ; 4, 11 ; 5, 10) că galtenii încă n-au adoptat «faptele Legii». Substantivul νόμος apare de două ori în

907. Hermann N. Ridderbos, *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (Michigan), 1956, p. 173.

acest verset. Νόμος înseamnă aici, ca peste tot în Epistolă (3, 23; 5, 4; cf. Rom. 6, 14—15), Legea mozaică, Tora, în sensul larg al cuvîntului, adică cele cinci cărți ale lui Moise în care se află și istoria patriarhilor.

Ἀκούειν (= *a auzi, a asculta*) înseamnă aici «a înțelege»⁹⁰⁸. Scripturile Vechiului Testament constituiau fundamentul prediciei și al catehezei creștine primare. Dar a «auzi» sau a înțelege Legea nu însemna pentru creștini a observa una sau alta dintre prescripțiile acesteia. A «auzi» Legea înseamnă, în limbaj paulin, a discerne sensul ascuns, profund al Scripturilor, din perspectiva împlinirii lor în Iisus Hristos. F. Mussner propune o apropiere între οὐκ ἀκούετε din acest verset și expresia «Șema Israel» din Vechiul Testament (Deut. 4, 1; 5, 1); așa precum odinioară poporul lui Israel era invitat să asculte glasul lui Dumnezeu sau al proorocilor, tot așa și galatenii trebuie să «asculte» Legea care le grăiește cu autoritate dumnezeiască⁹⁰⁹. Or, Scriptura însăși — zice Apostolul — arată că Legea, ca și Agar, naște spre robie (4, 25) și cere alungarea iudaizanților (cf. 4, 30).

Unii exegeți (Lagrange, Ridderbos ș.a.) văd în acest verset o pătrunzătoare ironie: Sf. Pavel le cere galatenilor să ia aminte tocmai la Legea de care iudaizanții fac atîta caz.

(4, 22) Prin expresia γέγραπται γάρ Sf. Pavel introduce de obicei un citat din Vechiul Testament (Rom. 1, 7; 2, 24; 3, 4. 10 etc.). Aici această formulă introduce rezumatul unui episod bine cunoscut din istoria patriarhilor (Fac. 15—16; 21, 1—21). Cei doi fii de care e vorba în acest verset sînt Ismael și Isaac. Ismael este fiul pe care i l-a născut lui Avraam roaba Agar, el este fiul roabei; Isaac este născut de Sara, soția lui Avraam și ca atare el este fiul celei libere. În viața celor doi fii ai lui Avraam și mai ales în modul nașterii lor, Apostolul vede aceeași opoziție ca și cea care se manifestă între supușii Legii, pe de o parte și credincioșii creștini, pe de altă parte.

Din relatarea Vechiului Testament, Sf. Pavel reține numai elementele necesare demonstrației sale. Atenția sa se concentrează asupra statutului social al femeilor și al copiilor lor. Deși Isaac și Ismael sînt amîndoi fiii lui Avraam, totuși nu sînt amîndoi fii ai femeii celei libere.

Iudeii se lăudau că sînt nu numai fiii lui Avraam, ci și fiii Sarei, femeia liberă. Apostolul a arătat mai înainte că descendența trupească n-are nici o importanță în planul de mîntuire al lui Dumnezeu (3, 6. 9. 29) și că adevărații urmași ai lui Avraam, urmașii din făgăduință, sînt credincioșii creștini. El va demonstra în continuare că «cei din credință», creștinii, sînt nu numai fiii lui Avraam ci și fiii, din făgăduință, ai Sarei, femeia cea liberă.

(4, 23) Ἀλλά introduce o precizare importantă: Avraam a avut doi copii, dar numai unul dintre ei s-a născut prin făgăduință și deci numai acesta este moștenitorul lui Avraam.

Istoria biblică ne spune că Sara, pierzîndu-și orice speranță de a deveni mamă și dorind cu tot dinadinsul să aibă urmași, i-a dat de femeie soțului ei pe roaba sa Agar (Fac. 16, 1 și urm.). Cu privire la acest

908. În loc de οὐκ ἀκούετε, unele mss (D, G. pc. lat, sah., arm.), au οὐκ ἀναγινώσχετε (= *nu citiți*?).

909. F. Mussner, *op. cit.*, p. 317.

procedeu găsim și alte mărturii în cartea Facerii. Astfel, Rahila i-a oferit-o soțului ei pe roaba sa Bilha; Bilha trebuia să nască pe genunchii Rahilei (Fac. 30, 3), iar atunci când roaba l-a născut pe Dan, Rahila a exclamat: «Dumnezeu mi-a dăruit un fiu» (30, 6). De asemenea, Lia a adoptat pe fiii Zilpei, roaba ei și le-a dat nume ca și cum ar fi fost născuți din ea (Fac. 30, 9—13). Aceste texte din cartea Facerii au fost comparate de multă vreme cu mai multe articole din Codul lui Hammurabi care prevede că o soție stearpă poate s-o dea pe roaba ei soțului pentru a avea copii ⁹¹⁰. După un contract de căsătorie de la Nuzi, aceasta era chiar o obligație pentru soția stearpă ⁹¹¹.

Agar i-a născut lui Avraam un fiu, pe Ismael. Avraam l-a considerat pe Ismael drept moștenitorul făgăduit de Dumnezeu (Fac. 15, 4) pînă în momentul în care Domnul i-a descoperit că fiul făgăduinței se va naște din Sara (Fac. 17, 15—19). Dumnezeu a împlinit această făgăduință; deși Avraam era în vîrstă de o sută de ani, deși soția lui era nu numai stearpă, ci și trecută cu vîrsta, totuși Sara a zămislit și a născut pe Isaac (Fac. 21, 1 și urm.).

Sf. Pavel zice că fiul roabei ⁹¹² s-a născut «după trup» (κατὰ σάρκα). Calificativul «după trup» aplicat nașterii lui Ismael nu reprezintă o deprecie a relațiilor bigamice ale lui Avraam cu Agar, căci aceste relații nu erau condamnabile după aspectul moral al epocii respective ⁹¹³; «după trup» înseamnă aici «în mod natural». Ismael s-a născut fără intervenția specială a lui Dumnezeu.

Isaac, fiul femeii libere, s-a născut «prin făgăduință» (διὰ τῆς ἐπαγγελίας) sau «după Duh» (v. 29). Prin aceste expresii nu trebuie să înțelegem că Isaac s-ar fi născut fără unirea naturală a părinților săi ⁹¹⁴. Apostolul spune aici că, fără intervenția specială a lui Dumnezeu, această unire n-ar fi fost nici posibilă, din cauza vîrstei lui Avraam, nici fecundă, din cauza sterilității și a bătrîneții Sarei. Sf. Ioan Gură de Aur scrie: «În înțeles mai înalt, nașterea sa (a lui Isaac, n.n.) nu se poate atribui trupului. Sara era stearpă nu numai prin infirmitate, ci și datorită vîrstei; el a fost adus la viață prin cuvîntul lui Dumnezeu» ⁹¹⁵. Expresiile

910. Codul lui Hammurabi, § 144—147, în vol. «Gîndirea asiro-babiloneană în texte», studiu introd. de Constantin Daniel, trad. și note de Athanase Negoită, București, 1975, p. 335.

911. Vezi textul acestui contract la R. de Vaux, *Les patriarches hébreux et les découvertes modernes*, în RB, LVI (1949), p. 28, și Idem, *Les patriarches hébreux et l'histoire*, în RB, LXXII (1965), p. 23—26. Vezi și J. van Seters, *The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and the Patriarchs of Israel*, în JBL, LXXVII (1968), p. 401—408.

912. Putem remarca faptul că dacă numele lui Isaac va apare în v. 28, numele lui Ismael nu este amintit în cuprinsul acestei pericope. Apostolul vorbește numai de «fiul roabei», subliniind astfel inferioritatea lui Ismael față de Isaac.

913. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 180, afirmă că sensul literal al relatării din Fac. 16 ar fi fost «foarte șocant» pentru Sf. Pavel. Expresia κατὰ σάρκα ar implica, deci, un sens depreciativ. Această presupunere n-are însă nici un temei.

914. În teologia iudeo-elenistică (la Filon, mai ales) și chiar în teologia rabinică apare ideea că Avraam și Sara au viețuit în castitate desăvîrșită. După unele tradiții iudaice, Avraam și Sara ar fi primit organe sexuale numai după nașterea lui Isaac. Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer Religiösen Idee*, ed. a III-a, Darmstadt, 1958, p. 24 și urm. și 76 și urm. Astfel de speculații fi sînt străine Sf. Apostol Pavel.

915. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 662.

folosite de Sf. Pavel în legătură cu nașterea lui Isaac evidențiază totodată ideea că Isaac, fiul femeii libere, are un rol în planul dumnezeiesc de mîntuire a lumii (cf. Rom. 4, 16—22).

(4, 24) În istoria celor două femei ale lui Avraam, Sf. Pavel vede, alături de sensul literal, un sens mai adînc. Opoziția care exista odinioară între Ismael și Isaac exprimă, alegoric, opoziția dintre supușii Legii și credincioșii creștini.

Verbul ἀλληγορέω, care apare numai aici în Sf. Scriptură, înseamnă fie «a interpreta alegoric», fie «a vorbi alegoric»⁹¹⁶. Filon din Alexandria⁹¹⁷ și mai târziu Origen⁹¹⁸ au dat acestui verb sensul de «a interpreta alegoric», făcînd din alegorie fructul exclusiv al exegezei pe care ei o aplicau textelor Vechiului Testament. «A alegoriza» înseamnă în acest sens a scoate sensul «spiritual» dintr-o relatare biblică. Pentru exegeza alexandrină, realitatea istorică a evenimentelor relatate nu mai are nici o importanță; sensul literal dispare cu totul, făcînd loc sensului alegoric.

Pentru Gal. 4, 24 se potrivește însă sensul al doilea al verbului ἀλληγορέω⁹¹⁹. Participiul prezent ἀλληγοροῦμενα folosit aici de Sf. Pavel poate fi considerat drept echivalentul unui substantiv, avînd sensul de «expresii alegorice»⁹²⁰. Prin folosirea acestui termen, Sf. Pavel afirmă că însăși istoria despre Sara și Agar este o relatare alegorică, adică ea conține, alături de sensul literal, un sens mai adînc, depus în text de însuși Dumnezeu în procesul inspirației. Alegoria paulină nu este fantezistă, ca cea a lui Filon din Alexandria. Sf. Pavel nu inventează nimic, ci numai descoperă ceea ce exista de la început în textul inspirat, dar în mod tainic și acoperit. Sensul pe care el îl descoperă este cuprins în Scriptură și garantat de autoritatea ei. Lumina lui Hristos pe care o proiectează asupra scripturilor Vechiului Testament îi permite Apostolului acest sondaj de adîncime. Ceva asemănător găsim în I Cor. 10, 1—11, unde evenimentele Exodului sînt prezentate ca tipuri ale realităților creștine⁹²¹.

916. F. Büchsel, art. ἀλληγορέω, în TWNT, I, p. 260—264.

917. *Legum allegoriae*, III, 238, trad. de Claude Mondésert, Paris, 1962, p. 306; *De Cherubim*, 25, trad. de Jean Gorez, Paris, 1963, p. 30.

918. *Contra Celsum*, I, 17, 18; 4, 48, 87; 7, 30; 8, 68 etc. (cf. Burton, *op. cit.*, p. 256).

919. F. Büchsel, art. *cit.*, p. 260; W. F. Arndt și F. W. Gingrich, *op. cit.*, p. 38.

920. În Noul Testament, participiile unor verbe au valoare de substantive: τὰ βαλλόμενα (Ioan 12, 6); περιτεμνόμενος (Rom. 10, 21; Gal. 5, 3; I Cor. 15, 29 ș.a.); ὁ ρυόμενος (Rom. 11, 26; Gal. 6, 6 ș.a.).

921. Vezi Pr. asist. Vasile Mihoc, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1—11*, în MA, XXI (1976), nr. 4—6, p. 273—285. Deoarece alegoria din Gal. 4, 21—31 se apropie în multe privințe de tipologie, unii comentatori cred că și aici este vorba de interpretare tipologică, verbul ἀλληγορέω fiind utilizat de Sf. Pavel într-un sens impropriu; așa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G. LXI, 662; Teodoret de Cir, *op. cit.*, P.G., LXXXII, 489; Fer. Augustin, *De Trinitate*, XV, 9; P.L., XLII, 1069, iar dintre autorii moderni O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929, p. 110; Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 395 ș.a. Tipologia nu poate însă explica toate elementele interpretării pauline a istoriei celor două femei ale lui Avraam. Relația simbolică pe care o stabilește Apostolul între Agar, Muntele Sinai și Ierusalimul pămintesc nu poate fi considerată ca o prefigurare propriu-zisă. Interpretarea paulină

Verbul εἶναι după αὐταὶ γάρ arată o «identitate alegorică»⁹²². Cele două femei «sînt», adică reprezintă alegoric (cf. ἡ̃ din I Cor. 10, 4) «două testamente» (διαθήκαι)⁹²³. Expresia «două testamente» are aici un sens calitativ, căci de fapt nu e vorba de două testamente, ci de două feluri de testament: Legea mozaică și făgăduința făcută lui Avraam⁹²⁴. Dumnezeu a ridicat deodată două popoare: un popor liber (din Isaac) și unul de robi (din Ismael). Poporul cel liber va fi «poporul lui Dumnezeu». Făgăduința și Legea aparțin amîndouă Vechiului Testament, însă împlinirea definitivă a făgăduinței s-a realizat prin Iisus Hristos. Alegoria paulină demonstrează nu numai superioritatea creștinismului față de iudaism, ci și continuitatea între adevăratul iudaism și creștinism. «Legămîntul cel nou» (Matei 26, 28; Marcu 14, 24; Luca 22, 20; I Cor. 11, 25; II Cor. 3, 6; Evr. 8, 8; 9, 13. 15; 12, 24) este aceeași făgăduință făcută de Dumnezeu lui Avraam, dar împlinită definitiv în Iisus Hristos.

Primul legămînt este legat de Muntele Sinai, locul promulgării Legii (Ieș. 19, 5; 24, 7 și urm. etc.) și de «Ierusalimul de acum», centrul mozaismului. Acest legămînt este comparat cu o mamă (cf. Fapte 3, 25) care naște spre robie. Termenul «robie» (δουλεία) explică apropierea pe care o face Apostolul între Agar și Legea mozaică: Agar, roaba, a născut un rob; tot astfel și legămîntul sinaitic a «născut» un popor de robi ai Legii lui Moise.

Deși Avraam a avut un fiu de la Agar, totuși nu prin acest fiu trebuia să se îplinească făgăduința; tot așa, deși a fost încheiat un legămînt pe Muntele Sinai, totuși nu prin acest legămînt trebuia să se realizeze planul de mîntuire al lui Dumnezeu.

(4, 25) Acest verset este o paranteză prin care Sf. Pavel precizează raportul alegoric dintre Agar, Muntele Sinai și Ierusalimul «de acum».

Începutul versetului este nesigur din punct de vedere textual⁹²⁵. În esență, trebuie să alegem între varianta cu Ἀγάρ (care apare în A, B, D^{sr} și K, P, în foarte multe minuscule, în unele traduceri vechi, la Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret, Teofilact ș.a.) și varianta fără Ἀγάρ (care apare în N, p⁴⁶, C, G, cîteva minuscule, în Vulgata și în traducerea etio-piană, precum și la unii părinți și scriitori bisericești). Mărturiile manuscrise sînt la fel de puternice atît pentru o variantă cît și pentru cealaltă⁹²⁶. S-ar părea că omisiunea numelui Ἀγάρ simplifică exegeza versetului și de aceea mulți exegeți⁹²⁷ preferă această variantă «scurtă». După Lagrange, numele Ἀγάρ ar fi fost adăugat de un copist neatent (το γὰρ a devenit το αγάρ și apoi το γὰρ αγάρ) sau de unul prea învățat care ar fi vrut să completeze alegoria paulină⁹²⁸.

a istoriei biblice despre Sara și Agar corespunde mult mai bine definiției pe care J. Daniélou o dă exegezei alegorice în general: «ea constă într-o dezvoltare a exegezei tipologice în sensul unei teze particulare» (*Traversée de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, în «Recherches de Science Religieuse», XXXIII, 1946, p. 416).

922. H. Schlier, *op. cit.*, p. 219.

923. Pentru sensul lui διαθήκη, vezi comentariul nostru ad. 3, 15.

924. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 160.

925. F. Mussner (*op. cit.*, p. 322) prezintă detaliat evidența manuscrisă în sprijinul diferitelor variante textuale.

926. M.-J. Lagrange, *op. cit.*, p. 125.

927. Așa Zahn, *op. cit.*, ad loc.; Duncan, *op. cit.*, p. 145; Mussner, *op. cit.*, p. 322 ș.a.

928. *Op. cit.*, p. 126.

Varianta fără 'Αγάρ este însă o simplă precizare geografică fără nici un sens în contextul de aici. Dimpotrivă, varianta «lungă» se armonizează mult mai bine cu restul pericopei. În versetul precedent, Apostolul a stabilit un raport alegoric între Agar și Muntele Sinai; acum, el dezvoltă ideea anunțată mai înainte, arătând că Agar corespunde nu numai Muntelui Sinai, ci și Ierusalimului «de acum». Încă în Vechiul Testament apare apropierea între Sinai și Sion-Ierusalim (Isaia 2, 3; Ps. 67, 16—18; 98, 2—9; cf. IV Regi 21, 7—8), astfel încît Apostolul poate să pună pe aceeași linie nu numai pe Agar și Muntele Sinai, ci și Ierusalimul pă-mîntesc, capitala spirituală a vechiului legămînt. De aceea varianta cu 'Αγάρ (acceptată în ediția critică a lui Nestle și Aland) este singura care se poate încadra pe linia alegorică a contextului. Procesul de alterare a textului s-a putut petrece într-un sens invers celui propus de Lagrange: pentru a evita repetarea particulei γάρ, un copist a omis 'Αγάρ fraza devenind astfel τὸ γάρ Σινᾶ. Varianta «lungă» poate explica și apariția variantei τὸ δὲ 'Αγάρ (care apare în A, B, D^{sr} în multe minuscule și lecionare): pentru a evita aceeași repetare, un copist a înlocuit conjuncția γάρ cu particula δέ.

Afirmația «Muntele Sinai este în Arabia» este greu de explicat. Unii autori au folosit indicația din Gal. 4, 25 ca argument pentru localizarea Muntelui Sinai în Arabia Saudită de astăzi, spunînd că israeliții au uitat unde se afla muntele Legii și că numai mai tirziu ei au identificat acest munte în masivul din sudul peninsulei Sinai⁹²⁹. Localizarea Muntelui Sinai în sudul peninsulei cu același nume este însă confirmată atît de Vechiul Testament (Ieș. 16, 1; 19, 1—2; Num. 10, 1. 14—16; Deut. 33, 2; Avac. 3, 3 ș.a.) cît și de cea mai veche tradiție creștină⁹³⁰. Există o relație certă între Agar și Sinai, între urmașii ei și locuitorii acestei peninsule. Se știe că atunci cînd a plecat din casa lui Avraam, Agar s-a îndreptat spre pustiul Sur (Fac. 16, 7; 21, 14); Ismael a trăit în pustiul Faran, nu departe de Muntele Sinai (Fac. 21, 21; cf. Num. 10, 12; Deut. 1, 1). Locuitorii peninsulei Sinai erau, în epoca Sfîntului Apostol Pavel, arabi, iar arabii sînt fiii Agarei (Fac. 21, 13. 18; 25, 12—18). Astfel încît nu e de mirare că numele «Arabia» a fost extins uneori și asupra peninsulei Sinai. Dacă Sf. Pavel spune că «Muntele Sinai este în Arabia»,

929. Ditlef Nielsen, *The Site of the Biblical Mount Sinai*, în «Journal of the Palestinian Oriental Society», VII (1927), p. 187—208, zice că deoarece «hagar» înseamnă în limba arabă «piatră», Sinaiul trebuie identificat cu Petra; vezi critica acestei ipoteze la L. H. Vincent, *Un nouveau Sinai biblique*, în RB, XXXIX (1930), p. 73—83. W. J. Phytian-Adams, *The Mount of God*, în «Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement», 1930, p. 135—149 și 192—209, identifică Muntele Sinai cu muntele Tadra-Hala el Bedr, situat la răsărit de golful Akaba, în regiunea vulcanică Harras. Această identificare este susținută și de Jean Koenig, *La localisation du Sinai et les traditions des scribes*, în RHPR, XLIII (1963), p. 2—31 și XLIV (1964), p. 200—235. Hartmut Gese, *Τὸ δὲ 'Αγάρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ 'Αραβίᾳ* (Gal. 4, 25), în vol. «Das ferne und nahe Wort — Festschrift für Leonard Rost», Berlin, 1967, p. 81—94, folosește Gal. 4, 25 printr-un argumente pentru identificarea Muntelui Sinai cu unul din munții vulcanici ai regiunii el-Hegra (numită astăzi Mada'in Šalih) al cărei nume ar fi fost asociat de exegeza rabinică cu numele Agarei. Identificarea propusă de H. Gese este însă infirmată de G. I. Davies, *Hagar, el-Hegra and the Location of Mount Sinai*, în «Vetus Testamentum», XXII (1972), p. 152—153.

930. Eusebiu al Cezareii, *Onomasticon*, 145, 25 și 112, 23; cf. G. I. Davies, *art. cit.*, p. 152.

«aceasta nu înseamnă că trebuie să căutăm muntele Legii în altă parte decât acolo unde a fost el localizat dintotdeauna, adică în masivul muntos din sudul peninsulei Sinai⁹³¹.

Indicația cu caracter geografic din Gal. 4, 25a nu este fără rost în alegoria paulină. Muntele Sinai — zice Apostolul — este situat, din punct de vedere geografic, în Arabia; în înțeles alegoric însă acest munte este tot una cu Ierusalimul «de acum» care zace sub robia Legii promulgate pe Sinai⁹³².

Subiectul verbului σοστοιχεῖ (= *corespunde, stă pe aceeași linie*) este desigur Agar. După dreptul antic, o roabă naște robi și nicidecum copii liberi⁹³³. Ierusalimul «de acum», fiind el însuși «sub Lege» nu poate naște altceva decât robi ai Legii.

(4, 26) Ierusalimului «de acum» Sf. Pavel îi opune «Ierusalimul cel de sus». Pentru ca opoziția să fie perfectă din punct de vedere formal, Apostolul ar fi trebuit să vorbească de Ierusalimul «viitor», în contrast cu Ierusalimul «de acum» sau prezent. În acest sens, observația lui J. C. de Young⁹³⁴ este justă: «Prin amestecarea termenilor antitezei, caracteristica unei cetăți implică trăsătura opusă în cealaltă». Aceasta înseamnă că Ierusalimul «de acum», opus Ierusalimului «de sus», este în mod implicit «pămîntesc»; de asemenea, Ierusalimul «de sus», opus Ierusalimului «de acum», este și «viitor».

Adverbul ἄνω poate fi tradus aici și prin adjectivul «ceresc», care exprimă mai bine caracterul spiritual și eshatologic al cetății de care vorbește Sf. Pavel.

Numeroase texte profetice din Vechiul Testament vorbesc despre slava Ierusalimului mesianic (Is. 60, 1—4; 62, 1 și urm., 6—7. 11—12; 54, 11—12 etc.). Proorocul Iezechiel descrie amănunțit și cu imagini splendide acest Ierusalim al viitorului (cap. 40—48). Dacă însă în cărțile canonice ale Vechiului Testament noul Ierusalim, luminat de strălucirea slavei dumnezeiești (kebod Iahve) este încă pe pămînt, «în țară» și participă în oarecare măsură la condițiile naturale ale vieții palestinienilor⁹³⁵, în apocalipsele iudaice apocrife Ierusalimul viitorului este centrul unui nou univers, al unui cer nou și al unui pămînt nou. Astfel cartea I Enoh (I, 1 și urm.; LXXII, 4—5; XC, 28—29) vorbește de o nouă «casă» sau cetate pe care Dumnezeu o pregătește credincioșilor Săi. În IV Ezra (VII, 26; X, 42—L. 54; XII, 36) și în Apocalipsa siriacă a lui Baruh (3, 1—4, 3), împărăția mesianică a viitorului se numește Ierusalim-Sion, ea fiind cetatea pregătită de Dumnezeu în ceruri care se va arăta în ziua de apoi plină de strălucire și frumusețe. Concepția exprimată în scrierile apocaliptice apocrife nu era însă reprezentativă pentru iudaismul

931. Federico Pastor, *A propósito de Gal. 4, 25 a*, în «Estudios Bíblicos», XXXI (1972), p. 205—210.

932. F. Mussner, *Hagar, Sinai, Jerusalem — zum Text von Gal. 4, 25 a*, în «Theologische Quartalschrift», CXXXV (1955), p. 59—60.

933. B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York, 1966, vol. I, p. 136, scrie: «În legea iudaică, copiii unei roabe urmează statutul mamei lor».

934. *Jerusalem in the New Testament*, J. H. Kok, N. v. Kampen, 1960, p. 118.

935. Antonin Causse, *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, în RHPR, XXVII (1947), nr. 1—2, p. 12.

epocii respective. Astfel, în scrierile de la Qumran⁹³⁶ și în interpretările rabinice⁹³⁷, Ierusalimul mesianic este înfățișat cu trăsăturile unei cetăți pămîntești.

Cîtă deosebire între aceste reprezentări iudaice și concepția paulină despre Ierusalimul cel de sus! Spre deosebire de manuscrisele de la Qumran și de scrierile rabinice, Sf. Pavel concepe Ierusalimul cel de sus ca pe o cetate spirituală, fără nici o legătură cu cetatea pămîntească, materială; și spre deosebire de concepția apocalipselor iudaice, după care Ierusalimul ceresc nu este mai mult decît o speranță vagă, proiectată într-un viitor necunoscut, Ierusalimul de sus despre care vorbește Sf. Pavel, măcar că poartă trăsăturile unei cetăți eshatologice și cerești, există deja, fiind inaugurat prin crucea lui Hristos. Pentru Sf. Pavel, Ierusalimul de sus este o realitate prezentă, el «este mama noastră» (Gal. 4, 26), credincioșii creștini *sînt* deja cetățeni ai acestei cetăți (Filip. 3, 20), numele lor *sînt* scrise în cartea vieții (Filip. 4, 3) și ei *sînt* «împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). Totuși, realizarea deplină a acestei cetăți desăvîrșite rămîne încă obiect al nădejzii creștine (Evr. 13, 14). Și aici se manifestă tensiunea între «deja» și «nu încă», această tensiune care caracterizează «timpul Bisericii», adică perioada de timp dintre prima și cea de-a doua venire a Domnului (cf. Rom. 8, 22—25; II Cor. 3, 18; 5, 1—2; Efes. 1, 11—14; 2, 5—6). În această perspectivă, Ierusalimul cel de sus, în stadiul său actual, este totuna cu Biserica creștină⁹³⁸. Apocalipsa Sfîntului Ioan (21, 1—22, 5) va înfățișa această cetate nouă și cerească în toată perfecțiunea ei eshatologică.

Ca și Sara odinioară, Ierusalimul de sus este liber față de Legea mozaică (ἐλευθέρω in opoziție cu δουλεύει din v. 25). Dar el este «mama noastră», ceea ce înseamnă că și noi, credincioșii creștini, sîntem liberi față de Lege.

(4, 27) Expresia γέγραπται γάρ introduce un citat din Isaia 54, 1 (după Septuaginta), pe care Apostolul îl consideră drept o confirmare sau o ilustrare a versetului precedent. Prin expresiile «cea stearpă» și «cea cu bărbat», proorocul Isaia avea în vedere aceeași cetate a Ierusalimului, privită însă în două momente diferite ale istoriei sale, anume înainte și după exil (cf. Isaia 49, 18; 62, 4). În cuvîntul profetic, Sf. Pavel știe însă să descopere un sens nou, plenar, care devine evident în lumina operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos. Pentru Apostolul neamurilor, fecunditatea Bisericii creștine dovedește că ea este Ierusalimul cel nou despre care vorbește proorocul Isaia. Copiii acestui Ierusalim nou și ceresc sînt nu numai liberi, ci și cu mult mai numeroși decît copiii Ierusalimului pămîntesc. Aplicînd aceste cuvinte Bisericii creștine, Sf. Pavel face, desigur, aluzie la răspîndirea rapidă a creștinismului în afara granițelor Țării Sfinte.

Sf. Pavel îmbrățișează într-o singură privire istoria Sarei care a născut prin puterea făgăduinței, profeția cu privire la întoarcerea poporului lui Israel din robia babiloniană și propovăduirea Evangheliei la iudei și

936. Jean Starcky, *Jérusalem et les manuscrits de la Mer Morte*, în «Le monde de la Bible», nr. 1 (nov.-dec. 1977), p. 38.

937. E. H., *Jerusalem: In Judaism*, în «Encyclopaedia Judaica», vol. IX, Ierusalim, 1971, col. 1560.

938. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 662.

păgîni deopotrivă. Elementul comun al celor trei evenimente este puterea cuvîntului lui Dumnezeu, singurul care dă viața, libertatea și răscumpărarea veșnică. Această concepție hristologică asupra istoriei îi permite Sf. Pavel să descopere împlinirea vechii proorocii; el descoperă sensul profund al Sf. Scripturi («căci este scris»), care rezidă în unitatea operei divine de mîntuire.

Punînd alături istoria Sarei și a Agarei și textul din Isaia 54, 1, probabil că Apostolul preia o veche tradiție palestiniană după care Sara cea binecuvîntată cu fecunditatea era tip al Ierusalimului mesianic⁹³⁹. Și Sara, ca și cetatea Ierusalimului, a fost o vreme tristă și părăsită, dar Dumnezeu i-a prefăcut întristarea în bucurie. În Sara cea fecundă și fericită, Sf. Pavel vede însă tipul Ierusalimului celui de sus sau al Bisericii creștine.

(4, 28) După considerațiile exegetice din versetele precedente, Apostolul se adresează în mod direct credincioșilor galateni⁹⁴⁰, aducîndu-le aminte încă o dată (cf. 3, 29) că și ei sînt din numărul beneficiarilor făgăduinței. Aici nu mai e vorba de un argument, ci de o declarație: «Voi sînteți copii ai făgăduinței!». Aceste cuvinte pot fi considerate, împreună cu versetele următoare (29—31) drept concluzia alegoriei despre Sara și Agar.

Expresia *κατὰ Ἰσαάκ* poate însemna «după Isaac» sau «ca și Isaac»⁹⁴¹. Evocarea lui Isaac aici ne arată că Apostolul a revenit la relatarea din Facere și la aplicația ei alegorică. Credincioșii creștini sînt fii sau copii ai făgăduinței «ca și Isaac», adică ei sînt liberi și moștenitori de drept ai făgăduințelor lui Dumnezeu⁹⁴². Isaac s-a născut prin făgăduință, iar credincioșii creștini s-au născut la viața «în Hristos» prin puterea Duhului Sfînt (cf. 3, 1 și urm.; 4, 6); în amîndouă aceste cazuri, nașterea s-a făcut prin puterea și harul lui Dumnezeu. Circumstanțele nașterii lui Isaac au prefigurat deci nașterea din nou a credincioșilor creștini prin făgăduința împlinită în Iisus Hristos.

(4, 29) Particula adversativă *ἀλλὰ* arată legătura strînsă care există între acest verset și declarația paulină din versetul precedent.

«Cel născut după trup» este Ismael (cf. 23); «cel (născut) după Duh» este Isaac. Spunînd că «cel născut după trup îl prigonea pe cel (născut)

939. J. Mann, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, vol. I: *The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus*, Cincinnati, 1940, p. 122, notează că în unele omilii liturgice sinagogale, *Haftarah* asociată lecturii textului din Fac. 16, 1 u. era pericopa din Is. 54, 1—10; vezi și Pierre Grélot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation «mythologique» de la conception virginale*, în «Nouvelle Revue Théologique», XCIV (1972), nr. 5, p. 477—478.

940. Unele mss (A, C, K, p. m, etc.) au *ἡμεῖς* și *ἐσμέν* (persoana întii plural). Varianta care are persoana a doua plural este însă sigură din punct de vedere textual.

941. Pentru sensul lui *κατὰ* cu un substantiv, vezi Rom. 15, 5; II Cor. 11, 17; Efes. 2, 2; Col. 2, 8.

942. După Origen, *Homélies sur la Genèse*, trad. de Louis Doutreleau (col. «Sources chrétiennes», nr. 7 bis), Paris, 1976, p. 237, în Epistola către Galateni «Apostolul Pavel ne-a indicat două figuri în Isaac: prima cînd a zis că Ismael, fiul Agarei, reprezintă poporul cel (născut) după trup și Isaac poporul credinței; a doua cînd scrie: «Nu zice: și urmașilor, ca de mai mulți, ci: și urmașului, ca de unul singur, Care este Hristos» (Gal. 3, 16). Isaac este deci figură (tip) și a poporului (credincios) și a lui Hristos».

după Duh», Sf. Pavel face aluzie la Fac. 21, 9, cum rezultă clar din ver-setul următor, unde el citează Fac. 21, 10. Textul din Fac. 21, 9 ne spune că Sara, văzîndu-l pe Ismael «rîzînd» sau «jucîndu-se» a interpretat această atitudine ca o ofensă la adresa fiului ei și de aceea a cerut lui Avraam ca să izgonească atît pe Agar, cit și pe fiul ei. Nici textul ebraic (מצחק = metsaheq) nici textul grec (παίζοντα) nu fac însă aluzie la o «persecuție» sau «prigoană» a lui Isaac din partea lui Ismael.

Se pare că Sf. Pavel urmează aici o tradiție rabinică. Rabinii au încercat să explice cum un joc de copii a putut provoca iritarea Sarei. Pentru Gal. 4, 29, încă vechiul comentariu al lui Strack și Billerbeck⁹⁴³ atrage atenția asupra unui text din *Midraš Rabbah*, *Genesis*, § LIII, 11, care conține explicațiile mai multor rabini cu privire la «joaca» lui Ismael⁹⁴⁴. Întemeindu-se, pe diferitele semnificații ale verbului *metsaheq* în Vechiul Testament, rabinii văd în joaca lui Ismael fie imoralitate, fie idololatrie, fie luptă pentru moștenirea lui Avraam. R. Le Déaut⁹⁴⁵ semnalează și un alt text rabinic, din *Targumul palestinian* la Fac. 22, 1, în care joaca lui Ismael cu Isaac este prezentată ca o ceartă pentru moștenire. În *Targumul palestinian* este vorba și de circumciziune: Ismael se laudă că este mai drept decît Isaac, căci spre deosebire de acesta din urmă, care a fost circumcis la 8 zile, el a fost circumcis la 13 ani, deci la o vîrstă cînd era conștient de însemnătatea actului săvîrșit asupra sa. În Epistola către Galateni, obiectul disputei între credincioșii creștini și iudaizanți este tocmai circumciziunea (5, 1 și urm.). O tradiție samariteană îi atribuie lui Ismael intenția de a-l ucide pe Isaac; midrašul *Memar Marqah* zice cu privire la Fac. 21, 9: «În ce-l privește pe Ismael, pe care Avraam l-a avut de la o roabă, iată ce a vrut el să-i facă lui Isaac, dacă nu s-ar fi întîmplat ca Sara să cunoască de mai înainte aceasta: atunci s-ar fi repetat fapta lui Cain»⁹⁴⁶.

Aceste tradiții rabinice reprezintă de fapt o transpunere în trecut a rivalităților dintre urmașii celor doi fii ai lui Avraam. Fer. Ieronim cunoștea aceste tradiții rabinice⁹⁴⁷. Mărturia sa confirmă ideea că Sf. Pavel avea în minte aceste tradiții cînd scria despre persecutarea lui Isaac de către Ismael.

Apostolul amintește despre «prigoana» lui Ismael contra lui Isaac deoarece aceasta prefigura prigonirea creștinilor de către iudei sau mai curînd, pentru a rămîne în cadrul temei Epistolei, animozitățile iudaizanților împotriva sa și a celor ce-l urmează⁹⁴⁸. «Așa este și acum» — zice el, atrăgîndu-le atenția credincioșilor galateni că adversitățile pe care le întîmpină din partea «copiilor» Ierusalimului «de acum» constituie un semn al includerii lor în adevărata descendență a lui Avraam.

943. *Op. cit.*, vol. III, p. 388—389 și 410.

944. *Midrash Rabbah*, *Genesis*, trad. în limba engleză de H. Freedman și M. Simon, vol. I, London, 1961, p. 469—470.

945. *Traditions targumiques dans le Corpus paulinien?* (*Hebr. 11, 4 et 12, 24; Gal. 4, 29—30; II Cor. 3, 16*), în «*Biblica*», XLII (1961), p. 37—43.

946. *Memar Marqah*, ed. Macdonald, vol. I, p. 61; vol. II, p. 94—95; cit. după S. Lowry, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, 1977, p. 422.

947. Fer. Ieronim, *Liber quaest. in Gen.*, P.L., XXIII, 1017; *Com. in Ep. ad Gal.*, P.L., XXVI, 419.

948. E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 266.

(4, 30) Sf. Pavel citează aici (după Septuaginta, care corespunde exact textului ebraic) cuvintele Sarei din Fac. 21, 10. La sfîrșitul citatului, Apostolul a înlocuit expresia «fiul meu Isaac» cu cuvintele «fiul femeii libere» care se armonizează mai bine cu contextul.

Sara i-a cerut lui Avraam s-o izgonească atît pe Agar, cît și pe fiul ei. Dumnezeu Însuși i-a poruncit lui Avraam să dea curs cererii soției sale (Fac. 21, 12), astfel încît Apostolul poate să considere cuvintele pe care le citează din Sf. Scriptură drept cuvîntul lui Dumnezeu. Ceea ce Scriptura poruncește cu privire la Agar și la Ismael prefigura însă hotărîrea lui Dumnezeu cu privire la cei supuși robiei spirituale a Legii mozaice. Așa precum atunci Dumnezeu a poruncit izgonirea roabei și a fiului ei, tot așa și acum Dumnezeu le poruncește credincioșilor creștini să-i alunge pe cei ce vor să le impună jugul Legii mozaice.

A doua parte a textului citat motivează atitudinea Sarei față de Agar și de Ismael : «Căci nu va moșteni fiul roabei împreună cu fiul celei libere». Această concluzie, în aplicarea ei alegorică la situația creștină, nu înseamnă că înlăturarea de la moștenire a supușilor Legii este definitivă. Fer. Ieronim atrage atenția că Dumnezeu a făcut o făgăduință și lui Ismael (Fac. 16, 10), deși nu în mod direct, ci prin mijlocirea unui înger ⁹⁴⁹. Apostolul însuși va vorbi despre chemarea din nou a iudeilor, despre mîntuirea «întregului Israel» (Rom. 11).

(4, 31) Διό (= *de asemenea, pentru că, așadar*) introduce o concluzie care este totodată încurajare și îndemn. Credincioșii creștini sînt responsabili de atitudinea lor față de făgăduință. De această atitudine depinde intrarea lor în moștenirea cea veșnică. În continuare, Sf. Pavel le va arăta credincioșilor galateni ce trebuie să facă pentru a rămîne fideli chemării lor, în atmosfera de libertate religioasă a Bisericii lui Hristos.

Tonul Apostolului este tandru, dar ferm. Din nou îi numește pe credincioșii galateni «frați» (ca și în v. 28). Vorbînd acum la persoana în-
tîi plural, el se include între «copiii celei libere».

După Gal. 4, 21—31, Scriptura însăși, adică Vechiul Testament, îi asigură pe galatenii convertiți la Hristos că ei sînt (ἐστέ, v. 28; ἐσμέν, v. 31), împreună cu toți credincioșii creștini, liberi față de prescripțiile Legii mozaice, ca fii din făgăduință ai lui Avraam și ai femeii sale celei libere. Sf. Ioan Gură de Aur zice : «El dovedise mai înainte că galatenii sînt fii ai lui Avraam ; ...acum el le declară că sînt copii ai lui Avraam în felul copilului celui liber și nobil. Iată care este puterea credinței !» ⁹⁵⁰.

G.

INDEMN DE A STĂRUI ÎN LIBERTATEA «CREDINȚEI LUCRĂTOARE PRIN IUBIRE» (5, 1—12)

Primele douăsprezece versete ale cap. 5 constituie o concluzie și o aplicare a părții doctrinar-teologice a Epistolei. Sf. Pavel a demonstrat mai înainte caracterul imperfect și provizoriu al Legii mozaice, precum și faptul că creștinii sînt liberi și moștenitori de drept ai făgăduinței. În

949. Fer. Ieronim, *Comment. in Ep. ad Galatas*, P.L., XXVI, 414 ; cf. M. Barth, *Was Paul an Anti-Semite ?*, în «*Journal of Ecumenical Studies*», V (1968), p. 99.

950. *Op. cit.*, P.G., LXI, 662.

această pericopă, Apostolul reia rezumativ ideile legate de tema libertății religioase; el nu mai argumentează, ci, pe temeiul argumentelor dezvoltate anterior, adresează galatenilor un apel pasionat de a stărui în libertatea creștină a credinței lucrătoare prin iubire (v. 6).

(1) *Spre libertate ne-a eliberat pe noi Hristos; stați, deci, tari și nu vă prindeți iarăși în jugul robiei.* (2) *Iată, eu, Pavel, vă spun că dacă vă tăiați împrejur, Hristos la nimic nu vă va folosi;* (3) *și mărturisesc iarăși oricărui om care se taie împrejur că dator este să facă toată Legea.* (4) *V-ați îndepărtat de Hristos, cei ce (căutați să) vă îndreptați în Lege, ați căzut din har.* (5) *Căci noi așteptăm îndreptarea nădăjduită prin Duhul, din credință;* (6) *căci în Hristos Iisus nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu poate ceva, ci credința lucrătoare prin iubire.* (7) *Voi alergați bine; cine va împiedicat să nu vă supuneți adevărului?* (8) *Această înduplecare nu este de la Cel ce vă cheamă.* (9) *Puțin aluat dospește toată frământătura.* (10) *Eu am încredere în voi, întru Domnul, că nu veți cugeta nimic altceva; iar cel ce vă tulbură, oricine ar fi el, își va purta osînda.* (11) *Eu însă, fraților, dacă mai propovăduiesc tăierea împrejur, pentru ce mai sînt prigonit?* *Atunci sminteala crucii a încetat!* (12) *O, de s-ar tăia de tot cei ce vă răzvrătesc pe voi!*

(5, 1) Formularea primei părți a versetului nu este deloc elegantă. Copiștii au încercat să amelioreze stilul și de aceea textele manuscrise ne oferă mai multe variante. Trei dintre acestea sînt mai importante: 1) Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ . . . A, B, **N**, C*, D*, P, unele minuscule, sah., boh., arm.); 2) Τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ἣ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν, στήκετε καὶ . . . (D^{bc}, E, K, L, unele minuscule, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret de Cir, Teodor de Mopsuestia ș.a.); 3) Ἡ ἐλευθερίᾳ Χριστὸς ἡμᾶς ἡλευθέρωσεν, στήκετε (οὖν) καὶ . . . (F, G, it., Vulg., got., Marcion, Tertulian, Origen, Sf. Efrem Sirul, Pelagiu, Victorin, Ambroziaster). Prima variantă, susținută de autoritatea celor mai bune manuscrise și acceptată în ediția critică Nestle-Aland, este desigur cea originală⁹⁵¹. Singura obiecțiune care s-ar putea face este că aproape toate manuscrisele în care apare prima variantă aparțin familiei alexandrine (egiptene). Totuși numărul și importanța mărturiilor manuscrise vorbesc net în favoarea acesteia.

Acceptînd această variantă, nu mai există nici o îndoială că v. 1a trebuie legat de fraza care urmează și nu de versetul precedent (4, 31)⁹⁵². Prin expresia «spre libertate ne-a eliberat pe noi Hristos», Sf. Pavel deschide o nouă dezvoltare asupra temei libertății creștine.

Libertatea creștină are drept temei răscumpărarea realizată prin Crucea lui Hristos. De aceea repetiția ἐλευθερίᾳ . . . ἡλευθέρωσεν nu este aici fără sens⁹⁵³. Hristos ne-a eliberat spre a trăi în libertate și nu pentru a cădea

951. În textul recept apare varianta a doua (acceptată și de unii exegeți, ca Ellicott și Lightfoot), iar Th. Zahn o susține pe a treia.

952. Unii comentatori (Lightfoot, Lagrange, Munteanu, Viard etc.) leagă S, 1a de 4, 31; Apostolul ar zice aici: «Deci, fraților, nu sînteți copii ai roabei, ci ai celei libere, cu libertatea pentru care ne-a eliberat Hristos».

953. Expresia ἐλευθερίᾳ ἡλευθέρωσεν se aseamănă cu formele prin care Septuaginta traduce infinitivul absolut ebraic (cf. I Regi 14, 39: θανάτῳ ἀποθνήσκειται). C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge, 1953, p. 177, numește această exprimare o «ἐπιθυμία ἐπεθύμησα construction» (cf. Luca, 22, 15; Evr. 6, 14; Fapte 5, 28; 23, 14; Iacob 5, 17; Ioan 3, 29).

din nou în jugul robiei. În societatea antică, vânzarea și cumpărarea sclavilor era un lucru la ordinea zilei. Cumpărarea sau răscumpărarea în acest sens nu-i aducea sclavului nici o ușurare; el trecea dintr-o robie în alta. Sf. Pavel le atrage atenția credincioșilor galateni că răscumpărarea de care ei s-au învrednicit prin jertfa Mîntuitorului este cu totul diferită. Hristos ne-a răscumpărat pentru libertate. Răscumpărarea în Hristos nu constituie o simplă trecere dintr-o robie în alta ⁹⁵⁴.

Libertatea la care se referă aici Apostolul este libertatea în general, adică libertatea față de păcat. Deoarece însă «puterea păcatului este Legea» (Rom. 15, 56; cf. Rom. 3, 20; 4, 15; 5, 20 etc.), libertatea față de Lege se cuprinde și ea în libertatea religioasă creștină. Aoristul ἡλευθέρωσε face aluzie la actul mîntuitor al jertfei de pe Cruce prin care Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii.

Dacă Legea este «puterea păcatului», libertatea evanghelică constituie baza și tăria virtuții creștine, care nu mai e simplă supunere față de prescripții și porunci exterioare, ci e «roada Duhului» (5, 22).

Îndemnul din partea a doua a versetului reprezintă de fapt consecința practică a afirmației precedente. Imperativul στήκετε (= *stați tari*) ar putea fi o aluzie la soldatul care se menține cu hotărîre și curaj pe poziția ocupată în luptă ⁹⁵⁵. Expresia «jugul robiei» este folosită în mod curent în scrierile antichității pentru a desemna sclavajul sau robia ⁹⁵⁶. Substantivul ζυγός apare aici fără articol; Legea e «un jug» adică unul dintre jugurile sub care poate fi înrobît omul din punct de vedere spiritual.

Verbul ἐνέχσθε, la diateza pasivă, arată că credincioșii galateni sînt obiectul unei tentative exterioare de înrobire sub jugul Legii mozaice (cf. v. 10) ⁹⁵⁷.

(5, 2) Rolul Legii lui Moise, funcțiunea ei pregătitoare, s-a încheiat odată cu venirea Mîntuitorului. De aceea, supunerea sub Lege e incompatibilă cu viața în Hristos. Prin Sf. Botez, credinciosul creștin a murit față de Lege (2, 19), fiind eliberat din blestemul ei (2, 10; 3, 13). Cel ce se întoarce la robia Legii, neagă implicit eficiența răscumpărătoare a jertfei lui Hristos, ceea ce echivalează cu o lepădare de Hristos, cu o cădere din har (5, 4).

«Iată ⁹⁵⁸, eu, Pavel» (cf. II Cor. 10, 1; Efes. 3, 1; I Tes. 2, 18) este o expresie care arată aici că Sf. Pavel face uz de întreaga autoritate pe care i-o conferă nu numai calitatea de Apostol al lui Iisus Hristos, ci și experiența de viață în Hristos a unuia care a fost odinioară plin de rivnă

954. K. H. Rengstorf, *Zu Gal. 5, 1*, în TLZ, LXXVI (1951), col. 659—662, citează un text interesant din Mișna, tratatul Ghittin IV, 4, în care se prevăd două moduri de răscumpărare a sclavilor: fie spre o nouă robie, fie spre libertate (col. 660).

955. În Epistolele pauline, acest verb apare de cele mai multe ori la imperativ (I Cor. 16, 13; Filip. 1, 27; 4, 1; I Tes. 3, 8); cf. W. Grundmann, art. στήχω, în TWNT, VII, p. 635 și urm.

956. K. H. Rengstorf, art. ζυγός, în TWNT, II, p. 900 și urm.

957. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg, 1965, p. 36—37, Sf. Pavel ar fi împrumutat exprimarea din Gal. 5, 1. 13 de la adversarii săi, care n-ar fi fost iudaizanți propriu-ziși, ci gnostici sincrетиști.

958. Particula ἰδὲ, care în greaca antică se pronunța ἰδέ, are aici valoarea unui imperativ la persoana a doua singular; cf. E. Blass și A. Debrunner, *Grammatik*, § 144; E. J. Pryke, *IAE and IAOY*, în NTIS, XIV (1967—1968), p. 418 u.

pentru Lege (Gal. 1, 14). El nu putea fi suspectat de prejudecăți antimozaice.

În acest verset este menționată pentru prima dată tăierea împrejur. Vorbind de tăierea împrejur, Apostolul se gîndește de fapt la ansamblul Legii, căci tăierea împrejur era o condiție fundamentală și strict obligatorie pentru apartenența la poporul ales și una dintre caracteristicile principale ale mozaismului. Din obligația circumciziunii iudaizantii făceau punctul capital al doctrinei lor (Fapte 15, 1)⁹⁵⁹, considerînd-o drept o condiție indispensabilă pentru mîntuire⁹⁶⁰.

Conjunctivul prezent περιτέμνησθε nu se referă la actul circumciziunii, ci la instituția circumciziunii. Nu faptul că cineva e circumcis îl desparte pe acesta de Hristos; circumciziunea este opusă harului lui Hristos atunci cînd este considerată drept indispensabilă pentru mîntuire, cînd i se conferă o valoare soteriologică. Credincioșii galateni n-au făcut încă pasul decisiv spre supunerea sub Lege, adică n-au acceptat încă circumciziunea (εἰς) exprimă eventualitatea), chiar dacă au îmbrățișat unele practici legaliste mozaice (cf. 4, 10). Sf. Pavel îi avertizează însă că, dacă vor face acest pas, Hristos, adică opera de mîntuire realizată în Hristos, nu le va mai fi de nici un folos⁹⁶¹.

(5, 3) În acest verset, Sf. Pavel oferă încă un temei împotriva primirii circumciziunii de către credincioșii galateni. Cel ce se taie împrejur, zice el, este dator să îplinească *toate* poruncile Legii lui Moise. Obligația circumciziunii nu poate fi detașată din cadrul sistemului legalist mozaic.

Tonul exprimării e plin de solemnitate; verbul μαρτύρομαι înseamnă, în greaca elenistică, «afirm (atest, mărturisesc) în mod solemn» (cf. Fapte 20, 26; Efes. 4, 17; λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν Κυρίῳ). Adverbul «iarăși» face aluzie la avertismentele pe care Sf. Pavel le-a adresat galatenilor într-o împrejurare precedentă, desigur cu ocazia celei de-a doua treceri prin Galatia (Fapte 18, 23). Expresia ὀφειλέτης ἐστίν înseamnă «este dator (obligat)». Pentru un păgîn sau pentru un păgîno-creștin, primirea circumciziunii înseamnă acceptarea întregului sistem iudaic. În Epistola către Romani Sf. Pavel precizează: «Căci tăierea împrejur folosește dacă păzești Legea; dacă însă ești călcător de Lege, tăierea ta împrejur s-a făcut netăiere împrejur» (Rom. 2, 25; cf. Gal. 3, 10). În același sens vorbește Sf. Iacov: «Pentru că cine va păzi toată Legea, dar va greși într-o singură poruncă, s-a făcut vinovat față de toate poruncile» (Iac. 2, 10).

959. J. Eckert, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief*, (Biblische Untersuchungen, 6), Regensburg, 1971, p. 40, n. 6.

960. Rabinii au avut uneori o atitudine mai nuanțată cu privire la obligația circumciderii prozelitilor; cf. M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 286.

961. Verbul ὀφελεῖν (= a sluji, a ajuta, a folosi) este folosit de multe ori în Noul Testament în legătură cu ajutorul hotărîtor al lui Dumnezeu la mîntuirea omului (Matei 16, 26; Marcu 5, 26; I Cor. 13, 3). Pentru ὀφελεῖν al cărui obiect este o persoană, cf. Ioan 6, 63; Rom. 2, 25; I Cor. 14, 6; Evr. 4, 2; Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Smirneni*, V, 2; *Epistola lui Barnaba*, IV, 9; *Didahia*, XVI, 2 (ed. Funk, vol. I, p. 107, 14 și 8).

Rabinii afirmă obligația prozelitului de a împlini toată Legea și de a fi întru toate «ca un iudeu»⁹⁶²; deși unii rabini învățau o limitare a obligațiilor mozaice pentru prozeliți, la punctele cele mai importante⁹⁶³, totuși se considera, în general, că primirea circumciziunii este numai începutul vieții după Lege, prozelitul fiind obligat să se străduiască a atinge idealul observării integrale a poruncilor⁹⁶⁴. După cum notează W. Schmithals⁹⁶⁵, faptul că Sf. Pavel le atrage atenția credincioșilor galateni asupra implicațiilor primirii circumciziunii, dovedește că iudaizantii nu se simțeau obligați să împlinească toate poruncile Legii mozaice⁹⁶⁶. Această atitudine corespundea oarecum liniei adoptate de prozelitismul iudaic care, voind să faciliteze câștigarea de noi prozeliți dintre păgîni, prezenta ca absolut obligatorii numai cîteva dintre poruncile Legii.

(5, 4) Ne-am fi așteptat ca Sf. Pavel să dezvolte ideea din versetul precedent (cf. Rom. 2, 25); el introduce însă o idee nouă: chiar dacă galatenii ar împlini toată Legea, prin aceasta ei n-ar face altceva decît să se îndepărteze de Hristos. Expresia: «v-ați îndepărtat de Hristos» repetă de fapt ideea din v. 2: «Hristos la nimic nu vă va folosi».

Cele două verbe, *κατηργήθητε* și *ἐξέπεσате* (la aorist) exprimă o realitate ipotetică (cf. Ioan, 15, 6). Verbul *καταργέω* înseamnă «a face nelucrător (inefectiv)»; aici însă, fiind la forma pasivă și fiind urmat de *ἀπό*, înseamnă «a nu fi afectat de», «a se depărta de» Hristos. Expresia: «v-ați îndepărtat de Hristos» indică o situație opusă lui *εἶναι ἐν Χριστῷ* (cf. 3, 26, 28 b) și lui *ζῆ ἐν ἐμοί Χριστός* (2, 20). A fi îndepărtat de Hristos sau a fi «anatema de la Hristos» (Rom. 9, 3) este, pentru Sf. Pavel, soarta cea mai tristă care se poate imagina pentru o ființă omenească⁹⁶⁷. Căderea din har este același lucru cu îndepărtarea de Hristos. Termenul *χάρις* este, în acest verset, opusul expresiei *ἐν νόμῳ δικαιοσύνης*. În Rom. 5, 2 Apostolul vorbește de «harul acesta în care stăm», pe care se întemeiază «nădejdea slavei lui Dumnezeu» (cf. I Petru 5, 12; I Cor. 15, 1). «Nu sînteți sub Lege, ci sub har», scrie Sf. Pavel (Rom. 6, 14). Pentru cei ce caută îndreptarea din Lege este însă valabil opusul acestei afirmații: «Nu sînteți sub har, ci sub Lege». Supunerea sub Lege echivalează cu o

962. *Mekilta la Ieșire* (12, 29): «Scriptura zice: «O lege să fie și pentru băștinăș și pentru străinul ce se va așeza la voi» (Ieș. 12, 49). Acest text îl declară pe prozelit egal cu iudeul din naștere în ce privește obligația de a împlini toate poruncile Torei»; trad. după *Mekilta de Rabbi Ishmael*, trans. by Jacob Z. Lauterbach, vol. I, Philadelphia, 1976, p. 128.

963. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 755. Epictet scrie: «Cînd vedem un om jumătate așa și jumătate altfel, zicem: el nu e iudeu, ci o face pe iudeul» (*Arrian*, II, 9, 19—21).

964. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 119.

965. *Paulus und die Gnostiker*, p. 23. Pentru Schmithals, aceasta este o indicație că adversarii Sf. Pavel din Galatia nu erau simpli iudaizanți, ci gnostici sincretiști.

966. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 103, consideră că predicatorii iudaizanți prezentau circumciziunea ca pe un complement al credinței sau ca pe o disciplină utilă, care nu limitează cu nimic libertatea creștină. Din Noul Testament (Fapte 15, 1; 21, 20 ș.a.) rezultă însă că iudaizantii impuneau circumciziunea ca pe un *sine qua non* al mîntuirii.

967. În Efes. 2, 12, Apostolul înfățișează situația deznădăjduită a păgînilor care erau «în afară de Hristos».

expulzare din sfera privilegiată a harului mîntuitor al lui Hristos. Pe acest har se întemeiază însă «nădejdea îndreptării» (5, 5); el este temelia pe care zidește viața cea nouă «credința lucrătoare prin iubire» (5, 6). Fără acesteia temelie a harului lui Hristos nu poate exista viață creștină autentică.

(5, 5) Conjuncția γάρ care leagă acest verset de afirmația precedentă arată că există o distincție netă între căutarea îndreptării ἐν νόμῳ și căutarea ei ἐκ πίστεως. «Noi» din acest verset e în contrast cu οἵτινες din versetul precedent.

Legii, Apostolul îi opune aici Duhul (πνεύματι)⁹⁶⁸ și credința; Duhul Sfînt, adică harul Duhului Sfînt este condiția obiectivă, iar credința este condiția subiectivă a îndreptării. Apostolul a vorbit despre Duh în mai multe rînduri, în cadrul argumentării sale teologice (3, 2. 5. 14; 4, 6). Prezența termenului πνεῦμα în acest verset anunță deja contrastul între trup și Duh, asupra căruia va stărui Sf. Pavel ceva mai departe (5, 16 și urm.). În acest verset, Apostolul arată că prezența Duhului Sfînt, adică a harului Duhului Sfînt, în noi constituie garanția îndreptării nădăjduite; prin el, așteptarea noastră este plină de încredere.

Termenul ἐλπίς este folosit aici metonimic pentru obiectul nădejdi (ca în Col. 1, 5; Tit 2, 13; Evr. 6, 18). Nu e vorba în acest verset de virtutea teologică a nădejdi, prin care credinciosul creștin așteaptă cu încredere primirea bunurilor făgăduite de Dumnezeu, ci de obiectul acestei așteptări, de înseși bunurile făgăduite. Expresia ἐλπίδα δικαιοσύνης înseamnă deci, în acest verset, «îndreptarea pe care o nădăjduim»⁹⁶⁹; traducerea literală a acestei expresii («așteptăm... nădejdea») este fără sens deoarece însăși nădejdea este o așteptare⁹⁷⁰.

Verbul ἀπεχδέχεται apare încă de cinci ori în epistolele pauline (Rom. 8, 19. 23. 25; I Cor. 1, 7; Filip. 3, 20), de fiecare dată în relație cu așteptarea eshatologică. Această formă compusă, cu două prefixe prepoziționale, a verbului δέχομαι (= *primesc, iau*) sugerează nu numai ideea *primirii de la altcineva* (ἀπό), ci și pe aceea a *așteptării cu dor* a unui eveniment viitor (ἐκ-δέχεται)⁹⁷¹.

968. Dativul πνεύματι, fără articol, se referă desigur la Duhul lui Dumnezeu sau la Duhul Sfînt (cf. 3, 3; 5, 16. 18. 25 etc.).

969. Și aici ca și în alte texte din Noul Testament apare acea tensiune între «deja» și «nu încă»: deși credincioșii creștini *sînt* îndreptați, totuși îndreptarea de-săvîrșită continuă să fie obiect al nădejdi lor eshatologice. Sf. Pavel zice: «Căci prin nădejde ne-am mîntuit; dar nădejdea care se vede (adică un bun primit) nu mai e nădejde» (adică obiect al nădejdi). Cf. K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, 3), ed. a II-a, Münster, 1972, p. 144—147, 150; H. Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus (Untersuchungen zum N. T., 19), Leipzig, 1930, p. 77.

970. Lagrange, *op. cit.*, p. 137—138, susține că δικαιοσύνης din Gal. 5, 5 este un genitiv subiectiv; e vorba aici — zice el — de îndreptarea care te face să nădăjduiești, astfel încît textul trebuie tradus prin «nădejdea pe care o așteaptă îndreptarea»; cf. Idem, *La justification d'après Saint Paul*, în RB, XI (1914), p. 484. În același sens traduce și S. Lyonnet: «bunurile pe care le nădăjduiește dreptatea» (*op. cit.*, p. 39).

971. Burton, *op. cit.*, p. 278; cf. W. Grundmann, art. ἀπεχδέχεται, în TWNT, II, p. 55—56.

Iudaizanții pretindeau că ei se îndreptează, prin faptele Legii, adică prin merite personale; Sf. Pavel subliniază însă ideea că îndreptarea e ceva care vine de la Dumnezeu, dar că ea este rezultatul unui synergism divino-uman. Aportul credinciosului la realizarea îndreptării este indicat cu precizie în versetul următor: «credința lucrătoare prin iubire».

Deși spune că «așteptăm» îndreptarea, totuși Sf. Pavel nu transferă realizarea îndreptării exclusiv în viitor. Aluzia pe care o face acest verset la primirea Duhului (3, 2; 4, 6—7) arată că Apostolul concepe îndreptarea ca pe un proces în curs de realizare al cărui început în viața credinciosului creștin este marcat de momentul «îmbrăcării» în Hristos prin Taina Sfântului Botez (3, 27).

(5, 6) În v. 5—6 apar împreună cele trei virtuți teologice: credința, nădejdea și iubirea. În acest verset Apostolul exprimă, într-o formă de o forță și concizie fără egal, relația intimă dintre credință și iubire în viața credinciosului creștin.

Bogăția de conținut a acestui verset i-a entuziasmat pe exegeți. Astfel, E. de Witt Burton⁹⁷² scrie: «Pentru dezvăluirea ideii fundamentale a Apostolului despre natura religiei, nu există altă sentință mai importantă în întreaga Epistolă și nici în alta dintre Epistolele lui Pavel»; iar C. Spicq⁹⁷³ scrie că acest verset «poate fi considerat drept canonul moralei pauline».

În prima parte a versetului, Sf. Pavel precizează că «în Hristos Iisus», tăierea împrejur și netăierea împrejur nu mai au nici o valoare. Adăugînd tăierii împrejur și netăierea împrejur, el repudiază nu numai practicile mozaice, ci orice concepție religioasă care caută îndreptarea «după trup». 'Εν Χριστῷ Ἰησοῦ (cf. 3, 28) este un nou mod de a defini existența spirituală a credinciosului creștin; această expresie definește iconomia creștină a mîntuirii, putînd fi redată destul de exact prin expresia «în creștinism»⁹⁷⁴. Verbul ἰσχύω, care apare în Noul Testament cu sensul moral de «a fi capabil», «a putea», «a valora ceva» (Matei 5, 13; Luca 13, 24; Fapte 15, 10; Evr. 9, 17; Iacob 5, 16) este aici la forma medie, avînd un înțeles «aproape juridic»⁹⁷⁵. În acest verset, verbul ἰσχύω este folosit împreună cu negația οὐτε pentru a defini lipsa totală de valoare a elementelor exterioare, trupești în realizarea mîntuirii.

Fraza din prima parte a versetului apare încă de două ori în Epistolele pauline, în forme aproape identice, deși concluzia este de fiecare dată alta: «Că în Hristos Iisus nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (Gal. 6, 15); «Tăierea împrejur nu este nimic și netăierea împrejur nu este nimic, ci paza poruncilor lui Dumnezeu» (I Cor. 7, 19); aici, vechilor exigențe rituale le este

972. *Op. cit.*, p. 279.

973. *Agape in the New Testament*, traducere din limba franceză de M. A. McNamara și M. H. Richter, vol. II, St. Louis-London, 1965, p. 218.

974. *Ibidem*, p. 218.

975. H. Schlier, *op. cit.*, p. 234. Verbul apare în acest sens și în greaca profană; într-o inscripție din Frigia se spune că «la Cybira (oraș în Frigia) dragma din Rodos valorează (ἰσχύει) zece ași» (R. Gagnat și G. Lafaye, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Paris, 1927, IV, 915 a, 12).

opusă «credința lucrătoare prin iubire». În toate cele trei texte, al doilea membru al frazei este introdus prin conjuncția adversativă *ἀλλά*⁹⁷⁶.

Credința (πίστις) este principiul vieții creștine (v. 5). Credința creștină este credință în Fiul lui Dumnezeu (2, 20). După cum rezultă din cuvintele următoare, πίστις se referă aici la virtutea teologică a credinței și nu la «regimul sau iconomia credinței»⁹⁷⁷. În acest context, credința nu este definită prin obiectul ei, ci prin modul în care ea activează: δι' ἀγάπης ενεργουμένη. În repetate rânduri Sf. Pavel asociază credința și iubirea (cf. I Tes. 3, 6; Efes. 6, 23 ș.a.). În epistolele pauline există chiar texte paralele versetului nostru (Rom. 3, 21—26; 5, 1—11; Efes. 2, 8—10), dar nicăieri «nici chiar în I Cor. 13, n-a exprimat Pavel atât de succint relația dintre credință și iubire»⁹⁷⁸.

Este imposibil de determinat, din punct de vedere gramatical, dacă participiul prezent ενεργουμένη din Gal. 5, 6 b este la formă medie sau la forma pasivă⁹⁷⁹. Comentatorii patristici dau acestui verb fie sens activ⁹⁸⁰, fie sens pasiv⁹⁸¹. Dacă luăm verbul în sens pasiv, atunci traducerea este: «credința făcută lucrătoare prin iubire» sau «credința lucrată prin iubire». Ideea pe care o exprimă această traducere este corectă și poate fi încadrată în teologia neotestamentară a credinței. Totuși majoritatea exegeților moderni⁹⁸² afirmă că, peste tot în Noul Testament, ενεργεσθαι trebuie considerat drept un verb intransitiv la diateza medie, ceea ce înseamnă că el definește o acțiune care rămâne în sfera subiectului. Dacă verbul este interpretat în acest sens, accentul cade, în Gal. 5, 6 b, pe credință: credința lucrează prin iubire, ceea ce înseamnă că credința își exercită puterea și își împlinește rolul prin iubire (ἀγάπη)⁹⁸³. Cu alte cuvinte, credința este principiul lucrării prin iubire.

976. Ca și în Gal. 6, 15, *ἀλλά* este aici echivalent cu expresia «ci numai» (cf. Matei 6, 18; 7, 21 etc.); K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, vol. I, Göttingen, 1962, p. 138, n. 3.

977. C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 219.

978. Duncan, *op. cit.*, p. 157. În versetul precedent, Sf. Pavel a vorbit despre nădejde, astfel încât în Gal. 5, 5—6 apar reunite cele trei virtuți teologice, fapt notat încă de Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, ad loc. (cf. I Tes. 1, 3; 5, 8; I Cor. 13, 13 etc.). Pentru Sf. Pavel, credința este *terminus a quo*, nădejdea *terminus ad quem*, iar iubirea *terminus per quem* al vieții creștine; cf. Arthur L. Mulka, «*Fides quae per caritatem operatur*» (Gal. 5, 6), în CBQ, XXVIII (1966), p. 188.

979. Verbul ενεργέω apare de 18 ori în Epistolele pauline și numai de trei ori în celelalte cărți ale Noului Testament. De nouă ori acest verb apare în Noul Testament la forma medie (sau pasivă) cu un subiect impersonal. Asupra sensurilor acestui verb în Noul Testament, vezi John Ross, ΕΝΕΡΓΕΣΘΑΙ in the New Testament, în «The Expositor», VII (1909), p. 75—77; J. B. Mayor, Note on ενεργεσθαι, în «The Expositor», VII (1909), p. 191—192; G. Bertram, art. ενεργέω, în TWNT, II, p. 649—651.

980. Tertulian, *Adversus Marcionem*, V, IV, P.L., II, 510—511; Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 666.

981. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 399; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2137.

982. Lagrange, *op. cit.*, p. 138; Burton, *op. cit.*, p. 281; Duncan, *op. cit.*, p. 157; Schlier, *op. cit.*, p. 235; Bonnard, *op. cit.*, p. 105; Mussner, *op. cit.*, p. 353 ș.a. J. Ross, (art. cit., p. 75) susține însă că verbul are aici sens pasiv.

983. Substantivul ἀγάπη apare aici pentru prima dată în Epistola către Galateni. În Epistolele pauline acest substantiv apare de 77 ori, fiind o expresie adecvată a «Evangheliei» Sf. Pavel, în centrul căreia se află întruparea supremă a iubirii, Iisus

Prin însăși natura ei, credința este iubitoare, ea fiind răspunsul omului la iubirea lui Hristos cel răstignit (2, 20). De aceea, viața creștină nu poate fi definită numai de credință, ci de credința unită în mod intrinsec cu iubirea⁹⁸⁴. Dar Apostolul nu evidențiază, în acest verset, numai importanța iubirii; el subliniază deopotrivă vitalitatea, dinamismul credinței. «Credința lucrătoare prin iubire» îl îndreaptă pe credincios spre Hristos, adică spre Dumnezeu (prin credință) și spre aproapele (prin iubire). Relația esențială între Dumnezeu și om își găsește expresia în credință, iar relația între om și om se manifestă în iubire. Este tocmai ceea ce spune și Sf. Ioan Teologul: «Și aceasta este porunca Lui, ca să credem în numele lui Iisus Hristos și să ne iubim unul pe altul...» (I Ioan 3, 23).

Cele două virtuți teologice, credința și iubirea, nu pot fi despărțite fără a fi profund denaturate⁹⁸⁵. Pentru Apostolul neamurilor, credința e cunoaștere a lui Dumnezeu născută din iubire (Rom. 5, 2—5) și care se exprimă sau lucrează în iubire. Credința nu poate fi redusă, așadar, la un concept îngust, străin teologiei pauline, cum este cel pe care-l implică învățătura protestantă despre *sola fide*. În Gal. 5, 6 avem cea mai bună dovadă că pentru Sf. Pavel, ca și pentru Sf. Iacob și pentru teologia neotestamentară în general, «credința fără fapte (de iubire, n.n.) moartă este» (Iacob 2, 26).

(5, 7) După considerațiile teologice din versetele precedente, Apostolul revine la situația concretă din Bisericile Galatiei.

«Voi alergați bine»: verbul la imperfect (ἐτρέχετε) se referă la conduita creștină a credincioșilor galateni înainte de căderea lor sub influența iudaizanților. Ca și în alte texte pauline (I Cor. 9, 24—26; Filip. 2, 16; 3, 12—14; II Tes. 3, 1; Evr. 12, 1), viața creștină este comparată aici cu o «alergare», adică cu o întrecere athletică, în care cei mai buni cîștigă premiul⁹⁸⁶. «Alergare» numește Sf. Apostol și activitatea sa apostolică în slujba Evangheliei (Gal. 2, 2). Credincioșii galateni și-au început bine cursa vieții lor în Hristos. Adverbul *καλῶς* exprimă fidelitatea lor de la început față de «adevărul Evangheliei» (2, 5; cf. I Cor. 7, 37—38; Gal. 4, 17; I Tim. 3, 4).

Hristos. Încă înainte de redactarea scrierilor ioaneice, Sf. Pavel a așezat iubirea în centrul propovăduirii și al teologiei creștine. Cf. E. Stauffer, art. ἀγάπη, în TWNT, I, p. 49 și urm. (la Sf. Pavel).

984. K. Barth, *Dogmatique*, vol. IV, tome II, Genève, 1969, p. 132—133, zice că «credința care primește și iubirea care dăruiește sînt două momente ce nu trebuie despărțite, ci numai distinse în una și aceeași mișcare vitală care caracterizează viața creștină». K. Barth continuă: «Pavel nu s-a gîndit niciodată, nici măcar în vis, la πίστις fără ἐργα, pe care o vizează și o denunță Iacob 2, 14—16; niciodată nu i-a trecut lui prin gînd că credința se poate reduce la un simplu a ști pasiv...».

985. După Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Tralieni*, VIII, 1 (*Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 172), credința și iubirea sînt tot așa de unite cum sînt Trupul și Sîngele Domnului. Același sfînt părinte zice, în *Epistola către Efeseni*, XIV, 1 (*ibidem*, p. 162), că cele două virtuți creștine, credința și iubirea, reprezintă «începutul și sfîrșitul vieții (creștine, n.n.): începutul este credința și sfîrșitul este iubirea».

986. Verbul τρέχω este folosit cu acest sens figurat și în Septuaginta (Ps. 118. 32; Ier. 8, 6; 23, 10 etc.).

Întrebarea retorică : «Cine v-a oprit (împiedicat) să nu vă supuneți adevărului?» este de fapt un apel adresat galatenilor de a-și veni în fire (cf. 3, 1). Verbul ἐγκόπτειν înseamnă aici «a împiedica» (cf. Fapte 24, 4 ; I Tes. 2, 18). Pronumele interogativ τίς (= cine) arată că cineva poartă responsabilitatea schimbării de direcție din viața comunităților galatene. Prin acest pronume singular nu trebuie să înțelegem neapărat că Apostolul vizează o persoană anumită ; în acest pronume se cuprind toți tulburătorii iudaizanți care i-au incitat pe credincioșii galateni la nesupunere (μὴ πείθεσθαι) față de «adevărul Evangheliei»⁹⁸⁷.

(5, 8) Substantivul ἡ πεισμονή⁹⁸⁸, un «hapax» în Noul Testament⁹⁸⁹, poate avea sens activ sau pasiv⁹⁹⁰. Majoritatea exegeților socotesc însă că aici acest substantiv are sens activ (verbul înrudit πείθω apare în același sens activ în Fapte 13, 43 ; 14, 19 ; 18, 4 ; 19, 8. 26 ; 26, 28 ; 28, 23 ; Gal. 1, 10), interpretându-l prin expresia ζηλοῦσι ὑμᾶς din 4, 17. Dacă în sens pasiv substantivul înseamnă «convingere» (ca act împlinit), în sens activ el definește «efortul de a convinge» sau de a îndupleca pe cineva. Deoarece articolul ἡ are aici sensul unui pronume demonstrativ (Vulgata îl traduce cu *haec*), înseamnă că «înduplecarea» la care se referă aici Apostolul este presiunea pe care o exercită pseudodidascalii iudaizanți asupra credincioșilor galateni pentru a-i deturna de la supunerea față de adevărul Evangheliei. Această «înduplecare» nu vine de la Cel ce-i cheamă pe ei la mântuire, adică nu vine de la Dumnezeu (cf. 1, 6), nici de la Apostolul Său⁹⁹¹.

Dacă «înduplecarea» de acum a galatenilor nu-i de la Dumnezeu, înseamnă că ea este de la diavolul, vrăjmașul lui Dumnezeu. În parabola evanghelică a neghinei (Matei 13, 24 și urm.), Dumnezeu este prezentat ca Cel ce seamănă sămînță bună în țarina Sa ; neghina nu vine de la El, ci de la diavolul. Aplicînd această parabolă la situația din Biserica Galatiei, rezultă că acțiunea iudaizantă este inspirată de diavolul.

(5, 9) Un proverb vine să ilustreze gravitatea pericolului care amenință comunitățile creștine din Galatia. Același proverb este citat de

987. În unele mss (F, G, Vulg. ș.a.), la sfîrșitul acestui verset sînt adăugate cuvintele : μηδένι πείθεσθαι. Cu acest adaos, v. 7 b sună astfel : «Cine v-a oprit ? Nu vă supuneți nimănui care încearcă să vă convingă a nu vă supune adevărului». R. Bultmann, art. πεισμονή, în TWNT, VI, p. 9, zice că dacă se adoptă varianta lungă, atunci πεισμονή din versetul următor are sensul de «supunere», reluîndu-l pe πείθεσθαι «ceea ce ar corespunde bine stilului paulin». În acest caz, în v. 7—8 am avea ceea ce se numește o «figură gorgiană bazată pe asonanță» (E. Blass și A. Debrunner, *Grammatik*, § 488). Acest adaos lipsește însă din majoritatea manuscriselor ; varianta lungă are puține șanse de a fi originală.

988. Pentru sensurile acestui termen, vezi R. Bultmann, *art. cit.*, p. 9.

989. El apare frecvent în scrierile Sfinților Părinți. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Romani*, III, 3 (ed. Funk I, p. 98) zice : «Cînd creștinismul e urît în lume, nu-i o faptă de înduplecare (οὐ πεισμονή), ci una de măreție» ; cf. Sf. Iustin Martirul, *Apologia* I, 53, 1, P.G., VI, 405.

990. Πεισμονή poate avea acest dublu înțeles deoarece el este un substantiv verbal care poate proveni fie de la πείθω (= a convinge), fie de la πείθομαι (= a fi convins, a suporta insistența cuiva de a convinge) ; cf. R. Bultmann, *art. cit.*, p. 9.

991. Chemarea este adresată de Dumnezeu prin Apostol, ceea ce implică ideea că cei ce nu ascultă de Apostol se abat de la voia lui Dumnezeu.

Apostol în I Cor. 5, 6 : «Nu știți că puțin aluat dospește toată frământătura ?»⁹⁹².

Aluatul este simbolul acțiunii exercitate de o cantitate mică, dar energică, asupra unei mase inerte. Proverbul pe care-l citează Sf. Pavel aici (cf. I Cor. 15, 33) ilustrează tendința unei influențe bune sau rele de a se răspîndi și impune pînă la dominarea situației.

Mîntuitorul a folosit o imagine asemănătoare în parabola aluatului (Matei 13, 33 ; Luca 13, 20—21). În parabola evanghelică, «aluatul» simbolizează puterea împărăției lui Dumnezeu de a transforma lumea. În scrierile rabinice, «aluatul» este o metaforă care ilustrează rolul pozitiv al Torei în sinul comunității mozaice⁹⁹³. «Aluatul» avea însă și un sens negativ. În antichitatea păgînă, fermentația în general era socotită drept un simbol al corupției, iar aluatul era considerat «impur»⁹⁹⁴. Cu acest sens negativ apare metafora aluatului în I Cor. 5, 7—8 : «Curațiți aluatul cel vechi, ca să fiți frământătură nouă... De aceea să prăznuim nu cu aluatul cel vechi, nici cu aluatul răutății și al viclesugului, ci cu azimile curăției și ale adevărului». Pentru Sf. Pavel, «aluatul» înseamnă influența negativă pe care o exercită în sinul comunității bisericești fie conduita morală necorespunzătoare a unuia dintre membrii ei (I Cor. 5, 6 și urm.), fie rătăcirea doctrinară sau erezia (Gal. 5, 9).

În acest verset, «aluatul» este învățătura eretică iudaizantă care amenință să corupă «adevărul Evangheliei» (2, 5. 14)⁹⁹⁵. Mîntuitorul numește «aluat» învățătura fariseilor și a saducheilor (Matei 16, 6—12 ; Marcu 8, 15 și urm. ; cf. Luca 12, 1). Egalitatea ζύμη = δὶδαχὴ este valabilă și în proverbul din Gal. 5, 9.

Concluzia pe care trebuie s-o tragă credincioșii galateni din acest proverb se impune de la sine. Exprimată în cuvintele Sf. Ignatie Teoforul ea sună astfel : «Îndepărtați, dar, aluatul cel rău, cel învechit, cel înăcrit... Este o nebunie să vorbești de Hristos și să trăiești ca iudeii. Că nu creștinismul a crezut în iudaism, ci iudaismul în creștinism, în care s-a adunat toată limba care a crezut în Dumnezeu»⁹⁹⁶.

(5, 10) Încrederea subiectivă a Apostolului în credincioșii galateni (ὁμᾶς) se întemeiază pe o realitate obiectivă, avîndu-și punctul de spri-

992. Sf. Pavel a putut cunoaște acest proverb din tradiția rabinică (cf. *Mišna Orla*, II, 12) ; Paulus Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der Jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 27, n. 3. Anton Schön, *Eine weitere metrische Stelle bei St. Paulus ? (Gal. 5, 9 und I Cor. 5, 6)*, în «*Biblica*», XXX (1949), p. 510—513, arată că probabil acest proverb este un vers poetic, construit după metrica poeziei antice grecești (anume în forma postclasică a trimetrului iambic), ceea ce ar fi o dovadă că Apostolul a împrumutat proverbul dintr-o operă clasică în versuri (cf. Fapte 17, 28 ; I Cor. 15, 33 ; Tit 1, 12).

993. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 728.

994. Plutarh, *Aetia Romana*, 289 F, zice că lui Flamen Dialis nu i s-a permis să atingă aluat deoarece «aluatul a devenit el însuși stricăciune și strică frământătura în care este amestecat» ; cf. Mussner, *op. cit.*, p. 356, n. 91.

995. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 430, ilustrează comentariul său la acest verset prin rapida răspîndire a ereziei ariene : «Arie din Alexandria era o scînteie. Deoarece el n-a fost repede înăbușit, flacăra lui a devastat întreaga lume».

996. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Magnezieni*, X, 2—3, în «*Scrierile Părinților Apostolici*», ed. citată, p. 168.

jin «în Domnul»⁹⁹⁷. Apostolul își exprimă aici încrederea în eficiența deplină a Epistolei sale. El e convins că, odată cu primirea Epistolei, credincioșii galateni «nu vor cugeta nimic altceva» decît ceea ce-i învață Domnul prin Apostolul Său.

Expresia οὐδὲν ἄλλο φρονεῖν poate fi explicată prin τὸ αὐτὸ φρονεῖν (= *a cugeta același lucru, a cugeta la fel*), formulare pozitivă care, în Epistolele pauline, este îndemn la păstrarea unității de credință și de viață a Bisericii lui Hristos (Rom. 12, 16; 15, 5; II Cor. 13, 11; Filip. 2, 2; 4, 2).

Prin expresiile «cel ce vă tulbură» (5, 10), «unii care vă tulbură» (1, 7) și «cei ce vă răzvrătesc» (5, 12), Sf. Pavel îi califică pe adversarii săi iudaizanți; adaosul «oricine ar fi el» lasă să se înțeleagă că unii dintre acești «tulburători» se vor fi bucurat de o mare considerație în ochii galatenilor (cf. 1, 8)⁹⁹⁸. Cei ce tulbură Bisericele își vor primi osînda cuvenită din partea lui Dumnezeu, Care «nu se lasă batjocorit» (6, 7). Κρίμα este judecata lui Dumnezeu, care implică osînda cea veșnică (Rom. 2, 3; 3, 8; I Cor. 11, 29 etc.)⁹⁹⁹.

(5, 11) Comentatorii patristici și aproape toți exegeții moderni văd în acest verset un răspuns al Apostolului la o acuzație pe care i-o aduceau iudaizanții: Pavel, vor fi spus ei, e un oportunist care, căutînd «să placă oamenilor» (1, 10), își schimbă atitudinea după împrejurări; deși în alte părți a predicat circumciziunea, totuși n-a făcut acest lucru în Galatia, urmărind să-i cîștige mai ușor de partea sa pe locuitorii păgîni ai acestor ținuturi. Faptul că în Listra Sf. Pavel l-a circumcis pe Timotei (Fapte 16, 1—3) va fi fost invocat ca temei al acuzației.

Această acuzație se întemeia pe o interpretare tendențioasă a atitudinii Sf. Pavel față de circumciziune. El afirmă răspicat că «nici tăierea împrejur, nici netăierea împrejur nu poate ceva» (5, 6; cf. 6, 15; I Cor. 7, 19). Opunîndu-se circumciderii păgînilor care intrau în Biserică, Sf. Pavel nu avea nimic împotriva ca iudeo-creștinii să practice în continuare circumciziunea *ca semn național*¹⁰⁰⁰, fără a-i atribui o valoare mîntuitoare. Apostolul nu le cerea iudeilor să devină păgîni, nici păgînilor să devină iudei; el nu le pretindea să-și schimbe naționalitatea, ci credința. Atitudinea sa nu reflectă nici o inconsecvență. Iudaizanții nu aveau nici un motiv să spună că el însuși *a propovăduit* (κηρύσσω) uneori circumciziunea, chiar dacă în cazul lui Timotei *a practicat-o* din motive de tact pastoral. Sf. Ioan Gură de Aur face o remarcă fină asupra acestei distincții: «Vedeți și aici precizia limbajului său. El se apără nu de faptă, ci de predicare»¹⁰⁰¹.

997. Expresia ἐν κυρίῳ, care apare de vreo 40 ori în Epistolele pauline, are sens echivalent cu ἐν Χριστῷ.

998. Unii exegeți afirmă că Sf. Pavel se referă aici la o anumită persoană cu mare prestigiu în Biserica creștină, ca de pildă Barnaba (așa H. Lietzmann, *op. cit.*, *ad. loc.*) sau chiar Sf. Apostol Petru (F. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, vol. III Stuttgart-Berlin, 1923, p. 434; J. Bligh, *Galatians. A Discussion...*, p. 430—431). Încă ereticul Marcion (sec. II) vedea aici o aluzie la Sf. Petru (cf. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 431).

999. Κρίμα βαστάζειν = κρίμα λαμβάνειν (Rom. 13, 2; Marcu 12, 40; Luca 20, 47; Iacov 3, 1).

1000. G. Duncan, *op. cit.*, p. 159.

1001. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 667.

Primul *ετι* (= *mai, încă*) poate fi o aluzie la perioada precreștină a vieții Sf. Pavel¹⁰⁰². În rîvna sa pentru iudaism (1, 13—14), Saul din Tars a fost, desigur, cel mai aprig susținător al obligativității circumciziunii pentru mîntuire. Felul în care răspunde, în acest verset, acuzației iudaizante dovedește însă că n-a predicat niciodată obligativitatea circumciziunii după întîlnirea sa cu Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, pe drumul Damascului¹⁰⁰³.

Insinuarea iudaizanților e falsă deoarece :

a) Dacă predică și acum circumciziunea, de ce este prigonit de către iudei (cf. Fapte 13, 45. 50 ; 14, 2—5. 19 etc.) ? Faptul că iudeii îl urmăresc pretutindeni cu ura lor este cea mai bună dovadă că el nu predică circumciziunea, ci abolirea ei (cf. Fapte 21, 28). Se știe că iudeii, uneori destul de toleranți în chestiuni doctrinare, reacționau violent atunci cînd cineva ataca Legea sau nega alegerea divină a poporului Israel¹⁰⁰⁴. Circumciziunea era însă tocmai semnul și pecetea acestei alegeri. De aceea, oricine învăța împotriva circumciziunii își atrăgea ura și prigoana din partea iudeilor. Tocmai pentru a evita această prigoană îi sileau iudaizanții pe credincioșii galateni să se taie împrejur (6, 12). Astfel încît, faptul că Sf. Pavel este prigonit de iudei dovedește nu inconsecvența sa, ci inconsecvența și oportunismul iudaizanților : pe de o parte, ei îl privesc pe Apostol ca pe un dușman deoarece nu propovăduiește circumciziunea, iar pe de altă parte îl prezintă galatenilor ca pe un propovăduitor al circumciziunii.

b) Dacă Sf. Pavel mai predică circumciziunea, «atunci (*ἀρα*) smin-teala crucii a încetat (*κατήργηται*)»¹⁰⁰⁵. Pentru iudeii neconvertiți la Hristos, ideea unui Mesia răstignit pe cruce, a unui Mesia căzut sub blestemul Legii (cf. 3, 13), era o monstruozitate și un scandal (*σκάνδαλον*)¹⁰⁰⁶. «Cuvîntul crucii» (I Cor. 1, 18) este șocant nu numai pentru auditorii iudei ai Sf. Pavel, ci și pentru iudeul Trifon din veacul al doilea după Hristos, așa cum reiese din dialogul său cu Sf. Iustin Martirul¹⁰⁰⁷. Explicația acestei reacții a iudeilor față de «cuvîntul crucii» ne este oferită chiar de Apostolul neamurilor în I Cor. 1, 23—24 : «Fiindcă iudeii cer *semne*, iar elinii caută înțelepciune, însă noi propovăduim pe Hristos

1002. E. Barnikol, *Die vor- und frühchristliche Zeit der Paulus*, Kiel, 1929, p. 18 u. susține, pe baza acestui verset, că Sf. Pavel, înainte de convertire, ar fi predicat circumciziunea ca misionar iudeu în Diaspora ; la fel G. Bornkamm, *Paulus*, Stuttgart, 1969, p. 35.

1003. W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 28—29, vede în Gal. 5, 11 încă o dovadă în sprijinul ipotezei sale că adversarii Sf. Pavel din Galatia erau gnostici sincretiști care, deși susțineau obligativitatea circumciziunii, nu impuneau totuși observarea tuturor prescripțiilor mozaice.

1004. Cf. G. Baum, *The Jews and the Gospel*, London, 1961, p. 230—231 ; W. Schmithals, *Paul and James* (Studies in Biblical Theology, 46), London, 1965, p. 37.

1005. Verbul *καταργέω* apare de 25 ori în Epistolele pauline și numai de două ori în celelalte cărți ale Noului Testament. În Gal. 5, 11, el înseamnă «a-și pierde puterea» (cf. 3, 17 ; 5, 1). Vezi G. Dellling, art. *καταργέω*, în TWNT, I, p. 453—455 ; H. Schlier, *op. cit.*, p. 148, n. 2.

1006. Vezi G. Stählin, *Skandalon*, Gütersloh, 1930 ; Idem, art. *σκάνδαλον, σκανδαλίζω*, în TWNT, VII, p. 352—355 (la Sf. Pavel).

1007. Sf. Iustin Martirul, *Dialogul cu iudeul Trifon*, XXXII, 1 ; LXXXIX, 2 ; XC, 1, traducere de Pr. Dr. Olimp N. Căciulă (Izvoarele Ortodoxiei, nr. 4), București, 1941. p. 77, 205 și 206.

Cel răstignit — pentru iudei *sminteală* (σκάνδαλον), pentru păgîni nebunie. Dar pentru cei chemați, și iudei și elini, (propovăduim) pe Hristos, *puterea lui Dumnezeu și înțelepciunea lui Dumnezeu*. Așa precum nebunia este opusă înțelepciunii, tot așa «slăbiciunea» unui Mesia care suferă o moarte infamantă (= scandalul crucii) este opusă «semnului» pe care iudeii îl atașau persoanei lui Mesia. Între ceea ce «cer» iudeii și ceea ce le oferă propovăduirea Apostolului («Hristos Cel răstignit») pare să existe o totală nepotrivire; tocmai în această nepotrivire constă «sminteala (scandalul) crucii». Aceeași nepotrivire pare a exista între ceea ce «caută» elinii și ceea ce le oferă predica apostolică; de aceea, pentru elini, crucea lui Hristos este nebunie. Sf. Pavel arată însă că atît «nebunia» crucii, cît și «sminteala crucii» sînt numai aparente: Hristos Cel răstignit este «puterea lui Dumnezeu» (adică tocmai semnul pe care-l cer iudeii) și «înțelepciunea lui Dumnezeu» (adică înțelepciunea desăvîrșită spre care năzuiesc elinii).

În acest verset, Sfîntul Apostol Pavel spune că dacă ar mai predica circumciziunea, adică dacă ar accepta un compromis între Legea mozaică și «crucea» lui Hristos, atunci conținutul propovăduirii sale ar înceta de a mai fi un «scandal» sau o «sminteală» pentru iudei. Un astfel de compromis este însă inacceptabil. Apostolul neamurilor, conștient de faptul că funcțiunea temporară a Legii a încetat prin venirea lui Hristos, nu poate să mai predice circumciziunea. El nu este apostol al circumciziunii, ci apostol al lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat. Faptul că «sminteala crucii» n-a încetat să-i separe pe iudei de credincioșii creștini este încă o dovadă împotriva insinuării iudaizante că Sf. Pavel ar mai propovădui circumciziunea.

(5, 12) După ce i-a sfătuit și i-a avertizat pe credincioșii galateni ca un părinte pe copiii săi, Apostolul se îndreaptă cu minie spre seducătorii lor, spre cei ce-i «răzvrătesc»¹⁰⁰⁸, pe care, după cum zice Sf. Ioan Gură de Aur, «îi taie ca pe unii care nu aparțin trupului, fiind atinși de o boală incurabilă»¹⁰⁰⁹.

Verbul ἀποκόπτειν înseamnă «a se castra», «a se face eunuc (famen)»¹⁰¹⁰. Aoristul ὤφελον (formă prescurtată de la ὄφελον) exprimă o «dorință retorică»¹⁰¹¹. Expresia ὤφελον καὶ¹⁰¹² ἀποκόφονται poate fi tradusă prin: «(aș vrea) să se și castreze». E aici o ironie mușcătoare: cei ce vă răzvrătesc — zice Apostolul — să nu se oprească numai la circumciziune, ci să se și castreze¹⁰¹³, să ducă pînă la capăt mutilarea

1008. Verbul ἀναστρέφω înseamnă «a devasta» (cf. Dan. 7, 23), dar și «a răzvrăti», «a instiga» (cf. Fapte 17, 6; 21, 38).

1009. *Op. cit.*, P.G., LXI, 668.

1010. Cf. Deut. 23, 1: «Scopitul și famenul (ἀποκεκομμένοι) să nu intre în obștea Domnului». Asupra acestui verb, vezi G. Stählin, art. ἀποκόπτω, în TWNT, III, p. 853—855 (la Sf. Pavel).

1011. Burton, *op. cit.*, p. 289.

1012. Conjecția καὶ indică aici o gradatie sau un adaos față de cele afirmate anterior.

1013. H. F. von Campenhausen, *Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors*, în vol. «Aus der Zeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts», Tübingen, 1963, p. 104, vede în Gal. 5, 11 o ironie «singeroasă».

trupului lor. Pentru Sf. Pavel, circumciziunea și-a pierdut orice semnificație religioasă «în Hristos»; ea nu mai este altceva decât o mutilare (Filip. 3, 2: *κατατομή*).

Comentatorii patristici au surprins foarte bine aciditatea ironiei pauline din acest verset. După Sf. Ioan Gură de Aur ¹⁰¹⁴, Apostolul zice despre adversarii săi: «Dacă vor, nu numai să se taie împrejur, ci să se și castreze»; iar Teodor de Mopsuestia ¹⁰¹⁵ zice: «Dacă ei cred că o tăiere frivolă a trupului este ceva bun, să-și taie cu totul organele genitale și să-și cîștige în acest fel un și mai mare avantaj».

Se știe că pentru iudei castrarea era o urîciune (cf. Deut. 23, 1; Isaia 56, 3 și urm.). De aceea, apropierea dintre circumciziune și castrare putea să li se pară iudeilor de-a dreptul blasfematoare ¹⁰¹⁶. Folosind astfel de cuvinte, Sf. Pavel nu intenționează însă să rănească sentimentele religioase ale iudeilor, ci «merge pe linia tradiției profeților, ca și Ieremia care, în numele lui Dumnezeu, trebuie să spună cuvinte crude propriului său popor» ¹⁰¹⁷.

1014. *Op. cit.*, P.G., LXI, 668.

1015. *Op. cit.*, ed. cit., p. 93 (ad 5, 12).

1016. R. Bring, *op. cit.*, p. 243; F. Mussner, *op. cit.*, p. 363—364.

1017. M. Barth, *art. cit.*, p. 96.

PARTEA A TREIA

PARENETICĂ

(5, 13—6, 10)

Învățătura paulină despre îndreptarea prin credință și despre libertatea creștină putea fi greșit înțeleasă. De aceea, Sf. Pavel prezintă în continuare statutul moral al vieții «în Hristos».

În această secțiune a Epistolei către Galateni, Apostolul precizează că libertatea creștină nu este totuna cu libertinajul moral; ea nu trebuie să devină «prilej de a sluji trupului» (5, 13). Creștinismul nu este, așadar, lipsit de un imperativ moral, numai că acest imperativ nu-și mai are temeiul în indicativul Legii mozaice. Imperativul moral creștin își are punctul de sprijin într-un nou indicativ, care este $\piνεῦμα ἄγιον$ ¹⁰¹⁸. Morala creștină nu mai este o morală a Legii, ci o morală a Duhului. Ea își găsește cea mai succintă exprimare în imperativul: $\piνεῦματι περιπατεῖτε$ (5, 16). Pe de altă parte, morala creștină este orientată hristocentric. Pentru Sf. Apostol Pavel, Iisus Hristos este nu numai Mântuitorul, ci și modelul desăvârșit de viețuire creștinească¹⁰¹⁹. Viața nouă a credinciosului creștin își are temeiul în moartea sa tainică împreună cu Hristos, prin Botez (2, 20) și se manifestă ca o răstignire a trupului «cu patimile și cu poftetele» sale (5, 24). Astfel încît morala creștină poate fi numită pe drept cuvînt «legea lui Hristos» (6, 2).

Din această perspectivă, Sf. Pavel operează o reducere radicală a poruncilor Legii care, după Gal. 5, 14, se cuprinde în acest cuvînt: «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (cf. Marcu 12, 28—31; Iacov

1018. Vezi A. Oepke, *Exkurs 9: Indikativ und Imperativ in der paulinische Paränese*, în *op. cit.*, p. 144—145; H. Schlier, *Exkurs: Indikativ und Imperativ bei Paulus*, în *op. cit.*, p. 264—267; C. F. D. Moule, *Obligation in the Ethics of Paul*, în vol. «Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox», Cambridge, 1967, p. 389—406; J. Blank, *Indikativ und Imperativ in der paulinischen Ethik*, în Idem, *Schriftauslegung in Theorie und Praxis*, München, 1969, p. 144—157; O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik* (Marburger Theologische Studien, 5), Marburg, 1968.

1019. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, «Omul cel nou» în concepția antropologică a Sf. Apostol Pavel, în ST, seria II-a, III (1951), nr. 7—8, p. 417—418; Idem, *Sfîntul Apostol Pavel despre modelul de viețuire creștinească*, în ST, seria II-a, IX (1957), nr. 1—2, p. 3 și urm.

2, 8). În partea parenetică a Epistolei către Galateni (5, 13—6, 10)¹⁰²⁰, dominată de opoziția *πνεῦμα-σάρξ*, răsună repetat îndemnul apostolic la slujirea aproapelui în iubire (5, 13—14 ; 6, 2. 9—10).

Importanța acestei părți a Epistolei către Galateni constă mai ales în faptul că ea atrage atenția asupra interacțiunii dintre cele trei elemente ale triadei pauline : Duh, iubire, libertate. Avîndu-și temeiul obiectiv în harul Duhului Sfînt revărsat în Biserica lui Hristos, morala creștină, așa cum apare ea schițată în partea parenetică a Epistolei către Galateni, poate fi definită ca o morală a libertății în iubire.

A

«SLUJIȚI UNUL ALTUIA ÎN IUBIRE»

(5, 13—15)

(13) *Căci voi ați fost chemați la libertate, fraților ; numai să nu faceți libertatea un prilej de a sluji trupului, ci slujiți unul altuia în iubire.* (14) *Căci toată Legea se cuprinde într-un singur cuvînt, anume : «Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși».* (15) *Dacă însă vă mușcați și vă sfîșiați între voi, luați aminte să nu vă nimiciți unii pe alții.*

Sf. Pavel a predicat libertatea, dar nu egoismul. Normativul libertății creștine este iubirea. Libertatea creștină, care-și are rădăcinile în adîncul ființei umane, este o libertate spre bine, nu spre rău și ea se manifestă practic în slujirea reciprocă. Celor care umblă după «faptele Legii», Apostolul le aduce aminte că toată Legea se cuprinde în porunca iubirii aproapelui.

(5, 13) Libertatea creștină, realizată în mod obiectiv prin jertfa Mîntuitorului (cf. 5, 1), nu este eliberare de *cineva* ci de *ceva* : ea este răscumpărare de sub blestemul Legii (3, 13 ; 4, 5) și slobozire de sub jugul păcatului (Rom. 6, 21—22 ; 8, 21). Mesajul Evangheliei îi cheamă pe toți să profite de această libertate. Credincioșilor galateni le-a fost adresată chemarea de a intra în libertatea lui Hristos prin predica Apostolului¹⁰²¹.

Libertatea creștină trebuie însă bine înțeleasă. *Μόνον* introduce o precizare importantă asupra conceptului paulin al libertății : libertatea creștină este o eliberare din robia blestemului, a păcatului, spre o nouă

1020. Delimitarea părților Epistolei rămîne mai mult sau mai puțin artificială. Majoritatea comentatorilor fixează începutul părții parenetice a Epistolei la 5, 13. O. Merk, *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief*, în ZNW, LX (1969), p. 83—104, după ce analizează toate soluțiile propuse, ajunge la concluzia că 5, 13 este începutul cel mai convenabil pentru partea parenetică a Epistolei către Galateni.

1021. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 36—37, afirmațiile «Hristos ne-a făcut liberi» (5, 1) și «ați fost chemați la libertate» (5, 13) ar fi fost slogane ale adversarilor gnostici ai Sf. Pavel, care proclamau un libertinism moral amestecat cu practicarea unor rituri legaliste mozaice. Sf. Pavel ar fi preluat aceste slogane precizînd însă înțelesul creștin al libertății.

«robie», aceea a iubirii. A fi liber în Hristos nu înseamnă a fi fără Lege, ci înseamnă a te supune «legii lui Hristos» (6, 2) ¹⁰²².

După negația *μή* lipsește verbul ¹⁰²³. Nu există însă nici o îndoială în ce privește sensul exact al textului; Apostolul zice: «nu *folosiți* (sau: nu *faceți*) libertatea un prilej de a sluji trupului». Substantivul *ἀφορμή* care apare în Noul Testament numai la Sf. Pavel (Rom. 7, 8; II Cor. 5, 12; 11, 2; I Tim. 5, 14) înseamnă «ocazie» sau «prilej».

Substantivul *σάρξ* nu definește aici partea materială a ființei umane (ca în I Cor. 6, 16; Efes. 5, 29 etc.), nici omul ca atare (ca în II Cor. 7, 5; I Cor. 1, 29; Rom. 3, 20 etc.) ¹⁰²⁴, ci se referă la «trupul păcatului», adică la manifestările omului rob de păcat (Rom. 6, 6). În I Petru 2, 16, text care oferă o paralelă apropiată a acestui verset, corespondentul «trupului» este «răutatea»: «Trăiți ca oameni liberi, dar nu ca și cum ați avea libertatea drept acoperământ răutății, ci ca robi ai lui Dumnezeu». Libertatea pusă în slujba păcatului devine răutate și păcat ¹⁰²⁵.

Conjuncția *ἀλλά* introduce precizarea Sf. Pavel cu privire la modul utilizării libertății creștine: «ci slujiți unul altuia în iubire». Antidotul abuzului de libertate este iubirea, rodul prin excelență al Duhului (5, 22). Slujirea aproapei este opusul (*ἀλλά* are sens adversativ) slujirii trupului.

Verbul *δουλεύειν* înseamnă «a fi și a acționa ca un rob» ¹⁰²⁶. Sf. Pavel folosește acest verb în 4, 8—9 unde vorbește de slujirea celor «ce din fire nu sînt dumnezei» (cf. Rom. 7, 6; Col. 3, 24). Credincioșii creștini au fost eliberați din robia acestor falși dumnezei (4, 7), făcîndu-se robi ai lui Hristos (cf. 1, 10). Slujirea religioasă pe care ei o datorează lui Hristos se manifestă însă, practic, prin slujirea aproapei (cf. I Ioan 4, 12. 20—21). Sf. Ioan Gură de Aur ¹⁰²⁷ observă că «Apostolul nu ne recomandă să ne iubim, ci să ne slujim unii pe alții; aceasta este culmea iubirii». Pronumele de reciprocitate *ἀλλήλοις* nu restrînge obligația slujirii numai la cercul credincioșilor creștini. V. 14 arată că *δουλεύετε ἀλλήλοις* este echivalent cu *ἀγαπᾶν τὸν πλησίον*; iar termenul *πλησίος*, în înțelese evanghelic (Luca 10, 36—37), îi cuprinde pe toți oamenii.

(5, 14) «Legea» înseamnă aici Tora, ca expresie a voii lui Dumnezeu și ca normă pentru viața omenească (cf. Matei 5, 17—18; 7, 12; Iacov 1, 25; 2, 8. 10. 12; 4, 11). Sf. Pavel afirmă aici că toată Legea, adică întregul cod al revelației divine vetero-testamentare, se împlinește în iubirea aproapei ¹⁰²⁸.

1022. R. Jewett, *art. cit.*, p. 209—212, susține că Apostolul combate aici un libertinism moral întemeiat pe o învățătură greșită, tipic elenistică, asupra «Duhului».

1023. Pentru omisiunea verbului după negația *μή*, cf. Mc. 14, 2; Aristofan, *Viespile*, 1179: *μή μοιγε μύθους*; Sofocle, *Antigona*, 577: *μή τριβὰς ἐτι*; cf. Schlier, *op. cit.* p. 242, nota 2.

1024. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, Sibiu, 1941, p. 69 și urm.

1025. A. Sand, *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Biblische Untersuchungen, 2), Regensburg, 1967, p. 210.

1026. C. Spicq, *op. cit.*, vol. II, p. 40. Apostolul nu evită paradoxul libertate-slujire; deși credinciosul creștin este liber, totuși el trebuie să se supună exigențelor legii iubirii; cf. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 40, nota a.

1027. *Op. cit.*, P.G., LXI, 670.

1028. Cu privire la sensurile lui *νόμος* în Epistolele pauline, vezi E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 443—460.

Verbul *πεπλήρωται* înseamnă aici «se împlinește» (cf. 6, 2; Matei 3, 15; 5, 17; Rom. 8, 4; 13, 8; Col. 4, 17) dar și «se cuprinde» sau «se rezumă», cum rezultă din textul paralel din Rom. 13, 8—10: «Cel care iubește pe aproapele său, *a împlinit* (*πεπλήρωκεν*) Legea. Pentru că toate poruncile... *se cuprind* (*ἀνακεφαλαιοῦσθαι*) în acest cuvânt: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși».

Porunca iubirii aproapelui apare și în Vechiul Testament. În Vechiul Testament însă, iubirea este o poruncă printre altele, ea nu este «plinirea» tuturor celorlalte porunci. Deși în sinul iudaismului de la începutul erei creștine exista o tendință de ierarhizare a poruncilor Legii mozaice în funcție de importanța sau «mărimea» lor (cf. Matei 22, 36; Marcu 12, 28) ¹⁰²⁹, totuși Mântuitorul Hristos a fost primul Care a rezumat întreaga Lege a Vechiului Testament în suprema poruncă a iubirii (Matei 22, 37—40). În cuvântul Mântuitorului, «toată Legea și proorocii» se cuprind de fapt în două porunci: porunca de a-L iubi pe Dumnezeu și porunca de a-l iubi pe aproapele. Această apropiere între cele două porunci «mai mari» apare și în scrierile rabinice ¹⁰³⁰. Se pare chiar că rabinii grupaseră toate poruncile Legii lui Moise în două categorii, punând deoparte poruncile referitoare la relația dintre om și Dumnezeu și de cealaltă parte pe cele care reglementează raporturile dintre oameni întreolaltă; porunca de a-L iubi pe Dumnezeu din Deut. 19, 18 era considerată reprezentativă pentru toate poruncile din prima grupă, iar porunca iubirii aproapelui din Lev. 19, 18 era așezată în fruntea celor din a doua grupă ¹⁰³¹.

Noutatea extraordinară a poruncii iubirii în Noul Testament constă în conținutul ei. Se știe că în iudaism noțiunea de «aproape» avea un sens restrîns (cf. Lev. 19, 18 a). «În general, evreii socoteau drept aproape al lor numai pe cei de un neam și de o credință cu ei. Astfel, noțiunile: *ach*, *rea*, *carov* aveau mai mult înțelesul de frate de sînge, prieten, compatriot, om al aceleiași familii sau trib, apropiat, rudă, membru al unei societăți determinate, al unui grup închis...» ¹⁰³². În schimb, după învă-

1029. Complicatul cod de prescripții ale Legii (rabinii socoteau că Tora cuprinde nu mai puțin de 613 porunci) cerea o anumită sistematizare. În scrierile rabinice se vede tendința de a distinge în poruncile Legii ceea ce este esențial. Astfel, se spune că un păgîn i-a cerut lui Hillel să-l învețe întreaga Lege în atîta timp cît poate sta el într-un picior; Hillel a răspuns: «Nu face aproapelui ceea ce nu-ți place să ți se facă. Aceasta este întreaga Lege, restul e explicație. Mergi și învață!» (cf. D. Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, p. 251). Într-o omilie a lui Rabbi Șimlai se spune despre cele 613 porunci ale Legii că David le-a rezumat la unsprezece (Ps. 14), Isaia la șase (Isaia 33, 15), Miheia la trei (Mih. 6, 8), apoi din nou Isaia la două (Isaia 56, 1), iar Amos la una: «Căutați-Mă și veți fi vii» (Amos 5, 4). Cf. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. I, Harvard, 1950, p. 85.

1030. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. I, p. 900—908. vezi și R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neues Testament*, ed. a II-a, München, 1962, p. 65—71 și 172—178; G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, în *Idem, Gesammelte Aufsätze*, vol. III, München, 1968, p. 37—45.

1031. Cf. J. B. Stern, *Jesus' Citation of Deut. 6, 5 and Lev. 19, 18 in the Light of Jewish Tradition*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 312—316.

1032. Pr. lector Dumitru Abrudan, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, Teză de doctorat în teologie, Sibiu, 1979 (extras din MA, nr.

ătura creștină, aproapele (ὁ πλησίος) este orice om (cf. Luca 10, 29 și urm.). Porunca iubirii creștine nu cunoaște nici un fel de limitare.

Spre deosebire de Mântuitorul, Care rezumă Legea lui Moise în «două porunci» (Matei 22, 40), Sf. Pavel vorbește aici numai de o singură poruncă, aceea de a-l iubi pe aproapele. Această diferență se explică, probabil, prin faptul că pentru definirea raporturilor dintre om și Dumnezeu Apostolul folosește termenul «credință»¹⁰³³.

Operind această reducere a Legii la o singură poruncă, Sf. Pavel ar putea spune și aici ca și în 4, 21: «Spuneți-mi, voi, care voiți să vă supuneți Legii, nu auziți Legea?». Căci credincioșilor din Galatia, tulburați de iudaizanți, sfișiați de certuri și neînțelegeri (5, 15) le lipsea tocmai virtutea iubirii creștine, în care se cuprinde toată Legea. Umblau să se supună prescripțiilor celor mai mărunte și mai puțin însemnate ale Legii (4, 3), dar neglijau virtutea de căpetenie, singura care le dădea dreptul să se numească ucenici ai lui Hristos (Ioan 13, 35).

(5, 15). Acest verset ne lasă să înțelegem că informațiile Apostolului cu privire la situația care se crease în Galatia erau destul de detaliate. Cele trei verbe, la prezent, descriu într-un mod foarte expresiv manifestările cu totul necreștine ale celor ce voiau cu orice chip «iudaizarea» Bisericii galatene¹⁰³⁴.

«Mușcăturile» și «sfișierile» dintre credincioșii galateni erau semnul evident al lipsei lor de libertate creștină. În loc să fie animați de râvnă pentru Domnul, ei s-au lăsat antrenati în dispute personale. Probabil că aceste dispute erau rezultatul indirect al activității predicatorilor iudaizanți; unii dintre credincioșii galateni, profitând de răcirea generală a atașamentului față de Sf. Pavel, vor fi căutat să-și satisfacă pofta de «mărire deșartă» (5, 26), luptându-se să-și asigure poziții de frunte în Biserică. Pe astfel de zavistnici care «mușcă» și strică turma lui Hristos, Apostolul nu ezită să-i numească în altă parte «lupi îngrozitori» (Fapte 20, 29) și «cîini» (Filip. 3, 2), asemănându-i, pentru răutatea și iresponsabilitatea de care dau dovadă, cu animalele sălbatice.

Verbul βλέπετε, la imperativ, sună ca un semnal de alarmă. Certurile din sinul Bisericii compromis grav viața creștină a membrilor ei. «Împărțirile și certurile — scrie Sf. Ioan Gură de Aur¹⁰³⁵ — duc la ruină și pierzanie atît pe autorii lor, cît și pe cei ce sînt victimele lor».

1—3/1979), p. 87. Midrașurile tanaite disting pe «aproape» (רע) de neisraelit (בכרי), chiar dacă acesta din urmă este locuitor al Țării Sfinte (גר תושב); cf. Mekilta Ieșire, XXI, 35; Silre Deut., XV, 2, § 2; Ibid. XIX, 4 și urm., § 181. Vezi Pierre Benoit, *Rabbi Aquiba ben Joseph sage et héros du Judaïsme*, în RB, LIV (1947), p. 73, n. 3; E. Stauffer, art. ἀγάπῳ, ἀγάπη, în TWNT, I, p. 20 și urm.; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, ed. a II-a, Darmstadt, 1963, p. 57 și urm.; H. Montefiore, *Thou Shalt Love the Neighbour as Thyself*, în «Novum Testamentum», V (1962), p. 157—159.

