

**UNIVERSITATEA BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE ROMANO_CATOLICĂ
MASTER – COMUNUCARE BIBLICĂ ȘI ECLESIALĂ**

DUHUL SFÂNT LA SFÂNTUL EFREM SIRUL

Coordonator Științific :

Pr. conf. dr. Lucian Dîncă

Masterandă:

Ingrid Zaarour

BUCUREȘTI

2022

PLANUL LUCRĂRII

Introducere generală

Capitolul I: Conceptul de simbol la Efrem Sirul

- 1.1. Studiul conceptelor siriace
- 1.2. Raportul dintre simbol și adevăr
- 1.3. Recunoașterea simbolului
- 1.4. Reflecție asupra gândirii simbolice a lui Efrem
- 1.5. Simbolismul Duhului Sfânt:
 - a) Focul
 - b) celelalte simboluri întâlnite la Efrem

Capitolul II: Duhul Sfânt în Trinitatea imanentă la Efrem Sirul

- 2.1. Duhul Sfânt ca mister revelator și revelat
- 2.2. Duhul Sfânt în sine
 - 2.2.1. Natura Duhului Sfânt
 - 2.2.2. Apofatismul Duhului Sfânt
 - 2.2.3. Locul Duhului Sfânt în Trinitate
 - a) Egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul
 - b) Distincția dintre Duhul Sfânt și Tatăl și Fiul
 - c) Relația dintre Duhul Sfânt cu Tatăl și cu Fiul
 - d) Unitatea în cadrul Sfintei Treimi

Capitolul III: Duhul Sfânt în Trinitatea economică la Efrem Sirul

- 3.1. Intervenția Duhului Sfânt în biblie, punctată în scrierile lui Efrem
 - 3.1.1. Duhul Sfânt în Geneza 1:2
 - 3.1.2. Duhul Sfânt și Sfânta Fecioară
 - a) Buna Vestire
 - b) Concepția virginală a lui Isus
 - 3.1.3. Duhul Sfânt în viața lui Cristos
 - a) Botezul lui Cristos
 - b) Ispitirea lui Cristos
 - c) Păcatul împotriva Duhului Sfânt
 - d) Duhul Sfânt rupe vâlul templului

Capitolul IV: Duhul Sfânt în viața Bisericii la Efrem Sirul

- 4.1. Biserica ca locuință a Duhului Sfânt
- 4.2. Duhul Sfânt în Sacramente
 - 4.2.1. Sacramentul Botezului
 - a) Ungerea noilor botezați
 - b) Duhul Sfânt ca veșmânt
 - c) Elementele Botezului
 - d) Efectele Botezului
 - 4.2.2. Sacramentul Euharistiei
 - a) Să se împărtășească cu focul
 - b) Purificarea interioară în împărtășania euharistică
 - 4.2.3. Celelalte sacramente

Concluzii Generale

ABREVIATII

Mai întâi vom da referințele la scrierile lui Efrem. Acronimul acestora începe cu o literă care indică genul literar: C = Comentarii ; H = Imnuri ; S= Predici; T = Tratate, și Pr = Proză, Denumirea fiecărei lucrări este următoarea:

(i) Comentarii :

CEC syr: Comentariu la Evanghelia Concordantă, text siriac.

CEC arm : Commentaire de l'Evangile Concordant, Texte syriaque.

In Paulum: Arm. In Srboyn Ep'remi Matenagrut'iwnk' III (Venice). Tr. (Latin): S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli ... (Venice).

(ii) Imnuri :

HArm: Imnurile Sfântului Efrem păstrate în limba armeană.

HAz: Hymni de la Azymis.

HCH: Hymni Contra Haereses.

HcJul : Contra Julianum.

HCNis: Hymni de Carmina Nisibena.

HEccl: Hymni de Ecclesia

HdEp: Hymni de Epiphania.

HdF: Hymni de Fide.

HdN: Hymni de Nativitate.

HdP: De Paradiso.

HdResur : De Resurrectione (in Paschahymnen).

HdV: De Virginitate.

(iii) Sermones

Serm : Sermones : I-IV.

Serm I: E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrets I (CSCO, 305/306 = Syr. 1301131)*, Louvain, 1969.

SdF: Sermones de Fide.

SDN : De Domino Nostro.

(iv) Prosa:

Pr. Ref.: St Ephraim's Prose Refutations.

Repere:

CSCO: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain).

CSS: Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Vatican, 1983.

Dem: Demonstrationes (Aphraate).

DTC : Dictionnaire de Theologie Catholique (Paris).

OC: Oriens Christianus (Wiesbaden).

OCP: Orientalia Christiana Periodica (Rome).

OS: L'Orient Syrien (Vernon).

PdO : Parole de l'Orient «Melto» (Kaslik).

SC : Sources Chretiennes (Paris).

TEB: Traducerea Ecumenică a Bibliei, ed. 1978

ECsyr: L. LELOIR, *Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile concordant. Texte syriaque (manuscrit Chester Beatty, 709)*, Dublin, 1963.

GETon: R.M. TONNEAU, *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii (CSCO, 152/153 = Syr. 71172)*, Louvain, 1955.

SdF : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Sermones de Fide (CSCO, 212/213 = Syr. 88/89)*, Louvain, 1961.

HAz : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Paschahymnen (De azymis, De crucifixione, De resurrectione) (CSCO, 2481249 = Syr. 108/109)*, Louvain, 1964.

HCH : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses (CSCO, 169/170 = Syr. 76/77)*, Louvain, 1957.

HCNis: E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Carmina Nisibena I (CSCO, 2181219 = Syr. 92/93)*, Louvain, 1961, et II (CSCO 2401241 = Syr. 102/103), Louvain, 1963.

HEcl : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Hymnen de Ecclesia (CSCO, 198/199 = Syr. 84185)*, Louvain, 1960. De Ecclesia (Imn de 15 strofe, editat de către Beck la sfârșitul *Hymnes sur le Paradis*).

HdF : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrets Hymnen de Fide (CSCO, 154/155 = Syr. 73/74)*, Louvain, 1955.

HdN : E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Hymnen de Nativitate (Epiphania) (CSCO, 186/187 = Syr. 82/83)*, Louvain, 1959.

HdP: R. LAVENANT, *Hymnes sur le Paradis (SC, 137)*, Paris, 1968, și E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Hymnen de Paradiso und Contra Julianum, (CSCO, 174/175 = Syr. 78/79)*, Louvain, 1957.

HdV: E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrets Hymnen de Virginitate (CSCO, 223/224 = Syr. 94/95)*, Louvain, 1962.

JBC: The Jerome Biblical Commentary, ed. by BROWN, R. E., FITZMEYER, J. A., MURPHY, R. E., Londres, Dublin, Melbourne, 1968.

Pr Ref: C.W. MITCHELL, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*. Vol I: The Discourse addressed to Hypatius, London, 1912. Vol II: The Discourse called "Of Domnus" and six other writings by A.A. BEVAN and G.F. BURKITT, London, 1921.

Introducerea generală

"Întoarcerea la Tradiție" este una dintre exigențele, dar și una dintre provocările cele mai actuale pe care teologia de astăzi dorește să le realizeze. Această întoarcere rezolvă orice eroare și declin eclezial care duce la *distrugerea, descurajarea și decadența* Bisericii, așa cum subliniază cardinalul Joseph Ratzinger¹.

Dorința de a-l întâlni pe Duhul Sfânt în tradiția siriacă este o realizare a acestei "reîntoarceri" la tradiția părinților noștri siriaci: o dorință care nu se limitează la un studiu al teologiei primitive siriace despre Duhul Sfânt, ci este în primul rând o experiență personală pe care au trăit-o părinții siriaci. Creștinul siriac a experimentat că realitatea de a fi salvat de Cristos implică o viață activă în Duhul Sfânt. Numai în și prin activitatea Duhului Sfânt, omul se apropie de Dumnezeu și intră într-o experiență deplină a noii relații dintre Dumnezeu și om, stabilită prin lucrarea lui Cristos. Fără îndoială, studiul pneumatologiei a devenit o urgență a Bisericii occidentale, în special după Conciliul Vatican II. Indicațiile date de Paul al VI-lea în iunie 1973 sunt clare: "Cristologia și mai ales eclesiologia Conciliului trebuie să fie urmate de un nou studiu și de un nou cult al Duhului Sfânt ca o completare indispensabilă a învățăturii Conciliului"². Această dorință a fost continuată de Sfântul Ioan Paul al II-lea, care, cu ocazia celui de-al 16-lea centenar al primului Conciliu de la Constantinopol și a celei de-a 1550-a aniversări a Conciliului de la Efes, a dorit organizarea unui congres internațional de pneumatologie, ceea ce constituie o contribuție de mare valoare și noutate. Citind diferitele articole, se observă cu surprindere că reflecția Bisericii siriace antiohiene a fost aproape complet ignorată la acest congres³.

Scopul lucrării mele este de a redescoperi și de a aprofunda tradiția siriacă printr-o întoarcere la sorginte, adică la tradiție, care poate contribui, de asemenea, la reînnoirea gândirii teologice, așa cum se exprimă ea în exortația apostolică post-sinodală pentru Liban: "Prima direcție propusă este redescoperirea și aprofundarea tradiției antiohiene, care este comună unui număr de Biserici patriarhale catolice și Bisericilor ortodoxe din Orientul Mijlociu. Această întoarcere la surse necesită o reînnoire în formarea și reflecția teologică, în viața spirituală și în acțiunea

¹ Cf Joseph. Ratzinger, *Entretien sur la foi (Intervista avec Vittorio Messori)*, Paris, Fayard 1985, pg. 27-28.

² *Documentation Catholique*, n° 1635 (1-07- 1973), pg. 601.

³ La acest congres s-a discutat despre pneumatologia latină, greacă, musulmană, hindusă și africană, în timp ce pneumatologia siriacă a fost menționată în unele dintre comunicările în *trecere*: G. Khodr, *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg.379, 390, 394-396, 398, 400; A. G. Martimort, *L'Esprit Saint dans la liturgie*, in CSS, I, pg. 537.

pastorală, ținând cont de Tradiția Bisericii, în special de Părinții din Orient și din Occident care au exprimat mesajul Evangheliei în diferitele lor culturi"⁴.

În jurul primelor concilii ecumenice a fost epoca de aur a pneumatologiei în tradiția siriacă, în care o înflorire mistică și ascetică s-a născut din contexte monastice⁵: au fost produse scrieri precum *Odele lui Solomon*⁶ și *Faptele lui Toma*⁷. Au existat autori siriaci bine cunoscuți, cum ar fi Afraat, numit "înțeleptul persan", primul scriitor în limba siriacă și autorul *Demonstrațiilor* care conțin 23 de argumente - evidențe denumite în siriacă *Tahwāyto*, aranjate în ordinea alfabetului siro-aramaic - asupra adevărului creștinismului, diaconul Efreem sirul, a cărui opere vom analiza în continuare, numit "chitara Duhului Sfânt", considerat cel mai mare scriitor teologic, poet, teolog, liturgist și biblist vorbitor de limbă siriacă și care a abordat multe teme ale istoriei mântuirii în imnuri minunate, care au fost preluate de teologii siriaci, greci și latini de mai târziu⁸. Evident, nu au lipsit studiile recente care au aprofundat pneumatologia în toate aspectele sale în tradiția siriacă⁹. Trebuie ținut cont de faptul că literatura siriacă a intrat în domeniul studiilor orientale abia la începutul secolului al XVIII-lea, datorită lui Joseph Simon Assemani (consătean de al meu din Hasroun)¹⁰ cu lucrarea sa *Bibliotheca orientalis*, și că doar datorită lui bogăția literară a manuscriselor siriace a fost deschisă Europei și interesul pentru literatura siriacă creștină a crescut, stimulând un număr tot mai mare de cercetători.

⁴ Exhortation apostolique post-synodale: Une espérance nouvelle pour le Liban, de sa Sainteté Jean-Paul II aux patriarches, aux évêques, au clergé, aux religieux, aux religieuses et à tous les fidèles au Liban, Harissa, 10 mai 1997, n^o. 86.

⁵ Cf. B. Colless, *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, 2008; G. Kessel eK. Pinggéra, *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, 2011.

⁶ Odele sunt un text iudeo-creștin datând de la începutul secolului al II-lea, scris în greacă, dar păstrat în întregime în siriacă. Odele sunt considerate imnuri baptismale, deoarece descriu viața nouă pe care Domnul o dăruiește celui botezat.: cf. L. Tondelli, *Le Odi di Salomone. Cantici Cristiani degli inizi del II secolo*, versione dal siriaco, (Introduzione e Note Francesco Ferrari), Roma 1914.

⁷ Este considerată a fi o carte apocrifă care datează de la începutul secolului al III-lea., cf. B. Varghese, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 512, Subsidia 82*, (louvain, 1989), 3; tradotto in inglese da A.F.J. Kljin, *The Acts of Thomas*. (Introduction - Text - Commentary), E. J. Brill, Leiden 1962.

⁸ Marea sa producție poate fi împărțită în trei categorii, în funcție de stilul lor literar: proză, proză artistică și poezie. Cele mai cunoscute texte sunt imnurile. Mai mult de 400 au ajuns până la noi, catalogate pe teme și împărțite în nouă volume: despre Naștere, despre Paradis, împotriva ereziilor, despre Biserică, despre Azime, despre Răstignire și Înviere, despre Postul Mare etc. A scris și multe omilii în versuri, numite în siriacă *Mēmra*. Iată câteva articole interesante despre Sfântul Efreem: E. Beck, *Dictionnaire de Spiritualité 4* (1960), col. 788-800; L. Leloir, *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique 15* (1963), col. 590-597; A. De Halleux, *Saint Ephrem le Syrien*, în *Revue théologique de Louvain 14* (1983), pg.328-355.

⁹ Beck fu il primo che abbia parlato della teologia pneumatologica che contengono gli Inni sulla Fede: E. Beck, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, Città del Vaticano 1949; Madey cercò di raccogliere i testi liturgici e poetici degli autori siriaci per affermare che lo Spirito procede dal Padre e riceve dal Figlio: J. Madey, *Der von dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt. Der Heilige Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche* (Oecumenismus Spirituality 3), Paderbon 1980; Cramer studiò la pneumatologia siriaca fino ad Afraate il persiano: W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie* (Münsterische Beiträge zur Theologie 46), Münster 1979; Saber fece lo studio di un aspetto della pneumatologia di Efreem nel sacramento del battesimo: G. Saber, *La Théologie baptismale de Saint Ephrem. Essai de théologie historique*, Kaslik, Liban 1974; Brock anche studiò la tradizione baptismale nella Chiesa siriaca: S.P. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Syrian Churches Series 9, (Poona, 1979); Varghese studiò l'unzione baptismale nella tradizione siriaca: B. Varghese, *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 512, Subsidia 82*, (louvain, 1989); E.P. Siman, *L'Experience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris: Beauchesne, 1971); J. Chalassery, *The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition*, (Rome: Mar Thoma Yogam, 1995); E. Kaniyampampil, *The spirit of life: a study of the Holy Spirit in the early Syriac tradition*, Kerala, 2003; J. Hage, *L'Esprit Saint chez saint'Ephrem de Nisibe et dans la tradition syriaque antérieure*. Préface et introduction par T. Bou Mansour, Kaslik, 2012.

¹⁰ Hasroun este un sat situat în districtul Bsharri din Guvernatorul de Nord al Libanului. Este situat în Valea Qadisha, cu vedere la ramura sudică a acestei văi, Valea Qannoubine. Își datorează porecla de Trandafirul Muntelui Liban casei sale de acoperiș predominant cu gresie roșie. Populația este maronită catolică.

Părinții siriaci nu au fost niciodată preocupați să fie experți în teologie în sensul științific al termenului. Au fost campioni spirituali, învățători ai vieții interioare și misionari zeloși care au îndrumat și ghidat sufletele spre Cristos¹¹.

Înainte de a studia ce este Duhul Sfânt, ar trebui, potrivit lor, să experimenteze acțiunea sa în viața lor. Această viață spirituală a devenit *Beīt Gāzo* (casa de comori) a creștinilor siriaci, care se manifestă și astăzi în viața liturgică. Întreaga viață spirituală a primilor siriaci se învârtea în jurul liturghiei, care era strâns legată de tradiția Bisericii din Ierusalim¹²:

Liturghia era prin excelență locul rugăciunii, al deschiderii omului față de Dumnezeu, astfel încât toată lumea asculta Cuvântul lui Dumnezeu, se ruga Vesperele, Laudele și Euharista. De aceea, liturghia era considerată o adevărată și autentică școală de teologie care îi ajuta pe credincioși la o schimbare interioară, la convertirea inimii și a vieții, deoarece în cadrul liturghiei toți oamenii se hrăneau cu învățăturile Părinților, adevărați și loiali martori ai lui Cristos, pentru a rămâne fideli adevărului divin acordat de Dumnezeu.

Liturghia în tradiția siriacă și orientală timpurie a devenit o teologie trăită, într-adevăr, așa cum scrie Vossel, o teologie cântată în liturghie mai degrabă decât scrisă în cărți¹³, o teologie care își găsește punctul culminant într-o viață spirituală creștină autentică, care este cu greu separată de misticism.

Lucrarea este împărțită în patru capitole, cu o introducere și o concluzie. În primul capitol vom analiza conceptul de "simbol" în tradiția siriacă. Este o premisă fundamentală pentru înțelegerea întregii teologii siriace. În cadrul formei literare siriace, sunt atestate opere lirice născute cu siguranță în cercurile ecleziastice și inspirate de literatura siriacă, care au devenit instrumentul adecvat pentru răspândirea instrucțiunilor religioase și celebrarea oficiilor de cult: versurile siriace grupate două câte două formează o frază metrică (*Bāytō*). Principiul de bază al metricii siriace constă în numărul determinat de silabe ale versurilor, care la rândul lor sunt împărțite în măsuri ritmice și accentuate. Poezia religioasă siriacă, pe de altă parte, se împarte în două grupe principale: expunerile omiletice, adică omiliile metrice (*mēmṛē dmouchōto*)

¹¹ «La communauté de ces chrétiens est la Cité de Dieu. La maison et le temple dans lequel Dieu habite. Seule cette élite ascétique, une catégorie d'athlètes spirituels, constitue l'Eglise. Les autres sont simplement des compagnons. Les membres de l'église bénéficient de dons charismatiques. Ils contractent une obligation vis-à-vis des autres chrétiens regardant la pratique de la charité, la prière, les exorcismes et la confirmation de la foi. Ils sont également responsables des tâches missionnaires, de l'évangélisation et du travail pastoral. Ils voyagent, missionnaires itinérants, à travers villes et villages, faisant connaître la bonne nouvelle et consolidant les petites communautés», A. Vööbus, *Celibacy a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, Publication of the Estonian theological society in exile, Stockholm 1951, 31.

¹² Cfr. B. Griffiths, *Traditions liturgiques en Orient et en Occident*, în *La Bible et Vie Chrétienne* 37, Paris 1961, 74-84.

¹³ V. Van Vossel, *Théologie orientale ou théologie en orient?*, în *Proche orient chrétien* 55 (2005), pg.330.

aparținând genului narativ și epic, și imnurile (*medrōch* - adică instrucțiuni), care este o formă de compunere a imnurilor în funcție de instruire sau îndemn, al cărei creator a fost Sfântul Efrem¹⁴. În ceea ce privește conținutul, scrierile lui Efrem nu sunt exprimate prin categorii conceptuale, ci prin imagini, astfel încât dimensiunea simbolică este decisivă pentru înțelegerea misterului divin ascuns în realitate, conform planului etern al lui Dumnezeu. Lumea vizibilă este legată de lumea invizibilă prin simboluri. Realitățile Noului Testament sunt figurate și anunțate de Vechiul Testament, iar acest lucru se numește tipologie. Dimensiunea simbolică folosită de Efrem recurge adesea la artificii literare al juxtapunerii și al contrastului, pentru a arăta caracterul de nedescris al întâlnirii dintre cer și pământ, în planul divin de mântuire, de tipul teză-antiteză, figură-realitate, tip-antitip, profeție-împlinire. Vom vedea cât de frecvente sunt imaginile, paralelele, comparațiile și figurile, precum și simbolurile, metaforele și paradoxurile, cu o serie de opusuri legate de Duhul Sfânt.

Al doilea capitol se ocupă de prezența Duhului Sfânt în Treimea imanentă, conform Sfântului Efrem. Rămânând "ascuns ochilor", Sfântul Duh este invizibil, nu are nici un fel de chip uman care să ne permită să găsim o persoană care să semene cu el în lumea noastră vizibilă, cum ar fi un tată, o mamă sau un copil. Dar acest invizibil și necunoscut este pentru Efrem o "Persoană". Voi încerca în acest capitol să aprofundez statutul și rolul Duhului Sfânt în cadrul Treimii, așa cum îl vede Sfântul Efrem, acțiunea sa *ad intra*, cunoașterea sa ca revelator și revelat, Persoana sa în sine și relația sa cu Tatăl și cu Fiul.

Cel de-al treilea capitol se ocupă de prezența Duhului Sfânt în Trinitatea economică, conform lui Efrem: Duhul în acțiune, Duhul care lucrează, uneori singur, alteori în colaborare cu Tatăl și cu Fiul, dar întotdeauna acționează *ad extra*. Luăm în considerare acțiunea sa în Vechiul Testament, în viața Mariei și în viața pământească a lui Isus.

Al patrulea capitol se referă la Duhul Sfânt în viața Bisericii. Duhul Sfânt, dezvăluind transcendența lui Dumnezeu, realizează imanența sa în noi. El este cel care permite Fiului și Tatălui să intre și să locuiască în noi. Duhul Sfânt, cea mai invizibilă dintre Persoanele divine, este în același timp Persoana care intră în noi până în adâncul ființei noastre. Vom studia acțiunea sa în cadrul Bisericii, în dimensiunea sa comunitară liturgică, sacramentală și la nivel personal.

¹⁴ Cf. M. Nin, Omelie monastice siriace, in Dizionario di omiletica, Bergamo 1998, 1019-1023; R. Duval, Anciennes Littératures chrétiennes, Paris 1899, 20-23; Cf. J. Jeannin, Mélodies Liturgiques Syriennes et Chaldéennes, Beyrouth 1923, II, pg. 11-16.

Capitolul I:

Conceptul de simbol la Efrem Sirul

Primul capitol, intitulat "Conceptul de simbol la Sfântul Efrem", este menit să evidențieze caracterul teologic și filosofic al studiului nostru despre Efrem. Interpretarea lui Efrem a Scripturii este originală, iar el este capabil să preia parabolele și simbolurile din Scriptură ca răspuns la noile probleme ale timpului. Originalitatea cu care Efrem preia anumite parabole evanghelice pentru a-și susține gândirea, îl face pe autorul nostru un interpret creativ, care nu se limitează la parafrizarea parabolilor Evangheliei, ci, pe baza obiceiurilor din vremea sa, reușește să deslușească toată bogăția pe care Scriptura o conține și să găsească în el acest dialog între cele două obiective, ale interpretului și ale textului. Gândirea efremiană este, așadar, o gândire care pornește de la simbol, nu se teme pentru a o extinde într-o reflecție și pentru a o proteja de orice abatere. În acest prim capitol, vom încerca să explicăm modul în care Ephrem înțelege simbolul și diferitele dimensiuni pe care i le atribuie.

1.1 Studiul conceptelor siriace

Acest prim punct este consacrat analizei conceptelor siriace pe care Efrem le folosește pentru a-și exprima gândirea simbolică, deși aceste concepte nu par să fi constituit un obiect de interes pentru cercetători.

a) *Râza și Tûpsâ*

Este aproape unanim acceptat faptul că *râza* poate însemna simbol sau mister, și poate avea mai multe sensuri: mister secret¹⁵, mister cultic¹⁶, mistere creștine¹⁷. În ceea ce privește *tûpsâ*, aceasta înseamnă tip, ceea ce într-un mod foarte general, înseamnă reprezentarea de noi realități prin personaje sau evenimente din Vechiul Testament¹⁸, mai ales că Efrem folosește de asemenea *tûpsâ* pentru că reprezintă una dintre figurile lui Cristos din Vechiul Testament. Aceste două concepte de paralelism sunt atât de bine legate între ele, de exemplu, atunci când Efrem descrie intrarea lui Iisus în Ierusalim:

"A văzut *tûpsâ* cu realitatea

Măgar și oameni. L-a purtat b-*râza*

¹⁵ Cf HCH 1, 14; 25, 8; 5.6,9; HCNis 60,21; 64,11.

¹⁶ Cf HdN 4, 100-101.

¹⁷ Cf HAZ 7,5; 14,11; HdF 40,10; 51, 7; 60, 3.

¹⁸ Cf Pr Ref I 87,43: «Și dacă nu ne-ar fi format vreo Tûpsâ, să ne spună ei (marcioniții) ce au făcut aici persoane ca Moise și Ilie».

Măgarul rebel. El a purtat-o în adevăr
Inima popoarelor¹⁹.

Alte exemple sunt explicate la Efrem: în idolul Dagón (1 Samuel 5,2) alternativ un *râza* și un *tûpsâ*: considerat doar în relația sa cu Cristos, Dagón se epuizează în "tipologia" sa, care va fi împlinită de antitipul său, dar având în vedere prăbușirea sa în azilul său, Dagón este văzut mai degrabă ca un *râza*²⁰. Un alt exemplu în care cele două concepte sunt aliniate la Efrem într-o singură strofă, în contextul ispitirii lui Cristos de către Satana, înălțimea este văzută ca *râza* mândriei și abisul ca *tûpsâ* a căderii²¹. Chiar și mai clar, și chiar dacă cineva este înclinat în mod natural să lege *tûpsâ* de figuri din Vechiul Testament, mielul pascal este mai degrabă numit *râza*²². În general, se spune că, Cristos aduce puterea mântuitoare la *râza* Vechiului Testament, fie că aceste *râze* sunt mielul pascal²³, mâinile întinse ale lui Moise în formă de cruce²⁴, sau cordonul de ață cărămizie al Rahelei²⁵. Cu toate acestea, locul cel mai privilegiat al *râzei* rămâne limbajul simbolic al sacramentelor: Vorbește Efrem în termeni de *râza* despre cele două specii de pâine și vin²⁶ pentru a exprima relația lor cu azimele²⁷ și cu adevăratul trup al Mariei²⁸; el va vorbi și despre ulei ca *râza* a morții lui Cristos și care conține o comoară de *tûpsâ*²⁹ și despre apa ascunsă în botez³⁰.

b) *Peletâ*

Conceptul *Peletâ* pare să împărtășească similitudini de sens cu cele două concepte siriace, dar această similitudine nu înseamnă sinonimie. *Peletâ* înseamnă o alegorie care, potrivit lui Efrem, poate fi aplicată la mai multe realități: Dumnezeu, Biserica, sacramentele și virtuțile teologice. De asemenea, poate fi aplicată la locuri privilegiate care par a fi Scriptura și natura. Efrem, vorbind despre Dumnezeu, folosește cele două concepte *Peletâ* și *râza* pentru a afirma că ideea Domnului este reprezentată în toate:

“În Eden și în Univers se află *Peletâ* Domnului nostru

¹⁹ Cf HEcc1 40,6.

²⁰ Cf HdN 4,114, și 4,117.

²¹ Cf HdV 12,6.

²² Cf HAZ 3,3.5.9; 5,19; 6,2-3.10; 9,22; HdV 10,2.3.5; 20,3.6; ECSyr 186,4-5; GETon 141,3 și următoarele).

²³ Cf HCNis 1,2.

²⁴ Cf HAZ 20,8-11.

²⁵ Cf HdN 1,33.

²⁶ Cf HAZ 2,7; ECSyr 226,20 și următoarele.

²⁷ Cf HAZ 18,15; 19,4-10 și următoarele.

²⁸ Cf HCNis 46,11.

²⁹ Cf HdV 6,7.

³⁰ Cf HdF 13,2.5; 51,7.

Și cine poate să colecționeze imaginile din *râza* sa,
Căci El este pe deplin înfățișat în toate lucrurile³¹”.

Un exemplu în ceea ce privește aplicarea sa la Biserică: Convertirea orașului Sihem de la păgânism la creștinism, este pentru Efrem un *Peletâ* al Bisericii adunate din toate națiunile³². Conceptul de *Peletâ* este atribuit și virtuților teologice în comparația credinței cu lumina³³ sau a credinței, speranței și carității cu cele trei țări de refugiu care, în aceeași strofă, sunt numite și *râza* celor trei grade de jos, mediu și perfect³⁴. Astfel, simbolismul soarelui, al luminii și al căldurii, este întotdeauna exprimat prin conceptul de *Peletâ*³⁵. *Peletâ* se distinge, de asemenea, prin dimensiunea sa narativă care se concentrează în punctul său aluziv sau în referința simbolică. Un exemplu în acest sens:

“El se îmbracă în bătrânețe, Ființa care nu îmbătrânește
Să ne învețe prin *Peletâ* despre Fiul și Iubitul Său;
Prin *parsupâ* bătrâneții sale, el și-a manifestat paternitatea³⁶”.

c) *Nișâ*

Conceptul de *nișâ* (semn) este atribuit de Efrem Sirul în special în evenimentele din Noul Testament. Efrem numește porumbelul botezului lui Iisus și steaua care i-a călăuzit pe magi *nișâ*³⁷. Efrem spune că Isaac poartă pe umerii săi *nișâ* a crucii și *râza* cuielor pe mâinile sale înlănțuite³⁸; în același fel, prin mersul său pe ape, Cristos descoperă mulțumită valurilor *râzele* și *tâpsele*, și desenează pe mare *nișe* ale pământului³⁹. Mai mult, aspectul miraculos al lui *nișâ* este bine atestat în ordinul dat lui Moise de a ridica toiagul și lovi pentru a împărți marea⁴⁰ și în frica pe care a simțit-o marea când a văzut acest băț, *nișâ* de cruce⁴¹. Iar dacă conceptul de *nișâ* merge în direcția miracolului, locul său este mai mult divinitatea decât umanitatea sa, mânjită de slăbiciune⁴². În alte contexte, conceptul este impregnat de aspectul miraculos, cum ar fi

³¹ Cf HdV 8,2.

³² Cf HdV 17,2.

³³ Cf HdF 85,1.

³⁴ Cf HEccl 34,4.

³⁵ Cf HdF 73,1.

³⁶ Cf HCH 32,5.

³⁷ Cf HdF 7,8-9.

³⁸ Cf HdN 8,13.

³⁹ Cf HCH 25,10.

⁴⁰ Cf GETon 147,1-2.

⁴¹ Cf HdF 8,15.

⁴² Cf HdN 13,9.

supunerea creaturilor lui Moise⁴³ sau împărțirea Iordanului⁴⁴, eficacitatea acțiunilor miraculoase anterioare este explicată prin *nișe* a domniei Fiului sau a divinității sale. Efrem, folosind acest concept, tinde să favorizeze divinitatea lui Cristos în operarea miracolelor, dar nu în detrimentul umanității sale.

1.2 Raportul dintre simbol și adevăr

Într-o reacție anti-Ariană, Efrem subliniază caracterul inaccesibil al esenței divine și al generației eterne a Fiului. Dumnezeu este, ca Cel Ascuns (*kasyâ*)⁴⁵ a cărui natură rămâne necunoscută⁴⁶ și a cărui profunzime este de nepătruns⁴⁷ și plină de mistere⁴⁸. Fiul este și el *kasyâ*⁴⁹ și Fiul lui *kasyâ*⁵⁰ și, dacă conceperea sa este neștiută⁵¹, este pentru că Tatăl care concepe este ascuns tuturor⁵². Același lucru este valabil și pentru natura Duhului Sfânt, care este dincolo de înțelegerea umană și care, chiar dacă unele simboluri sunt mai potrivite decât altele pentru a o exprima, rămâne îngropată într-un mister insondabil⁵³.

