Bogdan
Tătaru-Cazaban

Lazăr – simbol penitențial

Literatura patristică a secolelor al IV-lea și al V-lea ne oferă cele mai bogate mărturii despre semnificațiile teologice și ecleziale ale învierii lui Lazăr. Pe de o parte, întâlnim o amplificare a receptării anterioare, în sensul universalizării simbolismului penitențial al lui Lazăr, iar, pe de altă parte, marile comentarii la Evanghelia după Ioan, care reflectă maturitatea tradiției creștine în contextul confruntării cu arianismul și al definirii dogmei hristologice. Vom trata exegeza teologică a episodului ioaneic în capitolele următoare, dar nu înainte de a analiza aici felul în care se configurează simbolismul penitențial al învierii din Betania.

Există, printre specialiști, opinia potrivit căreia interpretarea lui Lazăr în sens penitențial nu ar avea nicio relevanță pentru iconografia paleocreștină[1]. Alții consideră că această direcție hermeneutică ar reprezenta o dezvoltare a simbolismului baptismal originar[2]. Dacă ne referim la primele mărturii, atunci lectura episodului din perspectiva primirii botezului pare să primeze, însă trebuie să adăugăm imediat că acest simbolism are de la bun început și o dimensiune penitențială, pentru că legăturile funerare ale lui Lazăr erau înțelese deja ca semne ale condiției păcătoase anterioare convertirii. Odată cu Origen, așa cum am văzut, intrăm într-o amplă dezbatere legată de pocăința post-baptismală, precum și în spațiul a ceea ce va deveni tradiția identificării spirituale cu Lazăr. Citit ca împlinire a profeției eshatologice, potrivit sensului intern al textului biblic, episodul a fost receptat ca imagine a credinței și a speranței în Înviere: creștinii se identificau cu Lazăr pentru că aveau credința că vor trăi după moarte și că vor învia cu trupul la sfârșitul veacurilor. O lume tăcută de Lazări aștepta, în umbra mormintelor, lumina făgăduită a zilei neînserate. Dar mai exista o lume de Lazări care, în Biserica vizibilă, Îl implorau pe Dumnezeu să-i facă să renască din moartea păcatelor. Nu toți au rămas anonimi. Dimpotrivă, unii dintre ei erau cele mai cunoscute voci ale credinței din acea vreme.

1 Jutta Dresken-Weiland, *Immagine e parola*, p. 175.

2 Marine Dulaey, *Symboles des Évangiles*, pp. 176–178.

A fi un nou Lazăr

Papa Damasus însuși (366–384), a cărui soră se numea Marta, a lăsat o prețioasă mărturie epigrafică. Epitaful său în hexametri[3], cu aluzii la autori clasici ca Lucrețiu și Ovidiu[4], nu este doar un document al începuturilor poeziei creștine latine, ci și unica inscripție cunoscută care evocă învierea lui Lazăr[5], de altfel într-o subtilă legătură cu Învierea lui Hristos:

„Qui gradiens pelagi fluctus compressit amaros,
Viuere qui prestat morientia semina terrae,
Solvere qui potuit letalia vincula mortis
Post tenebras, fratrem post tertia lumina solis
Ad superos iterum Martae donare sorori
Post cineres Damasum faciet quia surgere credo"[6].

În poezie, Sfântul Grigorie din Nazianz alege și el să se identifice spiritual cu Lazăr[7], uneori pentru a-și exprima credința în vindecarea pe care o va primi de la Dumnezeu[8], alteori pentru a compara întoarcerea de la Constantinopol în patrie cu învierea din Betania[9]. Întâlnim, așadar, în opera sa, întreaga gamă a semnificațiilor: de la renașterea spirituală prin botez și pocăință la vindecare și eliberare dintr-o situație de viață constrângătoare și riscantă. Fericitul Ieronim îl urmează, adăugând acestei identificări patosul și asprimea care îi erau proprii. Astfel, scriindu-i nobi-

---

3 E*pigrammata damasiana. Recensuit et adnotavit A. Ferrua*, Sussidi allo studio delle antichità cristiane 2, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 1942, pp. 111-113; Carlo Carletti, *Iscrizioni cristiane di Roma. Testimonianze di vita cristiana (secoli III-VII)*, „Bibliotheca Patristica" 7, Nardini, Firenze, 1986, pp. 99-101. Despre contribuția papei Damasus la formarea poeziei creștine latine, vezi mai ales Jacques Fontaine, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Études Augustiniennes, Paris, 1981, pp. 111 125.