1033. Vezi comentariul nostru ad 5, 6.

1034. Cele trei verbe: δάκνω (= a mușca, cf. Avac. 2, 7), κατεσθίω (= a mânca, a devora, cf. Ps. 13, 4; 26, 3; 52, 5; Isaia 9, 11; II Cor. 11, 20) și ἀναλίσκω (= a distruge, a nimici, a cheltui; cf. Fac. 41, 30; Prov. 23, 28; 30, 14; II Tes. 2, 8) sugerează o luptă între animale sălbatice.

1035. Op. cit., P.G., LXI, 670.

B.

CONDUITA CREȘTINĂ «ÎN DUHUL»

(5, 16—26)

În această pericopă, Apostolul dezvoltă și aprofundează ideile enunțate în v. 13—14. Expresia λέγω δέ (= eu însă zic) apare în repetate rânduri în Epistola către Galateni ca o introducere la dezvoltarea unei idei deja exprimate (3, 17 ; 4, 1 ; 5, 2).

Sf. Pavel pune față-n față două moduri diferite de viață : viața după trup sau după «pofa trupului» (5, 16) și viața «după Duh» sau «în Duh» (cf. Rom. 8, 1—14). «Cei ce sînt ai lui Hristos» nu pot alege decît viața «după Duh», deoarece ei și-au «răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele» (v. 24).

Se impune o precizare : vorbind despre imoralitatea «faptelor trupului», cărora le opune «rodul Duhului», Apostolul nu vizează numai situația din Galatia ; lista de păcate din Gal. 5, 19—21 nu poate fi considerată, așadar, o «cronică scandaloasă» a Bisericii galatene. Expunerea Apostolului are caracter general.

Paralelismul evident dintre v. 15 și v. 26 arată clar că noua perioadă care începe cu v. 16 se încheie cu v. 26¹⁰³⁶.

1. «Trupul» și «Duhul».

(5, 16—18)

(16). *Însă eu zic : umblați în Duh și să nu împliniți pofa trupului.*

(17) *Căci trupul pofteste împotriva Duhului, iar Duhul împotriva trupului ; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi. (18) Iar dacă vă purtați cu Duhul, nu sînteți sub Lege.*

(5, 16) «Duhul» (πνεῦμα) are trei înțelesuri diferite în Epistolele pauline :

a) πνεῦμα ca parte constitutivă a omului natural (I Cor. 2, 11 ; 5, 3—5 ; Rom. 1, 9 ; 8, 10. 16 ; Gal. 6, 18 ; Filip. 4, 23 ; II Tim. 4, 22 ; Fălim. 25 ș.a.) ;

b) harul Sf. Duh ;

c) a treia Persoană a Sfintei Treimi¹⁰³⁷.

Primul sens al lui πνεῦμα este exclus pentru pericopa noastră. În al treilea sens, termenul apare în mod absolut clar numai în II Cor. 13, 13. De cele mai multe ori «Duhul» sau «Duhul Sfînt» înseamnă, în Epistolele pauline, harul Duhului Sfînt (Rom. 2, 29 ; 5, 5 ; 8, 2 ; I Cor. 3, 17 ; 6, 19 ; Gal. 3, 2—3 ; 5, 14. 16. 22. 25 ; Efes. 4, 30 ; Col. 1, 8 ; I Tes. 1, 6 ; Evr. 10, 15 ; II Petru 1, 21). În acest sens, «Duhul» este totuna cu «Duhul cel de la Dumnezeu», diferit de «duhul omului» și opus «duhului lumii» (I Cor. 2, 11—12). În urma jertfei răscumpărătoare a lui Hristos,

1036. Totuși unii exegeți încheie pericopa cu v. 23 (J. Bligh), alții cu v. 24 (H. Schlier), iar alții cu v. 25 (Lagrange, Bonnard, Viard ș.a.).

1037. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 58 și urm.

«Duhul lui Dumnezeu» a fost revărsat în lume. De aceea, «Duhul» nu-i mai este străin omului celui nou sau «duhovnicesc» (I Cor. 2, 15; 3, 1; 14, 37; Gal. 6, 1), ci locuiește în el ca într-un templu (I Cor. 3, 16). În felul acesta, «Duhul» devine o realitate antropologică¹⁰³⁸, «o calitate sau o facultate proprie a omului nou»¹⁰³⁹. Învățătura ortodoxă despre harul cel necreat sau despre energiile divine prin care Dumnezeu lucrează în lume relevă modul în care «Duhul» este deopotrivă Persoană dumnezeiască și agent al vieții duhovnicești¹⁰⁴⁰.

«Trupul» (σάρξ) are aici același sens ca și în v. 13. Aproape întotdeauna Apostolul asociază «trupului» o nuanță depreciativă (Rom. 8, 6, 13; I Cor. 7, 28; II Cor. 4, 11; Gal. 6, 8 ș.a.). Σάρξ este realitatea omenească în neputința, slăbiciunea și caducitatea ei. Trupul fiind elementul slab al omului, e cu totul greșit să «ne bizuim pe trup» (Filip. 3, 3—4) și e ridicol să ne lăudăm «după trup» (II Cor. 11, 18). În pericopa Gal. 5, 16 u, «trupul» nu definește însă partea materială a ființei umane, ci realitatea omenească în conexiunea ei cu păcatul (cf. Rom. 7). «Trupul» omului vechi este o realitate coruptă, stăpinită de puterea răului (cf. Rom. 7, 18). Omul supus păcatului este un om trupesec (I Cor. 3, 1 și urm.; Rom. 7, 14)¹⁰⁴¹. Acestuia Apostolul îi opune chipul luminos al omului duhovnicesc. Sf. Pavel personifică uneori acest «trup al păcatului» (Rom. 6, 6; cf. 8, 3), atribuindu-i voință (Ef. 2, 3), tendințe și concepții (Rom. 8, 6), patimi (Rom. 7, 5; Gal. 5, 24) și poftes (Gal. 5, 16—17; Rom. 13, 14; Efes. 2, 3). El nu zice că trupul este rău în sine; totuși, în concepția paulină observăm «o complicitate privilegiată între păcat și trup»¹⁰⁴².

Sf. Ioan Gură de Aur precizează că, în Gal. 5, 16 u, trupul «nu este însăși substanța corporală, ci voința depravată» și că prin «trup» Apostolul înțelege omul întreg, dar stăpinit de gânduri și de poftes rele¹⁰⁴³.

Credincioșii creștini nu ating dintr-o dată maturitatea religio-morală a omului duhovnicesc; adesea ei sînt ca niște «prunci în Hristos» (I Cor. 3, 1) pentru care «trupul» constituie încă o piedică serioasă în calea colaborării lor cu harul dumnezeiesc¹⁰⁴⁴. De aceea, îndemnul apos-

1038. H. Melh-Koehnlein, *L'homme selon l'apôtre Paul* (Cahiers théologiques, 28), Neuchâtel-Paris, 1951, p. 34.

1039. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, Paris, 1961, p. 159.

1040. Vezi Prof. Nicolae Chițescu, *Doctrina despre Sfîntul Har*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXI (1943), nr. 10—12.

1041. Vezi Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 93 și urm.

1042. C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, p. 168.

1043. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P. G., LXI, 671. J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'esperance de Jésus et de l'Apôtre Paul*, ed. a II-a, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 249—250, distinge nouă accepțiuni pauline ale termenului σάρξ: eshatologică (în care se cuprinde și sensul etic), biologică, rasială, exegetică, fenomenologică, antropologică, socială, chimică și anatomică.

1044. În Regula comunității de la Qumran se află un text interesant care vorbește, la timpul viitor, despre împăcarea trupului omenesc cu Dumnezeu: «Atunci Dumnezeu va curăți prin credințioșia Sa toate faptele omului și va face curat pentru El trupul omului, alungînd orice duh de perversitate dinlăuntrul trupului său și curățîndu-l prin duhul sfînteniei de toate faptele necuvioase» (1 QS IV, 20—21); trad. după ed. citată, vol. I, p. 36, 38. Vezi J. Pryke, «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts, în «Revue de Qumran», V (1965), p. 345—358.

tolic de a umbla «în Duh» nu este superfluu nici pentru cei botezați, care au deja «Duhul».

Verbul *περιπατεῖν* (= a umbla) are adesea în Sf. Scriptură un sens figurativ, definind conduita religios-morală (IV Regi 20, 3; Prov. 8, 20; Ecl. 2, 9; Fapte 21, 21; Efes. 5, 8; Col. 1, 10; I Tes. 2, 12 ș.a.)¹⁰⁴⁵. «A umbla în (sau : după) Duh» înseamnă a te lăsa călăuzit de Dumnezeu, a colabora cu harul Duhului Sfânt. Libertatea creștină se manifestă plenar atunci când voința proprie este pusă în acord cu voia lui Dumnezeu.

Ἐπιθυμία (= dorință, aspirație, impuls) are adesea, în Noul Testament, sensul peiorativ de dorință sau poftă păcătoasă (Rom. 13, 14; Gal. 5, 24; Efes. 2, 3; II Petru 2, 18; cf. Rom. 1, 24; 6, 12; Efes. 4, 22; Col. 3, 5; I Tim. 6, 9; II Tim. 2, 22; 4, 3; Tit 2, 12 ș.a.). Sensul peiorativ al acestui termen apare și mai pronunțat când i se asociază genitivul *σαρκός*. «Pofta trupului» este pofta păcătoasă, opusă iubirii, opusă «Duhului». Prin ajutorul harului primit, credincioșii creștini pot birui pofta trupului.

(5, 17) Îndemnul de a umbla «în Duh» este motivat prin opoziția dintre «trup» și «Duh».

Această opoziție nu trebuie înțeleasă în sens maniheic. Nu e vorba aici de lupta între cele două părți constitutive ale ființei umane. Sf. Ioan Gură de Aur scrie : «Sîntem acuzați cu privire la acest subiect ; se pretinde că Apostolul împarte omul în două, punînd în luptă sufletul cu trupul»¹⁰⁴⁶. Răspunzînd pe larg acestei erori, el arată că «trupul» este aici omul întreg, cu trup și suflet, lăsat în voia instinctelor sale. Opoziția se manifestă nu între trup și suflet, ci «între două feluri de gînduri», între «virtute și viciu». Dimpotrivă, trupul și sufletul acționează împreună într-o «minunată armonie» ; omul întreg face binele sau răul, alege virtutea sau păcatul¹⁰⁴⁷.

În Rom. 8, 1 u, opoziția nu mai este între «trup» și «Duh», ci între «cei ce sînt după trup» și «cei ce sînt după Duh» (v. 5). Primii «cugetă cele ale trupului», iar cei din urmă «cele ale Duhului», căci «dorința cărnii este moarte, dar dorința Duhului este viață și pace» (v. 6). Între cele două dorințe este «vrăjmășie» (v. 7). Atît în Gal. 5, 16 u (mai ales v. 18), cit și în textul paralel din Rom. 8, 1 u, *σάρξ* apare în relație cu Legea mozaică sau, cum se exprimă R. Jewett¹⁰⁴⁸, «cu Legea și cu fărădelegea». Opoziția trup/Duh reia astfel cealaltă opoziție, prezentată anterior (Gal. 4, 1 și urm. ; 5, 1 și urm.), între robie și libertate.

În a doua parte a versetului, Apostolul repetă ideea de la început («căci acestea se împotrivesc unul altuia»), pentru a releva consecința acestei opoziții în viața credinciosului : datorită opoziției dintre «trup» și «Duh», voința omului este limitată ; numai prin puterile sale, omul nu poate face cele ce ar voi să facă ; de aceea, el are nevoie de ajutorul

1045. G. Bertram, art. *περιπατέω*, în TWNT, V, p. 942—943 ; G. Wingren, «*Weg, Wanderung*» und verwandte Begriffe, în «*Studia Theologica*», III (1951), p. 111—123.

1046. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., XLI, 671.

1047. *Ibidem*, col. 672. Argumentarea Sf. Ioan Gură de Aur împotriva pretinsului dualism al naturii umane se întinde pe două coloane din colecția Migne.

1048. R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, p. 104.

«Duhului». În lupta grea cu ispita, cu pofta, harul Duhului Sfânt constituie pentru credinciosul creștin garanția biruinței.

«Cele ce ați voi» (cf. Rom. 7, 15: «ceea ce voiesc»; 7, 19: «binele pe care îl voiesc») nu se referă la voia «trupului», ci la voința eliberată de păcat și întărită prin har a credinciosului creștin¹⁰⁴⁹. În calea acestei voințe spre bine, «trupul» continuă să se manifeste ca o piedică, pe care cei chemați la umblarea «în Duh» trebuie s-o învingă permanent.

Opoziția între «trup» și «Duh» nu este, în concepția paulină, o luptă între două forțe egale. Însuși faptul că Apostolul îi îndeamnă pe cititorii săi la umblarea «în Duh» (5, 16. 25) este cea mai bună dovadă că «Duhul» are puterea de a anihila pornirile păcătoase ale «trupului». Biruind pofta trupului, «Duhul» imprimă ființei umane un curs ascendent pînă la atingerea staturii plenare a omului duhovnicesc.

(5, 18) V. 18 este o paranteză care evidențiază relația dintre «morală Duhului» și libertatea creștină față de Legea mozaică.

Primatul «Duhului» în viața creștină este echivalent cu libertatea cea adevărată. Verbul ἄφεσις (cf. περιπατεῖτε, v. 16; στοιχοῦμεν, v. 25) arată că πνεῦμα¹⁰⁵⁰ are un rol activ, este o forță sau o putere supraomenească de care trebuie să se lase «purta» cel ce luptă împotriva poftei trupului.

Dacă (ei) credincioșii creștini se poartă «în Duh», ei nu mai sînt sub Lege. În v. 23b, Sf. Pavel spune că împotriva virtuților creștine, grupate sub numirea generală de «rodul Duhului», nu este lege. Rolul Legii mozaice era de a califica și de a sancționa păcatul (cf. Rom. 7, 7 și urm.); acolo unde păcatul dispare, Legea nu mai are nici un rol. Credincioșii creștini au fost eliberați în mod obiectiv de sub robia păcatului și, implicit, de sub Legea mozaică, prin jertfa Mîntuitorului Hristos (5, 1. 13); această eliberare se manifestă însă pe plan subiectiv în măsura (ei este condițional) în care ei umblă «în Duh».

2. «Faptele trupului» și «rodul Duhului»

(5, 19—23).

(19) *Iar faptele trupului sînt vădite; acestea sînt: destrîinare, necurăție, destrăbălare, (20) idololatrie, fermecătorie, dușmăanii, ceartă, invidie, mîinii, intrigi, dezbinări, eresuri, (21) pizmuiri, beții, chefuri și cele asemenea acestora — despre care vă spun de mai înainte, precum v-am spus și altădată, că cei ce fac acestea nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu. (22) Iar rodul Duhului este iubire, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunăvoință, bunătate, credință (23) blîndețe, înfrînare; împotriva unora ca acestea nu este lege.*

Apostolul înfățișează manifestările antagoniste ale trupului și ale Duhului sub forma a două liste, una de păcate sau de fărădelegi («faptele

1049. Paul Althaus, «...Dass ihr nicht tut, was ihr wollt» (Zur Auslegung von Gal. 5, 17), în TLZ, LXXVI (1951), col. 17.

1050. Πνεῦμα din v. 18 este un «dativ al agentului», avînd același sens cu expresia ὑπὸ τοῦ πνεύματος; cf. J. H. Multon, A Grammar of New Testament Greek, vol III, Syntax, by N. Turner, Edinburgh, 1963, p. 240.

trupului») și una de virtuți («rodul Duhului»). Astfel de liste apar și în alte Epistole pauline, fie de vicii sau păcate (Rom. 1, 29—31; 13, 13; I Cor. 5, 10, 11; 6, 9—10; II Cor. 12, 20, 21; Efes. 4, 31; 5, 3—5; I Tim. 1, 9—10; II Tim. 3, 2—7), fie de virtuți (II Cor. 6, 6; Efes. 4, 2—3, 32; 5, 9; Filip. 4, 8; Col. 3, 12). Acest mod de expunere a învățaturii morale era practicat destul de frecvent în lumea antică¹⁰⁵¹. În «Regula comunității» de la Qumran, cele două căi, calea binelui și calea răului, sînt ilustrate prin două liste: o listă de virtuți, numite faptele «duhului credincioșiei» (1 QS IV, 2—6) și o listă de păcate, numite faptele «duhului perversității» (1 QS IV, 9—11)¹⁰⁵². Modelul paulin din Gal. 5, 19 și urm. va fi reluat în scrierile Părinților apostolici¹⁰⁵³ și în general în literatura patristică.

(5, 19—21a) Lista de păcate are o scurtă introducere: «Iar faptele trupului sînt vădite»; adjectivul *φανερὰ* (cf. I Cor. 3, 13; 14, 25 etc.) înseamnă «vădite», adică «bine cunoscute». Lagrange¹⁰⁵⁴ vede în această introducere o aluzie la Legea mozaică: dacă «faptele trupului» sînt evidente, înseamnă că nu mai e nevoie de Lege pentru a le recunoaște și a le evita.

Manifestările «trupului» sînt numite «fapte» și nu «roade», cum sînt numite manifestările «Duhului». O explicație adecvată a acestui fapt se găsește în comentariul lui Teodor de Mopsuestia: «El (Apostolul) face bine că vorbește de «faptele» trupului, deoarece acestea sînt săvîrșite de noi; vorbind însă de Duhul, el scrie «rodul», deoarece noi obținem aceste roade prin har și prin conlucrarea cu Duhul. Noi, prin noi înșine, nu putem împlini aceste fapte ale virtuții, tot așa cum nu putem produce roadele pămîntului, oricît de mult ne-am strădui, dacă Dumnezeu nu voințe să ni le dăruiască»¹⁰⁵⁵.

Nici unul din «pomelnicele» pauline de păcate nu are pretenția de a epuiza întunecatele manifestări ale «trupului»; la sfîrșitul listei din Gal. 5, 19 și urm., Sf. Pavel adaugă: «și cele asemenea acestora» (v. 21 a). Dintre cele cincisprezece¹⁰⁵⁶ păcate pomenite aici, zece apar și în alte liste de vicii din Corpus Paulinum: *πορνεία* (I Cor. 5, 10—11; II Cor. 12, 20—21; Efes. 5, 3—5; Col. 3, 3—8); *καθαρσία* (II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 19; 5, 3—5; Col. 3, 5—8); *ἀσέλγεια* (Rom. 13, 13; II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 19); *θυμός* (II Cor. 12, 20—21; Efes. 4, 31; Col. 3, 5—8); *ἔρις* (Rom. 1, 29—31; 13, 13; II Cor. 12, 20—21; Col. 3, 5—8); *φθόνος* (Rom. 1, 29—31); *μέθῃ* (Rom. 13, 13; I Cor. 5, 10—11; 6, 9—10); *κῶμος* (Rom. 13, 13); *ζῆλος* (Rom. 13, 13; II Cor. 12, 20—21); *ἐριθεία* (II Cor. 12, 20—

1051. H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament* (TU, 76), Berlin, 1961, p. 185—194 și 206—211; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970, p. 220—227.

1052. *Les textes de Qumran*, trad. et annotés par J. Carmignac et P. Guilbert, vol. I, Paris, 1961, p. 34—38; vezi S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW, 25), Berlin, 1959; E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen, 1964.

1053. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, I—VI; *Păstorul lui Herma*, porunca a VIII-a, 1—12 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 25—28 și 256—257).

1055. Teodor de Mopsuestia, *op. cit.*, ed. citată, p. 101; cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 673.

1056. Unele mss (D, it., syr^h, Sf. Irineu ș.a. adaugă în v. 19a *μοιχεία* (= adulter), iar altele (A, C, D, G, ș.a.) au în v. 21a și *φόνος* (= ucideri).

21). Se pare că Apostolul n-a întocmit această listă la întâmplare ; insistența asupra păcatelor împotriva iubirii sau împotriva comuniunii dovedește că cel puțin unele dintre fărădelegile înșirate aici își făcuseră loc în viața credincioșilor galateni. De asemenea, lipsa păcatului zgîrceniei, prezent în cele mai multe dintre listele pauline de vicii (Rom. 1, 29 ; I Cor. 5, 10 ; 6, 10 ; Efes. 5, 3, 5 ; Col. 3, 5 ; II Tim. 3, 2), este probabil intenționată : generozitatea credincioșilor galateni, care și-ar fi dat și ochii de dragul Apostolului (4, 15), era mai presus de orice îndoială.

În lista «faptelor trupului» din Gal. 5, 19—21 a, se observă o anumită sistematizare. Le putem împărți în patru grupe :

- a) păcate carnale sau sarchice (primele trei) ;
 - b) păcate de ordin religios (idololatria și fermecătoria) ;
 - c) păcate împotriva iubirii de aproapele sau împotriva comuniunii (următoarele opt) ;
 - d) păcate împotriva cumpătării sau a temperanței (ultimele două).
- Ne vom ocupa de ele pe rînd.

a) *Păcate carnale sau sarchice :*

— Πορνεία (1 QS 4, 10 : פְּנִי), = zenut), termen folosit arareori în literatura greacă clasică, frecvent însă în Septuaginta și în Noul Testament (Fac. 38, 24 ; Os. 1, 2 ; Matei 5, 32 ; Fapte 15, 20, 29 ; Rom. 1, 29 ; I Cor. 5, 1 ; 6, 13, 18 etc.), înseamnă «desfrinare», prin acest păcat înțelegîndu-se raporturile sexuale în afara căsătoriei. Acest termen (ca și echivalentul său ebraic) apare în Vechiul Testament și ca metaforă pentru păcatul idololatriei (Ier. 3, 2, 9 ; Iez. 23, 27 ; 43, 7, 9 ; Os. 6, 10 etc.). Sf. Pavel folosește însă acest termen aici în sensul său literal, deși nu e exclus ca el să fi avut în vedere și prostituția rituală practică în antichitate în cadrul cultului unor zeități păgîne¹⁰⁵⁷.

— Ἀκαθαρσία (1 QS IV, 10 : תְּמִיחַ tum'ah) înseamnă «necurăție». Acest termen este folosit în literatura greacă clasică în sens literal sau în sens figurat de «depravare morală», iar în Septuaginta el înseamnă necurăție sau impuritate ceremonială (Lev. 5, 3 ; II Cron. 29, 5, 16 etc.) dar și necurăție morală (Prov. 6, 16 ; Ezdra 1, 40 ; Înțel. Sol. 2, 16 ; III Mac. 2, 17 etc.)¹⁰⁵⁸. Sf. Pavel folosește întotdeauna acest termen în înțeles de întinăciune sau necurăție morală (II Cor. 12, 20—21 ; Efes. 5, 3—5 ; 4, 19 etc.) ; în șapte din cele nouă apariții în epistolele pauline, ἀκαθαρσία este asociat cu πορνεία sau cu alt termen care definește păcatul sexual. Probabil că Apostolul îl consideră un termen paralel, dar cu sens mai larg, al lui πορνεία (cf. Efes. 5, 3 : πορνεία δὲ καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα).

— Etimologia lui ἀσέλγεια este îndoielnică. Acest termen apare la scriitorii greci ai antichității cu sensul de «destrăbălare», «stricăciune», «extravaganță»¹⁰⁵⁹. În Septuaginta îl găsim numai de două ori (Înțel. Sol. 14, 26 ; III Mac. 2, 26), iar în Noul Testament mai apare în Marcu 7, 22 ; I Petru 4, 3 ; II Petru 2, 2, 7, 18. În Epistolele pauline, substantivul

¹⁰⁵⁷. Fr. Hauck și S. Schultz, art. πόρνη, πόρνος, πορνεία, TWNT, VI, p. 583—584 și 586—587.

¹⁰⁵⁸. Fr. Hauck, art. ἀκάθαρτος, ἀκαθαρσία, în TWNT, III, p. 430 și urm.

¹⁰⁵⁹. Termenul apare cu acest sens la Platon, Demostene, Aristotel și alții ; vezi Burton, *op. cit.*, p. 305.

ἀσέλγεια este asociat unor termeni care definesc senzualitatea, libertinajul moral (Rom. 13, 13; II Cor. 12, 21; Efes. 4, 19) ¹⁰⁶⁰. În contextul de aici, ἀσέλγεια înseamnă destrăbălarea sexuală, deși nu e exclus ca Sf. Pavel să fi înțeles prin această noțiune indecența sau neînfrinarea în conduita morală în general ¹⁰⁶¹.

b) Păcate de ordin religios :

Între păcatele carnale și păcatele de ordin religios există o strînsă legătură. În Rom. 1, 23 și urm., Apostolul arată că rătăcirea religioasă și dezordinea morală se condiționează reciproc.

— Termenul εἰδωλολατρία (= *închinare la idoli*), absent în literatura greacă clasică și în Septuaginta, este probabil o creație iudaică ¹⁰⁶². Acest termen apare de mai multe ori în Noul Testament (I Cor. 5, 10, 11; 6, 9; Efes. 5, 5; I Petru 4, 3; Apoc. 21, 8; 22, 15 etc.); dacă λατρία este specifică iudeilor (Rom. 9, 4), εἰδωλολατρία este specifică păgînilor (cf. I Cor. 10, 7, 14). În Gal. 5, 20, «idololatria» are sensul precis de «participare la cultul păgîn» ¹⁰⁶³. Creștinii erau expuși pericolului de a se afla prezenți la sărbătorile municipale sau imperiale în cadrul cărora erau nelipsite practicile idolatre.

— Încă la scriitorii clasici ¹⁰⁶⁴ și în Septuaginta (Ieș. 7, 11, 22; 8, 3, 14; Deut. 18, 10; Is. 47, 9, 12; Înțel. Sol. 12, 4; 18, 13), substantivul φαρμακία apare cu sensul de «vrăjitorie», «magie», «fermecătorie». În Vechiul Testament, vrăjitoria este osindită fără cruțare (Deut. 18, 10—12), iar în Noul Testament, fermecătoria (Apoc. 9, 21; 18, 23) și toate celelalte forme ale vrăjitoriei (Fapte 8, 9 și urm.; 13, 8 și urm.; 19, 13 și urm.; II Tim. 3, 13; Apoc. 21, 8; 22, 15) sînt considerate drept păcate foarte grave, caracteristice păgînismului ¹⁰⁶⁵.

c) Păcate împotriva iubirii (comuniunii) :

— Frecvent folosit în Septuaginta și în Noul Testament, termenul ἐχθρα (= *vrajbă, dușmănie*) apare aici la plural în fruntea unei serii de păcate care se opun comuniunii și frățietății dintre oameni și în special dintre membrii Bisericii lui Hristos.

— ἔρις (= *cearta*) și ζῆλος (= *gelozia, invidia*), ambele la singular, apar împreună și în Rom. 13, 13; II Cor. 12, 20; I Cor. 3, 2. În Noul Testament, ἔρις este un termen specific paulin (Rom. 1, 29; I Cor. 1, 11; Filip. 1, 15; I Tim. 6, 4; Tit 3, 9 etc.). «Invidia» sau «zavistia» (ζῆλος) este sursa lui ἔρις. Termenul ζῆλος care în Septuaginta îl traduce pe

1060. Cf. Iuda 4; *Păstorul lui Herma*, Vedenia II, 2, 2; III, 7, 2; Porunca XII, 4, 6 (trad. de Pr. D. Fecioru, p. 231, 239 și 264).

1061. O Bauernfeind, art. ἀσέλγεια, în TWNT, I, p. 488, dă acestui termen sensul de destrăbălare sau neînfrinare sexuală.

1062. În Septuaginta, substantivul εἰδωλον înseamnă fie imaginea (statuia) unui zeu, fie însuși zeul reprezentant de imagine. În Noul Testament, acest termen apare fie cu primul sens (Fapte 7, 41; Apoc. 9, 20), fie cu al doilea (I Cor. 8, 1, 7; 10, 19). Fără îndoială, εἰδωλολατρία prezintă aceeași ambiguitate, însemnînd fie adorarea imaginii zeului, fie a zeului însuși, reprezentat de către imagine; cf. Burton, *op. cit.*, p. 306.

1063. F. Büchsel, art. εἰδωλολατρία, în TWNT, II, p. 377.

1064. Demostene, 40, 57; Polibiu, 40, 3, 7 ș.a. (cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 252).

1065. Cf. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, V, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 28); *Epistola lui Barnaba*, XX, 1 (*ibidem*, p. 136).

קִנְיָה = qin'ah (cf. QS IV, 10) are aici același sens ca și în Cînt. Cînt. 8, 6; Ecl. 4, 4; 9, 6; Rom. 13, 13; I Cor. 3, 3; Iacov 3, 14, 16¹⁰⁶⁶.

— Θυμός (1 QS IV, 10: קִצּוֹר נַאִים = qetsor appaim) înseamnă în greaca clasică «suflare», «suflet», «duh», «inimă» (ca sediu al emoției), dar și «curaj», «minie». În Septuaginta, acest termen are înțelesul de «dispoziție» (Întel. Sol. 7, 20), «curaj» (II Mac. 7, 21), dar mai ales pe acela de «minie». În acest ultim înțeles apare termenul θυμός în Noul Testament (Luca 4, 28; Fapte 19, 28; II Cor. 12, 20; Efes. 4, 31; Col. 3, 8; Evr. 11, 27; Apoc. 14, 10, 19; 15, 1, 7 etc.)¹⁰⁶⁷. În contextul din Gal. 5, 19 și urm., «mînia» apare ca opusul blîndeței și al îndelungii răbdări.

— Etimologia substantivului ἐριθεία este nesigură. În scrierile vechi, acest termen definește egoismul sau lipsa de obiectivitate¹⁰⁶⁸, iar în Septuaginta (Iez. 23, 5, 9, 11, 12) se referă la atitudinea prostituatelor care se «aprinde» după amanții ei. În Noul Testament, acest termen are sensul de «spirit de contradicție» (Rom. 2, 8) sau de «răzvrătire contra adevărului» (cf. Filip. 1, 17), de «spirit de partidă» (cf. Filip. 2, 3) și de «duh de ceartă» (Iacov 3, 14, 16). Putem observa că, în Noul Testament, noțiunea ἐριθεία caracterizează o luare de poziție părtinitoare și discutabilă, care este tipică intriganților. În limba română, sensul lui ἐριθεία poate fi redat cel mai bine prin termenul «intrigă».

— Διχοστασίαι (= dezbinări) apare o singură dată în Septuaginta (I Mac. 3, 29) și de două ori în Noul Testament (aici și în Rom. 16, 17)¹⁰⁶⁹. Mai ales păcatul dezbinării își făcuse loc în sînul Bisericii galatene în urma prediciei iudaizante.

— Αἵρεσις¹⁰⁷⁰, asociat întotdeauna în Noul Testament unui verb la forma medie, înseamnă «eresuri», «secte» (Fapte 5, 17; 15, 5; 26, 5)¹⁰⁷¹ sau «învățători (părerii) diferite» (I Cor. 11, 19; II Petru 2, 1). Luat în înțelesul din urmă, acest substantiv va deveni mai tîrziu termenul tehnic pentru «erezie». «Eresurile» reprezintă, în înțeles paulin, forme agravate ale «dezbinărilor».

— Φθόνος (= pizmă, invidie) este un termen frecvent în Sf. Scriptură (Întel. Sol. 2, 24; 6, 23; I Mac. 8, 16; Matei 27, 18; Marcu 15, 10; Rom. 1, 29 etc.). În Gal. 5, 21a, acest termen are un sens aproape sinonim cu cel al lui ζήλος (v. 20). Folosirea pluralului denotă că Apostolul are în vedere diferite acte sau forme specifice ale dorinței pizmașe care se manifestă și în sînul comunităților galatene (cf. v. 26: ἀλλήλοις φθονοῦντες)¹⁰⁷².

1066. Cf. A. Stumpff, art. ζήλος, ζηλώω, în TWNT, II, p. 879 și urm.

1067. F. Büchsel, art. θυμός, în TWNT, III, p. 167—168.

1068. Idem, art. ἐριθεία, în TWNT, II, p. 657—658.

1069. În Rom. 16, 17, «dezbinările» sînt amintite alături de «smintelile împotriva învățăturii pe care ați primit-o». Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XLVI, 5 și LI, 1 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 70 și 72).

1070. Vezi H. Schlier, art. αἵρεσις, în TWNT, I, p. 180—183.

1071. Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Traliani*, VI, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 94); Idem, *Epistola către Efeseni*, VI, 2 (ibidem, p. 84).

1072. În unele mss (A, C, K, D, G, Vulg. ș.a.), după φθόνος apare și φόνοι (= ucideri), desigur sub influența paralelei din Rom. 1, 29. Încă Fer. Ieronim (*op. cit.*, ad loc.) stabilește la cincisprezece numărul «faptelor trupului» din Gal. 5, 19 și urm.

d) *Păcate împotriva cumpătării :*

— *Bețiile* (μέθαι) și *chefurile* (ἄμωι) sînt pomenite împreună și în Rom. 13, 13 (cf. Luca, 21, 34). Termenul μέθη apare frecvent în Septuagintă (Is. 28, 7; Iez. 23, 33; Iudit 13, 15; Tob. 4, 15 ș.a.)¹⁰⁷³. În antichitate, banchetul se transforma aproape întotdeauna în beție; «cheful» (ἄμωι) propriu-zis începea atunci cînd în sala de ospăț intrau cîntărețele din fluier, beția degenerînd în dezmaț zgomotos (cf. Înțel. Sol. 14, 23; II Mac. 6, 4; I Petru 4, 3).

Apostolul încheie lista «faptelor trupului» cu cuvintele : καὶ τὰ ὅμοια τούτοις («și cele asemenea acestora») ¹⁰⁷⁴, lăsînd să se înțeleagă că formele pe care le poate lua păcatul sînt cu mult mai multe. În antichitatea păgînă, fărădelegile cele mai grave erau atît de răspîndite și atît de larg acceptate (cf. Rom. 2, 32) încît Sf. Pavel trebuia să consacre o bună parte din activitatea sa combaterii acestor fărădelegi care uneori întinau și conștiințe creștine.

(5, 21 b) Cel ce stăruie în «faptele trupului» se face nedemn de moștenirea împărăției lui Dumnezeu. Sf. Pavel le atrage atenția credincioșilor galateni asupra acestui lucru înainte de a fi prea tîrziu (προλέγω, cf. II Cor. 13, 2; I Tes. 3, 4). A făcut-o și altădată, desigur cu prilejul uneia dintre vizitele sale în Galatia (προεῖπον; cf. Rom. 9, 29; II Cor. 7, 3; Gal. 1, 9; I Tes. 4, 6).

A moșteni împărăția lui Dumnezeu (I Cor. 15, 50. 52; I Tes. 1, 10; 4, 16. 17; II Tes. 1, 5 și urm.) înseamnă a intra în comuniune desăvîrșită cu Creatorul, la Parusie. Credincioșii creștini, ca fii ai lui Dumnezeu, au dreptul la moștenirea făgăduinței (Gal. 3, 14. 22. 29; 4, 7 etc.). Ei pierd acest drept dacă nu se poartă cu vrednicie. Îndreptarea și moștenirea făgăduinței se cîștigă prin credința lucrătoare (5, 6). Pretinsa credință a celor care stăruie în păcate este o credință «moartă» (Iacov 2, 20. 26); acestora le vor fi nefolositoare toate darurile primite din partea lui Dumnezeu (cf. I Cor. 10, 1—11).

(5, 22—23) În opoziție cu faptele trupului (prepoziția δέ are sens adversativ) stă «rodul Duhului». Deși Sf. Pavel vorbește uneori de «roadele» trupului (Rom. 6, 21; 7, 5), totuși el nu așează niciodată «fapta» alături de πνεῦμα. Noțiunea de «rod» exprimă mai bine caracterul sinergic al virtuții creștine. Pe de altă parte, «rodul» exprimă și ideea de creștere armonioasă. Contrastul între «fapte» și «rod» este evidențiat și în Efes. 5, 9. 11 : «Pentru că *rodul* luminii e în orice bunătate, dreptate și adevăr... Și nu fiți părtași la *faptele cele fără rod* ale întunerii-cului...»¹⁰⁷⁵.

Folosind singularul (καρπός), Apostolul accentuează unitatea armonică a vieții «în Duh». Virtuțile nu pot fi despărțite; cel ce umblă «după Duh» posedă *virtutea* ca pe un tot.

1073. H. Preisker, art. μέθη, în TWNT, IV, p. 553.

1074. Cf. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, III, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 2); *Păstorul lui Herma*, Porunca VIII, 5 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 256) ș.a.

1075. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, Gütersloh, 1961, p. 54 și urm.

Cele nouă¹⁰⁷⁶ virtuți creștine pe care Sf. Pavel le rînduiește sub titlul generic «rodul Duhului»¹⁰⁷⁷ sînt reprezentative (cf. v. 21 b) pentru gama nesfîrșită de manifestări practice ale vieții «în (sau : după) Duh». Cele mai multe dintre virtuțile amintite aici revin în liste similare din alte Epistole pauline : ἀγάπη (I Cor. 13, 13 ; II Cor. 6, 6 ; Efes. 4, 2—3) ; χαρά (Rom. 14, 17) ; εἰρήνη (Efes. 4, 2—3) ; μακροθυμία (II Cor. 6, 6 ; Efes. 4, 2—3 ; Col. 3, 12) ; πραΰτης (Efes. 4, 2—3 ; Col. 3, 12) ; ἀγαθωσύνη (Efes. 5, 9) ; πίστις (I Cor. 13, 13).

Faptul că în Gal. 5, 22 Sf. Pavel așează iubirea înaintea tuturor celorlalte virtuți nu-i lipsit de semnificație¹⁰⁷⁸. Iubirea le cuprinde pe toate celelalte (cf. 5, 14). Este imposibil de imaginat vreo virtute care să nu fie inspirată de iubirea aproapelui. Toate virtuțile sînt aspecte și manifestări diferite ale iubirii (cf. I Cor. 13, 4 și urm.) ; «numirile lor sînt mai multe, dar toate înseamnă iubire»¹⁰⁷⁹.

În afară de faptul că a rînduit iubirea pe locul dintîi, Sf. Pavel nu pare să fi intenționat vreo clasificare a virtuților în cadrul acestei liste. Nici nu era nevoie ; un buchet ca acesta e frumos indiferent cum ar fi rînduite «florile» care-l compun.

Vom vorbi pe rînd despre fiecare.

— Virtutea iubirii (ἀγάπη) apare încă în Vechiul Testament ca cea mai cuprinzătoare dintre toate virtuțile¹⁰⁸⁰. Toate îndatoririle înscrise în Decalog se reduc în esență la porunca iubirii lui Dumnezeu (Deut. 6, 5) și a aproapelui (Lev. 19, 18). În Gal. 5, 20, Sf. Pavel are în vedere iubirea față de semen, care însă presupune iubirea față de Dumnezeu.

În Epistolele pauline, iubirea ca virtute creștină apare ca răspunsul omului la iubirea lui Dumnezeu. Apostolul vorbește de iubirea lui Dumnezeu (Rom. 5, 8 ; II Cor. 13, 13 ; II Tes. 3, 5 ; Efes. 1, 4 ; 2, 4 ; Col. 3, 12 ; I Tes. 1, 4 etc.), de iubirea lui Hristos (Rom. 8, 35. 37 ; II Cor. 5, 14 ; Gal. 2, 20 ; Efes. 3, 19 ; 5, 2. 25), sau de iubirea lui Dumnezeu în Hristos Iisus (Rom. 8, 39) și de «iubirea Duhului Sfînt» (Rom. 15, 30). Această iubire a Prea Sfintei Treimi «s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfînt Cel dăruit nouă» (Rom. 5, 5). Iubirea ca virtute creștină își are izvorul în iubirea lui Dumnezeu. Ea se îndreaptă spre Dumnezeu (Rom. 8, 28 ; I Cor. 2, 9), spre Hristos (Efes. 6, 20) și spre aproapele (Rom. 13, 8. 10 ; Gal. 5, 13—14 etc.), fiecare din aceste direcții implicîndu-le pe celelalte. După I Cor. 13, iubirea, ca revărsare a Duhului în inimile noastre, este «o putere vitală, dumnezeiască, inalterabilă și persistentă, care e la temelia tuturor harismelor»¹⁰⁸¹ și a tuturor virtuților creștine (cf.

1076. În unele mss (D, G, it., Vulg. ș.a.), la sfîrșitul listei apare și ἀγνεία (= curăție), desigur un adaos al copistilor.

1077. În lista de virtuți din *Regula comunității* de la Qumran (*Les textes de Qumran*, ed. cit., p. 34) acestea sînt numite «sfaturile Duhului» (סְפֻרֵי רוּחַ) pentru fiii credincioși (care sînt în) lume» (1 QS IV, 6).

1078. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Posibilitatea desăvîrșirii morale la Sf. Apostol Pavel*, în MA, V (1960), nr. 9—10, p. 675.

1079. C. Spicq, *Agape in the New Testament*, vol. II, p. 43.

1080. Diac. Dr. Mircea Chialda, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, în ST, seria II-a, VIII (1965), nr. 9—10, p. 607.

1081. H. Schlier, *op. cit.*, p. 257.

I Cor. 13, 4 și urm. : «Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare..., toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă») ¹⁰⁸².

— Întemeiată pe nădejdea mîntuirii în Hristos, *bucuria* creștină (χαρά) este tresăltarea eshatologică a credinciosului, cu toate necazurile trecătoare ale vieții pămîntești (Filip. 4, 5; I Tes. 1, 6; Rom. 12, 12; Col. 1, 24 etc.). Încă în Vechiul Testament, puterea, credincioșia și iubirea lui Dumnezeu este un permanent izvor de bucurie pentru cei credincioși. Proorocii pun însă în relație bucuria mai ales cu nădejdea împlinirii făgăduinței mesianice (Is. 9, 2; 52, 8—9 etc.). De aceea, nașterea Mîntuitorului a fost vestită de îngeri ca o «bucurie mare» (Lc. 2, 10) ¹⁰⁸³. Pentru credinciosul creștin, darurile primite în Hristos precum și nădejdea vieții veșnice constituie un permanent motiv de bucurie. În Rom. 14, 17, «bucuria în Duhul Sfînt» apare împreună cu dreptatea și cu pacea; în alte texte pauline (Rom. 15, 13; II Cor. 1, 24), ea este unită cu credința. Credinciosul creștin se bucură nu numai pentru el, ci și pentru binele sufletesc și trupesc al aproapelui (Rom. 16, 19; II Cor. 2, 3; 7, 4. 7. 13. 16; 13, 9; Filip. 1, 4; 2, 2; 4, 1. 10; Col. 2, 5; I Tes. 2, 19—20; 3, 9 etc.).

— *Pacea* (εἰρήνη) apare și în alte texte pauline împreună cu bucuria (Rom. 14, 17; 15, 13) sau cu iubirea (II Cor. 13, 11; Ef. 6, 3; Col. 3, 14—15 etc.). În Vechiul Testament, sensurile «păcii» (שָׁלוֹם šalom) sînt multiple, pacea fiind un bun foarte înalt, care include deopotrivă pacea sufletească și trupească, prosperitatea, sănătatea, liniștea, mîntuirea, armonia, libertatea, fericirea ^{1084 a} etc. În profețiile Vechiului Testament, Mesia este prezentat ca «principe al păcii» și ca întemeietor și conducător al unei împărății universale a păcii (Isaia 9, 5—6; 11, 1—5; 53, 5; Daniel 7, 13. 18. 22; Miheia 5, 1—3; Zah. 9, 1 și urm. etc.). În 1QS IV, 7, «bogăția păcii» este la loc de frunte printre răsplătirile fericite ale celor ce urmează calea virtuții ^{1084 b}.

Conceptul paulin al păcii înglobează întreaga bogăție de sens a lui שָׁלוֹם din Vechiul Testament. Pacea ca virtute creștină are drept temelie împăcarea dintre om și Dumnezeu realizată în Hristos (Ef. 2, 17). Duhul «Dumnezeului păcii» (Rom. 15, 33; 16, 20; I Cor. 14, 33; II Cor. 13, 11; Filip. 4, 9; I Tes. 5, 23; Evr. 13, 20) și al «Domnului păcii» (II Tes. 3, 16) precum și propovăduirea «Evangheliei păcii» (Efes. 2, 17; 6, 15) îl inspiră pe credincios la promovarea «păcii lui Hristos» (Col. 3, 15) în întreitul ei aspect: pacea cu Dumnezeu, pacea cu sine însuși și pacea cu aproapele. Pacea intră aproape întotdeauna, alături de har, milă și iubire, în formulele de binecuvîntare apostolică (Rom. 1, 7; I Cor. 1, 3; Gal. 6, 16; I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; II Ioan 3, III Ioan 15; I Petru 1, 2; 5, 14). Pacea e o virtute pe care credinciosul creștin trebuie permanent s-o caute (Rom. 14, 19) și s-o realizeze (Matei 5, 9).

— În Noul Testament, *îndelungă răbdarea* (μακροθυμία) aparține mai întîi lui Dumnezeu (Luca 18, 7; Rom. 2, 4; 9, 22; I Petru 3, 20; II

1082. Vezi E. Stauffer, art. ἀγάπη, în TWNT, I, p. 34 și urm.

1083. Sf. Luca poate fi numit «teolog al bucuriei» (cf. Luca, 1, 14; 8, 13; 10, 17; 15, 7. 10; 24, 21. 52).

1084. Magistrand Dumitru Abrudan, *Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor*, în ST, seria II-a, XV (1963), nr. 7—8, p. 422—424; vezi H. Gross, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im alten Orient und im Alten Testament*, ed. a II-a, Trier, 1967.

1084 bis. *Les textes de Qumran*, vol. I, p. 34.

Petru 3, 9. 15). Imitîndu-L pe Dumnezeu, credinciosul creștin este și el dator să fie îndelung răbdător față de toți (Matei 18, 29; Rom. 2, 4; Efes. 4, 2—3; II Cor. 6, 6; I Cor. 13, 4 etc.). Această virtute trebuie să se manifeste cu deosebire între membrii Bisericii lui Hristos (Efes. 4, 2—3; Col. 3, 12—13)¹⁰⁸⁵.

— *Bunăvoința* (χρηστότης)¹⁰⁸⁶ este rînduită aici alături de îndelungă răbdare, ca și în II Cor. 6, 6 (cf. I Cor. 13, 4; Col. 3, 12; Rom. 2, 4). Din raportul antitetice al acestei virtuți cu ἀποτομία (Rom. 11, 22) și din vecinătatea ei cu φιλανθρωπία (Tit 3, 4), cu χάρις (Efes. 2, 7) și cu σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ (Col. 3, 12) reiese limpede înțelesul ei paulin. Ambianța spirituală a acestei virtuți se vede bine în Efes. 4, 32: «Ci fiți *buni* (*binevoitori*) între voi și milostivi, iertînd unul altuia, precum și Dumnezeu v-a iertat vouă, în Hristos». În Septuaginta, acest termen este traducerea ebraicului טוב (tov) sau altor cuvinte înrudite cu acesta (Ps. 13, 1. 3; 105, 5 etc.).

— Ἀγαθωσύνη (= *bunătate, binefacere*) definește o virtute aproape similară celei precedente, fiind în Septuaginta traducerea termenului טובה — tova (Jud. 8, 3; 9, 16; II Paral. 24, 16; Ps. 51, 5; Ecl. 4, 8; 5, 10; 6, 3 ș.a.). În Efes. 5, 9, bunătatea e numită, împreună cu dreptatea și adevărul, «rod al luminii». Credincioșii trebuie să stăruie în bunătate, să fie «plini de toată bunătatea» (Rom. 15, 14; cf. II Tes. 1, 11)¹⁰⁸⁷.

— Πίστις înseamnă aici nu numai virtutea teologică a *credinței*, ci mai ales virtutea morală a *credincioșiei* sau *fidelității* față de aproapele, ca manifestare a iubirii, în sensul exprimat în I Cor. 13, 7: ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει (cf. Matei 23, 23; Tit 2, 10)¹⁰⁸⁸. Dacă în Gal. 5, 6 πίστις este principiul vieții «în Duh», în 5, 22 ea este produsul, «rodul» Duhului în sufletul credinciosului (cf. Is. Sir. 1, 27; 45, 5)¹⁰⁸⁹.

— *Blîndețea* sau *moderația* (πραῦτης) este o virtute adesea recomandată de morala filozofică din antichitate¹⁰⁹⁰. În Septuaginta πραῦτης apare drept corespondentul termenilor ebraici עֲנִי și עֲבָר (Estera 3, 13 b; 5, 1; Ps. 89, 10; Is. Sir. 36, 23; II Mac. 15, 12 ș.a.). În scrierile de la Qumran, עֲבָר este înfățișată drept virtutea caracteristică a esenienilor (1QS II, 24; III, 8; IV, 3; V, 13. 25; IX, 22; X, 26 ș.a.)¹⁰⁹¹.

Conceptul paulin al «blîndeții» este cu mult mai bogat decît «moderația» pe care o recomandau filosofii păgîni. Blîndețea creștină este imitare a Mintuitorului care a zis: «Învățați-vă de la Mine că sînt blînd și smerit cu inima» (Matei 11, 29; cf. 21, 5). Credinciosul creștin nu trebuie să fie blînd din calcul, în sensul moderației antice; blîndețea creștină are drept temelie evlaviază și smerenia și face casă bună cu bunătatea și cu îndelunga răbdare. Urmînd pilda Mintuitorului, credincioșii tre-

1085. J. Horst, art. μακροθυμία, în TWNT, IV, p. 377 și urm.

1086. K. Weiss, art. χρηστότης, în TWNT, IX, p. 478—481; F. L. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart*, Freiburg-Schweiz, 1957.

1087. W. Grundmann, art. ἀγαθωσύνη în TWNT, I, p. 17.

1088. Așa Munteanu, *op. cit.*, p. 118—119; Schiler, *op. cit.*, p. 260; Mussner, *op. cit.*, p. 388 ș.a.

1089. A. Weisser, art. πίστις, în TWNT, VI, p. 186.

1090. După Aristotel, *Etica Nicomahică*, 4, 11 (1125 b), 24 și urm., moderația este μεσότης περὶ ὀργᾶς; la Platon, *Banchetul*, 19, 197, ea este opusul lui ἀγριότης, iar la Demostene, 24, 51, este opusul lui ὀργιλότης; cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 260, n. 3.

1091. Asupra sensurilor termenului πραῦτης, vezi H. Schlier, *op. cit.*, p. 260.

buie să fie blinzi în relațiile cu semenii și cu atât mai mult în raporturile lor cu frații de credință (I Cor. 4, 21 ; II Cor. 10, 1 ; Gal. 6, 1 ; Efes. 4, 2 ; Col. 3, 12 ; II Tim. 2, 25 ; Tit 3, 2 ; Iacov 3, 13 etc.).

— Ἐγκράτεια (= înfrînare, stăpînire de sine) ca rod al Duhului este un «dar al lui Dumnezeu» (I Cor. 7, 7) ¹⁰⁹². În vocabularul filozofiei clasice, acest termen avea sensul de «cumpătare», «stăpînire de sine», «temperanță», definind o virtute care era concepută ca rezultat al unui exercițiu îndelungat ¹⁰⁹³. Cu un sens asemănător apare această noțiune în Vechiul Testament (Is. Sir. 18, 15. 30 ; 26, 15 ; cf. Înțel. Sol. 8, 21 ; Is. Sir. 6, 27 ; 15, 1 ; 27, 30). În Noul Testament apare atât forma substantivală (Fapte 24, 25 ; I Cor. 7, 9 ; 9, 25 ; II Petru 1, 6), cât și adjectivul ἐγκρατής (Tit 1, 8) și verbul ἐγκρατεύομαι (în I Cor. 7, 9, cu privire la înfrînarea instinctului sexual, iar în I Cor. 9, 25 cu sensul general de înfrînare). În Gal. 5, 23, ἐγκράτεια este opusul lui πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, μέδαι și κῶμοι din lista de «fapte ale trupului» (5, 19—21).

Între înfrînare ca rod al Duhului și sensul ei de autocontrol sau de autodisciplinare a vieții nu există contradicție. Ca și în cazul celorlalte virtuți morale, pentru realizarea ei se cere colaborarea omului cu harul divin. Asceza creștină confirmă valoarea de «exercițiu moral» a termenului ἐγκράτεια. În străduința sa pentru înfrînare, credinciosul creștin se bucură însă de imboldul și de suportul permanent al harului lui Dumnezeu ¹⁰⁹⁴.

Aici lista paulină de roade ale Duhului se încheie.

Apostolul adaugă : «împotriva unora ca acestea nu este lege» ; τῶν τοιούτων nu este la masculin ¹⁰⁹⁵, ci la neutru, referindu-se la virtuțile înșirate anterior și nu la cei ce le practică ¹⁰⁹⁶. De altfel, ceea ce se este adevărat pentru «rodul Duhului» se poate aplica și persoanelor care poartă acest rod (cf. I Tim. 1, 9 : «Știind aceasta că legea nu este pusă pentru cel drept, ci pentru cei fără de lege...»). Orice lege califică și condamnă răul, păcatul ; nici o lege nu se împotrivesc virtuții. Legea mozaică osindește și ea numai «faptele trupului». Trăind «în Duh», credinciosul creștin este izbăvit de osînda Legii.

3. «Să umblăm în Duh»

(5, 24—26)

(24) Iar cei ce sînt ai lui Hristos (Iisus) și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele. (25) Dacă trăim prin Duh, să și umblăm în (după) Duh. (26) Să nu căutăm slava deșartă, provocîndu-ne unii pe alții, pizmuindu-ne întreolaltă.

1092. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XXXV, 1—2 (trad. Pr. D. Fecioru, p. 64), numără și «înfrînarea» printre «darurile lui Dumnezeu» de care se învrednicesc credincioșii creștini ; cf. XXXVIII, 2 (*ibidem*, p. 66).

1093. Vezi exemple la W. Grundmann, art. ἐγκράτεια, în TWNT, II, p. 338—339.

1094. Vezi M. Hill, *Paul's Concept of «Enkrateia»*, în «Reformer Theological Review», XXXVI (1977), p. 70—78.

1095. Comentatorii patristici răsăriteni precum și unii exegeți contemporani (de exemplu Oepke, *op. cit.*, p. 143) cred că τῶν τοιούτων este masculin.

1096. Așa Lagrange, *op. cit.*, p. 153 ; Schlier, *op. cit.*, p. 262 ; Mussner, *op. cit.*, p. 389 și mulți alții.

Aceste trei versete constituie concluzia pericopei despre conduita creștină «în Duh». După ce a prezentat opoziția dintre manifestările «trupului» și «rodul Duhului», Apostolul adresează credincioșilor galateni un îndemn stăruitor de a alege umblarea «după Duh», adică încadrarea pe linia adevăratei libertăți creștine.

(5, 24) Cei ce sînt ai lui Hristos nu mai împlinesc «faptele trupului» deoarece ei «și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele», adică și-au omorît, prin unirea cu Hristos, dorințele păcătoase. Murind păcatului, ei au murit, implicit, față de Legea mozaică (Rom. 7, 4—6).

Genitivul τοῦ Χριστοῦ (Ἰησοῦ) ¹⁰⁹⁷ marchează apartenența ontologic-sacramentală a credinciosului la Cel ce l-a răscumpărat din robia păcatului. Credincioșii creștini sînt ai lui Hristos; ei nu trebuie însă să uite că această apartenență le impune răstignirea «trupului» împreună cu patimile și cu poftele lui.

Aoristul ἐσταύρωσαν este o aluzie clară la taina Sf. Botez (cf. Rom. 6, 1 și urm.; Col. 2, 12; Gal. 2, 20; cf. Gal. 6, 14), care actualizează în viața credinciosului roadele jertfei de pe Cruce. Răstignirea «trupului» înseamnă moartea omului «vechi» sau «dezbrăcarea de trupul păcatelor cărnii» (Col. 2, 11). Sensul sacramental al lui σταυροῦν apare vădit în textul paralel din Rom. 6, 6: «Cunoscînd aceasta că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului».

Prin Taina Sfintului Botez, credincioșii creștini au primit o nouă existență: Apostolul insistă asupra datoriei de a atesta și de a întări această existență nouă și tainică printr-o purtare morală exemplară.

«Trupul», adică omul natural, fără «Duh», este dominat de patimi și de pofte. Faptul că amîndouă aceste substantive (παθήματα și ἐπιθυμίαι) sînt precedate de articol, arată că Sf. Pavel nu se gîndește la patimi și dorințe în general, ci numai la patimile și la poftele «trupului». Termenul πάθημα care apare uneori cu sensul de «suferință» (Rom. 8, 18; II Cor. 1, 5 etc.), are aici (ca și în Rom. 7, 5: «patimile păcatelor»), sensul de «dispoziție» sau «tendință» ¹⁰⁹⁸. Alăturat lui σάρξ, acest termen dobîndește un accentuat caracter peiorativ. Un înțeles aproape sinonim are în acest context și termenul ἐπιθυμία (cf. 5, 16).