Fiind vorba de un Dumnezeu ascuns, este normal ca Efrem să respingă orice relație între el și om⁵⁴ și îi amintește omului să se limiteze la cunoașterea de sine⁵⁵. Acest decalaj existent între Creator și creatură se explică prin principiul gnoseologic al cunoașterii umane în elementele sale esențiale și în mecanismul său esențial separate de modalitățile particulare de cunoaștere.

Numai Fiul, pentru că împărtășește natura Tatălui, este în măsură să îl cunoască⁵⁶; numai el poate să-l privească pe Dumnezeu⁵⁷, să vorbească despre El și, mai ales, să îl reprezinte în mod vizibil⁵⁸. În plus față de acest principiu gnoseologic, invitația la tăcere este justificată de incapacitatea naturii umane de a se apropia de misterul divin. Chiar dacă este necesar să păstrăm tăcerea despre tot ceea ce nu dezvăluie o înrudire cu inteligența noastră, - Cu toate acestea, potrivit lui Efrem, rațiunea nu pare să fie

⁴³ Cf HAz 11.

⁴⁴ Cf HAz 8,13.

⁴⁵ Cf HdF 1,15; 5,13; 26,4; 32,6; SdF 2,433 și următoarele.

⁴⁶ Cf HdF 33,6; 44,7; SdF 4,123 și următoarele.

⁴⁷ Cf HdF 39,4.

⁴⁸ Cf HdF 39,7.

⁴⁹ Cf HdF 4,15.

⁵⁰ Cf HdF 6,2; HdN 4,193.

⁵¹ Cf HdF 28,11; 33,4; 65,12; HEcl 27,6.

⁵² Cf HdF 47,4.

⁵³ Cf HdF 29,5; 74,16-17.

⁵⁴ Cf HdF 42,2.

⁵⁵ Cf SdF 1,167 și urm.

⁵⁶ Cf SdF 1,27 și urm.; 143 și urm.

⁵⁷ Cf SdF 1,90.

⁵⁸ Cf HdF. 48,1; 51,2.

denigrată, mai ales caracterul ascuns al lui Dumnezeu⁵⁹. Este adevărat că rațiunea umană greșește crezând că îl înțelege pe Dumnezeu și că se apropie de esența sa și că uneori este incapabilă să explice misterele acestei lumi⁶⁰. Cu toate acestea, dacă s-ar aplica cu măsură, ar fi în măsură să cunoască cel puțin existența lui Dumnezeu⁶¹. În ceea ce privește esența divină, Efrem admite că omul nu are simțuri care să ducă la ea⁶² și că simțurile și gândurile pe care le are sunt facultăți nepotrivite⁶³.

Lista efrerniană a fenomenelor necunoscute poate fi extinsă: misterul creșterii fructelor și plantelor⁶⁴, misterul focului⁶⁵. Îi este greu să explice unitatea apei din diferitele sale elemente⁶⁶, misterul funcționării memoriei⁶⁷, a visului și a amintirii, precum și mișcarea soarelui, dispariția lemnului prin foc și dispariția mirosului ofrandelor în aer⁶⁸. În ciuda acestei necunoașteri, ceea ce încearcă Efrem să demonstreze este că, dacă în om și în natură există mistere inexplicabile pentru rațiune - și există și astăzi, așa cum vor exista întotdeauna -, cum să nu păstrăm o anumită atitudine de smerenie în căutarea misterului lui Dumnezeu! Să știi că ești ignorant în privința lucrurilor dificile este mai mult cunoaștere decât ignoranță. Cu alte cuvinte, pentru Efrem, nici ignoranță, nici cercetare excesivă, ci un discernământ sănătos și adevărat (*pûrșânâ hlimâ w-šarirâ*)⁶⁹ și un studiu cu măsură care constituie un remediu al vieții⁷⁰.

Pentru a depăși apofatismul, Efrem oferă mai mult decât o metodă; pentru el, adevărul este o figură a Sfintei Scripturi. Emanând din cele patru evanghelii⁷¹, el este un capital, un dar care trebuie fructificat⁷². În afara evangheliilor și a adevărului pe care acestea îl comunică, omul este expus morții ca un pește în afara apei⁷³. Adevărul creștin este revelat în mod esențial de către Revelator⁷⁴. Vechimea sa este un criteriu de autenticitate, în fața unor doctrine nou create, în care scormonirea urmărește să înșele creștinii oferindu-le o aparență de adevăr⁷⁵. Prezentat atât în Vechiul cât și în Noul

⁵⁹ Cf HdF 47,6; 39,5.

⁶⁰ Cf SdF 2,161 și urm.; 2,363 și urm.

⁶¹ Cf SdF 2,129 și urm.; 2,161 și urm.

⁶² Cf HdF 41,5.

⁶³ Cf SdF 2,165 și urm.

⁶⁴ Cf HdP 64,6-7.

⁶⁵ Cf HdF 65,7-9.

⁶⁶ Cf HdF 44,6.

⁶⁷ Cf HdP 57,4-5.

⁶⁸ Cf HdF 57,6-8; 58,2-3.

⁶⁹ Cf Pr Ref 29,26-30,1; 30,26-31,1 și urm.

⁷⁰ Cf SdF 2,139 și urm.

⁷¹ Cf SdF 2,39 și urm.

⁷² Cf HdF 25,17.

⁷³ Cf HdF 46,1.

⁷⁴ Cf SdF 4,151 și urm.; SdF 2,581 și urm.

⁷⁵ Cf SdF 2,33 și urm.

Testament, adevărul este un semn de unitate în diferență. Dar adevărul este, de asemenea, profund legat de iubire. Așa cum fecioara este legată de logodnicul ei, așa cum cele două aripi lucrează împreună pentru a zbura, cei doi ochi pentru a vedea și cele două picioare pentru a merge, tot așa adevărul este legat de iubire, care înalță⁷⁶.

Toate acestea trebuie să fie urmate în mod necesar de o altă condiție mai pozitivă, recursul la credință. Este semnificativ faptul că Efrem pune în contrast scanarea și credința⁷⁷. Să-L supunem pe Dumnezeu unei anchete doar pe baza capacității umane ar fi o încercare de a pierde singura "rădăcină" care te duce în ceruri; de asemenea, a-L pune pe Dumnezeu la încercare înseamnă a-l acuza că este înșelător⁷⁸. Credința, pe de altă parte, este o necesitate care îl ajută pe om să iasă din limitele rațiunii⁷⁹ și să se plaseze în relația corectă care ar trebui să existe între Creator și creatură⁸⁰. Ea este condiția indispensabilă pentru a ajunge la adevăr⁸¹.

1.3 Recunoasterea simbolului

După cum tocmai am spus, una dintre condițiile, și chiar cea fundamentală, pentru buna funcționare a acestei opinii este excluderea scanării. Într-adevăr, recunoașterea simbolului are loc într-o viziune care se opune actului de scanare. Dacă este adevărat că, potrivit lui Efrem, vederea șarpelui a adus eliberarea poporului evreu în deșert⁸², numai prin vederea simbolului Fiului - o vedere care nu cunoaște scanare - se poate obține mântuirea⁸³. Efrem se întreabă dacă nu cumva copilul își cunoaște tatăl mai bine privindu-l decât scanându-l⁸⁴. Potrivit lui Efrem, între manifestarea simbolului și viziunea interpretului, simbolul este cel mai bine înțeles în adevărul său.

Vorbind despre simbolismul numerelor ascunse în mintea umană, Efrem precizează că nici limbajul și nici tăcerea lui nu se adresează urechii; el își dezvăluie simbolurile ascunse doar ochiului⁸⁵. De fapt, acest privilegiu acordat ochiului își găsește rațiunea în teama că auzul favorizează scanarea. Efrem atestă acest lucru atunci când, referindu-se la marcioniști ale căror urechi erau tulburate de cuvintele binecuvântate ale profeților, el

⁷⁶ Cf HdF 20,6.12-14; 22,2.

⁷⁷ Cf SdF 2,501 și urm. 541 și urm. 557 și urm.

⁷⁸ Cf SdF 2,497 și urm.; 2,567 și urm.

⁷⁹ Cf HdF 50,3.

⁸⁰ Cf SdF 2,485 și urm.

⁸¹ Cf HdF 36,17; 51,11; 67,17; HEcl 38,3.

⁸² Cf HCNis 21,4-9.

⁸³ Cf HdF 9,11.

⁸⁴ Cf HdF 67,16.

⁸⁵ Cf HEcl 35,15-16.

afirmă că oglinda Evangheliei a fost pusă înaintea ochilor lor pentru ca ochii lor să le dezmintă urechile⁸⁶. Dar pentru Efrem care este ochiul? Este imposibil pentru Efrem să recunoască cu ochiul vizibil transfigurarea Fiului de exemplu ori privirea mult prea umană a celor trei apostoli este dovada⁸⁷. Aceeași deficiență a ochiului natural este evidentă și în percepția simbolică a Paradisului. Într-un mod metaforic, Efrem vorbește despre ochiul spiritului, unind ochiul și spiritul care au fost separate⁸⁸. Dar sub acțiunea spiritului și în unitate cu acesta, ochiul nu mai este ochiul sensibil, ci un ochi sau o privire de alt ordin, a cărui identitate ne vom strădui să o definim. Este ochiul spiritului (*aynâ-d-re yânâ*) care poate vedea Paradisul și locurile de dorit ocupate de cei drepti. Într-o formă mai concisă, ochiul duhovnicesc devine spirit în scrierile lui Efrem, dar funcția sa rămâne aceeași. Pentru că este spiritual, duhul lui Efrem îl duce în Paradis; acolo, cunoașterea duhului crește prin contactul cu noile realități ale Paradisului, îi deschide comorile misterelor sale, gustând vizibilul și instruind invizibilul⁸⁹. În acest sens, Efrem numește ochiul "ochiul adevărului" (*aynâ d-qûštâ*) sau "ochiul gândirii" (*aynâ d-mahšabta*)⁹⁰.

Potrivit lui Efrem, această privire prin spirit i-a permis de exemplu mamei celor doi fii ai Zebedei să vadă gloria divină în Fiul supus slăbiciunilor condiției umane. Celor care o posedă, le-a dat să vadă și focul invizibil al Fiului, care a vindecat-o pe soacra lui Simon Petru de febra ei vizibilă⁹¹. Este un ochi care se dobândește prin purificare⁹², dar care riscă să fie orbit de control și chiar de pierzanie totală⁹³.

Efrem respinge orice interpretare care înlătură simbolul ca punct de plecare și care, prin urmare, se degradează în scanare sau analizare este de a-l îndepărta pe Satana. Efrem atribuie această degradare Satanei, care orbește omul împiedicându-l să vadă și incitându-l într-o căutare plină de suspiciuni⁹⁴. Dar Satana nu este doar cel care induce în eroare, abătându-i pe oameni de la calea simbolurilor; el însuși este incapabil să perceapă semnificația simbolică a lucrurilor. Cu alte cuvinte, el este ființa care nu are

⁸⁶ Cf HCH 32,10.

⁸⁷ Cf HEcc1 29,12.

⁸⁸ În ceea ce privește simbolismul ochiului, trimitem la articolul lui B. SCHMIDT, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik, în M. SCHMIDT și C. Fried. GEYER (M.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (Internationales Kolloquium), Eichstatt, 1981, 278-295. Autorul își concentrează cercetările asupra dimensiunilor mai degrabă divine și Cristologice ale ochiului, considerându-l ca ochiul lui Dumnezeu (p.282-286), ca simbol al întrupării (p.287-289) și al puterii divine a lui Cristos (p.290-292).

⁸⁹ Cf HdP 1,4; 6,16; 6,2; 6,25; 15,6.

⁹⁰ Cf HdF 15,10; 86,16.

⁹¹ Cf HdV 16,12; 25,14.

⁹² Cf HdP 9,26.

⁹³ Cf HdF 15,10; 86,16.

⁹⁴ Cf HdF 66,5.

ochi pentru a recunoaște simbolurile. Prin urmare, Satana nu este doar cel care înșală, ci și cel care este înșelat din cauza incapacității sale de a merge dincolo de vizibil și de exterior. Viziunea sa este în primul rând nesimbolică și, prin urmare, superficială.

1.4 Reflecție asupra gândirii simbolice a lui Efrem

După ceea ce ni s-a părut esențial pentru aprecierea globală a mișcării gândirii simbolice a lui Efrem, prin discutarea conceptului de simbol și a diferitelor sale denumiri, despre simbolism și relația sa cu adevărul și despre recunoașterea sa pentru a se adapta la realitățile purtătoare de mistere, deci la orice realitate, va fi util să abordăm, înainte de a încheia acest prim punct din primul capitol, o reflecție sintetică care se află în sînjul acestei gândiri.

Am văzut mai devreme cum adevărul joacă rolul de avertisment în discursul simbolic care împiedică reducerea misterului, nu ca arienii care, potrivit lui Efrem, nu mai respectă transcendența Fiului și l-au redus la o creatură. Efrem, prin intermediul simbolului, a vrut să argumenteze că Dumnezeu este prea frumos pentru a fi exprimat prin cunoașterea creaturilor: discursul simbolic nu se poate erija în cunoaștere absolută, chiar și cele mai bune simboluri de care ne vom ocupa în ultimul punct al acestui capitol, focul, lumina, uleiul etc... dezvăluie "ceva" din mister, dar în sine sunt neputincioase pentru a reda frumusețea și tainele Fiului, nici măcar realitatea credinței sau a altor virtuți creștine, după cum și cosmosul rămâne incapabil să se raporteze pe deplin la Dumnezeu. Potrivit lui Efrem, această respingere a oricărei cunoașteri absolute caracterizează simbolul. În fața acestei problematice se ridică o întrebare: pe ce se bazează așadar, de ce și cum acest discurs simbolic? Tanius Bou Mansour răspunde prin sintetizarea gândirii lui Efrem:

"Optimismul teologiei efreneiene nu se bazează pe capacitățile rațiunii, ci pe puterea iubirii. Iubirea este capabilă să ofere o viziune nouă și mai puțin idolatră a lucrurilor. Poate face acest lucru pentru că stabilește o comuniune profundă între cele trei persoane divine: pentru Efrem, numele "Dumnezeu" creează această uniune pentru înțelegerea umană. Iubirea este cea care stă la baza analogiei dintre cosmos și Dumnezeu. Nu este dragostea divină de altfel afectată

de cererea omului, idee pe care Efrem o exprimă vorbind de o îmbogățire a comorii divine în măsura în care omul vine să se alimenteze din ea! ⁹⁵"

Iubirea pe care o afirmă Sfântul Efrem este cu siguranță iubirea divină care distruge idolatria și nu iubirea umană. Chipul lui Cristos format pe pâine și în inimile oamenilor prin credință alungă imaginile cioplite. Mulțumită acestui imagine, persoana umană este transformată într-un chip spiritual, atât prin unirea sa cu Cristos, care acum distruge orice pofta creatoare de idoli, cât și printr-o spiritualizare realizată prin acțiunea Duhului Sfânt. Aceasta este esența gândirii efremiene. Optimismul lui Efrem, bazat pe iubirea mai presus de rațiune, realizat în persoana lui Cristos, indică locul care stă la baza întregului discurs simbolic al lui Efrem.

1.5. Simbolismul Duhului Sfânt:

Una dintre trăsăturile cele mai caracteristice ale gândirii și poeziei Sfântului Efrem constă în acest sentiment profund al prezenței lui Dumnezeu în lume, în această transpunere a invizibilului în vizibil și a divinului în pământesc. Lumea vizibilă este legată de lumea invizibilă printr-un set de referințe care sunt marcate și sistematizate prin simboluri. Realitățile Noului Testament sunt figurate și anunțate de cele ale Vechiului Testament, acestea se numesc tipologii.

Înainte de a se manifesta pe deplin omenirii, Dumnezeu l-a obișnuit mai întâi pe om cu căile Sale. Astfel, El îl cheamă de la tipuri la realități, de la temporal la etern și de la vizibil la invizibil. Această chemare este exprimată printr-un set de simboluri a căror semnificație este accesibilă inteligenței și interpretării omului.

Utilizarea simbolurilor din lumea vizibilă pentru a semnifica realitățile lumii invizibile se regăsește în întreaga tradiție iudeo-creștină. Primele versete din Geneza ne arată puterea creatoare a lui Dumnezeu sub forma unui porumbel care plutește deasupra apelor pentru a da viață. Noul Testament face aluzie la această scenă, arătându-l pe Duhul Sfânt aducând o nouă creație sub forma unui porumbel care plutește și el deasupra apelor Iordanului.

Teologia Sfântului Efrem este plină de simboluri, după cum spune Beck: "Cel care tinde să privească teologia (efremiană) din punctul de vedere al sentimentului și al viziunii în imagini și simboluri nu poate decât să salute această teologie Cistică; cel care preferă

⁹⁵ TANIOS BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de Saint Ephrem le Syrien*, Kaslik-Liban 1988, pg. 536.

conceptele clare și distincțiile ascuțite, pe de altă parte, poate regreta faptul că nu numai situația generală a teologiei siriace, ci și poetul din opera lui Efrem au prejudiciat precizia și claritatea exprimării teologului⁹⁶.

Faptul că expresia teologiei lui Efrem este o înșiruire de imagini și simboluri împrumutate din natura lucrurilor și din Sfânta Scriptură nu este îndoielnic, acest lucru îl vom vedea și în ceea ce privește Duhul Sfânt, Dumnezeuul invizibil:

" Vă voi spune ce puteți căuta,
Predicați ceea ce poate fi auzit.
Căutați ceea ce se poate cuprinde, alungați (privirea) care scanează.
Voi căuta ceea ce este îmi este util,
voi spune ceea ce vă este bun.
Ceea ce poate fi căutat, ceea ce este necesar,
Vreau să primesc ca (un dar) al harului
Și să mi fac propria mea recunoaștere.
Ca ofranda mea să poată, prin harul tău,
Să aibă acces la ispășire ta!
Refren: În bunătatea ta fă-mă vrednic.
Din această grădină plină de bunuri!"⁹⁷.

În această grădină a lumii și a Sfintei Biblii, Efrem culege simbolurile necesare pentru el și pentru credincioși, simbolurile Duhului, care nu a luat un trup⁹⁸ dar pe care Scriptura ni-l prezintă în multe forme:

a) Focul

Unul dinre simbolurile Duhului Sfânt este focul. Utilizat pe scară largă în gândirea orientală, Duhul Sfânt este foc. Pentru siriaci, focul se referă la Rusalii, la ziua Cincizecimii, "Atunci le-au apărut niște limbi ca de foc împărțindu-se și așezându-se asupra fiecăruia dintre ei. Toți au fost umpluți de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, după cum Duhul le dădea să vorbească."(Faptele Apostolilor 2,3-4), o figură a Duhului Sfânt pe care apostolii trebuiau să-l primească pentru a putea boteza în apă și în Duh:

"Un simbol al Duhului Sfânt este în el (focul)

⁹⁶ BECK, E., Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen uber den Glauven (Sfântul Anselmo, 21) Rome, 1949, pg. 109.

⁹⁷ Cf HdP 13,1.

⁹⁸ Cf HdF 59,8.

și tipul Duhului Sfânt⁹⁹".

Este un foc purificator, "care se amestecă cu apele pentru ca acestea să ofere iertare". Adesea Efrem se referă la Duhul Sfânt utilizând cuvântul Foc, și îl introduce în Euharistie, astfel încât cei care mănâncă și beau trupul și sângele lui Cristos, mănâncă și beau foc, adică Duhul Sfânt, ca foc amestecat cu vin:

"Observatorilor spirituali Avraam le-a servit hrană trupească
și ei au mâncat-o. O nouă minune:
Muritorilor, atotputernicul Dumnezeu
îi hrănește cu Foc și Duh.¹⁰⁰"

În cele din urmă, simbolismul focului are, de asemenea, un efect purificator în lumea siriacă, permițând accesul la divin și distrugând ceea ce este muritor și păcătos¹⁰¹.

b) Celelalte simboluri întâlnite la Efrem

Vântul este un simbol străvechi al Duhului Sfânt, (Gen 1:2); termenul *ruho* înseamnă atât Duh, cât și vânt. Dar vântul despre care vorbește Efrem este o figură a Duhului, căci el spune:

"Cine în mâinile lui a strâns vântul? [...]
Foc și Spirit, contrar naturii lor,
El (Isus) le-a amestecat și le-a turnat în mâinile ucenicilor săi¹⁰²".

Duhul Sfânt este simbolizat și prin suflarea vehementă care învie morții¹⁰³.

Duhul Sfânt este simbolizat și de Porumbel: este porumbelul care zboară (*mrāhef*) la botezul lui Isus, după cum spune Efrem: "Duhul a venit peste el sub formă de porumbel la botezul său"(*Odele lui Solomon* 24, 1_2). Și așa cum porumbelul lui Noe s-a întors la el purtând în cioc o ramură de măslin care simboliza mântuirea, tot așa Duhul Sfânt aduce mântuirea omului prin ungerea sa:

"Barca a desemnat în traseul său obiectivul proprietarului său,

⁹⁹ Cf HdF 40,10.

¹⁰⁰ Cf HdF 10,11.

¹⁰¹ "Autorii siriaci consideră că focul este un element purificator care permite accesul creaturii la lumea divină, la viața divină și la nemurirea binecuvântată. Distrugând ceea ce este muritor, slab, carnal și impur în ea, ea însuflețește ceea ce este nemuritor [...]. Focul distruge în ei ceea ce este muritor și slab", E.P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise*, pg. 225.

¹⁰² Cf HdF 10,14.

¹⁰³ Cf HdF 29,5.

Crucea navigatorului și lemnul cârmaciului său,
care a venit să întemeieze o Biserică în mijlocul apelor;
Și cel care, în numele celor Trei (Persoane divine), îi salvează pe locuitorii săi,
este Duhul Sfânt în locul porumbelului, îi desăvârșește ungerea,
este simbolul mântuirii sale.
Laudăți Mântuitorului¹⁰⁴".

Un alt element al naturii pe care Sfântul Efrem îl folosește ca simbol al Duhului Sfânt, este "căldura și Duhul Sfânt"¹⁰⁵. Căldura mai servește ca o mantie pentru Adam lipsit de harul lui Dumnezeu după cădere:

"În ea (căldura) se încălzește cel dezbrăcat, îmbrăcându-se cu ea,
ca Adam care a fost dezbrăcat ¹⁰⁶ ".

Duhul Sfânt ne încălzește prin mantia botezului; de asemenea, el îi învăluie pe apostoli cu puterea sa, pentru a-i trimite în toată lumea:

"Duhul Sfânt a alungat prin căldura lui,
prin intermediul limbilor, tăcerea apostolilor ¹⁰⁷".

Cu această căldură, inimile sunt trezite la adevăr, așa cum pământul este trezit de razele soarelui primăvara. Așa cum căldura alungă frigul, tot așa Duhul îl alungă pe cel rău¹⁰⁸. Deasemenea, Efrem mai spune că, Duhul Sfânt este simbolizat și prin Uleiul care dă putere trupurilor. A fost folosit de către antici și de către evrei pentru ungerea regilor și a preoților. Uleiul îl simbolizează în primul rând pe Cristos, cel uns de Dumnezeu, este uns de Duhul Sfânt (mšihō), termen care provine din verbul mšah (a unge) și din termenul mešho, adică ulei:

"Uleiul (mešho) era sclavul vânzătorului pentru a-i elibera pe cei liberi.
Cristos (mšihō) a fost sclavul vânzătorului pentru a-i elibera pe sclavi de păcat
Cu Ulei a fost uns Cristos (soroh mešho la-mšhō).
Și nu numai Cristos a fost uns, ci și preoții, sfinții și catehumenii:
Duhul Sfânt își pune pecetea cu untdelemn pe oile sale [...].
Pecetea invizibilă a Duhului va fi aplicată pe trupuri,
Cel care este uns prin botez este pecetluit¹⁰⁹".

¹⁰⁴ Cf HdF 7,8 și 49,4.

¹⁰⁵ Cf HdF 73,1.

¹⁰⁶ Cf HdF 74,6.

¹⁰⁷ Cf HdF 74,20.

¹⁰⁸ Cf HdF 74,10.

Și așa cum Duhul Sfânt dă curaj și putere împotriva celui rău prin semnul său, tot așa el este simbolizat prin untdelemn, care dă putere trupurilor prin ungerea lor¹¹⁰.

Un alt simbol al Duhului folosit de Sfântul Efrem este norul (*humo*). Așa cum căldura este oprită de nor, la fel și Duhul Sfânt, simbolizat de nor, oprește flacăra spirituală din trupurile neofitelor:

"Un nor a coborât și a oprit căldura (Is 4,5)
Din tabără. Acesta descrie figura
Duhului Sfânt care se coboară peste voi (catehumeni)
la botez și neutralizează
Flacăra trupurilor voastre¹¹¹".

Simbolurile, imaginile și numele joacă un rol important în teologia Cristologică și pneumatologică a lui Efrem:

"În Grădina Edenului și în universul pământesc se înmulțesc simbolurile
Domnului nostru.
Cine poate aduna asemănările misterelor sale?
El este în întregime uns în toate lucrurile¹¹²".

În acest prim capitol am analizat Conceptul de simbol la Efrem Sirul, un concept care rămâne abstract dacă nu este întruchipat în viața Sfintei Treimi. Voi aborda în continuare, persoana Duhului Sfânt precum și în locul său în misterul Treimii.

¹⁰⁹ Cf HdV 7,12 și 7,6.

¹¹⁰ Cf HdV 5,2.

¹¹¹ Cf HdEp 1,5.

¹¹² Cf HdV 8, 2.

Capitolul II:

Duhul Sfânt în Trinitatea imanentă la Efrem Sirul

2.1. Duhul Sfânt ca mister revelator și revelat

Duhul Sfânt ca mister revelator

Pentru a-l considera pe Duhul Sfânt în Sfânta Treime este necesar să se studieze misterul trinitar însuși, misterul vieții intime a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, deoarece ne vom concentra asupra Duhului Sfânt, așa cum este văzut în această taină, acest studiu va fi astfel limitat în mod deliberat. Misterul vieții intime a lui Dumnezeu ne-a fost revelat prin Isus Cristos și prin Scripturi. Sfântul Ioan, după ce afirmă: "Nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu", adaugă: "Fiul unic al lui Dumnezeu, cel care este spre pieptul Tatălui, el l-a revelat." (In 1, 18).

Duhul Sfânt, care cercetează adâncurile lui Dumnezeu, contemplă în Fiul perfecțiunile infinite ale Tatălui, al cărui chip exact este Fiul. " ¹⁴ El mă va glorifica pe mine pentru că dintr-al meu va lua și vă va vesti vouă. ¹⁵ Toate câte le are Tatăl sunt ale mele; de aceea v-am spus că ia dintr-al meu și vă va vesti", spune Isus (In 16, 14-15)."¹⁷Duhul adevărului, pe care lumea nu-l poate primi pentru că nu-l vede și nici nu-l cunoaște. Dar voi îl cunoașteți, pentru că rămâne la voi și va fi în voi ... ²⁶ Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care îl va trimite Tatăl în numele meu, vă va învăța toate și vă va aminti toate câte vi le-am spus eu. " (In 14,15-26).

Duhul Sfânt nu numai că dă mărturie despre Fiul în N.T., ci și în V.T. că el a depus mărturie despre Fiul care avea să vină și să salveze lumea. Efrem recunoaște în mod expres faptul că Duhul Sfânt este revelatorul și inspiratorul regilor, profeților și scriitorilor Noului Testament:

“Care nu se supunea învățătorilor săi,
Astfel, să învețe așa cum l-au instruit,
iar dacă va crede că a depășit
Nivelul (*mşouhto*; lit.: măsura) stăpânilor săi.
Cine ar fi printre cei învățați,
Ca Cel care îi face pe toți înțelepți,
Și cine ar fi printre salvatori (*foruqé*)
Ca și Eliberatorul universal (*mharar kul*) (Fiul)
și care ar fi printre revelatori (*b-galoyé*)
Similar cu Duhul Sfânt?
Lăudați învățătura voastră¹¹³.”

Dacă Fiul este eliberatorul universal, Spiritul este pentru Efrem revelatorul prin excelență al adevărilor divine care se găsesc în cărțile sfinte:

“Cine a reușit acum să prevină
Că, din momentul în care îndrăzneala
Predicați în toate limbile, fără a fi unanim,
El Însuși (Fiul) nu ar trebui să ne fie propovăduit
Prin gura celor veridici (Profeți și Apostoli)
Prin care a vorbit Duhul Sfânt!

¹¹³ Cf HdF 52,11.

Cărțile lor sunt unanime
Iar vocile lor sunt armonioase;
Pentru că (totuși) veridicii au tăcut,
Și cei îndrăzneți au bălmăjit¹¹⁴”.

Oamenii îndrăzneți despre care vorbește Efrem în acest verset sunt arienii, după cum arată versetul anterior:

”Pentru că cei îndrăzneți (*marohé*)
propovăduiesc că el (Cristos) nu este Fiul
Acest lucru este atestat de profeți și de apostoli [...]”¹¹⁵”.

Efrem vrea să spună că ambele Testamente sunt Cuvântul lui Dumnezeu, inspirat de Duhul Sfânt, care a vorbit prin "gura adevărilor" (*şariré*). Mai mult, ambele Testamente sunt unanime în ceea ce privește adevărurile credinței și, mai ales aici, în ceea ce privește filiația divină a lui Cristos, așa cum a fost revelată de Duhul Sfânt. Acest verset îi vizează din nou pe gnosticii care separau V.T. de N.T.: V.T. ar fi cartea Dumnezeului rău, iar N.T. ar fi cartea Bunului Dumnezeu¹¹⁶. În comentariul său la Lc 8,18, Efrem vorbește despre Duhul revelator în felul următor:

"Aici jos, nicio creștere a harului nu are loc fără un prim dar adaptat posibilităților noastre. Duhul înțelepciunii nu este dat unui om care are gânduri deșarte, de teamă că această lumină este prea puternică pentru el. Dar Duhul Sfânt, revelatorul misterelor, este dat celui care este capabil să primească misterele, pentru ca înțelepciunea care îl umple de bucurie să înflorească și cuvântul care încântă să fie la îndemâna lui”¹¹⁷

Realitățile divine revelate de Duhul devin în Sfânta Scriptură "însuși glasul" Duhului Sfânt, după cum notează Gelineau¹¹⁸: "Se pare", spune el, "că citirea Sfintei Scripturi este desemnată de "Glasul Duhului Sfânt" care se aude în priveghere:

“Aceștia (cei lumești) stârnesc în ei concupiscenta prin ascultarea a ceea ce le intră în urechi.

¹¹⁴ Cf HdF 60, 6.

¹¹⁵ Cf HdF 60, 5.

¹¹⁶ STATLENDER, R., *Gnose et Hermetisme*, în *Encyclopedie des mystiques*, t. I, Paris, 1977, pg. 371-72: "La șaptesprezece ani după moartea lui Isus, Simon l-a întâlnit pe Petru în Cezareea și a avut cu el o controversă de trei zile; el atacă doctrina V.T. care vede în Creator Dumnezeu unic și Prea Înalt. Există mai mulți dumnezei; [] în ceea ce-l privește pe Dumnezeu V. T, el nu este Dumnezeu bunătății, ci Dumnezeu dreptății [] sub dominația acestui dumnezeu rău, oamenii sunt condamnați la suferință [...]".

¹¹⁷ Cf CEC Arm VI, 20,133.

¹¹⁸ GELINEAU, J., *Madrose*, pg. 113-114.

Aceștia (cei care veghează) ascultă vocea Duhului care le sfințește mintea"
și mai departe:
"Și pentru că gândurile lor (cele lumești)
sunt ca și cuvintele care le cad în urechi;
Gândurile noastre să fie asemenea cuvintelor Duhului Sfânt
care am auzit¹¹⁹".