4 Lucrețiu, *De rerum natura* 1, 5 și 989; 2, 108. 162. 654; 5, 462; Ovidiu, *Metamorphoses* 1, 135 și 767; 4, 238; *Tristia* 2, 325, cf. Marta Marchetti, „Lazzaro, vieni fuori! La resurrezione di Lazzaro nella poesia cristiana", în *„Dulce melos" II. Akten des 5. Internationalen Symposiums: lateinische und griechische Dichtung in Spätantike, Mittelalter und Neuzeit*, Wien, 25-27 November 2010, hrsg. von Victoria Zimmerl-Panagl, Edizioni ETS, Pisa, 2013, pp. 84-85.

5 Jutta Dresken-Weiland, *Immagine e parola*, p. 182.

6 „Cel care a călcat cu pașii săi amarele valuri, / Cel care dă viață semințelor ce mor în pământ, / Cel care a putut să desfacă legăturile ucigătoare ale morții / Dincolo de întuneric, și să-l redea surorii sale Marta / Pe fratele revenit la lumina soarelui după trei zile, / După ce fusese cenușă, cred că-l va învia și pe Damasus".

7 A se vedea introducerea lucrării de față: Grigorie din Nazianz, Carm. II, PG 37, col. 1279. De asemenea, Marta Marchetti, *„Lazzaro, vieni fuori!* La resurrezione di Lazzaro nella poesia cristiana", pp. 80-82. Despre poezia Sfântului Grigorie, vezi introducerile la edițiile Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres poétiques*, *Poèmes personnels* II, 1, 1-11, texte établi par André Tuilier et Guillaume Bady, traduit et annoté par Jean Bernardi, Les Belles Lettres, Paris, 2004, și Poèmes épistolaires II, 2, 1-8, texte établi et traduit par R. Michelle Bénin, Les Belles Lettres, Paris, 2021. Dintre lucrările de sinteză: Michele Pellegrino, *La poesia di S. Gregorio Nazianzeno*, Vita e Pensiero, Milano, 1932; pr. Ioan G. Coman, *Tristețea poeziei lirice a Sfântului Grigorie de Nazianz*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938; Claudio Moreschini, „Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno", în *Filosofia e letteratura in Gregorio Nazianzeno*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 215-230; Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz*, traducere de Cristian Pop, cu o selecție a poemelor autobiografice în traducerea diac. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2002, pp. 241-256; Jean Paul Lieggi, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio Nazianzo*, Herder Editrice, Roma, 2009.

8 Sfântul Grigorie din Nazianz, *Carm.* II, 1, 50.

9 Sfântul Grigorie din Nazianz, *Carm.* II, 1, 68. Trebuie adăugat și hexametrul inclus între cele trei epigrame (49-51) din prima carte a *Antologiei Palatine*. A se vedea M.D. Lauxtermann, „Byzantine Poetry from Pisides to Geometres. Texts and Contexts", I, *Wiener Byzantinistische Studien* 24/1, Wien, 2003, pp. 89-94, 187-190, 357-361.

lului roman Florentinus, îl elogiază pe Rufin, recent botezat, în care vede „semnele sfinţeniei" şi-i contrapune un autoportret penitenţial: „Eu, însă, mânjit de toate murdăriile păcatelor, aştept cu teamă, zi şi noapte, să dau cel din urmă obol. Dar totuşi, pentru că *Domnul dezleagă pe cei ferecaţi în obezi* şi odihneşte cu vorbele Sale pe cel umil şi temător, poate să-mi spună şi mie care zac în mormântul păcatelor: *Ieronime, vino afară!*"[10]

Acelaşi procedeu literar, tot prin antiteză faţă de condiţia spirituală a unui nou botezat, apare în scrisoarea către Cromatius, viitorul episcop de Aquileia, Iovinus şi Eusebius[11]: „eu însă, zăcând în mormântul ticăloşiilor mele şi legat prin lanţul păcatelor, aştept chemarea din Evanghelie: *Ieronime, vino afară!*". Dar şi în epistola trimisă Marcelei, unde este descrisă vindecarea fiicei Paulei, Blesilla, tânără văduvă consacrată, dar ataşată încă de condiţia sa aristocratică: „Am văzut-o pe Blessilla noastră arzând de febră vreme de aproape treizeci de zile neîntrerupt, ca să afle că trebuie alungate plăcerile trupului care, puţin după aceea, va fi brăzdat de viermi. A venit şi la ea Domnul Iisus, i-a atins mâna şi iat-o că se ridică şi Îi slujeşte. Se simţea la ea oarece nepăsare şi, legată de laţurile bogăţiilor, zăcea în mormântul veacului. Dar a fremătat Iisus şi, tulburat întru duhu-I, a strigat-o, zicând: *Blesilla, vino afară!* La această chemare, ea s-a ridicat şi, odată ieşită, se hrăneşte cu Domnul"[12].