(5, 25) În acest verset, Sf. Pavel repetă ideea de bază a întregii pericope: dacă existența creștină este o viață «în Duh», ea trebuie să se manifeste ca atare pe teren practic.

Particula εἰ nu exprimă o eventualitate, ci o realitate: credincioșii creștini trăiesc într-adevăr prin Duh. Πνεύματι este un dativ instrumental și înseamnă «prin Duh», adică «prin puterea Duhului». Temeiul vieții creștine este «Duhul», adică harul dumnezeiesc vărsat în ființa credinciosului prin Sfintele Taine: «Dar voi — zice Apostolul — nu sînteți în carne, ci în Duh, pentru că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi» (Rom. 8, 9).

1097. Ἰησοῦ lipsește din p ⁴⁶, D. G. R, lat., sir p., arm., goth., Marcion, Clement al Alexandriei etc.

1098. Substantivul πάθημα apare frecvent cu acest sens în literatura greacă clasică, fiind de obicei la plural; vezi exemple la Burton, *op. cit.*, p. 320—321; W. Michaelis, art. πάθημα, în TWNT, V, p. 929 și urm.

Expresia «trăim prin Duhul» este echivalentă cu «Hristos trăiește în mine» (2, 20). Ambele expresii definesc viața cea nouă a credinciosului creștin, care nu-și mai are punctul de sprijin în Lege, ci în puterea și harul lui Dumnezeu (cf. 2, 19—20; 3, 11—12; Filip. 1, 21 ș.a.)¹⁰⁹⁹.

Cei ce trăiesc «prin Duh» trebuie să facă lucrurile specifice vieții în Duh. Al doilea πνεύματι din acest verset este un dativ modal: Duhul nu este numai principiul, ci și norma vieții creștine.

Verbul στοιχεῖν (= *a umbla, a merge într-un șir*) are în Noul Testament și înțelesul de «a umbla cum trebuie» (Fapte 21, 24; Rom. 4, 12), «a se conforma» (Gal. 6, 16; Filip. 3, 16). În acest verset, expresia πνεύματι στοιχεῖν are sens sinonim cu expresiile πνεύματι περιπατεῖν (5, 16) și πνεύματι ἄγεσθαι (5, 18)¹¹⁰⁰.

Indicativul și imperativul vieții creștine (ζῶμεν și στοιχοῦμεν) stau aici nemijlocit unul lângă celălalt. Viața în Hristos este temeiul și cadrul moralei creștine a libertății față de Lege; iar umblarea «în Duh» atestă și întărește permanent viața în Hristos.

(5, 26) V. 26 exprimă în formă negativă ceea ce πνεύματι στοιχοῦμεν din versetul precedent exprimase în formă pozitivă. Prin aluzia la neînțelegerile dintre credincioșii galateni, Apostolul arată că revine la ideea enunțată în v. 15. De aceea, considerăm că v. 26 încheie pericopa despre *Conduita creștină «în Duh»* (5, 16—26)¹¹⁰¹.

Deși vorbește la persoana întii plural, totuși e limpede că Sf. Pavel are în vedere situația concretă din Bisericile Galatiei (cf. 5, 15; 6, 3—4). Din iubire de slavă deșartă, unii dintre credincioșii galateni vor fi căutat să-și asigure locuri de frunte în sinul comunității, folosind mijloace care țin de domeniul «faptelor trupului» (cf. 5, 20).

Adjectivul κενόδοξος (= *iubitor de slavă deșartă, vanitos*) este un «hapax» în Noul Testament. În Fil. 2, 3, Apostolul îi opune slavei deșarte (κενοδοξία) virtutea smereniei: «Să nu faceți nimic din duh de ceartă, nici din slavă deșartă, ci cu smerenie, unul pe altul socotească-l mai de cinste decât el însuși»¹¹⁰².

Verbul προκαλεῖσθαι (= *a provoca*) apare numai aici în Noul Testament¹¹⁰³. Desigur că tulburarea iudaizantă a declanșat înfruntări între

1099. După W. Schmithals, *Paulus un die Gnostiker*, p. 33—34, Sf. Pavel ar fi preluat formula «noi trăim prin Duhul» de la adversarii săi gnostici, adăugându-i însă complementul necesar: «să și umblăm în (sau: după) Duhul». Faptul că expresia «a trăi prin Duhul» apare numai aici în Epistolele pauline ar fi o dovadă în sprijinul acestei interpretări. Se pare însă că Apostolul nu combate aici o poziție teoretică sau o doctrină, ci o atitudine practică.

1100. Vezi exemple din literatura creștină veche la G. Delling, art. στοιχεῖν, în TWNT, VIII, p. 666 și urm.

1101. Unii exegeți (Duncan, Munteanu, Bonnard, Viard, Mussner ș.a.) consideră că v. 26 trebuie legat de secțiunea următoare (6, 1 și urm.).

1102. Κενόδοξος și termenii înrudiți (κενοδοξία, κενοδοξέω) apar numai în greaca tirzie, fiind întâlniți pentru prima dată în scrierile lui Polibius, III, 1, 1; XXVII, 6, 12 (cf. Burton, *op. cit.*, p. 324). Substantivul κενοδοξία apare de câteva ori în Septuaginta (Întel. Sol. 14, 14; II Mac. 2, 15; 8, 19, 24) cu sensul de «păreră eronată» (mai ales despre sine însuși). Adjectivul și substantivul sînt foarte apropiate ca sens, κενόδοξος putînd fi tradus prin «cel ce se slăvește în lucruri deșarte», cf. A. Oepke, art. κενόδοξος, κενοδοξία, în TWNT, III, p. 662.

1103. În Septuaginta acest verb apare numai într-o variantă la II Mac. 8, 11. El apare însă în scrierile clasice cu sensul de «a invita», «a provoca»; vezi exemple la H. Schlier, *op. cit.*, p. 269.

credincioși. Unii vor fi căutat să-și impună punctul de vedere întemeindu-se nu pe adevăr, ci pe falsa părere despre ei înșiși (cf. 6, 3—4). Ambiția nesatisfăcută devine adesea invidie. Verbul φθονεῖν, un «hapax» în Noul Testament (substantivul φθόνος definește, în Gal. 5, 21, pe una dintre «faptele trupului»), înseamnă «a invidia», «a pizmui» (în Septuaginta, acest verb apare numai de două ori, în Tobit 4, 7. 16).

Situația pe care o constată și o combate aici Apostolul este contrară umblării «după Duh». Credincioșii creștini, eliberați de orice formă de egoism, trebuie să se străduiască a se conforma exigențelor lui πνεῦμα, asigurînd astfel un curs ascendent vieții lor în Hristos.

C.

INDEMN LA IUBIRE ȘI ÎNTRAJUTORARE FRĂȚEASCĂ (6, 1—10)

La începutul părții parenetice a Epistolei, Sf. Pavel a enunțat principiul conduitei morale a credincioșilor creștini: «Sluiți unul altuia în iubire» (5, 13). În această pericopă (6, 1—10), el ilustrează principiul slujirii reciproce în iubire prin sfaturi practice de amănunt, îndemnîndu-i pe credincioșii galateni să fie îngăduitori, purtîndu-și sarcinile unii altora (v. 1—2), să fie smeriți (v. 3—4), căci fiecare va «secera» după faptele sale (v. 7—8), să nu înceteze a face binele către toți și mai ales către frații lor de credință (v. 9—10). Pericopa este admirabilă prin claritatea, bogăția și conciziunea sentințelor ei.

(1) *Fraților, chiar dacă cineva a căzut într-o greșeală oarecare, voi cei duhovnicești îndreptați-l pe unul ca acesta cu duhul blîndeții, luînd seama la tine însuși ca să nu fii și tu ispitit.* (2) *Purtați-vă sarcinile unii altora și așa veți împlini legea lui Hristos.* (3) *Căci dacă i se pare cuiva că este ceva, nefiind nimic, se înșeală pe sine însuși.* (4) *Fiecare să-și cerceteze însă fapta sa și atunci va avea pricină de laudă numai întru sine și nu în altcineva;* (5) *căci fiecare își va purta sarcina sa.* (6) *Iar cel ce învață cuvîntul să-i facă parte învățătorului din toate bunurile.* (7) *Nu vă amăgiți! Dumnezeu nu se lasă batjocorit. Căci ceea ce seamănă omul aceea va și secera;* (8) *cel ce seamănă în propriul său trup, din trup va secera stricăciune, dar cel ce seamănă în Duh, din Duh va secera viață veșnică.* (9) *Să nu încetăm, deci, de a face binele, căci ne-lenevind-ne vom secera la timpul său.* (10) *Așadar, pînă cînd avem timp, să facem binele către toți, dar mai ales către frații noștri de credință.*

(6, 1) Ἐὰν καὶ exprimă eventualitatea. Dacă cineva dintre credincioșii creștini (ἄνθρωπος din acest verset este echivalent cu οἰκείος τῆς πίστεως din v. 10) a căzut în greșeală, ceilalți membri ai Bisericii trebuie să-l trateze cu blîndețe, căci orice om care viețuiește în trup poate greși. Verbul προλαμβάνει ¹¹⁰⁴ înseamnă «a fost surprins». Întreaga expresie-

1104. Προλαμβάνειν, care apare o singură dată în Septuaginta (Întel. Sol. 17. 16), înseamnă «a surprinde», «a lua pe neașteptate»; cf. Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, V, 79 (ed. cit., vol. II/1, p. 98). În Marcu 14, 8, acest verb înseamnă «a prevedea»,

sie poate avea două sensuri : 1) «a fost surprins într-o greșeală¹¹⁰⁵ oarecare de către altcineva», astfel încît vinovăția celui în cauză e mai presus de orice îndoială ; comentatorii care susțin această interpretare¹¹⁰⁶ cred că Apostolul vrea să tempereze atitudinea comunității bisericești față de păcătosul prins în flagrant delict care, în mod natural, era mai expus oprobiului și muștrării celorlalți ; 2) «a fost antrenat prin surprindere la săvîrșirea unei greșeli oarecare», adică ispita l-a luat pe neașteptate. Această interpretare, susținută de mulți comentatori moderni¹¹⁰⁷ redă, desigur, gîndul Apostolului. Sf. Ioan Gură de Aur scrie : «(Sf. Pavel) nu zice : «dacă a făcut», ci «dacă a fost surprins», adică dacă a fost luat pe neașteptate (εάν συναρπαγῇ)¹¹⁰⁸.

«Cei duhovnicești» (οἱ πνευματικοί) sînt toți credincioșii creștini (cf. I Cor. 3, 1—3), ca unii care au primit harul Sfîntului Duh (Gal. 3, 2 și urm.)¹¹⁰⁹. Viața lor «în Duh» trebuie dovedită practic, prin umblarea «în Duh» (5, 16. 25). În cazul concret al unui frate mai slab care cade în greșeală, «cei duhovnicești» nu trebuie să se poarte cu aroganță, atribuindu-și meritul de a fi mai buni decît el, ci au datoria de a se sili să-l îndrepte¹¹¹⁰ «cu duhul blîndeții». În 5, 23, blîndețea apare ca rod al Duhului ; prin expresia ἐν πνεύματι πραΰτητος (cf. I Cor. 4, 21), Sf. Pavel pune încă o dată în evidență rolul harului dumnezeiesc la rodirea virtuții creștine.

În atitudinea lor față de cei căzuți în greșeală, credincioșii creștini trebuie să ia seama¹¹¹¹, ca nu cumva ei înșiși să cadă în ispită¹¹¹². Trecerea de la plural (ὅμοις) la singular (σύ), frecventă în cuvîntările oratorilor antici, dă forță exprimării. «Tratează-l pe fratele tău — zice Apostolul — așa cum ai voi să se poarte alții cu tine dacă ai fi în situația lui». M.-J. Lagrange¹¹¹³ scrie : «Nimic nu e mai propriu pentru

«a anticipa», iar în I Cor. 11, 21 el înseamnă «a o lua înainte». Vezi G. Dellling, art. προλαμβάνω, în TWNT, IV, p. 15—16.

1105. Παράπτωμα, folosit de mai multe ori de Sf. Pavel (Rom. 5, 15. 16. 17. 18. 20 ; 11, 11 ; II Cor. 5, 19 ; Col. 2, 13 etc.) definește căderea în păcat, violarea legii lui Dumnezeu. În Septuaginta acest substantiv redă diferiți termeni ebraici care înseamnă în general «păcat». Vezi W. Michaelis, art. παραίπτω, παράπτωμα, în TWNT, VI, p. 171—173.

1106. Lightfoot, *op. cit.*, p. 215 ; Bonnard, *op. cit.*, p. 117 ; Schlier, *op. cit.*, p. 270 ; Lyonnet, *op. cit.*, p. 41 ș.a.

1107. Lagrange, *op. cit.*, p. 156 ; Oepke, *op. cit.*, p. 147 ; Duncan, *op. cit.*, p. 180 ș.a.

1108. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 673.

1109. După W. Schmithals, *Paulus und die Gnostiker*, p. 32 și urm., «cei duhovnicești» ar fi reprezentat gruparea de «spiritualiști-legaliști» adversari ai Apostolului.

1110. Verbul καταρτίζω, frecvent în scrierile clasice și în Septuaginta, înseamnă «a repara», «a restaura», «a drege» (Luca 1, 19), dar și «a pregăti», «a întocmi» (Evr. 10, 5) și chiar «a desăvîrși» (Evr. 13, 21). În Gal. 6, 1, ca și în II Cor. 13, 11 și Evr. 13, 21, acest verb are sensul de «a îndrepta», «a desăvîrși» din punct de vedere moral.

1111. Verbul σκοπεῖν, care apare întotdeauna în Noul Testament (Luca 11, 35 ; Rom. 16, 17 ; II Cor. 4, 18 ; Filip 2, 4 ; 3, 17) cu un complement direct la acuzativ, înseamnă «a observa», «a considera» (cf. Ester 8, 13 ; II Mac. 4, 5 ; Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, LI, 1, ed. Funk, vol. I, p. 62).

1112. Πειράζω (= a încerca, a testa) este folosit în Noul Testament mai ales cu sensul de «a ispiți spre păcat», ὁ πειράζων (= ispititorul) fiind unul dintre numele date diavolului (Matei 4, 3 ; I Tes. 3, 5 ; cf. I Cor. 7, 5).

1113. *Op. cit.*, p. 156.

a tempera un zel excesiv decît sentimentul personal al slăbiciunii în fața ispitei».

Îndemnul de a ne purta cu blindețe față de cei căzuți în greșeală și de a ne sili să-i îndreptăm apare în mai multe rînduri în Noul Testament (Matei 18, 10—17; Luca 17, 3; Iacov 5, 19—20; I Ioan 5, 16 etc.; cf. Ps. 50, 14; Is. Sir. 28, 2—3)¹¹¹⁴. După cum notează G. Duncan¹¹¹⁵, în-suși Apostolul neamurilor a practicat acest precept, în modul cel mai nobil cu putință, față de credincioșii galateni; Epistola pe care le-o adresează celor ce erau gata să cadă în erezia iudaizantă este cea mai bună ilustrare a preceptului din acest verset.

(6, 2) «Sarcinile»¹¹¹⁶ de care este vorba aici sînt, desigur, slăbiciunile și căderile unuia sau altuia dintre frații creștini (cf. 6, 1). Credincioșii au datoria reciprocă (ἀλλήλων) a-și purta sarcinile: «Datori sîntem — zice Apostolul — noi cei tari să purtăm slăbiciunile celor neputincioși și să nu căutăm plăcerea noastră, ci fiecare dintre noi să caute să placă aproapelui, la ce e bine, spre zidire» (Rom. 15, 1—2). După cum arată în continuare textul paralel din Epistola către Romani, purtarea sarcinilor celor mai slabi este o *imitatio Christi*: «Căci și Hristos n-a căutat plăcerea Sa, ci precum este scris: Ocările celor ce te ocărăsc pe tine au căzut asupra mea» (Rom. 15, 3). Textul paralel din Rom. 15, 1—3 poate fi considerat drept cel mai bun comentariu al părții a doua a versetului: «și așa veți împlini¹¹¹⁷ legea lui Hristos».

Viața creștină este normată de «legea lui Hristos» (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ)¹¹¹⁸. Deși a fost eliberat de Legea lui Moise, totuși credinciosul creștin nu este «fără lege», adică nu trăiește fără «legea lui Dumnezeu». Sf. Pavel zice: «Cu cei ce n-au Legea m-am făcut ca unul fără Lege, deși nu sînt fără legea lui Dumnezeu, ci avînd legea lui Hristos (ἀλλ' ἐν νόμῳ Χριστοῦ)» (I Cor. 9, 21). Purtînd sarcinile noastre pe Crucea de pe Golgota, Iisus Hristos s-a făcut pentru noi «lege vie» (cf. Rom. 15, 3).

«Legea lui Hristos» este legea iubirii sau a «credinței lucrătoare prin iubire» (5, 6). Această «lege» are și alte denumiri în Noul Testament: «legea Duhului vieții în Hristos Iisus» (Rom. 8, 2), «legea lui

1114. Și în scrierile de la Qumran apare îndemnul de a-l sfătui pe aproapele cu blindețe și bunăvoință (1QS V, 24 — VI, 1; X, 26 — XI, 1; Documentul din Damasc XIII, 9—10); vezi H. Braun, *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950—1959)*, în «Theologische Rundschau», XXIX (1963), p. 234.

1115. *Op. cit.*, p. 180—181.

1116. Substantivul τὸ βάρος (= sarcină, povară) apare în literatura greacă clasică atît în sens propriu, cît și în sens figurat. Singularul τὸ βάρος este folosit de cinci ori în Noul Testament (II Cor. 4, 17; I Tes. 2, 6; Matei 20, 12; Fapte 15, 28; Apoc. 2, 24), întotdeauna în sens metaforic. Cf. G. Schrenk, art. βάρος, în TWNT, I, p. 551—559.

1117. În loc de viitorul ἀναπληρώσετε, unele mss (K, A, C, Dgr, K, P, ψ, syr^h, arm., multe minuscule) și Părinții răsăriteni au imperativul aorist ἀναπληρώσατε.

1118. Considerațiile care urmează sînt luate în mare parte din Heinz Schürmann, «Das Gesetz des Christus» (Gal. 6, 2). *Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus*, în vol. «Neues Testament und Kirche — Für Rudolf Schnackenburg», ed. de Joachim Gnilka, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 282—300; acest studiu a fost publicat și în limba franceză, în vol. H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ?*, Paris, 1977, cu titlul «La loi du Christ» (Galates 6, 2). *Le comportement et la parole de Jésus comme norme suprême et définitive d'après Saint Paul* (p. 117—144).

Dumnezeu» (I Cor. 9, 21), «legea credinței» (Rom. 3, 27), «legea libertății» (Iacov 1, 25; 2, 12), «porunca cea nouă» (Ioan 13, 34)¹¹¹⁹ și «legea împărătească» (Iacov 2, 8). «Legea lui Hristos» nu este opusă Legii lui Moise. «Născut sub Lege», Mîntuitorul Hristos n-a abrogat Legea, ci a desăvîrșit-o¹¹²⁰, rezumînd-o în porunca supremă a iubirii¹¹²¹. «Legea lui Hristos» este o interpretare a Legii mozaice din perspectiva nouă a jertfei lui Hristos. Noutatea pe care o aduce crucea lui Hristos în înțelegerea Legii este atît de radicală, încît se poate vorbi pe drept cuvînt de o nouă lege sau de «legea lui Hristos».

În cărțile apocrife ale Vechiului Testament și în scrierile rabinice apare ideea că Mesia va promulga o «nouă Lege (Tora)», în sensul că prin El Tora va dobîndi un sens nou, desăvîrșit¹¹²². Despre «Tora lui Mesia» (תורתו של משיח) se vorbește lămurit în *Midrașul la Ecclesiast*, 11, 8 (52 a): «Tora pe care omul o învață în această lume nu este nici-decum împotriva Torei lui Mesia»^{1122b}.

În timpul petrecerii Sale în trup, Iisus Hristos a fost «omul pentru alții»¹¹²³. Moartea Sa de bunăvoie este rodul iubirii nemărginite pentru oameni. Numai purtîndu-ne ca și El în relațiile cu semenii noștri și în primul rînd cu frații noștri de credință noi dovedim că nu sîntem «fără lege».

Interpretarea patristică a acestui verset a fost rezumată admirabil de J. Bengel¹¹²⁴ în cuvintele: «Lex Christi, lex amoris». Sf. Ioan Gură de Aur¹¹²⁵ socotește sprijinul reciproc al credincioșilor creștini drept o condiție indispensabilă pentru desfășurarea normală a vieții Trupului lui Hristos. După Fer. Ieronim¹¹²⁶, «legea lui Hristos» nu cere altceva decît imitarea iubirii lui Hristos.

Folosind expresia «legea lui Hristos» în acest context, Apostolul arată că obligația de a ne purta sarcinile unii altora are caracter formal de poruncă a lui Hristos¹¹²⁷. Exegeții s-au întrebat chiar dacă nu cumva preceptul: «Purtați-vă sarcinile unii altora» este unul din acele «a-grafa» sau cuvinte ale Domnului neînscrise în paginile celor patru Evanghelii canonice, dar păstrate cu sfințenie în tradiția orală a Bisericii primare¹¹²⁸.

1119. *Epistola lui Barnaba* vorbește de «legea cea nouă a Domnului Iisus Hristos» (II, 6; ed. Funk, vol. I, p. 11).

1120. Vezi Pr. D. Abrudan, *op. cit.*, p. 79.

1121. După H. Schürmann (*art. cit.*, p. 296), «porunca radicală» a iubirii este «das Proprium des christlichen Ethos».

1122. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. IV, p. 1 urm.; H. J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959, p. 179; vezi W. D. Davies, *Thora in the Messianic Age and/or in the Age to Come*, Nashville, 1952.

1122 bis. Cf. Strack-Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 577.

1123. Expresia aparține lui J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, p. 76.

1124. *Gnomon Novi Testamenti*, ed. a III-a, London, 1862, p. 692.

1125. *Op. cit.*, P.G., LXI, 674—675.

1126. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 455—456.

1127. H. Schürmann, *art. cit.*, p. 291.

1128. După C. H. Dodd, ΕΝΝΟΜΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ, în «*Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*», Haarlem, 1953, p. 96—110 (retipărit în volumul aceluiași, intitulat *More New Testament Studies*, Grand Rapids, 1968, p. 134—148), în Biserica primară ar fi existat o colecție de «cuvinte ale Domnului» care aveau valoare autoritativă, de lege dumnezeiască. John G. Strelan, *Burden-Bearing and the Law of Christ: A Re-examina-*

(6, 3) În acest verset, Sf. Pavel oferă un temei în plus pentru urmarea îndemnului cuprins în cele două versete anterioare. Cel ce refuză să poarte sarcinile fraților crede, desigur, că el însuși nu va avea niciodată nevoie de ajutorul celorlalți. Însuși orgoliul său dovedește însă slăbiciunea sa duhovnicească, vanitatea cucerniciei sale.

Expresia *δοκῶν εἶναι τι* face aluzie la o convingere sau la o părere personală, subiectivă ¹¹²⁹. Părerea înaltă a cuiva despre sine însuși este suportul iubirii de slavă deșartă (cf. 5, 26). Cel ce se crede a fi cineva are ochi numai pentru sine, nu și pentru sarcinile prea grele ale aproapelui sau ale fratelui său ¹¹³⁰.

Parabola evanghelică a vameșului și a fariseului ne oferă un cadru foarte potrivit pentru înțelegerea acestui verset. Fariseul din această parabolă se credea a fi cineva (Luca 18, 11—12); în trufia lui, nici nu i-a trecut prin gând să «poarte sarcina» vameșului de lângă el, să-i întindă o mână de ajutor sau să-l îndrepte «cu duhul blîndeții» (Gal. 6, 1). Mîntuitorul a evidențiat zădărnicia trufiei fără noimă a fariseului. În același sens vorbește și Sf. Pavel, arătînd că cel care, în cadrul comunității bisericești, se poartă ca și fariseul din Evanghelie, «se înșeală ¹¹³¹ pe sine însuși».

Ideea va fi continuată în versetele următoare, unde Sf. Pavel subliniază valoarea smereniei în relațiile dintre credincioșii creștini.

Vorbînd despre cei ce se cred a fi ceva, nefiînd nimic, Apostolul face aluzie, probabil, la predicatorii iudaizanți și la acoliții lor, care-și trîmbețau meritele religios-morale, disprețuîndu-i pe alții.

(6, 4). Falsa părere de sine se întemeiază de cele mai multe ori pe comparația între persoana proprie și aproapele. Omul este înclinat să vadă mai ușor greșelile și defectele altora și să le uite pe ale sale. Sf. Pavel preconizează însă o altă cale, singura potrivită «umblării în Duh»: fiecare să-și cerceteze ¹¹³² propriile sale fapte (*ἑρῶν ἑαυτοῦ*) în raport nu cu faptele aproapelui său, ci cu ceea ce Dumnezeu pretinde din partea lui ¹¹³³.

tion of Galatians 6, 2, în JBL, XCIV (1975), p. 266—276, pornind de la faptul că substantivul *τὸ βάρος* și termenii înrudiți sînt folosiți uneori în legătură cu «sarcini» materiale sau financiare (Jud. 18, 21; Sirah 13, 2; I Tes. 2, 5—7; II Cor. 11, 9 etc.), susține că «legea lui Hristos» din Gal. 6, 2 se referă la «sarcinile financiare» ale credincioșilor față de comunitate și mai ales la obligația acestora de a asigura întreținerea ostentorilor Evangheliei (cf. Gal. 6, 6). Desigur, însă, că Apostolul a dat un sens mult mai larg «legii lui Hristos».

¹¹²⁹. Pentru sensul acestei expresii, vezi comentariul nostru ad 2, 6.

¹¹³⁰. S. Lyonnet, *op. cit.*, p. 41, nota d, vede în însuși faptul purtării sarcinii aproapelui un pericol de a cădea în păcatul mîndriei: «Gîndul de a-l ajuta pe altul (v. 2) să nu-l facă pe creștinul caritabil să se trufească, uitînd de condiția sa de om păcătos».

¹¹³¹. Verbul *φρονεῖν* este un «hapax» în Sf. Scriptură. Substantivul *φρονεῖν* apare în Tit 1, 10 cu sensul de «înșelător», «amăgitor».

¹¹³². *δοκιμάζω*, care înseamnă «a aproba» (Rom. 14, 22) sau «a alege» (Rom. 1, 28), are aici sensul de «a încerca», «a examina» (cf. I Cor. 3, 13 și urm.; 11, 28; II Tes. 2, 4; 5, 21).

¹¹³³. H. Schlier, *op. cit.*, p. 274, notează că acest verset constituie un temei important pentru ideea examenului de conștiință. După Filon din Alexandria, *Decalogul*, II, § 98 (în «Die Werke Philos von Alexandria», ed. de Leopold Cohn, vol. II, Breslau, 1910, p. 134), timpul cel mai potrivit pentru cercetarea de sine este ziua de sabbat,

Cercetarea de sine a credinciosului are un scop bine determinat: «După o cercetare serioasă a tuturor faptelor noastre — zice Sf. Ioan Gură de Aur — vom vedea noi înșine lămurit că sîntem de o mie de ori datornici față de dreptatea lui Dumnezeu»¹¹³⁴. Izbăviți, prin cercetarea de sine, de falsa părere despre ei înșiși, credincioșii creștini vor fi mult mai înclinați să trateze cu «duhul blîndeții» (6, 1) pe cei căzuți în greșeală.

Cel ce se compară cu alții și, pe temeiul acestei comparații, i se pare că este ceva, își caută în altul (τὸν ἕτερον) pricina de laudă, pe cînd cel ce se cercetează pe sine își are pricina de laudă numai întru sine și nu în altcineva.¹¹³⁵ Καύχημα, termen clasic, frecvent în Septuaginta și în Noul Testament (Rom. 4, 2; I Cor. 5, 6; 9, 15; II Cor. 1, 14 ș.a.), înseamnă «pricină de laudă», «temei pentru laudă»¹¹³⁶. În fața lui Dumnezeu, omul nu are pricină de laudă. Sf. Pavel zice: «Și ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești (τί καυχᾶσαι); ca și cum nu l-ai fi primit» (I Cor. 4, 7). Tot ceea ce omul are bun în viața sa nu este de la sine, ci de la Dumnezeu și de aceea «nici un trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu» (I Cor. 1, 29; cf. Ef. 2, 8—9). Obligat să se apere în fața acuzațiilor nedrepte ale adversarilor săi, Apostolul se laudă uneori «întru neînțeleptie» (II Cor. 11, 17. 21) sau «nebunește» (II Cor. 11, 23) cu ostenele sale apostolice și cu darurile primite din partea lui Dumnezeu (Rom. 15, 17; I Cor. 9, 15; II Cor. 1, 12; Fil. 2, 16 u.; I Tes. 2, 19). El se laudă însă mai ales «întru slăbiciunile» (II Cor. 12, 9—10) și suferințele sale (Rom. 5, 3—5), pentru a scoate în evidență faptul că singura pricină de laudă a unui credincios creștin este «crucea Domnului nostru Iisus Hristos» (Gal. 6, 14)¹¹³⁷.

Iudaizantii căutau să se laude «în trupul» galatenilor, obligîndu-i să se taie împrejur (Gal. 6, 13). Apostolul îi îndeamnă însă pe cititorii săi să-și caute pricina de laudă numai în ei înșiși. Prin cercetarea de sine, credinciosul creștin poate să constate un progres în viața sa religios-morală, cunoscînd astfel bucuria personală a sarcinii împlinite. Sf. Ioan Gură de Aur crede că Apostolul se exprimă aici în mod condescendent, «ca și cum ar zice: Nu e bine, desigur, a se lăuda; dacă însă aceasta este dorința voastră, cel puțin n-o faceți pe seama fratelui vostru, ca și fariseul. Urmînd cum se cuvine această ultimă învățătură, o veți deprinde curînd și pe cea dintîi... Cel ce mai întîi nu se va lăuda decît în el însuși și niciodată pe seama altora, nu va întîrzia să-și îndrepte cu totul această lipsă. Căci el nu se va socoti mai bun decît frații săi...»¹¹³⁸. În același sens interpretează Teodoret de Cir: «Chiar

cînd fiecare trebuie să facă, «în camera de sfat a sufletului său», o socoteală exactă a faptelor sale din săptămîna care a trecut, cu scopul de a se corecta și de a deveni din ce în ce mai precaut.

1134. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 675

1135. Vezi istoria interpretării acestui text la Philipp Haeuser, «Jeder prüfe sein Werk, und er wird alsdann Ruhm nur für sich haben» (Gal. 6, 4), în BZ, XII (1914), p. 45—56.

1136. Vezi Burton, *op. cit.*, p. 332—333 și R. Bultmann, art. καύχημα, în TWNT, III, p. 646—653.

1137. Pentru «lauda» Sfîntului Pavel, vezi P. Haeuser, *art. cit.*, p. 50—51; J. S. Bosch, «Gloriar-se» segun San Pablo (Analecta Biblica, 40), Roma, 1970.

1138. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 675.

dacă vrei să te lauzi, cercetează-ți viața ta și dacă găsești ceva vrednic (în ea), laudă-te față de tine însuși, dacă și atunci îți va mai trebui laudă»¹¹³⁹. Clauza condițională de la sfârșitul acestui citat arată că prin cercetarea de sine credinciosul creștin se desăvârșește în smerenie, lauda sa devenind o cîntare de mulțumire pentru harul primit din partea lui Dumnezeu (cf. Rom. 5, 11; II Cor. 10, 17)¹¹⁴⁰.

(6, 5) Viitorul βασιτάσει (= va purta) este o aluzie clară la judecata din urmă. Substantivul τὸ φορτίον are aici sens metaforic, definind bagajul întregii vieți a omului în lumina judecății eshatologice (cf. τὰ βάρη, v. 2; τὸ ἔργον, v. 4)¹¹⁴¹.

V. 5 motivează afirmația din versetul precedent: fiecare trebuie să se cerceteze pe sine, căci (γάρ) fiecare își va purta sarcina sa. Răsplata va fi în funcție de «fapta» (ἔργον, v. 4) fiecăruia (cf. Rom. 2, 6; 14, 10—12; I Cor. 6, 9—10; II Cor. 5, 10; Gal. 6, 7—10; Efes. 5, 5—6; Col. 3, 6; I Tes. 4, 6 ș.a.)¹¹⁴².

Gîndul la dreapta judecată este de mare folos pentru viața duhovnicească a credinciosului creștin. «Nimic nu-i trezește mai bine omului simțul responsabilității individuale decît conștiința că Dumnezeu, Care este Mîntuitorul său, este de asemenea și Judecătorul său»¹¹⁴³. Cercetîndu-se pe sine prin prisma judecății lui Dumnezeu, omul nu se va mai pîrîi în judecățile sale asupra aproapelui. Concluzia cercetării de sine a oricărui viețuitor în trup nu poate fi alta decît cea exprimată de Psalmist: «Că fărădelegile mele au covîrșit capul meu, ca o sarcină grea (ὡς ἐστὶ φορτίον βαρὺ) apăsă-au peste mine» (Ps. 37, 4).

Îndemnînd la cercetarea de sine, Apostolul «reprimă orice laudă de sine, aducîndu-l pe om la conștiința propriilor păcate»¹¹⁴⁴. Iar conștiința păcătoșeniei proprii este condiția *sine qua non* a îndreptării.

(6, 6) Ideea exprimată de acest verset pare să se detașeze din context. De aceea, unii comentatori (P. Bonnard, F. Mussner ș.a.) socotesc acest verset ca pe o entitate aparte. Prepoziția δέ arată însă că v. 6 trebuie legat de ceea ce precedă. În înșirarea obligațiilor pe care Sf. Pavel le reamintește credincioșilor galateni există o anumită gradație: a) datoria față de frații căzuți în greșală; b) datoria de a-și purta sarcinile unii altora; c) datoria de a asigura întreținerea învățătorilor lor în Hristos.

V. 6 a fost interpretat în două moduri diferite, în funcție de sensul care i s-a dat verbului κοινώνέω¹¹⁴⁵. Deoarece acest verb poate însemna

1139. Op. cit., P.G., LXXXII, 500.

1140. F. Mussner, op. cit., p. 401, afirmă că viitorul ἔσει «nu este logic, ci eshatologic» (cf. v. 5.7—8): cel ce face totul din iubire față de aproapele va avea pricină de laudă în împărăția lui Dumnezeu.

1141. Substantivul τὸ φορτίον apare de cîteva ori în Noul Testament cu sensul figurat de sarcină ce trebuie împlinită (Matei 11, 30; 23, 4; Luca 11, 46; Gal. 6, 5).

1142. Cf. Apocalipsa lui Ezra, 7, 35; după Pirkei Abbot, VI, 9b, în ceasul morții îl ajută pe om «numai Tora (Legea) și faptele bune» (cf. Strack-Billerbeck, op. cit., vol. III, p. 817).

1143. G. Duncan, op. cit., p. 182.

1144. Sf. Ioan Gură de Aur, op. cit., P.G. LXI, 675.

1145. Κοινώνέω, termen clasic, folosit în Septuaginta și în scrierile Părinților Apostolici, apare de mai multe ori în Noul Testament cu sensul de «a împărtăși», «a fi

«a face parte» sau «a participa», înseamnă că Apostolul zice aici fie că cel ce primește învățătura este dator să-i facă parte învățătorului său din toate bunurile (materiale), fie că cel ce primește învățătura trebuie să se împărtășească (adică să ia parte sau să participe) din toate bunurile (spirituale) ale învățătorului său. Cei ce susțin a doua interpretare (Meyer, Lipsius, Sieffert, Oepke ș.a.) se întemeiază mai ales pe faptul că substantivul ἀγαθός are în mod obișnuit, în Noul Testament, un sens spiritual (cf. Rom. 2, 10; 3, 8; 7, 13. 18. 19; 8, 28; 9, 11; 10, 15; 12, 2. 9; 13, 3. 4; II Cor. 5, 10; Gal. 6, 10; I Tes. 5, 15; Filimon v. 6, 14 ș.a.). Majoritatea exegeților optează însă pentru prima interpretare¹¹⁴⁶, care rezultă cu claritate dintr-o analiză atentă a versetului.

Avem aici două paralele: 1) cel ce învață și învățătorul; 2) cuvîntul și «toate bunurile» (materiale).

1). Cei doi termeni ὁ κατηχοούμενος și ὁ κατηχῶν derivă de la același verb, κατηχέω¹¹⁴⁷, care are, în Noul Testament, fie sensul de «a informa», «a face cunoscut» (Fapte 21, 21.24), fie sensul de «a învăța» (Fapte 18, 25; Rom. 2, 18 ș.a.). «Cel ce învață» este oricare dintre membrii Bisericii creștine. Toți credincioșii creștini au datoria de a contribui la întreținerea învățătorilor lor duhovnicești. «Cateheții» (κατηχοῦντες) din Gal. 6, 6 sînt totuși cu διδάσκαλοι din I Cor. 12, 28; Efes. 4, 11 (cf. I Tes. 5, 12; I Tim. 5, 17). Punîndu-i față în față pe «cel ce învață» și pe «învățător», Apostolul afirmă «dreptul și necesitatea unei instrucții profesionale în Biserică»¹¹⁴⁸.

2) «Cuvîntul» este aici «cuvîntul Evangheliei» sau «cuvîntul lui Dumnezeu», adică mesajul creștin pe care învățătorii îl transmit credincioșilor. Prin «cuvînt», Sf. Pavel înțelege bunurile spirituale de care se împărtășesc credincioșii creștini prin dascălii lor duhovnicești. Ca răspuns la primirea învățăturii, cei ce învață trebuie să-i facă parte învățătorului din bunurile materiale (pentru acest sens al lui ἀγαθός, cf. Luca 12, 18—19; 16, 25).

părtaș la» (ceva) sau «cu» (o persoană). Numele persoanei cu care cineva este părtaș este totdeauna la cazul dativ (cf. Is. Sirah 13, 1). În Noul Testament, verbul are fie sens pasiv (Rom. 15, 27; I Tim. 5, 22; Evr. 2, 14; I Petru 4, 13; II Ioan 11), fie sens activ (Rom. 12, 13). Vezi F. Hauck, art. κοινωνέω, în TWNT, III, p. 798 și urm.; J. Y. Campbell, Κοινωνία and its Cognates in the New Testament, în JBL, LI (1932), p. 352—380; H. Seeßemann, Der Begriff κοινωνία im Neuen Testament (BZNW, 14), Giessen, 1933.

1146. Sf. Ioan Gură de Aur, op. cit., P.G., LXI, 676; Teodoret de Cir., op. cit., P.G., LXXXII, 500; Fer. Ieronim, op. cit., P.L., XXVI, 456 și aproape toți comentatorii moderni.

1147. Deși verbul simplu ἵχέω apare încă la Hesiod și la Herodot, (cf. Burton, op. cit., ad loc.), totuși forma compusă κατηχέω, apare mult mai tîrziu, prima mărturie, în afara Noului Testament, găsindu-se la Filon din Alexandria, Legatio ad Gaium, 198 (cf. ibidem). Participiul pasiv κατηχοούμενος nu are în Noul Testament sensul tehnic de mai tîrziu de «persoană care se pregătește pentru primirea Sf. Botez». Cu acest ultim sens, el apare pentru prima dată în omilia numită A doua Epistolă către Corinteni a Sf. Clement Romanul, XVII, 1 (ed. Funk, vol. I, p. 79). Vezi A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, München, 1966, p. 268—270.

1148. W. Beyer, art. κατηχέω, în TWNT, III, p. 639/24 și urm. C. F. D. Moule, The Birth of the New Testament, London, 1962, p. 129, observă că Gal. 6, 6 implică o perioadă îndelungată de instrucție creștină.

Pentru a se asigura propășirea propovăduirii Evangheliei și a vieții creștine în general a fost necesar de la început ca Apostolilor, profeților și învățătorilor (cf. I Cor. 12, 28), precum și membrilor ierarhiei sacramentale (diaconi, preoți, episcopi) să li se asigure întreținerea din partea comunității bisericești. Dreptul la întreținere al slujitorilor bisericești este afirmat cu claritate de Sf. Pavel (I Cor. 9, 7—14; I Tim. 5, 17—18), acest drept întemeindu-se pe o «poruncă» a Domnului (I Cor. 9, 14; cf. Matei 10, 10; Luca 10, 7). Apostolul nu s-a folosit de acest drept, făcându-și o laudă din a-și câștiga pîinea prin lucrul mîinilor sale (I Cor. 9, 15—18; II Cor. 11, 7; I Tes. 2, 6.9; II Tes. 3, 8—9). Totuși, Sf. Pavel n-a refuzat uneori darul fraților creștini, care exprima grija și iubirea lor nemărginită față de cel ce i-a născut în Hristos (Filip. 4, 10—18; cf. II Cor. 11, 8—9).

În Biserica primară s-a generalizat foarte curînd practica întreținerii de către comunitățile creștine a ostenitorilor pentru Evanghelie. Îndemnul paulin de a i se face parte învățătorului «din toate bunurile» este ilustrat cum nu se poate mai bine de un text din *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*: «Orice profet adevărat, care vrea să se stabilească la voi, este vrednic de hrana lui (Matei 10, 10). La fel dascălul adevărat este vrednic și el, ca lucrătorul, de hrana lui. Luați dar toată pîrga produselor teascului și ale ariei, a boilor și a oilor și dați-o profeților, căci ei sînt arhieriei voștri... Dacă faci pîine, ia pîrga și dă-o potrivit poruncii. La fel, dacă deschizi un vas cu vin sau cu untdelemn, ia pîrga și dă-o profeților. Ia, după socotința ta, pîrga din argintul, din hainele și din toată averea ta și o dă potrivit poruncii» (XIII, 1—7) ^{1148 b}.

După Sf. Ioan Gură de Aur, obligația credincioșilor de a asigura întreținerea responsabililor bisericești are drept scop de «a stabili bazele modestiei și ale carității», fiind utilă, din punct de vedere moral, atît pentru învățător care, deoarece depinde de credincioși, este mai puțin expus pericolului de a cădea în mîndrie, cit și pentru cel ce primește învățătura, căci acesta poate să-și exercite iubirea prin binefaceri materiale. Marele Părinte bisericesc atrage însă atenția că învățătorul trebuie să se mulțumească cu strictul necesar, căci el «își compromite demnitatea nu pentru că primește ajutor, ci pentru că întrece măsura» ¹¹⁴⁹.

(6, 7) Expresia $\mu\eta\ \pi\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\epsilon$ (= *nu vă amăgiți*, cf. I Cor. 6, 9; 15, 33; Iacob 1, 16) ¹¹⁵⁰ introduce o afirmație cu sens larg, un principiu general valabil pentru viața creștină: «Dumnezeu nu se lasă batjocorit».

^{1148 bis}. *Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 31.

¹¹⁴⁹. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 676.

¹¹⁵⁰. În sens literal, $\pi\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\epsilon$ înseamnă «a rătăci», «a pribegi». În Epistolele pauline, acest verb are întotdeauna sensul de «a amăgi» (I Cor. 6, 9; 15, 33; cf. II Tim. 3, 13; Tit. 3, 3). Cu sensul din urmă apare verbul $\pi\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\epsilon$ și la Părinții Apostolici. Astfel, Sf. Ignatie Teoforul scrie: «Nu vă înșelați ($\mu\eta\ \pi\lambda\alpha\nu\alpha\sigma\theta\epsilon$), frații mei; cei care strică casele nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu» (*Epistola către Efeseni*, XVI, 1; ed. Funk, vol. I, p. 87); cf. Idem, *Epistola către Magnezieni*, VIII, 1 (*ibidem*, p. 90); *Epistola către Filadelfieni*, III, 3 (*ibidem*, p. 103).

Verbul *μωκτηρίζω* (= *a batjocori, a disprețui*) ¹¹⁵¹, frecvent în Septuaginta, este un «hapax» în Noul Testament. În Vechiul Testament, proorocul Ilie își bate joc (*ἐμωκτηρίσεν*) de profeții lui Baal și deci, implicit, de Baal însuși (III Regi 18, 27; cf. IV Regi 19, 21). Oricine poate să-i batjocorească nepedepsit pe zeii păgînilor, căci aceștia sînt inexistenți. Nimeni nu poate însă să-L batjocorească pe unicul și adevăratul Dumnezeu fără a-și primi pedeapsa. Porunca a treia din Decalog este categorică: «Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, căci nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui» (Ieș. 20, 7) ¹¹⁵². Apostolul lasă să se înțeleagă aici că cel ce umblă «după trup», dar pretinde că umblă «după Duh» îl batjocorește pe Dumnezeu (cf. v. 8).

Pe cei ce cred că făcînd răul vor culege binele, Sf. Pavel îi avertizează prin cuvintele: «Ceea ce seamănă omul, aceea va și secera». Această afirmație pare să fie un proverb (în I Cor. 15, 33, expresia *μη πλανᾶσθε* introduce tot un proverb: «Tovărășile rele strică obiceiurile bune»). În vorbirea obișnuită, afirmația din Gal. 7, 6 b are sens general, evidențiind legătura naturală între faptele morale și urmările lor. Metafora semănăturii și a secerișului apare cu acest sens general atît în Sf. Scriptură (Iov 4, 8; Prov. 22, 8; Os. 8, 7; 10, 12—13; Is. Sir. 7, 3; Luca 19, 21; I Cor. 9, 11; II Cor. 9, 6), cît și în scrierile filozofice ale antichității ¹¹⁵³. În Gal. 6, 7 b, această metaforă are însă un înțeles aparte, subliniind corespondența dintre viața religios-morală a omului pe pămînt și răsplata sau pedeapsa veșnică. Omul seamănă în viața de aici, dar va secera (*θερίσει*, la viitor) ¹¹⁵⁴ în viața de dincolo (cf. Matei 13, 39: «Secerișul este sfîrșitul lumii»).

Pe temeiul paralelismului dintre Gal. 6, 7 b și II Cor. 9, 6 (cf. II Cor. 8, 1—9. 15), unii comentatori ¹¹⁵⁵ cred că Apostolul se referă aici, indirect, la strîngerea de ajutoare pentru Biserica mamă din Ierusalim, organizată, în cursul celei de-a treia călătorii misionare, și în Bisericile Galatiei (I Cor. 16, 1; cf. Gal. 2, 10). După J. B. Lightfoot ¹¹⁵⁶, Gal. 6, 7—10 exprimă atitudinea Sf. Pavel față de lipsa de entuziasm a credincioșilor galateni în strîngerea de ajutoare pentru «săracii dintre sfinții din Ierusalim». Deși nu este imposibilă, totuși această interpretare este puțin probabilă. Dacă Sf. Pavel ar fi avut în vedere colecta pentru Biserica ierusalimiteană, desigur că el s-ar fi exprimat în mod direct, cum a făcut-o în cele două Epistole către Corinteni (I Cor. 16, 1 și urm.; II Cor. 8, 1 și urm.).

(6, 8) V. 8 aplică și explică afirmația generală din v. 7 b. Reluînd opoziția dintre «trup» și «Duh» (cf. 5, 13 și urm.), Apostolul arată că

1151. Vezi H. Preisker, art. *μωκτηρίζω*, în TWNT, IV, p. 803—804.

1152. Sf. Policarp al Smirnei îndeamnă: «Știînd dar că Dumnezeu nu se lasă batjocorit (ὅτι θεὸς οὐ μωκτηρίζεται), trebuie să umblăm în chip vrednic de porunca și de slava Lui» (*Epistola către Filipeni*, V, 1; ed. Funk, vol. I, p. 116).

1153. Cf. F. Hauck, art. *θερίζω*, în TWNT, III, p. 132.

1154. Pentru sensul acestui verb în Sf. Scriptură, vezi F. Hauck, art. *cit.*, în TWNT, III, p. 132—133.

1155. Lightfoot, *op. cit.*, p. 219, Burton, *op. cit.*, p. 338—339 ș.a.

1156. *Op. cit.*, p. 55, 219.

rodul eshatologic al umblării «după trup» este stricăciunea, iar cel al umblării «după Duh» este viața veșnică. Ceea ce Gal. 6, 8 exprimă metaforic, afirmă în mod direct textul din Rom. 6, 23 : «Pentru că plata păcatului este moartea, iar harul lui Dumnezeu este viața veșnică, în Hristos Iisus Domnul nostru».

«Cel ce seamănă» (ὁ σπείρων) este omul, care poate semăna sămînța cea bună, imitîndu-l pe Fiul Omului (Matei 13, 37), dar poate semăna și neghină, ca și diavolul (Matei 13, 39). Cel ce seamănă în (εἰς)¹¹⁵⁷ sau pentru propriul (ἑαυτοῦ)¹¹⁵⁸ său trup, adică cel ce umblă «după trup» (εἰς τὴν σάρκα = κατὰ τῆς σαρκός) va secera, la judecata din urmă, stricăciune (φθορά)¹¹⁵⁹, adică moarte veșnică (cf. Rom. 6, 19—23 ; 8, 8—17 ș.a.). «Trupul» sfîrșește în moarte și stricăciune ; viața este apanajul «Duhului». Sf. Pavel zice : «Căci dacă viețuiți după trup veți muri, iar dacă ucideți, cu Duhul, faptele trupului, veți fi vii» (Rom. 8, 13). În II Petru 2, 12 b—13 a apare ideea unei continuități între stricăciunea morală a păcătoșilor în viața lor pămîntească și stricăciunea de care vor avea ei parte în viața de dincolo : cei păcătoși «vor pieri întru stricăciunea lor (ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν) și vor lua astfel plata nedreptății».

A semăna «în (sau : pentru) Duh» e totuna cu a umbla «după Duh» (5, 16.25) sau cu a face rodul Duhului (5, 22—23). Seamănă «în Duh» cel care își dedică toate energiile, toate resursele sale îmbogățirii vieții duhovnicești, silindu-se să conlucreze cu «Duhul», adică cu harul dumnezeiesc, la realizarea mîntuirii sale. Sf. Ioan Gură de Aur zice : «Ați semănat milostenie, veți avea drept răsplată comorile cerului și slava veșnică ; ați semănat curăție, veți avea cîntea și ramurile (de finic), aplauzele îngerilor și cununile pe care vi le va dărui supremul Purtător de curăție (Agonothet)»¹¹⁶⁰.

Tînta vieții religios-morale a credinciosului creștin este «viața veșnică»¹¹⁶¹. Prin Hristos, credinciosul este, încă în timpul vieții sale pămîntești, «viu» duhovnicește ; el umblă deja întru «înnoirea vieții» (Rom. 6, 4 ; cf. 7, 10 ; 8, 2.6) și participă la «viața lui Iisus» (II Cor. 4, 10). Totuși, el suspină după viața veșnică care este participare deplină la viața dumnezeiască. Viața veșnică nu este numai o viață fără de moarte, o viață perpetuă, ci viața în sensul cel mai înalt, viața cu dimensiuni și posibilități nemărginite, viața de o bogăție dumnezeiască, de care vor

1157. Lightfoot, *op. cit.*, p. 219, traduce pe εἰς cu «în», zicînd că, dacă în versetul precedent a fost vorba de felul sămînței, aici secerișul depinde de natura pămîntului în care (εἰς) se seamănă această sămînță. Burton (*op. cit.*, p. 342) arată însă că «εἰς nu trebuie înțeles spațial, ci metaforic».

1158. Pronumele ἑαυτοῦ subliniază egoismul celui care seamănă «în trup». Acest pronume nu mai apare după expresia εἰς τὸ πνεῦμα ; cf. E. Blass și A. Debrunner, *Grammatik*, § 283.

1159. Φθορά poate avea sens fizic (cf. Ps. Sol. 4, 6) sau moral (Întel. Sol. 14, 2 ; I Cor. 15, 33 ; II Cor. 7, 2 ; 11, 3 ; Efes. 4, 22). În Gal. 6, 8 acest substantiv definește moartea veșnică, iadul, care este, pentru omul păcătos, o continuare a morții naturale a trupului stricăcios (cf. I Cor. 15, 42).

1160. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 677.

1161. Expresia ζωὴ αἰώνιος, frecventă în scrierile ioaneice, apare în cîteva rînduri și la Sf. Pavel (Rom. 2, 7 ; 5, 21 ; 6, 22, 23 ; I Tim. 1, 16 ; 6, 12 ; Tit 1, 3 ; 3, 7). În Sf. Scriptură, această expresie apare pentru prima dată în Daniel 12, 2 (cf. I Enoh 10, 10 ; 37, 4 ; 40, 9 ; II Mac. 7, 9 ; IV Mac. 15, 3).

avea parte cei drepti în împărăția lui Dumnezeu. După Gal. 6, 8, viața veșnică este răsplata semănării «în Duh», adică a conlucrării credinciosului cu harul mîntuitor al jertfei de pe Cruce. Expresia «în Duh» folosită aici (cf. 5, 5. 16. 18. 25) arată o dată mai mult că temeiul oricărei împliniri pe plan religios-moral este harul lui Dumnezeu.

(6, 9) V. 9 arată clar că «a semăna în Duh» înseamnă «a face binele». După cum rezultă din context, «a face binele» înseamnă aici slujirea aproapelui în iubire (5, 13), purtarea sarcinilor celor slabi (6, 2) și într-ajutorarea frățească (6, 10).

«Să nu încetăm de a face binele» — zice Apostolul ¹¹⁶². Un îndemn asemănător apare în II Tes. 3, 13: «Iar voi, fraților, nu pregetați să faceți ce e bine». Verbul ἐγκαταλείψω, absent din Septuaginta, apare în schimb în traducerea lui Simach (Fac. 27, 46; Num. 21, 5; Prov. 3, 11; Isaia 7, 16). Acest verb apare de câteva ori în Noul Testament (Luca 18, 1; II Cor. 4, 1. 16; Efes. 3, 13; II Tes. 3, 13) cu sensul de «a obosi», «a pregeta», «a lenevi». Deoarece «secerișul» eshatologic se lăsa așteptat, unii dintre credincioșii creștini, confrunțați cu diferite dificultăți interioare bisericesti sau sub presiunea persecuțiilor din afară, erau tentați să se îndepărteze de «dragostea dîntii» (Apoc. 2, 4), dînd semne de oboseală în săvîrșirea binelui religios-moral. Apostolul îi îndeamnă la perseverență. «Secerișul» va veni cu siguranță. «Vom secera» (θερίσομεν; ; cf. v. 7—8) la timpul potrivit, adică la vremea hotărîtă de Dumnezeu (καιρὸς ἰδίῳ corespunde lui ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ din Matei 13, 30; cf. καιροὶς ἰδίοις, I Tim. 6, 15; Tit. 1, 3) ¹¹⁶³. Vremea «secerișului» n-o știe nimeni, «nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Matei 24, 36). Pînă atunci trebuie să priveghem (Matei 24, 42; 25, 13 etc.), perseverînd neobosiți în săvîrșirea binelui (cf. Evr. 12, 3. 5).

Verbul ἐκλύω apare în Noul Testament numai la forma pasivă, cu sînsul de «a slăbi», «a fi obosit» (Matei 15, 32; Marcu 8, 3), «a slăbi efortul», «a se lenevi» (Evr. 12, 3. 5; cf. II Regi 16, 2; 17, 29; Pl. Ier. 2, 19; I Mac. 3, 17; *Învățătura celor Doisprezece Apostoli*, XVI, 1) ¹¹⁶⁴. Expresia μὴ ἐκλυόμενοι are sens condițional: dacă nu ne vom lenevi, dacă nu vom slăbi efortul pentru bine, pînă la sfîrșitul vieții pămîntești (cf. Matei 10, 22; 24, 13), vom «secera» viață veșnică (v. 8) ¹¹⁶⁵.

(6, 10) Expresia ὅρα οὖν introduce concluzia finală a părții parenetice a Epistolei. Credincioșii creștini, conștienți de faptul că timpul «seminatului» în vederea secerișului eshatologic este limitat, trebuie să se străduiască din răspuțeri a face binele către toți oamenii și mai ales către frații lor de credință.

1162. J. Bligh, *Galatians in Greek*, p. 213, zice că probabil τὸ e folosit aici pentru a introduce un proverb popular, ca în I Cor. 4, 6.

1163. H. K. Moulton, *Tired of Doing Good?* (Gal. 6, 9 + II Tes. 3, 13), în «The Bible Translator», XXVI (1975), p. 445.

1164. După Harry Smith, *Galatians VI*, 9, în «The Expository Times», XIII (1901—1902), p. 139, verbul ἐγκαταλείψω (= a obosi, a se lăsa) se referă mai ales la atitudinea interioară, pe cînd al doilea verb, ἐκλύομαι, are în vedere acțiunile. Primul îl determină pe al doilea: lășitatea voinței determină slăbirea acțiunii.