În concluzie, Cărțile Sfinte sunt pentru Efrern cuvântul Duhului Sfânt. Ele sunt cărțile Duhului care dezvăluie misterele, ele sunt chiar scrise de Duhul:

"Citesc cărțile Duhului,
care sunt scrise de Duhul Sfânt;
Ele conțin judecata (Rom 2,6), răsplata (Mt 25,31-46).
Răsplata promisă apostolilor (Lc 22,28-30)¹²⁰".

Este o mărturisire de credință din partea diaconului din Edessa, o mărturisire de credință în Scripturi, care pare a fi infailibile, pentru că sunt Cărțile Duhului, scrise chiar de Duhul Sfânt. Ele conțin toate realitățile divine din această lume și din cea viitoare.

Dacă Duhul Sfânt este revelatorul adevărilor de credință, al persoanei Tatălui și al Fiului, așa cum ne spun Cărțile Sfinte, nu este oare și revelatorul propriei sale persoane divine și misterioase? Este ceea ce vom vedea la Efrern în a doua parte a acestui capitol.

Duhul Sfânt ca mister revelat

Prin intermediul Sfintei Bibliei, care este cuvântul lui Dumnezeu inspirat de însuși Duhul Sfânt, putem descoperi personalitatea celei de-a treia persoane din Sfânta Treime. Unii se îndoiesc de existența lui, ca de exemplu Marcion¹²¹, dar Sfântul Efrern o respinge:

"Să fie învinuit Marcion,
pentru că nu a putut introduce
în univers un alt nume decât cel al lui Isus
Care apare în lege,
și cea a Duhului Sfânt,

¹¹⁹ Cf HArm. 16,89-92.

¹²⁰ Cf Serm I, 5,396-399.

¹²¹ Marcion s-a născut în jurul anului 85 în Asia Mică, în Pontus. Învățăturile sale gnostice au dus la expulzarea sa din Biserica Romei în 144.011, iar el a venit la Roma în jurul anului 135.

Depozitul profeției și numele lui Dumnezeu,
pe care orice făptură îl proclamă (aici, *kyana*).
Ei sunt martorii victoriei noastre¹²²".

Deoarece Marcion a negat validitatea V.T., atribuindu-l astfel zeului rău, i-a rămas doar N.T. ca garanție a credinței. Dar chiar și N.T. a fost falsificat de el¹²³.

Efrem a luptat împotriva oamenilor din Vechiul Legământ care nu credeau în Isus Mântuitorul, dar a acceptat V.T., care este "depozitul de profeții" inspirat de Duhul Sfânt. Numele lui Isus este foarte important în Scripturi. Numele lui Isus ocupă un loc important în Scriptură, dar aceasta nu înseamnă că Duhul Sfânt nu există, chiar dacă este menționat rar. Credința noastră, ca și botezul nostru, spune diaconul din Nisibis, sunt pecetluite de cele trei nume divine, și nu doar de numele lui Isus, așa cum voia Marcion:

"Botezul nostru este legat de cele trei Nume.
Datorită celor trei taine, credința noastră a învins.
Domnul nostru a transmis cele trei Nume celor doisprezece,
Alături de ei ne găsim refugiul¹²⁴".

Martorii victoriei credinței creștine pe care Efrem îi evocă pentru a dovedi divinitatea Duhului Sfânt sunt cele trei Nume prin care suntem botezați și Scripturile care dau mărturie despre credința noastră. Scripturile formează o unitate și se explică una pe alta; ele sunt, spune Efrem, ca cele două table date de Dumnezeu lui Moise pe muntele Sinai:

"El a dat un alt exemplu acolo
în vederea dăruirii celor două Testamente (*tarten diatiqin*),
Care îi va respinge pe eretici, pentru că înțelesurile lor sunt una (*d-re'ionaihoun had hu*)¹²⁵".

¹²² Evanghelia marcionită. "În căutarea sa de inovație, Marcion ar fi putut scrie propria sa relatare a vieții și învățăturilor Mântuitorului; alții au făcut-o înainte și după el. Mai preocupat de tradiție, a preferat să ia ca punct de plecare una dintre Evangheliile canonice. Predilecția sa pentru Sfântul Pavel, în care vede marele adversar al legii, explică de ce a ales ca punct de plecare Evanghelia lui Luca, discipolul și tovarășul Apostolului. În această carte există, fără îndoială, încă multe vestigii ale Vechiului Testament și mai multe relatări, cum ar fi cele despre nașterea lui Isus, care contrazic anumite opinii dogmatice ale lui Marcion. Totul va fi înlăturat și astfel va lua ființă Evanghelia însăși" (AMANN, E., Marcion. Doctrina, în DTC, vol. IX, col. 2013).

¹²³ Cf HCH 49,1.

¹²⁴ Cf HdF 13,5.

¹²⁵ Cf HdEp 44,4.

În V.T., pe care Marcion îl neagă, ca și în N.T., numele Duhului este introdus în univers, astfel că însuși Isus, pe care Marcion îl consideră Bunul Dumnezeu, este cel care ne-a învățat acest lucru (Mt 28,19).

Al doilea argument pe care Efreem îl aduce împotriva ereticilor pentru a crede în Creatorul revelat în ambele Testamente este cartea creației:

“Moise, în Cartea sa, descrie (*b-sefreh ktab muse*),
crearea întregii naturi,
Așa că pentru Creator, Natura și Cartea
să dea mărturie,
Natura, prin utilizare,
Cartea, prin lectură.
Aceștia sunt martorii care se propagă pretutindeni,
se găsesc în orice moment, sunt prezenți la orice oră, dovedindu-i celui
necredincios cât de nerecunoscător este
față de Creator¹²⁶”.

Dacă Sfânta Scriptură este cartea inspirată de Dumnezeu pentru ca oamenii să se închine la El ca Creator, Cartea Naturii este cartea naturală creată de Dumnezeu pentru a ne descoperi măreția și bunătatea Sa. Acest Dumnezeu Creator este un Dumnezeu trinitar, despre care mărturisesc Scripturile inspirate de Duhul Sfânt și care ne dezvăluie personalitatea Sa.

Această sarcină de a revela, Duhul o realizează prin intermediul unor oameni pe care îi suscită, îi mișcă, îi unge și îi trimite, de-a lungul istoriei mântuirii, pentru a întrupa Cuvântul Vieții în inimile și conștiințele oamenilor. El realizează acest lucru în trei etape, și anume perioada de pregătire pentru întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, întruparea însăși, precum și prelungirea și actualizarea acestei întrupări.

"Dumnezeu Duh Paraclet, care în vremurile trecute a vorbit prin profeți și în aceste zile din urmă prin apostoli [...] care dă înțelegere tainelor [...] cercetează adâncurile Tatălui¹²⁷ și descoperă firea ascunsă a Fiului, manifestând faptele Sale, descoperind ceea ce era ascuns și descoperind lucrurile viitoare [...] Duh care îi învață pe cei mici [...] Duh, prin care este cunoscut Tatăl; Duh prin care ne temem de Fiul [...] umple-ne cu

¹²⁶ Cf HdP V,2 traducere LAVENANT, R., Paris, 1968, pg. 71-72.

¹²⁷ Cf RAES, A., *Anaphorae Syriacae*, II, Rome, 1951 ; *Anaphore de Saint Jacques*, pg. 144.

înțelepciunea învățaturii tale [...] îmbogățește-ne cu cunoașterea tainelor tale [...]. Să strălucească în noi claritatea razelor tale[...] ¹²⁸ ".

2.2. Duhul Sfânt în sine

2.2.1. Natura Duhului Sfânt

Tocmai am arătat, potrivit lui Efrem, că Duhul, ca și Tatăl și Fiul, nu este făcut, nici creat, nici modelat, ca toate creaturile; el este etern și există împreună cu numele lui Isus în Scripturi. Să vedem acum ce crede doctorul siriac despre natura Duhului Sfânt. Este posibil ca omul să înțeleagă, să recunoască sau să exploreze natura Duhului Sfânt?

„Cine este acest Duh Sfânt
care nu a luat un trup (*fāgro*),
Și pe care nicăieri,
profeții nu l-au evocat cu slăbiciunea lui (*mhiluteh*),
Nici apostolii cu lipsurile lui (*snīquteh*).
Ca sclav (*āmto*), slujitor (*mša 'badto*),
Făptură sau (ființă) creație,
Ei nu l-au predicat,
Așa cum l-au propovăduit pe Fiul.
El (Duhul) transcende trupului,
El transcende tuturor lucrurilor¹²⁹."

Pentru a cunoaște bine o realitate, aceasta trebuie să intre sub incidența simțurilor, altfel cunoașterea pe care o avem despre ea ar fi imperfectă, mai ales dacă este vorba de natura uneia dintre Persoanele trinitare, Duhul Sfânt, care este cea mai ascunsă și misterioasă dintre persoanele Sfintei Treimi. Tatăl, Dumnezeuul sabaot, Yahwe sau Elohim, ne este cunoscut din scrierile din V.T. și din N.T., mai ales din legământul pe care l-a încheiat cu Avraam și cu poporul evreu, pentru a-i pregăti pentru venirea Fiului său din neamul lui David.

Pe de altă parte, Fiul a fost pregătit de profeți, care au prezentat "slăbiciunea sa", așa cum ne spune Isalia (Isa 53) despre Edeed Yahweh; iar în N.T., "apostolii au vorbit despre sărăcia sa": "Dar el s-a golit pe sine însuși, luând chip de rob, făcându-se asemenea

¹²⁸ *Pontificale Syrorum Occidentalium*, Mite par la Congregation pour les Eglises orientales, Rome, 1941-1944, XLI, pg. 428-429. Citat de SIMAN, *Experience*, pg. 186.

¹²⁹ Cf HdF 59,3.

oamenilor... și s-a smerit și mai mult, supunându-se chiar și morții, și morții pe cruce!".
(Filip 2,7-8).

În cele din urmă, chiar și "creația și lumea nu au propovăduit niciodată pe Duhul, așa cum au propovăduit pe Fiul. Pentru Efrem, a vorbi despre natura Duhului pare a fi un lucru imposibil, deoarece nici A.T., nici N.T., nici creația nu l-au propovăduit suficient. Și pentru că este Spirit, "transcende trupul", adică creaturile trupești și sensibile; Duhul Sfânt "transcende tot" ceea ce poate fi definit și a cărui natură poate fi delimitată.

Potrivit lui Beck, această strofă arată divinitatea Duhului Sfânt împotriva arienilor și a pneumatomaților¹³⁰:

"Din el (Duhul) și prin el, veniți să discutăm.

dacă naturile (*kyonayhun*)

a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt,

trebuiau să fie descrise pentru noi.

Și (Scriptura) a arătat despre Autor (*obudo*)

că, fiind necreat, a creat (*bed*).

Din Fiul, de asemenea, că a fost creat,

așa cum pretind ei că (Scriptura) scrie.

Dar de ce nu ni s-a revelat

în privința celui de-al Treilea (*tlitoyo*),

Care este natura lui (*kyoneh*)?¹³¹ "

Efrem invită pe cineva să "discute" despre Duhul Sfânt. Este vorba, într-adevăr, în acest imn 59, de botezurile ereticilor care nu cred în Duhul Sfânt, care nu a luat un trup ca al Fiului; chiar și Scriptura vorbește rar despre acest subiect (cf. versul 3). Scripturile vorbeau despre Tatăl ca fiind Autorul universului (*obudo*). Dar este adevărat, așa cum susțin arienii, că Scriptura vorbește despre Fiul ca fiind creat? Dacă intenția Scripturii este de a dezvălui natura persoanelor divine, replică Efrem, de ce nu a dezvăluit natura celui de-al Treilea? Natura poate însemna aici *essentia*, ca *šem=nomen-persona*¹³².

Diaconul din Edessa continuă discuția în strofa 5 a aceluiași imn pentru a confirma că Scripturile vorbeau despre Duhul Sfânt.

¹³⁰ BECK, E., Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben (Sfântul Anselmo, 21) Rome, 1949, pg. 84-85.

¹³¹ Cf HdF 59,4.

¹³² BECK, Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben, pg. 41.

"Cine nu știe
Că ele (Scripturile) stabilesc în serie
Și enumerați în ordine
cele trei Nume
A Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt,
Așa cum și-au expus numele,
să își dezvăluie și ei natura (*kyonaihun*).
Dacă este scris, să îl citească;
dacă nu este scris, ar trebui să se mărturisească atunci,
Că natura lor este ascunsă (*da-kyonhun kasio hu*)¹³³."

În această strofă, Efrem îl provoacă pe eretic să dovedească faptul că, dacă Scriptura vorbește despre cele "trei nume" (Mt 28,19), ea dezvăluie și natura persoanelor divine.¹³⁴ Dar dacă nu este scris despre naturi, conchide el, ereticul trebuie să mărturisească faptul că "natura lor este ascunsă"¹³⁵.

Explicând acest verset, Beck remarcă diferența dintre cele două cuvinte "*kyonaihun*" și "*kyonhun*", dintre plural și singular. Folosind "*kyonaihun*", natura lor, diaconul din Edessa poate astfel să vorbească despre natura fiecăreia dintre cele trei persoane divine în mod separat; iar când vorbește despre o natură "*kyonhun*" la singular, Beck spune că aceasta este influența terminologiei marelui teolog al secolului său, Sfântul Vasile. Cele două moduri de a se exprima, conchide Beck, unul contrapus celuilalt, arată că gândirea lui Efrem este puțin preocupată de filozofie¹³⁶.

Preocuparea doctorului siriac este de a afirma împotriva ereticilor că cele trei Persoane divine au o "Natură" și că fiecare dintre ele are o "natură particulară", pe care noi o numim astăzi ipostază¹³⁷.

2.2.2. Apofatismul Duhului Sfânt

Natura Duhului este misterioasă și ascunsă. Cine poate să o atingă? Nu este nevoie să o cercetați, așa cum fac ereticii, pentru a crede în el. Pentru diaconul din Nisibis, Duhul

¹³³ Cf HdF 59, 5.

¹³⁴ BECK, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, pg. 40.

¹³⁵ BECK, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben*, pg. 40-41.

¹³⁶ Cf HdF 59,3-5.

¹³⁷ Acest termen lipsea la Sfântul Efrem. Acesta este întotdeauna luat de el ca sinonim al lui *kyono* pentru a marca substanța concretă, natura.

Sfânt transcende chiar și expresiile care au fost rostite despre umanitatea și divinitatea lui Cristos:

"Întrucât Duhul Sfânt nu a luat un trup,
El transcede cuvintele și expresiile,
Care au fost rostite despre divinitatea
Și umanitatea Domnului nostru,
Acele expresii pe care scribii, în disputa lor,
Au confundat și pus în urechile oamenilor¹³⁸".

Dacă Duhul Sfânt este atât de sublim și atât de misterios, ce trebuie să știe oamenii despre el, potrivit lui Efrem? Trebuie căutată iubirea, iubirea Duhului și a celorlalte două persoane trinitare:

" [...] Nu trebuie să fie cercetată,
nici să facă obiectul unei dispute,
(Nu) pentru a cunoaște natura lor,
ci mai degrabă trebuie înțeleasă
Cât de mare a fost dragostea lor¹³⁹"

Efrem pare să atingă un punct foarte important în teologia augustiniană cu privire la Duhul Caritativ. Diaconul din Nisibis vorbește despre imensitatea iubirii persoanelor trinitare. Episcopul de Hipona (d. 430) oferă o justificare scripturală explicită a numelui de Caritate (1 In 4,8) și descrie, de asemenea, viața divină intratrinitară:

"Astfel, inefabila îmbrățișare a Tatălui și a Chipului (Fiului) nu este lipsită de bucurie, de caritate, de bucurie. Această dilecție, această plăcere, această bucurie... Hilaire a numit-o concis "plăcere" și este, în Treime, Duhul Sfânt. Nenăscut, el este dulceața generatorului și a celui născut, el inundă cu generozitatea sa, cu imensa sa abundență, toate creaturile după capacitatea lor"¹⁴⁰.

Iar în alte locuri, Augustin spune că "este făcută de Duhul Sfânt, care este Dumnezeuul iubirii"¹⁴¹.

¹³⁸ Cf HdF 59,8.

¹³⁹ Cf HdF 59,7.

¹⁴⁰ AUGUSTIN, *De Trinitate* VI, 10, 11, Patrologia Latina 42,932a.

¹⁴¹ AUGUSTIN, *De Trinitate* XV, 17, 31, Patrologia Latina 42,1082e.

Desigur, Efrem nu merge atât de departe încât să numească Duhul Sfânt Iubire, dar cel puțin ne invită să nu cercetăm natura Duhului Sfânt și a Treimii, ci mai degrabă să înțelegem cât de "imensă" a fost iubirea lor pentru noi.

2.2.3. Locul Duhului Sfânt în Trinitate

a) Egalitatea Duhului Sfânt cu Tatăl și cu Fiul

Pe de o parte, Efrem ne avertizează: nu trebuie să cercetăm natura Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt printr-o "căutare curioasă":

"Să nu orbim ochii rațiunii noastre (*mahšabtān*) prin căutare curioasă.

Pentru că mintea noastră (*tarītan*) este lovită de orbire,

Nu poate contempla cu un ochi limpede

Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt (*b-ruh qudšo*)¹⁴²".

Pe de altă parte, văzând necesitatea exegezei biblice pentru a răspunde ereticilor și pentru a confirma adevărata credință în sufletele credincioșilor, doctorul din Edessa ne invită să studiem Cărțile și să trăim viața creștină pentru "a ajunge la Duhul Sfânt":

"Și sufletul trebuie să încerce, prin toate mijloacele,

Să ajungă alături de Duhul Sfânt¹⁴³".

Pentru a "ajunge la Duhul Sfânt", Efrem recurge mai întâi la Sfintele Scripturi, luând ca bază formula baptismală, așa cum o făcuse Ireneu, Origene și Atanasie¹⁴⁴.

Botezul este poarta de intrare în viața creștină, iar acest fapt important este legat de "cele trei nume"¹⁴⁵ Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt:

Așadar, mergând, faceți ucenici din toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, (Mt 28,19).

Căci numele Fiului nu poate fi înaintea celui al Tatălui,

Pentru că nu există nici o confuzie¹⁴⁶".

¹⁴² Cf HdF 15,10.

¹⁴³ Cf HdF 75,23.

¹⁴⁴ Cf IRENEU de Lyon, *Epideixis 7* (SC, 62), trad. FROIDEVAUXL, . M. Cerf, Paris, 1959 :« Și de aceea, la nașterea noastră cea nouă, are loc botezul prin aceste trei articole, [botezul] care ne acordă harul nașterii noi în Dumnezeu Tatăl prin Fiul Său în Duhul Sfânt. Căci cei care poartă Duhul lui Dumnezeu sunt conduși la Cuvântul, adică la Fiul, dar Fiul îi prezintă Tatălui, iar Tatăl le dă incoruptibilitatea. Fără Duhul nu se poate vedea pe Fiul lui Dumnezeu, iar fără Fiul nimeni nu se poate apropia de Tatăl, căci cunoașterea Tatălui este Fiul, iar cunoașterea Fiului lui Dumnezeu se face prin Duhul Sfânt; În ceea ce privește Duhul Sfânt, numai după cum dorește Tatăl, Fiul îl distribuie ca slujitor oricui și oricum dorește Tatăl. » (pg. 41-42). ORIGENE *De principiis*, I(SC,252), trad. CROUZELI, I. et SIMONETTIM, Cerf Paris, 1978.

¹⁴⁵ Cf HdF 13,5.

¹⁴⁶ Cf HdF 23,14.

Credința noastră este în cele trei Nume divine; ei sunt egali între ei, și aceasta este ceea ce ne arată¹⁴⁷:

20. Numele Tatălui și al Fiului și al Duhului Sfânt
Sunt egali (*šoen enun*) și se atribuie (*w-awen*) în coborâre
(*ruhofo*)
(în timpul darului) botezului,
21. Nume identice, concurență egală.
O singură voință, ca un singur jug
Să se îmbrace și să vină la botez.
22. Și cum sunt egali (*šowen*) în cloșcă
În botez sunt egali
De asemenea, în unitate (*awyuto*).

Aceste trei strofe sunt deosebit de bogate, pentru a ne arăta egalitatea dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Sfântul Efrem, după cum am mai spus, ia în considerare baza ceremoniei botezului, pentru a-și exprima credința în egalitatea celor trei persoane divine. Deoarece se regenerează împreună pentru viața divină, în botez, ele sunt făcute egale (*šowen*). Și deși ele sunt trei, ele sunt în armonie și cursul lor pentru sfințirea noastră este "egal", deoarece au "o singură voință" pentru mântuirea noastră. Și Efrem Sirul concluzionează: cele trei Nume sunt egale în momentul botezului (*al ruhofo d-ma modito*), ei sunt egali și în unitate (*hokan šowen de b-awyuto*). *Ruhofo* este un termen tehnic în limbă și tradiție siriacă pentru a exprima în special coborârea Duhului Sfânt la epicleză sau la hirotonirea preoțească, și în primul rând la botez. Uneori, acest termen este folosit pentru cele trei persoane divine, ca în v. 20 al strofei noastre; este folosit mai ales pentru Duhul Sfânt singur:

"Preoțimea este în slujba
acestui pântece (baptismal) când dă naștere
Ungerea merge înaintea lui,
și Duhul Sfânt zboară (*mrahfo*) peste valurile (apei botezului)¹⁴⁸".

Această strofă frumoasă este despre apa care dă naștere copiilor pentru mântuire. Sânul apei este slujit de preoți, mai întâi prin ungerea pe care o fac neofitului, pentru a-l pregăti să primească pe Duhul Sfânt care zboară peste valurile baptismale.

¹⁴⁷ Cf HdF 77,20-22.

¹⁴⁸ Cf HdV 7,8.

Și mai clar

“Duhul a coborât (*dolat*) din înălțimi,
și a sfințit apa prin coborârea lui (*ruhofoh*)¹⁴⁹”

b) Distincția dintre Duhul Sfânt și Tatăl și Fiul

„Cine ar putea nega cele trei Nume
A cărui descendență (*ruhofo*) a domnit odinioară peste Iordan.
Adevărul este că, prin numele prin care a fost botezat trupul vostru,
Trupurile sunt botezate; și în ciuda multiplicității
A numelor Domnului universului, este prin (numele) Tatălui, al Fiului și al
Duhului Sfânt,
Că am fost botezați în mod distinct.
Slăvită fie măreției tale¹⁵⁰”.

Baza dovezilor efremiene ale Sfintei Treimi, este evenimentul botezului care îl marchează pe fiecare creștin. La botez, nu se invocă “multiplicitatea numelor Domnului”: Saddai, Yahwe, Elohim... ci mai degrabă cele trei nume unite într-o singură esență, "prin numele Tatălui și al Fiului și al Duhului", iar de data aceasta Efrem adaugă, "că am fost botezați în mod distinct (*frisoit*)". Aceeași esență a celor trei persoane divine nu absoarbe personalitatea fiecăreia dintre ele, dar le protejează identitatea. Efrem vorbește despre o recunoașterea pe nume a celor trei persoane divine¹⁵¹. Acest lucru, conform analizei lui Beck, este luat aici în sensul stoic al lui (*onoma*), care ține loc lucrului pe care vrea să îl semnifice¹⁵²". Astfel, o asimilare a persoanei la numele său pare să fie pentru Efrem unul dintre adevărurile care este neverificabil și este de la sine înțeles. Totuși, această abordare a numelui nu dezvăluie dacă este vorba de o referire la esență sau la existență. Potrivit lui Beck, (*šmo*) poate fi identificat cel mult cu sensul (*sukolo*), dar nu cu esența (Pr Ref II Dom 17,30 și urm)¹⁵³.

¹⁴⁹ MURRAY, Symbols, pg. 144: "Acest " plutire" sau "meditație" a Duhului este exprimată în siriacă prin substantivul verbal n1hbapa, care este folosit pentru acțiunea Duhului în botez, în Euharistie [...] și în Sfânta Ordine. Efrem oferă exemple pentru toate cele trei [...] "» Cf HdEp 6,1.

¹⁵⁰ Cf HdF 51, 8.

¹⁵¹ Cf SdF 2,665 și următoarele.

¹⁵² BECK, E., Ephrams des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre, în Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 419 (suns., 58), Louvain, 1980, pg. 33 și următoarele arată caracterul polisemic al conceptului "nume". Pe lângă sensul de *onoma*, acest concept poate avea sensul de *lekton*, adică *asomaton*, care nu corespunde niciunei pragme din lumea reală (pr Ref II Dom 10, 30 și urm.), precum și sensul de expresie simplă care include *remata* (verba) (HdF 29, 2). Dar, în cele mai multe cazuri, la Efrem, numele apare legat de *qno* și a *šoro*. (SdF 2, 585 și urm. ; 4, 53-58 ; HdF 3, 8).

¹⁵³ BECK, E., Ephrams des Syrsers Psychologie und Erkenntnislehre, în Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 419 (suns., 58), Louvain, 1980, pg. 102.

Împotriva oricărui modalism, diaconul din Edessa afirmă că botezul de la organisme este administrat în mod distinct de cele trei nume, de fiecare nume sau fiecare (*qno*) cu personalitatea proprie, "distinctă" față de celelalte:

Ei au fost numiți zei, dar El este Dumnezeu universului.

Ei au fost numiți tați, dar El este Adevăratul Tată (*šariro*).

Ei au fost numiți spirituali, dar nu există decât Duhul Viu.

(*hayto ruho*).

Cei care au fost numiți părinți și fii,

Sunt doar nume împrumutate, pe care le-am învățat prin har (*b-taybuto*), Unul singur este Tatăl Adevăratului (*abo d-qušto*), care îl are pe Fiul Adevăratului (*bro d-qušto*)¹⁵⁴.

În această strofă, Efrem îi vizează mai întâi pe păgâni, care îi numeau pe idoli "dumnezei". El afirmă că există un singur "Dumnezeu al universului". Dumnezeu universului este în trei persoane sau (*qnomē*): Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. În semantica vieții lor de familie, oamenii dau numele de "tată" tatălui familiei, dar Dumnezeu este "adevăratul Tată", așa cum ne învață și Domnul nostru (Lc 11,2). De asemenea, există doar Fiul Adevăratului, Isus Cristos, Fiul Tatălui Adevăratului, și ceilalți tați și fii "sunt doar nume împrumutate, pe care le-am învățat prin har", cea a vieții noi, "că unul singur este Tatăl Adevăratului, care are pe Fiul lui Adevăratul".

Cu ajutorul harului și al revelației, efortul uman duce doar la cunoașterea sau recunoașterea existenței celor trei persoane divine, dar niciodată la înțelegerea esenței lor. El poate înțelege relația lor de Tată cu Isus, adevăratul său Fiu, și cu Duhul viu. Dar despre "cum", despre "Unde" a acestor relații, Efrem nu vorbește; este o transcendență care nu se încadrează sub categoriile umane.

Să vedem acum ce înțelege Efrem prin distincția fiecărei persoane divine, care poate fi numită (*qno*):

"Dacă cercetezi ființa (*qno*), ești pierdut.

Dacă crezi în Numele lui, ești mântuit¹⁵⁵".

În comentariul său *Sermones de Fide*, Beck subliniază schimbarea sensului *qno* de la un lucru existent și obiectiv la desemnarea *esenței*¹⁵⁶. El explică această ambiguitate

¹⁵⁴ Cf HdF 46,12.

¹⁵⁵ Cf SdF 4,133-134.

prin spiritul semit care nu caută sistemul și prin caracterul semi-poetic a *Sermones de Fide*.

Rezultă că Dumnezeu, pentru că posedă un *qnomo* - ceea ce îi lipsește nu poate exista în realitate, ci există doar în gândire - împărtășește toate limitările pe care le prezintă *qnomo* atât din punct de vedere gnostic, cât și metafizic. Cu alte cuvinte, Dumnezeul pur și spiritual, fiind calificat ca *qnomo*, ar fi într-un anumit fel material și astfel își pierde caracterul său absolut și transcendența. La rândul său, Martikainen explică diferitele sensuri ale lui *qnomo*: materie, lucru existent, ființă, conținut, esență, justificând această multiplicitate de sensuri prin relația pe care acest *qnomo* o are de fiecare dată cu obiectul la care se referă. Împotriva lui Beck, el refuză să limiteze acest concept la o categorie pură a ființei și stabilește relația sa cu persoana¹⁵⁷.

Noujaim descrie conceptul ca fiind o noutate semitică care nu are echivalent în filosofia occidentală. În opoziție atât cu Beck cât și cu și Martikainen, el vede în *qnomo* doar o "ființă singulară existentă în mod concret" iar "*Substanz*" și "*Wesen*" constituie două aspecte ale acestui *qnomo* în afara cărora nu există¹⁵⁸. Spre deosebire de *šmo*, care nu se bucură decât de o existență noțională a cărei funcție este de a manifesta caracterul substanțial al ființelor, *qnomo* nu este doar una dintre caracteristicile ale ființei concrete care există în mod substanțial, ci o noțiune care exprimă această existență concretă. Pentru Noujaim, dificultatea lui Beck dificultatea de a nu putea înțelege această așa-zisă antinomie sau ambiguitate din gândirea lui Efreem este explicată prin legătura dintre *qnomo* la semnificația conceptului *kyono*, care, în loc să semnifice o "natură", o "esență", care precede orice libertate, se referă imediat la ființa singulară. Cu toate acestea, *qnomo*, deși este apropiat de sensul lui *kyono*, este în același timp diferit de acesta. Într-o viziune semitică, *kyono* este conceput și realizat doar în ființe particulare, în timp ce *qnomo* exprimă această existență concretă și îi subliniază singularitatea. În plus, *qnomo* nu se caracterizează prin incognoscibilitatea sa doar pentru că este purtătorul unei naturi al cărei mister rămâne nepuizabil.

¹⁵⁶ Textele care susțin sensul de lucru existent sunt SdF 2,583 și urm.; 4,42 și urm -57 și urm: textele care susțin cel de-al doilea sens sunt SdF 4,129-134.

¹⁵⁷ MARTIKAINEN, *Bose*, pg. 24-30.

¹⁵⁸ NOUJAIM, G., *Essai sur quelques aspects de la Philosophie d Ephrem de Nisibe*, în *Parole de l Orient 0 (1979-1980)*, pg. 29.

Beck stabilise că *qnomo* este caracterizat de limitare și consistența fizică, două caracteristici ale corpului și chiar ale tuturor ființelor create, inclusiv îngeri¹⁵⁹. Întrebarea care se pune atunci este dacă atribuirea unui *qnomo* lui Dumnezeu nu duce aproape să îi impută caracterul corporal; Dumnezeu ar fi atunci într-un anumit fel cu caracter material. Noujaim răspunde că afirmația lui Efrem despre un *qnomo* al lui Dumnezeu vizează în primul rând pentru a sublinia o existență care nu este doar noțională, ci concretă și reală. În plus, nu se spune niciodată că Dumnezeu posedă un *gušmo* sau oricare dintre cele trei dimensiuni ale sale. O altă dovadă presupusă de Noujaim pentru a îndepărta orice suspiciune de o concepție materială în Dumnezeu este ideea că Dumnezeu este prezent în toate, o prezență ce implică și necesită incoerența sa fizică. Într-un Într-o Viziune asupra lumii semitică, nu există nicio contradicție, potrivit lui Noujaim, în faptul că o existență concretă, individuală și singulară este lipsită de materialitate și este postulată ca fiind pur spirituală.