Întreţesând pe fundal cele două învieri, a fiicei lui Iair şi a lui Lazăr, precum şi referiri la vindecările săvârşite de Hristos („se ridică şi slujeşte"), textul epistolar de mai sus reprezintă una dintre mărturiile cele mai puternice despre receptarea în viaţa spirituală a minunilor evanghelice şi despre felul în care puteau intra în relaţie unele cu altele, după cum se observă uneori şi în arta catacombelor sau în sculptura sarcofagelor[13].

Asemenea Sfântului Grigorie din Nazianz şi a Fericitului Ieronim, Sfântul Ambrozie îşi aplică sieşi condiţia lui Lazăr, într-o amplă şi plină de emoţie rugăciune: „O, de-ai binevoi, Iisuse Doamne, să Te apropii de acest mormânt al meu, să mă speli cu lacrimile Tale, pentru că, în ochii mei prea împietriţi nu aflu atâtea lacrimi ca să pot spăla fărădelegile mele! De vei plânge pentru mine, mă voi mântui. Dacă voi fi vrednic de lacrimile Tale, voi şterge mirosul cel greu al tuturor păcatelor. De mă voi învrednici să plângi pentru mine puţină vreme, mă vei chema din mormântul aces-

10 Ieronim, *Epistola* IV, 2, PSB 9, p. 59. A se vedea şi Ieronim, *Comentariul la Amos* III, IX, 6, PL 25, col. 1090 (interpretarea tropologică a evenimentelor din viaţa lui Hristos: învierea lui Lazăr ca ieşire din mormântul păcatelor); cf. Jacob Kremer, *Lazarus*, p. 126.

11 Ieronim, *Epistola* VII, 3, PSB 9, p. 65.

12 Ieronim, *Epistola* XXXVIII, 2, PSB 9, p. 260. A se vedea şi Martine Dulaey, *Symboles des Évangiles*, p. 168.

13 A se vedea, pentru asocierea celor două învieri, Giuseppe Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg, 1903, no. 123, 2 (cubiculum 25). De asemenea, Bertrand Billot, „La résurrection de Lazare sur les sarcophages paléochrétiens (IIIe-IVe siècle): iconographie, spatialité, fonction de la scène", pp. 69-75.

tui trup și vei zice: *Vino afară!*, ca să nu fie ținute închise cugetele mele în strâmtorările acestui trup, ci să se înalțe către Hristos, să se întoarcă la lumină, ca să nu mai cuget lucrurile întunericului, ci lucrurile luminii. Căci, cine cugetă păcatul, se ostenește să se închidă pe sine însuși înlăuntrul conștiinței. Cheamă-l, dar, afară pe slujitorul Tău!"[14]

...de fapt mormântul cel mai adânc este cel al sufletului căruia îi lipsește pocăința și care imploră mila lui Iisus, lacrimile Sale mântuitoare.

Comparația cu învierea lui Lazăr, de-a lungul întregului fragment de mai sus, confirmă receptarea penitențială într-un sens care nu mai e baptismal, ci post-baptismal și lăuntric. Este vorba nu atât despre *faptele* păcătoase, cât despre temnița *conștiinței* păcatului sau a *gândului* păcătos. Dincolo de ecoul platonician al analogiei între trup și mormânt, de fapt mormântul cel mai adânc este cel al sufletului căruia îi lipsește pocăința și care imploră mila lui Iisus, lacrimile Sale mântuitoare. Sfântul Ambrozie are meritul de a dezvolta identificarea spirituală cu Lazăr, astfel încât accentul să cadă asupra compasiunii lui Hristos pentru fiecare dintre cei care se află în condiția prietenului Său din Betania: „De vei plânge pentru mine, mă voi mântui".

Lacrimile lui Hristos

Una dintre marile întrebări care traversează receptarea învierii lui Lazăr privește tocmai plânsul lui Iisus, pe care Sfântul Vasile cel Mare îl evocă într-o omilie ca model de moderație: „Și lacrimile, ca orice altceva, au nevoie de măsură: pentru cine trebuie să plângi, cât de mult trebuie să plângi, când și cum trebuie să plângi. Plânsul Domnului nu era un plâns pătimaș, ci un plâns învățătoresc. Aceasta se vede din cuvintele Sale: «Lazăr, prietenul nostru, a adormit! Să merg să-l trezesc!» (...) Pentru ce, dar, Cel Care avea să săvârșească o astfel de minune a socotit vrednică de lacrimi moartea lui Lazăr?"[15]

Pedagogia lui Iisus înseamnă, în același timp, evitarea indiferenței ca animalitate („sălbăticie"), dar și a disperării degradante. Plânsul e co-natural omului, motiv pentru care Sfântul Vasile nu va ezita să prezinte o explicație medicală a producerii lacrimilor (consecință a „aburilor întristării" acumulați la nivel cerebral) și, totodată, efectul lor psihosomatic eliberator. Însă, manifestarea durerii sau a compasiunii trebuie să dea măsura umanului, iar aici, Sfântul Vasile se întâlnește cu sensul aristotelic al

14 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VIII, 71-72, ed. Roger Gryson, SC 179, p. 178; *Despre pocăință*, traducere de Andreea Stănciulescu, Editura Cartea Ortodoxă/Editura Egumenița, Galați, 2004, p. 194 (traducere ușor revizuită).