1165. Sf. Ioan Gură de Aur (*op. cit.*, P.G., LXI, 677) interpretează această expresie în sensul că secerișul se va face fără oboseală: «căci la timpul său vom secera neobosiți». Toți comentatorii moderni dau însă acestei expresii un sens condițional.

Particula ὥς, folosită în locul lui ἕως, înseamnă «pînă ce», «pînă cînd», «atîta vreme cît» (cf. In. 12, 35)¹¹⁶⁶. Substantivul καιρός nu se mai referă la «vremea potrivită» a «secerișului», ca în versetul precedent, ci la timpul limitat al vieții pămîntești (cf. Rom. 13, 11—12 a). Verbul ἐργάζεσθαι este folosit de mai multe ori în Noul Testament în legătură cu săvîrșirea faptelor bune (Rom. 2, 10 ; 4, 4. 5 ; I Cor. 4, 12 ; 9, 6 ; I Tes. 2, 9 ; 4, 11 etc.). «Binele» (τὸ ἀγαθόν, ; cf. τὸ καλόν, v. 9)¹¹⁶⁷ pe care este chemat să-l săvîrșască credinciosul creștin este virtutea sau «rodul Duhului» (5, 22—23) și în primul rînd slujirea aproapelui în iubire (5, 13). Trebuie să facem binele pînă cînd avem vreme. Sf. Ioan Gură de Aur¹¹⁶⁸, aducînd mărturia fecioarelor celor neînțelepte și a bogatului nemilostiv, zice că după moarte am vrea de mii de ori mai mult decît acum să facem binele, însă va fi prea tîrziu.

Adjectivul οἰκεῖος apare de trei ori în Noul Testament (Gal. 6, 10 ; Efes. 2, 19 ; I Tim. 5, 8) cu sensul substantival de «casnic» sau «membru al familiei» (de la οἶκος care înseamnă «casă», dar și «familie», «ru-denie», cf. Lev. 18, 6 ș.a.)¹¹⁶⁹. Credincioșii creștini formează împreună o mare «casă» sau familie duhovnicească (I Tim. 3, 15 ; I Petru 2, 5 ; 4, 17 ; Evr. 3, 6), ei fiind «casnici (οἰκεῖοι) ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). După I Tim. 5, 8, οἰκεῖος pare să aibă un sens mai restrîns decît ἰδιος: «Dacă însă cineva nu poartă grijă de ai săi (τῶν ἰδίων) și mai ales de cei ai casei sale (οἰκεῖων), s-a lepădat de credință...». În Gal. 6, 10, termenul οἰκεῖος, limitat de genitivul articulat τῆς πίστεως¹¹⁷⁰, înseamnă «frate de credință».

Prin cuvintele : «dar mai ales către cei de o credință cu noi (sau : către frații noștri de credință)», Sf. Pavel nu restrînge iubirea aproapelui (cf. 5, 14) la iubirea frățească, ci indică sfera comunității bisericești ca teren prioritar pentru manifestarea iubirii creștine. Nimeni nu va ajunge să săvîrșască binele «către toți», dacă nu-l va face mai întîi către «casnicii» săi.

E.

EPILOG AUTOGRAF

(6, 11—18)

Pînă aici Apostolul a dictat Epistola. Acum el însuși ia tocul din mîna secretarului său și așterne pe hîrtie, cu un scris larg, încheierea. În acest epilog autograf (6, 11—18), Sf. Pavel își precizează încă o dată, rezumativ, atitudinea față de situația din Bisericele Galatiei, evidențiind

1166. Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Smirneni*, IX, 1 : ὥς ἔτι καιρὸν ἔχομεν (ed. Funk, vol. I, p. 108).

1167. Pentru expresia ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι, cf. Rom. 2, 10 ; Efes. 4, 28.

1168. *Op. cit.*, P.G., LXI, 677.

1169. Cf. *Testamentul celor doisprezece patriarhi*, Ruben, 3, 5 : γένος καὶ οἰκεῖοι (cit. după Schlier, *op. cit.*, p. 278, n. 3). Vezi O. Michel, art. οἶκος, οἰκία, în TWNT, V, p. 128—131.

1170. Acest genitiv indică felul sau tipul înruderii descrise de οἰκεῖος ; cf. Isaia, 58, 7 : οἱ οἰκεῖοι τοῦ σπέρματός σου. Vezi exemple din literatura clasică la O. Michel, art. οἰκεῖο, în TWNT, V, p. 136.

opozitia dintre predicatorii iudaizanti (v. 12—13) și el însuși (v. 14 și 17) ¹¹⁷¹.

Epistola se încheie cu o binecuvîntare pentru «cei ce vor umbla după dreptarul acesta» (v. 16), urmată de o a doua binecuvîntare, adresată tuturor «fraților» (v. 18). Salutările personale lipsesc. Exegetul are de ce regreta lipsa, din acest final epistolar, a oricărui nume de fruntaș bisericesc galatean (cf. Rom. 16, 3 și urm.; I Cor. 16, 15 și urm.; Col. 4, 10 și urm. etc.), care ar fi putut constitui un indiciu prețios asupra «naționalității» primilor destinatari ai Epistolei.

(11) *Vedeți cu ce litere mari vă scriu cu mîna mea!* (12) *Cei ce voiesc să se înfățișeze bine în trup, aceia vă silesc să vă tăiați împrejur, numai ca să nu fie prizoniți pentru crucea lui Hristos.* (13) *Căci cei ce se taie împrejur nu păzesc Legea nici ei înșiși, ci voiesc să vă tăiați voi împrejur ca să se laude în trupul vostru.* (14) *Mie însă să nu-mi fie a mă lauda (în altceva) decît în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume.* (15) *Căci nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă.* (16) *Și cîți vor umbla după dreptarul acesta — pace și milă peste ei și peste Israelul lui Dumnezeu.* (17) *De acum înainte nimeni să nu-mi facă supărare, căci eu port semnele lui Iisus în trupul meu.* (18) *Harul Domnului nostru Iisus Hristos cu duhul vostru, fraților. Amin.*

(6, 11) De multe ori în antichitate, după ce dicta cuprinsul scrisorii unui scrib (secretar), expeditorul adăuga cîteva rînduri cu propria-i mînă (autografe). De exemplu, printre scrisorile lui Cicero și ale lui Fronto, deși amîndoi preferau să scrie ei înșiși scrisorile, găsim totuși multe scrisori dictate ¹¹⁷². La sfîrșitul acestor scrisori, apare însă de fiecare dată un autograf al expeditorului. Așa, de pildă, ultimele rînduri ale unei scrisori a lui Cicero către Atticus (XXX, 28) urmează după precizarea: «hoc manu mea» (=aceasta am scris cu mîna mea); referindu-se la o scrisoare pe care a primit-o de la Pompei, Cicero citează o afirmație care a fost scrisă «la sfîrșit, de propria mînă» a expeditorului (in extremo ipsius manu) ¹¹⁷³. Uneori aceste autografe finale aveau o lungime considerabilă. Astfel, în două din scrisorile lui Cicero, cam a șasea parte din cuprins e autograf (*Ad Atticum*, XIII, 28, 4; *Ad Quintum fratrem*, III, 1, 19); în alta, patru cincimi sînt scrise de mîna lui Cicero (*Ad Atticum*, XI, 24, 2) ¹¹⁷⁴.

1171. În această pericopă Apostolul reia noțiunile de bază ale cuprinsului Epistolei: Crucea lui Hristos, Lege, trup, tăiere împrejur și netăiere împrejur etc. Vezi B. Π. Σπογιάννου, 'Η ὑπὸ Παύλου ἰδιόχειρος ἀνακεφαλαιώσις τῆς πρὸς Γαλάτας, în «Δέλτιο Βιβλικῶν Μελέτων», I (1971), p. 59 și urm.

1172. Cicero, *Ad Atticum* IV, 16; V, 14; VII, 2, 3; VIII, 13; XVI, 15 etc.; cf. Harry Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Studies and Documents, 42), Grand Rapids, 1977, p. 62 urm. Fronto, *Ad Marcum*, IV, 9 (cf. *ibidem*, p. 62), zice că din cauza unei dureri la umăr nu poate scrie scrisoarea el însuși, «ci, împotriva obiceiului meu, am folosit o altă mînă» (sed uteretur contra morem nostrum aliena manu).

1173. *Ad Atticum*, VIII, 1 (cf. H. Gamble, *op. cit.*, p. 63). Vezi și alte exemple la Gordon J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*, în CBQ, XXVIII (1966), p. 467—469; Idem, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, în JBL, LXXXVII (1968), p. 28—33.

1174. Cf. G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing in the First Century*, p. 467.

Cei vechi foloseau un secretar pentru punerea pe hîrtie a scrisorilor fie pentru că boala îi împiedica să scrie ei înșiși ¹¹⁷⁵, fie mai ales pentru a cîștiga timp. Autograful avea în primul rînd rolul de a autentifica scri-soarea; uneori însă, încheierea autografa exprima afecțiunea expedito-rului față de corespondentul său, sau avea rolul de a sublinia, prin repe-tare, unele idei din cuprinsul scrisorii ¹¹⁷⁶.

Este sigur că Sf. Pavel s-a folosit de serviciile unui secretar cel puțin pentru o parte dintre Epistolele sale (cf. Rom. 16, 22 : «Vă îmbrățișez în Domnul eu, Tertius, care am scris Epistola»). După ce dicta cuprinsul Epistolei, cuvînt cu cuvînt (in verbatim) ¹¹⁷⁷, Apostolul adăuga un auto-graf mai mult sau mai puțin dezvoltat, precizînd uneori că partea respec-tivă din Epistolă este scrisă de mîna sa : «Salutarea cu mîna mea, a lui Pavel» (I Cor. 16, 21 ; Col. 4, 18 ; II Tes. 3, 17) ; «vă scriu cu mîna mea» (Gal. 6, 11) ; «îți scriu cu mîna mea» (Filim. 19) ¹¹⁷⁸.

Scopul autografelor pauline este același ca și în cazul scrisorilor antice în general. În primul rînd, ele aveau rolul de a autentifica Epistola. În II Tes. 3, 17, Apostolul scrie : «Salutarea mea, cu mîna mea, a lui Pavel ; acesta este semnul meu în orice scrisoare. Așa scriu». Se pare că adversarii Sf. Pavel foloseau, pentru a-și atinge scopurile, și practica redactării de epistole false pe care le semnavă cu numele Apostolului ¹¹⁷⁹. În al doilea rînd, salutările autografe exprimau mai bine dragostea Apo-stolului pentru cititorii săi, intimitatea raporturilor sale cu ei. Epilogul autograf al Epistolei către Galateni (6, 11—18) are drept scop accentua-rea unor idei importante din cuprinsul Epistolei.

Deoarece verbul este la aorist (ἐγραψα), unii comentatori au crezut că întreaga Epistolă către Galateni a fost scrisă de mîna Sf. Pavel ¹¹⁸⁰.

1175. Cicero, *Ad Atticum*, VIII, 13, 1 : «Scrierea de către secretar să-ți fie o in-dicație a inflamației ochilor mei» (cit. după G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing...*, p. 469).

1176. G. J. Bahr, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, p. 33, constată că aceste autografe «sînt de obicei de natură foarte personală».

1177. În cele două studii citate mai sus, G. J. Bahr, întemeindu-se pe faptul că uneori, în antichitate, autorul unei scrisori sau al unui document oarecare îi indica secretarului numai ideile, lăsîndu-i libertatea formulării, afirmă că și Sf. Pavel va fi lăsat destulă libertate secretarilor săi la scrierea Epistolelor care-i poartă numele și că de aici ar proveni diferența între cuvîntul scris și cel vorbit al Apostolului (cf. II Cor. 10, 10). A Eschlimann, *La rédaction des épîtres pauliniennes*, în RB, LIII (1946), p. 185—196, se pronunță, de asemenea, pentru un rol mai mare al secretarului la scrie-rea Epistolelor pauline. Această ipoteză este însă infirmată de «vigoarea, individuali-tatea și consistența stilului» Epistolelor Sf. Pavel (H. Gamble, *op. cit.*, p. 76, n. 94). Ideea că secretarul a avut o libertate mai mare în ce privește formularea ideilor poate fi acceptată numai pentru Epistola către Evrei ; vezi Diac. Dr. Haralambie Roventă, *Cine a scris Epistola către Ebrei (Considerațiuni din studiul vocabularului)*; București, 1933.

1178. Otto Roller, *Das Formular der paulinischen Briefe ; ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe*, Stuttgart, 1933, p. 187—191, susține, pe baza mențiunii explicite a scrierii autografe, că Gal., I Cor., II Tes. și Filim. în întregime precum și cea mai mare parte din Col. au fost scrise de mîna Apostolului.

1179. Iosif Flaviu (*Răzb. iudaic*, I, XXVI, 3 și I, XXXI, 1) și Suetoniu (*Augustus*, II, 1) ne spun și ei că uneori erau puse în circulație scrisori false cu scopul de a-i face rău presupusului expeditor ; cf. G. J. Bahr, *Paul and Letter Writing...*, p. 476.

1180. Așa Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 678 : «Deci el însuși a scris întreaga Epistolă, semn inechivoc al desăvîrșitei sale sincerități». Dintre exegeții mo-derni, susțin această ipoteză Th. Zahn, G. Duncan, H. Lietzmann, J. Bligh ș.a.

Majoritatea exegeților moderni¹¹⁸¹, urmînd lui Teodor de Mopsuestia¹¹⁸² și Fer. Ieronim¹¹⁸³, susțin însă că ἑγραψα este un aorist epistolar care trebuie tradus cu prezentul¹¹⁸⁴: Epistola fusese scrisă deja în momentul în care cel ce o primește intră în contact cu corespondentul său. Ἰδετε (v. 11), ca și conținutul v. 11—18, arată clar că numai această pericopă a fost scrisă de mîna Sf. Pavel.

După unii comentatori (Luther, Calvin ș.a.), γράμματα înseamnă aici «scrisoare» sau «epistolă» (cf. Fapte 28, 21; I Mac. 5, 2); Sf. Pavel ar zice: «Vedeți ce mare scrisoare v-am scris...». Pentru «epistolă», Apostolul folosește însă întotdeauna termenul ἐπιστολή (I Cor. 5, 9; 16, 3; II Cor. 3, 1 și urm.; 10, 9—10; II Tes. 2, 2. 5; 3, 14. 17). De aceea, toți exegeții sînt astăzi de acord că γράμμασιν din Gal. 6, 11 trebuie tradus cu «litere» (cf. Rom. 2, 27. 29; 7, 6; II Cor. 3, 6—7) și că expresia πηλικοὺς γράμμασιν se referă la scrisul mare al Apostolului¹¹⁸⁵, deosebit de scrisul secretarului care a așternut pe hîrtie restul Epistolei.

E greșit a vedea în cuvintele «cu litere mari» o indicație a stîngăciei scrisului paulin¹¹⁸⁶. Fiind un cărturar cum puțini se găseau pe vremea sa, Apostolul va fi avut un scris format, de intelectual, care trăda puternica și bogata sa personalitate. El a scris cu litere mari încheierea Epistolei pentru a atrage atenția destinatarilor ei asupra importanței ideilor exprimate¹¹⁸⁷. Cei vechi aveau obiceiul de a sublinia locurile mai importante dintr-un text prin grafierea lor cu caractere mai mari. Astfel, într-un papyrus antic cuvintele judecătorului sînt scrise cu litere mai mari decît cele ale părților¹¹⁸⁸. Părerea lui A. Deissman¹¹⁸⁹, după care referința la literele mari constituie «o piesă de ironie amabilă... calculată cu scopul de a face impresie asupra copiilor», este dezmințită de tonul întregii Epistole. Neîntemeiată este și părerea celor care văd în Gal. 6, 11 o indicație a faptului că Apostolul ar fi suferit de o boală de ochi¹¹⁹⁰. Precizarea din acest verset dovedește «doar atît că autorul Epistolei a scris cu mîna sa numai finalul acestei bolovănoase scripturi... Avem să vedem în această notă un semn al autenticității Epistolei — și atîta tot»¹¹⁹¹.

1181. Sieffert, Lietzmann, Burton, Lagrange, Olariu, Oepke, Schlier, Munteanu, Bonnard, Viard ș.a., în comentariile lor ad loc.

1182. *Op. cit.*, ed. cit., p. 107.

1183. *Op. cit.*, P.L., XXVI, 463.

1184. Cf. Fapte 23, 30; II Cor. 9, 3; Col. 4, 8; *Martiriul Sf. Policarp*, I, 1: «Vă scriem (ἑγράψαμεν ὑμῖν), fraților...» (ed. Funk, I, p. 121).

1185. Vezi exemple din literatura antică la G. Schrenk, art. γράμμα, în TWNT, I, p. 762.

1186. Sf. Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, P.G., LXI, 678, crede că πηλικοὺς se referă la stîngăcia scrierii. A. Deissmann, *Paulus*, Tübingen, 1911, p. 50 și urm., zice că Sf. Pavel, aparținător «clasei neliterare de meșteșugari», va fi avut un scris mai puțin estetic. După N. Turner, *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh, 1965, p. 94, Sf. Pavel ar fi avut mîinile grav mutilate, deoarece ar fi fost crucificat de către iudei în Perqa Pamfiliei și de aceea scrisul său nu putea fi prea frumos.

1187. Așa Teodor de Mopsuestia, Schlier, Oepke, Bonnard ș.a., în com. ad. loc.

1188. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 111. Vezi și alte exemple la G. J. Bahr, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, p. 34, n. 37.

1189. *Bible Studies*, Edinburgh, 1901, p. 348—349.

1190. Vezi comentariul nostru ad 4, 15.

1191. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 70.

(6, 12) Acest verset este foarte important pentru că el trădează efortul, caracteristic Apostolului, de a reveni dintr-o dată la tema fundamentală a Epistolei.

Apostolul demască motivele egoiste ale pseudodidascalilor iudaizanti, a căror stăruință de a impune circumciziunea în Bisericile galatene nu se întemeiază în primul rînd pe convingerea că aceasta este absolut necesară pentru mîntuire. Adversarii Sf. Pavel caută să placă sau «să se înfățișeze bine»¹¹⁹² în trup; pe de altă parte, prin stăruința lor pentru «iudaizarea» Bisericilor Galatiei, ei urmăreau să evite prigoana «pentru crucea lui Hristos». Egoismul iudaizanților se manifestă prin iubirea de mărire deșartă (cf. 5, 26) și prin fuga de persecuție.

Modul de exprimare al Sfîntului Pavel arată că cei care îi tulbură pe credincioșii galateni reprezintă o minoritate față de ansamblul Bisericii: «Cei ce voiesc să se înfățișeze bine în trup, *aceia* vă silesc să vă tăiați împrejur».

Dativul τῷ σώματι are sens causal, fiind folosit aici metonimic pentru răstignirea lui Hristos sau chiar pentru întreaga învățătură despre mîntuirea prin Hristos Cel răstignit, opusă doctrinei iudaizante despre îndreptarea prin faptele Legii¹¹⁹³. Prezentul δὲ λόγονται indică o acțiune în curs de desfășurare.

Din Gal. 6, 12 rezultă că cei care îi silesc pe galateni să se taie împrejur sînt dinlăuntru Bisericii, adică sînt creștini (desigur, iudeo-creștini) și că prigoana pe care ei vor s-o evite este exercitată din afara Bisericii¹¹⁹⁴. Faptul că predicarea circumciziunii constituia un mijloc de evitare a persecuției (cf. 5, 11) denotă că prigoana antipaulină (care-i afecta, desigur, pe toți cei ce îmbrățișau învățătura Apostolului neamurilor)¹¹⁹⁵ era exercitată de iudeii neconvertiți¹¹⁹⁶. Sf. Pavel însuși fusese, înainte de convertire, instrumentul unei astfel de persecuții dezlănțuite de iudeii neconvertiți împotriva Bisericii lui Hristos (cf. 1, 13). Probabil că politica oficială a autorităților iudaice «era de a tolera creștinismul atîta vreme cît acesta opera în sfera iudaismului — cu alte cuvinte, atîta vreme cît el cerea convertiților săi păgîni să se includă, prin circumciziune, în poporul lui Israel —, dar de a persecuta pe cei care, ca și Pavel, vedeau în crucea lui Hristos inaugurarea, de către Dumnezeu, a unui nou legămînt...»¹¹⁹⁷.

1192. Verbul ἐπιπροσώπειν, un «hapax» în Sf. Scriptură, înseamnă «a fi plăcut la vedere», «a avea înfățișare frumoasă»; substantivul ἐπιπρόσωπος (= *frumos la chip, plăcut la înfățișare*) apare o singură dată în Septuaginta, în Fac. 12, 11.

1193. E. de Witt Burton, *op. cit.*, p. 350.

1194. H. A. A. Kennedy, *Galatians VI, 12, 13*, în *The Expository Times*, XXII (1910-1911), p. 419-420; Mussner, *op. cit.*, p. 412.

1195. După E. Hirsch, *Zwei Fragen zu Galater 6*, în *ZNW*, XXIX (1930), p. 195, erau expuși persecuției mai ales «eleniștii», care ignorau prescripțiile mozaice (cf. Fapte 6, 1); la fel W. Schmithals, *Die Häretiker in Galatien*, în *ZNW*, XLVII (1956), p. 27.

1196. R. Jewett, *art. cit.*, p. 204 și urm., susține că persecutorii Sf. Pavel și ai convertiților săi erau în primul rînd zeloții din Palestina, care, în epoca imediat premergătoare marii revolte antiromane, urmăreau cu înverșunare pe iudeii ce se abăteau de la tradițiile părintești.

1197. G. Duncan, *op. cit.*, p. 190.

(6, 13). «Cei ce se taie împrejur» (οἱ περιτεμνόμενοι) nu sînt victimele predicatorilor iudaizanți, care acum se taie împrejur¹¹⁹⁸; e vorba aici de înșiși predicatorii iudaizanți, căci numai acestora le pot fi atribuite acțiunile exprimate de verbele «vă silesc» (v. 12) și «voiesc» (θέλωσιν, v. 13). Verbul περιτεμνόμενοι ar putea chiar să fie considerat ca un «participiu netemporal»¹¹⁹⁹ la forma medie, cu sensul de «cei ce se circumcid (de obicei)», «cei ce umblă după circumciziune», fără nici o legătură cu timpul circumciderii lor. Luat în acest sens, participiul prezent οἱ περιτεμνόμενοι poate fi considerat drept un supranume al iudeilor, tot așa cum, de pildă, Sf. Ioan Botezătorul este numit, chiar și după moartea sa, ὁ βαπτίζων¹²⁰⁰. În multe manuscrise prezentul este înlocuit cu perfectul¹²⁰¹, ceea ce arată că Biserica veche a înțeles prin «cei ce se taie împrejur» pe cei care erau deja circumciși, adică pe iudeo-creștini.

Sf. Pavel restrînge sensul lui οἱ περιτεμνόμενοι la gruparea adversarilor săi iudaizanți, care predicau obligativitatea circumciziunii, fără însă a se sili să împlinească celelalte porunci ale Legii lui Moise. Apostolul a atras atenția mai înainte, «oricărui om care se taie împrejur, că este dator să împlinească toată Legea» (5, 3; cf. Rom. 2, 25). Pe de altă parte, el arată că împlinirea integrală a Legii nu era un lucru ușor, căci «trupul» omului zădărnicea îndemnurile cele bune ale Legii (Rom. 7, 14, 23; 8, 3; cf. Fapte 15, 10). Iudaizanții, predicatori ai faptelor Legii, erau cu atît mai vrednici de osîndă cu cît nici nu se sinchiseau de împlinirea poruncilor Legii. Pentru acești făgarnici, predicarea circumciziunii erau un mijloc de a-și satisface pofta de mărire deșartă. Ei voiau ca credincioșii galateni să se taie împrejur pentru ca să se laude (καυχάομαι = a se mări, a se lăuda, cf. Rom. 2, 17, 23; I Cor. 1, 29; 3, 21; 4, 7; II Cor. 5, 12; 12, 1. 5. 6)¹²⁰² în «trupul» acestora (cf. v. 12: «Voiesc să se înfățișeze bine în trup»).

Față de cine voiau să se laude iudaizanții cu tăierea împrejur a credincioșilor galateni? La această întrebare răspunde în mod adecvat Sf. Ioan Gură de Aur, zicînd: «Deoarece iudeii le reproșează falșilor apos-

1198. Așa Burton, *op. cit.*, p. 352—353. După Peter Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (Society for New Testament Studies: Monograph Series, 10), Cambridge, 1969, p. 84—97, acest participiu prezent se referă la păgîno-creștinii care au primit sau sînt pe cale de a primi circumciziunea. «În Galatia — zice el — există păgîno-creștini circumciși, care-i încurajează pe ceilalți păgîno-creștini să se taie și ei împrejur, pentru a evita astfel persecuția din partea iudeilor (neconvertiți, n.n.)» (p. 90). După acest autor, adversarii Sf. Pavel în Galatia nu sînt veniți de alturea, ci sînt păgîno-creștini galateni: «Se pare că e mai bine să plecăm de la teoria că controversa galateană este o problemă internă» — scrie el (p. 90).

1199. Zahn, *op. cit.*, ad. loc.: «zeitloses Partizip»; P. Richardson, *op. cit.*, p. 86: «timeless present» (vezi p. 84—86).

1200. În apocrifa *Acta Petri et Pauli*, § 63 (ed. Tischendorf, p. 28), Simon zice despre cei doi Apostoli: οὔτοι οἱ περιτεμνόμενοι πανουργοὶ εἰσιν; cf. Evr. 7, 9; Fil. 3, 6.

1201. Participiul perfect περιτετημένους apare în p⁴⁶, B, Ψ, în multe minuscule, în goth., copt.boh., etiop., la Ambroziaster, Victorin, Pelagiu, Fer. Ieronim și Fer. Augustin. P. Richardson, *op. cit.*, p. 84, scrie că «nici argumentele interne, nici suportul textual nu sînt de ajuns pentru a stabili mai presus de orice îndoială care este varianta corectă în 6, 13». Deoarece însă participiul prezent reprezintă aici *lectio difficilior*, credem că această formă are mai multe șanse de a fi autentică; vezi E. Van Ness Goetchius, *The Language of the New Testament*, New York, 1965, p. 104.

1202. Vezi R. Bultmann, art. καυχάομαι, în TWNT, III, p. 648 și urm.

toli că au părăsit datinile părintești, aceștia, pentru a se pune la adăpost, vor să-i flateze pe acuzatori, dându-le o satisfacție în trupul vostru... Credincioșii sînt sacrificați pentru a face plăcere necredincioșilor»¹²⁰³. Iudaizanții voiau deci să se laude în fața iudeilor neconvertiți cu noi prozeliți ai Legii lui Moise¹²⁰⁴.

Cele două pronume la persoana a doua plural: ὑμεῖς și ὑμετέρα sînt opuse lui αὐτοί: ei înșiși sînt indiferenți față de Lege, dar v-o impun vouă, ca să se laude în trupul vostru.

Spre deosebire de iudaizanți, care se laudă «în trup», Sf. Pavel nu caută alt temei de laudă decît crucea lui Hristos (v. 14). În Filip. 3, 3, el zice: «Ne lăudăm (καυχόμενοι) întru Hristos. Iisus și nu ne bizuim pe trup». Apostolul discerne gravitatea rătăcirii iudaizante «în lumina teologiei crucii și a logicii ei radicale»¹²⁰⁵, refuzînd orice compromis între Evanghelie și doctrina legalistă-mozaică.

(6, 14) Eroarea de căpetenie a iudaizanților este că ei sînt «trupești» și aplică măsuri trupești realităților duhovnicești. Ei caută lauda acolo unde ar trebui să domnească smerenia. Spre deosebire de adversarii săi (de are sens adversativ; ἐμοί este opus lui οἱ περιτεμνόμενοι), Sf. Apostol nu vrea să se laude¹²⁰⁶ cu nimic din ceea ce este «în trup» (Filip. 3, 3 și urm.), ci numai (εἰ μὴ are sens exclusiv) «în crucea Domnului nostru Iisus Hristos»¹²⁰⁷.

Ca și în v. 12, «crucea» înseamnă aici opera de răscumpărare realizată prin jertfa Mîntuitorului¹²⁰⁸. Crucea lui Hristos stă în centrul teologiei pauline (cf. Rom. 1, 16; I Cor. 23—24 ș.a.). Prin această cruce (δῖον nu se referă la κόσμος, ci la σταυρός ca mijloc sau instrument al răstignirii) — zice Apostolul — «lumea este răstignită pentru mine și eu pentru lume» (v. 14 b).

Substantivul κόσμος, fără articol, are sens calitativ: *această* lume sau o lume¹²⁰⁹. «Lumea» înseamnă aici «ansamblul posibilităților morale și spirituale ale omului natural sau trupesc»¹²¹⁰. Κόσμος nu înseamnă

1203. *Op. cit.*, P.G., LXI, 678.

1204. În același sens se exprimă H. Schlier, *op. cit.*, p. 281; P. Richardson, *op. cit.*, p. 87 și urm. ș.a.

1205. F. Mussner, *op. cit.*, p. 414. După Lagrange (*op. cit.*, p. 164), contrastul evidențiat de Apostol în v. 12—14 «dovedește mai ales că obiectul laudei lor (a iudaizanților) este rău ales, iar nu că intenția lor ar fi pură ipocrizie»; ei își fac iluzii că lucrează pentru un scop bun, crezînd că observarea Legii mozaice sau cel puțin a unora dintre prescripțiile ei constituie un *sine qua non* al mîntuirii.

1206. Μὴ γενοίτο «exprimă nu numai o dorință, ci și o rugăciune, precum și o hotărîre interioară pasionată: nu se pune problema, pentru mine, de a mă încrede în altceva decît în crucea lui Iisus Hristos» (P. Bonnard, *op. cit.*, p. 130). Pentru sensul acestei expresii, cf. Fac. 44, 7. 17; Ios. 22, 29; 24, 16; III Regi 21, 3; I Mac. 9, 10; 13, 5; Luca 20, 16.

1207. Titlul «Domnul nostru Iisus Hristos» apare frecvent în Noul Testament și mai ales în Epistolele pauline (Rom. 5, 1. 11; 15, 6. 30; I Cor. 1, 2. 7. 8. 10; 15, 57; II Cor. 1, 3; 8, 9; Gal. 6, 14. 18; Efes. 1, 3. 17; 5, 20; 6, 24; Col. 1, 3; I Tes. 1, 3; 5, 9. 23. 28; II Tes. 2, 1. 14. 16; 3, 18; I Tim. 6, 3. 14; Fapte 15, 26; 20, 21; Iacob 2, 1; I Petru 1, 3; II Petru 1, 8. 14. 16; Iuda 4. 17. 21).

1208. H. Schlier, *op. cit.*, p. 281: «Σταυρός» este aici o ideogramă pentru răscumpărare.

1209. Burton, *op. cit.*, p. 354 traduce astfel v. 14 b: «prin care o lume a fost răstignită pentru mine și eu pentru o lume».

1210. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 130.

în acest verset lumea ca creație a lui Dumnezeu, nici lumea ființelor umane, ci realitatea caracterizată prin *ἐν σαρκί* (6, 12). «Lumea» astfel înțelegea «posedă o structură care determină viața fiecărui individ și deci viața omului ca întreg, iar omul poate scăpa de această determinare numai printr-un eveniment care zdrobește atotcuprinzătoarea lume a păcatului și deschide posibilitatea unei noi existențe, într-o nouă lume»¹²¹¹. Acest eveniment este crucea lui Hristos; dovedită neputințioasă și moartă prin crucea lui Hristos, lumea nu mai reprezintă o producție, ea nu mai este nimic.

Prin cuvintele: «lumea este răstignită *pentru mine*», Apostolul nu se referă la o atitudine individuală sau la experiența sa personală; folosirea persoanei întii singular are rolul de a evidenția contradicția între situația Apostolului și cea a adversarilor săi. «Răstignirea» lumii este o realitate mistică obiectivă. Faptul că nu toți împărtășesc în prezent această răstignire a lumii nu înseamnă altceva decât că lumea cea veche continuă încă să existe¹²¹².

La răstignirea obiectivă a lumii prin crucea lui Hristos, Apostolul a răspuns, pe plan subiectiv, cu răstignirea sa pentru (sau: față de) lume. Astfel încât el poate să spună că s-a «răstignit împreună cu Hristos» (Gal. 2, 20); și nu numai el, ci toți «cei ce sînt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele» (5, 24).

Crucea lui Hristos este, așadar, temeiul unei noi lumi și al unei noi existențe. Lauda în crucea lui Hristos nu înseamnă «o exaltare individuală a existenței, ci ea este întru totul conformă realității»¹²¹³. Iar această realitate este «făptura cea nouă» (v. 15).

(6, 15) Prima parte a v. 15 repetă ideea din 5, 6 (cf. I Cor. 7, 19): «Căci nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur»¹²¹⁴. Doctrinei iudaizante a tăierii împrejur Apostolul nu-i opune o ideologie inversă, a netăierii împrejur. Atît tăierea împrejur cît și netăierea împrejur sînt indiferente pentru mîntuire (vezi comentariul nostru ad 5, 6); ele nu pot constitui temei de laudă pentru nimeni și în fața nimănui (cf. 6, 13). Amîndouă aparțin lumii vechi, de dinainte de venirea lui Hristos, iar «cele vechi au trecut» (II Cor. 5, 17).

«Lumii», care a fost răstignită prin crucea lui Hristos (v. 14), Sf. Pavel îi opune «făptura cea nouă». Substantivul *κτίσις* nu înseamnă aici actul creației sau «facerea» (ca în Rom. 1, 20), ci definește rezultatul actului creator, fiind echivalent ca sens cu *κτίσμα* (= *creatură, făptură*; cf. Rom. 8, 19. 20. 21. 22. 39; II Cor. 5, 17; Evr. 4, 13; Apoc. 3, 14). Prin folosirea termenului *κτίσις* în acest context, Apostolul înfățișează «cru-

1211. Robert C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNW, 32), Berlin, 1967, p. 64.

1212. *Ibidem*, p. 64—65.

1213. H. Schlier, *op. cit.*, p. 282.

1214. Sub influența textului paralel din 5, 6, o serie de mss (K, A, C, D, G, K, L, P ș.a.) au înlocuit *οὗτε γάρ* cu *ἐν γάρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὗτε*, iar altele au *ισχύει* în loc de *ἐστιν*.

cea» lui Hristos (cf. v. 14), prin care s-a realizat în mod obiectiv «făptura cea nouă», drept o nouă creație¹²¹⁵.

Expresia *ἡ καινὴ κτίσις*, prezentă în două texte pauline (aici și în II Cor. 5, 17), «se acoperă întru totul ca sens cu *ὁ καινός* și *ὁ νέος ἄνθρωπος*»¹²¹⁶ (Efes. 2, 15; 4, 24; Col. 3, 10). Opus «omului vechi» (Rom. 6, 6; Efes. 4, 22; Col. 3, 9), «omul cel nou» sau «făptura cea nouă» este omul restabilit prin Hristos la condiția religios-morală pe care o posedă înainte de căderea în păcat a protopărinților. Pe temeiul obiectiv al jertfei lui Hristos, omul devine «făptură nouă» prin «nașterea din nou» (Ioan 3, 3 și urm.), adică prin Taina Sfintului Botez. La Botez sfârșește, virtual, «omul cel vechi» și tot acolo începe «omul cel nou». «Faptic însă, omul cel vechi continuă încă să existe în fiecare creștin alături de cel nou»¹²¹⁷. De aceea îi îndeamnă Apostolul pe credincioșii creștini să se dezbrace de cel dintii și să-l îmbrace pe celălalt (Efes. 4, 21—24).

«Făptura cea nouă» are un îndoit aspect: istoric și eshatologic. Ea aparține deja acestei lumi, credinciosul este deja făptură nouă: «Dacă este cineva în Hristos — zice Sf. Pavel — este făptură nouă» (II Cor. 5, 17). Totuși, «făptura cea nouă» se va realiza în mod deplin numai la sfârșitul veacurilor, prin «înnoirea lumii» (Matei 19, 28). De aceea, se poate spune că «făptura cea nouă», sub aspectul ei istoric, «aparține, în această lume, lumii care vine»¹²¹⁸. Sf. Ioan Gură de Aur înfățișează magistral acest îndoit aspect al formulei pauline: «Căci el (Sf. Pavel) numește făptură nouă modul nostru de viață (*πολιτεία*), fie prin ceea ce sintem, fie prin ceea ce vom fi. Prin ceea ce sintem, căci sufletul nostru învechit în păcat s-a înnoit dintr-o dată prin Botez, ca și cum ar fi fost creat din nou..., iar prin ceea ce vom fi deoarece și cerul și pământul și

1215. Charles Boyer, *KAINH KTISIS* (2 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15), în «Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus, 1961» (Analecta Biblica, 17), Romae, 1963, p. 488. Ideea înnoirii lumii și a omului în epoca mesianică apare și în Vechiul Testament (Isaia 43, 19; 65, 17; 66, 22; Ier. 32, 22 ș.a.), precum și în apocrifele iudaice (Cartea Jubileelor 1, 29; 4, 26; 5, 12; Apoc. siriacă a lui Baruh 32, 6; 44, 12; 57, 2; IV Ezdra 7, 25; Cartea lui Enoh 72, 1; Apocalipsa lui Avraam 17, 13); vezi G. Schneider, *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, în «Trierer Theologische Zeitschrift», LXVIII (1959), p. 257—270; Dr. B. D. Chilton, *Galatians 6, 15: A Call to Freedom Before God*, în «The Expository Times», LXXXIX (1978), p. 312—313. Aceeași idee apare și în scrierile de la Qumran. Astfel, în IQS IV, 25 citim: «Căci Dumnezeu menține aceste duhuri pe picior de egalitate până la timpul hotărât și până la înnoire» (cf. IQH III, 19—22; VII, 10; VIII, 16; XII, 10—14; XVIII, 10 și urm. etc.); vezi E. Sjöberg, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, în «Studia Theologica», IX (1955), p. 131—136; Peter Stuhlmacher, *Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus*, în «Evangelische Theologie» (München), XXVII (1967), p. 13—14.

1216. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 110. Expresia rabinică *בריה חדשה*, echivalentul ebraic al lui *καινὴ κτίσις*, este aplicată celor izbăviți din pericol (*Midraș la Cînt. Cîntărilor*, VIII, 5) sau din păcat (*Midraș la Psalmi*, XVIII, 6), precum și celor înviați din morți (*Tanhuma «Noah»*, 12); vezi H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. II, p. 421—422; vol. III, p. 519; E. Sjöberg, *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, în «Studia Theologica», IV (1950), p. 44—85.

1217. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Antropologia paulină*, p. 118.

1218. P. Bonnard, *op. cit.*, p. 131; vezi P. Stuhlmacher, *art. cit.*, p. 7—10 și 27—35.

toată făptura se vor schimba într-o nestrăcutare odată cu trupurile noastre»¹²¹⁹.

(6, 16) Termenul *κανών*, derivat de la *κάνη* sau *κάνη* (= *trestie*) este un semitism (ebr. *קנה* — *qaneh*), care înseamnă *băț* sau *trestie de măsurat*, dreptar. Substantivul *κανών* este folosit în înțelesul său literal de «dreptar» sau «măsură» și de către Sf. Pavel (I Cor. 10, 13. 15. 16). În scrierile antichității, acest termen apare adeseori și cu sensul figurat de «regulă normativă», «normă de conduită», «criteriu»¹²²⁰. Astfel, în IV Mac. 7, 21 apare expresia «canonul filozofiei». Filon din Alexandria întrebuințează de multe ori acest termen într-un înțeles apropiat de cel al lui νόμος (= *lege*) și vorbește chiar de «canonul adevărului» (*Legum allegoriae*, III, 233)¹²²¹. În Gal. 6, 16, termenul *κανών* are acest sens metaforic. Legii mozaice, Apostolul îi opune «canonul» învățaturii evanghelice, după care «nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă» (v. 15)¹²²².

Celor care se vor conforma (στοιχῆσαι, cf. 5, 25; Rom. 4, 12; Filip. 3, 16) acestui «canon», Sf. Pavel le adresează o binecuvântare: «pace și milă peste ei». În toate celelalte binecuvântări apostolice din Noul Testament în care apar termenii «pace» și «milă» ordinea lor este inversată (I Tim. 1, 2; II Tim. 1, 2; II Ioan, 3; Iuda 2). Pentru explicarea ordinii celor două elemente ale binecuvântării din Gal. 6, 16, s-a propus ipoteza că Apostolul ar fi avut în minte Binecuvântarea a XIX-a a rugăciunii iudaice *Şemoneh Esreh* care, în versiunea ei babiloneană, apare formulată astfel: «Revarsă pace... și milă... peste noi și peste tot Israelul, poporul Tău»¹²²³. Paralelismul dintre această binecuvântare iudaică și Gal. 6, 16 ar putea explica și sensul cuvintelor care încheie binecuvântarea paulină: «și peste Israelul lui Dumnezeu». În binecuvântarea din *Şemoneh Esreh*, «noi» și «tot Israelul» nu constituie două grupe diferite, căci prima («noi») se include în a doua («tot Israelul»). Dacă Apostolul a avut în minte această binecuvântare iudaică¹²²⁴, înseamnă că și în cadrul binecuvântării din Gal. 6, 16 prima grupă («cîți vor umbla după dreptarul acesta») se cuprinde în a doua («Israelul lui Dumnezeu»); de unde rezultă că, pentru Apostolul neamurilor, «Israelul lui Dumnezeu» este Biserica lui Hristos. Sf. Pavel cere «pace și milă» pentru toți aceia dintre credincioșii galateni care se vor conforma propovăduirii sale, dar și *xai*

1219. *Op. cit.*, P.G., LXI, 679.

1220. Vezi exemple la W. Beyer, art. *κανών*, în TWNT, III, p. 600–602.

1221. Cf. *Ibidem*, p. 600; W. F. Arndt și F. W. Gingrich, *op. cit.*, p. 403.

1222. Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, VII, 2: «îndreptarul (canonul) tradiției»; XLI, 1: «canonul rînduit slujirii lui» (*Scrierile Părinților Apostolici*, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 49, 67). În scrierile creștine ale primelor veacuri apar frecvent expresiile: «canonul adevărului», «canonul credinței» (lat.: *regula fidei*), «canonul Bisericii» etc. Începînd cu sec. al IV-lea, numirea de «canon» este dată și colecției cărților Sf. Scripturi. Astfel, de pildă, sinodul local din Laodiceea (360) hotărăște ca în Biserică să se citească numai «cărțile canonice ale Noului și Vechiului Testament» (can. 59). De asemenea, se vor numi «canoane» hotărârile disciplinare ale sinoadelor ecumenice și locale, precum și unele îndrumări disciplinare ale Sf. Părinți. Cf. W. Beyer, *art. cit.*, p. 604–606.

1223. Cf. H. Schlier, *op. cit.*, p. 283; P. Richardson, *op. cit.*, p. 79 și urm.

1224. P. Richardson, *op. cit.*, p. 80, scrie că textul din Gal. 6, 16 «lasă impresia a fi o reflexiune interpretată a binecuvîntării din *Şemoneh Esreh*.

are aici sens explicativ, ca în Fapte 5, 21 și Evr. 11, 17)¹²²⁵ pentru întreaga Biserică a lui Iisus Hristos.

Prin «Israelul lui Dumnezeu», Apostolul nu înțelege, așadar, numai pe iudeo-creștini¹²²⁶, nici «rămășița» credincioasă din neamul lui Israel care, îmbrățișînd creștinismul, se va mîntui¹²²⁷ și nici «întregul Israel» (Rom. 11, 26) la a cărui mîntuire se gîndește neîncetat (Rom. 9, 1 u.)¹²²⁸. «Israelul lui Dumnezeu» este, în concepția paulină, Biserica creștină¹²²⁹. Această interpretare, care se armonizează perfect cu tema fundamentală a Epistolei către Galateni, are suport temeinic în teologia paulină. Astfel, în I Cor. 10, 18, Apostolul vorbește despre iudeii neconvertiți numindu-i «Israelul după trup», lăsînd să se înțeleagă că Biserica este «Israelul după Duh». Deși expresia din urmă nu apare în Epistolele pauline, totuși acestea ne oferă destule temeuri să afirmăm că Apostolul îi consideră pe credincioșii creștini, care sînt fii ai lui Avraam prin credință (Gal. 3, 7. 29; 4, 31), drept israeliți «după Duh» (cf. Gal. 4, 23. 29; Rom. 8, 4—5. 12—13 ș.a.). Membrii Bisericii lui Hristos sînt, după Sf. Pavel, adevărata tăiere împrejur (Rom. 2, 28—29; Filip. 3, 3; Col. 2, 11; cf. Rom. 9, 6). În Rom. 9, 25, el citează cuvintele proorocului Osea (2, 23): «Chemă-voi poporul Meu pe cel ce nu este poporul Meu...». Relația dintre vechiul și noul Israel este definită de Sf. Pavel în metafora măslinului (Rom. 11, 17—24)¹²³⁰; păgînii convertiți sînt mlădițe altoite pe trunchiul cel sănătos al poporului ales, în timp ce iudeo-creștinii asigură continuitatea între «Israelul după trup» și Biserică¹²³¹.

(6, 17) Sf. Pavel a suportat destule neajunsuri din partea iudaizanților. Evident emoționat, el cere ca «de acum înainte» (τοῦ λοιποῦ)¹²³² să fie lăsat în pace de adversarii săi (pentru sensul expresiei κόπος παρέχειν, cf. Matei 26, 10; Marcu 14, 6; Luca 11, 7; 18, 5). Cererea Apostolului este motivată în partea a doua a versetului: «căci port în trupul meu semnele lui Iisus (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ)».

Substantivul τὸ στίγμα este un «hapax» în Noul Testament; el înseamnă «stigmat», «semn imprimat pe corpul cuiva prin înfierare», «cicatrice», «tatuaj»¹²³³. În antichitate erau «stigmatizați» uneori soldații

1225. Atribuind acestei conjuncții un sens consecutiv și punînd virgulă înainte de καὶ ἔλεος, P. Richardson, *op. cit.*, p. 84, propune următoarea traducere: «Pace peste cîți vor umbla după dreptarul acesta și milă și (adică: de asemenea) peste Israelul lui Dumnezeu».

1226. Așa G. Schrenk, *Was bedeutet «Israel Gottes»?»,* în «Judaica», V (1949), p. 81—94. Interpretarea lui Schrenk e combătută de N. A. Dahl, *Zur Auslegung von Gal. 6, 16*, în «Judaica», VI (1950), p. 161—170.

1227. Așa Burton, *op. cit.*, p. 358; Duncan, *op. cit.*, p. 192—193; Richardson *op. cit.*, p. 82—84 ș.a.

1228. În acest sens interpretează F. Mussner, *op. cit.*, p. 417.

1229. Această interpretare este susținută atît de comentatorii patristici, cît și de majoritatea exegeților moderni.

1230. Vezi M. M. Burke, *A Study of the Metaphor of the Olive Tree in Romans XI*, Washington, 1947, p. 82—85 și 108—111.

1231. D. J. O'Connor, *Is the Church the «New» Israel?*, în «Irish Theological Quarterly», XXXIII (1966), p. 161—164.

1232. Ca și în Efes. 6, 10, τοῦ λοιποῦ înseamnă aici «în viitor», «de acum înainte»; vezi C. F. D. Moule, *op. cit.*, p. 161—162.

1233. Verbul στίζειν înseamnă «a face un semn cu fierul roșu (a înfiera)»; cf. O. Betz, art. στίγμα, în TWNT, VII, p. 657 și urm.

și sclavii domestici, precum și sclavii atașați unor temple sau chiar unele persoane libere închinată slujirii unei zeități ¹²³⁴. După III Mac. 2, 24, Ptolomeu IV Filopator a poruncit ca iudeii din Ierusalim să fie înregistrați și «să-i însemne și cu foc cu semnul lui Dionisos, încrustându-le pe trup frunză de iederă» ¹²³⁵. În Apocalipsă (13, 16. 17; 14, 9 și urm.; 16, 2; 19, 20; 20, 4) se vorbește de semnul (τὸ χάραγμα) fiarei însemnat pe fruntea și pe mîna dreaptă a celor care au acceptat să i se închine acesteia. Din aceste exemple rezultă că «stigmatul» indica apartenența unui sclav la stăpînul său, a unui inițiat la zeul căruia i s-a devotat etc. Acesta este sensul lui στίγματα și în Gal. 6, 17. Prin «semnele» pe care le poartă în trupul său, Apostolul se legitimează ca rob sau slujitor devotat al lui Iisus (τοῦ Ἰησοῦ) ¹²³⁶.

Expresia ἐν τῷ σώματί μου (= în trupul meu) exclude interpretarea lui Teodot, un discipol al ereticului Valentin, care vedea în «semnele lui Iisus» din Gal. 6, 17 pecetea spirituală pe care o primește credinciosul la Botez ¹²³⁷. Sensul afirmației Sf. Pavel reiese cu claritate dacă comparăm Gal. 6, 17 b cu textele paralele din II Cor. 4, 10; II Cor. 1, 5 și Col. 1, 24. Între cele patru texte pauline există nu numai un paralelism tematic, ci și o mare apropiere în ce privește vocabularul, după cum rezultă din următoarea schemă :

Gal. 6, 17 : τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ

II Cor. 4, 10 : τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ

II Cor. 1, 5 : τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ

Col. 1, 24 : τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ

Gal. 6, 17 : ἐν τῷ σώματί μου

Gal. 6, 17 : βαστάζω

II Cor. 4, 10 : ἐν τῷ σώματι

II Cor. 4, 10 : περιφέροντες

II Cor. 1, 5 : εἰς ἡμᾶς

II Cor. 1, 5 : περισσεύει

Col. 1, 24 : ἐν τῇ σαρκί μου

Col. 1, 24 : ἀνταναπληρῶ

În II Cor. 4, 10, Apostolul zice că poartă «totdeauna în trup moartea lui Iisus». Contextul arată lămurit că e vorba aici de prigoanele și ostenelele apostolice ale Sf. Pavel (II Cor. 4, 8—9), care actualizează, în trupul său, patimile Mîntuitorului. La aceleași prigoane și osteneli se referă

1234. Vezi exemple la Fr. J. Dölger, *Sphragis. Eine einchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, vol. V, 3/4 Heft), Paderborn, 1911, p. 39 și urm.; H. Lilliebörn, *Über religiöse Signierung in der Antike*, Uppsala, 1933.

1235. Se pare că însuși regele era stigmatizat cu acest semn al lui Dionisos; cf. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. I, Oxford, 1913, p. 165.

1236. În loc de Ἰησοῦ, unele mss au Χριστοῦ (P, Sf. Clement al Alex., Marcion). κυρίου Ἰησοῦ (C³, D^c, K, L, pl., Vulg. Clem.), κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (x, 917, 941, d, Fer. Augustin) sau chiar κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (D*, G, pc, syr.P, goth.); vezi B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the New Greek Testament*, p. 599.

1237. Cf. Clement d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 86, 1—2 (col. «Sources chrétiennes», Série annexe de textes hétérodoxes), texte grec, introd., trad., et notes de F. Sagnard, Paris, 1948, p. 210—211. Interpretarea lui Teodot este reluată de D. P. Andriessen, *Les stigmates de Jésus*, în «Bijdragen», XXIII (1962), p. 139—154, care susține identitatea dintre στίγματα și σφραγίς (= pecete) și zice că afirmația Apostolului poate fi aplicată oricăruia dintre credincioșii creștini (p. 140—143). Botezul — scrie el — «constituie semnul lui Hristos gravat în mod indelebil în suflet» (p. 154).

Apostolul cînd vorbește de «patimile lui Hristos în noi» (II Cor. 1, 5) și de suferințele prin care împlinește «lipsurile necazurilor lui Hristos» (Col. 1, 24) ¹²³⁸. Din paralelismul acestor texte cu Gal. 6, 17 b rezultă că Sf. Pavel numește *στίγματα* urmele lăsate în trupul său de suferințele și prigoanele pe care le-a îndurat pentru numele lui Hristos ¹²³⁹. Trupul schingiuit al Apostolului constituie el însuși o predică despre patimile Mîntuitorului; «între Iisus cel răstignit și propria sa existență în trup există o legătură atît de strînsă, încît trupul Apostolului poate fi considerat drept «locul» epifaniei și al prezenței lui Iisus cel pămîntesc ca Domn» ¹²⁴⁰.

În acest sens interpretează «semnele lui Iisus» atît Sfinții Părinți, cît și cvasiunanimitatea exegeților moderni ¹²⁴¹. După Teodoret de Cir ¹²⁴², Sf. Pavel vorbește aici de «ostenelile pe care le-a îndurat atunci cînd le-a predicat dumnezeiasca Evanghelie». Sf. Ioan Gură de Aur ¹²⁴³ zice că ranele de pe trupul Apostolului sînt «semne împărătești» care strigă împotriva vrăjmașilor săi. «Dacă un soldat — zice el mai departe — revine din învălmășeală însîngerat și cu mii de răni, ar putea oare să fie acuzat de lașitate și trădare, cînd el poartă pe trupul său dovezile curajului său?... Pentru a-și dovedi perseverența, el (sf. Pavel) ia drept martori ostenelile, pericolele, rănil» ¹²⁴⁴.

Adversarii Apostolului fug de prigoana «pentru crucea lui Hristos» (6, 12). Sf. Pavel știe însă că numai prin suferințele pentru Hristos viața sa poate fi o *imitatio Christi*. Pe de altă parte, deoarece el aparține lui Hristos, nimeni nu poate lovi în el fără a lovi în același timp în Domnul său. Însuși Mîntuitorul i-a descoperit, pe drumul Damascului, identitatea mistică dintre El și credincioșii Săi (Fapte 9, 5).

(6, 18) Începută în v. 16 și întreruptă de v. 17, binecuvîntarea apostolică se încheie cu o formulă pe care o găsim, cu mici variante, la sfîrșitul celor mai multe dintre Epistolele pauline. Din acest final epistolar lipsesc cu desăvîrșire salutările personale sau nominale ¹²⁴⁵.

1238. Vezi analiza detaliată a textelor pauline referitoare la persecuțiile îndurate de Sf. Pavel la U. Borse, *Die Wundmale und der Todesbescheid*, în BZ, NF, XIV (1970), p. 88--111.

1239. După Th. Zahn, (*op. cit.*, ad loc.) Apostolul se referă aici la maltratările pe care le-a suferit cu opt sau nouă luni mai înainte la Filipi, ale căror urne se vedeau încă pe trupul său. E. Hirsch, *art. cit.*, p. 196—197, vede în Gal. 6, 17 o aluzie la rana pe care i-ar fi făcut-o Sf. Pavel Hristos Cel înviat, pe drumul Damascului.

1240. E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT, 90), Göttingen, 1966, p. 135.

1241. Βασίλειος Π. Στογιάννου, *Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ* (Gal. 6, 17), în «Δέλιον Βιβλικῶν Μελετῶν», V, (1977), p. 37—69, prezintă pe larg istoria exegezei acestui verset.

1242. *Op. cit.*, P.G., LXXXII, 504.

1243. *Op. cit.*, P.G., LXII, 680.

1244. În același sens se exprimă Victorin, *op. cit.*, P.L., VIII, 1198; Ambroziaster, *op. cit.*, P.L., XVII, 394 («stigmata, id est cicatrices plagarum»); Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 466; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L., XXXV, 2148 ș.a.

1245. Nu este exclus ca Apostolul să fi alăturat Epistolei mici «bilete» adresate unor credincioși galateni care-i erau mai apropiați sufletește. De la unii ca aceștia va fi aflat el despre situația alarmantă creată în Bisericile Galatiei de predicatorii iudaizanți. «Biletul» adresat lui Filimon ne arată cît de importantă ar fi fost pentru noi conservarea unor astfel de «bilete» pauline. Din nefericire, nu putem face altceva decît să constatăm, împreună cu J. Bligh (*Galatians. A Discussion...*, p. 511), că Sf. Pavel «a gîndit mai mult decît a vorbit, a vorbit mai mult decît a scris și nu tot ceea ce a scris a supraviețuit».

Elementul care nu lipsește din nici una dintre binecuvîntările finale ale Epistolelor pauline este ἡ χάρις, care apare fie singur (Efes. 6, 24; Col. 4, 18; I Tim. 6, 21; II Tim. 4, 22; Tit 3, 15; Evr. 13, 25), fie urmat de τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ (Χριστοῦ) (Rom. 16, 20 b. 24; I Cor. 16, 23; II Cor. 13, 13; Gal. 6, 18; Filip. 4, 23; I Tes. 5, 28; II Tes. 3, 18; Filim. v. 25). Χάρις este harul sfințitor, pe care Sf. Pavel îl numește adeseori πνεῦμα (Gal. 3, 2. 3. 5; 4, 6. 29; 5, 5 etc.). Formula «harul Domnului nostru Iisus Hristos» este echivalentă, din punct de vedere dogmatic, cu expresia «Duhul Fiului Său» (4, 6).