În această controversă referitoare la *qnomo*, am dori să facem următoarele observații. În plus, față de textele raportate de Noujaim pentru a dezvălui intenția lui Efrem atunci când îi atribuie lui Dumnezeu un *qnomo*, pare potrivit să susținem că gândirea lui Efrem despre Dumnezeu nu poate fi decât respectuoasă față de această mare Ființă transcendentă și că îi era imposibil să îl coboare la rangul de creatură¹⁶⁰. În al doilea rând, este necesar să se țină cont de contextul polemic în care această noțiune a luat naștere și s-a dezvoltat. În dorința de a păstra caracterul misterios al *qnomo*-ului divin, Efrem s-a opus arianismului, "cercetătorilor" care căutau să raționalizeze și să explice totul, astfel încât au sfârșit prin a-L reduce pe Fiul la o creatură. Împotriva lor, Efrem a argumentat în favoarea unei transcendențe care nu se încadrează în categoriile "cum", "unde" și "cât de mulți".

Duhul, în transcendența sa, ca de altfel și Tatăl și Fiul, nu poate fi înțeles. Ceea ce înțelegem de la el este unicitatea sa în cadrul Sfintei Treimi. Unicitatea Duhului (*qnomo*) constă în faptul că este viu (*haito*)¹⁶¹, așa cum a fost definit în 381 la primul Conciliu de la Constantinopol, dar Duhul este deasemenea și Sfânt.

c) Relația dintre Duhul Sfânt cu Tatăl și cu Fiul

¹⁵⁹ Noujaim face distincția între cele două noțiuni siriace care exprimă trupul: *pagrā* și *gušmā*; acesta din urmă va fi analizat ca un concept filosofic, în timp ce termenul *pagrii* va fi rezervat trupului lui Cristos și acesta va califica condiția umană ca fiind slabă și precară (cf. art. său, pg. 36). Acest lucru este în contrast cu teoria lui Beck care leagă *qnomo* și *pagrā*.

¹⁶⁰ Cf. HdF 26,7 ; SdF 2,415-416; HCH 3,2.

¹⁶¹ Cf HdF 46,12.

Relația dintre Duhul Sfânt cu Tatăl

Într-o laudă pe care Efrem a formulat-o spre slava Sfintei Treimi una¹⁶², se spune laudă Tatălui și Duhului Său. Cu toate că Efrem nu vorbește foarte explicit despre relația dintre Tatăl și Duhul Sfânt, se poate concluziona prin imagini și simboluri, că el se referă la această teologie intratrinitară. Biserica acordă astăzi o mare importanță relației dintre Tatăl și Duhul Sfânt atunci când se ia în considerare problema Filioque. Și teologii moderni aprofundează în mod constant studiul acestui punct¹⁶³.

Citim în Efrem acest verset:

“Cât de minunată este natura (*kyoneh*) focului.

Ea generează (*mawled*) fără a diminua, și rămâne egală (*šowē*) fără a se răci (*w-lo qoiar*).

Și când căldura sa (*humoh*) se separă, nu se desparte de ea (*kad metfreš, lo metfseq*).

(Căldura) care trece prin (*bar*) totul fără invidie,

Se difuzează în pâine și se amestecă cu apă,

Și locuiește în toate lucrurile, în timp ce locuiește în întregime în sine însuși¹⁶⁴”.

În prima și a doua linie, focul este numit *kyono d-tedmurto*, o natură minunată¹⁶⁵, care generează căldură. În strofa noastră, nu este clar că căldura care se naște din foc este Sfântul Duh. Cu toate acestea, diferența, care este clară aici de la Vasile și Grigore din Nazianz, este că Efrem nu folosește pentru procesiunea Duhului Tatălui *ekporeuesthai* (purcede) din In 15,26, care este considerat diferit de *gennasthai* (generație) pentru Fiul. Iar Beck mărturisește că această diferență nu se regăsește în lucrările pe care el însuși le-a editat¹⁶⁶.

Dacă identificăm căldura cu Spiritul, așa cum este cazul general în scrierile lui Efrem de a numi Spiritul în raport cu Tatăl, simbolizat prin soare sau foc¹⁶⁷, și Fiul, prin lumină

¹⁶² Cf HdF 87,1.

¹⁶³ RITTER, A. M., Il secondo Concilio ecumenico e la sua ricezione : stato della ricerca, în *Cristianesimo nella Storia*, 2 (1981) pg. 341-365 ; *La theologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident*, sous la direction de VISCHER, L., Document Foi et Constitution, nr. 103, Centurion, Paris 1981.

¹⁶⁴ Cf HdF 40,9.

¹⁶⁵ BECK, *Trinitatslehre*, pg. 56 a tradus: *kyono d-tedmurto*: o creatură minunată «ein Wunderbares Geschopf».

¹⁶⁶ BECK, *Trinitatslehre*, pg. 57.

¹⁶⁷ YOUSIF, *Symbolism*, pg. 28: "În ceea ce privește Soarele și simbolismul său, mă limitez la următoarele: [Focul și soarele sunt imaginea Treimii, potrivit unei comparații devenite clasice în teologie (HdF 40, întreg); soarele simbolizează și el Treimea (73, lss)[...]”.

sau rază ¹⁶⁸, putem spune că, căldura este adusă la existență de către Tatăl. Sursa sa primară este Tatăl ¹⁶⁹, dar în distribuirea sa, nu se separă de el, iar el nu se diminuează:

"Ea (căldura) nu se desparte de raza sa (Fiul)
Cu care este amestecată, nici de soarele (Tatăl)
cu care este unită ¹⁷⁰".

Spiritul este deci dat de Tatăl iar atunci când este distribuit, rămâne unit cu el, cu sursa sa. În ceea ce privește sursa care dă căldura, aceasta nu se diminuează. Iar această căldură, conform v. 3, "trece prin toate lucrurile" și "ea locuiește în toate lucrurile (*w-sore b-kul medem*), în timp ce ea locuiește în întregime în el (focul) (*kad beh sore kullehy*)¹⁷¹"

Regăsim această idee despre Sfântul Duh la Sfântul Vasile¹⁷²: Prezent (Duhul) în întregime la fiecare și fiind în întregime pretutindeni. Faptul că strofa semnifică Duhul care se difuzează în pâine și se amestecă cu apa, este ceea ce arată din nou strofa:

" Un simbol (*râza*) al Duhului este în el (Focul)
și tipul Duhului Sfânt (*tûpsâ d-ruh qudso*)
Cine este amestecat (*methalto*) cu apa
astfel încât să poată oferi iertare;
Cine se îmbină (*metmazgo*) cu pâine,
astfel încât să devină o ofrandă (*qurbono*)
Și pentru că este întru totul asemănătoare în toate,
El este departe de a putea reprezenta cele trei mistere (*râze*)
Care nu au fost niciodată (pe deplin) reprezentate¹⁷³".

Termenul de *râza* a fost unul dintre cei mai importanți termeni din secolul al IV-lea. Se folosește pentru orice simbol religios (mai ales în V.T. tip, *tûpsâ*), pentru riturile sacramentale și, la plural, pentru sacramentul Euharistiei¹⁷⁴.

¹⁶⁸ Cf HdF 73,1.

¹⁶⁹ KHALIFE-HACHEM,E., L 'Office de la Pentecote dans la liturgie Maronite, Texte du Ramso et commentaire, dans Pdi) 9 (1979-80) 165-182: "Tatăl este sursa vieții divine, viața divină în interiorul și în afara Treimii. Este în cele din urmă absența Filioque care este integritatea textului și a viziunii trinitare orientale a oficiului nostrum oficiu [...] "Duhul care precede pe Tatăl și care este, pentru o clipă, lăudat împreună cu Fiul" (pg. 169).

¹⁷⁰ Cf HdF 74,4 .

¹⁷¹ Cf HdF 40,9.

¹⁷² Vasile, *Sfântul-Spirit*, pg. 147.

¹⁷³ Cf HdF 40,10.

¹⁷⁴ MURRAY, *Symbols*, pg. 21.

În primul vers al strofei noastre, simbolul Duhului este unit cu focul, care se amestecă cu apa botezului pentru a deveni *husoyo*, iertarea, și se amestecă cu pâinea Euharistiei, pentru a deveni *qurbono*, jertfa.

Beck găsește aici o dificultate ce trebuie rezolvată: dacă în strofa 9, focul apărea ca sursă de căldură, și deci ca simbol al Tatălui, cum poate fi acum simbolul Duhului? Și dă o soluție: în ciuda legăturii reale dintre foc și căldură, în menționarea fiecăruia dintre ele poate exista o juxtapunere a celor două elemente *Pyr* (foc) și *thermon* (cald). Noi am spune însă aici un alt *nuro*, care este la lucru, și anume *nuro w-ruho*, care nu este doar cel mai subtil și mai înalt dintre elementele din care sunt făcuți îngerii, ci și spiritualitatea naturii divine și, deci, a celor trei persoane divine¹⁷⁵.

Dacă analizăm termenii *husoyo* și *qurbono* în operele lui Efrem, îi găsim atribuiți fie Fiului, fie celor trei persoane divine împreună. Astfel, se spune că, Cristos este mielul care este sacrificat pentru ispășirea noastră¹⁷⁶; El este preotul ispășirii noastre¹⁷⁷. Legătura cu botezul apare din nou în următoarele două pasaje: "Apa și sângele care au curs din coasta Domnului pe Cruce au o semnificație simbolică aplicată la botez"¹⁷⁸; de aici, vedem ce trebuie să aducem mai aproape de Duhul Sfânt pentru a ne completa punctul de plecare și ceea ce este unit cu el. De altfel, multe alte texte vorbesc despre Cristos ca despre *qurbono* (jertfă), cum ar fi: "*lahmo kassi nuro d-šoryo beh* = Pâinea ascundea focul, care locuiește în pâine¹⁷⁹". Dacă juxtapunem afirmația: "focul se amestecă cu pâinea (euharistică)¹⁸⁰", vedem cum, în primul caz, focul îl desemnează atât pe Fiul, cât și pe Duhul Sfânt. Acest lucru este posibil doar datorită energiei interne a acestui foc de natura celor trei persoane trinitare. Acestuia îi aparține acest pasaj :

" În loc de acest foc, care îi mistuia (în V.T.) pe oameni (păcătoși), voi va-ți mâncat focul în pâine și (astfel) ați obținut viața¹⁸¹".

Dar la acest foc se poate adăuga un *ruho* (suflu de aer, Duh) fără ca acest concept să fie extins. Cu toate acestea, Efrem pare, de fapt, să favorizeze distincția care îl vede în foc pe Fiul și în *ruho* pe Duhul Sfânt. Acest lucru este afirmat în mod clar în următoarea strofă:

" Iată Focul și Duhul (*nuro w-ruho*) în pântecele mamei tale!

¹⁷⁵ BECK, *Trinitatslehre*, pg. 60.

¹⁷⁶ Cf HdF 62,3.

¹⁷⁷ Cf HAz 2,7.

¹⁷⁸ Cf HCNis 39,7.

¹⁷⁹ Cf HdF 19,3.

¹⁸⁰ Cf HdF 40,10.

¹⁸¹ Cf HdF 10, 12.

Iată Focul și Duhul în râul botezului tău;
Focul și Duhul Sfânt în botezul nostru,
În pâine și în potir, Foc și Duh Sfânt¹⁸²".

Focul și Duhul Sfânt sunt prezenți aici împreună, ca și în sacramentul botezului și în Euharistie; sunt prezenți și activi. Dar punctul nostru de plecare a fost doar despre Duhul Sfânt. Faptul că, pe lângă acesta, persoana Tatălui acționează în același timp în mod egal, apare clar în formula botezului.

În HdF 42 și 72 este menționată nașterea veșnică a Fiului din Tatăl. În HdF 40, 5, Efrem denuște soarele o creatură minunată, care dă naște într-un mod unic (*d-mawled ihidait*), și se extinde triplu, unde este inclusă, în mod indirect, și "procesiunea" Duhului Sfânt¹⁸³.

Relația dintre Duhul Sfânt cu Fiul

În timp ce în HdF 40,9 se vorbește despre soare, creatură minunată, simbol al Tatălui care generează căldură, simbol al Sfântului Duh, fără a se diminua pe sine (*w-lo hosar*), în HdF 42,4 și 7, Fiul este ca un foc aprins, care se trage din Tatăl într-un mod nedeterminat.

Tatăl este astfel sursa de la care se trage Fiului și Sfântul Duh. Cele două persoane trinitare provin din El. Părinții primului Conciliu de la Constantinopol, pentru a face diferența intratrinitară a relației dintre Tatăl și Fiul și dintre Tatăl și Sfântul Duh, au vorbit despre nașterea Fiului și procesiunea Sfântului Duh, așa cum se spune în In 15, 26: "Sfântul Duh al adevărului care purcede de la Tatăl".

De fapt, Conciliul din 381 nu a spus că Sfântul Duh este "Dumnezeu" sau "consubstanțial" cu Tatăl și cu Fiul, ci că este "Domnul, dăătorul de viață, care purcede de la Tatăl, obiect al aceleiași adorații și slavă cu Tatăl și cu Fiul¹⁸⁴", și că aceasta urmează linia trasată de Vasile cel mare și de Athanasie din Alexandria. O altă problemă apare după acest consiliu, care este relația între Fiul și Sfântul Duh. Sfântul Augustin propune următoarea soluție: "Acest Duhul Sfânt, potrivit Sfintei Scripturi, nu este doar Sfântul Duh al Tatălui, nici numai Sfântul Duh al Fiului, ci al amândurora; în același sens,

¹⁸² Cf HdF 10,17.

¹⁸³ BECK, Trinitätslehre, pg. 71.

¹⁸⁴ Texte din Denz.-Sch. nr.150; din *Textes doctrinaux*, DUMEIGE, G., pg. 9.

ne învață acea caritate comună Tatălui și Fiului, prin care se iubesc unul pe celălalt reciproc ¹⁸⁵".

Să vedem acum ce gândește Efrem despre relația dintre Fiul și Duhul Sfânt. Într-adevăr, așa cum am văzut până acum, sfântul doctor evită să cerceteze naturile, dar încearcă să le înțeleagă și să răspundă pe cât posibil adversarilor adevăratei credințe în Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. În general, Efrem pornește de la Biblie pentru a rezolva întrebări dificile. Dar dacă Biblia este discretă în privința acelei probleme, "ne invită [...] să facem descoperirea naturii (pentru că Biblia și natura sunt) două cărți prin excelență care vorbesc despre Dumnezeu și în care Dumnezeu ne vorbește [...]", spune Yousif ¹⁸⁶.

Efrem recurge la natură și la bogăția ei pentru a ne vorbi despre relația Fiului ca rază (*zaliqo*) "cu Duhul Sfânt simbolizat prin căldură":

"7: Cine vrea să cerceteze, cum și unde,
raza lui (soarelui) este legată (de el),
legată (*asiro*) și liberă (*w-šario*) este căldura lui.

8: Deși nu sunt despărțiți (*fsiqin*) (unul de altul)
și nu sunt confuzi (*blilin*) (unul în altul),
separații sunt amestecați (*frise hlite*),
legați și (în același timp) liberi (*asirin wa-sren*).

O mare minune.

9: Cine ar vrea să-i apuce (*gas*) și să-i atingă (*mus*)!
Deși se crede că sunt slabi,
și simplu (de înțeles).

10: Prinde-mi soarele prin razele sale.

Îndreptați privirea și vezi (cu ochii) căldura lui,
și dacă ești în stare (*en sofeq at*).

11: Separă-mi soarele de razele sale,
și separă căldura din ambele,
dacă poți.

¹⁸⁵ AUGUSTIN, *De Trinitate*, XV, Patrologia Latina 17,27.

¹⁸⁶ YOUSIF, *Symbolisme*, pg. 57.

12: Și când soarele este printre cele cerești,
căldura sa și splendoarea sa (*denheh*) sunt la pământeni
Un simbol (*râza*) manifestat (*galio*)¹⁸⁷".

În prima strofă, Efrem începe cu metoda sa apofatică, împotriva celor care vor să examineze soarele, raza și căldura sa. Raza este legată de soare, adică Fiul este legat de Tată, la fel cum Duhul Sfânt, reprezentat de căldură, este legat de Tatăl, deși este în același timp liber.

În strofa 11 regăsim relația Tatăl=Soare, cu Fiul=rază și Duhul Sfânt=căldură. "Desparte-mi soarele de razele sale", acest lucru este imposibil, așa cum este imposibil să separăm soarele de razele sale, de Tatăl și de Fiul, căldura, adică Duhul Sfânt. Prin urmare, pentru Efrem, Duhul Sfânt este legat de cele două persoane trinitare și nu doar de Tatăl ca sursă a sa. Afirmatia din strofa 11, imposibil de îndeplinit, și anume separarea soarelui, a razei sale și a căldurii, pregătește antinomia din strofa 12, care apare anterior în strofa 5, cel puțin redusă la soare și la rază: Raza ca un soare, locuiește la pământeni, în timp ce soarele însuși locuiește în cer. Acest ultim pasaj va fi completat de strofa 5. În strofa 12, se vorbește clar despre rază (lumină), simbol al Fiului, apoi se adaugă căldura, simbol al Duhului Sfânt. Lumina și căldura sunt utile, în ciuda faptului că sunt inseparabile de soare în cer, deși aici, pe pământ, ele sunt ca și cum ar fi separate de soare. Raza vrea să simbolizeze încarnarea Fiului lui Dumnezeu. Când Efrem vrea să desemneze completarea imaginii prin căldură, el o spune în strofele 18-19, în care este evocată Înălțarea Domnului, păstrând imaginea razei:

"18: Așa cum această rază se îndrepta spre sursa ei,
Ea nu s-a despărțit.
de la Progenitorul său (*yoludeh*)
19. Și-a lăsat căldura aici,
Ca și Duhul Sfânt, pe care Domnul nostru
l-a lăsat printre Apostoli¹⁸⁸".

În strofa 18, raza, simbol al Fiului, se îndreaptă spre sursa sa, în momentul Înălțării sale la cer, sursa sa fiind Tatăl (*yoludeh*). Imaginea izvorului nu este străină gândirii Părinților, pe care aceștia o folosesc pentru a reprezenta Treimea. Se regăsește la

¹⁸⁷ Cf HdF 73, 7-12.

¹⁸⁸ Cf HdF 73,18-19.

Atanasie: "Tatăl fiind o sursă și Fiul fiind numit râu, se spune că noi bem din Duhul Sfânt"¹⁸⁹.

Este o imagine biblică: "Căci poporul meu a făcut două rele: m-au părăsit pe mine, izvorul de apă vie, ca să-și sape cisterne, cisterne crăpate, care nu pot [să țină] apă." Ier 2,13; apoi în Apoc 22,1. La Efrem, această imagine se regăsește din nou în HdF 86,10. În HdF 73,19, este vorba de căldura produsă de raza soarelui, Duhul Sfânt fiind Duhul pe care Domnul l-a lăsat cu Apostolii. Efrem nu dezvoltă imaginea izvorului, așa cum fac Atanasie și ceilalți Părinți, ci ține la imaginea soarelui și a razei, căldura fiind rezervată Sfântului Duh.

Rareori Efrem îl numește pe Duhul Sfânt "Duhul lui Cristos": în cea de-a treia Scrisoare către Corinteni, comentată de diaconul de Nisibis, se spune: "

"De aceea, El (Tatăl) a împărtășit și a trimis din Duhul lui Cristos (...)"¹⁹⁰

Mai ales Afraat este cel care vorbește despre Duhul Sfânt ca fiind Duhul lui Cristos, fără a spune că este o procesiune a Duhului de la Fiul.

"Să-l cinstim pe Duhul lui Cristos pentru a primi har de la el"¹⁹¹.

Cel care primește Duhul lui Cristos, își înfrumusețează omul său interior [...], iar cel care întristează Duhul lui Cristos, nu-și scoate capul din necazuri"¹⁹².

d) Unitatea în cadrul Sfintei Treimi

"Și așa cum el (soarele) este (doar) unul,

O "trinitate" (*tlitoiuto*)

Este revelat în el, ceea ce nu poate fi înțeles (*metdarko*).

Cine poate explica acest lucru?"¹⁹³.

Termenul siriac *tlitoiuto* corespunde latinului *trini* (*terni*), din care derivă *trinitas*, spre deosebire de grecescul *trias*.

Potrivit lui Beck ¹⁹⁴, *tlitoiuto* al lui Efrem lipsește în multe lucrări autentice și este cel mai bine tradus prin triadă. O imagine a Treimii este triada umană, conform lui Efrem:

¹⁸⁹ ATANASE d'Alexandrie, *lettres a Serapion sur la divinite de l'Esprit*, în *Sources Chretiennes*, 15, Cerf, Paris, 1947, pg. 116.

¹⁹⁰ *Arm. In Srboyn Ep' remi Matenagrut'iwnk' III (Venice). Tr. (Latin): S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli (Venice), (Abbréviation in Paulum), 121.*

¹⁹¹ Cf Dem.VI, DE Monachis, 241, nr. 1,15-16.

¹⁹² Cf Dem.VI, DE Monachis, 252, nr. 1,9-13.

¹⁹³ Cf HdF 73,2.

spiritul, sufletul și trupul omului, unite în expresia *tlitoiutan* (triada noastră)¹⁹⁵. Dar Trinitatea se regăsește în opere a căror autenticitate este încă dezbătută, în Serm II, 3, o predică liturgică pentru Duminica Floriilor, unde aflăm la rândul 428 că poporul evreu l-a schimbat pe Tatăl cu vițelul și pe Fiul cu Barabba, iar acest lucru l-a înfuriat pe Duhul Sfânt. Iar Efrem a încheiat: Treimea cea veșnică a disprețuit și a urât sinagoga.

În această "trinitate" unită - aici în imaginea focului - rolurile sunt distincte, în timp ce numele sunt egale, chiar dacă sunt plasate într-un anumit rang, unde "rămân unul în celălalt, unite":

"Cele trei nume sunt manifestate (*methzen*) deci în Foc (*nuro*)
Și fiecare cu autoritatea sa (*sultoneh*) stă izolat;
Fiecare element (*had*) apare în mod distinct prin acțiunea sa.
Puteri independente care sunt unite (*d-etmzeg*):
Focul minunat, căldura distinctă,
Și lumină glorioasă.
Locuiesc unul în celălalt, uniți¹⁹⁶".

Această unitate nu este fragilă sau doar exterioară, ci ei rămân uniți unul în celălalt, pentru că au aceeași esență (*ituto*), "și se aseamănă în toate" cu ei înșiși:

"Cât trebuie să acceptăm aceste trei
Pur și simplu și cu dragoste, și fără a cerceta (*b-hubo d-lo 'uqobo*),
Astfel încât naturile lor (*kyonaihun*) (a celor trei persoane)
Nu se compară cu noi, ca să semene cu noi.
Pentru ei, natura lor se aseamănă în toate,
În timp ce naturile creaturilor sunt distincte
Și nu se aseamănă (*w-lo domen*);
Cât de distinctă de toate este această Natura
Care este mai mare decât toate"¹⁹⁷.

Potrivit acestei strofe, putem spune că, în ciuda distincțiilor ad extra pe care Efrem le pune pentru fiecare dintre persoanele divine, acestea sunt egale și "se aseamănă în toate

¹⁹⁴ BECK, Trinitatslehre, pg. 79: "În toate cele patru pasaje pe care am putut să le citez din operele autentice ale lui Efrem, *tlitoiuto* nu este termenul clar și lipsit de ambiguitate pentru Trinitate, în HdF 18,4 ; 73,2 și 21 se vorbește despre o imagine trinitară și deci doar indirect despre Treime".

¹⁹⁵ Cf HdF 18,4.

¹⁹⁶ Cf HdF 40,8.

¹⁹⁷ Cf HdF 40,12.

lucrurile" în natura lor; în ciuda acestui fapt, sfântul doctor ne invită cu umilință să "acceptăm cu simplitate și iubire, fără o cercetare curioasă", deoarece Dumnezeu depășește cele trei categorii de *quomodo, quantum și ubi*:

"Trei sunt ele, iar natura Domnului toate le depășește:

"Cum" (*aykan*), "unde" (*ayko*) și "cât" (*kmo*)"¹⁹⁸.

În această strofă, se face aluzie la valoarea simbolică a alegerii acestor trei categorii în corespondență cu cele trei persoane divine. Ele sunt mai puțin în sensul logic al categoriilor lui Aristotel, cât în sensul stoic al celor constitutive ale ființei. Cu toate acestea, Efrem se deosebește de doctrina stoică prin faptul că refuză să le considere ca fiind constituente ale ființei lui Dumnezeu¹⁹⁹. În orice caz, rămâne fundamental faptul că această transcendență divină, așa cum a gândit-o și a formulat-o Efrem, se înscrie în linia dialecticii anti eunomiane²⁰⁰ a Părinților greci, pentru care esența lui Dumnezeu, și nu existența sa, este cea care derobează de orice căutare.

Iar ca existență activă, Sfântul Doctor ne invită să contemplăm mai degrabă iubirea Duhului Sfânt decât natura sa:

" (...) Ce dorim să cercetăm?

Natura sau dragostea Duhului Sfânt?

Dacă îi căutăm natura, se dovedește a fi slab;

Și dacă căutăm iubirea Lui, este atât de mare

Că în umilința lui, El (Duhul) ne-a ridicat"²⁰¹.

Slavă Celui ce ne sfințește și ne învie prin iubirea Sa, pentru că El este Dumnezeu și a Lui să fie slava împreună cu Tatăl și cu Fiul în vecii vecilor, Amin.

Pentru a încheia cel de-al doilea capitol, putem spune că forța raționamentului lui Efrem asupra Sfintei Treimi, sau mai degrabă a meditației sale asupra acestui mare și inepuizabil mister, vine din faptul că, cuvântul Treime se referă la sacramentul botezului și la Mt 28,19. El are astfel pentru el întreaga tradiție, care merge până la Domnul însuși, care, după cum vom vedea, a fost botezat și el cu "trei nume". Astfel,

¹⁹⁸ Cf HdF 30, 2.

¹⁹⁹ BECK, E., *Ephrams des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 419 (suns., 58), Louvain, 1980, pg. 54-56.

²⁰⁰ Anomei (grecesc: Ἀνομοί), Aeziani sau Eunomiani, au fost un curent teologic al arianismului creat în urma Sinodului de la Niceea și înflorit în secolul al IV-lea. Anti-trinitarieni, au susținut că Isus („Fiul”) era de o natură diferită și diferită de cea a lui Dumnezeu („Tatăl”); în aceasta s-au deosebit de semi-arieni, care îl considerau pe Fiul de altă natură, dar asemănător cu Tatăl. Anomeii au crezut în punctele de vedere ale lui Arius, așa cum le formulase inițial, și au respins profesiile sale de credință ulterioare, pe care le adoptase pentru a fi readmise în rândul trinitarilor.

²⁰¹ Cf HCH 31,4.

punctul de plecare este într-adevăr economic, iar noi rămânem în economia mântuirii până la sfârșitul raționamentului.

Din economie și din Revelație, Efrem le dovedește oponentilor săi divinitatea Duhului Sfânt, și datorită de a-l glorifica împreună cu Tatăl și cu Fiul, cei trei fiind egali și din aceeași substanță (*ītuto*). Substanța unică nu distruge caracteristicile persoanelor (*qnomē*) divine, paternitatea pentru Tatăl, filiația pentru Fiul și sfințirea și suflul vieții pentru Duhul Sfânt.

De-a lungul celui de-al doilea capitol, s-a încercat să se dovedească faptul că punctele esențiale admise de primul Conciliu de la Constantinopol cu privire la Sfântul Duh se aflau deja în credința și tradiția Bisericii Siriace.

Tatăl este sursa unică a Fiului și a Duhului Sfânt, și că Duhul porcede de la Tatăl:

" Duhul Domnului Dumnezeu (*morio*) este asupra mea (Isa 61,1); Cel care îl precede (*nofeq*) pe Tatăl. El este consubstanțial (*b-usia*) cu mine, pentru că eu sunt Cuvântul (*melto*) și Fiul Tatălui și, fiind întrupat, am primit ungera (*mšihuto*) conform Economiei divine. Duhul Domnului este deasupra mea, și pentru El Domnul m-a uns, ca să propovăduiesc săracilor (vestea cea bună), m-a trimis²⁰²".

În sfârșit, în ceea ce privește doxologia, este clar că Efrem oferă aceeași slavă și onoare Tatălui, Fiului și Sfântului Duh, bazându-se pe formula baptismală (cf. HdF 77, 20). Fiind de aceeași natură, unite între ele, cele trei Nume divine au fiecare o identitate proprie, caracteristici particulare, care se manifestă în economia mântuirii.

Astfel, putem constata, prin termenii cu care este numit Duhul Sfânt, că toți spun un adevăr despre Duh însuși, dar puțini dintre ei dezvăluie din belșug relația sa cu cele două Persoane divine, în special cu Fiul: la nivelul Treimii imanente, Duhul este legat mai mult de Tatăl și nu de Fiul.

Pornind de la termenul "suflare" (*māfūhītā*), vom vedea în capitolul al treilea acțiunea puternică a Duhului în Trinitatea economică, în special cu persoana Fiului.

²⁰² Comentariu al Sfântului Efrem de Isaie, LVI (cf. LÉLOIR, L.).

Capitolul III:

Duhul Sfânt în Trinitatea economica la Efrem Sirul

Acest titlu nu urmărește să extindă câmpul investigației noastre la Duhul Sfânt în relația sa cu cele două Persoane divine în economia salvatoare. Dacă a fost ales, este pentru a acoperi un set de teme disparate, în care Spiritul este arătat la lucru, uneori singur, alteori în colaborare cu Tatăl și cu Fiul, dar întotdeauna în acțiunea sa *ad extra*.

În capitolul precedent, referitor în special la problema ordinii dintre Persoanele divine, a fost demonstrată Trinitatea economică. În cele ce urmează, vom încerca mai întâi să descoperim acțiunea Duhului Sfânt așa cum este perceput în V.T., vom trece apoi la intervenții din viața lui Isus pe pământ, făcute așa cum este redat în N.T.

3.1. Intervenția Duhului Sfânt în biblie, punctată în scrierile lui Efrem

3.1.1. Duhul Sfânt în Geneza 1,2

Iată comentariul lui Efrem la acesta parabolă : "Duhul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor" :

"După ce a vorbit despre întunericul întins pe fața abisului, el spune din nou :

"Duhul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor" (Gen 1,2). Chiar dacă din faptul că l-a denumit "Duhul lui Dumnezeu" sau "Duhul plutea" unii îl consideră ca fiind Duhul Sfânt și îl asociază pe acesta cu acțiunea (creatoare despre care se vorbește) în acest loc ; credincioșii, din cauza lipsei de asemănare, nu-l asociază cu el, ci îl asociază cu această natură (*kyono*), astfel încât, din aceste nume, ei nu reușesc să îl ia drept Duhul creator".

"Căci spusese : "un duh rău de la Domnul îl chinuia pe Saul" (1 Sam 16,14). Și că este spus : "plutea". Ce făcea în prima zi cu apele, pe când plutea deasupra apelor ? Dacă în ziua în care este scris că Duhul plutea deasupra apelor, nimic nu se făcea de către ape, în ziua a cincea, în care apele au dat naștere la reptile și păsări nu este scris că Duhul mai plutea deasupra apelor. Acela care pretinde că (Duhul Sfânt) a participat la acțiunea creatoare, același Duh care plutea, așa cum o spune Scriptura, doar dacă nu cumva a făcut ceva cu apa în ziua în care plutea, (Cartea Sfântă) nu spune acest lucru.

"Căci ca prin slujba norilor, adică ca prin umbra primei nopți, este percepută de noi crearea norilor în prima zi, de asemenea și prin slujba Duhului Sfânt, adică

prin suflarea sa, Moise a dorit să ne facă cunoscută creația sa. Într-adevăr, așa cum norii fără umbră nu există, de asemenea și Duhul Sfânt fără suflare nu există. Pentru că (amândoi), prin slujirea lor noi le percepem ; iar lucrurile care nu sunt așa (adică nu fac o acțiune), nu le putem percepe. Duhul a suflat pentru că a fost creat în acest scop. Astfel că după ce a suflat și s-a arătat că a fost creat prin slujirea sa în prima noapte, a ajuns să tacă în prima zi, deoarece norii s-au întors și s-au împrăștiat în aceeași zi²⁰³"

În ebraica biblică *ruah*, folosită de 378 de ori în V.T.²⁰⁴, se împarte în trei grupe : este vântul, suflarea de aer ; este forța vie a omului, principiul vieții (respirația), sediul cunoașterii și a sentimentelor ; și este forța vitală a lui Dumnezeu, prin care acționează și face să acționeze, atât la nivel fizic, cât și la nivel "spiritual".