15 Sfântul Vasile cel Mare, „Despre mulțumire", în *Omilii și cuvântări*, traducere din limba greacă veche și note de preotul profesor Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 61 (ușor modificată).

Lacrimile lui Iisus dobândesc o valoare paradigmatică: moderație în manifestarea firească a durerii, dar, așa cum vedem mai ales la Părinții Bisericii de limbă latină, și o expresie a afecțiunii pe care Fiul lui Dumnezeu întrupat nu Și-a negat-o. Plânsul pentru Lazăr devine, în acest al doilea sens, un motiv consolator...

virtuții ca termen mediu între lipsă și exces[16]: „lacrimile Sale nu sunt o lege pentru plâns, ci o măsură cuviincioasă și o regulă minunată, potrivit căreia se cuvine să suferim cu demnitate și cu bună-cuviință supărările, rămânând în hotarele firii”[17].

Astfel, în relație cu martorii minunii și cu toți cei care vor crede în El de-a lungul secolelor, lacrimile lui Iisus dobândesc o valoare paradigmatică: moderație în manifestarea firească a durerii, dar, așa cum vedem mai ales la Părinții Bisericii de limbă latină, și o expresie a afecțiunii pe care Fiul lui Dumnezeu întrupat nu Și-a negat-o. Plânsul pentru Lazăr devine, în acest al doilea sens, un motiv consolator, pe care îl ilustrează, de pildă, epistolarul Fericitului Ieronim sau al Sfântului Paulin de Nola.

În *Epistola* 39 către Paula[18], veritabilă cuvântare funebră despre Blesilla, fiica acesteia, care murise în anul 384, Ieronim evoca plânsul lui Iisus ca reper al afecțiunii și al compasiunii, un plâns izvorât din iubire, potrivit unei alte mărturii epistolare[19]. Alteori, tot în cadru funebru, modelul hristic impune o limită plânsului, pentru că moartea nu e decât un „somn”. Totuși, mărturisește Ieronim, dezvăluind tensiunea dintre credință și afecțiune, „deși mă împotrivesc, lacrimile mi se scurg fără voie pe obraji și, între învățămintele virtuților și nădejdea Învierii, mintea, păstrându-și credința, e înfrântă de sentimentul de iubire”[20]. Această virtute expresivă a plânsului apare și la Paulin de Nola, în *Epistola* 13, adresată mângâietor, în anul 396, prietenului Pammachius după moartea soției sale, Paulina: lacrimile lui Iisus pentru Lazăr arată cât de îngăduit este plânsul din iubire[21].

Totuși, o scrisoare atribuită Sfântului Ciprian al Cartaginei, menită să-l mângâie și să-l întărească pe Turasius în urma pierderii fiicei, ne transmite una dintre cele mai originale interpretări a lacrimilor lui Iisus, care nu ar fi putut să contrazică credința în Înviere. Nu moartea lui Lazăr era deplânsă, ci tocmai învierea lui („doluit Lazarum non dormientem, sed potius resurgentem”)[22]. Astfel, potrivit autorului acestei epistole, modelul oferit de Iisus nu constă în niciun chip în expresia moderată a afecțiunii, a durerii despărțirii, ci în valoarea incomparabilă a vieții veșnice pe care plânsul Lui o afirmă în antiteză cu viața plină de suferință de pe pământ. Știind că putea și că avea să-l învie, Hristos nu a lăcrimat pentru moartea lui Lazăr, ci pentru că trebuia să-l readucă într-o lume ostilă („ad hostilem vitam”). Iubirea pentru prietenul său din Betania este integral cuprinsă în regretul de a

16 Cf. Aristotel, *Etica nicomahică* II, 6, 1107a, introducere, traducere, comentarii și index de Stella Petecel, Editura IRI, București, 1998², p. 55; a se vedea și Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 20023.