Obiectul binecuvîntării apostolice, introdus întotdeauna prin poziția μετά, este exprimat în mod variat în epistolele pauline: μετ' ὑμῶν (Rom. 16, 20; I Cor. 16, 23; Col. 4, 18; I Tes. 5, 28), μετα πάντων ὑμῶν (Rom. 16, 24; II Cor. 13, 13; II Tes. 3, 18; Tit 3, 15) sau μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν (Gal. 6, 18; Filip. 4, 23; Filim. v. 25; cf. II Tim. 4, 22). «Duhul» din ultima formulă este duhul sau spiritul omului ¹²⁴⁶.

În Gal. 6, 18, ca și în alte binecuvîntări pauline, verbul lipsește, astfel încît se poate da exprimării fie sens indicativ-afirmativ (ἐστίν), fie sens optativ, de dorință sau urare (εἴη) ¹²⁴⁷. Probabil însă că această binecuvîntare înglobează ambele sensuri, depășindu-le ¹²⁴⁸.

Asemănarea dintre binecuvîntările finale ale Epistolelor pauline și binecuvîntarea din Apoc. 22, 21 sau din *Epistola către Corinteni* a Sf. Clement Romanul (LXV, 2), de pildă, dovedește că formula de binecuvîntare din Gal. 6, 18 nu este o creație a Sf. Pavel; el a preluat-o, desigur, din tezaurul liturgic al Bisericii primare ¹²⁴⁹.

Vocativul ἀδελφοί, neobișnuit în finalurile epistolare pauline (numai în Efes. 6, 13 apare dativul τοῖς ἀδελφοῖς), exprimă în modul cel mai concis cu putință iubirea Apostolului pentru credincioșii săi.

Termenul ἀμήν, care încheie o doxologie (Gal. 1, 5; Rom. 11, 36; 16, 27; Efes. 3, 21; Fil. 4, 20 etc.) sau o binecuvîntare (Rom. 15, 33) ¹²⁵⁰, e aici o anticipare a răspunsului comunității la citirea binecuvîntării care încheie Epistola, exprimînd totodată certitudinea Apostolului că «harul Domnului nostru Iisus Hristos» este și rămîne în mijlocul credincioșilor ¹²⁵¹.

1246. În afară de 6, 1, unde are sensul de dispoziție a voinței omenești și de 6, 18, unde înseamnă duhul sau spiritul omului, peste tot, în Epistola către Galateni, termenul πνεῦμα înseamnă harul Sf. Duh: 3, 2. 3. 5; 4, 6. 29; 5, 5. 16. 17 (de două ori). 18. 22. 25 (de două ori); 6, 8 (de două ori). Vezi E. Schweizer, art. πνεῦμα, în TWNT, VI, p. 358—360, 388—389, 433—435; Burton, excursul: ΠΝΕΥΜΑ, în op. cit., p. 486—492.

1247. Mulți autori se pronunță pentru primul sens; așa C. F. D. Moule, *Worship in the New Testament*, London, 1961, p. 78; G. Dellling, *Worship in the New Testament*, Philadelphia, 1962, p. 75 ș.a.

1248. Cf. H. Gamble, op. cit., p. 66—67.

1249. L. G. Champion, *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul*, Oxford, 1934, p. 29; G. Dellling, op. cit., p. 74—75.

1250. În Rom. 16, 24; I Cor. 16, 24; I Tes. 3, 13; Filim. 25, ἀμήν este, probabil, un adaos al copiștilor.

1251. În unele mss (A, B*, C, 33, 466), la sfîrșitul Epistolei apare subscrierea πρὸς Γαλάτας; în altele (B, K, P, 1908) apare precizarea ἐγγράφη ἀπὸ Ῥώμης etc. Este evident că aceste subscrieri sînt adaosuri ale copiștilor. De aceea, informația pe care ne-o transmit unele mss că Epistola ar fi fost expediată din Roma nu are nici o valoare istorică.

F.

TEOLOGIA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

După cum am arătat în «Introducere», alcătuirea Epistolei către Galateni a fost prilejuită de tulburarea iudaizantă din sinul Bisericii Galatiei. Predicatori iudaizanți, veniți probabil din Țara Sfântă, aduseseră în sinul acestor comunități creștine o «altă evanghelie» (1, 6. 8. 9), adică o învățătură diferită de Evanghelia cea una (1, 7) a lui Iisus Hristos, pe care le-o propovăduise Sf. Apostol Pavel.

Pseudoevanghelia iudaizantă constituia o gravă denaturare a învățăturii creștine. Pentru iudaizanți, centrul de greutate al soteriologiei nu era Iisus Hristos și jertfa Sa mîntuitoare, ca în propovăduirea apostolică. Iudaizanții învățau că îndreptarea vine «prin Lege» (5, 4) și, deci, că adoptarea de către păgîno-creștini a jugului Legii mozaice este un *sine qua non* al mîntuirii. Pentru a substitui această falsă evanghelie învățăturii propovăduite de Sf. Pavel, predicatorii iudaizanți căutau să submineze autoritatea Apostolului, strecurînd în sufletele credincioșilor galateni îndoieli cu privire la autenticitatea apostolatului paulin.

În Epistola către Galateni, Sf. Pavel este obligat, așadar, să răspundă nu numai argumentelor pseudoteologice iudaizante, ci și unor atacuri grosolane la adresa persoanei și a misiunii sale. În această Epistolă, Apostolul respinge atacurile iudaizanților, dovedind originea divină a Evangheliei pe care o propovăduiește și autenticitatea apostolatului său; el combate apoi erezia soteriologică iudaizantă, înfățișînd doctrina apostolică despre îndreptarea prin credința în Iisus Hristos, fără faptele Legii; în partea parenetică a Epistolei, Sf. Pavel arată că libertatea creștină față de Legea lui Moise nu înseamnă libertinism moral și schițează ceea ce s-ar putea numi «morală Duhului».

A.

AUTENTICITATEA EVANGHELIEI
ȘI A APOSTOLATULUI PAULIN

1. Există o singură Evanghelie

Credincioșilor galateni, care erau pe punctul de a adopta pseudo-evanghelia iudaizantă, Sf. Apostol Pavel le atrage atenția că există o singură Evanghelie (1, 7), aceea pe care el le-a propovăduit-o de la început (cf. 1, 8). Numînd-o pe aceasta «Evanghelia lui Hristos» (1, 7b; la fel în Rom. 15, 19; I Cor. 9, 12; II Cor. 2, 12; 9, 13; 10, 14; Filip. 1, 27; I Tes. 3, 2; cf. Rom. 1, 9; II Tes. 1, 8), Apostolul arată că Evanghelia autentică este aceea în care e prezent și lucrează Iisus Hristos. Autenticitatea Evangheliei pe care o predică Apostolul neamurilor este garantată de identitatea ei cu Evanghelia cea unică a lui Iisus Hristos. Vorbînd de «Evanghelia cea binevestită de mine» (1, 11), «de Evanghelia pe care o propovăduiesc între păgîni» (2, 2) sau chiar de «Evanghelia mea» (Rom. 2, 16; 16, 25; II Tim. 2, 8), Sf. Pavel nu are în vedere altceva decît Evanghelia cea una a lui Iisus Hristos (cf. 1, 11—12).

Conținutul Evangheliei s-a comunicat Apostolului prin descoperire dumnezeiască (1, 12). Spunînd că «nici» (οὐδὲς) el n-a primit și n-a învățat Evanghelia de la om (1, 12), Sf. Pavel lasă să se înțeleagă că și ceilalți Sf. Apostoli au primit și au învățat Evanghelia în mod direct prin descoperire de la Iisus Hristos; v. 12 ar putea fi redat astfel: «Cei Doisprezece n-au primit Evanghelia de la oameni, dar nici eu n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la om, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos». Sf. Pavel afirmă astfel caracterul revelat al Evangheliei creștine.

În contrast cu Evanghelia apostolică, al cărei unic izvor este Iisus Hristos, doctrina iudaizantă are la origine «voința» omenească a unora care alterează Evanghelia lui Hristos (1, 7). O evanghelie «după om» (1, 11) și învățată «de la om» (1, 12) nu poate fi decît o falsă evanghelie.

Abandonarea Evangheliei celei adevărate în favoarea «altei evanghelii» echivalează cu ieșirea din comuniunea cu Hristos și cu Duhul Sfînt (cf. II Cor. 11, 4). De aceea, Apostolul aruncă anatema asupra oricui ar învăța «altceva» (1, 9), adică o «altă evanghelie» (1, 8) decît aceea pe care o propovăduiește el și care este însăși Evanghelia lui Iisus Hristos. Anatema înseamnă, în Noul Testament, despărțirea de Hristos, excluderea de la viața în Hristos (cf. Rom. 9, 3). Anatema proferată de Sf. Pavel în cazul de față arată că el nu poate consimți cu nici un preț la păstrarea comuniunii cu cei care denaturează Evanghelia lui Hristos. De aici rezultă că nu poate exista unitate bisericească fără unitatea de credință. Unicitatea Evangheliei este temelia unității Bisericii.

2. Autenticitatea apostolatului paulin. Criteriile apostolatului

Există o relație strînsă între unicitatea Evangheliei și autenticitatea apostolatului. Dacă Evanghelia este una singură înseamnă că și apostolatul instituit de Dumnezeu în slujba acestei Evanghelii este unul singur. În slujba aceleiași Evanghelii nu pot exista apostoli de rangul întîii și apostoli de rang inferior. Pe de altă parte, dacă Evanghelia nu este «după om», înseamnă că nici apostolatul autentic nu poate fi «de la oameni, nici prin om» (1, 1).

Iudaizanții veniți în Galatia îl prezentau pe Sfîntul Pavel ca pe un apostol de rangul al doilea. Pavel — ziceau ei — nu este apostol în același sens ca și Cei Doisprezece Apostoli, căci el n-a fost martor direct al vieții și operei mîntuitoare a lui Iisus Hristos; lui i s-ar putea recunoaște numai calitatea de «apostol de la oameni», adică de trimis al adevăraților Apostoli.

Aceste calomnii iudaizante, care urmăreau denigrarea Sf. Pavel și slăbirea autorității de care se bucura el în ochii credincioșilor galateni, implicau o gravă denaturare a apostolatului însuși. Concepția iudaizantă despre apostolatul paulin însemna o relativizare a însăși instituției apostolatului. Punerea în discuție a apostolatului unuia dintre Apostolii Domnului Iisus Hristos implica în mod necesar slăbirea autorității tuturor Apostolilor. În Galatia, iudaizanții își arogă dreptul de a stabili o ierarhizare între Apostolii lui Hristos, deoarece așa o cereau interesele lor de moment. Lăsîndu-se friu liber acestei tendințe, cine putea garanta că, în

împrejurări deosebite, ei sau alți eretici nu vor nega apostolatul Celor Doisprezece? Iudaizantii atentau astfel la principiul fundamental al apostolicității Bisericii. Punerea la punct a celor ce-și luau dreptul de a-i judeca pe Apostoli, plasându-se oarecum deasupra lor, era, așadar, de cea mai mare importanță nu numai pentru Sf. Apostol Pavel, vizat personal de atacurile iudaizante, ci pentru întreaga Biserică.

Încă de la începutul Epistolei, Sf. Pavel ține să precizeze că el este «apostol nu de la oameni, nici prin om, ci prin Iisus Hristos și prin Dumnezeu Tatăl, Care L-a înviat pe El din morți» (1, 1). Oamenii, oricare ar fi ei, nu pot fi nici izvorul, nici mijlocul de transmitere a apostolatului paulin. Sf. Pavel este apostol prin voia lui Dumnezeu, după cum precizează el în adresa altor Epistole ale sale (I și II Cor., Efes., Col., II Tes.). Pe de altă parte, chiar în primul verset al Epistolei Sf. Pavel relevă faptul că între învierea lui Hristos și apostolatul său există o relație esențială (cf. I Cor. 9, 1; 15, 8; Efes. 1, 19—20). De la Hristos Cel înviat a primit el, Saul din Tars, chemarea apostolică, cu prilejul cutremurătoarei întâlniri de pe drumul Damascului (Fapte 9, și urm.; 22, 6 urm.; 26, 12 urm.).

Chemarea Sf. Pavel la apostolat a fost spontană și exclusiv dumnezeiască. Această chemare n-a avut nevoie de nici un adaos omenesc ulterior. După ce, printr-o scurtă schiță autobiografică, arată că nici o predispoziție omenească nu l-a împins la primirea Evangheliei (1, 13—14), Apostolul le scrie galatenilor: «Cînd însă a binevoit Cel ce m-a ales din pîntecele maicii mele și m-a chemat prin harul Său, ca să descopere pe Fiul Său întru mine, ca să-l binevestesc pe El între neamuri, îndată n-am luat sfat de la trup și sînge, nici nu m-am suit la Ierusalim, la Apostolii cei dinainte de mine...» (1, 15—17). *Prin aceste cuvinte, Sf. Pavel ne înfățișează indirect criteriile de recunoaștere a apostolatului autentic.* Demnitatea apostolică implică alegerea divină specială și chemarea personală și directă de către Dumnezeu ¹²⁵². Celui ales și chemat în acest fel, Iisus Hristos Însuși îi descoperă conținutul mesajului pe care trebuie să-l propovăduiască, adică Evanghelia (1, 11—12). Aplicată situației Sf. Pavel, aceste criterii îl vădesc Apostol veritabil și confirmă că învățătura pe care o propovăduiește este Evanghelia lui Iisus Hristos.

S-a remarcat paralelismul dintre Gal. 1, 15—16, pe de o parte și Matei 11, 25—27 și 16, 17, pe de altă parte ¹²⁵³. Sf. Pavel pune pe același plan revelația de care s-a învrednicit el însuși și descoperirea făcută de Dumnezeu cu privire la Fiul Său, lui Petru (Matei 16, 17) sau Celor Doisprezece Apostoli (Matei 11, 25—27). Apostolul Pavel nu se deosebește cu nimic de ceilalți Sf. Apostoli: nici în ce privește inițiativa Tatălui de a-i descoperi pe Fiul, nici în ce privește conținutul descoperirii și nici în ce privește misiunea încredințată. De aceea, el nu avea nevoie de nici o recunoaștere omenească și de nici o autorizație din partea vreunuia dintre Apostoli pentru a se considera la rîndul său Apostol adevărat și a-și exercita mandatul care i s-a încredințat de Sus.

¹²⁵². Sf. Pavel atribuie «chemarea» lui Dumnezeu Tatăl, folosind fie verbul *καλέω* (Rom. 4, 17; 8, 30; 9, 11. 24; I Cor. 1, 9; 7, 15. 17; Gal. 1, 15; I Tes. 2, 12; 4, 7; 5, 24; II Tim. 1, 9), fie substantivul *κλησις* (Rom. 11, 29; I Cor. 1, 26; Efes. 1, 18; Filip. 3, 14; II Tim. 1, 9).

¹²⁵³. Vezi nota 255.

Atunci cînd, mult mai tîrziu (1, 18 ; 2, 1), Sf. Pavel s-a suit la Ierusalim, a venit aici ca Apostol și nu pentru a cere sau a primi o autorizație sau o misiune din partea cuiva. De altfel, ceilalți Sf. Apostoli și mai ales «cei mai de seamă» (2, 2, 6) și «socotiți a fi stîlpi» (2, 9) n-au avut nici o îndoială asupra autenticității apostolatului paulin (2, 8) și asupra originii divine a Evangheliei pe care el o propovăduia (2, 7). Modul convertirii Sfîntului Pavel constituia pentru ceilalți Sf. Apostoli o dovadă suficientă a harului de care s-a învrednicit (cf. Fapte 9, 27) ¹²⁵⁴, iar rezultatele activității sale misionare confirmau în mod strălucit autenticitatea chemării sale apostolice (Fapte 15, 12). De aceea, fără a-i impune Sf. Pavel nici un fel de condiții (2, 6), «cei mai de seamă» i-au «dat dreapta în semn de comuniune» (2, 9). Pe de altă parte, Cei Doisprezece erau conștienți de faptul că apostolatul Sf. Pavel implică ceva deosebit, deoarece lui i s-a încredințat «Evanghelia pentru cei netăiați împrejur» (2, 7). Cei Doisprezece Apostoli au înțeles însă că lucrarea lor și lucrarea Sf. Pavel nu sînt opuse, ci complementare (2, 9), contribuind împreună la zidirea Bisericii lui Hristos.

B.

HRISTOLOGIA ȘI SOTERIOLOGIA EPISTOLEI

«Teologia paulină în ansamblul ei — scrie Părintele Profesor Dr. Grigorie Marcu — e o teologie hristologică a mîntuirii, e o *soteriologie*» ¹²⁵⁵.

Această caracterizare generală a teologiei pauline se potrivește mai ales în cazul particular al Epistolei către Galateni, considerată, din punct de vedere al conținutului doctrinar, drept o *Epistolă soteriologică*, alături de Epistola către Romani ¹²⁵⁶.

În centrul soteriologiei pauline se află însă Persoana și opera mîntuitoare a lui Iisus Hristos. De aceea, la baza soteriologiei pe care Apostolul neamurilor o expune pe scurt în Epistola către Galateni stă o hristologie bine conturată și nu este de mirare că în această Epistolă numele «Hristos» (singur, sau împreună cu numele «Iisus») apare de 37 de ori.

1. Persoana și lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos

Nu este în intenția Apostolului de a prezenta în această Epistolă o învățătură amănunțită despre Mîntuitorul Iisus Hristos sau o hristologie în sensul propriu al cuvîntului, pe care o presupune bine cunoscută credincioșilor galateni. Desigur că el le vorbise acestora pe larg, cu ocazia

¹²⁵⁴. Holger Mosbech, *Apostolos in the New Testament*, în «Studia Theologica», II (1949), p. 173.

¹²⁵⁵. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Originea și originalitatea teologiei pauline*, în Idem, *Studii biblice* (Contribuțiuni la Studiul Testamentului Nou, nr. 2), Sibiu, 1940, p. 6.

¹²⁵⁶. Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. S. Vlad și Pr. Prof. L. G. Munteanu, *op. cit.*, ed. II-a, p. 106.

celor două vizite ale sale în Galatia (Fapte 16, 6; 18, 23), despre Iisus Hristos și jertfa Sa mîntuitoare. Începutul capitolului 3 al Epistolei ne lasă să înțelegem că și în Galatia, ca peste tot pe unde și-a desfășurat neobositul zel misionar (cf. I Cor. 1, 23; 2, 2), Sf. Pavel a înfățișat ascultătorilor un tablou impresionant al jertfei mîntuitoare de pe Golgota.

În Epistola către Galateni apar totuși cîteva idei hristologice de cea mai mare însemnătate.

Chiar în primul verset al Epistolei, Sf. Pavel așează alături numele lui Iisus Hristos și cel al lui Dumnezeu-Tatăl (1, 1). Harul și pacea vin «de la Dumnezeu-Tatăl și de la Domnul Iisus Hristos» — după cum arată el mai departe (1, 3b; cf. 1, 6; 6, 18). Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu (4, 4. 6) și Domn (Κύριος, 1, 3; 6, 14. 17. 18), adică Dumnezeu adevărat. Unii comentatori patristici au evidențiat faptul că însuși modul de exprimare al Sfîntului Pavel în Gal. 1, 1 și 1, 11—12 constituie o afirmare indirectă a dumnezeirii lui Iisus Hristos: dacă apostolatul său și Evanghelia pe care o propovăduiește nu sînt «după om», ci prin Iisus Hristos și prin descoperirea Sa, înseamnă că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat¹²⁵⁷.

Ca Om adevărat, Mîntuitorul este urmașul după trup al lui Avraam (3, 6. 19). Apostolul vorbește despre întruparea Domnului în termeni care exclud orice urmă de dochetism: «Cînd însă a venit plinirea vremii, a trimis Dumnezeu pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub Lege...» (4, 4). Situînd nașterea Domnului la «plinirea vremii», Apostolul afirmă implicit mesianitatea Sa (cf. Daniel, 7, 22; 11, 35; Marcu 1, 15; Efes. 1, 9—10). Spunînd că Fiul a fost trimis de Tatăl (cf. Matei 15, 24; Marcu 9, 37; Luca 4, 18 ș.a.). Sf. Pavel subînțelege preexistența Sa, căci cel ce este trimis există înainte de a fi trimis. În expresia «născut din femeie», exegeza patristică a văzut o afirmare clară a nașterii Mîntuitorului din Fecioară¹²⁵⁸. Pe de altă parte, cuvintele: «născut din femeie, născut sub Lege», relevă caracterul chenotic al întrupării Fiului lui Dumnezeu (cf. Filip 2, 6 și urm.).

Epistola se referă indirect la răstignirea Mîntuitorului (2, 20; 3, 1; 5, 24; 6, 14) pe o cruce (6, 12. 14) și la moartea Sa (2, 21) pentru noi (1, 4; 2, 20). Afirmînd că jertfa lui Hristos s-a făcut «după voia lui Dumnezeu și a Tatălui nostru» (1, 4b), Apostolul evidențiază inițiativa Tatălui în opera de mîntuire a lumii. În sfîrșit el amintește de biruința lui Hristos asupra morții, repetînd cunoscuta formulă a kerygmei apostolice: «Dumnezeu-Tatăl... L-a înviat pe El din morți» (1, 1b; cf. Fapte 2, 24; 3, 15; 4, 10; 10, 40; Evr. 13, 20).

Prin întruparea, patimile, moartea și învierea Domnului s-a realizat *mîntuirea obiectivă*. Moartea lui Iisus Hristos pe cruce este înfățișată în Epistola către Galateni ca o jertfă mîntuitoare. Făcînd evident aluzie la celebrul text mesianic din Is. 53 (mai ales v. 6 și 12), Sf. Pavel afirmă că Hristos «S-a dat pe Sine pentru păcatele noastre» (1, 4; cf. I Cor. 15, 3) și că el însuși trăiește «în credința în Fiul lui Dumnezeu, Care m-a iu-

1257. Fer. Ieronim, *op. cit.*, P.L., XXVI, 446 C; Fer. Augustin, *op. cit.*, P.L. XXXV, 2107—2108; Idem, *Retractationum*, I, 24, 1; P.L., XXXII, 623 A.

1258. Vezi comentariul nostru ad 4, 4.

bit și S-a dat pe Sine pentru mine» (2, 20; cf. Rom. 8, 32; I Cor. 11, 24; I Tim. 2, 6; Tit. 2, 14).

Moartea de bună voie a lui Iisus Hristos pe cruce echivalează cu răscumpărarea (εξαγοράζειν, 3, 13; 4, 5) noastră de sub robia păcatului, cu eliberarea (5, 1) de pedeapsa pe care o meritam pentru păcat. Deoarece păcatul era osindit de Legea mozaică, Apostolul poate să afirme că jertfa Mântuitorului ne-a răscumpărat «de sub Lege» (4, 5) sau «din blestemul Legii» (3, 13). Pentru a ne răscumpăra din blestem, Iisus Hristos S-a făcut El Însuși blestem (sau: blestemat) în locul nostru (3, 13), primind de bună voie moartea infamantă prin răstignirea pe cruce. Prin jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, blestemul s-a prefăcut în binecuvîntare (cf. 3, 14), iar crucea, simbol al morții infamante și al blestemului dumnezeiesc (Gal. 3, 13b – Deut. 21, 23), a devenit semn al biruinței mîntuitoare a lui Hristos asupra morții. De aceea, Sf. Pavel numește «cruce» însăși opera de răscumpărare realizată de Hristos sau mîntuirea obiectivă prin jertfa și învierea Sa (6, 12. 14; cf. 5, 11; I Cor. 1, 17; Efes. 2, 16; Filip 3, 18).

2. Însușirea personală a mîntuirii

Iudaizanții nu contestau valoarea mîntuitoare a jertfei și învierii lui Hristos. Învățătura lor se dovedea eronată mai ales în ce privește modul însușirii mîntuirii realizată obiectiv de Hristos, adică în ce privește mîntuirea subiectivă. Încercînd să facă un compromis între Legea mozaică și Evanghelie, ei învățau că, pentru a-și însuși mîntuirea sau pentru a fi îndreptați în fața lui Dumnezeu, credincioșii creștini trebuie să adauge la credința în Hristos «faptele Legii» (2, 16; 3, 2. 5. 10; cf. Rom. 3, 20. 28). Această învățătură eretică implica o diminuare a valorii mîntuitoare a jertfei și învierii lui Hristos.

Combătînd erezia soteriologică iudaizantă, Sf. Pavel înfățișează în Epistola către Galateni învățătura apostolică despre mîntuirea prin credința în Iisus Hristos, fără faptele Legii.

Înțelesurile cuprinse în termenul «mîntuire» sînt redată în această Epistolă prin termeni și expresii diferite, care indică în același timp fazele mîntuirii: răscumpărare (1, 4; 4, 5), îndreptare (2, 21; 3, 21; cf. 2, 16—17; 3, 8), viață pentru Dumnezeu (2, 19), viața lui Hristos în cel credincios (2, 20), sau imprimarea în el a chipului lui Hristos (4, 19), îmbrăcare în Hristos (3, 27), viață în Duh (3, 2—3; cf. 3, 14), sau umblare în Duh (5, 16. 25), înfiere dumnezeiască (3, 26; 4, 5), moștenire (4, 7), calitatea de urmaș al lui Avraam (3, 29) și de moștenitor prin făgăduință (3, 18. 29) sau de fiu al făgăduinței (4, 28), dobîndirea condiției de fiu al femeii celei libere (4, 31), adică de fiu al Ierusalimului de sus (4, 26), făptura cea nouă (6, 15).

Între variatele expresii care definesc starea de mîntuire sau diferitele etape ale mîntuirii subiective există o deplină solidaritate, sau o complementaritate. Înțelesurile fiecăruia dintre termenii menționați implică înțelesurile exprimate prin ceilalți¹²⁵⁹.

¹²⁵⁹ Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 332.

Din Epistola către Galateni rezultă în mod limpede că înțelesul «îndreptării» trebuie văzut în solidaritate cu celelalte expresii care se referă la mîntuire. «Îndreptarea» (δικαιοσύνη) nu trebuie înțeleasă, așadar, într-un sens îngust, de «justificare» juridică a credinciosului, ca în teologia romano-catolică, nici ca o «justificare» declarativă exterioară, fără aportul credinciosului, ca în protestantism¹²⁶⁰. Sf. Apostol Pavel dă «îndreptării» în fața lui Dumnezeu «un sens bogat, plenar, un sens de viață nouă, care își are izvorul în Hristos Cel ce se află în noi și ne dă această viață prin Duhul Lui, cerînd însă și efortul nostru»¹²⁶¹. Acest sens plenar, ontologic al îndreptării este clar exprimat în Epistola către Galateni unde, vorbind în numele tuturor celor botezați, Sf. Apostol Pavel zice : «M-am răstignit împreună cu Hristos ; deci nu mai trăiesc eu, însă trăiește în mine Hristos» (2, 20) și «Cîți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat» (3, 27).

Din Gal. 5, 5 rezultă că garanția îndreptării este «Duhul», adică harul Duhului Sfînt : «Căci noi așteptăm îndreptarea nădăjduită prin Duhul, din credință». Sf. Pavel arată că adoptarea Legii mozaice echivalează cu lepădarea «harului lui Dumnezeu» (2, 21) și-i avertizează pe credincioșii galateni : «V-ați îndepărtat de Hristos cei ce căutați să vă îndreptați în Lege, ați căzut din har» (5, 4). Harul Duhului Sfînt, adică unirea credinciosului cu Hristos prin lucrarea Duhului Sfînt, în Biserică, este *condiția obiectivă* a mîntuirii. Acest har (χάρις, 1, 3, 15 ; 2, 21 ; 5, 4 ; 6, 18 ; cf. 2, 9), pe care Sf. Pavel îl numește adeseori în Epistolă «Duh» (πνεῦμα)¹²⁶², este principiul vieții în Hristos, temeiul, garanția și condiția obiectivă a mîntuirii. A fi în har sau a trăi «în Duh» (cf. 5, 25) e totuna cu a fi «în Hristos» (cf. 2, 20 ; 5, 4).

Dacă harul dumnezeiesc este condiția obiectivă a mîntuirii, care sînt condițiile subiective ale acesteia ? Eliberat fiind din robia păcatului și, implicit, a Legii mozaice (4, 31 ; 5, 1. 13), credinciosul creștin poate aduce, desigur, un aport pozitiv la realizarea mîntuirii personale. În ce constă acest efort ?

Epistola către Galateni ne oferă un răspuns clar la această întrebare.

Mai întîi, repetînd ceea ce spusese cu cîțiva ani mai înainte la Antiohia Siriei, Sf. Pavel demonstrează că *îndreptarea nu se poate obține prin «faptele Legii»*. Argumentele Apostolului (din Gal. 2, 15—21) în sprijinul acestei idei ar putea fi sistematizate în felul următor¹²⁶³ :

a) Un argument *ad hominem* : Sfinții Petru și Pavel, ca și ceilalți iudei care au îmbrățișat credința creștină (acesta este înțelesul pronumelui personal «noi» din v. 15), au crezut în Hristos tocmai pentru că s-au convins de ineficiența Legii mozaice în raport cu îndreptarea (v. 16). Revenirea lor la supunerea față de Legea veche ar constitui o anomalie și o contradicție (2, 18).

b) Un argument scripturistic : aplicînd afirmația cu caracter general din Ps. 142, 2 la situația celor care caută îndreptarea din faptele Legii,

1260. *Ibidem*, p. 332—333 ; Hr. Andrușos, *Simbolica*, traducere din limba greacă de Prof. Iustin Moisesescu, Craiova, 1955, p. 202 u.

1261. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 335.

1262. Vezi nota 1246.

1263. După F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, vol. II, ed. II-a, Paris, 1924, p. 198—199.

Sf. Pavel poate să spună, pe temeiul Sf. Scripturi, că «din faptele Legii nimeni nu se va îndrepta» (2, 16b).

c) Un argument prin reducere la absurd: dacă părăsirea de către iudeo creștini a faptelor Legii reprezintă pentru aceștia o decădere sau un regres pe plan religios-moral, ar însemna că Hristos a făcut din ei niște drepti, ci niște păcătoși! Dar poate fi, oare, Hristos slujitor al păcatului? Exclamația: «Să nu fie!» exprimă imposibilitatea absolută a unei astfel de afirmații blasfematoare (2, 17).

d) Un argument biblic-teologic: Hristos a murit pentru noi, suferind în locul nostru rigorile Legii. Dacă cel ce moare este liber față de Lege (Rom. 7, 1—3), înseamnă că Hristos «prin Lege a murit față de Lege». Deoarece credincioșii creștini au murit în mod tainic împreună cu Hristos, prin Sf. Botez, înseamnă că și despre ei se poate spune că «prin Lege au murit față de Lege» (2, 19).

e) Un argument teologic: moartea de bună voie a lui Iisus Hristos are o eficiență mîntuitoare infinită, de unde rezultă că a căuta alt mijloc de îndreptare echivalează cu lepădarea harului lui Dumnezeu și cu negarea puterii răscumpărătoare a jertfei de pe cruce (2, 21).

Fiind bine stabilit faptul că îndreptarea nu se obține prin faptele Legii, Apostolul indică drept mijloc al îndreptării *credința în Iisus Hristos*. Omul se îndreptează *prin credință* (διὰ πίστεως, 2, 16; 3, 14. 26; cf. Rom. 3, 22. 25. 30; Efes. 2, 8; 3, 12. 17; Filip. 3, 9; II Tim. 3, 15) sau *din credință* (ἐκ πίστεως, 2, 16; 3, 8. 11. 22. 24; 5, 5; cf. Rom. 1, 17; 3, 26. 30; 4, 16; 5, 1; 9, 30. 32), adică viețuind în credință (ἐν πίστει, 2, 20; cf. I Cor. 16, 13; II Cor. 13, 5; I Tim. 1, 4; 2, 15).

Sf. Pavel se exprimă fără echivoc: «Omul — zice el — nu se îndreptează din faptele Legii, ci numai prin credința în Hristos Iisus» (2, 16; cf. Rom. 3, 28). În sprijinul acestei afirmații esențiale, el aduce mai multe argumente și anume:

a) Credincioșii galateni au putut constata deplina eficiență a credinței în însăși experiența lor creștină, căci ei au primit harul mîntuitor și toate darurile duhovnicești, prin credință, iar nu din faptele Legii (3, 1—5).

b) Însăși Sf. Scriptură a Vechiului Testament indică credința ca mijloc de îndreptare, căci patriarhul Avraam s-a îndreptat prin credință (Fac. 15, 6; Gal. 3, 6). Principiul îndreptării prin credință nu se aplică însă numai la cazul particular al lui Avraam, căci un alt text biblic, din proorocia lui Avacum (2, 4), arată lămurit că «dreptul din credință va fi viu» (Gal. 3, 11; cf. Rom. 1, 17; Evr. 10, 38). Dumnezeu i-a făgăduit lui Avraam că în el se vor binecuvînta toate neamurile (Fac. 12, 3; Gal. 3, 8). Această binecuvîntare, pe care Apostolul o identifică cu primirea făgăduinței făcute de Dumnezeu lui Avraam (3, 16. 18) și cu îndreptarea (3, 22) se dobîndește prin credință (3, 9. 14). Urmași ai lui Avraam sînt «cei din credință» (3, 9), adică cei ce sînt uniți prin credință cu Hristos, Urmașul prin excelență al lui Avraam (3, 16. 19).

c) Prioritatea cronologică a făgăduinței este și ea o dovadă a superiorității credinței față de Legea mozaică. Legea a fost promulgată numai la patru sute treizeci de ani după rostirea făgăduinței și ca atare ea nu

are nici o putere să desființeze făgăduința (3, 17). Legea a avut un rol temporar, care s-a încheiat prin împlinirea făgăduinței în Iisus Hristos.

d) Legea n-a putut aduce împlinirea făgăduinței, adică îndreptarea (3, 21), ea avînd numai rolul de paznic (3, 23) și de îndrumător sau pedagog (3, 24), în vederea credinței care avea să se descopere (3, 23).

e) Numai prin credință se poate exprima relația filială față de Dumnezeu pe care credinciosul a dobîndit-o în Hristos (3, 26 ; 4, 5—7). În noua situație religioasă, inaugurată prin Hristos, regimul de robie al Legii mozaice (4, 1—3 ; cf. 4, 24—25) este cu totul anacronic (5, 1).

Credința este, așadar, singurul mijloc de îndreptare a omului în fața lui Dumnezeu. *Care este însă înțelesul paulin al credinței ?*

Ca și noțiunea «îndreptării», credința are în Epistola către Galateni și în Epistolele pauline în general un sens profund, de unire deplină a credinciosului cu Iisus Hristos Cel proslăvit. Viața în Hristos este marea taină a comuniunii personale cu Hristos (2, 20 ; 5, 6), a creșterii persoanei umane din viața Persoanei lui Hristos. Credința în Hristos, în sens paulin, nu este, deci, numai aderarea pasivă a rațiunii omenești la adevărul Evangheliei, nici numai devotamentul spre împăcare cu Dumnezeu, în sensul teologiei protestante ¹²⁶⁴, ci în ea se include și iubirea fără limite față de Iisus Hristos și însușirea iubirii lui Hristos față de oameni ¹²⁶⁵.

Sensul plinar, dinamic al credinței este exprimat în Epistola către Galateni prin cunoscuta formulă a «credinței lucrătoare prin iubire» (5, 6). Această expresie paulină, care leagă într-o unire nedespărțită credința și iubirea, are o însemnătate deosebită pentru dreapta înțelegere a soteriologiei și în special pentru determinarea aportului subiectiv al credinciosului la mîntuire.

Despărțind credința de iubire, protestantismul a denaturat sensul textelor pauline care vorbesc despre îndreptarea prin credință, negînd valoarea și necesitatea faptelor bune pentru mîntuire și adoptînd doctrina despre mîntuirea «numai prin credință» (*sola fide*). Astfel, într-o prezentare rezumativă a doctrinei Epistolei către Galateni, pe care o așează în fruntea celui de-al doilea comentariu al său (publicat în 1535) la această Epistolă, Martin Luther afirmă : «Așa precum pămîntul nu naște el însuși ploaia, nici nu poate să și-o asigure în vreun fel oarecare prin lucrarea, prin grijile sau prin puterile sale, ci nu poate face altceva decît s-o primească de sus, tot așa Dumnezeu ne dăruiește această dreptate cerească fără ajutorul faptelor noastre și fără nici un merit din partea noastră... De aceea, suprema artă și înțelepciune a creștinilor este de a ignora Legea, de a nu cunoaște nici faptele, nici orice fel de dreptate activă, tot așa după cum în afara poporului lui Dumnezeu suprema înțelepciune este de a cunoaște și de a lua în considerare Legea, faptele și dreptatea activă» ¹²⁶⁶. Bineînțeles că prin această atitudine Luther nu interzice faptele bune ¹²⁶⁷, ci, dimpotrivă, le recomandă cu toată stăruința,

¹²⁶⁴. Hr. Andrușos, *op. cit.*, p. 207.

¹²⁶⁵. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *op. cit.*, vol. II, p. 367.

¹²⁶⁶. Martin Luther, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, ed. cit., tom. XV, p. 23.

¹²⁶⁷. *Ibidem*, p. 24.

socotind că ele decurg din credință¹²⁶⁸. Faptele bune nu-i conferă însă credinciosului — după Luther — nici un merit în raport cu îndreptarea. Acest reformator afirmă: «A pretinde că meriți harul prin faptele împlinite nu înseamnă decît a pretinde că potolești mînia lui Dumnezeu prin păcate»¹²⁶⁹.

Doctrina lui Luther asupra condițiilor subiective ale mîntuirii a fost preluată, cu mici nuanțe, în cărțile simbolice ale tuturor ramurilor protestantismului clasic¹²⁷⁰.

Sfîntul Apostol Pavel respinge într-adevăr faptele, dar numai pe cele care nu izvorăsc din credință în Hristos și din iubirea față de El. În textele pauline în care credința este opusă «faptelor Legii» nu este vorba de faptele bune ale creștinului, ca roade ale colaborării sale libere cu harul dumnezeiesc, ci de faptele săvîrșite în afara comuniunii cu Hristos. Acestea din urmă n-au, desigur, valoare mîntuitoare. De aceea, încercarea omului de a dobîndi îndreptarea numai prin puterile sale, adică de a realiza o «dreptate proprie» (ἡ ἰδία δικαιοσύνη, Rom. 10, 3) sau «dreptatea care vine din Lege» (Rom. 10, 5), n-are nici o șansă de reușită.

Faptele bune sau faptele de virtute creștină nu sînt numai fapte ale noastre, pe măsura posibilităților noastre naturale; înțelegîndu-le ca expresii ale comuniunii credinciosului cu Hristos, ca rezultate ale colaborării omului cu harul dumnezeiesc (sinergism), Sf. Apostol Pavel numește faptele bune «roade ale Duhului» (5, 22).

Mîntuitorul Hristos a arătat că înseși faptele morale poruncite de Legea lui Moise dobîndesc pentru credincioșii Săi un sens nou, mai profund (Matei 5, 21 și urm., 27 și urm. etc.). Sf. Pavel merge pe aceeași linie cînd, valorificînd pozitiv poruncile Legii mozaice, afirmă că «toată Legea se cuprinde într-un singur cuvînt, anume: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși» (Gal. 5, 14). «Credința lucrătoare prin iubire» nu este, deci, credință singură, ci este credință în Hristos și faptă bună.

Din opoziția paulină între «faptele trupului» și «rodul Duhului» (5, 17—23), din îndrumările practice de amănunt ale Epistolei către Galateni la o viață de fapte bune, ca și din toate îndemnurile la virtute creștină care apar peste tot în Epistolele pauline, rezultă incontestabil necesitatea faptelor bune pentru mîntuire. Imperativele pauline: «Slujiți unul altuia în iubire» (5, 13); «Purtați-vă sarcinile unii altora» (6, 2); «Să nu încetăm de a face binele» (6, 9); «Pînă cînd avem timp, să facem binele către toți» (6, 10) ș. a. arată că Apostolul nu concepe ἡ πίστις (= credința) fără ἔργα (= fapte). Obligația credincioșilor de a colabora cu harul primit, prin fapte de virtute creștină, este exprimată imperativ de Sf. Apostol Pavel: «Dacă trăim prin Duh, să și umblăm în (sau: după) Duh» (5, 25). Morala «Duhului» are caracter formal de poruncă sau de

¹²⁶⁸. *Ibidem*, p. 28; vezi, de pildă, comentarul lui Luther ad Gal. 2, 16, *ibidem*, p. 146.

¹²⁶⁹. *Ibidem*, p. 139.

¹²⁷⁰. Astfel, de pildă, *Formula de Concordie* (1580), devenită carte simbolică pentru luterani, dă următoarea hotărîre: «Credem, învățăm și mărturisim că faptele bune trebuie să fie cu totul respinse, nu numai cînd e vorba de justificarea prin credință, ci și cînd e vorba de mîntuirea noastră veșnică» (I, IV, 7); cf. Prof. N. Chișescu, Pr. Prof. I. Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *op. cit.*, vol. II, p. 742. Vezi și Hr. Andrușoș, *op. cit.*, p. 209—211.

«lege a lui Hristos» (6, 2). Credincioșii creștini trebuie să-și cerceteze faptele, prin permanent și riguros examen de conștiință (6, 4), deoarece la Parusie Domnul va răsplăti fiecăruia după faptele sale (6, 5. 7—9).

Este, așadar, absolut clar că în conceptul paulin al credinței ca mijloc de îndreptare se cuprind și faptele bune, care nu sînt altceva decît credința în manifestările ei active, prin iubire.

Noțiunea de «credință» poate fi luată însă și într-un sens mai îngust, anume ca acceptare strict intelectuală, simplă și rece, fără iubire, a adevărului dumnezeiesc. Sf. Pavel vorbește el însuși despre o astfel de credință, din care lipsește angajarea integrală a credinciosului, atunci cînd afirmă că credința fără iubire, oricît ar fi de puternică, nu-l ajută cu nimic pe om la mîntuire (I Cor.13, 2). Despre credința lipsită de iubire, despărțită de roada faptelor bune, vorbește și Sf. Iacov (Iacov 2, 14—26), numind-o credință «moartă» (2, 17. 20. 26). Credința «moartă», pe care o au și demonii (Iacov 2, 19), este, desigur, cu totul altceva decît «credința lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6). Avînd în vedere acest înțeles restrîns al credinței, Sf. Iacov poate să întrebe: «Ce folos, fraților, dacă zice cineva că are credință, iar fapte nu are? Oare credința poate să-l mîntuiască?» (2, 14). În continuare, referindu-se la îndreptarea lui Avraam prin credință dar și prin fapte (Iacov 2, 22), Sf. Iacov trage următoarea concluzie: «Vedeți dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință» (2, 24).

Este ușor de observat că Sf. Pavel și Sf. Iacov folosesc amîndoi aceeași termeni, dar au în vedere lucruri diferite. Amîndoi vorbesc de «credință» și de «fapte». Dar în timp ce Sf. Pavel se referă la credința vie, lucrătoare, Sf. Iacov are în vedere credința «moartă», despărțită de iubire; Sf. Pavel se referă la «faptele Legii» (Gal. 2, 16; 3, 2. 5. 10), adică la faptele săvîrșite în afara comuniunii de viață cu Hristos, Sf. Iacov vorbește de faptele de virtute creștină. *Contradicția dintre Sf. Pavel și Sf. Iacov este, așadar, numai aparentă*¹²⁷¹. Pentru amîndoi aportul subiectiv al omului la îndreptare constă din credință și fapte bune. Amîndoi prezintă credința ca principiu al faptelor bune și se poate pune, fără nici o rezervă, semnul egalității între *credința care se desăvîrșește din fapte*, din Iacov, 2, 22 și *credința lucrătoare prin iubire*, din Gal. 5, 6. Polemica Sf. Iacov — dacă trebuie să vedem o polemică în Iac. 2, 14 și urm. — nu este îndreptată în nici un caz împotriva Sfîntului Pavel, a cărui «Evanghelie» a fost aprobată fără rezerve de primul episcop al Ierusalimului la Sinodul apostolic (Gal. 2, 6—9), ci împotriva acelor care, pe temeiul unei înțelegeri înguste a credinței, răstălmăceau, din ignoranță sau din rea voință, doctrina paulină despre îndreptare.

C.

ECLEZIOLOGIA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

Sf. Apostol Pavel nu afirmă în mod direct, în Epistola către Galateni, că mîntuirea în Hristos, prin credință și fapte bune, se realizează în Biserică. Arătînd însă că prin Botez credincioșii creștini devin una în Hris-

¹²⁷¹. Vezi Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Actualitatea Epistolei Sfîntului Iacov*, în «M.A.» II (1957), nr. 1—2, p. 36—39.

tos, astfel încît «nu mai este iudeu, nici elin, nu mai este rob, nici liber, nu mai este parte bărbătească și parte femeiască» (3, 27—28), Apóstolul are în vedere, desigur, Biserica cea una, sfîntă, sobornicească și apostolească, spațiul duhovnicesc al mîntuirii.

În Epistolă apar cîteva expresii eclesiologice de cea mai mare însemnătate. Sf. Pavel vorbește de «Biserica lui Dumnezeu» pe care o prigonea și o pustia înainte de convertirea sa la Hristos (1, 13). Numind-o astfel, el înțelege că Biserica creștină este o instituție divino-umană, căci pe de o parte ea este omenească, putînd fi prigonită și pustiiată de oameni (cf. 1, 13: «ne prigonea pe noi»), iar pe de altă parte ea este «a lui Dumnezeu», adică dumnezeiască.

În alegoria despre Sara și Agar (4, 21 și urm.), Apostolul vorbește despre «Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră» (4, 26), evidențiind astfel atît caracterul spiritual cît și aspectul eshatologic al Bisericii. Biserica, «Ierusalimul cel de sus», este concepută de Sf. Pavel ca o cetate spirituală care există deja, căci ea «este mama noastră», dar a cărei realizare deplină, în ceruri, rămîne încă obiect al nădejzii creștine (Evr. 13, 14).

În Gal. 6, 16, Apostolul invocă pacea și mila dumnezeiască asupra «Israelului lui Dumnezeu», referindu-se, desigur, la Biserica creștină, în ansamblul ei. Aplicînd această numire Bisericii lui Hristos, el evidențiază continuitatea dintre poporul ales al Vechiului Testament și comunitatea mîntuitoare a Noului Testament. Pentru Sf. Apostol Pavel, Biserica este poporul făgăduinței, adevăratul popor al lui Dumnezeu, continuatoarea firească a Israelului celui adevărat, adică a rămășiței credincioase din Israelul Vechiului Testament (cf. Isaia 10, 20—21; 11, 11. 16; 28, 5; 46, 3; Ier. 6, 9; 31, 7; Miheia 5, 6—7 ș.a.). Credincioșii creștini sînt Israel (Rom. 9, 6) sau israeliți «după Duh» (cf. Gal. 4, 23. 29; Rom. 8, 4—5. 12—13; I Cor. 10, 18), tăiere împrejur (Filip 3, 3), popor răscumpărat de Dumnezeu (Tit. 2, 14).

Comunitățile creștine regionale sau locale sînt și ele «Biserici». În Epistolă apare de două ori substantivul *ἐκκλησία* (= biserică) la plural, fiind aplicat unor Biserici locale. Apostolul adresează Epistola «Bisericilor Galatiei» (1, 2) și amintește că multă vreme după convertirea sa era necunoscut «Bisericilor Iudeei celor în Hristos» (1, 22).

D.

ATITUDINEA SF. APOSTOL PAVEL FAȚĂ DE VECHIUL TESTAMENT

Sf. Apostol Pavel își sprijină permanent argumentarea teologică pe citate din Vechiul Testament. Era și firesc să facă astfel căci, atît pentru iudaism cît și pentru Biserica lui Hristos, Vechiul Testament era «Scriptura» prin excelență, căreia i se recunoștea autoritatea deplină în materie de credință și de viață religioasă. La Vechiul Testament se referă Apostolul neamurilor cînd îi scrie lui Timotei: «Toată Scriptura este însoțită de Dumnezeu și de folos spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțeleptirea cea întru dreptate desăvîrșită» (II Tim. 3, 16; cf. II Petru, 1, 21).

În polemica sa cu iudaizantii, Sf. Pavel era chiar obligat să facă apel la autoritatea Scripturii, deoarece acești eretici pretindeau că învățăturile lor au temelii în textele biblice.

Argumentarea Epistolei către Galateni ne dezvăluie o gândire teologică profundă, întemeiată pe o cunoaștere de amploare și intensivă a Scripturilor. Textele sacre îi sînt familiare Apostolului neamurilor. Expunerea sa devine uneori o înlănțuire de citate și parafrazări ale textului inspirat (3, 6 și urm. 10 și urm. ; 4, 26 și urm.).

În Epistola către Galateni, Sf. Pavel citează sau face aluzii directe la următoarele texte din Vechiul Testament : Fac. 12, 3 = 18, 18 = 22, 18 (Gal. 3, 8) ; Fac. 12, 7 = 13, 15 = 17, 8 = 24, 7 (Gal. 3, 16) ; Fac. 15, 6 (Gal. 3, 6) ; Fac. 21, 9 (Gal. 4, 29) ; Fac. 21, 10 (Gal. 4, 30) ; Ieș. 12, 40 (Gal. 3, 17) ; Lev. 18, 5 = Iez. 20, 11 (Gal. 3, 12) ; Lev. 19, 18 (Gal. 5, 14) ; Deut. 21, 23 (Gal. 3, 13) ; Deut. 27, 26 (Gal. 3, 10) ; Ps. 124, 5 = 127, 6 (Gal. 6, 16) ; Ps. 142, 2 (Gal. 2, 16) ; Isaia 49, 1 ; cf. Ier. 1, 5 (Gal. 1, 15) ; Isaia 54, 1 (Gal. 4, 27) ; Avac. 2, 4 (Gal. 3, 11). Se poate observa că aceste citate provin din toate cele trei părți mari ale canonului ebraic, anume din Lege (תורה), din prooroci (נביאים), și din «celelalte cărți» (כתובים) de unde rezultă că «Scriptura» pe a cărei autoritate se sprijină învățătura paulină înglobează toate cărțile canonice ale Vechiului Testament.

În opt cazuri Apostolul citează textual sau cu foarte mici modificări după Septuaginta (3, 6. 8. 10. 11. 12. 13 ; 4, 27. 30). Trei citate sînt introduse prin formula γέγραπται γάρ (3, 10 ; 4, 22. 27), unul prin ὅτι γέγραπται (3, 13) și unul prin expresia interogativă τί λέγεις ἢ γραφή (4, 30).

Pentru Sfintul Apostol Pavel, întreg Vechiul Testament este Scriptură Sfântă (Rom. 1, 2 ; II Tim. 3, 15) și cuvînt al lui Dumnezeu (Rom. 3, 2 ; 9, 6. 28 ; I Cor. 14, 36 ; II Cor. 2, 17 ; 4, 2 ș.a.). De aceea, el n-are nici o îndoială în ce privește valoarea istorică și religioasă a evenimentelor și relatărilor biblice. Folosind, în argumentarea sa, citate din Vechiul Testament, Apostolul nu intenționează să afirme sau să confirme valoarea și autoritatea Scripturii sau realitatea istorică a evenimentelor istoriei sfinte, pe care le consideră de sine-nțelese. El citează Scriptura pentru a-i dezvălui sensuri noi, ascunse, spre a evidenția valoarea și semnificația ei «pentru noi» (I Cor. 10, 6), adică pentru credința și viața Bisericii creștine. Lumina Evangheliei lui Hristos, pe care o proiectează asupra evenimentelor biblice și, bineînțelese, asupra textelor care consemnează aceste evenimente, îi permite Apostolului acest sondaj de adîncime în taina Sfintelor Scripturi. Interpretarea paulină a Vechiului Testament este vădit hristocentrică. De aceea, «a auzi» sau «a asculta» Legea (Gal. 4, 21) înseamnă, în limbaj paulin, a discerne sensul ascuns, profund al Scripturilor, din perspectiva împlinirii lor în Iisus Hristos.

Prin această revalorificare, de pe poziții creștine, a textelor sfinte, Apostolul poate să afirme în Epistola către Galateni că adevărații fii ai lui Avraam sînt credincioșii creștini (3, 6 și urm.), dovedind superioritatea făgăduinței (3, 14 și urm.) precum și caracterul limitat și trecător al Legii mozaice (3, 19—25).

Alegoriă despre Sara și Agar (4, 21—31) constituie unul dintre exemplele cele mai interesante de exegeză paulină a Vechiului Testament. Apostolul nu pune în discuție valoarea istorică a relatării despre cele două femei ale lui Avraam. El descoperă însă în istoria Sarei și a Aga-

rei, alături de sensul literal, un sens suprapus, mai profund. Cele două femei reprezintă alegoric (4, 24) două testamente (legăminte): roaba Agar reprezintă legământul sinaitic, iar Sara, femeia cea liberă, reprezintă legământul făgăduinței și totodată «Ierusalimul cel de sus» (4, 26). Urmează de aici că supușii Legii mozaice sînt robi, ca și Ismael, fiul roabei, iar credincioșii creștinii sînt fiii celei libere și, asemenea lui Isaac, fii ai făgăduinței.

Metoda exegetică prin care Sfîntul Apostol Pavel pune pe aceeași linie elemente atît de diferite ca Agar-Ismael, legământul mozaic, Ierusalimul pămîntesc și robia Legii lui Moise sau Sara-Isaac, noul legămint, Ierusalimul cel de sus și libertatea creștină este, desigur, de nuanță rabinică¹²⁷². Acest fapt nu dovedește însă nimic altceva decît că Apostolul neamurilor a pus în slujba Evangheliei întreaga sa formație iudaică, anterioară convertirii la Hristos. Sf. Pavel este la curent cu datele teologiei iudaice (cf. 4, 29) și se poate spune că «izvorul principal al teologiei Apostolului trebuie căutat în Testamentul Vechi, explicat de rabinii»¹²⁷³. Cu toate acestea, între exegeza rabinică și exegeza paulină a Vechiului Testament există o mare deosebire. Formației sale rabinice, Sf. Pavel i-a adăugat o credință creștină de nezdruccinat și autoritatea superioară a harului apostolic de care s-a învrednicit din partea lui Dumnezeu. Obiectivitatea absolută a interpretării pauline este asigurată astfel atît de hristocentrismul acestei interpretări, cît și de călăuzirea Duhului Sfînt care l-a însoțit neîncetat pe Apostolul lui Hristos. Cîtă deosebire există, de pildă, între alegoria paulină despre Sara și Agar și alegorizarea aceleiași istorii despre cele două femei ale lui Avraam din opera lui Filon din Alexandria!¹²⁷⁴ Alegoria lui Filon este rodul unor speculații gratuite; alegoria paulină are la bază tipologia¹²⁷⁵, acel raport de analogie rînduit de Dumnezeu între cele două stadii ale planului său de mîntuire: cel al pregătirii sau al «pedagogiei» divine (Gal. 3, 24) și cel al împlinirii (4, 4; cf. Matei 5, 17; Marcu 1, 15 ș.a.) în Iisus Hristos și în Biserica Sa.

Epistola către Galateni și mai ales partea ei doctrinară-teologică (3, 1 și urm.) oferă o *lectură creștină* a Vechiului Testament, care menține valoarea istorică a evenimentelor și relatărilor biblice, dezvăluind totodată sensul lor deplin în lumina Noului Testament. Citînd Vechiul Testament, Sfîntul Apostol Pavel ne comunică mai mult decît o simplă interpretare de texte biblice, anume credința sa personală în Iisus Hristos Cel înviat, concepția sa, mereu aprofundată, despre taina lui Hristos și a Bisericii Sale. Aplicînd acest principiu ermineutic, el afirmă atît actualitatea permanentă a Vechiului Testament, cît și noutatea fundamentală a Evangheliei lui Iisus Hristos.

1272. Interpretări ale textelor biblice prin această metodă, numită *kemin homaer*, sînt atribuite marilor rabini Ioohanen ben Zakkai și Gamaliel; cf. H. L. Strack și P. Billerbeck, *op. cit.*, vol. III, p. 388—390; J. Bonsirven, *Exègèse rabbinique et exègèse paulinienne*, Paris, 1939, p. 230, 240, 249. Pentru terminologie, vezi W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, vol. I, Leipzig, 1899, p. 61 urm.

1273. Diac. Prof. Dr. Grigorie Marcu, *Saul din Tars*, p. 89.

1274. Filon din Alexandria, *De Cherubim*, 3 și urm., introd. și trad. în limba franceză de J. Gorez (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, 2), Paris, 1963, p. 30—31.