Unii dintre Părinții Bisericii consideră că această suflare primordială este acțiunea Duhului Sfânt care plutește deasupra apelor²⁰⁵. Pentru Efrem, acest *ruho* care plutea în prima zi deasupra apelor nu pare a fi Duhul Sfânt, ci este un Duh creat, pentru a sufla, "așa că după ce a suflat și a arătat că a fost creat prin slujirea sa în prima noapte, a venit să tacă în prima zi" [...]. Duhul Sfânt apare în a cincea zi, unde are un rol creator.

Traducerea din 1975 a Bibliei de la Ierusalim folosește în Gen 1,2 termenul de "vânt" în loc de "Duhul lui Dumnezeu": "Pământul era neorânduit și pustiu, și întuneric era deasupra abisului, și vântul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor".

În textul Efremist, cuvântul *ruho* înseamnă suflu și spirit. Dar nu și pentru Duhul Sfânt, pentru că El nu se reduce la o creatură ci are întotdeauna un act dătător de viață de îndeplinit. În prima zi, nu este un actor; De abia în ziua a cincea, când are loc crearea reptilelor și a păsărilor, intră în scenă ca și co-creator. În exegeza sa, Efrem este de acord cu TEB care scrie: "Suflarea (sau atmosfera) lui Dumnezeu este ceea ce permite accesul la viața omului (Gen 6,3) și a tuturor ființelor (Ps 104,30); aici se află în afara

²⁰³ TONNEAU, R. M., *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), 152-153 ; Syr. 71-72, Louvain, 1955 în Gen 1,7, pg. 12.

²⁰⁴ CAZELLES, H., *L'apport de l'Ancien Testament a la connaissance de l'Esprit Saint*, în CSS, Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia, Vatican, 1983, t. I, pg. 720 (CSS) : «Pour comprendre ce développement sémantique (du *ruah*) il faut remonter aux origines de la Bible et au sens de la racine dans les langues sémitiques. On a voulu trouver une racine ayant le sens de « souffler » mais ce n'est qu'un sens dérivé dans les langues postbibliques comme l'arabe et l'éthiopien. En fait, « souffler » n'est qu'une application secondaire, quoique réelle, d'une racine au sens plus large: être spacieux, être au large, à l'aise (I Sam 16,23 ; Jer 22, 14 ; Job 32,20). Cette racine est commune à l'hébreu, à l'ugaritique, au babylonien, au palmyrien, au punique, au sud-arabique [...] ».

²⁰⁵ GRANADOS, C., *Actividad del Espíritu Santo en el Antiguo Testamento según san Ambrosio de Milán*, în CSS, t. I, pg. 235, De Gen 1,1-4 hace Ambrosio una lectura trinitaria [...]. La actividad económica del Espíritu se sima inicialmente en relación con las aguas primordiales de Gen 1,2. En el origen mismo del ser y de la vida se encuentra ya una referencia al Espíritu. El Espíritu es vida y donde hay vida, allí está el Espíritu ».

masei de apă: viața nu este încă posibilă. De asemenea, "Suflarea lui Dumnezeu" a fost înțeleasă ca un "vânt puternic" sau ca "Duhul lui Dumnezeu"²⁰⁶.

3.1.2. Duhul Sfânt și Sfânta Fecioară

a) Buna Vestire

În *Comentariu său asupra Diatessaron* (Diat), Efrem începe prin exegeza lui Ioan 1,10, adică prin taina incarnării Cuvântului lui Dumnezeu, apoi trece la comentariul lui Lc 1,1-15, anunțul făcut lui Zaharia despre nașterea lui Ioan Botezătorul. În ultima parte, potrivit Diatessaron lui Tatian²⁰⁷, avem relatarea anunțării către Maria și a vizitei acesteia la Elisabeta.

"Elisabeta s-a ascuns timp de cinci luni " (Lc 1,24), "până când a tresăltat copilul în sânul ei, iar Elisabeta a fost umplută de Duhul Sfânt" (Lc 1,41) și pentru că Maria urma să primească în curând Buna Vestire. Îngerul Gabriel a fost trimis de Dumnezeu la o fecioară (Lc 1,26-27) și i-a zis: "*Vei zămisli (batno) și vei naște un fiu (yaldo) și-l vei numi Isus.*" (Lc 1,31) [...] Maria i-a zis: "*Cum va fi aceasta din moment ce nu cunosc bărbat?*" (Lc 1,34). Îngerul i-a spus: "*Duhul Sfânt va veni asupra ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea, sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu.*" (Lc 1,35) (*Rouho d-qudšo tītē, w-haileh d-'eloyo nagen 'elaik*)²⁰⁸".

Până acum avem dialogul dintre înger și Maria, așa cum este prezentat în Comentariul lui Efrem la Diatessaron. Este interesant să prezentăm textul N.T., așa cum ne este prezentat într-o ediție modernă; luăm N.T. Traducerea Ecumenică a Bibliei (TEB), pentru a vedea divergențele dintre cele două:

Pentru evenimentul Bunei Vestiri, TEB scrie astfel: "Maria i-a spus îngerului: "Cum se poate așa ceva, de vreme ce sunt fecioară"? Îngerul i-a răspuns: "Duhul Sfânt va veni asupra ta și puterea Celui Atotputernic te va acoperi; de aceea cel ce se va naște va fi sfânt și se va numi Fiul lui Dumnezeu" (Lc 1,34-35).

Diferențele dintre cele două texte:

²⁰⁶ Traducerea Ecumenică a Bibliei (TEB) ed. 1978, pg. 43.

²⁰⁷ Tatian s-a născut probabil în jurul anului 120, între Tigru și Medes și între munții Armeniei și orașul Ctesifon, spune Van Puyvelde (DBS, VI, col. 855), în Adiabene. Este de cultură siriacă și a fost inițiat și în literele grecești. El a venit la Roma la mijlocul secolului al IX-lea, s-a convertit la creștinism și a devenit discipolul Sfântului Iustin. Are mai multe scrieri, dintre care cea mai cunoscută este Diatessaronul său "prin cele patru Evanghelii". A fost compus în Orient în jurul anilor 175-180, în siriacă. Sfântul Efrem folosește Diatessaron, care la mijlocul secolului al patrulea era încă "evanghelia", textul scriptural care este folosit exclusiv în liturghie și pe care Efrem o expune oral și în scris. Până în septembrie 1957, a fost cunoscută doar versiunea armeană a Diat. Ulterior, a fost descoperită în versiunea siriacă (LELOIR, L., CEC, Introducere).

²⁰⁸ Cf Comentariu la Evanghelia Concordantă, text siriac (CEC Syr) I 25,56-57.

Diat²⁰⁹

nu cunosc bărbat

...

TEB²¹⁰

Sunt fecioară.

De aceea, Cel ce se va naște va fi sfânt

și se va numi Fiul lui Dumnezeu.

De fapt, diferențele sunt minime. Cele două expresii "sunt fecioară" și "nu cunosc bărbat" au același sens în mentalul semitic, pentru că a cunoaște un bărbat înseamnă a te căsători cu el, a te uni cu el. Dar pasajele care lipsesc aici, le vom găsi în capitolul XXI-lea al Diat., despre moartea lui Isus. Comentariul lui Efrem la pasajul Bunei Vestiri :

"De ce îngerul nu a menționat numele Tatălui, ci mai degrabă numele puterii sale și pe cel al Duhului Sfânt, dacă nu pentru că se cuvenea să vină arhitectul (*ardiklo*) lucrărilor, să îndrepte clădirea care se prăbușește și ca, prin coborârea sa (*mrahfonito*), Duhul Sfânt să sfințească clădirile spurcate? Dacă Tatăl i-a încredințat Fiului său judecata viitoare, este evident că tot prin el a împlinit crearea oamenilor, și recuperarea lor [...]"

În acest comentariu, Trinitatea este cea care lucrează: Fiul, puterea (a Tatălui) și Duhul Sfânt. Fiul este "arhitectul lucrărilor" care va "îndrepta" clădirea omenirii prăbușită de păcatul lui Adam și al Evei. Duhul Sfânt va sfinți "clădirile spurcate"; putem înțelege aici trupurile umane, deoarece trupurile noastre sunt "templul Duhului" (I Cor 6,19).

Pentru a completa comentariul efremian al textului Bunei Vestiri, găsim în capitolul XXI următoarele:

"Trupul său (al lui Isus), prin natura sa, a suferit împreună cu sufletul său sensibil, căci sufletul este cel care simte durerea. Deci umanitatea sa a suferit din cauza trupului său, și simțea durere din cauza sufletului său: va veni Duhul Sfânt și puterea sa te va acoperi (Lc 1,35). Și același trup a devenit pâinea vieții și hrana credincioșilor : *Duhul Sfânt va veni asupra ta și puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea, sfântul care se va naște va fi numit Fiul lui Dumnezeu* (Lc 1,35).

Scriptura spune următoarele despre trupul care s-a născut din Fecioara. Dar cei care pretind că trupul Mântuitorului nostru a fost doar o aparență²¹¹, ca și cel al

²⁰⁹ LELOIR, L., Ephrem de Nisibe. Commentaire de l'Evangile concordant ou Diatessaron, traduit du syriaque et de l'armenien, în Sources Chretiennes (SC), nr. 121, Paris, 1966.

²¹⁰ Traducerea Ecumenică a Bibliei (TEB) ed. 1978.

îngerilor care au mâncat în locuința lui Abrahám (Gen 18,1-8), sunt respinși de către Scriptură, deoarece aceasta nu spune că acești îngeri au fost atacați, chinuiți, răstigniți, deoarece schimbarea lor a fost doar în aparență; Nu erau cu adevărat trupești, dar luaseră forme utile pentru cei care le vedeau. Și pentru ca să nu se creadă că este asemănător cu ei, Domnul nostru s-a născut, ieșirea lui din pântece pentru a îndepărta din mintea oamenilor ideea asemănării cu El [...]²¹²".

În comentariul la Lc 1,35, Efrem, doctorul cristologic și marial²¹³, consideră că Duhul Sfânt joacă un rol fără de care nu poate exista nici concepție virginală, nici nașterea lui Cristos. Rolul Duhului Sfânt este de a sfinți, rol care nu este bine clarificat de diaconul din Nisibis.

În *Hymni de Beata Maria* (XVII), atribuit Sfântului Efrem, găsim despre Buna vestire următorul text:

"Sunt (înger) trimis de Tatăl pentru a vă anunța (să știți) că dragostea lui l-a făcut pe Fiul său să locuiască în pântecul tale (Maria) și că Duhul Sfânt este peste tine.

Atunci nu mă voi împotrivi îngerului (zice Maria), dacă Duhul Sfânt va veni la mine, eu sunt adevărata lui slujitoare, și să fie pentru mine, Domnul meu, după cuvântul tău."²¹⁴

În ambele texte, se spune că Duhul Sfânt "vine peste tine (Maria)", și "Duhul a venit la mine". Maria nu este doar primul templu al Duhului care l-a conceput pe Cristos, ci și Ea este "adevărata slujitoare a Duhului", "trimisă din cer", ca să fie mama Fiului Tatălui și să-i dea lui Isus trup omenesc²¹⁵:

²¹¹ Docetes: Ceea ce caracterizează mai ales docetismul, "a fost să susțină că Mântuitorul nu a avut un trup făcut din carne și sânge ca cel al omului, ci o simplă aparență de trup sau un trup fantomă, și astfel să suprimă două dintre dogmele fundamentale ale credinței creștine, cele ale inculturii și răscumpărării [...]" (BAREILLE, G., Docetes, în DTC, t. IV, col. 1480).

²¹² Cf Commentaire de l'Évangile Concordant, Version armenienne. (CEC Arm) XXI 3,375.

²¹³ ORTIZ DE URBINA, *La Mariologia nei Padri Siriacci*, în *Orientalia Cristiana Periodica* 1 (OCP) (1935), pg. 103: "(Sfântul Efrem) poate fi numit "primul doctor marian" pe care îl găsim în șirul sfinților părinți. (Sfântul Efrem) Îl putem numi "primul doctor marian" pe care îl găsim în rândurile Sfinților Părinți. El este primul care cântă cu o inspirație poetică sublimă laudele Mariei, el este primul care ni se prezintă ca un "devotat" al Maicii Domnului".

La pagina 107, autorul citează și traduce acest text Efremian:

"Doar tu și mama ta
Sunteți grațioase și de o frumusețe deplină:
pentru că nu există nici o pată pe tine
și nici nu sunt pete în mama ta.
Alături de aceste două frumuseți
nu există printre copiii mei
care le este asemănător."

²¹⁴ T. J. Lamy, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit* (2), Mechliniae: H. Dessain, 1890 vol II, pg.599.

²¹⁵ Originalul Comentariului efremist la Epistolele Sfântului Paul se păstrează doar într-o traducere în armeană. Traducerea acestui comentariu am fost făcută de Prof. Michel van ESBROECK.

"(...) V-am învățat că Isus Cristos s-a născut din Maria, nu că a trecut prin ea, și de la posteritatea lui David, nu din carne cerească; și, potrivit vestirii Duhului Sfânt trimis din cer către ea, nu din apropierea lui Iosif (că L-a conceput) ²¹⁶".

În lupta sa împotriva adversarilor Duhului Sfânt, Atanasie folosește acest text (Lc 1,35), ca text trinitar: "Așa cum harul Treimii este unul singur, deci Trinitatea este indivizibilă. Acest lucru poate fi văzut și în legătură cu Sfânta [Fecioară] Maria. Într-adevăr, îngerul Gabriel, trimis să îi anunțe viitoarea pogorâre a Duhului Sfânt peste ea, i-a spus: " Duhul Sfânt va veni peste tine "; știind că Duhul era în Cuvânt, el a adăugat imediat: "Și virtutea Celui Preaînalt te va acoperi cu umbra sa" căci "Cristos [este] virtutea și înțelepciunea lui Dumnezeu" (I Cor 1,24). Dar Duhul fiind în Cuvânt, este clar că Duhul, prin Cuvânt, era și el în Dumnezeu²¹⁷.

În comentariul său, Efrem nu apără, ca și Atanasie, divinitatea Duhului Sfânt împotriva pneumatologilor, ci mai degrabă face o exegeză literară care arată că, Cristos este născut din Fecioara Maria și de la Duhul Sfânt: În CEC Syr XXI, nr. 3, este vorba despre erezia docetistă, potrivit căreia Domnul nu luase de la Fecioară un trup real, ci unul aparent. Diaconul din Edessa îl citează pe Lc 1,35 pentru a arăta că trupul Domnului era real, și nu corpul aparent al unui înger. Dovada este că Isus a fost supus suferințelor; a fost răstignit, "umanitatea lui a suferit din cauza trupului său, și a simțit durerile din cauza sufletului".

Într-o exegeză modernă a lui Lc 1,34-35, *The Jerome Biblical Commentary*, care servește drept exemplu de exegeză biblică modernă, este scris: "Coborârea (overshadowing) Duhului Sfânt asupra Mariei amintește de Templul din Ierusalim: Ex 40,35; Ag 2,6-9; [...]. Nu numai textul de Ag²¹⁸, ci coborârea Duhului Sfânt și proclamarea Fiului lui Dumnezeu dă un ton apocaliptic versetului. Tema Templului și spiritul escatologic cer virginitatea sau continența, cerută biblic de închinătorul lui Dumnezeu și de războinicul (Lev 15,16-18). Fecioria Mariei indică prin urmare, lupta crucii și compoziția liturgică a Bisericii primare "²¹⁹.

²¹⁶ S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli ... (Venice) Ad Cor III, pg. 120. (In Paulum).

²¹⁷ Originalul Comentariului efremist la Epistolele Sfântului Paul se păstrează doar într-o carte armeană. Într-o traducere în armeană. Traducerea acestui comentariu am fost făcută de Prof. Michel van ESBROECK.

²¹⁸ Ag. 2,9, „Gloria acestei case de pe urmă va fi mai mare decât a celei dintâi”, spune Domnul Sabaót. „În locul acesta voi pune pacea, oracolul Domnului Sabaót „.

²¹⁹ *The Jerome Biblical Commentary*, ed. by BROWN, R. E., FITZMEYER, J. A., MURPHY, R. E., Londres, Dublin, Melbourne, 1968, pg. 84.

În acord cu Efrem, exegeza modernă are în comun cu acesta în comentariul la Lc 1,34-35, umanitatea lui Cristos care suferă prin carnea luată de la Fecioara Maria. Iată de ce, spre deosebire de îngerii, el este om adevărat și Dumnezeu adevărat:

"El este Cel care s-a născut din divinitate potrivit naturii sale, și din umanitate dincolo de natura sa, și din botez în afara obișnuinței sale, pentru ca noi să ne naștem conform naturii noastre, și în conformitate cu divinitatea dincolo de natura noastră, și de Duhul Sfânt dincolo de obișnuința noastră. El s-a născut potrivit cu divinitatea, cel care a venit la o a doua naștere, ca să ne conducă la a doua naștere. Nașterea Sa din Tatăl nu poate fi cercetată, ci crezută, iar nașterea Sa dintr-o femeie nu trebuie luată cu groază, ci mai degrabă înălțată. Nașterea Sa dintr-o femeie este o mărturie a morții Sale pe cruce, căci cel mort, este deja născut. Nașterea ei din Tatăl explică anunțul lui Gabriel: *Puterea Celui Preaînalt te va lua sub umbra sa* [...] ²²⁰" (Lc 1,35).

După cum se poate observa, exegeza efremiana este orientată spre Cristologie: divinitatea și umanitatea Fiului lui Dumnezeu; în acest sens, diaconul din Nisibis este de acord cu exegeza patristică și cu exegeza mai modernă a lui R. Cantalamessa²²¹, care consideră că scopul lui Lc 1,35 este demonstrația, împotriva iudeilor și a doctilor, a divinității și umanității lui Isus.

Evenimentul Bunei vestiri este deci un adevăr primordial, în care Fiul este obiectul, Tatăl este cel care trimite îngerul, Duhul Sfânt este cel care se revarsă asupra Mariei, astfel încât ea rămâne însărcinată.

În evenimentul Bunei vestiri conform lui Efrem, rolul Duhului Sfânt este "sfințirea clădirilor pângărite" (*w-ruho mrahfonito d-atqadeš wot benione d-ettamaw waw*) de păcatul lui Adam. Isus ia un trup de la Duhul Sfânt și de la Maria, și nu de la o relație cu un bărbat. Deși Isus s-a născut din Duhul Sfânt și din Maria, nu a avut "un trup ceresc", ci un trup și un suflet ca toți oamenii²²². El este supus suferinței. Cristos "este născut din divinitate, potrivit naturii Sale (cerești), și din umanitate (de la Maria) dincolo de natura sa"²²³.

b) Concepția feciorelnică a lui Isus

²²⁰ Sermones (*mēmre*) De Domino Nostro II (SDN).

²²¹ CANTALAMESSA, R., "Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine", *Cristologia și Pneumatologia nel simbolo Costantinopolitano e nella patristica*, în CSS, t. I, pg. 104-105.

²²² CEC Syr XXI, 3.

²²³ Sermones (*mēmre*) De Domino Nostro II (SDN).

În cel de al doilea capitol al *Comentariului său asupra Diatessaron*, Efrem vorbește în primul rând despre conceperea lui Isus de către Maria, luând Mt 1,18 :

"Nașterea lui Cristos a avut loc astfel: În timp ce Maria a fost logodită cu Joseph, a rămas însărcinată. Evanghelistul nu a spus acest lucru ca pe un lucru obișnuit. Păgânii își închipuie în legendele lor că zeii lor au fost supuși la o concupiscentă rușinoasă și la procrearea de fii, ceea ce nu este conform naturii lor. Astfel, pentru ca nu cumva, auzind de conceperea Mariei, să vă imaginați o poveste asemănătoare, evanghelistul adaugă : "*Însărcinată prin lucrarea Duhului Sfânt*" ; nu a fost de la o uniune carnală că Isus s-a născut [...]"

"Sau s-a întâmplat din cauza mentalității oamenilor perversi, care au acuzat-o calomnios pe Maria de adulter ; de aceea a fost încredințată unui bărbat vrednic care, văzând-o însărcinată, să o păzească pe cea care urma să nască și nu o va alunga din casa lui, ci va rămâne cu ea ; împărțâșind povara calomniei ca un tovarăș, el a depus mărturie în favoarea sa, în ochii tuturor, că el nu era rodul adulterului, ci că fusese conceput prin mișcarea Duhului".

În primul paragraf, Efrem vorbește despre concepția virginală a Mariei, prin Duhul Sfânt, nu după mentalitatea păgânilor, conform cărora zeii s-au împerecheat pentru a procrea.

Al doilea pasaj este împotriva evreilor care spun că, Cristos este născut din adulter. Diaconul din Nisibis răspunde că persoana lui Iosif alături de Maria este o garanție a fidelității sale împotriva celor care l-ar fi acuzat de adulter. Vom vedea în al treilea paragraf al CEC Syr că Maria încearcă să-l convingă pe Iosif de concepția ei prin lucrarea Duhului Sfânt:

"Maria încerca să-l convingă pe Iosif că, concepția ei a fost opera Duhului Sfânt, dar el nu a crezut-o, pentru că era un lucru neobișnuit [...]. Atunci un înger i s-a arătat și i-a spus: "Iosif, fiul lui David" (Mt 1,20). Un lucru minunat: l-a numit și pe el "fiul lui David"! Amintindu-i de cel dintâi dintre strămoșii săi. David, căruia Dumnezeu îi făgăduise că din roadele pântecelui său (Ps 132,11), el îl va învia pe Mesia după trup. *Nu-ți fie teamă să o iei pe Maria de soție, căci ceea ce este în ea este de la Duhul Sfânt* (Mt 1,20). Și dacă te îndoiești că fecioara va concepe fără legături trupesti, ascultă cuvintele lui Isaia: "Vezi că fecioara va concepe" (Is 7,14) [...]"

" Acum Iosif înțelesese că această concepție era unică. Toate aceste semne l-au determinat să recunoască faptul că rodul a venit de la Dumnezeu [...]. Dacă ar fi știut că această concepție nu venea de la Duhul Sfânt, ar fi fost neloyal din partea lui să nu-l denunțe public (Mt 1,19)".

Două lucruri trebuie reținute din acest lung paragraf:

- Zămislirea Mariei este opera Duhului Sfânt, în ciuda legendelor păgânilor și a perversiunii celor care o acuzau de adulter.
- Sfântul Iosif este soțul ei, dar ea a rămas însărcinată de la Duhul Sfânt. Chiar și după nașterea lui Isus, ea rămâne soția lui Iosif fără nici o legătură conjugală cu el, pentru că ea este locuința Duhului Sfânt.

Efrem nu dezvoltă suficient această temă în celelalte scrieri ale sale. În HdN el vorbește despre fecioria Mariei care va da lumii un Dumnezeu-om:

"Mama ta, Doamne, nimeni nu ar ști
Cum să o numim! Să o numim Fecioară?
Iată, că Fiul ei este prezent. Să o numim căsătorită?
Nimeni nu o cunoștea. Și dacă mama ta
Esti de neatins, tu, cine te poate înțelege²²⁴?"

În strofa următoare, Efrem o numește pe Fecioară, mireasa lui Cristos, și nu a Duhului Sfânt²²⁵, din cauza fecioriei ei:

"Ea este singura ta mama,
Dar sora ta cu toți.
Ea a devenit mama ta,
Ea a devenit sora ta, dar și soția ta²²⁶".

Scopul principal al lui Efrem este de a afirma divinitatea lui Isus, care nu se putea naște decât dintr-o fecioară. O fecioară care a conceput de la Duhul Sfânt, și nu de la un bărbat. Fecioria Mariei este perpetuă. Ea a dat lumii Mântuitorul. Acest lucru este confirmat de Simbolul de la Niceea-Constantinopol asupra Fiului care este "întrupat din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria".

²²⁴ Cf HdN 11,1.

²²⁵ Van ASSELDONK, O., Maria, sposa dello Spirito Santo in S.Francesco d'Assisi, în CSS, t.II, pg.1129, « Il primo, a nostra conoscenza, che abbia salutato Maria come Sposa dello Spirito Santo, e il poeta latino Prudenzio, autore di canti (D. dopo il 405). Si trova in lui un versetto: Innuba Virgo nubit Spiritui: la Vergine non sposata diventa Sposa dello Spirito. Nel secolo VIII il titolo mariano tomo in Occidente presso pseudo-Ildelfonso. In una sua predica lo Spirito Santo invita Maria : Vieni dal Libano, Sposa mia ».

²²⁶ Cf HdN 11,2.

În tradiția siriacă, Afraat le vorbește și el despre acest lucru :

"Isus s-a născut din Fecioara Maria, din neamul lui David, din Duhul Sfânt (Lc 2,5), după cum este scris. Iosif și Maria, logodnica lui, amândoi erau de origine din casa lui David. Și apostolul mărturisește: Isus Cristos s-a născut din Maria, din neamul lui David, prin Duhul Sfânt (Rm 1,3)²²⁷ ".

În tradiția patristică antiohiană din primul secol, Ignațiu din Antiohia este cel care vorbește primul despre acest lucru, inspirat de Rom 1,3-4; el spune :

"Dumnezeul nostru, Isus Cristos, s-a născut în pântecele Mariei, potrivit cu economia divină, născut din rasa lui David [...] și din Duhul Sfânt²²⁸".

Într-o exegeză modernă, excluzând orice posibilitate de a concluziona din Mt 1,28 că au existat frați ai lui Isus, McKenzie scrie : "Interesul lui Matei este de a afirma că Iosif nu este tatăl natural al lui Isus. Agentul conceperii lui Isus este Duhul Sfânt (1,20). Duhul este folosit în V.T. pentru a desemna puterea misterioasă a lui Dumnezeu, nu pentru a desemna agentul de concepție umană²²⁹".

Recunoașterea nașterii miraculoase a lui Cristos este un act de credință din partea credinciosului, așa cum spune diaconul din Nisibe împotriva ereticilor : "Nașterea Lui (a lui Isus) din Tatăl nu poate fi cercetată, ci crezută, iar nașterea lui dintr-o femeie nu trebuie urâtă, ci mai degrabă înălțată" (SDN, nr. II).

Este cu adevărat un mister faptul că Isus a fost conceput de Duhul Sfânt și Maria, și este primul semn al divinității lui Cristos și a virginității perpetue a Mariei, care nu a devenit niciodată "soția unui muritor și nu L- a născut în durere, conform primului blestem". Ea este fără păcat original și, pentru Efreem, ea este Sfânta Fecioară, mama lui Cristos. Aceasta este credința și propovăduirea Bisericii, și este o mare taină.

"El a mărturisit că taina acestei neprihăniri, pe care o predicăm, este mare; El s-a manifestat atunci în trup, din Fecioară, justificat în Duhul Sfânt, cu siguranță prin justificarea Duhului Sfânt, văzută de îngeri prin Nașterea Sa, proclamată la păgâni prin puteri și semne, crezută în lume prin doctrina Evangheliei sale (1Tim 3, 16)²³⁰".

²²⁷ PARISOT, I., *Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes* (PS III et II2), Paris, 1907, XXIII, De Acino, II, pg. 64, nr. 20,18.

²²⁸ IGNACE d' Antioche, *Lettres*, introd. et trad. par CAMELOT, P., Th., (SC, 10), 2eme ed., Cerf, Paris, 1951 ; Aux Ephesiens, XVIII, 2, pg. 86-87.

²²⁹ McKenzie J., L., *The Gospel According to Matthew*, dans *The Jerome Biblical Commentary* (JBC), pg. 67.

²³⁰ CF In Paulum, pg. 250.

Pentru Efrem, ca și pentru evangheliști, Maria a conceput de la Duhul Sfânt. Această concepție nu este asemănătoare cu cea despre care povestesc păgânii despre divinitățile lor. Este o concepție miraculoasă, și nu așa cum spun evreii, că Cristos este "născut din adulter". Virginitatea Mariei este perpetuă²³¹", deoarece ea este "locuința Duhului Sfânt"; acest lucru este confirmat de o frumoasă poezie a Sfântului Efrem:

"Doar tu și mama ta,
Sunteți cei mai frumoși dintre toți.
În Tine, Doamne (Isus), nu există pete,
și nici o spurcăciune în mama ta.
Cine dintre fiii mei seamănă cu aceste două frumuseți²³²?"

3.1.3. Duhul Sfânt în viața lui Cristos

a) Botezul lui Cristos

În capitolul al patrulea Comentariu său asupra Diatessaron, Efrem vorbește de botezul lui Isus, care este un fapt foarte important în economia mântuirii, și pe care Prima Biserica, în special cea răsăriteană, sărbătorea ca fiind nașterea lui Cristos în lume, sau manifestarea sa în fața oamenilor, Epifania sa. Aici omenirea vede misterul trinitar: Tatăl prin glasul său, Fiul care primește botezul din mâna lui Ioan, și Duhul Sfânt sub formă de porumbel. Autorul nostru a comentat acest eveniment bazându-se pe Mt 3,13-16 și Lc 3 :

"Și Isus avea în jurul la treizeci de ani (Lc 3,23), când a venit să primească de la Ioan, pecetea misiunii sale. El a făcut acest lucru pentru a-i deruta pe marcioniști²³³. Dacă, de fapt, El nu ar fi revelat carnea, de ce s-ar fi apropiat de botez? Natura divină nu are nevoie de botez. Vârsta sa de treizeci de ani îi manifestă de asemenea umanitatea sa²³⁴."

Ca purtător al naturii umane, Isus primește botezul de la Ioan, și astfel își inaugurează misiunea la treizeci de ani și pune capăt botezului celor de la precursor ; împotriva

²³¹ ORTIZ DE URBINA, *Mariologia*, pg. 106-107.

²³² BICKELL, G., HCNis. Lipsiae 1866 pg. 40.

²³³ Marcion făcea distincție între un Dumnezeu drept și un Dumnezeu bun. Dumnezeu cel drept, creator al lumii, dar de o putere și o demnitate inferioară, este cel anunțat de Moise și de profeți; Dumnezeu cel bun trăiește în înălțimile cerului; Dumnezeu suprem, foarte înalt deasupra oamenilor, este un "Dumnezeu străin". Numai Fiul știe; Cristos nu a propovăduit un alt Dumnezeu, ci dimpotrivă, a învățat că există un singur Dumnezeu (CEC Syr XIII, 11); nu a acceptat niciodată să se vorbească de un Dumnezeu străin; nu există deci un Dumnezeu drept și un Dumnezeu bun, ci un singur Dumnezeu, bun și drept în același timp (CEC Syr XI, 23).

²³⁴ Cf CEC Syr XIII, 11.

marcioniștilor care disprețuiau materia și, în consecință, natura umană, Efrem le a răspuns că este vorba de natura umană a lui Cristos care a fost botezată :

"După cum s-a arătat în trup și s-a înfățișat ca un om sărac, deasemenea el s-a apropiat și de botez, pentru a da mărturie despre adevărul umanității sale și, mai mult, pentru a pune capăt, prin botezul său celui lui Ioan, Căci El a botezat din nou pe cei care fuseseră botezați de Ioan. El a arătat că Ioan a trebuit să administreze botezul până la El (Cristos) ; adevăratul botez a fost revelat de cel care l-a purificat de pedepsele legii.²³⁵".