17 Sfântul Vasile cel Mare, „Despre mulțumire”, p. 63.

18 Ieronim, *Epistola* XXXIX, 2, PSB 9, p. 264.

19 Ieronim, *Epistola* XLVI, 5, PSB 9, p. 294.

20 Ieronim, *Epistola* LX, 2, PSB 10, p. 81. De asemenea, *Epistola* 118, 1.

21 Cf. Marta Marchetti, *„Lazzaro, vieni fuori!* La resurrezione di Lazzaro nella poesia cristiana”, pp. 92-93, inclusiv pentru posibila influență ambroziană (*De excessu fraris* 1, 10). Gianmarco Busca, *La Settimana santa con i cristiani d'Oriente*, Lipa, Roma, 2014, p. 37: „Plânsul lui Iisus nu e o premisă sentimentală a miracolului învierii lui Lazăr, ci revelarea autentică a semnificației acestui «semn» mesianic prin care Iisus îi revelează pe Dumnezeu, Care este Iubire, o iubire care nu a creat moartea și care, fiind viața, nu se bucură și nici nu se resemnează în fața distrugerii creaturilor Sale”.

22 (Ps.-) Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Ad Turasium*, p. 276.

fi nevoit să-l întoarcă la viață „pentru a-i mântui pe alții și pentru a-i înfrunta pe cei lipsiți de credință". Se desprinde de aici valoarea de „semn" a miracolului și, totodată, misiunea care avea să-i revină lui Lazăr ca martor, deși nu a lăsat în memoria nou-testamentară o altă urmă în afara legăturii directe dintre învierea sa și condamnarea lui Iisus.

Însă un text consolator, cum este cel scris la moartea fratelui său Satyrus de către Sfântul Ambrozie, poate depăși analogia cu scop parenetic, devenind o adevărată exegeză a învierii lui Lazăr[23]. Iată pasajul care corespunde celui din comentariul lui Origen la Ioan și care leagă teologia lui Ambrozie de tradiția alexandrină:

„Domnul îți arată (...) în ce fel vei învia. Pentru că nu-l învie numai pe Lazăr, ci credința tuturor. Iar mintea ta, moartă fiind, dar crezând când citește aceasta, învie odată cu acel Lazăr"[24].

Ambrozie subliniază dimensiunea profetic-eshatologică a minunii, care apare în toată tradiția de până la el, iar în cea de limbă latină, mai cu seamă începând cu Tertulian, inclusiv prin sensul dat glasului puternic care-l cheamă pe Lazăr. Dar răspunde și unei întrebări pe care și-ar fi pus-o oricine compară cele trei învieri evanghelice: de ce doar în Betania înviatul este numit în momentul săvârșirii minunii? Răspunsul episcopului Milanului nu trădează nicio ezitare: pentru că doar Lazăr era chemat să învieze. Doar lui i se poruncea să revină de dincolo, însă nu și celorlalți, care, în lipsa acestei chemări nominale, n-ar fi putut rezista în fața cuvântului lui Dumnezeu. Învierea prin puterea cuvântului este analoagă puterii de a crea prin cuvânt, potrivit *Genezei*. Avem, astfel, de-a face cu o dovadă a identității divine, remarcată de la început de autorii creștini: doar Creatorul poate recrea, iar cuvântul, ca vehicul al manifestării puterii Sale eficace, este forma cea mai subtilă de prezență în relația cu oamenii. Nu ne vom opri însă acum asupra semnificației hristologice, centrale, de altfel, a episodului, ci asupra interpretării sale spirituale.

Lazăr ilustrează modelul învierii ca locuire a puterii lui Hristos în cel înviat.

Sfântul Ambrozie oferă în continuare o astfel de exegeză a miracolului care, așa cum recunoaște limpede, a suspendat legile naturii: Lazăr mergea, deși era încă legat, și vedea, deși avea ochii acoperiți, pentru că, prin el, se manifesta Cel Care-l înviase, Iisus Hristos, Puterea lui Dumnezeu, Viața, Lumina, Învierea: „Puterea l-a ridicat, Viața l-a făcut să meargă, Lumina i-a dat din nou vederea, Învierea i-a înnoit viața". Lazăr ilustrează modelul învierii ca locuire a puterii lui Hristos în cel înviat. Învierea spirituală nu e doar efectul spectaculos al puterii divine, ci ma-

23 Ambrozie, *De excessu fratris* 77, ed. O. Faller, CSEL 73, 1955, pp. 291-293.

24 Ambrozie, *De excessu fratris* 77, p. 291.

nifestarea acesteia în viața însăși, primită miraculos. Și așa cum cel înviat participă la viața Celui Care l-a înviat, și martorii minunii sunt făcuți să participe la ceva ce va avea efect asupra lor: „văd semnele morții și dovezile vieții", sunt scoși din condiția observatorului și aduși în proximitatea irezistibilă a minunii, invitați să-l dezlege pe Lazăr ca „să creadă cu ochii ceea ce nu pot crede cu inima". Ambrozie adaugă aici și o interpretare alegorică, spunând că dezlegarea poate semnifica eliberarea minților sau a oamenilor, iar porunca: „Lăsați-l să meargă!", întoarcerea martorilor la Hristos: convertirea.