1275. Pierre Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris — Tournai, 1962 p. 26.

E.

ÎNSEMNĂTATEA ȘI ACTUALITATEA EPISTOLEI
CĂTRE GALATENI

Insemnătatea deosebită a Epistolei către Galateni reiese îndeajuns din cele spuse pînă aici. Această Epistolă este una dintre scrierile cele mai vii și mai sugestive din întreaga istorie a omenirii. Importanța ei se relevă sub următoarele aspecte:

1) Epistola către Galateni are, în primul rînd, o excepțională *valoare istorică*. Prin datele autobiografic-pauline și istorice pe care le oferă, această Epistolă constituie un document de căpetenie pentru istoria începuturilor Bisericii creștine.

În Epistola către Galateni, Sfîntul Apostol Pavel trece în revistă, pe scurt, viața sa de dinainte și de după convertirea de pe drumul Damascului. El ne vorbește despre rîvna sa de odinioară pentru tradițiile iudaice și arată că chemarea sa la credință și alegerea ca apostol al lui Iisus Hristos este opera exclusivă a lui Dumnezeu. Sf. Pavel amintește apoi cîte ceva din bogata sa activitate misionară și se referă la primele sale contacte cu ceilalți Sf. Apostoli. Epistola reflectă totodată calitățile cele mai caracteristice ale Sf. Pavel: curajul și delicatețea sa, seriozitatea, sinceritatea, rîvna sa arzătoare pentru Hristos etc. Ea poartă de la un capăt la altul al ei pecetea geniului paulin. De aceea, nu se poate scrie o biografie a marelui Apostol al neamurilor fără a se face apel la datele autobiografice pauline ale Epistolei către Galateni.

Epistola cuprinde, de asemenea, singura relatare paulină a Sinodului apostolic din Ierusalim (2, 1—10). Mărturia Sfîntului Pavel cu privire la desfășurarea și hotărîrile acestui Sinod este de cea mai mare însemnătate, el fiind unul dintre principalii participanți la acest eveniment de excepție din viața Bisericii apostolice. În această mărturie paulină este consemnată atitudinea deschisă a Bisericii din Ierusalim, a celorlalți Sf. Apostoli, în ce privește primirea păgînilor în Biserică, fără a li se impune drept condiție preliminară iudaizarea. Acceptarea de către ceilalți Sf. Apostoli a Evangheliei pîdicate de Sf. Pavel, fără modificări și fără adaosuri (2, 6), primirea Apostolului neamurilor în koinonia apostolică și bisericească (2, 9) sînt elemente esențiale pentru istoria veacului apostolic.

Din Epistola către Galateni aflăm cîte ceva despre originea și viața Bisericilor galatene. Cartea Faptele Apostolilor amintește numai de trecerea, în două rînduri, a Sfîntului Pavel prin Galatia (16, 6; 18, 23). Epistola întii către Corinteni (16, 1) menționează «Bisericile Galatiei». Epistola către Galateni este însă dovada cea mai grăitoare despre activitatea fructuoasă pe care Apostolul neamurilor a desfășurat-o în ținuturile galatene.

Această Epistolă este totodată unul dintre documentele cele mai importante ale confruntării dintre Apostolul neamurilor și ereticii iudaizanți. Epistola către Galateni ne permite o evaluare a doctrinei iudaizante, pe de o parte în raport cu iudaismul, iar pe de altă parte în raport cu creștinismul apostolic. Prezența pseudodidascalilor iudaizanți în îndepărtatele regiuni ale Galatiei este un indiciu important cu pri-

vire la amploarea acțiunilor acestor eretici și la pericolul pe care ei îl reprezentau pentru viața Bisericii primare.

2) Epistola către Galateni posedă și o excepțională *valoare religioasă*. Dacă la mijlocul veacului I al erei creștine erau încă mulți care socoteau creștinismul drept o sectă iudaică, în această Epistolă Sf. Pavel arată lămurit că creștinismul este o religie nouă, întemeiată pe principii diferite de cele ale religiei mozaice. Astfel încît Epistola către Galateni poate fi considerată cu drept cuvînt o «declarație de independență» a Bisericii creștine față de iudaism¹²⁷⁶.

3) Din punct de vedere *teologic*, Epistola către Galateni reprezintă cheia interpretării pauline a mesajului creștin. În fața atacurilor iudaizante, Apostolul se simte obligat să expună, succint și clar, ideile fundamentale ale propovăduirii sale. El ne oferă astfel, în Epistola către Galateni, un rezumat al soteriologiei creștine, dezvoltînd învățătura despre mîntuirea prin credința în Iisus Hristos.

Din argumentarea biblic-teologică a Epistolei se desprinde cu claritate concepția creștină asupra Scripturii, asupra valorii și actualității permanente a Vechiului Testament precum și asupra raportului dintre Vechiul Testament și Noul Testament. Apostolul stabilește clar rolul Legii mozaice în economia mîntuirii, prioritatea și superioritatea făgăduinței față de Lege precum și raportul de continuitate dintre făgăduință și Evanghelie, dintre Isaac, fiul făgăduinței și credincioșii creștini.

O idee teologică importantă a acestei Epistole este aceea că unitatea Bisericii se întemeiază pe unitatea de credință. Nimeni nu poate învăța sau primi o «altă evanghelie» și să rămînă totodată membru al Bisericii lui Hristos. Anatema proferată de Apostol împotriva oricui ar învăța altceva decît Evanghelia cea una a lui Iisus Hristos (1, 8—9) arată că el nu poate consimți cu nici un preț la păstrarea comuniunii cu ereticii.

În partea parenetică a Epistolei, Sf. Pavel oferă elementele unei morale creștine. Morala «Duhului» pe care o promovează Epistola îl invită pe credincios la colaborarea cu harul dumnezeiesc pentru a rodi fapte de virtute creștină care, împreună cu credința în Hristos, constituie condițiile subiective ale mîntuirii.

4) Însemnătatea Epistolei către Galateni este evidentă și pe planul *vieții bisericești*. Apostolul a scris această Epistolă de pe pozițiile «Bisericii lui Dumnezeu» (cf. 1, 13), adresînd-o unor Biserici creștine. Scopul ei principal era de a-i menține pe credincioșii galateni în unitatea dogmatică și disciplinară a Bisericii lui Hristos. Biserica de totdeauna a tratat Epistola către Galateni cu respectul cuvenit unei scrieri apostolice și inspirate. În Biserica Ortodoxă, întreaga Epistolă este preluată în «Apostol», pericopele ei fiind rînduite spre citire la Sf. Liturghie din diferite zile ale anului bisericesc sau în cadrul altor slujbe dumnezeiești¹²⁷⁷. «Apostolul» de la marea sărbătoare a Nașterii Domnului este

1276. E. F. Scott, *The Literature of the New Testament*, ed. 20-a, New York—London, 1963, p. 146.

1277. Vezi Pr. Drd. Neculai Dragomir, *Studiu istorico-liturgic privind textele biblice din cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe*, în «S.T.», seria II-a, XXXIII, (1981), nr. 3—4, p. 252—253.

luat din Gal. 4, 4—7. Cele mai des întrebuințate pentru citirea la «Apostol» sînt pericopele 3, 23—29 și 5, 22—26 ¹²⁷⁸.

5) Se cuvine a fi evidențiată excepționala *însemnătate moral-socială* a Epistolei către Galateni. Adevărul exprimat de Sfîntul Apostol Pavel că în Hristos Iisus «nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască» (3, 28) are aplicații multiple pe plan social. Unitatea și egalitatea tuturor oamenilor în Hristos este temelul colaborării și întrajutorării reciproce. Apostolul ilustrează modul acestei colaborări prin îndemnul de a ne ajuta unii pe alții, purtîndu-ne reciproc sarcinile (6, 1—2), de a face binele neconținut (6, 9) și către toți oamenii (6, 10) etc.

Epistola rezumă «toată Legea» în porunca iubirii aproapelui (5, 14). Osîndind mai ales acele «fapte ale trupului» care prejudiciază pe semen și care se opun comuniunii (5, 19 și urm.) și rînduind iubirea în fruntea listei de «roade ale Duhului» (5, 22), Apostolul stabilește ferm temeiurile înțelegerii și ale înfrățirii dintre oameni. Slujirea semenului, izvorită din dragoste creștină (5, 13), este expresia majoră a valorii morale și sociale a Evangheliei.

Actualitatea Epistolei către Galateni se dezvăluie și ea sub mai multe aspecte. Iată-le pe cele mai importante :

1) Epistola către Galateni este o scriere inspirată de Dumnezeu și recunoscută ca atare prin primirea ei în canonul Noului Testament. De aceea, mesajul ei religios este netrecător. Teologia Epistolei și-a luat locul, în mod definitiv, în tezaurul doctrinar al Bisericii Dreptmăritoare. Atitudinea paulină față de Vechiul Testament, reflectată în argumentarea biblic-teologică a Epistolei, constituie pînă astăzi unul dintre temeiurile cele mai importante ale valorificării creștine a primei părți a Bibliei. Învățătura morală a Epistolei către Galateni stă la baza oricărei lucrări de morală teologică. Alături de celelalte cărți canonice ale Sfintei Scripturi, Epistola către Galateni este temei de nezdruincinat și punct de referință permanent pentru credința și viața Bisericii.

2) Se poate vorbi și de *actualitatea ecumenistă* a Epistolei către Galateni. Acest aspect al actualității Epistolei se dezvăluie nu numai în insistența ei asupra îndatoririi credincioșilor de a păstra și promova unitatea Bisericii, ci mai ales în raportul pe care-l stabilește între unitatea Evangheliei și unitatea bisericească. În cadrul mișcării ecumenice contemporane s-a evidențiat din ce în ce mai mult faptul că nu poate exista unitate bisericească fără unitatea de credință. Realizarea unității de credință sau dogmatice este condiția fundamentală a unirii Bisericilor. Epistola către Galateni ne arată că cel ce învață sau primește o «altă evanghelie» se separă, implicit, de Biserică (1, 8—9).

Fiind un document al străduinței Apostolului neamurilor de a salvagarda unitatea Bisericii într-un moment de criză, Epistola către Galateni este prin însăși scopul ei un îndemn la activitate ecumenică. Ea cuprinde mărturii importante cu privire la eforturile Sfîntului Pavel în slujba menținerii și promovării unității bisericești. Atunci cînd iudaizanții au pus în discuție principiul libertății creștine față de Legea mozaică, Sf. Pavel s-a suit el însuși la Ierusalim, împreună cu unii dintre

1278. Cf. *ibidem*, p. 253.

colaboratorii săi apropiați, pentru a găsi o soluție acestei probleme în acord cu ceilalți Sf. Apostoli și cu întreaga Biserică (2, 1—10). Pentru salvarea unității Bisericii, el n-a ezitat să-l mustre «înaintea tuturor» pe Sf. Apostol Petru, atunci cînd acesta din urmă s-a arătat inconsecvent în conduita sa față de păgîno-creștini (2, 11 și urm.).

Epistola către Galateni promovează virtuțile care zidesc unitatea și comuniunea frățească (5, 22—23; 6, 1—2. 9—10) și condamnă mai ales păcatele împotriva dragostei și comuniunii (5, 20—21. 26). Apostolul arată că avem datoria de a face bine tuturor oamenilor și mai ales fraților noștri întru Hristos (6, 10). Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică este, deci, temei și model pentru unitatea întregii omeniri.

3) Epistola către Galateni este *actuală și prin mesajul ei social*, fiind un document al unității, conlucrării și slujirii reciproce și oferind teme-iuri de neclintit împotriva exclusivismului și discriminării. Răsună peste veacuri cuvîntul mereu actual al Sfîntului Apostol Pavel: «Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască; căci voi toți una sînteți în Hristos Iisus» (3, 28). Unitatea și egalitatea tuturor oamenilor este baza ontologică a în-trajutorării, a slujirii reciproce (5, 13; 6, 2).

Idealul pe care-l promovează Epistola către Galateni, scump oa-menilor de bine de pretutindeni și de totdeauna, este «împreună-șede-rea la masă» *συνεσθίειν* (2, 12) a tuturor, expresie desăvîrșită a unității și frățietății dintre oameni și popoare ¹²⁷⁹.

1279. Vezi F. Mussner, «Das Wesen des Christentums ist *συνεσθίειν*» Ein authentischer Kommentar, în vol. «Mysterium und Gnade — Festschrift für J. Auer», ed. de H. Rossmann și J. Ratzinger, Regensburg, 1975, p. 92—102; W. Kern, *Christ sein heisst miteinander essen*, în «Geist und Leben» (München), XLIX (1976), p. 241—249.

BIBLIOGRAFIE

I. EDITIONI ALE SFINTEI SCRIPTURI ȘI ALE NOULUI TESTAMENT

- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. de K. Elliger și W. Rudolph, Stuttgart, 1977.
Septuaginta, ed. de Alfred Rahlfs, 2 volume, Stuttgart, 1935.
Novum Testamentum Graece, ed. de E. Nestle și K. Aland, ed. a 25-a, Stuttgart, 1963.
The Greek New Testament, ed. de K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger și A. Wikgren, ed. a 3-a, Stuttgart, 1975.
Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a P. F. Părinte † JUSTINIAN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1968 și 1975.
Noul Testament cu Psalmii, tipărit sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a P. F. Părinte IUSTIN, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1979.

II. SCRIERILE PĂRINȚILOR APOSTOLICI

- Die Apostolischen Väter*, neubearbeitung der Funksschen Ausgabe von Karl Bihlmeyer, ed. a 3-a, vol. I, Tübingen, 1970.
Scrierile Părinților Apostolici, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru (Părinți și scriitori bisericești, 1), București, 1979.

III. GRAMATICI, DICȚIONARE, ENCICLOPEDII

- Abel, F. M., *Grammaire du grec biblique* (Etudes Bibliques), ed. a 2-a, Paris, 1927.
Arndt, W. F. și Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. a 4-a, Chicago, 1957.
Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur*, ed. a 5-a, Berlin, 1958.
Blass, E. și A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentliche Griechisch*, ed. a 9-a, Göttingen, 1954.
Gingrich, F. Wilbur, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, ed. a 2-a, Chicago/London, 1969.
Encyclopaedia Judaica, vol. I—XVI, Jerusalem, 1971.
Moulton, J. H. și Milligan, G., *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, London, 1930 (retip. 1957).
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, vol. I—IX, ed. de G. Kittel și G. Friedrich, Stuttgart, 1933—1973.
Turner, N., *Grammatical Insights into the New Testament*, Edinburgh, 1965.

IV. COMENTARII ALE EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

1. Comentarii patristice

a) Răsăritene

- Origen, *In Epistolam ad Galatas* (fragment păstrat la Rufin, *Ex libris Origenis in Epistolam ad Galatas*), P.G., XIV, 1293—1298.

- Sf. Ioan Gură de Aur, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G., LXI, 611—682.
 Sf. Ioan Chrisostom, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Galateni*, trad. de Arhim. Theodosie Athanasie, Iași, 1901.
 Theodori Mopsuesteni in *Epistolam Pauli ad Galatas comentarii fragmenta*, P.G., LXVI, 898—912.
 Swete, H. B. (ed.), *Theodore of Mopsuestia on the Epistles of St. Paul*, vol. I, Cambridge, 1880 (retip. Farnborough, 1969), p. 1—111.
 Teodoret de Cir, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G., LXXXII, 459—504.
 Pseudo-Oecumenius, *Argumenta Epistolae ad Galatas*, P.G., CXVIII, 1089—1166.
 Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, P.G., CXXIV, 951—1032.
 Fer. Teofilact, Arhiepiscopul Bulgariei, *Cele patrușprezece trimiteri ale sfântului, slăvitului și întru tot lăudatului Apostol Pavel*, traducere în limba română de Veniamin Costache, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, tom. II, București, 1904, p. 189—287.

b) Apusene

- Ambroziaster, *In Epistolam Beati Pauli ad Galatas*, P.L., XVII, 357—394; *Ambroziastri qui dicitur commentarius in Epistolas Paulinas*, III (CSEL, 81), ed. de H. J. Vogels, Wien, 1969, p. 1—68.
 Victorin, Marius, *In Epistolam Pauli ad Galatas libri duo*, P.L., VIII, 1145—1198.
 Fer. Ieronim, *Commentarius in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, P.L., XXVI, 331—468.
 Fer. Augustin, *Expositio Epistolae ad Galatas liber unus*, P.L., XXXV, 2105—2148.
 Pelagiu, *Commentarii in Epistolas S. Pauli. In Epistolam ad Galatas*, P.L., XXX, 841—860.

2. Comentariile reformatorilor

- Luther, Martin, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, traducere în limba franceză după ediția latină din 1538 de René-H. Esnault (M. Luther, *Oeuvres*, t. XV—XVI), Labor et Fides, Genève, 1969 și 1972.
 Calvin, Jean, *Commentary on Galatians* (Geneva, 1548), traducere din limba latină de L. H. T. Parker, Edinburgh, 1965.

3. Comentarii moderne

- Amiot, F., *St. Paul, Épître aux Galates, Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris, 1946.
 Beldie, I. C., *Epistola către Galateni. Text și comentariu*, București, 1926.
 Bengel, J., *Gnomon Novi Testamenti*, ed. a 3-a, London, 1862.
 Bligh, John, *Galatians in Greek. A Structural Analysis of St. Paul's Epistle to the Galatians with Notes on the Greek*, Detroit, 1966.
 Idem, *Galatians. A Discussion of St. Paul's Epistle* (Householder Commentaries, 1), London, 1969.
 Bonnard, Pierre, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Commentaire du Nouveau Testament, IX), Neuchâtel, 1952, ed. a 2-a, 1972.
 Burton, E. de Witt, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (The International Critical Commentary), Edinburgh, 1921 (retip. 1964).
 Buzy, D., *Épître aux Galates* (La Sainte Bible, XI/2), Paris, 1948.
 Coad, F. R., *The Epistle to the Galatians*, în G. C. D. Howley (ed.), *A New Testament Commentary*, London, 1969.
 Cornely, R., *Commentarius in S. Pauli Apostoli Epistolas*, t. III: *Epistolae ad Corinthios et ad Galatas*, Paris, 1892.
 Duncan, G. S., *The Epistle of Paul to the Galatians* (The Moffat New Testament Commentary), London, 1934.
 Eadie, J., *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Galatians*, Edinburgh, 1896.
 Emmet, C. W., *St. Paul's Epistle to the Galatians* (Reader's Commentary), London, 1912.
 Fitzmyer, J. A., *The Letter to the Galatians*, în R. Brown, J. A. Fitzmyer și R. E. Murphy (ed.), *The Jerome Biblical Commentary*, vol. II, London, 1968.
 Lagrange, M. J., *Saint Paul. Épître aux Galates* (Études bibliques), ed. a 3-a, Paris, 1926.

- Lietzmann, H., *An die Galater* (Handbuch zum Neuen Testament, 10), ed. a 4-a, Tübingen, 1971.
- Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians*, ed. a 10-a, London, 1890 (retip. Grand Rapids, 1969).
- Loisy, A., *L'Épître aux Galates*, Paris, 1916.
- Lyonnet, S., *Les Épîtres de Saint Paul. Aux Galates. Aux Romains* (La Bible de Jérusalem), Paris, 1953.
- Munteanu, Pr. Prof. L. G., *Epistola Sfântului Pavel către Galateni — Comentar*, Cluj, 1940.
- Mussner, F., *Der Galaterbrief* (Herdes Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band IX), ed. a 3-a, Freiburg/Basel/Wien, 1977.
- Oepke, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (Theol. Handkommentar zum N.T., IX), Berlin, 1937, ed. a 3-a revizuită de J. Rhobe, Berlin, 1973.
- Olariu, I., *Epistolele Sf. Pavel către Romani, Corinteni, Galateni și Efeseni*, Caransebeș, 1910.
- O'Neill, J. C., *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians*, London, 1972.
- Osty, F., *Les Épîtres de Saint Paul*, Paris, 1945.
- Ramsay, W. M., *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, London/New York, 1899 (retip. Grand Rapids, 1966).
- Ricciotti, G., *La lettere di San Paolo tradotte e commentate*, Roma, 1949.
- Ridderbos, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (The New International Commentary on the N.T.), Grand Rapids, ed. a 2-a, 1956.
- Schlier, H., *Der Brief an die Galater* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.), ed. a 5-a, Göttingen, 1971.
- Sieffert, F., *Der Brief an die Galater* (Kommentar N.T., Meyer, 7), ed. a 9-a, Göttingen, 1899.
- Viard, A., *Saint Paul. Épître aux Galates*, Paris, 1964.
- Weiss, B., *Die paulinischen Briefe und der Hebräerbrief im berichtigten Text*, Leipzig, 1896.
- Zahn, Th., *Der Brief des Paulus an die Galater*, ed. a 3-a, Leipzig, 1922.

V. LUCRĂRI ȘI STUDII ASUPRA EPISTOLEI CĂTRE GALATENI

- Aland, K., *Wann starb Petrus? Eine Bemerkung zu Gal. 2, 6*, în NTS, II, (1955—1956), p. 267—275.
- Althaus, P., *«...Das ihr nicht tut was ihr wollt»* (Zur Auslegung von Gal. 5, 17), în TLZ, LXXVI (1951), col. 15—18.
- Andriessen, D.P., *Les stigmates de Jésus*, în «Bijdragen», XXIII (1962), p. 139—154.
- Auvrey, P., *S. Jérôme et S. Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche*, în «Recherches de Science Religieuse», XXIX (1939), p. 594—610.
- Bacon, B. W., *The Reading οὐδὲ in Gal. 2, 5*, în JBL, XLI (1922), p. 69—80.
- Baird, W., *What is the Kerygma? A Study of I Cor. 15, 3—8 and Gal. 1, 11—17*, în JBL, LXXVI (1957), p. 181—191.
- Bammel, E., *Galater 1, 23*, în ZNW, LIX (1968), p. 108—112.
- Idem, *Gottes ΔΙΑΘΗΚΗ (Gal. 3, 15—17) und das jüdische Rechtsdenken*, în NTS, VI (1959—1960), p. 313—319.
- Barnikol, E., *Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus*, Gal. 2, 7—8, Kiel, 1931.
- Idem, *Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus. Nach seinem geschichtlichen und geographischen Selbstzeugnissen im Galaterbrief*, Kiel, 1929.
- Barrett, C.K., *The Allegory of Abraham, Sara and Hagar in the Argument of Galatians*, în J. Friedrich, W. Pöhlmann și P. Stuhlmacher (ed.), *Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag*, Tübingen/Göttingen, 1976, p. 1—16.
- Barton, G. A., *The Exegesis of ἐναντίας in Galatians and its Bearing on the Date of the Epistle*, în JBL, XXXIII (1914), p. 118—126.
- Bauernfeind, O., *Die Begegnung zwischen Paulus und Kephais*, Gal. 1, 18—20, în ZWN, XLVII (1956), p. 268—276.
- Betz, H. D., *Geist, Freiheit und Gesetz: Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien*, în ZTK, LXXI (1974), p. 78—93; acest studiu a fost publicat și în

- limba engleză, cu titlul: *Spirit, Freedom and Law. Paul's Message to the Galatian Churches*, în «Svensk Exegetisk Arsbok», XXXIX (1974), p. 145—160.
- Idem, *The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians*, în NTS, XXI (1975), p. 353—379.
- Bligh, J., *Comment. on Gal. 4, 15*, în «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 382—383.
- Blommerde, A. C. M., *Is There an Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4?*, în «Biblica», LVI (1975), p. 100—102.
- Borse, U., *Der Standort des Galaterbriefes*, Köln, 1972.
- Bover, I. M., *Heres «per Deum» (Gal. 4, 7)*, în «Biblica», V (1924), p. 375 și urm.
- Bovon, F., *Une formule prépaulinienne dans l'Épître aux Galates (Gal. 1, 4—5)*, în vol. *Paganisme, Judaïsme, Christianisme — influences et affrontements dans le monde antique*, Mélanges offerts à Marcel Simon, Paris, 1978, p. 91—107.
- Boyer, Ch., *ΚΑΙΝΗ ΚΤΙΣΙΣ (II Cor. 5, 17; Gal. 6, 15)*, în *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, 1961 (Analecta Biblica, 17—18), vol. I, Romae, 1963, p. 487—490.
- Bring, R., *Der Mittler und das Gesetz. Eine Studie zu Gal. 3, 20*, în «Kerygma und Dogma», XII (1960), p. 292—309.
- Bronson, D. B., *Paul, Galatians and Jerusalem*, în «Journal of the American Academy of Religion», XXXV (1967), p. 119—128.
- Bruce, F. F., *Galatian Problems: (1) Autobiographical Data*, în BJRL, LI (1968—1969), p. 292—309.
- Idem, *Galatian Problems: (2) North or South Galatians?*, în BJRL, LII (1969—1970), p. 243—266.
- Idem, *Galatian Problems: (3) The «Other» Gospel*, în BJRL, LIII (1970—1971), p. 253—271.
- Idem, *Galatian Problems: (4) The Date of the Epistle*, în BJRL, LIV (1971—1972), p. 250—267.
- Idem, *Galatian Problems: (5) Galatians and Christian Origins*, în BJRL, LV (1972—1973), p. 264—284.
- Idem, *Further Thoughts on Paul's Autobiography. Galatians 1, 11 — 2, 14*, în E. E. Ellis și E. Grässer (ed.), *Jesus and Paulus — Festschrift für W. G. Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1975, p. 21—29.
- Bruggen, Dr. J. Van, *Na veertien jaren. De datering van het in Galaten 2 genoemde overleg te Jerusalem (with a summary in English)*, Kampen, 1973.
- Brunec, M., *Ἀπὸ δὲ τῶν δοξούντων (Gal. 2, 6)*, în VD, XXV (1974), p. 280—288.
- Buck, C. H., *The Date of Galatians*, în JBL, LXX (1951), p. 113—122.
- Bultmann, R., *Zur Auslegung von Galater 2, 15—18*, în Idem, *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, 1967, p. 394—399.
- Chilton, Dr. B. D., *Galatians 6, 15: A Call to Freedom Before God*, în ET, LXXXIX (1978), p. 311—313.
- Crownfield, F. R., *The Singular Problem of the Dual Galatians*, în JBL, LXIV (1945), p. 491—500.
- Dahl, N. A., *Zur Auslegung von Gal. 6, 16*, în «Judaica», VI (1950), p. 161—170.
- Davies, G. I., *Hagar, el-Hegra and the Location of Mount Sinai, with an Additional Note on Reqem*, în «Vetus Testamentum», XXII (1972), p. 152—163.
- Denis, A.-M., *L'investiture de la fonction apostolique par «apocalypse»*. Étude thématique de Gal. 1, 16, în RB, LXIV (1957), p. 335—362 și 492—515.
- Idem, *L'élection et la vocation de Paul, faveurs célestes*. Étude thématique de Gal. 1, 15, în «Revue Thomiste», LVII (1957), p. 405—428.
- Dieu, L., *Quatorze ans ou... quatre ans. À propos de Gal. 2, 1*, în «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XIV (1937), p. 308—317.
- Dinkler, E., *Der Brief an die Galater*. Zum Kommentar von Heinrich Schlier, în vol. *Signum Crucis. Aufsätze zum N. T. und zur christliche Archäologie*, Tübingen, 1967, p. 278—282.
- Dupont, J., *La révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt. 16, 17) et de Paul (Gal. 1, 16)*, în «Recherches de Science Religieuse», LII (1964), p. 411—420.
- Duprez, A., *Note sur le rôle de l'Esprit Saint dans la filiation du chrétien (à propos de Gal. 4, 6)*, în «Recherches de Science Religieuse», LII (1964), p. 421—431.
- Eckert, J., *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief (Biblische Untersuchungen, 6)*, Regensburg, 1971.
- Féret, H.-M., *Pierre et Paul à Antioche et à Jérusalem. Le «conflit» des deux Apôtres*, Paris, 1955.

- Feuillet, A., «Chercher à persuader Dieu» (Gal. 1, 10 a). Le début de l'Épître aux Galates et la scène matthéenne de Césarée de Philippe, in NT, XII (1970), p. 350—360.
- Foerster, W., Die δοκούντες in Gal. 2, in ZNW, XXXVI (1937), p. 286—292.
- Fridrichsen, A., Die Apologie des Paulus, Gal. 1, in L. Brunn și A. Fridrichsen, Paulus und die Urgemeinde, vol. II, Giessen, 1921, p. 53—76.
- Gaechter, P., Jerusalem und Antiochia. Ein Beitrag zur urchristlichen Rechtsentwicklung, in ZKT, LXX (1948), p. 1—48.
- Idem, Petrus in Antiochia (Gal. 2, 11—14), in ZKT, LXXII (1950), p. 177—212.
- Gese, H., Τὸ δὲ Ἀγὰρ Σινᾶ ὅρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (Gal. 4, 25), in vol. «Das ferne und nahe Wort — Festschrift für Leonhard Rost» (BZAW, 105), Berlin, 1967, p. 81—94.
- Gheorghiu, Dr. Vasile, Adresații Epistolei către Galateni, Cernăuți, 1904.
- Goguel, M., L'apôtre Pierre a-t-il joué un rôle personnel dans les crises de Grèce et de Galatie?, in RHPR, 1934, p. 461—500.
- Grail, A., Le baptême dans l'Épître aux Galates (III, 26 — IV, 7), in RB, LVIII (1951), p. 503—520.
- Greene, A., The North-South Galatia Theory Controversy, in «Bibliotheca Sacra», CXII (1933), p. 478—485.
- Gruen, W., A proposito de kata prosôpon en Gal. 2, 11, in «Revista de Cultura Biblica» (Sao Paulo), I (1957), p. 141—159.
- Haendler, G., Cyprianus Auslegung zu Galater 2, 11 ff., in TLZ, XCVII (1972), col. 561—568.
- Haeuser, Ph., «Jeder prüfe sein Werk, und er wird alsdann Ruhm nur für sich haben» (Gal. 6, 4), in BZ, (1914), p. 45—56.
- Idem, Anlass und Zweck des Galaterbriefes. Seine logische Gedankenentwicklung, Münster i. W., 1925.
- Hall, D. R., St. Paul and the Famine Relief: A Study in Galatians 2, 10, in ET, LXXXII (1970—1971), p. 309—311.
- Halmel, A., Römisches Recht im Galaterbrief, Essen, 1895.
- Hanse, H., ΔΗΛΟΝ (zu Gal. 3, 11), in ZNW, XXXIV (1935), p. 299—303.
- Harvey, A. E., The Opposition to Paul, in «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 319—332.
- Hay, L. S., Galatians 5, 13—26, in «Interpretation — A Journal of Bible and Theology», XXXIII (1979), p. 67—72.
- Hirsch, E., Zwei Fragen zu Galater 6, in ZNW, XXIX (1930), p. 192—197.
- Hitchcock, F. R. Montgomery, The Meaning of ΕΚΚΑΒΕΙΝ in Galatians IV, 17, in JTS, XL (1939), p. 149—151.
- Holzmeister, U., De Christi crucifixione quid e Deut. 21; 22 s et Gal. 3, 13 consequator, in «Biblica», XXVIII (1946), p. 18—29.
- Jewett, R., The Agitators and the Galatian Congregation, in NTS, XVII (1970—1971), p. 198—212.
- Kennedy, H.A.A., Galatians VI, 12, 13, in ET, XXII (1910—1911), p. 419—420.
- Kertelge, K., Apokalypsis Jesou Christou (Gal. 1, 12), in J. Gnlika (ed.), Neues Testament und Kirche — Für Rudolf Schnackenburg, Freiburg (Basel) Wien, 1974, p. 266—281.
- Kilpatrick, G. D., Galatians 1, 18: ἰστορήσαι Κηφᾶν, in A. J. B. Higgins (ed.), New Testament Essays — Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893—1958, Manchester, 1959, p. 144—149.
- Klein, G., Gal. 2, 6—9 und die Geschichte der Jerusalem Urgemeinde, in ZTK, LVII (1960), p. 275—295, retip. in vol. aceluiași, Rekonstruktion und Interpretation, München, 1969, p. 107 urm.
- Klostermann, E., Zur Apologie des Paulus. Galater 1, 10 — 2, 21, in vol. Gottes ist der Orient — Festschrift für Prof. Dr. Otto Eissfeldt, Berlin, 1959, p. 84—87.
- Knox, J., «Fourteen Years Later». A Note on the Pauline Chronology, in «The Journal of Religion», XVI (1936), p. 341—349.
- Koch, H., Zur Jakobustrage, Gal. 1, 19, in ZNW, XXXIII (1934), p. 204—209.
- Lacan, M. F., Le Dieu unique et son médiateur. Galates 3, 20, in vol. L'homme devant Dieu — Mélanges offerts au Père H. de Lubac, vol. I: Exégèse et patristique, Paris, 1964, p. 113—125.
- Leal, J., Christo confixus sum cruci (Gal. 2, 19), in VD, XIX (1939), p. 76—80 și 98—105.
- Le Déaut, R., Traditions targumiques dans le Corpus paulinien? (Hébr. 11, 4 et 12, 24; Gal. 4, 29—30; II Cor. 3, 16), in «Biblica», XLII (1961), p. 28—48.

- Légasse, S., *Foi et baptême chez Saint Paul : Étude de Galates 3, 26—27*, în «Bulletin de Littérature Ecclésiastique», LXXIV (1973), p. 81—102.
- Léon-Dufour, X., *Une lecture chrétienne de l'Ancien Testament : Gal. 3, 6 — 4, 20* în vol. *L'Évangile hier et aujourd'hui* — Mélanges offerts au Prof. F.-J. Leenhardt, Genève, 1968, p. 109—115.
- Linton, O., *The Third Aspect. A Neglected Point of View. A Study in Gal. I—II and Acts IX and XV*, în «Studia Theologica», IV/2 (1952), p. 79—95.
- Longworth, A. V., «Faith» in Galatians : a Study in Galatians 2, 16 — 3, 29, în «Studia Evangelica», II (TU, 87), Berlin, 1964, p. 606 urm.
- Lütgert, W., *Gesetz und Geist. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, XXII, 6), Gütersloh, 1919.
- Malfati, E., *Una controversia tra S. Agostino e S. Girolamo : il conflitto di Antiochia*, în «Scuola Cattolica» (Milano), XLIX (1921), p. 321—328 și 402—426.
- Manson, T. W., *St. Paul in Ephesus : (2) The Problem of the Epistle to the Galatians*, în BJRL, XXIV (1940), p. 59—80.
- Mausner, U., *Galater 3, 20 : Die Universalität des Heils*, în NTS, XIII (1966—1967), p. 258—270.
- Menoud, P. H., *Le sens du verbe πορεύειν (Gal. 1, 13, 23 ; Act. 9, 21)*, în Idem, *Jésus Christ et la foi : Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel/Paris, 1975, p. 40—47.
- Merk, O., *Der Beginn der Paränese im Galaterbrief*, în ZNW, LX (1969), p. 83—104.
- Moulton, H. K., *Tired of Doing Good?* (Gal. 6, 9 + II Tes. 3, 13), în «The Bible Translator», XXVI (1975), p. 445.
- Mulka, A. L., «Fides quae per caritatem operatur» (Gal. 5, 6), în CBQ, XXVIII (1966), p. 174—188.
- Mussner, F., *Hagar, Sinai, Jerusalem — zum Text von Gal. 4, 25 a*, în «Theologische Quartalschrift», CXXXV (1955), p. 56—60.
- Neuenzeit, P., «Als die Fülle der Zeit gekommen war...» (Gal. 4, 4). *Gedanken zum biblischen Zeitverständnis*, în «Bibel und Leben», IV (1963), p. 223—239.
- Orchard, B., *A New Solution of the Galatian Problem*, în BJRL, XXVIII (1944), p. 154—174.
- Idem, *The Problem of Acts and Galatians*, în CBQ, VII (1954), p. 377—397.
- Idem, *The Ellipsis between Galatians 2, 3 and 2, 4*, în «Biblica», LIV (1973), p. 469—481.
- Parker, P., *Once more, Acts and Galatians*, în JBL, LXXXVI (1967), p. 175—182.
- Pastor, F., *A propósito de Gal. 4, 25 a*, în «Estudios Bíblicos», XXXI (1972), p. 205—210.
- Petrescu, Pr. Prof. Nicolae, *Tilcuirea Apostolului la Nașterea Domnului : Gal. IV, 4—7*, în MO, XXIX (1977), nr. 10—12, p. 790—796.
- Reicke, B., *Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal. 2, 1—14*, în J. N. Sevenster și W. G. van Unnik (ed.), *Studia Paulina*, în Honorem J. de Zwaan, Haarlem, 1953, p. 172—187.
- Robinson, D. W. B., *The Circumcision of Titus and Paul's «Liberty»*, în «Australian Biblical Review», XII (1964), p. 24—42.
- Romaniuk, C., *Spiritus clamans (Gal. 4, 6 ; Rom. 8, 15)*, în VD, XL (1962), p. 190—198.
- Roover, Emile de, *La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal. 4, 4*, în «Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus, 1961», Romae, 1963, p. 17—37.
- Ropes, J. H., *The Singular Problem of the Epistle to the Galatians*, (Harvard Theological Studies, XIV), Cambridge, 1929.
- Round, D., *The Date of St. Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906.
- Sampley, J. Paul, «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. 477—482.
- Sanders, J. T., *Paul's «Autobiographical» Statements in Galatians 1—2*, în JBL, LXXXV (1966), p. 335—343.
- Schmithals, W., *Die Häretiker in Galatien*, în ZNW, XLVII (1956), p. 25—67, retip. în vol. aceluiași, intitulat *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg/Bergstedt, 1965, p. 9—46.
- Schön, A., *Eine weitere metrische Stelle bei St. Paulus?* (Gal. 5, 9 und I Cor. 5, 6), în «Biblica», XXX (1949), p. 510—513.
- Schrenk, G., *Was bedeutet «Israel Gottes»?», în «Judaica», V (1949), p. 81—94.*
- Schürmann, H., «Das Gesetz des Christus» (Gal. 6, 2). *Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus*, în J. Gnllka (ed.), *Neues Testament und Kirche — Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg (Basel) Wien, 1974, p. 282—300 ; tip. și în limba franceză, «La loi du Christ» (Galates 6, 2). *Le comportement et*

- la parole de Jésus comme norme suprême et définitive d'après Saint Paul, in H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, Paris, 1977, p. 117—144.
- Siebert, W., *Exegetisch-theologische Studie über Gal. 3, 20 und 4, 4*, in «Neue kirchliche Zeitschrift», XV (1904), p. 699—733.
- Stegmann, A., 'Ο δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν (Gal. 3, 20), in BZ, XXII (1954), p. 30—42.
- Steinmann, A., *Der Leserkreis des Galaterbriefes*, Münster, 1908.
- Στογιάννου, Βασιλείου Π., 'Η ὑπὸ Παύλου ιδιόχειρος ἀναμφαλαίωσις τῆς πρὸς Γαλάτας, in «Δέλιον Βιβλικῶν Μέλῶν» I (1971), p. 59—79.
- Idem, «Τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ» (Γαλ. 6, 17), Ibidem, V (1977), p. 37—69.
- Strelan, J. G., *Burden — Bearing and the Law of Christ: A Re-Examination of Galatians 6, 2*, in JBL, XCIV (1975), p. 266—276.
- Strobel, A., *Das Aposteldekret in Galatien: Zur Situation von Gal. I und II*, in NTS, XX (1974), p. 177—190.
- Taylor, G. M., *The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians*, in JBL, LXXXV (1966), p. 58—76.
- Tyson, J. B., *Paul's Opponents in Galatia*, in NT, X (1968), p. 241—254.
- Viard, A., *Paul. Épître aux Galates*, in «Supplément au Dictionnaire de la Bible», t. VII, Paris, 1966, col. 211—226.
- Warner, J., *Galatians II, 3—8: As an Interpolation*, in ET, LXII (1951), p. 380.
- Weber, V., *Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil*, Ravensburg/München, 1900.
- Weber, V., *Die Adressaten des Galaterbriefes. Beweis der rein-südgalatischen Theorie*, Ravensburg/München, 1900.
- Whiteley, D. E. H., *Galatians: Then and Now*, in «Studia Evangelica», vol. VI: *Papers Presented to the Fourth International Congress on New Testament Studies*, Oxford, 1969, ed. de E. A. Livingstone (TU, 112), Berlin, 1973, p. 619—627.
- Wilhelmi, G., ἀλλάξει τὴν φωνήν? (Galater 4, 20), in ZNW, LXV (1974), p. 151—154.
- Wilson, R. McL., *Gnostics — in Galatia?*, in «Studia Evangelica», Vol. IV/1 (TU, 102), ed. de F. L. Cross, Berlin, 1968, p. 358—367.
- Young, E. M., «*Fullfill the Law of Christ*». An Examination of Galatians 6, 2, in «Studia Biblica et Theologica», VII (1977), p. 31—42.
- Zedda, S., *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal. 4, 6* (Analecta Biblica, 1), Roma, 1952.
- Zöckler, O., *Wo lag das biblische Galatien?*, in «Theologische Studien und Kritiken», 1895, p. 61—102.
- Zwaan, J. de., *Gal. 4, 14 aus dem Neugriechischen erklärt*, in ZNW, X (1909), p. 246—250.

VI. ALTE LUCRĂRI ȘI STUDII

- Abrudan, Magistr. Dumitru, *Dreptatea și pacea în cartea Psalmilor*, in ST, seria II-a, XV (1963), nr. 7—8, p. 415—425.
- Abrudan, Pr. Lector Dumitru, *Creștinismul și mozaismul în perspectiva dialogului inter-religios*, Teză de doctorat în Teologie, Sibiu, 1979 (extras din MA, nr. 1—3/1979).
- Akurgal, E., *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey*, Istanbul, 1978.
- Allmen, J. J. von, *La primauté de l'Eglise, de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant* (Cahiers oecumeniques), Fribourg/Paris, 1977.
- Allo, E.-B., *Seconde épître aux Corinthiens*, Paris, 1937.
- Almquist, H., *Plutarch und das Neue Testament*, Uppsala, 1946.
- Bahr, G. J., *Paul and Letter Writing in the First Century*, in CBQ, XXVIII (1966), p. 465—477.
- Idem, *The Subscriptions in the Pauline Letters*, in JBL, LXXXVII (1968), p. 27—41.
- Barrett, C. K., *Paul and the «Pillar» Apostles*, in J. N. Sevenster și W. C. Van Unnik (ed.), *Studia Paulina*, in honorem Johannis de Zwaan, Haarlem, 1953, p. 1—9.
- Idem, *Titus*, in vol. *Neotestamentica et Semitica — Studies in honour of Matthew Black*, Edinburgh, 1969, p. 1—14.
- Idem, *Paul's Opponents in II Corinthians*, in NTS, XVII (1970—1971), p. 233—254.
- Idem, *The Signs of an Apostle*, American Edition, Philadelphia, 1972.
- Barth, M., *Was Paul an Anti-Semite?*, in «Journal of Ecumenical Studies», V (1968), p. 98 și urm.
- Battifol, P., *L'apostolat*, in RB, XV (1906), p. 520—532.

- Bauernfeind, O., *Die Apostelgeschichte* (Théologischer Kommentar zum N.T., V), Leipzig, 1939.
- Baum, G., *The Jews and the Gospel*, London, 1961.
- Beare, F. W., *Note on Paul's First Two Visits to Jerusalem*, in JBL, LXIII (1944), p. 407—409.
- Beasley-Murray, G.R., *Baptism in the New Testament*, London, 1962.
- Benoit, P., *Exégèse et théologie*, vol. I—III, Paris, 1961—1968.
- Betz, O., *Die Geburt der Gemeinde durch den Lehrer*, in NTS, III (1956—1957), p. 314—326.
- Blank, J., *Indikativ und Imperativ in der paulinischen Ethik*, München, 1969.
- Boer, W. B. de, *The Imitation of Paul*, Kampen, 1962.
- Bonsirven, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939.
- Bornkamm, G., *Das Anathema in den urchristlichen Abendmahlsliturgie*, in TLZ, LXXV (1950), col. 227—230.
- Idem, *Paulus*, Stuttgart, 1969 (în traducerea franceză a lui L. Jeanneret, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, 1971).
- Borse, U., *Die Wundmale und der Todesbescheid*, in BZ, NF, XIV (1970), p. 88—111.
- Bosch, J. S., «Gloriarise» segun San Pablo (Analecta Biblica, 40), Roma, 1970.
- Bouttier, M., *En Christ. Etude d'exégèse et de théologie paulinienne*, Genève, 1962.
- Brandt, W., *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Leipzig, 1931.
- Braun, H., *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* (Untersuchungen zum N.T., 19), Leipzig, 1930.
- Buck, Ch. H., *The Collection for the Saints*, in HTR, XLIII (1950), p. 1—20.
- Bussmann, Cl., *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur*, Bern/Frankfurt, 1971.
- Cadoux, J. C., *The Imperativ Use of $\epsilon\upsilon\alpha$ in the New Testament*, in JTS, XLII (1941), p. 165—173.
- Campbell, J. Y., *Κοινωνία and its Cognates in the New Testament*, in JBL, LI (1932), p. 352—380.
- Campanhausen, H. von, *Der urchristliche Apostelbegriff*, in «Studia Theologica», I (1947), p. 26—30.
- Idem, *Taufen auf den namen Jesu?*, in «Vigilia Christiana», XXV (1961), p. 1—16.
- Catchpole, D. R., *Paul, James and the Apostolic Decree*, in NTS, XXIII (1977), p. 428—444.
- Causse, A., *De la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste*, in RHPR, XXVII (1947), nr. 1—2, p. 12—36.
- Cerfaux, L., *La tradition selon S. Paul*, in «Recueil Lucien Cerfaux», vol. II, Gembloux, 1954, p. 253—263.
- Idem, *Pour l'histoire du titre «Apostolos» dans le Nouveau Testament*, in «Recherches de Science Religieuse», XLVIII (1960), p. 76—92.
- Idem, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962.
- Chapman, J., *St. Paul and the Revelation to St. Peter, Matt. XVI, 17*, in «Revue Bénédictine», XXIX (1912), p. 133—147.
- Chialda, Diac. Dr. Mircea, *Îndatoriri moral-sociale după Decalog*, in ST, seria II-a, VIII (1956), nr. 9—10, p. 603—621.
- Champion, L. G., *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul*, Oxford, 1934.
- Chițescu, Prof. Nicolae, *Doctrina despre Sfântul Har*, in BOR, LXI (1943), nr. 10—12.
- Chițescu, Prof. N., Pr. Prof. I. Todoran și Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Manual pentru Institutele Teologice, vol. I—III, București, 1958.
- Clark, K. W., *The Israel of God*, in D. E. Aune (ed.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature — Essays in Honor of Alen P. Wikgren*, Leiden, 1972, p. 161—169.
- Colacci, Mario, *Il semen Abrahae alla luce del Vecchio e del Nuovo Testamento*, in «Biblica», XXI (1940), p. 1—27.
- Congar, Y., *L'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique*, Paris, 1970.
- Conzelmann, H., *Grundriss der Theologie des Neues Testaments*, München, 1967.
- Coppens, J., *Les arguments scripturaires et leur portée dans les épîtres pauliniennes*, in vol. *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus*, 1961 (Analecta Biblica, 17—18), Romae, 1963, p. 243—253.
- Cullmann, O., *Saint Pierre: disciple-apôtre-martyr. Histoire et théologie*, Neuchâtel/Paris, 1952.

- Idem, *Christ et le temps*, Neuchâtel/Paris, 1947.
- Dahl, N. A., *Das Volk Gottes*, Oslo, 1941; ed. 2-a, Darmstadt, 1963.
- Daniélou, J., *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, in «Biblica», XXVIII (1947), p. 363—393.
- Idem, *Théologie du judéo-christianisme* (Bibliothèque de théologie: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée), Tournai, 1958.
- Idem, *Pierre dans le judéo-christianisme hétérodoxe*, in vol. *San Pietro — Atti della XIX Settimana Biblica*, Brescia, 1967, p. 443—458.
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956.
- Davies, W. D., *Torah in the Messianic Age and/or in the Age to Come* (JBL, Monograph Series, VII), Philadelphia, 1952.
- Idem, *Paul and Rabbinic Judaism*, ed. a 2-a, London, 1955.
- Idem, *Christian Origins and Judaism. A Collection of New Testament Studies*, London 1962.
- Deissmann, A., *Licht vom Osten*, ed. a 4-a, Tübingen, 1923.
- Denis, A.-M., *L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des gentils. Etude thématique de I Thess. II, 1—6*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», XXXIII (1957), p. 245—318.
- Dibelius, M., *Das Apostelkonzil*, in TLZ, LXXII (1947), col. 193—198.
- Dodd, C. H., *New Testament Studies*, Manchester, 1953.
- Idem, *More New Testament Studies*, Grand Rapids, 1968.
- Du Bose, W. P., *The Gospel According to St. Paul*, New York, 1907.
- Duplacy, J., *Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament*, in «Lumière et Vie», nr. XXVII, mai 1956, p. 3—52.
- Dupont, J., *The Conversion of Paul and its Influence on His Understanding of Salvation by Faith*, in W. W. Gasque și R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel — Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on His 60th Birthday*, Exeter, 1970, p. 176—194.
- Idem, *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Lectio Divina, 45), Paris, 1967.
- Eisenbeis, W., *Die Wurzel שלם im Alten Testament* (BZAW, 113), Berlin, 1969.
- Ellis, E.E., *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, 1957.
- Idem, «Those of the Circumcision» and the Early Christian Mission, in «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 390—399.
- Elliott, J. K., Κηφῶς: Σίμων Πέτρος: ὁ Πέτρος. An Examination of New Testament Usage, in NT, XIV (1972), p. 241—256.
- Eschlimann, A., *La rédaction des épîtres pauliniennes*, in RB, LIII (1946), p. 185—196.
- Fahy, T., *The Council of Jerusalem*, in «The Irish Theological Quarterly», XXX (1963), p. 232—261.
- Fannon, P., *The Influence of Tradition in St. Paul*, in «Studia Evangelica», vol. IV (TU, 102), Berlin, 1968, p. 292—307.
- Feine, P., *Das gesetzfreie Evangelium des Paulus*, Leipzig, 1899.
- Fitzmyer, J. A., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, ed. a 2-a Montana (S.U.A.), 1974.
- Funk, R. W., *Language Hermeneutik and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York, 1966.
- Gaechter, P., *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Innsbruck/Wien/München, 1958.
- Galaction, Gala, *De la «mormintul gol» la porțile Damascului*, in ST, seria II-a, III (1951), nr. 7—8, p. 386—397.
- Gamble, H., *The Textual History of the Letter to the Romans* (Studies and Documents, 42), Grand Rapids, 1977.
- Gapp, K. S., *The Universal Famine under Claudius*, in HTR, XXVIII (1935), p. 258—256.
- Georgi, D., *Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem* (Theologische Forschungen, 38), Hamburg/Bergstedt, 1965.
- Gerhardsson, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961.
- Gheorghiu, Pr. Prof. Dr., *Introducerea în sfintele cărți ale Testamentului Nou*, Cernăuți, 1929.
- Idem, *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Paul. Introducere, traducere și comentar*, ed. a 2-a, Cernăuți, 1938.
- Giet, S., *Les trois premiers voyages de Saint Paul à Jérusalem*, in «Recherches de Science Religieuse», LXI (1953), p. 321—347.

- Idem, *Nouvelles remarques sur les voyages de Saint Paul à Jérusalem*, in «Revue de Sciences Religieuses», XXXI (1957), p. 329—342.
- Goethius, E. Van Ness, *The Language of the New Testament*, New York, 1965.
- Goguel, M., *La collecte en faveur des saints*, in RHPR, 1925, p. 301—318.
- Idem, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946.
- Idem, *Les premiers temps de l'Eglise* (Manuels et précis de théologie, XXVIII), Neuchâtel/Paris, 1949.
- Goppelt, L., *Tradition nach Paulus*, in «Kerykma und Dogma», IV (1958), p. 213—233.
- Grelot, P., *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962.
- Gross, H., *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, ed. a 2-a, Trier, 1967.
- Grundmann, W., *The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul*, in J. Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran*, London, 1968, p. 85—114.
- Gunther, J. J., *Paul: Messenger and Exile. A Study in the Chronology of His Life and Letters*, Valley Forge, 1972.
- Gutierrez, P., *La paternité spirituelle selon Saint Paul* (Etudes Bibliques), Paris, 1968.
- Güttgemanns, E., *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie* (FRLANT, 90), Göttingen, 1966.
- Haenchen, E., *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Dritte Abteilung, ed. a 10-a, Göttingen, 1956.
- Idem, *Petrus-Probleme*, in NTS, VII (1960—1961), p. 187—197.
- Harnack, A. von, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig, 1908.
- Harrington, W., *Nouvelle introduction à la Bible*, trad. din limba engleză de J. Wignandy, cu o prefață de R. de Vaux, Paris, 1970.
- Heidland, H. W., *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, Stuttgart, 1936.
- Henze, C. M., *Cephas seu Kephass non est Simon Petrus*, in «Divus Thomas», LXI (1958), p. 63—67.
- Héring, J., *Le Royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'Apôtre Paul*, ed. a 2-a, Neuchâtel/Paris, 1959.
- Herold, G., *Zorn und Gerechtigkeit bei Paulus. Eine Untersuchung zu Röm. 1, 16—18*, Bern/Frankfurt, 1973.
- Herrera, J., *Cephas seu Kephass est Simon Petrus*, in «Divus Thomas», LXI (1958), p. 481—484.
- Hill, M., *Paul's Concept of «Enkrateia»*, in «Reformer Theological Review», XXXVI (1977), p. 70—78.
- Howard, G., *On the «Faith of Christ»*, in HTR, LX (1967), p. 439—484.
- Hunter, A. M., *Paul and His Predecessors*, New Revised Edition, London, 1961.
- Jaubert, A., *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran. Ses origines bibliques*, in «Vetus Testamentum», III (1953), p. 250—264.
- Idem, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, in «Vetus Testamentum», VII (1957), p. 35—61.
- Jeremias, J., *Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie*, in ZNW, XXVII (1928) p. 98—103.
- Idem, *«Justification by Faith». The Central Message of the New Testament*, London/New York, 1965.
- Idem, *Abba. Jésus et son Père*, trad., din limba germană de C. Péquiot, Paris, 1972.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971.
- Jones, A. H. M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, ed. a 2-a, Oxford, 1971.
- Kamlah, E., *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament*, Tübingen, 1964.
- Käsemann, E., *Die Legitimität des Apostels*, in ZNW, XLI (1942), p. 33—71.
- Kattenbusch, F., *Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde in Jerusalem*, in vol. «Festgabe für K. Müller», Tübingen, 1922, p. 322—351.
- Kertelge, K., *Das Apostelamt des Paulus, sein Ursprung und seine Bedeutung*, in BZ, NF, XIV (1970), p. 161—181.
- Idem, *«Rechtfertigung» bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs* (Neutestamentliche Abhandlungen, NF, 3), ed. a 2-a, Münster, 1972.
- King, C., *The Outlines of New Testament Chronology*, in «Church Quarterly Review», CXXXIX (1945), p. 129—153.