În al treilea paragraf, Efrem explică faptul că Isus este consacrat profet și preot, în timpul botezului din mâna lui Ioan, profetul casei preoțești a lui Levi:

"Să împlinim toată dreptatea" (Mt 3,15). Ioan se afla la ușa de la coliva unde era adunată în unitate turma israeliților: Domnul nostru a intrat, nu prin puterea Sa, ci prin dreptatea Sa. Duhul Sfânt care a venit peste el în timpul botezului atesta că el era păstorul, iar prin Ioan, Isus a primit profeția și preoția [...].

Mulți au fost botezați în ziua aceea, dar Duhul Sfânt s-a coborât și s-a așezat peste unul singur, pentru a-l distinge printr-un semn pe cel care, după înfățișare sa, nu se deosebea de ceilalți oameni. Și pentru că Duhul Sfânt a coborât prin botezul său, Duhul Sfânt a fost dat prin botezul său".

În acest paragraf, Isus este un preot, un pastor și Maestrul al Economiei, așa cum spune Saber²³⁶. Isus ia de la Ioan ceea ce îi încredințase lui Moise pe Muntele Sinai :

"Cel Preaînalt s-a înclinat pe Muntele Sinai

Și și-a întins mâna peste Moise.

Moise a pus mâna pe Aaron;

Acest gest a ajuns până la Ioan.

Și Domnul nostru i-a spus:

Dreptatea cere ca eu să fiu botezat de tine.

Ca nu cumva ordinea (de succesiune) să se piardă.

Domnul a transmis acest ordin Apostolilor săi;

Și iată că tradiția sa se perpetuează în Biserica noastră²³⁷".

²³⁵ Cf CEC Arm IV, 1,93.

²³⁶ SABER, G., Typologie sacramentaire et baptismale, în Parole de l'Orient 4 , Kaslik (1973), pg.85.

²³⁷ Cf HCH 22,19.

Prin botezul lui Cristos, au fost instituite botezul și preoția creștină. Prin botezul Domnului, Duhul Sfânt a fost dat. Deși Duhul Sfânt nu a fost dat decât după înălțarea lui Isus (In 7,37), Efrem presupune aici că Duhul a fost dat. Cum reușește să facă asta? El explică acest lucru într-un fragment din Sermones de Domino Nostro LV:

"Domnul nostru a venit la Ioan, ca Domn al casei, pentru că Ioan era trezorerul botezului, pentru a lua din mâinile sale cheile casei ispășirii: Ioan boteza cu apă obișnuită, și curăța petele păcatului, astfel încât trupurile să fie demne de haina Duhului Sfânt, pentru că (aceasta) a fost dată de Domnul nostru. Pentru că și Duhul Sfânt era de asemenea alături de Fiu (*lwot bro*), Fiul a venit la Ioan pentru a primi botezul: Pentru a amesteca cu apa vizibilă Duhul invizibil, astfel încât cei ale căror trupuri simt umezeala apei, să aibă spiritele atinse de darul Duhului Sfânt".

Din acest paragraf se înțelege că, prin coborârea sa în Iordan, Isus a amestecat cu apa vizibilă, prin botezul său, Duhul Sfânt invizibil; astfel, Duhul a fost dat, iar Domnul botezat "a purtat botezul (vechi) cu el", învăluindu-l (cu Duhul Sfânt). Prin apă, botezătorul purifică omul exterior, dar prin Duhul Sfânt purifică gândurile.

Și chiar înainte de botez, Efrem crede că, prin coborârea Domnului din cer pe pământ, el îi face pe muritori "o creatură nouă", amestecând în ei "Focul și Duhul":

"Când Domnul a coborât pe pământ la muritori,
El i-a făcut o Creatură nouă, ca și justițiarii,
Căci a pus în ei focul și Duhul Sfânt,
Pentru ca ei să fie în mod invizibil Focul și Duhul (*nouro w-rouho*)²³⁸.

Beck consideră că Focul și Duhul Sfânt sunt elementele din care sunt compuși îngerii. Omul este astfel ridicat de Isus întrupat la nivelul îngerilor²³⁹.

b) Ispitirea lui Cristos

Efrem consideră că puterea Duhului Sfânt primită de Isus la botez este necesară pentru a putea lupta împotriva Satanei. Ispita din deșert este descrisă în HdV XII și în CEC Arm IV, 5, 95-96:

"Și când splendoarea luminii s-a arătat pe apă²⁴⁰ și vocea din cer i-a arătat că Isus Cristos a coborât în apă, nu ca unul care are nevoie de iertare, ci ca unul care

²³⁸ Cf HdF 10,9.

²³⁹ Cf BECK, E., Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen uber den Glauven (Sfântul Anselmo, 21) Rome, 1949, pg. 89-92.

combină toate nevoile, el (Satana) reflectă și își spune: "Până nu-l voi încerca prin lupta ispitei, nu voi putea să-l recunosc. [...] Atâta timp cât Domnul Nostru nu se pregătise și nu se dispusese pentru șocul luptei și nu-și dezvoltase puterea Duhului pentru a merge să lupte, Satana nu s-a apropiat de el pentru a-l ispiți. "

Duhul Sfânt l-a călăuzit și l-a dus în deșert, ca să fie ispitit de Satana" (Mt 4,1).

Nu numai diaconul din Nisibis gândește că trebuie să fie trezit de Duhul Sfânt pentru a se opune ispitelor Satanei, ci și Afraat are același raționament:

"De aceea, dragul meu, când Duhul Sfânt pleacă de la un om care l-a primit, atâta timp cât se duce și se întoarce la el, el (diavolul) se luptă cu acel om, astfel încât îl face să se abată și Duhul Sfânt se desparte definitiv de el, pentru că atâta timp cât Duhul este cu el, diavolul se teme să se apropie de el. Și vezi, dragul mea, că nici măcar Domnul născut din Duhul Sfânt nu a fost ispitit de diavol până când nu a primit Duhul Sfânt prin botezul de sus. Atunci Duhul l-a condus să fie ispitit de diavol²⁴¹".

Puterea Duhului Sfânt îl sperie pe diavol. Iar diavolul, se pare, nu ispitește pe nimeni care nu a primit puterea Duhului, pentru că altfel cel ispitit ar aparține întunericului (In 1,5). Harul botezului este Duhul Sfânt pe care îl primim la botez, într-un cuvânt, este nașterea de sus, de la Duhul, de care avem nevoie pentru a lupta și a-l învinge pe cel rău.

c) Păcatul împotriva Duhului Sfânt

În timpul vieții sale pământești, Isus nu a vorbit prea mult despre Duhul Sfânt, ci mai degrabă le-a vorbit evreilor despre Tatăl său. Și a făcut acest lucru din punct de vedere economic, poate pentru a nu-și șoca ascultătorii, predicându-le misterul Trinității, în timp ce ei aveau o credință monoteistă. În Mt 12,32, Isus vorbește despre Duhul Sfânt în legătură cu păcatul iremediabil: păcatul împotriva Duhului. Din acest episod avem un comentariu foarte interesant al Sfântului Efrem:

"Nu va fi iertat nici aici, nici acolo" (Mt 12,32). Mulți sunt aceia cărora Domnul nostru le iartă păcatele în mod gratuit, iar botezul său le iartă datoriile în mod gratuit celor care cred. Acestui păcat, însă, mila Sa nu-i acordă iertare în această lume și, în ciuda bunătății Sale, Dumnezeu îi rezervă o soartă rea la sfârșitul vieții. Domnul nostru nu a spus că un astfel de păcătos nu este răsplătit pentru

²⁴⁰ LELOIR, L., *Le témoignage d'Efrem sur le Diatessaron, în CSCO*, Louvain, 1962, pg. 105-107.

²⁴¹ Cf Dem. VI, De Monachis, 17,300-301.

penitența sa, ci că greșeala sa nu este iertată gratuit; adică, chiar dacă a făcut toate faptele bune și este perfect drept, Dumnezeu nu i-l va da pe gratis, ci îi va cere să plătească în gheenă. David însuși și-a dat dreptatea în compensație pentru crima pe care o comisese. Spun cu încredere: nu există niciun păcat care să reziste și să se împotrivescă penitenței, cu excepția acestuia; totuși, acest păcat nu îl împiedică pe om să fie îndreptățit în viitor; când îl va compensa pe pământ, Dumnezeu îl va răsplăti în împărăție. Blasfemia lui Paul (1 Tim 1, 13) nu a fost de acest fel; mulți sunt persecutori, fără a merge până la o asemenea blasfemie²⁴²"

Care este păcatul care nu va fi iertat? Efrem nu spune acest lucru în mod explicit. El vorbește despre infinita bunătate a lui Dumnezeu, despre păcatele pe care Isus le-a iertat păcătoșilor, despre botezul care iartă păcatele în mod gratuit. Dar acestui păcătos îi este rezervată o soartă rea, în ciuda penitenței și a faptelor bune. Păcătosul va trebui să plătească o datorie pentru păcatul său în viitor. Nici măcar David, pe care Dumnezeu l-a găsit după inima lui, nu a scăpat de această lege, din cauza omorului pe care l-a comis, și pentru că Dumnezeu este drept. Dar, la sfârșitul paragrafului, înțelegem că acest păcat iremediabil este o împotrivire la penitență. Dar există întotdeauna o speranță în viitor pentru păcătoșii de acest fel; când au răsplătit în gheenă, „Dumnezeu îi va răsplăti în împărăție”. Iar diaconul din Edessa citează cazul lui Paul înainte de convertirea sa, el care a păcătuit din ignoranță, ca un străin de credință, susținând că va fi iertat; el nu s-a împotrivit penitenței; dar cel care se împotrivesc "El va fi vinovat de un păcat veșnic"(Mc 3,29): aceasta înseamnă că acest păcat nu va fi iertat. Vezi explicația adăugată la aceste cuvinte: "păcat veșnic" înseamnă că acest om va trebui să plătească pentru păcatul său; el nu va fi iertat; Domnul nostru a făcut distincția între retribuție și iertare. Poți să lustruiești argintul și să-l cureți fără foc, dar nu-l poți purifica perfect decât prin foc. "Nu i se va da nici aici, nici acolo". Poate că acest cuvânt este destinat doar pentru o situație viitoare. Contemporanii lui Isus l-au văzut într-adevăr revelat în carne și o mare parte dintre ei s-au îndoit de el, dar despre Duhul Sfânt nu aveau nicio idee. De aceea spune: "*Oricine va spune un cuvânt împotriva Fiului Omului, i se va ierta; dar oricui va spune un cuvânt împotriva Duhului Sfânt, nu i se va ierta, nici în lumea aceasta, nici în cealaltă*" (Mt 12,32). Poate că aceste lucruri sunt

²⁴² Cf CEC Syr X, 4,184-185.

spuse despre ambele pedepse; va exista o pedeapsă aici jos și un chin în Viața de Apoi. Nu toți călcătorii de lege sunt pedepsiți aici jos; dar pedeapsa celor care blasfemiază este aplicată aici jos și în lumea de dincolo; așa a fost cu Iuda Iscarioteanul ale cărui măruntaie au fost vărsate (Fapte 1,16-20)²⁴³ ".

Acest păcat împotriva Duhului Sfânt este inadmisibil, dar, în același timp, potrivit lui Efrem, este într-un fel remediabil. Cum? Autorul nostru face o distincție între "pedeapsă și iertare" (*fur 'ono l-šubqono*). Iertarea este acordată unora aici jos, iar altora în lumea de dincolo, după un anumit chin de purificare.

De asemenea, poate exista o pedeapsă aici jos și un chin în lumea de dincolo; acesta este exemplul lui Iscarioteanul, dat de Efrem: De ce a păcătuit Iscarioteanul împotriva Duhului? nu se spune unde și nici cum. Dacă cineva spune un cuvânt împotriva Fiului, care a fost văzut, va fi iertare, însă împotriva Duhului Sfânt, care nu a fost văzut, cum poate cineva să păcătuiească și să hulească, asta ne spune al treilea paragraf:

"Potrivit lui Petru, acest lucru i s-a întâmplat lui Iuda ca prin mânia lui Dumnezeu (Fapte 1,16-20). Dar această lege era valabilă doar pentru blasfemiatorii de atunci, căci cei care blasfemiază astăzi o fac fără să știe. De aceea, penitența este posibilă pentru orice persoană în viață, dar pentru cel căruia îi este imposibilă, «*Bine ar fi fost pentru omul acela dacă nu s-ar fi născut!*» (Mt 26,24). Căci toți păcătoșii obțin iertarea prin penitență (*l-koul hoten guēr ba- tyobuto hwo šubqono*), fie că au păcătuit în deplină cunoștință de cauză, fie că au păcătuit fără cunoștință (*d-bi-da'tă wa-dlo bi-da'to htaw*). Însă Domnul nostru nu a spus: Nu a găsit milă, ci: "Nu l-a iertat". Căci se întâmplă ca atunci când datoria este plătită aici pe pământ, mila se găsește (*hnono*) în lumea de dincolo".

Dacă judecătorul nu iartă, el arată mărimea greșelii celui care a încălcat legea; dacă, dimpotrivă, iartă din milă, el arată mărimea milostivirii acestui Dumnezeu bun, în care locuiește plinătatea. Nu este Dumnezeu care nu-i iartă pe cei care fac penitență, ci mai degrabă Satana este cel care îi împiedică să se pocăiască din cauza blasfemiei lor (*gudofa*). În necredința mea, o făceam din neștiință (I Tim 1,13). Este, prin urmare, a celor care știu că a spus: "Nu li se va ierta". De fapt, disperarea lui Iuda Iscarioteanul este dovada că remușcările conștiinței sale nu au fost acceptate (Mt 13,15). Pentru că L-au pus pe Domnul între demoni (Mt 12,22), Domnul îi pune pe ei între demoni; nu există

²⁴³ Cf CEC Syr X, 4,185.

ispășire pentru demon nici în lumea aceasta, nici în cea viitoare. Fiecare greșeală implică o blasfemie, care variază în funcție de greșeală; dar această blasfemie unește obrăznicia și cunoașterea (*astronoyio 'am ido'uto*), pentru că ei știau că Domnul nostru a decretat că nici o iertare nu va fi acordată celor care sunt conștienți (*iodu'e*).

"Acești iudei hotărâseră chiar să se lepede nu de cel care îl numea demoniac, ci de cel care îl numea Mesia (1Cor 9,22); puteți vedea că nu era nevoie de această blasfemie; de aceea este fără iertare"²⁴⁴.

Acest paragraf destul de complicat nu este ușor de analizat. Efrem prezintă mai întâi cauza pentru care Iuda Iscarioteanul a fost condamnat: din cauza mâniei lui Dumnezeu; apoi a fost din cauza cunoașterii crimei pe care o comitea: trădarea Domnului. Și nu Dumnezeu este cel care nu-i iartă pe cei care fac penitență, ci Satana care îi împiedică să se pocăiască din cauza blasfemiei lor. Pentru Satana, nu există nici o iertare "nici în această lume, nici în cea viitoare". Prin această afirmație, Efrem este în deplin acord cu credința Bisericii, care decretează împotriva lui Origen: "Dacă cineva spune sau crede că pedeapsa demonilor și a celor nelegiuți este temporară și că se va sfârși după un anumit timp, sau că va exista o restaurare a demonilor și a celor nelegiuți, să fie anatema"²⁴⁵.

Diaconul din Edessa face apoi distincție între blasfemia lui Iuda și blasfemia celui care o comite astăzi, care o face fără să știe, spune el. Atunci, pentru ei, penitența este posibilă și "toți păcătoșii obțin iertarea, fie că au păcătuit în deplină cunoștință de cauză, fie că au păcătuit fără să știe". Scriptura păcatului împotriva Duhului nu mai este blasfemia săvârșită din știință. Dar restul paragrafului ne arată că unul dintre criteriile acestui păcat inadmisibil este cunoașterea. Dovadă stau Iuda și fariseii, care l-au pus pe Domnul printre demoni. Mi se pare că aceasta este blasfemia prin excelență; de aceea, cei care o comit sunt "blestemați" și, în consecință, este "fără iertare".

Pentru Origen, de exemplu, păcatul care nu are iertare este comis doar de cei botezați; de ce? "pentru că Duhul Sfânt este doar pentru cei care l-au primit prin participarea la primirea botezului. Atunci când cel botezat păcătuiește, o astfel de faptă, spune el,

²⁴⁴ Cf CEC Syr X, 4,185-186.

²⁴⁵ Synode de Constantinople (543); Anathemes contre Origene, 9, în DUMEIGE, Textes doctrinaux, pg. 507.

ajunge la Duhul Sfânt, pentru că în timpul cât a fost în Duhul a păcătuit cel botezat, și din acest motiv pedeapsa adusă împotriva lui este inexorabilă²⁴⁶.

Cu toate acestea, nimeni să nu pretindă din acest motiv că învățătura Duhului Sfânt este superioară învățăturii Fiului; pentru că Fiul se înduioșează de cei imperfecti, în timp ce Duhul Sfânt este pecetea celor perfecti. "Așadar, nu datorită unei superiorități a Duhului față de Fiul, blasfemia împotriva Duhului este inexplicabilă și inadmisibilă [...], în timp ce la cei care au gustat din darul ceresc și au fost desăvârșiți, nu le rămâne nici o apărare (Evr 6,4-6), nici o rugăciune care să le poată obține iertarea²⁴⁷".

Dintre aceste două interpretări ale păcatului împotriva Duhului, avem o critică din partea lui Atanasie, care ne oferă punctul său de vedere, pe care este interesant să îl comparăm cu cel al lui Efrem: Pentru episcopul Alexandriei, Trinitatea este indivizibilă; cel care păcătuiește împotriva Duhului, păcătuiește și împotriva Tatălui și a Fiului. Mai mult, din moment ce botezul este dat în numele celor trei persoane trinitare, cei care comit fărădelegi după botez blasfemiază împotriva Sfintei și nedespărțite Treimi. Dar Isus își adresa condamnarea fariseilor care nici măcar nu credeau în botezul lui Ioan; cum i-ar fi putut acuza atunci de blasfemie împotriva Duhului Sfânt, de care ei nu deveniseră încă părtași? Așadar, interpretarea lui Origen nu este acceptabilă. Atanasie face distincție între cel care păcătuiește și cel care blasfemiază. Atanasie nu acceptă faptul că nu există penitență și iertare a păcatelor după botez; el merge chiar atât de departe încât spune că acest păcat împotriva Duhului Sfânt este de fapt comis împotriva Fiului, care este "Fiul Omului și a Duhului", pentru a indica prin primul nume ființa sa trupească și pentru a manifesta prin apelativul de Duh divinitatea sa spirituală, imaterială și foarte adevărată.

Putem vedea că, comentariul lui Efrem este mai aproape de textul evangheliei decât cel al alexandrinilor. Dar Efrem are în comun cu Atanasie iertarea păcatelor pentru toți penitenții, botezați sau nu. Iar păcatul împotriva Duhului este păcatul celor care au cunoștința Legii, dar care, văzând minunile Domnului, le atribuie lui Belzebut. În sfârșit, pedeapsa pentru acești blasfemiatori este focul veșnic, iar păcatul săvârșit de Iscarioteanul și de farisei este cu adevărat inadmisibil, după cum spune Scriptura: "Oricine va spune un cuvânt împotriva Fiului Omului va fi iertat, dar oricine va spune un

²⁴⁶ ATANASE d'Alexandrie, *lettres a Serapion sur la divinite de l'Esprit*, în *Sources Chretiennes*, 15, Cerf, Paris, 1947, pg. 188-189.

²⁴⁷ ATANASE d'Alexandrie, *lettres a Serapion sur la divinite de l'Esprit*, în *Sources Chretiennes*, 15, Cerf, Paris, 1947, pg. 189-190.

cuvânt împotriva Duhului nu va fi iertat, nici în lumea aceasta, nici în cealaltă" (Mt. 12, 32), în ciuda mării milostiviri a lui Dumnezeu. Dar, potrivit lui Efrem, "nu Dumnezeu este cel care nu-i iartă pe cei care fac penitență, ci mai degrabă Satana care îi împiedică să se pocăiască din cauza blasfemiei lor", diavolul fiind, potrivit Sfântului Ioan, un ucigaș de la început și tatăl minciunii (In 8, 44).

d) Duhul Sfânt rupe vălul templului

În capitolul XXI din Comentariu său asupra Diatessaron Efrem are în vedere moartea lui Isus, iertarea Duhului și dărâmarea Templului.

Textul este: "În mâinile tale îmi încredințez duhul meu" (Lc 23,46), apoi vine comentariul efremian:

"Umanitatea lui a fost cea care i-a predat divinitatea, pentru că aceasta îl abandonase și îl lăsase în suferința sa. El nu a fost despărțită în mod radical de ea dar puterea lui Dumnezeu a ascuns-o de muribund și de ucigașii săi. Dacă ar fi fost dezvăluită, muribundul nu s-ar fi temut și ucigașii săi nu ar fi putut să-lucidă. Cu toate acestea, Divinitatea veghea asupra omenirii, pentru ca ea să nu se piardă; cel care veghea era conștient de aceasta, dar nu și cel care era urmărit. După aceea, Dumnezeirea s-a manifestat tuturor; i-a arătat mortului că nu fusese abandonat singur în mormânt, iar ucigașilor că nu puteau să-și ducă la bun sfârșit sarcina de a păzi mormântul și de a-l păstra acolo pe Isus mort. Domnul și-a confirmat promisiunea făcută muritorilor prin fapte; a arătat, prin desăvârșirea operei sale, că umanitatea sa putea suferi, întrucât murise, și că și cei care muriseră puteau să trăiască din nou. A înviat umanitatea și credința s-a întărit în cei care l-au ascultat; dar vrăjmașul a știut că este osândit când s-a auzit soarele și s-a rupt perdeaua templului (Mt 27,51), când s-au zguduit gărzile, s-au deschis mormintele și au înviat morții" (Mt 27,52-54)²⁴⁸.

Pentru Efrem, Duhul dat în mâinile Tatălui este într-adevăr divinitatea lui Cristos; pentru unii exegeți moderni, este vorba de Duhul Sfânt, bazându-se mai ales pe Sfântul Ioan: " Cu toate acestea, doar Ioan vorbește despre moartea lui Isus ca despre renunțarea la Duhul său, probabil pentru că el își îndeamnă cititorul să se gândească la

²⁴⁸ CEC Arm XXI, 1,373-374.

faptul că Duhul este dat ca rezultat al gloriei lui Isus²⁴⁹". Cel mai important fapt de după moartea lui Isus este ruperea vălului Templului și ieșirea Spiritului care a asistat poporul antic:

"În timpul lunii pline, în Nisan (aprilie),
mielul a învins în Egipt și a eliberat prizonierii.
El a luminat stâlpul de foc (Ex 13,21)
Și în norul înaintea poporului.
La momentul lunii pline, în Nisan,
Soarele s-a întunecat
În momentul morții răzbunătoare a mielului adevărat,
Căci nerecunoscătorii (evreii) au răsplătit dreptatea cu durere;
Acolo marea s-a despicat, iar aici în locul ei,
Duhul Sfânt a rupt vălul (al sanctuarului)²⁵⁰ (Mt 27,51)".

Poetul din Nisibis precede o comparație între mielul de la V.T. și mielul cel nou care a fost înjunghiat în Nisan. Pe vremea lui Moise, marea s-a despicat pentru a-i primi pe evreii persecutați de Faraon, aici s-a rupt vălul Templului pentru a da drumul Duhului, care a fost martor la crima săvârșită de "poporul nerecunoscător, care a răsplătit dreptatea cu durere", Isus Cristos. Odată cu plecarea Duhului, are loc distrugerea preoției antice:

"În Nisan, Duhul l-a văzut
pe acest mare preot, Caiafa
dezbrăcat de preoție,
Apoi Duhul a rupt și el vălul ușii,
a ieșit și a alungat toate lucrurile.
Sfântul care este slujit,
a văzut că nu mai era niciun preot care să îi slujească,
S-a dus acolo unde poate fi servit.
Binecuvântat să fie Cel care a făcut slujba Sa splendidă²⁵¹."

Duhul Sfânt este prietenul dreptății și dușmanul nedreptății comise de Caiafa, care și-a rupt hainele când Isus i-a spus că el este Cristos (Mt 26,64); Marele preot l-a acuzat apoi

²⁴⁹ VAWTER, B., *The Gospel According to John*, în *The Jerome Biblical Commentary*, ed. by BROWN, R. E., FITZMEYER, J. A., MURPHY, R. E., Londres, Dublin, Melbourne, 1968, pg. 462.

²⁵⁰ Cf HdEp 51,6.

²⁵¹ Cf HdResur 3,9.

pe Domnul de blasfemie, iar apoi a fost în favoarea morții sale (Mt 26,65-66); Văzând acest lucru, Duhul a părăsit Templul și s-a dus să găsească un loc unde să poată "fi slujit" în sfințenie, el, Duhul Sfânt, împreună cu Fiul, așa cum a făcut Simon cel bătrân:

"Binecuvântat este preotul care, în Templu

îl oferă Tatălui pe Fiul Tatălui (Lc 2,25-32).

Fructe culese din pomul nostru,

în timp ce ea vine în întregime de la Maiestatea (divină).

Binecuvântate sunt mâinile care au fost sfințite când L-au oferit pe El

și binecuvântate erau firele albe care întineriseră atunci când îl mângâiau (pe Fiul).

Duhul din Templu L-a întâmpinat în mod prietenos la intrare,

și, pentru că a fost răstignit, a rupt (vălul templului) și a ieșit²⁵²."

Acolo unde îl primim pe Isus, suntem și noi în prezența Duhului; acolo unde îl respingem pe Isus, Duhul Sfânt nu ne mai asistă și ne părăsește așa cum a părăsit Templul, pentru că este liber; el nu este legat de un loc, ci de o stare de sfințenie și de legământ, pentru onoarea lui Dumnezeu și a Fiului său. Iată ce ne învață Efrem în aceste câteva versete despre Duhul Sfânt, despre moartea lui Isus și despre distrugerea Templului. În Comentariu său asupra Diatessaron găsim și un comentariu destul de interesant asupra acestei drame:

"Catapeteasma templului s-a sfâșiat în două (Mc 15,38), Domnul arătând prin aceasta că le-a luat împărăția pentru a o da unui neam care va aduce roadele cuvenite (Mt 21,43); sau a vrut să spună, prin vălul rupt, că Templul va fi distrus pentru că Duhul Sfânt a ieșit din el [...]. Marele preot își smulsese insigna preoției sale și o aruncase departe de el; tot așa Domnul a rupt perdeaua, apoi a ieșit și a luat bogățiile spirituale ale poporului evreu; Sau așa cum Templul în care Iuda își aruncase aurul (Mt 27,5) a fost distrus și aruncat, tot așa Domnul a luat și a rupt vălul ușii prin care intrase Iuda; Sau pentru că L-au dezbrăcat pe Domnul de hainele Sale, s-a rupt vălul²⁵³, căci pietrele a fost despicate (Mt 27, 51), în timp ce inimile evreilor nu au arătat nici o milă²⁵⁴"

²⁵² Cf HdF 25,16.

²⁵³ MALLY, E. J., *The Gospel According to Mark*, în JBC, "Vălul: două perdele care sunt atârinate în Templul din Ierusalim: una în fața naosului, iar cealaltă separă Sfântul de Sfântul Sfinților. De atunci, vălul a fost folosit frecvent pentru a desemna perdeaua din fața Sfântului Sfinților" pg. 59.

²⁵⁴ Cf CEC Arm XXI 4,376.

Acest text arată că există mai multe motive pentru ruperea vălului Templului, iar Efrem continuă în acest capitol despre moartea lui Isus justificând acest fapt important care este granița dintre Vechiul și Noul Legământ:

"Sau Duhul, văzându-l pe Fiul atârând gol, a apucat și a rupt vălul care îi servea drept haină de onoare. Sau semnele, după ce au văzut mielul pe care îl semnificaseră de atâtea ori, au rupt vălul și au ieșit în întâmpinarea lui. Sau duhul profeției care locuia în templu și care cobora pentru a prevesti omenirii venirea lui a zburat deodată (*o da-bhaiklo šeriat wot ruho da-nbiyuto d-nehtath wot l-makrozu la-bnay nošo 'al metiteh, boh bšo to forhat wot loh*), și mormintele se deschid (Mt 27,5), pentru a arăta că Domnul ar fi putut să despice și să zdrobească lemnul crucii, dar nu l-a despicat și nu l-a zdrobit, pentru că trebuia să-l folosească pentru a despărți împărăția lui Israel și a zdrobi păcatul printre neamuri. Însă, Duhul a despicat vălul în locul lemnului crucii (*hefkat den ruho hlofao l-afai tar'o*); și pentru a dovedi că a ieșit din Templu, a chemat ca martori ai ieșirii lui pe dreptii care au ieșit din morminte (Mt 27, 52-53); aceste două ieșiri, a lui Cristos și a dreptilor, se proclamau reciproc. Și pentru că regalitatea și preoția erau unse și sfințite în Duhul Sfânt (*wa-d-boh b-ruho metmašho hwot w-metqadšat malkuto w-kohnuto*), Duhul, sursa acestor două funcții, a ieșit din Templu luându-le cu el, pentru a face cunoscut că el era cel care le secătuse²⁵⁵".

De fapt, autorul oferă aici toate interpretările posibile și imaginabile, care l-au împins pe Duhul Sfânt să părăsească Templul din Ierusalim. El a luat cu el împărăția și preoția, pentru că el este izvorul lor (*mino*). Motivul principal al plecării sale a fost moartea nedreaptă a lui Isus pe cruce. Duhul a ieșit pentru a forma o nouă comunitate și un nou popor, poporul Noului Legământ.

Pentru o privire de ansamblu asupra acestui al treilea capitol despre Duhul Sfânt în N.T., cum putem concluziona? Duhul Sfânt este prezent în economia mântuirii din prima clipă, de la Buna Vestire către Sfânta Fecioară, a conceperii Fiului lui Dumnezeu, prin lucrarea Duhului, și nu prin apropierea unui om muritor (CEC Arm, XXI, 6). Prin botezul lui Cristos, Duhul Sfânt ne este dat din belșug împreună cu preoția și profeția²⁵⁶. Fără puterea Duhului dată prin nașterea din apă și Duh, nu se pot birui ispitele lui Satan (De

²⁵⁵ Cf CEC Arm XXI 4,377-378.

²⁵⁶ SDN 52, LAMYI, pg. 267, c 52: " Ce que Moise a transmis et que Simon (le pretre) a recu demeurait aupres du Seigneur de tous les deux. Le premier economie (Moise) et le demier tresorier (Simon) rendirent les clefs du sacerdoce et de la prophetie it Celui qui a le pouvoir sur le tresor des deux. Pour cela son Pere ne lui donna pas l'Esprit avec mesure ; toutes les mesures de l'Esprit etaient sous sa main [...]".

Mon. 17,301). Cine este născut din Duhul Sfânt nu mai trăiește după legea cărnii, ci după legea nouă a Duhului (In Paulum, 26). Dar celui care păcătuiește împotriva Duhului, "Dumnezeu îi rezervă o soartă rea la sfârșitul vieții" (CEC Syr X, 4,184).

Găsim la Efrem câteva paragrafe care vorbesc despre Duhul Sfânt înainte de înviere. Este, fără îndoială, *Ruah* Yahweh prezentă în poporul legământului²⁵⁷. Acest Spirit este prezent într-un mod special, în Templu²⁵⁸. De aceea, când Cristos a fost răstignit, Duhul Sfânt a părăsit Templul, la fel ca și poporul evreu care l-a răstignit pe Fiul lui Dumnezeu (CEC Arm XXI, 4,376).

Efrem își extrage doctrina din Sfintele Scripturi și din Conciliul de la Niceea despre faptul că Cristos nu este Tatăl și că Maria este Fecioară. Atât fecioria Mariei, cât și conceperea ei constituie un mister al lui Dumnezeu, iar lucrarea Duhului Sfânt este cea care sfințește pântecul feciorelnic și îl face roditor pentru ca el să îl dea lumii pe Cristos, Dumnezeu și om.