Cel mai personal comentariu ambrozian, în care se îmbină în mod admirabil teologia sa, atât de receptivă față de tradiția de limbă greacă, înțelepciunea pastorală și sensibilitatea spirituală, se află în lucrarea *Despre pocăință*, scrisă în contextul polemicii cu novațienii[25]. În pledoaria sa pentru posibilitatea iertării în urma unei autentice pocăințe, episcopul Milanului se oprește asupra învierii din Betania ca simbol al renașterii spirituale, reflectând parțial lectura alegorică origeniană, pe care o aplică vieții ecleziale ce pregătea trecerea de mai târziu la penitența individuală. Sfântul Ambrozie scrie într-o perioadă în care comunitatea întreagă a credincioșilor era implicată în penitența fiecărui membru, motiv pentru care plânsul Martei și, mai ales, al Mariei, simbol al Bisericii, devine o prefigurare a rugăciunilor comunitare pentru iertarea celor care au păcătuit. Lacrimile surorilor și ale prietenilor nu mai sunt văzute ca expresie a durerii omenești lipsite de credința profundă în Înviere, ci ca participare penitențială, implorând milostivirea divină.

La vederea acestei solidarități spirituale, Hristos va răspunde pătimind împreună cu Biserica, „aleasa Sa", și va veni spre penitent ca spre un nou Lazăr, pe care-l va elibera din „întunericul conștiinței" („tenebris conscientiae") ca dintr-o „închisoare a celor osândiți" („reorum carcere")[26]. Piatra mormântului, simbol al greutății greșelii, va fi ridicată nu „prin porunca cuvântului" („imperio sermonis")[27], după cum s-ar fi putut dacă Hristos ar

25 Ambroise de Milan, *La pénitence*, ed. Roger Gryson, SC 179, pp. 18-30. A se vedea și Cesare Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Edizioni Sao Paolo, Milano, 1996, pp. 178-179. Biserica novațienilor, întemeiată de Novatianus, preot roman, în secolul al III-lea, ca reacție față de primirea în Biserică a celor care căzuseră din credință în perioada persecuției lui Decius, nu admitea ca misiune proprie administrarea pocăinței. Novațienii se considerau membrii puri ai unei comunități de aleși, martiri și profeți, cei care au fost mântuiți prin Duhul Sfânt. Pentru Novatianus, pocăința reprezenta doar „mărturia rușinoasă a păcatului" (*De bono pudicitiae* 13, 4). Vezi Allan Fitzgerald, O.S.A., *Conversion through Penance in the Italian Church of the Fourth and Fifth Centuries: New Approaches to the Experience of Conversion from Sin*, Edwin Mellen, Lewiston (New York), 1988 (secțiunile dedicate teologiei ambroziene); H.J. Vogt, „Novatien", R.J. De Simone, „Schisme des novatiens", și Cyril Vogel, „Pénitence", în *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, sous la direction de Angelo Di Berardino, vol. II, Cerf, Paris, 1990, pp. 1777-1781, 1984-1986; Claudia Rapp, „Spiritual Guarantors at Penance, Baptism, and Ordination in the Late Antique East", în Abigail Firey (ed.), *A New History of Penance*, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 121-148.

26 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VII, 57, p. 170.

27 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VII, 56, p. 168.

fi vrut așa, ci de către cei cărora le-a poruncit. Sfântul Ambrozie realizează aici o întrepătrundere a planurilor, atribuind puterii divine care învia morții renașterea spirituală a penitentului, dar recunoscând și rolul pe care îl au moștenitorii poruncii: „Dezlegați-l și lăsați-l să meargă!" El confirmă interpretarea potrivit căreia porunca lui Hristos de a ridica piatra a avut o intenție pedagogică, persuasivă, față de cei care n-ar fi crezut altfel[28]. Însă, în viața spirituală, responsabilitatea de a „ridica povara păcatelor"[29], simbolizată de piatra tombală, revine celor care poartă sarcina comunității, adică sacerdoților[30].