- Knok, W. L., *St. Paul and the Church of Jerusalem*, Cambridge, 1925.
- Knox, J., *Marcion and the New Testament*, Chicago, 1942.
- Idem, *The Pauline Chronology*, in JBL, LVIII (1939), p. 15—29.
- Kreck, L. E., *The Poor among the Saints in the New Testament*, in ZNW, LVI (1965), p. 100—129 și LVII (1966), p. 54—78.
- Kredel, E., *Der Apostelbegriff in der neueren Exegese*, in ZKT, LXXIII (1956), p. 169—193 și 257—305.
- Kümmel, W. G., *Die Theologie des Neuen Testament*, Göttingen, 1969.
- Ladd, E. G., *Revelation and Tradition in Paul*, in W. W. Gasque și R. P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel — Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*, Exeter, 1970, p. 223—230.
- Lagrange, M.-J., *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.
- Idem, *La justification d'après Saint Paul*, in RB, XI (1914), p. 481—503.
- Landvogt, P., *Epigraphische Untersuchungen über den OIKONOMOS. Ein Beitrag zum hellenistischen Beamtenwesen*, Strassburg, 1908.
- Larcher, C., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (Lectio Divina, 34), Paris, 1962.
- Le Déaut, R., *Targumic Literature and New Testament Interpretation*, in «Biblical Theology Bulletin», IV (1974), p. 243—289.
- Lilliebörn, H., *Über religiöse Signierung in der Antike*, Uppsala, 1933.
- Lindars, B., *New Testament Apologetic*, London, 1961.
- Lohmeyer, E., *Δαδίζη: Ein Beitrag zur Erklärung des neutestamentlichen Begriffs*, Leipzig, 1913.
- Lowy, S., *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, 1977.
- Lubac, H. de, «Typologie» et «allégorisme», in «Recherches de Science Religieuse», XXXIV (1947), nr. 2, p. 180—226.
- Idem, *A propos de l'allégorie chrétienne*, Ibidem, XLVII (1959), p. 5—43.
- Luck, G., *Brief und Epistel in der Antike*, in «Altertum», VII (1961), p. 77—84.
- Lyonnet, S., *L'emploi paulinien de ἐξαγοράζειν au sens de «redimere» est-il attesté dans la littérature grecque ?*, in «Biblica», XLII (1961), p. 85—89.
- Macgregor, G. H., *Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul's Thought*, in NTS, I (1954—1955), p. 17—28.
- Marchel, W., *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens. Etude exégetique sur les origines et la signification de l'invocation à la divinité comme père, avant et dans le Nouveau Testament* (Analecta Biblica, 19 A), ed. a 2-a, Roma, 1971.
- Marcu, Diac. Prof. Dr. Grigorie, *Saul din Tars* (Seria Teologică, nr. 14), Sibiu, 1939.
- Idem, *Studii biblice* (Contribuțiuni la Studiul Testamentului Nou, nr. 2), Sibiu, 1940.
- Idem, *Antropologia paulină* (Seria Teologică, nr. 20), cu o prefață de Dr. Vasile Gheorghiu, Sibiu, 1941.
- Marcu, Pr. Prof. Dr. Grigorie, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Tit — Introducere, text și comentâr* (Seria Teologică, nr. 35), Sibiu, 1947.
- Idem, «Omul cel nou» în concepția antropologică a Sf. Apostol Pavel, in ST, seria II-a, III (1951), p. 417—429.
- Idem, *Premizele biblice ale erorilor papalității*, in «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 365—394.
- Idem, *Sfântul Apostol Pavel despre modelul de viață creștinească*, in ST, seria a II-a, IX (1957), nr. 1—2, p. 3—22.
- Idem, *Mărturii documentare de procedură sinodală în cartea Faptele Apostolilor*, in «Ortodoxia», IX (1957), nr. 3, p. 429—437.
- Idem, *Un document inspirat de mărinimie creștinească (Epistola către Filimon)*, in MA, II (1957), nr. 5—8, p. 413—428.
- Idem, *Cine este ἐγώ din capitolul VII al Epistolei către Romani ?*, in MA, IV (1959), nr. 3—4, p. 185—194.
- Idem, *Posibilitatea desăvârșirii morale la Sf. Apostol Pavel*, in MA, -V (1960), nr. 9—10, p. 664—676.
- Idem, *Duminică — Sinteză biblic-teologică*, in MA, XV (1970), nr. 11—12, p. 815—822.
- Idem, *Sf. Varnava Cipriotul — apostol al eleniștilor*, in MA, VIII (1963), nr. 1—3, p. 45—73.
- Idem, *Ideea de sinodalitate și prioritate apostolică în Noul Testament*, in ST, seria II-a, XXVI (1974), nr. 7—8, p. 522—532.
- Idem, *Unitate și diversitate în Noul Testament și în Biserica primară*, in MA, XXIV (1979), nr. 7—9, p. 584—588.

- Marxen, W., *Introduction of the New Testament*, Oxford, 1968.
- McCarthy, D. J., *Covenant in the Old Testament: the Present State of the Inquiry*, în CBQ, XXVII (1965), p. 217—240.
- McCasland, V., «Abba, Father», în JBL, LXXII (1953), p. 79—91.
- Mehl-Koehnlein, H., *L'homme selon l'apôtre Paul* (Cahiers théologiques, 28), Neuchâtel/Paris, 1951.
- Mendenhall, G. E., *Covenant Forms in Israelite Tradition*, în «The Biblical Archeologist», XVII (1954), p. 50—76.
- Manoud, Ph. H., *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, 22), Neuchâtel/Paris, 1949.
- Idem, *Jésus-Christ et la foi. Recherches néotestamentaires*, Neuchâtel/Paris, 1975.
- Merk, O., *Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik* (Marburger theologische Studien, 5), Marburg, 1969.
- Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London/New York, 1971.
- Michel, O., *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh, 1929.
- Mihoc, Pr. Vasile, *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserica după Epistola Sf. Apostol Pavel către Elesenii*, în MA, XXI (1976), nr. 1—3, p. 104—113.
- Idem, *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Cor. 10, 1—11*, în MA, XXI, 1976, nr. 4—6, p. 273—285.
- Mircea, Pr. Ioan, *Apostolatul după Noul Testament*, în ST, seria II-a, XXII (1970), nr. 7—8, p. 547—564.
- Moisescu, Prof. Justin, *Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine în epoca apostolică*, în ST, seria II-a, III (1951), nr. 7—8, p. 398—416.
- Moldovan, Pr. Ilie D., *Învățătura despre Sfântul Duh în Ortodoxie și preocupările ecumeniste contemporane*, Teză de doctorat în Teologie, Sibiu, 1973.
- Molland, E., *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.
- Mollat, D., *Symbolismes baptismaux chez Saint Paul*, în «Lumière et Vie», nr. XXVI, martie 1956, p. 73 și urm.
- Mosbeck, H., *Apostolos in the New Testament*, în «Studia Theologica», II (1948), p. 166—200.
- Moule, C. F. D., *Obligation in the Ethics of Paul*, în vol.: *Christian History and Interpretation — Studies Presented to John Knox*, Cambridge, 1967.
- Munck, J., *Jewish Christianity in Post-Apostolic Times*, în NTS, VI (1959—1960), p. 103—116.
- Idem, *Paul the Apostle and the Twelve*, în «Studia Theologica», III (1949), p. 96—110.
- Idem, *Petrus und Paulus in der Offenbarung Johannes*, Copenhagen, 1950.
- Idem, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhagen, 1954 (publicată și în limba engleză, *Paul and the Salvation of Mankind*, trad. de F. Clarke, Richmond, 1959).
- 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* (Colloque de Strasbourg, 23—25 Avril 1964), Paris, 1965, p. 77—91.
- Idem, *The Acts of the Apostles* (The Anchor Bible), New York, 1967.
- Neufeld, V. H., *The Earliest Christian Confessions*, Leiden, 1963.
- Nicolaescu, Diac. Prof. Dr. Nicolae I., *Cronologia paulină*, București, 1942.
- Nicolaescu, Diac. Prof. N. I., Pr. Prof. Grigorie Marcu, Pr. Prof. S. Vlad și Pr. Prof. L. G. Munteanu, *Studiul Noului Testament*, Manual pentru Institutele Teologice, ed. a 2-a, București, 1977.
- Noth, M., *Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch*, în vol.: «In piam memoriam A. von Bulmerincq», Riga, 1938, p. 127—145.
- Nötscher, F., *Zur theologische Terminologie der Qumran-Texte*, Bonn, 1956.
- O'Connor, D. J., *Is the Church the «New» Israel?*, în «The Irish Theological Quarterly», XXXIII (1966), p. 161—164.
- Owen, E. C. E., *Αἰών und αἰώνος*, în JTS, XXXVII (1936), p. 265—283.
- Pagels, E. H., *Paul and Women: A Response to Recent Discussion*, în «Journal of the American Academy of Religion», XLII (1974), p. 538—549.
- Perrin, N., *The Use of (παρά)διδόναι in Connection with the Passion of Jesus in the New Testament*, în Chr. Burchard și B. Schaller (ed.), *Der Ruf Jesus und die Antwort der Gemeinde — J. Jeremias zum 70. Geburtstag*, Göttingen, 1970, p. 204—212.

- Pfeiffer, E., *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel «Amen»*, in «Kerygma und Dogma», IV (1958), p. 129—141.
- Popkes, W., *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich/Stuttgart, 1967.
- Porter, J., *The «Apostolic Decree» and Paul's Second Visit to Jerusalem*, in JTS, XLVII (1946), p. 169—174.
- Prat, F., *La théologie de Saint Paul*, vol. I—II, ed. a 23-a, Paris, 1937.
- Pryke, J., «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and Some New Testament Texts, in «Revue de Qumran», V (1965), p. 345—358.
- Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I—II, ed. a 5-a, München, 1966.
- Ramsay, W. M., *The Church in the Roman Empire Before A. D. 170*, London, 1893.
- Idem, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen*, ed. a 7-a, London, 1902 (reimp. Michigan, 1962).
- Reicke, B., *The Law and this World According to Paul*, in JBL, LXX (1961), p. 259—276.
- Reumann, J., *The Use of οἰκονομία and Related Terms in Greek Sources to About A. D. 100, as a Background for Patristic Applications*, Michigan, 1957.
- Idem, «Stewards of God» — Pre-Christian Religious Application of ΟΙΚΟΝΟΜΟΕ in Greek, in JBL, LXXVII (1958), p. 339—349.
- Richardson, P., *Israel in the Apostolic Church* (Society for New Testament Studies: Monograph Series, 10), Cambridge, 1969.
- Riddle, D. W., *The Cephas-Peter Problem and a Possible Solution*, in JBL, LIX (1940), p. 169—180.
- Rigaux, B., *Saint Paul et ses lettres. Etat de la question*, Paris/Bruges, 1962.
- Roller, O., *Das Formular der paulinischen Briefe; ein Beitrag zur Lehre vom Antiken Briefe*, Stuttgart, 1933.
- Romaniuk, K., *L'origine des formules pauliniennes «le Christ s'est livré pour nous», «le Christ nous a aimé et s'est livré pour nous»*, in NT, V (1962), p. 55—76.
- Rossell, W.H., *New Testament Adoption — Greco-Roman or Semitic?*, in JBL, LXXI (1952), p. 233—234.
- Saas, G., *Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriff*, München, 1939.
- Sabugal, S., *La conversión de San Pablo. Damascus: ciudad de Siria o región de Qumrán?*, Barcelona, 1976.
- Sand, A., *Der Begriff «Fleisch» in den paulinischen Hauptbriefen* (Biblische Untersuchungen, 2), Regensburg, 1967.
- Sanders, E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London, 1977.
- Sanders, J.N., *Peter and Paul in the Acts*, in NTS, II (1955—1956), p. 133—143.
- Sanders, J.T., *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge, 1971.
- Satake, A., *Apostolat und Gnade bei Paulus*, in NTS, XV (1968—1969), p. 96—107.
- Scharbert, J., *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaestiones disputatae, 23/24), Freiburg im Br., 1964.
- Schille, *Frühchristliche Hymnen*, Berlin, 1962.
- Schmid, H.H., «Frieden» im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart, 1971.
- Schmithals, *Paulus und Jakobus* (FRLANT, 85), Göttingen, 1963 (în limba engleză, Paul and James, trad. de D. M. Barton, London, 1965).
- Idem, *Paulus und die Gnostiker*, Hamburg/Bergstedt, 1965.
- Schnackenburg, R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München, 1950.
- Idem, *The Moral Teaching of the New Testament*, London, 1965.
- Idem, *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm. 6, 1—11* (BZNW, 32), München, 1971.
- Idem, *Schriften zum Neuen Testament. Exegese in Fortschritt und Wandel*, München, 1971.
- Schneider, G., *Die Idee der Neuschöpfung beim Apostel Paulus und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», LXVIII (1959), p. 257—270.
- Schoenberg, M.W., *HUIOTHESIA: The Word and the Institution*, in «Scripture», XV (1963), p. 115—123.
- Idem, *St. Paul's Notion of the Adoptive Sonship of Christians*, in «The Thomist», XXVIII (1964), p. 51 urm.

- Schoeps, H.-J., *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1959.
- Schrage, W., *Die Konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränase*, Gütersloh, 1961.
- Scott, E.F., *The Literature of the New Testament*, ed. a 20-a, New York/London, 1963.
- Seesemann, H., *Der Begriff $\kappa\alpha\tau\alpha\nu\alpha$ im Neuen Testament* (BZNW; 14), Giessen, 1933.
- Sjöberg, E., *Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum*, in «*Studia Theologica*», IV (1950), p. 44—85.
- Idem, *Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen*, in «*Studia Theologica*», IX (1955), p. 131—136.
- Spicq, C., *Agapé dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*, vol. I, Paris, 1958, vol. II și III, Paris, 1959.
- Stanley, D.M., «*Become imitators of me*». *The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, in «*Biblica*», XL (1959), p. 859—877.
- Strack, H.L. și P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. I—IV, München, 1922—1928.
- Stuhlmacher, P., *Erwägungen zum ontologischen Charakter der $\kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\epsilon\iota\varsigma$ bei Paulus* in «*Evangelische Theologie*», XXVII (1967), p. 1—35.
- Stylianopoulos, Pr. Prof. T., *Aspects historiques et eschatologiques de la vie de l'Église d'après le Nouveau Testament*, in S. Chr. Agourides (ed.), *Procès-verbaux du deuxième Congrès de Théologie, à Athènes, 19—20 Août 1976*, Athènes, 1978.
- Talbert, C.H., *Again: Paul's Visits to Jerusalem*, in NT, IX (1967), p. 26—40.
- Tannehill, R.C., *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (BZNW, 32), Berlin, 1967.
- Taylor, T.M., «*Abba, Father*» and Baptism, in «*Scottish Journal of Theology*», XI (1958), p. 62—71.
- Thornton, L., *The Common Life in the Body of Christ*, Westminster, 1944, ed. a 3-a, London, 1950.
- Trémel, Y., *Le baptême, incorporation du chrétien au Christ*, in «*Lumière et Vie*», nr. XXVII, mai 1956, p. 81—102.
- Tudor, Pr. Alexandru, *Tradiția în Epistolele pauline*, in «*Ortodoxia*», XXIV (1972), nr. 4, p. 557—567.
- Twisselmann, W., *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament*, Gütersloh, 1949.
- Viezuianu, Pr. Drd. Dumitru, *Îndreptarea după Epistolele pauline și după Epistola Sfîntului Iacov*, in ST, seria II-a, XXIX (1977), nr. 5—8, p. 506—515.
- Wagenmann, J., *Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf in den ersten zwei Jahrhunderten* (BZNW, 3), Giessen, 1926.
- Wainwright, A.W., *The Trinity in the New Testament*, London, 1962.
- Wengst, K., *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum N.T., 7), Gütersloh, 1972.
- Wibbing, S., *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW, 25), Berlin, 1959.
- Wiederkehr, D., *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen*, Freiburg, 1963.
- Wilckens, U., *Was heisst bei Paulus: «Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht»?», in EKK, 1 (Neukirchen/Einsiedeln), 1969, p. 51—77.*
- Wood, J. E., *Isaac Typology in the New Testament*, in NTS, XIV (1967—1968), p. 583—589.
- Young, J.C., de, *Jerusalem in the New Testament*, N. v. Kampen, 1960.

CURRICULUM VITAE

Sînt născut la data de 13 martie 1948, în localitatea Sfîntu Ilie, jud. Suceava, fiind al treilea din cei zece copii ai părinților mei Nicolae și Aglaia, români ortodocși.

În anul 1966 am absolvit Liceul teoretic la Suceava, iar între anii 1966—1970 am urmat cursurile Institutului Teologic Universitar din Sibiu, unde am susținut examenul de licență, prezentînd lucrarea: «Isaia — Evanghelistul Vechiului Testament».

Între anii 1970—1973 am urmat cursurile de doctorat în Teologie la Institutul Teologic Universitar din București, secția biblică, specialitatea principală Studiul Noului Testament.

În vara anului 1969 m-am căsătorit cu Octavia Codrean, iar în toamna aceluiași an am fost hirotonit preot pe seama parohiei Zimbru din Eparhia Aradului. În anul 1971 am fost transferat la cerere în parohia Toderița, Arhiepiscopia Sibiului. Cu data de 1 martie 1974 am fost numit duhovnic II la Institutul Teologic Universitar din Sibiu.

În toamna anului 1974 am susținut examenul aprofundat de admisibilitate. La 1 octombrie 1975 am fost numit asistent la catedra de Studiul Noului Testament de la Institutul Teologic Universitar din Sibiu, unde funcționez și în prezent.

Între anii 1977—1979 am beneficiat de o bursă de specializare în străinătate, studiind la «Ecole Biblique et Archéologique Française» din Ierusalim și obținând titlul de diplomat al acestei înalte instituții de învățământ biblic-teologic.

Mi s-au publicat pînă în prezent următoarele lucrări de specialitate:

- 1) «Fiul Omului» după Noul Testament, în ST, seria II-a, XXV (1973); nr. 1—2, p. 33—44.
- 2) *Sfînta Scriptură în opera lui Dimitrie Cantemir*, în ST, seria II-a, XXV (1973), nr. 5—6, p. 341—351.
- 3) *Preoția după Noul Testament*, în MA, XIX (1974), nr. 4—6, p. 250—262.
- 4) *Cuvîntul lui Dumnezeu*, în «Îndrumător Bisericesc», pe anul 1975, Sibiu, p. 173—176.
- 5) *Botezul lui Ioan și Taina Sf. Botez*, în «Îndrumător Bisericesc», pe anul 1976, Sibiu, p. 122—125.
- 6) *Unitatea creștinilor în Hristos și prin Biserică după Epistola Sf. Apostol Pavel către Efezeni*, în MA, XXI (1976), nr. 1—3, p. 104—113.
- 7) *Sensul tipic al Vechiului Testament după I Corinteni 10, 1—11*, în MA, XXI (1976), nr. 4—6, p. 273—285.
- 8) *Ecleziologia Noului Testament*, în ST, seria II-a, XXIX (1977), nr. 3—4, p. 233—248.
- 9) *Înțelepciunea teoretică și practică în Vechiul Testament* în MA, XXV (1980), nr. 1—2, p. 82—92.
- 10) *Samaritenii*, în MA, XXV (1980), nr. 7—9, p. 625—632.
- 11) *Învierea Mîntuitorului*, în «Îndrumător bisericesc», pe anul 1981, Sibiu, p. 223—227.
- 12) *Profesorul de teologie Iosif Iuliu Olariu*, în «Mitropolia Banatului», XXXI, (1981), nr. 1—3, p. 110—116.
- 13) *Dumnezeu, Unul în Ființă și întreit în Persoane*, în MA, XXVI (1981), nr. 4—6, p. 331—340.
- 14) *Omul — chip și asemănare a lui Dumnezeu — deși poartă ranele păcatelor*, în MA, XXVI (1981), nr. 7—9, p. 549—559.
- 15) *Mîntuirea în Hristos (prin întreita Sa slujire, ca Profet Arhiereu și Împărat)*, în MA, XXVI (1981), nr. 10—12, p. 769—781.
- 16) «*Și toți știți*» (I Ioan 2, 20), în MA, XXVI (1981), nr. 10—12, p. 764—768.
- 17) *Însușirea mîntuirii prin Duhul Sfînt în Biserică*, în MA, XXVII (1982), nr. 1—3, p. 151—160.
- 18) *Lucrarea Duhului Sfînt în Biserică*, în MA, XXVII (1982), nr. 4—6 (în curs de publicare).
- 19) *Biserica, păstrătoarea Descoperirii dumnezeiești și organul de mîntuire și slințire a credincioșilor*, în MA, XXVII (1982), nr. 7—9 (în curs de publicare).
- 20) *Iisus Hristos Arhiereu după Epistola către Evrei* (în curs de publicare în revista «Ortodoxia»).
- 21) *Elemente de ecleziologie în cartea Apocalipsei* (în curs de publicare în revista «Ortodoxia»).

Pe lângă aceste studii, am publicat diferite materiale (articole, recenzii, reportaje și predici), în revistele «Mitropolia Ardealului», «Mitropolia Banatului», «Învierea» (Ierusalim), precum și în «Îndrumătorul bisericesc» de la Sibiu.

DECLARAȚIE

Subsemnatul Pr. Vasile Mihoc, candidat la titlul de doctor în Teologie, declar că pentru pregătirea lucrării: *Epistola Sfîntului Apostol Pavel către Galateni — introducere, traducere și comentariu*, pe care o prezint ca teză de doctorat la secția biblică, specialitatea Studiul Noului Testament, n-am folosit alte lucrări în afară de cele menționate în note și în lista bibliografică și că lucrarea nu este plagiată, ci îmi aparține în întregime.

Pr. VASILE MIHOC

DIN CRONICA INSTITUTELOR TEOLOGICE

Conferința Monseniorului Prof. Dr. Wilhelm Nyssen la Institutele teologice universitare din București și Sibiu

Între 16—20 martie 1983 ne-a vizitat țara, ca oaspete al Patriarhiei Române, Mnr. Dr. Wilhelm Nyssen, profesor pentru Istoria artei creștine la Universitatea din Köln, R.F.G., pentru a ține conferințe la Institutele noastre teologice universitare din București și Sibiu.

Monseniorul W. Nyssen ne vizitează țara pentru a zecea oară din 1968 încoace și ține pentru a cincea oară conferințe teologice la Institutele noastre. Angajamentul său bisericesc și teologic este mai mult decât ecumenic. Avantajele mișcării ecumenice sînt certe în ceea ce privește depășirea confruntărilor și a concurențelor vătămătoare dintre Biserici, precum și stimularea colaborării dintre ele, dar în probleme de credință nu poate evita anumite ezitări și chiar dezrădăcinări, încît pînă astăzi calea cea mai bună a ecumenismului a rămas punerea în lumină a valorilor concrete ale Bisericilor, din trăirea lor istorică a credinței, din tradiția lor mai ales cea comună, originală. În teologia romano-catolică s-au remarcat trei atitudini diferite față de ecumenism: conservatoare-rigidă, progresistă-liberală, apoi cea moderată care nu reprezintă doar o cale de mijloc între cele două, ci caută o punere concretă în valoare a realității credinei care se poate face prin teologie, istorie, sau prin arta creștină.

Părintele Prof. W. Nyssen este de la bun început unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai atitudinii moderate. Aprofundarea cu talent și grijă a artei creștine l-au făcut să meargă întotdeauna la concret în relațiile dintre Biserici și să descopere valori care pun pe picior de egalitate, cel puțin creștinătatea răsăriteană și cea apuseană. El a înțeles că apropierea poate veni din întărirea credinței prin punerea în lumină a tezaurului comun de trăire a Bisericilor creștine în primul mileniu, care evita o confruntare nimicitoare, dar și nivelarea ca neutralizare a valorilor trăirii creștine.

Pentru profesorul W. Nyssen, Răsăritul ortodox este concretizat în Ortodoxia românească de care s-a legat cu tot sufletul prin bogata ei artă creștină de origine bizantină. Profesorul Nyssen știe să găsească sensurile teologice profunde ale formelor artistice de exprimare ale credinței și în acest fel a putut pune în valoare la nivel european și mondial arta creștină românească. An de an vin să vadă la fața locului această artă, tot mai mulți admiratori occidentali stimulați de lucrările și conferințele profesorului Nyssen despre Minăstirile din Moldova.

Interpretarea teologică genuină dată artei creștine românești îi este înlesnită și prin faptul că părintele Prof. Nyssen este în Apus unul din cei mai buni cunoscători ai Sfinților Părinți răsăriteni. În sfîrșit, conferințele au darul să mijlocească prin intermediul artei și trăirea creștină apuseană din primul mileniu creștin și să scoată în evidență interferențele dintre Răsărit și Apus, care au avut loc pe multiple planuri și care duc inevitabil la concluzia că Bisericile au de învățat din moștenirea lor comună. Specificul și nuanțele vin de la aceeași rădăcină și prin ele Bisericile se pot zidi și întări în Hristos. Și astfel de teme nu sînt de loc puține. Cercetător neobosit, profesorul Nyssen a enumerat multe, din care cităm: arta creștină gotică din Spania și România, sim-

bolul liturghiei bizantine, bisericile de lemn din Scandinavia și din România, încreștinarea popoarelor nordice oglindită în artă, etc.

Conferința din anul acesta s-a intitulat: «Teologia Catedralei din Chartres», ilustrată cu diapozitive și a fost ținută în ziua de 17 martie la Institutul teologic universitar din București, în fața studenților și profesorilor, fiind de față și consilierii patriarhali și alte personalități ale vieții culturale românești.

P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, rectorul Institutului teologic, a scos în evidență personalitatea, activitatea bogată a profesorului W. Nyssen și atașamentul său sincer față de Ortodoxia românească. Pr. Prof. D. Stăniloae a remarcat sensurile teologiei negative a lui Dionisie Areopagitul ilustrată în arta catedralei din Chartres, arătând că neputința cunoașterii raționale a lui Dumnezeu nu înseamnă nicidecum o lipsă a prezenței, ci o prezență deplină în chip misterios în om prin Hristos. Pr. Prof. I. Rămureanu a arătat cum arta catedralei din Chartres din sec. XII nu a resimțit nici o urmă a separării dintre Răsărit și Apus prin schisma din 1054, ceea ce arată forța rădăcinilor comune ale credinței. Mai târziu stilul gotic, avea să reprezinte încercarea omului de a străpunge cerul, pe cînd Răsăritul în arta sa sobră avea să arate coborîrea darurilor Sfîntului Duh. Pr. Prof. Ciurea a admirat faptul că un profesor german poate să prezinte cu atîta pasiune arta franceză, să arate interferențele cu arta din Moldova, să dea unele interpretări apusene foarte interesante, cum ar fi aceea a semilunii față de soarele deplin, ca deosebirea dintre «actio» și «contemplatio». În istoria Bisericii, «actio» ducea la micșorarea lunii și «contemplatio» la deplinătatea soarelui. În răsărit, sublinia Pr. Prof. Ciurea, semiluna era însă un semn al supraviețuirii în fața islamismului și oprirea acestuia în fața rezistenței românești a înlesnit, cum spunea P. F. Patriarh Iustin, cu prilejul vizitei sale în Biserica Suediei, înflorirea catedralelor gotice. Pr. Prof. Ciurea a arătat că Apusul, neavînd o tradiție a picturii murale, și-a dezvoltat o artă echivalentă a vitraliilor și a admirat metoda conferențiarului de prezentare intuitivă, de la general la particular și la concret. D-l Prof. Em. Popescu a elogiat munca părintelui prof. Nyssen de a-și alcătui personal și cu răbdare materialul, de a-l îmbrăca în explicații teologice și poetice. P. S. Episcop Vasile și-a exprimat recunoștința pentru delectarea oferită de conferențiar, prin măiestria cu care a știut să pună arta în slujba teologiei, și să pună în valoare mesajul mîntuirii și pentru omul de astăzi, urîndu-i succese în activitatea sa.

După Conferință, profesorul Nyssen a fost primit în audiență la P. F. Patriarh Iustin, în prezența P. S. Episcop Vasile Tîrgovișteanul, vicar patriarhal, și P. C. Arhim. Nifon Mihăiță, Consilier la Serviciul pentru relații externe bisericești. Într-o atmosferă cordială, P. F. Patriarh a luat cunoștință de bogata activitate a profesorului W. Nyssen de a face cunoscută la nivel european arta creștină din România. Profesorul Nyssen a relatat astfel că doar cu o lună mai înainte a ținut la Bremen, în R.F.G., o conferință ilustrată cu diapozitive despre mînăstirile din Moldova și că în septembrie va ține o conferință și la Ierusalim, pe aceeași temă, arătînd că este solicitat tot mai mult. El a prezentat Prea Fericitului Patriarh Iustin o carte recentă despre icoane din Europa, apărută în vestita editură Herder în care tratează despre sensul teologic al icoanelor și unde sînt prezentate și icoane românești de mare valoare artistică. Prea Fericirea Sa a apreciat în mod deosebit realizările profesorului Nyssen și bogata sa activitate în domeniul artei creștine și în ecumenism.

A urmat apoi la Institut o masă festivă în cinstea oaspeților.

Vineri, 18 martie, orele 17, profesorul Nyssen a vorbit despre catedrala din Chartres și la Sibiu. Aici conferențiarul a fost întîmpinat de P. C. preoți profesori în frunte cu P. C. Arhid. Rector Constantin Voicu, în prezența Prea Sfințitului Episcop-vicar Lucian Făgărășanul. Conferința s-a bucurat de același interes ca și la Institutul din Bucu-

rești. P. C. Rector Constantin Voicu a omagiat călduros personalitatea profesorului W. Nyssen iar P. C. Prorector Abrudan a elogiât talentul conferențiarului de a iniția un dialog al «vederii» între Biserici, care este poate mai însemnat decât cel al cuvintelor, deoarece ne ajută să ne uităm în inima partenerului și poate că așa cum în teologia catedralei din Chartres nu am văzut nici o erezie, tot așa vom descoperi și în inima Bisericii apusene o trăire genuină a credinței celei adevărate.

În ziua de sîmbătă, 19 martie, oaspetele a vizitat instituții din cadrul Administrației Patriarhale, iar duminică, 20 martie, a asistat la slujbă la Mînăstirea Cernica, însoțit de P. C. Prorector Dumitru Radu și de P. C. Arhim. Nifon Mihăiță și Irineu Cheorbeja, Consilieri patriarhali. După masa festivă în trapeza obștei monahale, unde P. C. Stareț Calinic i-a adresat un cuvînt de bun venit, iar P. C. Prorector a omagiat personalitatea sa ca teolog și prieten al Bisericii și țării noastre, oaspetele a plecat cu trenul spre patrie (*Diac. Asist. Ioan Caraza*).

NOI DOCTORI ÎN TEOLOGIE :

I. P. S. Nestor Vornicescu, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei

Sîmbătă 9 aprilie 1983, Institutul teologic universitar din București a găzduit unul dintre evenimentele sale devenite tradiționale legate de procesul de învățămînt de înalt nivel academic: susținerea publică a tezei de doctorat de către Înalt Prea Sfințitul Nestor, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei. Teza de doctorat cu subiectul: *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul al XVII-lea* a fost întocmită în cadrul secției istorice, la specialitatea Patrologie și Literatură creștină postpatristică, sub conducerea Părintelui Prof. Dr. Ioan G. Corman.

Comisia de examinare constituită pentru susținerea orală a acestei teze de doctorat a fost formată din: Înalt Prea Sfințitul Dr. Antonie, Mitropolitul Ardealului, președinte al comisiei; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Corman, referent principal și conducător științific; Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, rectorul Institutului teologic universitar din Sibiu; Pr. Prof. Dr. Nicolae Șerbănescu (București), Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu (Sibiu).

După o amplă prezentare a candidatului, făcută de președintele comisiei, s-a trecut la dialogul de examen propriu-zis, care a durat peste trei ore și jumătate și în cursul căruia I. P. S. Nestor, răspunzînd la întrebările puse de profesorii examinatori, a făcut adevărate prelegeri de istorie literară creștină și de cultură română veche, în fața numeroasei asistențe care umplea pînă la refuz aula Institutului teologic din București. Dialogul de examen a constituit un prilej de instruire pentru mulți dintre cei prezenți, prilej de reîmprospătare, de îmbogățire și de afirmare a unor cunoștințe de mare importanță pentru începuturile culturii noastre naționale românești care a fost o cultură creștină și bisericească ortodoxă, întrepătrunsă de o spiritualitate autohtonă daco-romană robustă și durabilă.

După încheierea examenului și după obișnuita deliberare a Comisiei examinatoare, I. P. S. Nestor Vornicescu, a fost declarat *doctor în teologie*, cu nota 10, devenind astfel al 46-lea doctor în teologie al Institutului teologic universitar din București.

*

Înalt Prea Sfințitul Nestor, Mitropolitul Olteniei, s-a născut în comuna Lozova-Vornicenii, din părinți români ortodocși, la data de 1 octombrie 1927, ca întîiul copil al bunilor creștini Vasile și Vera Vornicescu. După cursurile școlii primare urmate

în comuna natală, dînd urmare unei tainice chemări, și-a îndreptat pașii spre schitul Neamț, iar mai apoi spre Mînăstirea Neamț, locaș strămoșesc de înaltă trăire creștină de cultură și gîndire românească. La Mînăstirea Neamț, urmează cursurile Seminarului de cîntare bisericească, iar între anii 1949—1951 cursurile Seminarului monahal superior, pe care-l absolvă ca premiant.

În anul 1951 este admis la Institutul teologic universitar din București, pe care îl încheie, în anul 1955, cu teza de licență intitulată: «Concepția creștină despre viață», pentru care obține calificativul «Exceptional».

Urmînd modelele străbunilor și moștenirii monahale lăsată de înaintașii noștri, a împletit, pe tot timpul formării și educației sale, rugăciunea cu munca și studiul. Astfel, în timpul studiilor, a fost tuns monah (10 martie 1951), sub numele de Nestor, și hirotonit apoi ierodiacon la 21 octombrie 1951. Cu înclinațiile sale firești pentru studiu și cu deosebită rîvnă la învățătură, tînărul ierodiacon Nestor începe studiul și cercetarea teologică aprofundată a tezaurului patristic al Bisericii Ortodoxe în cadrul cursurilor pentru pregătirea doctoratului în Teologie, la secția istorică, specialitatea principală Patrologie, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman (1955—1958). Între timp a fost hirotonit ieromonah de către actualul Arhiepiscop al Clujului, Vadului și Feleacului: Înalt Prea Sfințitul Teofil, pe atunci episcop al Romanului și Hușilor. Pe parcursul acestor ani, întreaga sa activitate teologică și intelectuală, maturizarea și afirmarea s-au realizat sub imperativele muncii, rugăciunii și ale unei autentice vocații de cercetător, manifestate prin studiu, cercetare, adîncire și creație.

În anul 1958 este numit slujitor pe seama catedralei mitropolitane din Iași și bibliotecar al Centrului eparhial Iași, pentru ca, în 1960, să primească hirotesia în duhovnic. Continuînd munca de cercetare și aprofundare teologică, în 1960, susține examenul oral aprofundat de admisibilitate, treaptă premergătoare tezei de doctorat în Teologie.

Apreciindu-i-se meritele în activitatea desfășurată și valorificîndu-i-se puterea de muncă și responsabilitate în cadrul vieții monahale și bisericești, în 1962 i se încredințează conducerea, ca stareț, a Mînăstirii «Sf. Ioan cel Nou» din Suceava și rangul de protosinghel, iar în 1966, la propunerea Prea Fericitului Patriarh Iustin, pe atunci Mitropolit al Moldovei și Sucevei, i s-a acordat de către Sf. Sinod al B.O.R. rangul de Arhimandrit fiind apoi numit stareț al Mînăstirii Neamț.

Între 18 iulie 1969 și 20 august 1970, Arhimandritul Nestor urmează ca bursier cursurile Institutului Ecumenic de la Bossey (Elveția), audiînd, în același timp, și cursurile de istorie bisericească medievală ale Prof. Dr. Heinz Liebing de la Facultatea Autonomă Protestantă de Teologie din Geneva.

Revenit în țară, își reia activitatea de stareț al Mînăstirii Neamț.

Ca o deplină recunoaștere a zestreii celor 20 de ani de viață monahală aleasă, roadă a atîtor căutări și strădanii în ogrul vieții monahale și al celei teologice și cărturărești, Sfîntul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din decembrie 1970, îl alege episcop vicar al Arhiepiscopiei Craiovei, dînd urmare solicitării din partea regretatului mitropolit Firmilian al Olteniei. Recunoscut prin Decret prezidențial, este hirotonit ca arhiereu în ziua de 27 decembrie 1970, primind titlul de Severineanul, de la ținutul Severinului, nume al străvechiului scaun al Mitropoliei Olteniei, înființată cu 600 de ani în urmă.

Înzestrat cu reale aptitudini duhovnicești, pastorale și de cercetare teologică, avînd un neobosit zel în îndeplinirea noilor răspunderi la care a fost chemat, I. P. S. Mitropolit Nestor s-a preocupat permanent de îndeplinirea îndatoririlor arhierești, continuînd, în același timp, și activitatea de investigație și studiu în bibliotecă în vederea întocmirii tezei de doctorat în Teologie.

În anul 1978 este ales, recunoscut și instalat în scaunul de Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, continuînd, prin capacitatea de muncă, prin rîvna și prin realizările I. P. S. Sale, șirul unor ierarhi de valoare care au ilustrat acest scaun.

În această calitate I. P. S. Mitropolit Nestor a desfășurat o largă și activă participare la diverse reuniuni naționale și interconfesionale între care amintim: în 1971, la Congresul Internațional de Bizantinologie; la întrunirile Conferinței Creștine pentru Pace unde, din 1971 este ales membru permanent și în cadrul căreia desfășoară o laborioasă activitate; în 1974, la al III-lea Congres internațional de Studii Sud-Est Europene (unde a făcut comunicarea «Despre Zapisul lui Adam»); în 1974, la Simpozionul de toponimie românească de la Craiova (contribuind cu comunicarea «Originea românească a denumirii Municipiului Craiova»); în 1975, la Comisia teologică a Conferinței Creștine pentru Pace întrunită la Mănăstirea Cernica-București (prezentînd referatul: «Evanghelia Păcii trăită în diferite structuri actuale ale lumii»). A participat sau a condus delegații ale Bisericii Ortodoxe Române în străinătate, cu diverse prilejuri de lucru, festive și aniversare; în 1978, la Sofia (Bulgaria) cu ocazia Aniversării a 25 de ani de la înființarea Patriarhiei Bulgare; în 1978, la Praga, participînd la a V-a Adunare generală a Conferinței Creștine pentru Pace; în 1979, la Chambesy — Geneva, la Conferința panortodoxă pentru dialogul cu Bisericile Vechi-Orientale; în august 1979, la al XV-lea Congres Internațional de științe istorice (din 1977 este președinte al Comisiei române de istorie bisericească); în 1981, la Ierusalim, cu prilejul instalării Patriarhului Diodor; în 1982, la Moscova, participînd la Conferința Mondială a religiilor pentru pace; în 1982, conduce delegația Bisericii Ortodoxe Române în India, cu ocazia festivităților întronizării noului întîistătător al Bisericii Siriene Ortodoxe din Malabar.

Paralel cu această activitate, pe tărîmul relațiilor ecumenice și în spiritul cunoașterii mai bune a celorlalte Biserici, precum și a consolidării și apărării păcii și vieții, Înalt Prea Sfințitul Nestor a desfășurat și o foarte bogată activitate cîrturărească de specialitate teologică, patristică, literară și istorică. Reprezentative pentru aceste preocupări menționăm mai jos, următoarele lucrări publicate:

A. Lucrări cu caracter teologic, patristic și istoric

- *Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1956
- *Începutul vieții de obște în monahism după Sfîntul Pahomie cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 5—6/1957
- *Munca manuală în monahism, după Sfîntul Vasile cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 9/1955
- *Principii pedagogice în opera «Pedagogul» lui Clement Alexandrinul*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1957
- *Viața morală și duhovnicească a preotului după lucrarea Sfîntului Ambrozie «De officiis ministrorum»*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1958
- *Legăturile Patriarhiei de Constantinopol cu Biserica Românească în veacul al XVI-lea*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3—4/1958.
- *Combaterea nedreptăților sociale în cuvîntările episcopului Asterie al Amasiei*, în «Studii teologice», nr. 7—8/1958
- *Dragostea față de om după scriitorii creștini din veacurile al II-lea și al III-lea*, în «Studii teologice», nr. 9—10/1958
- *Arhiereul Narcis Crețulescu-Botoșăneanul (1835—1913)*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 5—6/1959

- *Învățăături duhovnicești din viața și opera Sfântului Vasile cel Mare*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 1—2/1965
- *Literatura patristică în preocupările Mitropolitului Veniamin Costachi*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 1—2/1967
- *Scrieri bizantino-ecclesiastice în țările române*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7—8/1971.
- *Principiul Sinodalității în viața Bisericii*, în «Studii teologice», nr. 5—6/1973
- *Scrieri patristice și postpatristice în preocupările Mitropolitului Dosoftei al Moldovei*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 9—10/1974.
- *Tîlcuirea ortodoxă a unor versete din capitolul I al Evangheliei după Sfântul Matei*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 3—4/1974.
- *Originea românească a denumirii Municipiului Craiova și a Arhiepiscopiei Craiovei*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 5—6/1975.
- *Evanghelia Păcii trăită în diferite structuri actuale ale lumii*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8/1975.
- *Încercări, posibilități și propuneri în vederea înființării Patriarhatului înainte de 1925 (la români)*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 11—12/1975.
- *Rugăciuni pentru biruință în 1877—1878*, în «Ortodoxia», nr. 2/1976.
- *O cronică necunoscută a Războiului pentru independență*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 5—6/1976.
- *Contribuția patriotică adusă de clerul din părțile oltene în anii 1877—1878*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 4—6/1977.
- *Dosoftei, Mitropolitul Moldovei și Sucevei, apărător al epiclesei euharistice*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 7—8/1977.
- *Aspecte ale desăvîșirii creștine după Sfântul Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», nr. 4/1978.
- *Scrieri ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura Bisericii Ortodoxe Române*, în «Ortodoxia», nr. 1/1979.
- *Învățătura Sfântului Vasile cel Mare despre muncă*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 1—3/1979.
- *Mărturisirea noastră de credință*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 7—9/1979.
- *Despre vocație și zel în pastorația noastră*, în «Studii teologice», nr. 3—4/1981.
- *La aniversarea celui de al XVI-lea centenar al Sinodului II ecumenic*, în «Mitropolia Olteniei», nr. 10—12/1981.
- *Principii moral-creștine, îndatoriri sociale și cetățenești în vechile noastre Cazanii*, în «Biserica Ortodoxă Română», nr. 3—4/1982.
- *Pace și bunăvoință pentru sporite roduri în întreaga lume*, în «Ortodoxia», nr. 3/1982.

B. Lucrări cu caracter istoric-național și literar

- *Putna — 500*, în revista «Ateneu», nr. 7/1966.
- *Restaurarea Mănăstirii Neamț — un important act de cultură*, în revista «Ateneu», nr. 10/1966.
- *Die Orthodoxe Kirche in Rumänien*, în «Catholica Unio», 37, Heft 4/1969, Lützen (Elveția).
- *Din viața Mănăstirii Neamț*, în «The Altar Almanach», London, 1970.
- *Despre Ștefan, Marele Baș al Craiovei*, în «Contribuții istorice», Craiova, 1972.
- *Tismana*, în «Tribuna României», nr. 23/1973 (București).
- *Le chant d'Adam — un vieux manuscrit psaltique de l'ermitage Striharetz*, în «III-e Congrès International des Etudes Sud-Est Européennes», tom II, Bucarest, 1974.

- *Das Evangelium des Friedens in unterschiedlichen Strukturen der Welt*, în «Series of Study papers of the Christian Peace Conference», III/1976.
- *În afara legii* — Ion Florea, Editura Junimea, Iași, 1976.
- *Cronica unui dascăl de sat*, în «Magazin istoric», nr. 6/1977.
- *Permanență și continuitate în spațiul carpatic-danubic-pontic*, în volumul jubiliar «Ramuri», Craiova, 1980.
- *Semnificația istorică a unei tipărituri românești din penultimul deceniu al secolului al XVII-lea*, în volumul «Valori bibliofile din patrimoniul cultural național», Rîmnicu Vilcea, 1980.
- *Descătușarea — 1821*, Craiova, 1981.
- *Sigiliul Revoluției lui Tudor Vladimirescu*, în «Magazin istoric nr. 6/1981.
- «Un manifest al pietrelor unite» — motivul «Unirea face puterea» într-o cîntare românească din preajma anului 1821, în «România Literară», nr. 25/1981.
- *Inelul lui Tudor Vladimirescu*, în Almanahul «Luceafărul», București, 1982.

În afară de studiile menționate mai sus, activitatea teologică, pastorală, de cercetare istorică-științifică și de valorificare a trecutului nostru național, desfășurată de Înalt Prea Sfințitul Nestor este concretizată în diverse expuneri, comunicări, referate, cuvîntări pastorale, predici și altele pe care le-a susținut cu diferite prilejuri în țară și peste hotare, și au fost publicate în rubricile și în revistele de specialitate.

La susținerea publică a tezei de doctorat în teologie a Înalt Prea Sfințitului Nestor a fost prezent un foarte numeros public din București și din țară, printre care: ierarhi, profesori universitari, și alte cadre didactice, cadre superioare și funcționari din Administrația Patriarhală și din Arhiepiscopia Bucureștilor, doctoranzi în teologie și numeroase personalități ale vieții cultural-științifice și istorice dintre care menționăm: P. S. Episcop-vicar patriarhal Dr. Vasile Costin, rectorul Institutului teologic universitar din București; P. S. Epifanie Norocel, Episcopul Buzăului; P. S. Emilian, Episcop de Alba Iulia; P. S. Dr. Damaschin Severineanu, vicar al Arhiepiscopiei Craiovei; P. S. Episcop Dr. Timotei Lugojanul, vicar al Arhiepiscopiei Timișoarei etc. De asemenea au fost de față D-l Prof. Dr. Istvan Juhasz de la Institutul teologic protestant unic din Cluj-Napoca și Pr. Prof. Anton Despinescu de la Institutul teologic romano-catolic din Iași. Dintre reprezentanții de frunte ai științelor istorice și ai vieții cultural-artistice din capitală și din țară au fost: istoricul Dan Berindei; istoricul și publicistul Radu Cîrneai; istoricul și profesorul Vasile Drăguț; poetul și profesorul Ioan Alexandru, scriitorul Vasile Băran, poetul Petre Ghelmez; criticul de artă Dan Hăulică; profesorul, scriitorul și istoricul Alexandru Mitru; publicistul Ilie Purcărea; istoricul Dan Simonescu; istoricul și scriitorul Răzvan Teodorescu; istoricul Dan Zamfirescu și muți alții.

Susținerea tezei de doctorat s-a bucurat de mult succes și de aprecieri elogioase din partea personalităților culturale care au asistat, fiind un eveniment cu totul excepțional în viața Institutului teologic universitar din București, eveniment al cărui ecou s-a marcat și în prestigioasa revistă «România Literară» a Uniunii Scriitorilor din România (anul XVI, nr. 15), apărută joi 14 aprilie 1983, unde se puteau citi următoarele: «Scriitorul, istoricul și cărturarul Nestor Vornicescu, membru al Asociației Scriitorilor din Craiova, și-a susținut săptămîna trecută teza de doctorat, lucrare de un deosebit interes în care, ocupîndu-se predilect de ceea ce autorul argumentează a fi limba daco-romană, a probat cu argumente, deseori inedite, străvechimea, unitatea și continuitatea neamului românesc în spațiul carpato-danubiano-pontic».

Examenul a fost caracterizat de ilustra publică, menționată mai sus, drept un «act major al istoriografiei și culturii noastre» (Drd. Augustin Rusu).

Pr. Asist. Dr. Vasile Mihoc

Părintele Asistent Dr. Vasile Mihoc, de la Institutul teologic universitar din Sibiu și-a susținut examenul pentru titlul de Doctor în Teologie la 15 martie 1983, la Institutul teologic universitar din București, cu o teză tratând despre *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni*, studiu introductiv, traducere și comentariu», în fața unei comisii examinatoare alcătuită după cum urmează: P. S. Vasile Costin Tirgovișteanul, rectorul Institutului teologic din București ca președinte, P. C. Pr. Prof. Dr. Grigorie Marcu (Sibiu), referent principal; P. C. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu (București), coreferent; P. C. Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan (Sibiu), coreferent; P. C. Pr. Prof. Dr. Mircea Chialda (București), coreferent.

Desfășurarea examenului a avut loc după rînduiala îndătinată, începîndu-se cu prezentarea candidatului de către președintele comisiei examinatoare, și continuînd cu citirea referatului, de către Părintele Prof. Grigorie Marcu, cu privire la lucrarea prezentată, după care s-a trecut la formularea întrebărilor de către fiecare membru al comisiei, între care primul a fost tot Părintele Prof. Grigorie Marcu.

Prin răspunsurile temeinic și limpede formulate, cu adîncime în gîndire și larg cuprinzătoare, pe care candidatul le-a dat, cu calm și stăpînire de sine, la toate întrebările, a dovedit o serioasă și solidă pregătire în domeniul Noului Testament și o cunoaștere perfectă a tuturor problemelor legate de Epistola către Galateni, încît Părinții profesori din comisia examinatoare s-au declarat pe deplin satisfăcuți și au acordat candidatului calificativele maxime.

După depunerea jurămîntului, Părintele Asistent Vasile Mihoc a fost declarat, de către P. S. Episcop rector Vasile Tirgovișteanul, Doctor în Teologie, cu media 9,77 și calificativul «exceptional».

Prea Sfințitul Vasile a felicitat apoi pe Părintele Asistent Dr. Vasile Mihoc pentru rezultatele obținute pe tot parcursul pregătirii sale teologice, arătînd că ele sînt dovada multor osteneli făcute cu seriozitate și robustețe, cu angajarea întregii sale ființe, nu numai în asimilarea cunoștințelor ci și în trăirea adevărilor de credință ale tezaurului învățăturilor mîntuitoare ale Revelației dumnezeiești, încît acum ele au adus satisfacție deplină Prea Cucerniciei Sale cît și tuturor celor de față care au urmărit desfășurarea examenului.

«Jurămîntul depus — a spus Prea Sfinția Sa — vă obligă să fiți nu numai păstrător al bogăției învățăturilor însușite, ci și lucrător activ în slujba Bisericii strămoșești, în cercetarea teologică și îmbogățirea Teologiei ortodoxe cu noi și temeinice studii de adîncire și elucidare a aspectelor nelămurite încă pe deplin sau insuficient dezbătute în domeniul teologiei noutestamentare».

Felicitînd încă o dată pe noul Doctor în Teologie, P. S. Vasile i-a urat succes în activitatea sa didactică și în elaborarea de noi studii în domeniul Noului Testament.

Luînd cuvîntul Părintele Asistent Dr. Vasile Mihoc a spus, între altele: «Sînt profund emoționat în aceste clipe deosebite așteptate de ani de zile. Drumul început acum 13 ani, mi-a ajutat Bunul Dumnezeu să-l parcurg pînă aici și să trăiesc bucuria acestei împliniri pentru care îi mulțumesc și-i rămîn pururea recunoscător. Drumul început atunci a ieșit la sfîrșit sau, mai bine zis, a ieșit la lărgime, pentru că — sînt conștient — de aici înainte o cale larg deschisă îmi stă în față, pe care trebuie să mă angajez cu curaj și responsabilitate. Împlinirea la care am ajuns azi îmi îndreaptă gîndul către toți cei ce au contribuit la ea, cărora le datorez neîncetată recunoștință. Ar fi prea mulți să-i numesc aici. Îi asigur că-i voi purta mereu în inimă cu prețuire. Datorez și exprim recunoștință, mai întîi părinților mei trupești, Părinților profesori de la Institutul teologic din Sibiu, între care, mai ales, Părintelui Grigorie Marcu care mi-a insuflat dragoste fierbinte pentru Sfintele Scripturi și pentru moștenirea paulină. Exprim profundă recunoștință Părinților Profesori de la București cărora le-am solicitat osteneli neprețuite.

Adresez mulțumiri și Prea Sfințitului Vasile căruia îi sînt recunoscător pentru cuvintele frumoase rostite cu privire la smerita mea persoană și-l asigur că voi căuta să-mi îndeplinesc îndatoririle cu rivnă și dragoste față de Sfînta noastră Biserică și față de Patria străbună.

Tuturor celor prezenți multe, multe mulțumiri».

Încheindu-și cuvîntul Părintele Dr. Vasile Mihoc a fost felicitat călduros de toți membrii comisiei examinatoare, de rude, prieteni și de alți invitați care au asistat la desfășurarea examenului (ȘT. GANCEANU).

NOTE BIBLIOGRAFICE

J. Etienne, *L'homme et le sacré. Pour une clarification conceptuelle*, în «Revue Théologique de Louvain», Louvain-la-Neuve, 13-e Année 1982, fasc. 1, p. 5—17.

Profesorul Jacques Etienne reia una din cele mai importante teme din fenomenologia și sociologia religiilor, raportînd-o întrucîtva și la filosofia sau teologia religiilor. Această temă este *sacru*. După cum o și recunoaște autorul de multe ori în articolul său, o astfel de temă nu mai poate fi abordată în contemporaneitate de către specialist fără referire continuă la analizele penetrante și pertinente ale fenomenologului și istoricului religiilor de origine română Mircea Eliade. Totuși, avînd în vedere că discuțiile contemporane asupra conceptului de *sacru* au fost stimulate de lucrarea lui Rudolph Otto, *Das Heilige* (1917), trecînd și prin nuanțele dezvăluite de Eliade, Jacques Etienne încearcă o analiză și o sinteză nouă a acestui concept.

Intenția mărturisită a autorului este, sigur, de a «pune în lumină o schemă teoretică privind sacru, schemă după care vom da sens seriilor de termeni, esențial fiind să nu ne lăsăm atrași în controversele din jurul termenilor, pentru a face să apară, dacă este posibil, complexitatea reflecției» (p. 17).

Pentru început, J. Etienne ne confruntă cu o definiție a sacrului, și anume, sacru este «realitatea solidă care totodată domină viața omului și îi conferă intim succesul» (p. 7). Și mai departe, mergînd pe această linie, afirmă: «A intra în universul sacrului înseamnă a te îngriji să obții pentru viața proprie o reușită necondiționată (*une réussite inconditionnelle*), a intra în legătură cu un Absolut (*Absolu*) care în același timp se deosebește de viață și este susceptibil de a o pătrunde» (p. 7).

Cum lesne se observă, preluînd noțiunea din sfera strict religioasă, dar ținînd seama de acele coordonate în care diversele religii par convergente în noțiunea de sacru, autorul face din sacru nici mai mult nici mai puțin decît o teorie sociologistă sau neosociologistă a succesului! Căci — ne întrebăm —, dacă nu am urmări succesul în viață, luîndu-ne după definiția și teoria lui J. Etienne, la ce ne-ar folosi nouă legătura cu sacru? Apoi, ca să facem o altă precizare, autorul nostru «plutește» într-o nebuloasă creată de fenomenologia ruptă de creștinism, acceptînd relația cu un Absolut, fără să specifice că ar vorbi despre Dumnezeu personal, sau Divinitatea ca esență suficientă sîesi și lumii, sau despre un Ce indefinibil decît în măsura în care corespunde scopurilor *succesologice*.

Spre a conveni mai bine punctului de plecare amintit, J. Etienne definește religiile lumii — toate la un loc! — drept «configurații istorice în care mediile sacru-lui își găsesc o expresie organizată social» (p. 10). Iată, deci, o notă durkheimiană puțin modificată și dusă la extrem în chiar expunerea definiției generale a religiilor.

În structura «configurațiilor» de care vorbește autorul intră în mod obligatoriu noțiunea de divinitate (p. 11), dar nu ca denominatorul sigur al realității dumnezeiești personale, ci doar ca un «maître-mot» destul de nesigur, cum o afirmă: *Le maître-mot des religions semble être celui de divinité* (p. 11). «Culte — spune el în continuare — se adresează în cea mai mare parte divinităților; tocmai în acestea se concentrează sacru; în consecință, sacralitatea afectează ființele în măsura în care ființele intră în acest raport, eventual în grad mai puțin ridicat, cu zeii» (p. 11).

Pentru argumentarea ideii, autorul se referă vag la vechile religii, cu mențiunea de excepție pentru budism, în care, cel puțin în prima sa perioadă, nu ținea seamă de divinități.

Recapitularea — tot vagă — a unor aspecte antice privind perceperea sacralului (p. 11—13) este urmată de o confesiune personală a autorului, care se oprește asupra ideii de Bine (cu B mare). El spune clar: «În ce ne privește, vedem mai ales în Ideea de Bine (*l'Idée de Bien*) forma cea mai pură a divinului, formă care nu vorbește oamenilor decât dacă ea primește un conținut simbolic, asemenea materiei (*un contenu symbolique qui en est comme la matière*), un fel de trup în care logosul (sic) vine să se întrupeze» (p. 13).

În virtutea celor expuse anterior despre *mediere*, J. Etienne relevă lucrarea de Mijlocitor a Mintuitorului drept culmea ontologică a medierii, repetind că «l'idée mère de toute religion est la médiation» (p. 15), dar fără să intre mai adânc în celelalte aspecte ale religiei.

O ultimă frază importantă vorbește despre atitudinea ce trebuie avută față de *sacru*, și anume: «Idealul nu constă în repudierea sacralului ci în concilierea lui cu acțiunea libertăților (umane, n.n.), de a transforma inițiativele umane în medieri (sau mijlociri) ale Necondiționatului» (*médiations de l'Inconditionnée*), ca alt nume al Absolutului (p. 16).

Teoria «succesologistă» a lui J. Etienne nu depășește o firavă încercare sincretistă contemporană îndreptată spre universalism doctrinar în marea gamă a religiilor. Ea se cramponează de osatura sociologismului religios durkheimian, în detrimentul onestității religioase proprii, care vrea să se manifeste cumva spre sfârșitul articolului. Iar faptul că apelează la M. Eliade, pentru argumentările sale fenomenologice, nu înseamnă decât că își alege un paravan pentru prezentarea «succesologismului», pe care-l vrea să fie o nouă teorie despre esența religiei. Or, se știe, astfel de încercări nu au mers prea departe.

Pr: Asist. Dr. ALEXANDRU STAN