²⁵⁷ SERRA, A., Spirito Santo e Maria in Lc 1, 35, în Maria e lo Spirito Santo (Atti de14° Simposio Mariologico Intemazionale), Marianum, Rome, 1984 pg. 151: «Questa presenza (la « Shekinah »), questa Dimora di Yahwe in mezzo al suo popolo, nell' Antico Testamento e simboleggiata dalla nube (= Spirito del Signore) in tre brani assai noti, che riguardano rispettivamente il Sinai, la Tenda del convegno et il Tempio di Gerusalemme ».

²⁵⁸ SERRA, A., Spirito Santo e Maria in Lc 1, 35, în Maria e lo Spirito Santo (Atti de14° Simposio Mariologico Intemazionale), Marianum, Rome, 1984 pg. 151 « Il Tempio di Gerusalemme. Così narra 1 Re 8, 10-12: «Appena I sacerdoti furono usciti dal santuario, la nube riempì il tempio e i sacerdoti non poterono rimanervi per compiere il servizio a causa della nube, perché *la gloria del Signore riempiva il tempio*, Allora Salomone disse : il Signore ha deciso di *abitare sulla nube* [...] ».

Capitolul IV:

Duhul Sfânt în viața Bisericii la Efrem Sirul

Ar fi iluzoriu să separăm acțiunea Duhului Sfânt în și pentru Biserică, de activitatea sa în și pentru oameni, în centrul unei gândiri în care persoana este parte integrantă a comunității și nu este niciodată concepută ca o monadă, ca un individ izolat și autosuficient.

Oricât de superficială ar părea orice încercare de a separa cele două activități, rămâne faptul că, din punct de vedere metodologic, avantajul unei astfel de opțiuni constă mai degrabă în claritatea prezentării.

Din acest motiv, voi include în cele ce urmează doar acele texte în care Biserica este menționată sau la care Efrem Sirul face o aluzie clară, precum și evenimente care au un efect profund asupra vieții Bisericii, cărora le sunt alăturate intervențiile Duhului Sfânt și care privesc grupuri considerate ca fiind reprezentative pentru Biserică și investite cu o misiune care o vizează. În această dimensiune comunitară vor fi luate în considerare și sacramentele fundamentale.

4.1. Biserica locuința Duhului Sfânt

Vorbind despre acțiunea Duhului Sfânt în Biserică, nu trebuie să deducem că relația esențială a Duhului Sfânt cu Biserica este definită de "acțiunea" sa, cu excluderea unei relații fondatoare, cvasi-ontologice, care constituie Biserica, în același timp în care îl situează pe Duhul Sfânt ca un element fondator. O dovadă în acest sens este ceea ce spune Efrem despre elementele pe care ereticii le derobează în Biserică, printre care

figurează, alături de Sfânta Scriptură și de sacramele, Duhul Sfânt ca a treia Persoană a Treimii²⁵⁹. Astfel, Duhul Sfânt este furat, la fel ca și celelalte două Persoane divine pe care ereticii se aprind pe catehumeni, și aceasta cu scopul de a crea iluzia că sacramelele lor se bucură de aceeași valabilitate ca și cele ale Bisericii universale²⁶⁰. Am citat acest text²⁶¹, în care relația Bisericii cu Fiul este văzută ca o expresie a nevoii sale de mântuire - poate că Efrem are în vedere întreaga lucrare mântuitoare a Fiului, culminând cu moartea Sa pe cruce și învierea Sa - și relația Sa cu Duhul Sfânt ca o relație cu "altarul", cu sacramelele în care Duhul operează în primul rând. Dar există și alte domenii care definesc această relație esențială, domenii care vor fi detaliate în cele ce urmează. În primul rând, această relație esențială care îl leagă pe Duhul Sfânt de Biserică ca mijlocitor a Cuvântului lui Dumnezeu în Sfintele Scripturi. Efrem folosește exemplul albinei care culege dulceața florilor, o imagine a Bisericii care adună "dulceața Duhului Sfânt" în Cărțile Sfinte, o iubire curată, care persistă și abundă în contrast cu mana adunată de popor, și care cunoaște putrezirea a doua zi²⁶².

În mod concret Duhul Sfânt este prezent ca vorbind prin apostoli și, plecând, prin evangheliști, care sunt considerați de către autorii siriaci ca apostoli și, ca atare sunt reprezentativi pentru Biserică. Astfel, Duhul Sfânt a fost cel care l-a inspirat pe evanghelistul Ioan identitatea lui Isus ca, Cuvânt și Dumnezeu²⁶³. Și pe Efrem pentru a-și exprima amărăciunea față de acest fenomen cel puțin paradoxal: curajoșii arieni îndrăznesc să își proclame erorile, în timp ce oamenii veridici (*šar ʾirē*) care sunt apostolii, "prin care Duhul Sfânt vorbește", se refugiază în tăcere²⁶⁴. Într-un cu totul alt context, Afraat îi invită să-i primească pe penitenți, ca nu cumva să cedeze ei înșiși ispitei²⁶⁵. Rezultă că nu numai cuvântul apostolilor este investit de Duhul Sfânt, dar și că toate actele lor sunt realizate prin mișcarea aceluiasi Duh. Se pare că acest lucru corespunde, din perspectiva Efremiană, intenției apostolului Paul, care se prezintă drept un model de urmat atunci când, adresându-se Corintenilor, le dezvăluie că zelul său pentru ei nu este de la carne, ci a Duhului (2 Cor 11,2), destinatarii lui Efrem fiind identificați cu Biserica din Nisibia²⁶⁶.

²⁵⁹ Cf HCH 27,3.

²⁶⁰ Cf HCH 19,7.

²⁶¹ Cf HCH 5,20.

²⁶² Cf HdResur 4,7.

²⁶³ Cf HdF 33,1-2 .

²⁶⁴ Cf HdF 60,6.

²⁶⁵ PARISOT, I., *Aphraatis sapientis Persae Demonstrationes* (PS III et II2), Paris, 1907, I, 329,20 și următoarele.

²⁶⁶ Cf HCNis 19,13.

Darul Duhului Sfânt către apostoli a fost concentrat într-un act fondator al Bisericii însăși, care este evenimentul Cincizecimii. Eveniment ce are loc într-o lună caldă, care corespunde adesea lunii iunie, lună ce urmează învierii, care este Nisan. Acest eveniment se potrivește cu simbolul căldurii pe care Ephrem, după cum am observat, îl rezervă pentru a treia persoană a Sfintei Treimi. În cele două imnuri dedicate căldurii ca simbol ²⁶⁷, se întâmplă ca medicul siriac să menționeze efectul căldurii asupra "a tot ceea ce există" pe pământ²⁶⁸, "asupra creaturilor"²⁶⁹, cu consecința că, datorită căldurii, totul se dezvoltă, prin intervenția Duhului Sfânt totul se sfințește²⁷⁰, și că trupul respinge frigul așa cum Duhul respinge necuratul²⁷¹. O conexiune este stabilită între căldura care încălzește măruntaiele pământului și Duhul Sfânt care trezește Biserica²⁷². De la creație și până la Biserică, această trezire a Duhului este rezervată, în cele din urmă, apostolilor, numiți *šl ihē* în sensul de "trimis" dar și de "descoperit", acest al doilea sens fiind explicat de către căldura puternică a soarelui, pe care Duhul vine asupra lor să remedieze acest lucru, acoperindu-i²⁷³. Două efecte majore ale Duhului asupra discipolilor sunt evidențiate de Efrem, mai întâi bucuria care îi face să se bucure, așa cum vițeii se bucură în Nisan²⁷⁴, probabil din cauza pășunatului bun și proaspăt; apoi, victoria pe care apostolii au obținut-o asupra tăcerii la care erau supuși, și aceasta datorită darului limbilor pe care Duhul Sfânt i-a făcut beneficiari²⁷⁵. Într-adevăr, explică Efrem, în vremea lui Peleg, țara fiind împărțită (*etpalgat*; un joc de cuvinte între *palag* și *etpalgat*) în șaptezeci de limbi (Gen 10,25), neprihănitul îl aștepta pe "cel care va împărți țara apostolilor săi cu limbi (de foc)"²⁷⁶. Cel care este unul, unic și indivizibil, îi va înzestra pe apostoli cu limbi care le vor permite fiecăruia dintre ei să conducă un ținut.

Desigur, acest act de întemeiere a Bisericii la Rusalii nu este nici un eveniment izolat, nici un eveniment fără viitor în istoria relației Duhului Sfânt cu Biserica. Efrem recunoaște că, la fel ca o navă coordonată de comandantul ei, Biserica este condusă de Duhul Sfânt cu vâsle, care sunt iubirea și mila²⁷⁷. Oricât de prioritară ar fi această iubire,

²⁶⁷ Cf HdF 73-74.

²⁶⁸ Cf HdF 74,3.

²⁶⁹ Cf HdF 74,5.

²⁷⁰ Cf HdF 74,9.

²⁷¹ Cf HdF 74,10.

²⁷² Cf HdF 74,15.

²⁷³ Cf HdF 74,8.

²⁷⁴ Cf HdF 74,12.

²⁷⁵ Cf HdF 74,19-20, 23-24.

²⁷⁶ Cf HdN 1,46.

²⁷⁷ Cf HdF 12,16.

ea nu exclude o lucrare de separare între grâu și neghină, pe care Duhul o separă prin vânturare, "împrăștiind neghina și adunând grâul în hambarul vieții fără pleve" (Mt 3,12)²⁷⁸. Același act de vânturare îi afectează pe cei pe care "Duhul i-a împrăștiat", pentru că au refuzat să accepte intrarea Fiului în Ierusalim ²⁷⁹ (Mt 21,1-11 și paralele).

Mai radical și mai clar, Afratele se bazează pe un text paulin (Rom 8,9): "Și Apostolul mărturisește că dacă vreunul dintre voi nu are Duhul lui Dumnezeu, acela nu este al lui", printre multe altele, pentru a concluziona că binecuvântarea va părăsi poporul pentru a fi răspândit pe popoare²⁸⁰. Oricare ar fi poziția polemică a lui Efrem și a lui Afraat privind poporul evreu, ceea ce este important pentru noi aici este funcția de discernământ pe care Duhul o exercită în contextul activității sale în cadrul comunității ecleziale.

4.2. Duhul Sfânt în Sacramente

În replică la interesul celor doi doctori siriaci pentru rolul Duhului Sfânt în sacramente, cele două sacramente de inițiere ocupă în mod natural un loc de fruntea, iar o atenție nu mai puțin acută este acordată ungerii prebaptismale. Preoția și deținerea cheilor pentru iertarea păcatelor ocupă de asemenea un loc important pentru aceștia.

4.2.1. Sacramentul Botezului

Dacă, în dimineața sărbătorii evreiești a Cincizecimii, Duhul Sfânt a fost dat de către Tatăl și Fiul către Biserica nou-născută, este pentru ca el să fie primit nu numai colectiv ci și individual, de către fiecare dintre oamenii care urmau să devină membri ai acestei Biserici prin credința lor în Cristos. "Dacă cineva este însetat, a spus Isus, să vină la Mine și cel ce crede în Mine va bea". Așa cum spune Scriptura: "Din pântecele ei vor curge râuri de apă vie. El se referea la Duhul Sfânt pe care îl vor primi cei care vor crede în El". (In 7, 37-39). El a fost trimis la fiecare dintre ei pentru a locui în fiecare dintre ucenicii săi și în fiecare dintre noi, cei care credem în Cristos. El este gazda noastră, așa cum spune Efrem:

"În această sărbătoare (a Nașterii Domnului), fiecare să încununeze
Ușa inimii sale, să dorească Duhul Sfânt

²⁷⁸ Cf HdF 38,12.

²⁷⁹ HEcl 41,12= E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Sytets Hymnen de Ecclesia (CSCO, 198/199 = Syr. 84185)*, Louvain, 1960. De *Ecclesia*, Imn de 15 strofe, editat de către Beck la sfârșitul *Hymnes sur le Paradis*.

²⁸⁰ Dem II 92-93.

La ușa lui, să dorească să intre și să locuiască
Și să răspândească sfințenia, căci el merge pe la
Toate ușile ca să vadă unde ar putea locui"²⁸¹.

Dacă Duhul Sfânt, al cărui templu suntem (I Cor 3,16), este principiul vieții noastre divine de fii ai lui Dumnezeu, el trebuie să fie și principiul eficienței mijloacelor prin care această viață ne este comunicată și menținută în noi, în principal prin intermediul sacramentelor. Sacramentele (*rozē*) sunt semne sensibile care manifestă acțiunea Duhului Sfânt în lucrarea de îndumnezeire și a vieții noastre subsidiare. Vom verifica acest lucru pentru cele principale dintre ele. Pentru termenul *rozo*, ne referim la Beck²⁸².

a) Ungerea noilor botezați

Fie că este folosit pentru ungerea baptismală sau pentru orice altă ungere, uleiul este, așa cum îl descrie Efrem, "prietenul Duhului Sfânt și roaba lui"²⁸³. Dar oare acțiunea Duhului este deja efectivă în ungerea pre-baptismală, dacă pare a fi rezervată pentru botez?

Încă de la începutul creștinismului, botezul, un rit al scufundării în apă vie, pare să fi fost însoțit de ritualuri complementare. O scriere din mediul iudeo-creștin, menționează în mod explicit că scufundarea în apă este precedată de o ungere cu untdelemn sfințit:

"Fiecare va fi botezat [...], după ce va fi uns cu untdelemn virgin sfințit prin rugăciune, pentru ca, în cele din urmă cel consacrat prin aceste mijloace, să participe la lucrurile sfinte"²⁸⁴.

Această ordine a liturghiei iudeo-creștine se regăsește în liturghia siriacă de mai târziu, care, provenită din același mediu semitic, ar fi păstrat trăsături iudeo-creștine și ar atesta un vestigiu de obiceiuri arhaice²⁸⁵.

Această stare de fapt este indicată și atestată de mai multe lucrări de Tradiția siriacă. În primul rând, trebuie să cităm Faptele lui Toma, un script Apocrif din secolul al III-lea, despre care se spune că ar fi fost scrisă de un siriacă aparținând cercului lui Bardesan din Edessa. Autorul relatează de cinci ori povestea unui botez. Pentru el, inițierea creștină

²⁸¹ Cf HdN 5, 10.

²⁸² BECK, E., *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephrem*, în *Oriens Christianus* 42 (1958), pg. 19-40.

²⁸³ Cf HdV 7,6.

²⁸⁴ Andre Schneider – Luigi Cirillo, *les Reconnaissances du pseudo Clement : Roman chretien des premiers siecles*, Turnhout : Brepols Publishers, 1999, III, pg.67.

²⁸⁵ DANIELOU, J., *Theologie du judeo-christianisme*, Desclee & Cie, Paris, 1958, pg. 25.

"include în mod constant următoarele elemente: o invocare pe ulei, făcută cel mai adesea Domnului; o ungere a capului și a întregului corp, cu o formulă variabilă; apoi, scufundarea în apă cu invocarea, invariabilă a celor trei Persoane a Sfintei Treimi; în final, binecuvântarea pâinii și a vinului amestecat cu apă, și împărtășirea euharistică"²⁸⁶.

Inițierea baptismală este desemnată prin termenul siriatic *rušmo*, care înseamnă: consemnare, sigiliu.

Sfântul Efrem merge și el în această direcție:

"Când, în vremurile de odinioară, leprosul era purificat,
preotul începea de obicei prin a-l unge cu ulei (*b-mešho ršam wo*);
Și apoi îl conducea la fântână.
Figura (*tufsa*) a trecut, adevărul (*šroro*) s-a adeverit.
Cu uleiul ați fost semnați,
prin botez ați fost desăvârșiți,
Ați fost amestecați cu turma,
V-ați hrănit cu Trupul Lui"²⁸⁷.

Ungerea catehumenilor, ne spune Efrem, este mai importantă decât cea a lui David, a regelui Saul și a poporului antic, căci "tu vei fi pentru el camera nupțială pentru totdeauna", și "sunt Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt care au plecat și au coborât să locuiască în voi":

"În ungerea lui David, frații mei,
Duhul a coborât, a fost liniștit
În inima omului și s-a bucurat,
Parfumul inimii sale era asemănător cu al uleiului.
Duhul Sfânt a locuit în el și a cântat.
Ungerea voastră este mai importantă,
Este Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt
care s-au mutat și au coborât să locuiască în voi (*abo wa-bro
w-ruhqudšo zoh wa-nhet da-bkun nešrun*)"²⁸⁸.

²⁸⁶ RAES, A., Ou se trouve la confirmation dans le rite syro-oriental ? în *Orient Sirien* 1 (1956), pg. 241.

²⁸⁷ Cf HdEp 3,16.

²⁸⁸ Cf HdEp 3, 14.

David a primit în ungerea sa doar Duhul Sfânt, care bucură inima omului; acest Duh a fost inspirația regelui David în psalmii săi. Dar ungerea creștinului este mai importantă pentru că nu este doar cu Duhul Sfânt, ci cu întreaga Treime. Motivul nobleței botezului este explicat de Efrem în următorul verset:

"În ungerea lui Saul, regele,
Alături de parfumul dulce al uleiului, se simțea
mirosul urât al inimii sale;
Duhul l-a respins și l-a părăsit.
Ungerea voastră este mai mare,
întrucât gândurile voastre sunt cădelnița voastră (*d-firmaikun re'onai kun*),
În templele voastre, Duhul Sfânt s-a bucurat (*b-nawsaikun dosat ruho*),
Veți fi pentru el camera nupțială pentru totdeauna (*gnuno l-olam
tehwun loh*)"²⁸⁹.

Duhul l-a respins pe Saul pentru că nu a ascultat de Dumnezeu (1 Sam 15,23). Și care nu ascultă de Cuvântul lui Dumnezeu, mirosul inimii sale devine urâtă, și dăruiește tristețe în loc de bucuria dulcelui parfum al Duhului Sfânt. Întrucât Duhul nu poate locui într-o inimă coruptă, El o părăsește, așa cum l-a părăsit pe Saul. Dar cel care este uns cu ungerea cea nouă a Duhului Sfânt trimis de Isus, gândurile lui devin cădelnițe de mirosuri frumoase (Fil 4,18), iar în "templul său, Duhul Sfânt se bucură".

Astfel, Duhul poate părăsi o persoană, dar dacă acea persoană se pocăiește, se întoarce la ea. L-a părăsit chiar și pe regele David când acesta a păcătuit. Același ulei acum unge neofiii din N. T.; prin ea, catehumenii sunt marcați:

"În loc de foc, uleiul
participă la Duhul Sfânt.
El impune semnul ceresc (*rušmo šmaiono*)
pe corpurile voastre pământeste"²⁹⁰.

Pentru a avea pe corp un semn de durată, se folosește focul care încălzește fierul pentru a marca un membru, cu semnul crucii, de exemplu. În loc de foc, aici este vorba de uleiul care, la botez, participă la Duhul Sfânt pentru a marca cu un semn celest, ci nu unul pământesc, asupra "trupurilor pământeste". Acest ulei, spune Efrem, este un "prieten al

²⁸⁹ Cf HdEp 3,15.

²⁹⁰ Cf HdEp 3,34.

Duhului Sfânt" ; nu numai că îi marchează pe catehumeni cu pecetea sa, ci și pe "preoții și sfinții" Vechiului și Noului Legământ. Sigiliul său este invizibil:

"Acest ulei este un prieten al Duhului Sfânt,
iar el este slujnica lui.
Și, ca un discipol, l-a urmat;
prin el, (Duhul Sfânt) a marcat preoții și sfinții.
Duhul Sfânt atunci, prin untdelemnul
își imprimă pecetea pe oile sale,
Ca inelul care își imprimă sigiliul pe ceară;
Deci, sigiliul invizibil al Duhului
va fi imprimat pe corpurile,
care sunt unse prin botez
și sunt marcate de el"²⁹¹.

Așa cum uleiul este semnul vizibil al botezului, Duhul Sfânt este pecetea invizibilă a acestuia. La botez, Duhul Sfânt "coboară și neutralizează flacăra trupurilor (catehumenilor)":

"Un nor a coborât și a oprit căldura (Is 4,5 și urm.),
Din câmp. Acesta descrie figura
Duhului Sfânt care se pogoară peste voi (*d-magno 'iaikun*)
În momentul botezului și neutralizează
Flacăra trupurilor voastre"²⁹².

Aici Efrem face o comparație între norul din V.T., care oprea căldura, și Duhul Sfânt din N.T., care oprește o altă căldură, concupiscenta, care sufocă sufletul și trupul. Apoi, asemenea mai multor Părinți ai Bisericii, compară botezul cu trecerea mării:

"Poporul antic a traversat marea
Și a format o imagine a botezului,
În care vă scăldați. Poporul a traversat-o,
Dar nu a crezut. Popoarele au fost botezate în El,
Ele au crezut și au primit Duhul Sfânt"²⁹³.

²⁹¹ Cf HdV 7,6.

²⁹² Cf HdEp 1,5.

²⁹³ Cf HdEp 1,6.

Poporul evreu a trecut Marea Roșie împreună cu Moise, pentru a se închina lui Dumnezeu în deșert și pentru a fi pregătit să primească mântuirea mesianică. Acest Poporul israelit a traversat marea, dar "nu a crezut" în puterea lui Dumnezeu; cât de des au murmurat împotriva Lui și împotriva lui Morise, servitorul său (Ex 15,24; 16,2; 17,2-3) ! Efrem este de acord cu Sfântul Paul care citează Isaia (Is 65,1) în acest sens: „iar Isaia îndrăznește să spună: „Am fost găsit de cei care nu mă căutau, m-am făcut cunoscut celor care nu întrebau de mine”. Dar despre Israel spune: „Toată ziua mi-am întins mâinile către un popor neascultător și răzvrătit”(Rom 10,20-21).

Cei care nu l-au căutat pe Dumnezeu sunt păgânii, cei pe care Sfântul Efrem îi numește, în general, popoarele. Aceștia au fost botezați în numele Trinității, „Ei au crezut și au primit Duhul Sfânt, darul ceresc prin excelență, trimis de Tatăl și de Fiul celor care cred în Vestea cea Bună.

b) Duhul Sfânt ca veșmânt

Duhul Sfânt dobândit prin botez este, pentru diaconul din Nisibis ca o haină. Într-adevăr, primii noștri strămoși, înfrânți de Satana, și-au pierdut veșmântul lor de glorie: "Și li s-au deschis ochii amândurora (Adam și Eva) și au cunoscut că erau goi; au cusut laolaltă frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte"(Gen 3,7); acum, la botez, cei botezați își recapătă veșmintele de slavă datorită Duhului Sfânt și devin spirituali:

"Coborâți, frații mei, și îmbrăcați-vă din nou
cu Duhul Sfânt în apa botezului,
și uniți-vă cu cei spirituali
care slujesc divinitatea"²⁹⁴.

Păcatul original i-a dezbrăcat pe Adam și Eva, precum și rasa umană, descendenții lor, de tunica paradisiului. Dar, în mila Sa infinită, Dumnezeu nu-l părăsește pe omul slab, căruia îi oferă un Mântuitor: "Dușmănie voi pune (Dumnezeu) între tine (șarpele-demon) și femeie, între descendența ta și descendența ei. Acesta îți va pândi capul și tu îi vei pândi călcâiul" (Gen 3,15).

După moartea sa, învierea și înălțarea sa la ceruri, acest Mântuitor Isus ni l-a trimis pe Duhul Sfânt, care, potrivit lui Efrem, țese veșminte noi în ape. Această restaurare prin

²⁹⁴ Cf HdEp 5,1.

apele botezului este lucrarea Duhului Sfânt, deoarece este tunică Duhului Sfânt pe care o poartă neofitul ca urmare a botezului său:

"Duhul Sfânt, în apele (botezului),
a împletit veșminte frumoase
Pentru soții învinși, care și-au pierdut
hainele (*lbušaihun*)
În grădină (printre copaci) (bēt ilonē).
Binecuvântat să fie cel care i-a adus înapoi pe cei pierduți"²⁹⁵.

Cum sunt aceste haine noi și din ce este făcută această nouă tunică? Efrem ne dă răspunsul, iar apoi ne vorbește despre consecințele și roadele botezului creștin:

"Voi sunteți (neofiți) deveniți fii ai lui Dumnezeu,
Frați și prieteni ai lui Cristos (*ahē w rohmē la-mšihō*)
Soții Duhului Sfânt în Botez (*hatnē d-ruho ba-modo*).
Fiu de lumină prin apă (*bnai nuhro men gaw maio*).
Binecuvântat să fie Cel care a înmulțit frumusețea voastră (*šufraikun*) "²⁹⁶.

Este o strofă bogată în referințe biblice care descriu starea omului proaspăt botezat: El devine fiu al lui Dumnezeu (Gal 4,7) sau, cum spune Sfântul Ioan, "copii al lui Dumnezeu" (1 In 3,1-2), frați (1 In 3,17) și prieteni al lui Cristos (In 15,14), fii ai luminii (1 Tes 5, 5) și mire al lui Cristos, care este o expresie efremeană.

Prin botez, creștinul participă la viața Sfintei Treimi - Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt - și va fi îmbrăcat în lumină, pentru că devine fiu al luminii.

c) Elementele Botezului

În cele ce urmează, să vedem care sunt principalele elemente ale botezului creștin în tradiția siriacă a primelor secole, conform lui Efrem.

Duhul Sfânt²⁹⁷.

"Ceea ce este născut din carne este carne, iar ceea ce este născut din Duh este spirit" (In 3,6), i-a spus Isus lui Nicodim. Ephrem numește această naștere invizibilă, nașterea

²⁹⁵ Cf HdEp 13,3.

²⁹⁶ Cf HdEp 13,7.

²⁹⁷ Cf HdEp 1, 5.

Duhului Sfânt. Duhul este comparat și cu focul, care purifică sufletul celui care urmează să primească în el viața nouă:

"Aceasta este suflarea Duhului Sfânt,
În coborârea sa (*ruhofo*), el purifică grămada de grâne,
Va vântura grâul (Mt 3,12), va înlătura neghină,
Și adună grâul fără neghină,
În hambarele vieții"²⁹⁸.

Diaconul din Nisibe împrumută imaginea grâului și a neghinei folosită de Isus în Evanghelie pentru a explica rolul Duhului Sfânt care ne purifică de tot răul înainte de a intra în cămara vieții, fie pe pământ fie în ceruri. Duhul Sfânt este cel care ne iartă păcatele la botez, așa cum rezultă din acest verset:

"Simbolul Duhului este în el (Focul),
tipul Duhului Sfânt.
Care se amestecă cu apele
astfel încât să aducă iertare [...]"²⁹⁹.

Apa

Apa este al doilea element vizibil al botezului. Botezul lui Ioan a fost un botez pentru iertare, iar Efrem citează mai multe moduri de purificare în V.T. : "baia de isop, apele de stropire, botezurile de purificare, și alte lucruri de acest fel [...]"³⁰⁰.

Apa pentru botezul creștin este necesară, dar fără atingerea Duhului Sfânt, nu poate oferi iertarea păcatelor și nașterea spirituală la o nouă viață. Iată un text din Efrem, pentru care Cristos, în Iordan, a venit să desăvârșească botezul lui Ioan prin propriul botez, și pentru a conferi Duhul Sfânt. Într-adevăr, prin sacramentul botezului păcatul și nelegiuirile sale sunt distruse, Cel Rău este alungat și vechiul Adam a murit pentru a vedea nașterea omului nou:

"Cel care se îmbracă cu haina slavei testal (*estal tešbuhto*),
Care provine din apă și din Duhul Sfânt,
Distruge prin flacăra sa nelegiuirile păcatului"³⁰¹.

²⁹⁸ Cf HdF 38,12.

²⁹⁹ Cf HdF 40,10.

³⁰⁰ Cf CEC XVI, 12,288.

³⁰¹ Cf HdEp 4, 20.

d) Efectele Botezului

Prin botezul însuși, păcatul originar al omului este distrus de flacăra Duhului Sfânt. Prin botez, Satana este alungat și credincioșii sunt fericiți:

"Fie ca toate gurile să vă proclame fericiți,
din moment ce din toate părțile sunteți fericiți,
Păcatul a fost alungat de la voi,
Duhul Sfânt a locuit peste voi (*ruhqudšo 'laikun šeknat*)
Fața celui rău s-a întunecat,
și fața Celui Bun a strălucit"³⁰².

Bucuria unui neofit umple cerul și pământul, credincioșii sunt fericiți și îngerii se veselesc³⁰³. Cei care sunt nemulțumiți sunt forțele răului care îl țineau pe om sub puterea lor. Prin botez, obținem puterea Duhului, ispășirea păcatelor și libertatea copiilor lui Dumnezeu:

"Prin botezul cu Duhului Sfânt
obținem ispășirea păcatelor.
Și puterea care, în pâine, rămâne,
în noi se odihnește"³⁰⁴.

Prin intervenția sa, Duhul Sfânt informează apele baptismale; le comunică o forță astfel încât să devină capabile să regenereze și să-l divinizeze pe cel care beneficiază de ea. Această intervenție are loc prin epicleza de consacrare. Preotul îi cere lui Dumnezeu să și trimită Duhul său dătător de viață pentru a binecuvânta și consacra apele, astfel încât acestea să devină baia de la noua naștere. Prin coborârea în apele botezului, Duhul îi sfințește și, prin unirea sa, le face eficiente și roditoare. Această forță fecundantă împărtășită materialului botezului este legată de Părinți cu ceea ce suflarea lui Dumnezeu a transfuzat în apele primordiale, astfel încât acestea să poată produce ființe de toate felurile:

"Duhul lui Dumnezeu plutea deasupra apelor, adică Duhul Sfânt, care vine de la Dumnezeu Tatăl în mod atemporal [...] pentru a le da o energie fecundatoare. Dar era necesar ca Duhul Sfânt să planeze nu numai deasupra apelor, ci și deasupra

³⁰² Cf HdEp 6, 16.

³⁰³ Cf HdEp 6, 7.

³⁰⁴ Cf *Hymne de Saint Ephrem sur l'Eucharistie*, în *Lettre aux amis de Solesmes*, n° 2, 1980, pg. 6, Hymne 48,6.

pământului și a aerului, pentru ca plantele să germineze, animalele să procreeze și păsările să se înmulțească"³⁰⁵.

"Lucru surprinzător, spune Martimort³⁰⁶, că acum este aproape sigur că, până la mijlocul secolului al IV-lea cel puțin, bisericile siriace nu aveau un rit post-baptismal: exista, desigur, o impunere a mâinii celui care celebrează în actul propriu-zis al scufundării, precedată cu o ungere cu parfum a întregului corp. Ori, formularele liturgice și mai ales catehezele au comentat această ungere ca fiind conferirea Duhului Sfânt".

Acest rit nu exista în cele mai vechi documente siriace; Efrem și Afraat îl ignorau. În secolul al IV-lea, Narsai nu cunoștea încă ungerea post-baptismală.

În ceea ce privește ramura vestică a Bisericii Siriace, Siman spune că de abia la sfârșitul secolului al IV-lea s-au găsit urme de ungere post-baptismale. Aceasta a apărut chiar înainte de certurile Cristologice de la Calcedonia³⁰⁷. Această practică s-ar fi făcut sub influența Conciliului de la Laodicea (în jurul anului 363) care, la al 48-lea canon, afirmă în mod explicit: "Cei care au fost botezați să fie unși după botez cu cremă³⁰⁸ (mirul) cerească și să fie făcuți părtași la Împărăția lui Dumnezeu"³⁰⁹.

4.2.2. Sacramentul Euharistiei

Prin Euharistie, Duhul Sfânt este în noi și își îndeplinește lucrarea:

"Prin Duhul Sfânt care locuiește în vâlul de in trupurile locuite de suflete primesc viață³¹⁰".