Chemarea lui Lazăr este înțeleasă, în primul rând, ca manifestare a compasiunii lui Hristos pentru suferința spirituală a unui membru al Bisericii și înseamnă, în viziunea ambroziană, o invitație la mărturisirea greșelilor. Ieșirea din întunericul captivității interioare a păcatului este însoțită de virtutea eliberatoare a mărturisirii, care „desface legăturile" și este desăvârșită, pentru a îndepărta mirosul greu al morții, urma păcatelor, de „revărsarea miresmei untdelemnului sfânt" al iertării prefigurate de ungerea din Betania[31]. Iertarea îl face pe cel care o primește să intre într-o relație de adevăr cu Cel Care o dăruiește, astfel încât vălul rușinii de pe chipul celui mort spiritual nu mai are rost și va fi înlăturat. Întâlnirea față către față cu Dumnezeu se continuă prin participarea celui înviat din moartea păcatelor la „ospățul gătit de Biserică"[32], unde este prezent Hristos Însuși: „Deci ceea ce citim despre Lazăr trebuie să credem că se săvârșește cu fiecare păcătos care se convertește și care, deși ar avea mirosul greu al descompunerii, totuși e curățit cu mirul de mare preț al credinței. Căci atât de mare este darul credinței, încât unde cu o zi înainte mortul răspândea mirosul greu, acolo buna mireasmă umple întreaga casă"[33].

Ambrozie a integrat astfel în simbolismul penitențial al învierii lui Lazăr nu numai sensul lacrimilor lui Hristos, ci și pe cel al lacrimilor credincioșilor care suferă pentru fratele lor păcătos și se roagă să fie iertat și reprimit în comunitatea euharistică. Interpretarea nu se mai referă doar la o identificare penitențială interioară, ci și la cadrul ei eclezial, la orientarea ei soteriologică. O omilie exegetică a lui Cromațiu de Aquileia[34] intră

28 De asemenea, Ambrozie de Milan, *Hexaemeron* I, 27.

29 *Ambroise de Milan, La pénitence*, II, VII, 56.

30 Avem aici o ilustrare a interpretării ecleziale a învierii lui Lazăr, cf. Martine Dulaey, *Symboles des Évangiles*, p. 166. Este învățătura despre taina pocăinței, pe care Sfântul Ambrozie o opune cu claritate pretenției puriste a novațienilor, potrivit căreia Biserica nu are sarcina de a ierta în numele lui Dumnezeu.

31 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VII, 58.

32 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VII, 60; Despre pocăință, p. 190.

33 Ambroise de Milan, *La pénitence*, II, VII, 63; Despre pocăință, p. 191 (ușor revizuită).

34 Chromace d'Aquilée, *Sermon* 27, t. II, ed. Joseph Lemarié – H. Tardif, SC 164, 1971, pp. 104-113. Vezi și Robert McEachnie, „A History of Heresy Past: The Sermons of Chromatius of Aquileia, 388–407", *Church History* 83, no. 2, 2014, pp. 273-296.

într-o evidentă sintonie cu această teologie ambroziană, mai cu seamă în privința semnificației spirituale a plânsului lui Iisus („pietatis affectus"), atât în plan istoric, pentru a-i converti pe cei care-L priveau cu neîncredere, cât și în plan soteriologic: „lacrimile lui Iisus șterg păcatele lumii" și sunt „bucuria lumii" („gaudia mundi")[35]. Iisus plânge pentru a-i face pe cei care cred în El să se veselească. Ceva mai târziu, pentru Petru Hrisologul († 450), episcopul Ravennei care a dedicat învierii lui Lazăr trei[36] dintre cele 183 de predici păstrate până astăzi, sensul spiritual al minunii nu-i privește doar pe cei care sunt botezați și se pocăiesc, ci începe chiar din Betania, cu ucenicii a căror credință „a fost îngropată odată cu Lazăr ca să poată apoi învia"[37]. Același efect l-a avut și asupra Martei, tratată, altminteri, aspru din cauza rolului Evei în păcatul originar, ea însăși înviată prin credință înaintea readucerii la viață a fratelui ei[38]. Hermeneutica lui Petru Hrisologul are în centru relația dintre învierea cu trupul și învierea prin credință[39], prima făcând-o posibilă pe cealaltă atât atunci, în Betania, cât și de fiecare dată când Dumnezeu se adresează prin intermediul textului biblic. Renașterea spirituală prin pocăință[40] este simbolizată de porunca înlăturării pietrei de la ușa mormântului. Ea se referă la cei chemați să se convertească, începând cu martorii înșiși ai minunii, să renunțe la „inima de piatră" („cor lapideum")[41], astfel încât „să se bucure nu atât că a înviat Lazăr, ci că au înviat împreună cu Lazăr"[42].

Iisus plânge pentru a-i face pe cei care cred în El să se veselească.

Într-una dintre omilii apare o comparație care ne trimite irezistibil la imaginile din catacombe: între existența Pruncului în pântecele Fecioarei și sălășluirea lui Lazăr în mormânt. Învierea lui Lazăr este aido-

35 *Ibidem*.