"Duhul Sfânt, pare să spună Sfântul Efrem, potrivit lui F. Graffin, joacă același rol în oamenii botezați ca și sufletul în trup sau ca și vântul în pânze, el este ca sufletul sufletelor noastre; dar el locuiește în plinătate în trupul Răscumpărătorului și în trupul său euharistic. Dar după Înviere, acest trup glorios nu mai este limitat nici în spațiu, nici în timp și, de aceea, Duhul este răspândit pe tot pământul"³¹¹. Iată un text justificativ:

³⁰⁵ Comentariu anonim privind Geneza conform interpretării Sfântului Efrem Sirul și a lui Jacques din Edessa, citat de către SIMAN, *Experience*, pg. 219.

³⁰⁶ MARTIMORT, A. - G., *L'Esprit Saint dans la liturgie*, în CSS, t. I, pg. 526.

³⁰⁷ SIMAN, *Experience*, pg. 88.

³⁰⁸ "Mirul este un tenne grecesc care înseamnă: ulei aromat, parfumat. Simbol de bucurie, veselie, putere, prosperitate și fericire, uleiul parfumat deține un loc important în lumea antică, atât greacă, cât și romană și orientală, a avut un loc important în igienă, în toaleta masculină și mai ales în cea feminină.

³⁰⁹ "Mansi, t. I, col. 1514. Cf. aussi BOTTE, B., *L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche*, în *Miscellanea Liturgica* (în onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro), vol. II, 1967, pg. 800.

³¹⁰ Cf HdF 18, 10.

³¹¹ GRAFFIN, F., *L'Eucharistie chez saint Ephrem*, dans *Parole în l'Orient (PdO)*, Kaslik 4 (1973), pg 106.

"O piept curat al vălului, simbol al trupului Răscumpărătorului nostru,
Umplut de Duhul Sfânt, pe care îl conține fără a-l putea limita"³¹².

Pentru Efrem, lucrarea Duhului Sfânt este de a sfinți jertfele; În HEcl 17,6, el scrie despre episcopul Avraam de Nisibe:

"Mâinile tale sunt vrednice să plutească (*ruhofo*) (peste ofrandă)
jertfa ta (*qurbono*) este vrednică de propice (*husoyo*)".

Această acțiune sfințitoare a Duhului Sfânt implică, ca o consecință, prezența Duhului Sfânt pe altar:

"Puterea ascunsă în vălul Duhului Sfânt.
Putere pe care niciun spirit nu a conceput-o vreodată;
Iubirea lui s-a aplecat, a coborât, a zburat
Pe vălul altarului împăcării"³¹³.

Astfel, Spiritul evaziv, asemenea vântului, coboară pentru a locui printre noi; rămânând ascuns "în văl", el vine să locuiască în fețele de masă ale altarului și în alte voaluri³¹⁴.

Duhul Sfânt este prezent în realizarea misterelor divine, în special în Sfânta Euharistie. Pentru Efrem, o Biserică, un altar fără Duhul Sfânt, este ca o corabie care rătăcește pe mare fără marinar:

"Nimeni nu a văzut vreodată o barcă în mare,
Care rătăcește singură, fără marinar, și care este propriul său ghid și propriul comandant.
Și cum toate navele au nevoie de (un marinar)
Sufletul are nevoie de libertate, creatura are nevoie de Creatorul său,
Biserica de Mântuitor, și altarul de Duhul Sfânt"³¹⁵.

a) Să se împărtășească cu focul

Ceea ce tocmai am spus despre acțiunea Duhului Sfânt în botez și respectiva încreștinare (ungere) se aplică și la euharistie. Efrem face o paralelă între prezența acțiunii Duhului Sfânt în botezul nostru și în Euharistie, ca în pânțele Maicii Domnului:

³¹² Cf HdF 18, 10.

³¹³ Cf HdF 10, 16.

³¹⁴ GRAFFIN, F., *L' Eucharistie, chez saint Ephrem, dans Parole de l'Orient (PdO), Kaslik 4 (1973)*, pg 102, n.14: «Ce mot (voile) va évoquer quatre réalités différentes : 1- Le voile du saint des saints, receptacle de la divinité. 2- Le sein de Marie qu'Ephrem compare à une voile de navire gonflée par la ruho. 3- La nappe d'autel portant le corps eucharistique. 4- Le voile dont les femmes entourent leurs mains pour communier ».

³¹⁵ Cf HCH 5, 20.

"Iată Focul și Duhul Sfânt în pântecele mamei tale!

Iată Focul și Duhul Sfânt în râul botezului tău!

Foc și Duh în botezul nostru,

În pâine și în potir, Foc și Duhul Sfânt"³¹⁶.

Acest verset ne arată locul pe care îl ocupă Duhul Sfânt în viața lui Cristos și în Euharistie. Duhul Focului este prezent: în întrupare, în botezul lui Cristos și în trupul și sângele Său, date pentru noi ca gaj al vieții veșnice.

Necesitatea Duhului pentru altar, este ca și necesitatea creaturii pentru Creatorul său, necesitatea libertății pentru un suflet, și Biserica pentru Mântuitorul ei, Cristos; aceasta din urmă are nevoie de trupul și sângele său, acolo unde locuiește, după cum spune Efrem, Duhul Sfânt și Focul:

"În pâinea ta este ascuns Duhul Sfânt care nu poate fi mâncat,

În vinul tău locuiește un foc care nu poate fi băut.

Duhul în pâinea ta (*ruho b-lahmok*)

Focul din vinul tău (*nuro b-hamrok*)

Sublimă minune, pe care buzele noastre au primit-o"³¹⁷.

Este o "minune sublimă", pentru că cel care se împărtășește nu-l primește doar pe Cristos în pâine și vin, în Trupul și Sângele său, ci și pe Duhul Sfânt, Duhul de Foc.

Fără îndoială, Spiritul-Focului este împrumutat de către Efrem de la evenimentul Cincizecimii (Faptele 2,2-3); venirea Duhului Sfânt în fiecare dintre ucenici s-a manifestat prin apariția limbilor de foc. Și a lucrat în ei ca vinul, căci erau ca și beți (Fapte 2,13-15). Inserția Duhului în pâine și a focului în vin nu poate fi împrumutată de la imaginea "cărbonului aprins care a curățat buzele lui Isaia"³¹⁸ :

"Cel care mănâncă cu credință (Euharistia),

Mănâncă cu ea focul Duhului divin"³¹⁹.

Această reprezentare a Duhului Sfânt ca foc, care vine să realizeze și să ratifice sacrificiul, o găsim în Ioan Gură de Aur care a scris în dialogul său despre Preoție:

"Preotul este acolo, în picioare, nu mai coboară focul, ci Duhul Sfânt,

³¹⁶ Cf HdF 10,17.

³¹⁷ Cf HdF 10,8.

³¹⁸ MARTIMORT, A.- G., *L'Esprit Saint dans la liturgie*, în CSS, t. I, pg. 537.

³¹⁹ Saint Ephrem, *Mimre 4, sur la Passion*, trad. LAMY J., t. I, pg. 418, reproduite dans HAMMAN, A., *La messe, liturgies anciennes et textes patristiques*, în *Lettres chretiennes 9*, Grasset, Paris, 1964, (ed. Ichthus), pg. 94.

și se roagă îndelung, nu ca un foc de sus să mistuiască ofrandele, ci că harul, căzând asupra victimei, să înflăcăreze sufletele tuturor și le facă mai strălucitoare decât argintul topit"³²⁰.

b) Purificarea interioară în împărtășania euharistică

Duhul Sfânt este un foc purificator. Astfel, acest foc desemnează Duhul Sfânt, atribuit de Efrem, în care găsim această idee de Pâine-Foc-Spirit :

"Pâinea Vieții este focul pe care Saba îl ținea în mâinile lui cuprinzând astfel în palmele lui Duhul de foc"³²¹.

Într-adevăr, Duhul Sfânt este cel care se află în Euharistie ca foc, deoarece Euharistia este efectul acțiunii Duhului și darul lui Cristos pentru cel care participă la ea.

Efrem nu omite să sublinieze contrastul dintre acțiunea focului divin euharistic și focul pedeapsă din V.T. ³²² (pedeapsa Sodomei...). Pe altar, Focul-Duh are o altă față: este "Focul mizericordiei"; când în loc să consume ofrandele și oamenii, el se lasă mâncat și luat de mâini:

"Cine în mâinile sale a adunat vântul (Prov 30,4)? Veniți să vedeți,
O Solomon, ceea ce a făcut Domnul tatălui tău (Ps 110,1):

Focul și Duhul, contrar naturii lor,

Le-a amestecat și le-a turnat în mâinile ucenicilor săi"³²³.

Ce contrast, ființe materiale care țin în mâinile lor Vântul- Focul-Duhul Sfânt! Acest foc care vine din altar este Euharistia pe care o primesc credincioșii în scobitura mâinilor lor și o mănâncă.

În predica sa din Săptămâna Mare, cu privire la instituția noului Paște, Efrem, afirmând că Euharistia este trupul și sângele lui Cristos, indică faptul că Duhul Sfânt este prezent în el și prin urmare, mâncând noul Paște, creștinii primesc Duhul Sfânt:

"(...) De acum înainte, veți mânca un Paște curat și nepătat, o pâine fermentată și desăvârșită pe care Duhul Sfânt a frământat-o și a copt-o; V-am pregătit ca să beți un vin

³²⁰ CHRYSOSTOME, J., *Sur le Sacerdoce* 3, 4, ed. MALINGREY A.-M. (SC, 272), Cerf, Paris, 1980, pg. 147.

³²¹ Cf HcJul 8,13 -BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), 174-75; Syr. 78-79, Louvain, 1957.

³²² Cf HdF 10, 12.

³²³ Cf HdF 10, 14.

făcut din foc și din Duhul Sfânt: trupul și sângele lui Dumnezeu, care a devenit victimă pentru fiecare om"³²⁴.

Într-un alt text din Joia Sfântă, în care Isus a celebrat instituirea Euharistia, diaconul din Edessa scrie:

"(...) În primul rând, Domnul nostru Isus a luat în mâini o pâine obișnuită. El a binecuvântat-o, a semnat-o, a consacrat-o în numele Tatălui și al Duhului Sfânt, a rupt-o și, prin bunătatea sa, a împărțit-o puțin câte puțin ucenicilor săi. El a numit pâinea trupul Său viu, a umplut-o cu El și cu Duhul Sfânt, a întins mâna și le-a dat pâinea, pe care a sfințit-o cu mâna dreaptă: Luați, mâncați, toți [...] Cine se împărtășește cu credință, mănâncă Focul și Duhul Sfânt [...] Luați, mâncați toți; și prin el mâncați Duhul Sfânt"³²⁵.

În ambele texte, nu este menționat nici episcopul, nici preotul, ci persoana Domnului care sărbătorește Paștele împreună cu ucenicii săi. În primul text, el vorbește despre un nou Paște în viitor care va fi pregătit nu de mâinile unor oameni ca cele ale evreilor ci prin Duhul Sfânt. Este un Paște al pâinii coapte și al vinului "de foc și de Duh": trupul și sângele lui Dumnezeu.

În cel de-al doilea text, este vorba de celebrarea Paștelui făcută de Isus înaintea răstignirii sale. Pâinea este sfințită în numele Tatălui și al Duhului Sfânt, și ucenicii mănâncă Duhul Sfânt.

4.2.3. Celelalte sacramente

a. Sfântul Duh și sacramentul Preoției

În tainele botezului și ale euharistiei, așa cum s-a observat, noile intervenții a Duhului pentru a înmulți, consacra și întineri poporul lui Dumnezeu, se realizează prin intermediul anumitor bărbați. Aceștia sunt purtătorii Spiritului în ei înșiși și numai ei au puterea și misiunea de a-i introduce pe ceilalți în societatea "sfinților" și a "duhovnicilor care slujesc divinitatea"³²⁶. Aceștia sunt oamenii aleși și consacrați (Fapte 13,1-4), care se pot ruga astfel încât Duhul Sfânt să coboare asupra ofrandelor pentru a le sfinți și pe acestea;

³²⁴ LAMY, *Sancti Ephraem Hymni et Sermones*, I, col. 390.

³²⁵ LAMY, *Sancti Ephraem Hymni et Sermones*, IV, pg. 415-417.

³²⁶ Cf HdEp 5,1.

La Sfântul Efrem, inspirat de scrisorile Sfântului Paul, regăsim Duhul Sfânt la lucru în instituirea de slujitori pentru Biserică prin punerea mâinilor:

"De aceea, vă invit să stimulați, să reînviați și să reînnoiți harul lui Dumnezeu, primit prin impunerea mâinilor mele, înseamnând, Duhul Sfânt pe care l-ați primit prin impunerea mâinilor mele. Pentru că nu este un Duh de slăbiciune pe care Dumnezeu vi l-a dat prin mâinile mele, ci Duhul Sfânt de tărie pentru a se împotrivi persecutorilor, și de dragoste și stăpânire de sine pentru a-i zidi și a-i câștiga pe cei credincioși, astfel încât, întăriți și mângâiați de Duhul pe care l-ați primit, să nu vă fie rușine de mărturia pe care o dați Domnului Nostru [...] Bunul pe care vi l-am încredințat, păziți-l cu Duhul Sfânt, care locuiește în voi ca și în mine (2 Tim 1,6-8)³²⁷".

Duhul Sfânt și puterea lui sunt cele pe care preotul sau diaconul le primește prin impunerea mâinilor unui episcop sau ale unui apostol. Este un Duh de iubire, de tărie și stăpânire de sine, în vederea bunei mărturii care trebuie dată Domnului Nostru. Preoția este un bun încredințat de apostol lui Timotei, cu Duhul Sfânt care locuiește în el: "Iar voi, treziți-vă prin puterea Duhului pe care l-ați primit odată cu comunicarea harului lui Iisus Hristos" (2 Tim 2, 1).

b. Împăcarea cu Dumnezeu prin împărtășanie

Cel mai vechi document siriac pe care îl avem despre penitență este Didascalia Apostolilor, compus în Siria în prima jumătate a secolului al III-lea.

Păcătuiind, creștinul devine străin de comunitatea sfinților. Dacă păcătosul se convertește și își plânge amarnic păcatul, episcopul trebuie să-l primească înapoi, să-l reintegreze în comunitate. Această reconciliere a păcătosului este prezentată ca un al doilea botez și este însoțită de rugăciunea comunității și de punerea mâinilor.

"Când unul dintre ei se va fi convertit și pocăința lui a dat roade, atunci primiți-l în rugăciune așa cum îl primiți pe păgân. Așa cum îl botezi pe păgân și îl primești în comunitate, așa și tu pune mâinile pe păcătos, în timp ce întreaga adunare se roagă pentru el, și apoi permite-i să intre în biserică și primește-l în comunitatea ta. Impunerea mâinilor ia locul botezului pentru păcătos, căci noi primim comunicarea Duhului Sfânt fie prin impunerea mâinilor, fie prin botez [...]"³²⁸.

³²⁷ S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli ... (Venice) (In Paulum,) pg. 257-258.

³²⁸ NAU, F., La Didascalie des Douze Apotres, (Ancienne Litterature canonique syriaque, fasc I), Paris, 1912, pg. 96.

Sfântul Efrem admite penitența și iertarea păcatelor săvârșite prin slăbiciune după botez, dar pentru fiecare păcat trebuie să existe penitență și răsplată; numai păcatul împotriva Duhului Sfânt nu are iertare, iar acest păcat, așa cum am mai văzut, constă în atribuirea minunilor lui Isus lui Satana. Satana însuși este cel care îi împiedică pe acești oameni să se pocăiască³²⁹.

Pentru a încheia acest capitol, observăm că pentru Efrem, sacramentul ungerii-baptismului este ușa regală pentru a intra în viața nouă, în comuniunea cu Sfânta Treime.

Prin botez, păcatul original al sufletului neofitului este șters, iar acesta devine templul Duhului Sfânt și chiar locuința Sfintei Treimi³³⁰. Mesalienii din vremea lui Efrem³³¹ nu admiteau acest adevăr de credință și predicau mai degrabă, așa cum spune Ioan Damaschinul, prop. 4 și 6: "Că nici botezul nu-l desăvârșește pe om, nici primirea sfintelor taine nu purifică sufletul". "Că nu prin botez credincioșii primesc haina divină și incoruptibilă"³³². Ineficiența botezului în înlăturarea răului este ceea ce predică mesalienii. Pentru Efrem, botezul în apă și în Duhul Sfânt are virtutea de a curăța sufletul de orice păcat și de a-l face pe om ca un "miel". Mai mult, trupul și sângele lui Cristos, sau Fiul și Duhul Sfânt, sunt hrană și putere spirituală pentru cei credincioși³³³. Duhul Sfânt este necesar pentru altarul reconcilierii³³⁴. În timpul liturghiei euharistice, importanța Duhului este bine exprimată prin epicleză, adică prin invocarea Tatălui să-l trimită pe Duhul Sfânt pentru a desăvârși noua pască. Tradiția siriacă insistă asupra acestui lucru. Mesalienii au puțină considerație pentru ierarhia ecleziastică³³⁵; pentru Efrem, episcopul sau preotul este cel care invocă Duhul Sfânt la botez și la Euharistie pentru a fi prezent în neofit și în trupul și sângele lui Cristos de pe altar. În cele din urmă, Efrem admite iertarea slăbiciunilor după botez³³⁶ (Lamy III-771).

³²⁹ Cf. CEC X, 181-185.

³³⁰ Cf HdEp 3,14.

³³¹ HAUSHERR, I., L 'erreur fondamentale de la logique du messalianisme, în *Orientalia Christiana Periodica* (OCP) 1(1935), pg. 328-331.(abreviație Messalianisme).

³³² HAUSHERR, I, *Messalianisme*, pg. 329.

³³³ Cf HdF 6,4.

³³⁴ Cf HCH 5, 20. 22-23.

³³⁵ HAUSHERR, I, *Messalianisme*, pg. 360.

³³⁶ BECK, E., *Le baptême chez saint Ephrem*, în *Orient Sirien* 1 (1956), pg.130.

Concluzii generale

La sfârșitul acestei lucrări, observăm că tradiția siriacă timpurie a formulat, articulat și transmis credința în Duhul Sfânt, un aspect important al mărturisirii trinitare creștine. Adevărul Bisericii în tradiția siriacă este tot invadat de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt face ca Biserica să fie. Totul rezidă în Duhul Sfânt: istoria mântuirii, Cuvântul, sacramentele, carismele și întregul parcurs al creștinului, de la prima naștere până la a doua, totul este însoțit de Duhul Sfânt.

Datorită Duhului Sfânt, orice diversitate în Biserică întărește unitatea, orice dinamică apostolică are ca scop construirea împărăției lui Dumnezeu, orice instituție în Biserică este un efect al Duhului și orice instituție este însoțită de carisme.

Această recunoaștere ne invită astăzi să deschidem perspectivele de redescoperire a modalităților și mijloacelor de a sublinia din nou rolul Duhului Sfânt în Biserică. Bogăția pneumatologiei ecleziale în tradiția siriacă oferă posibilitatea de a relua întregul mister al Bisericii sub lumina pneumatologică. Conciliul Vatican II, în constituția sa dogmatică *Lumen Gentium*, este o expresie clară a acestei recuperări pneumatologice. Biserica este lucrarea întregii Treimi și este întemeiată pe Treime: este prefigurată de la originea

lumii de către Tatăl, pregătită în istoria lui Israel, instituită în Cristos, manifestată prin revărsarea Duhului Sfânt și se va împlini pe deplin în Împărăție (Lumen Gentium 2). Această viziune a Bisericii face posibilă o mai bună înțelegere a persoanei Sfântului Duh în aceeași linie cu Tatăl și Fiul. Acțiunea eclezială a Duhului Sfânt este înțeleasă nu doar pe linia însușirii personale a mântuirii, realizată în mod obiectiv de Cristos, așa cum era în al doilea mileniu occidental, unde se vorbește mai mult de o Biserică instituțională, vizibilă și ierarhică, ci pe cea a sfințirii continue a Bisericii într-o dimensiune mistică și spirituală. În Lumen Gentium 4, Duhul Sfânt este considerat *atot-sfântul și sfințitorul* prin excelență, care acționează în Biserică și în toți membrii ei, atât în interior, prin convertire și reînnoire, cât și în exterior, unificând corpul eclezial "*in communione et ministratiōne*". Cu o lectură pneumatologică a tradiției siriace, este mai ușor de recuperat unitatea dintre *credo in Spiritum Sanctum* și *credo Ecclesiam*, strâns legat între ele. Tradiția siriacă ne ajută să regândim ecleziologia într-o legătură mai strânsă cu pneumatologia: Duhul Sfânt este recunoscut în fenomenologia eclezială, astfel încât, deși este dincolo de Biserică, este indisolubil unit cu ea, realizând și actualizând iubirea irevocabilă a lui Dumnezeu pentru oameni. Biserica se înțelege pe sine însăși în propria sa referință la Duhul, prin care ecleziologia este locul Duhului și aceasta întemeiază posibilitatea reală ca Biserica să fie pretutindeni și întotdeauna, în ciuda adversității *ad extra* și *ad intra*, locul de manifestare a Duhului și a lucrării sale pentru omenire. Împreună, ecleziologia și pneumatologia descriu drumul parcurs în istoria revelației lui Dumnezeu, în care mireasa, animată de Duhul Sfânt, continuă să aștepte venirea Împărăției și să repete în peregrinările sale încrezătoare: *Muranatà! Vino, Doamne Isuse* (1 Cor 16,22).

Această lectură pneumatologică a Bisericii și a vieții credinciosului este fundamentală pentru o soluție care trebuie căutată la nivel hermeneutic. Într-un discurs ținut la 22 decembrie 2005, Curiei Romane, Benedict al XVI-lea, a făcut o distincție între cele două interpretări ale Conciliului Vatican II: prima era greșită, definită ca o hermeneutică a discontinuității și a rupturii în istoria Bisericii, care a provocat confuzie în istoria Bisericii, iar cea de-a doua era corectă și rodnică, definită ca o hermeneutică a reformei și a reînnoirii în continuitate, care aduce multe roade. "De ce a fost atât de dificilă primirea Sinodului, în părți mari ale Bisericii? Ei bine, totul depinde de interpretarea corectă a consiliului sau - așa cum am spune-o astăzi - de hermeneutica sa corectă, de cheia corectă de lectură și aplicare. Problemele de recepție au apărut din faptul că două

hermeneutice opuse s-au trezit confruntate și au intrat în conflict. [...] Pe de o parte, există o interpretare pe care aș dori să o numesc „hermeneutică a discontinuității și rupturii”; de multe ori s-a putut baza pe simpatia mass-media și, de asemenea, a unei părți a teologiei moderne. Pe de altă parte, există „hermeneutica reformei”, a reînnoirii în continuitatea subiectului unic-Biserică, pe care Domnul ni l-a dat”³³⁷. O lectură pneumatologică în ecleziologie, în continuitate cu tradiția Bisericii și în special cu tradiția siriacă, este o deschidere către o nouă perspectivă în activitatea mea, care va duce la poziționarea rolului Duhului Sfânt în Biserică, o poziție care îi este proprie, și care oferă o perspectivă fructuoasă drumului actual al Bisericii.

BIBLIOGRAFIA GENERALA

1. Surse primare

EFREM SIRUL:

-----, LELOIRE, L., *Commentaire de l'Évangile Concordant ou Diatessaron*, în *Sources Chrétiennes* 121, Cerf, Paris 1966.

-----, Lamy, T. J., *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus et Oxoniensibus descriptos edidit, Latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit* (2), Mechliniae: H. Dessain, 1890.

-----, *Imnul Credintei*, WICKES. T, JEFFREY., *The Fathers of the Church. St. Ephrem The Syrian, The Hymns on Faith*, The Catholic University of America Press, 2015: BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Fide*, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)* 154/155, Syri 73/74, Louvain 1959.

-----, *Imnul Nașterii*, în *Sources Chrétiennes* 459, Cerf, Paris 2001 : BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Nativitate*, în *CSCO* 186/187, Syri 82/83, Louvain 1959.

-----, *Imnul Epifaniei*, în *Spiritualité orientale* 70, Paris: Abbayé de Bellefontaine 1997 : BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers, Hymni de Epiphania*, în *CSCO* 186/187, Syri 82/83, Louvain 1959.

³³⁷ BENEDICT XVI, Discursul de 22 decembrie 2005 la Curia romană.

-----, *Imnele despre Paradis*, în *Sources Chrétiennes* 137, Cerf, Paris 1968 :
BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers, Hymnen de Paradiso*, în *CSCO* 174/175,
Syr. 78/79, Louvain 1957.

-----, *Contra Iulianum* : BECK, E., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)*, 174/175, Syr. 78/79, Louvain, 1957.

-----, *In Paulum: S. Ephraemi Syri Commentarii in Epistolas D. Pauli*, (Venice) Ad Cor III.

AFRAATE:

-----, PARISOT, P., *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, în *Patrologia siriaca I-II*, Paris 1894-1907.

2. Surse secundare

- ATANASE d'Alexandrie, *lettres a Serapion sur la divinite de l'Esprit*, în *Sources Chretiennes*, 15, Cerf, Paris, 1947.
- BECK, E., *Le baptême chez saint Ephrem*, în *Orient Syrien* 1 (1956), pg.111-136.
- _____, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephrem*, în *Oriens Christianus* 42 (1958), pg. 19-40.
- _____, *Die Theologie des hl. Ephraem in seinen Hymnen uber den Glauven* (Sfântul Anselmo, 21) Rome, 1949.
- _____, *Ephrams des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre*, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 419 (suns., 58), Louvain, 1980
- BOTTE, B., *L'onction post-baptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche*, în *Miscellanea Liturgica* (in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro), vol. II, 1967, pg. 795-888.
- BOU MANSOUR, T., *La pensée symbolique de Saint Ephrem le syrien*, Kaslik – Liban 1988.
- _____, *Etude de la terminologie symbolique chez Saint Ephrem*, în *Parole de l'Orient* 14 (1987), pg. 221-262.
- BROCK, S. P., *The Harp of the Spirit. Twelve Poems of St Ephrem. Second enlarged Edition*, Londres, 1983.
- _____, *The Holy Spirit in The Syrian Baptismal Tradition*, Syrian Churches Series/vol. 9, Kottayam, Kerala, 1979.
- CANTALAMESSA, R., *"Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine"*, *Cristologia și Pneumatologia nel simbolo Costantinopolitano e nella patristica*, în *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg. 98-111.
- CAZELLES, H., *L 'apport de l 'Ancien Testament à la connaissance de l 'Esprit Saint*, în *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg. 718-730.
- CHALASSERY, J., *The Holy Spirit and Christian Initiation in the East Syrian Tradition*, Rome: Mar Thoma Yogam, 1995.
- COLLESS, B., *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, 2008.
- DE HALLEUX, A., *Mar Ephrem théologien*, în *Parole de l'Orient* 4 (1973), pg. 35-54.

- _____, *Saint Ephrem le Syrien*, in *Revue théologique de Louvain* 14 (1983), pg.328-355.
- FEGHALI, P., *Notes sur l'Exégèse de Saint Ephrem. Commentaire sur le Déluge (Gn 6,1-9,17)*, in *Parole de l'Orient* 8 (1977-78), pg. 67-86.
- FERLAY, PH., *Père et Fils dans l'Esprit. Le mystère trinitaire de Dieu*, Paris, 1979.
- GRAFFIN, F., *L'Eucharistie chez saint Ephrem*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973), pg. 93-122.
- GRANADOS, C., *Actividad del Espiritu Santo en el Antigua Testamento segun san Ambrosio de Milan*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg. 222-248.
- GRIBOMONT, J., *La tradition liturgique des hymnes pascales de St Ephrem*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973), pg. 191-246.
- GRIFFITHS, B., *Traditions liturgiques en Orient et en Occident*, in *La Bible et Vie Chrétienne* 37, Paris 1961, pg. 74-84.
- HAGE, J., *L'Esprit Saint chez saint Ephrem de Nisibe et dans la tradition syriaque antérieure*. (Préface et introduction par T. Bou Mansour), Kaslik, 2012.
- HAMMAN, A., *Le Saint-Esprit dans la vie de l'Eglise au cours des trois premiers siècles*, in *Corona gratiarum* 1 (1975), pg.11-36.
- HAUSHERR, I., *L'erreur fondamentale de la logique du Messalianisme*, in *Orientalia Christiana Periodica* 1(1935), pg. 328-331.
- KANIYAMPARAMPIL, E., *The spirit of life: a study of the Holy Spirit in the early Syriac tradition*, Kerala, 2003.
- KESSEL, G., - PINGGÉRA, K., *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, 2011.
- KHODR, G., *L'Esprit Saint dans la tradition orientale*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg. 377- 408.
- KHOURY, NABIL., *Gn 1, 26 dans l'interprétation de saint Ephrem et la relation de l'homme à Dieu*, in *Symposium Syriacum* 1976, pg. 199-205.
- MARTIMORT, A. G., *L'Esprit Saint dans la liturgie*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, I, Roma, 22-26 marzo 1982 (LEV, Città del Vaticano 1983), pg. 517-539.
- MURRAY, R., *Symbols of Church and Kingdom. A Study Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975.
- _____, *The theory of symbolism in St. Ephrem's theology*, in *Parole de l'Orient* 6-7, (1975-76), pg.1-20.
- NAU, F., *La Didascalie des Douze Apôtres*, (trad. du syriaque : ancienne Littérature canonique syriaque, fasc I), Paris, 1912.
- NOUJAIM, G., *Essai sur quelques aspects de la Philosophie d Ephrem de Nisibe*, in *Parole de l'Orient* 0 (1979-1980), pg. 27-50.
- ORTIZ DE URBINA., *La Mariologia nei Padri Siriaci*, in *Orientalia Cristiana Periodica* 1 (1935), pg. 100-113.
- RAES, A., *Où se trouve la confirmation dans le rite syro-oriental ?* in *Orient Syrien* 1 (1956), pg. 239-254.
- RAHMANI, E., *St. Ephrem, docteur de l'Eglise universelle (lettre pastorale)*, Charfé (Liban), 1921.
- SABER, G., *La théologie baptismale de Saint Ephrem. Essai de théologie historique*, Kaslik, Liban, 1974.
- _____, *Typologie sacramentaire et baptismale*, in *Parole de l'Orient* 4, Kaslik (1973) pg. 78-90.

- SERRA, A., *Spirito Santo e Maria in Lc 1, 35*, în *Maria e lo Spirito Santo* (Atti de 14° Simposio Mariologico Internazionale), Marianum, Rome, 1984 pg. 119-140.
- SIMAN, E. P., *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théologie Historique, 15), Paris, 1971.
- TONNEAU, R. M., *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, în *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO)*, Durbecq, 1955.
- VAN VOSSEL, V., *Le terme et la notion de "sceau" dans le rituel baptismal des syriens orientaux*, în *Orient Syrien* 10 (1965), 237-260.
- VARGHESE, B., *Les onctions baptismales dans la tradition syrienne*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 512, *Subsidia* 82, Louvain, 1989.
- VÖÖBUS, A., *Celibacy a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, (Publication of the Estonian theological society in exile), Stockholm 1951.
- YOUSIF, P., *Symbolisme christologique dans la Bible et dans la nature chez s. Ephrem de Nisibe*, în *Parole de l'Orient* 8, (1977-78), pg. 5-66.
- _____., *L'Eucharistie et le Saint-Esprit d'après saint Ephrem de Nisibe*, în *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East*, ed. FISCHER, R.H., Louvain-Chicago, 1977, pg. 235-246.
- _____., *St Ephrem on Symbols in nature: Faith, the Trinity and the Cross (Hymns on faith n°18)*, în *Eastern Churches Review* 10 (1978), pg. 52-60.