36 Petrus Chrisologus, *Sermo* 63, 64, 65, ed. Dom Alejandro Olivar, CChrSL 24 A, pp. 372-392; San Pietro Crisologo, *Sermoni* [63-124], a cura di Gabriele Banterle, Ruggero Benericetti, Giacomo Biffi, Giuseppe Scimè, Carlo Truzzi, Biblioteca Ambroziana – Città Nuova Editrice, Milano-Roma, 1997, pp. 10-31. V. și F. Sottocornola, *L'anno liturgico nei sermoni di Pietro Crisologo. Ricerca storicocritica sulla liturgia di Ravenna antica*, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica Ravennate, Cesena, 1973; Ch. Kannengiesser, „Peter of Ravenna, Chrysologus (ca 380–450)", în *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, ed. Ch. Kannengiesser, vol. 2, Brill, Leiden-Boston, 2004, pp. 1261–1271; David Vincent Meconi, S.J., *Peter Chrysologus*, Routledge, London-New York, 2021, pp. 3-36.

37 Petru Hrisologul, *Sermo* 63, 2. Vezi și B. De Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, vol. 4, Cerf, Paris, 1990, pp. 90–96 (pp. 75–108); William B. Palardy, „Peter Chrysologus' Interpretation of the Raising of Lazarus", *StPatr* XXV, 1993, ed. E.A. Livingstone, pp. 129-133.

38 Pietro Crisologo, *Sermo* 63, 4.

39 Pietro Crisologo, *Sermo* 65, 1.

40 Dariusz Kasprzak OFMCap., *The Pastors of the 5th Century: A Comparative Study of the Pastoral Works of St. Peter Chrysologus and Salvian of Marseilles*, The Pontifical University of John Paul II in Krakow Press, Krakow, 2017, pp. 302-305.

41 Cf. *Iez*. XI, 19.

42 Pietro Crisologo, *Sermo* 65, 3. Pentru polemica anti-iudaică, vezi și G. Scimè, *Giudei e cristiani nei sermoni di san Pietro Crisologo*, SEA 89, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2003.

ma unei naşteri[43], pe care o trăieşte fiecare penitent. Originalitatea lui Petru Hrisologul priveşte şi nucleul hristologic[44] al episodului: lacrimile lui Hristos nu sunt o expresie a emoţiei sau a tristeţii, ori a „slăbiciunii omeneşti"[45], ci a bucuriei anticipative pentru învierea tuturor oamenilor. Episcopul Ravennei cunoaşte, desigur, şi alte semnificaţii ale plânsului lui Iisus, între care recurentă în omiletica despre Lazăr era tristeţea provocată de lipsa de credinţă a mulţimii. Însă, după cum am observat deja, el preferă asocierea penitenţei cu bucuria eliberării de sub povara păcatului şi face o analogie inedită cu lacrimile părintelui care-l primeşte pe fiul risipitor. Astfel, vorbind despre dragostea părintească pe care Hristos o manifestă readucându-l pe Lazăr la viaţă, putem continua făcând şi comparaţia între ospăţul din parabolă şi ospăţul din Betania, la care va participa prietenul înviat, semnificaţia penitenţială este confirmată şi de îndemnul episcopului ca, „în faţa lui Dumnezeu", creştinii să-şi plângă mai degrabă păcatele decât să-i jelească „asemenea păgânilor" pe morţii „care nu aud"[46]. Un argument în favoarea acestei interpretări este şi felul în care predicatorul înţelege întrebarea: „Unde l-aţi pus?", al cărei potenţial polemic îl vom vedea în capitolele despre exegeza teologică. Pentru Petru Hrisologul, avem de-a face cu o întrebare „retorică"[47]. Sensul ei este acela de a pune în lumină faptul că „moartea, mormântul, descompunerea, putreziciunea, mirosul greu", condiţia în care se afla Lazăr, nu reprezentau voinţa lui Dumnezeu, ci consecinţa „greşelii omului"[48]. Lazăr este încă o dată simbolul condiţiei umane pe care Fiul lui Dumnezeu a venit să o restaureze, oferind prin învierea din Betania „gustul" învierii generale[49].

43 Pietro Crisologo, *Sermo* 64, 2.

44 A se vedea, pentru o privire de ansamblu, R. Benericetti, *La cristologia di s. Pier Crisologo*, PUG, Roma, 1995.

45 Pietro Crisologo, S. 64, 3.

46 Pietro Crisologo, S. 65, 2.

47 William B. Palardy, „Peter Chrysologus' Interpretation of the Raising of Lazarus", p. 131.

48 Pietro Crisologo, S. 64, 4.

49 Pietro Crisologo, S. 65, 9.