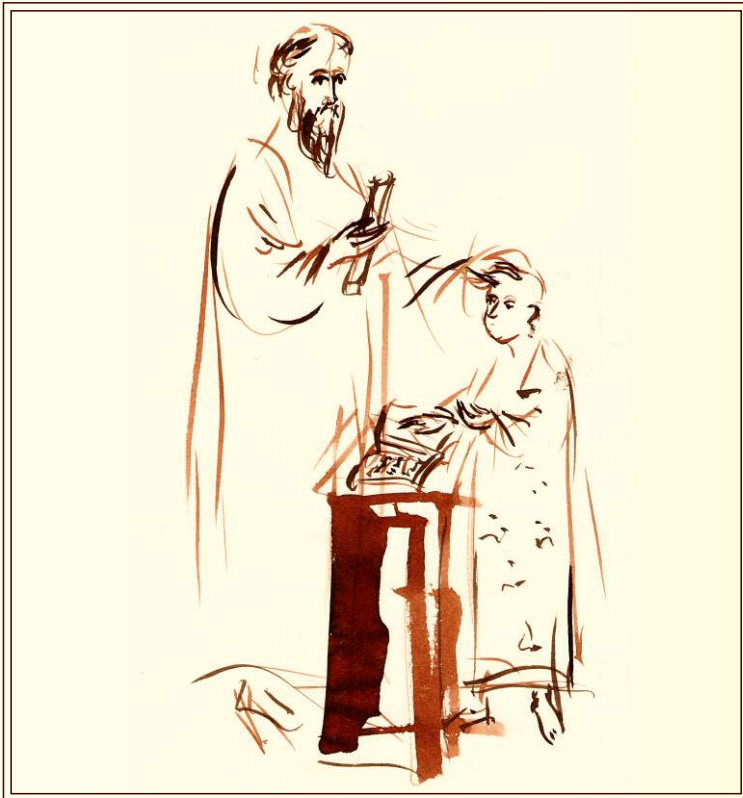


„Cercetați Scripturile...” (In 5,39)

**Studii de exegeză
și teologie vechi-testamentară
dedicate părintelui profesor
Ioan Chirilă**

**Stelian Pașca-Tușa
(coordonator)**



Presă Universitară Clujeană

„CERCETAȚI SCRIPTURILE...” (IN 5,39)

**STUDII DE EXEGEZĂ ȘI TEOLOGIE VECHI-TESTAMENTARĂ
DEDICATE PĂRINTELUI PROFESOR IOAN CHIRILĂ**

*Publicarea acestui volum a fost finanțată
prin Fondul de Dezvoltare al Universității Babeș-Bolyai 2021
(SEED Grant 2021-2022).*

„CERCETAȚI SCRIPTURILE...” (IN 5,39)

**STUDII DE EXEGEZĂ
ȘI TEOLOGIE VECHI-TESTAMENTARĂ
DEDICATE
PĂRINTELUI PROFESOR IOAN CHIRILĂ**

**COORDONATOR:
STELIAN PAȘCA-TUȘA**

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2022

ISBN 978-606-37-1704-8

© 2022 Coordonatorul volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorului, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Corectură: Cătălin Emanuel Ștefan

Imagini coperți: Marius-Dan Ghenescu

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeș-Bolyai

Presa Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

Str. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel./fax: (+40)-264-597.401

E-mail: editura@ubbcluj.ro

<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUPRINS

| | |
|--|-----|
| Cuvânt-înainte | 11 |
| <i>Ionuț-Alexandru AMĂRINII</i> | |
| Filon din Alexandria – un militant al exercițiului dialogului mistic și intercultural | 15 |
| <i>Lucian-Victor BABA</i> | |
| Personalitatea profetului Moise în scrierile nou-testamentare | 33 |
| <i>Justinian BĂLAȘA</i> | |
| Davar – Memra – Logos – Cuvântul Cuvântului | 49 |
| <i>Adrian-Vasile BIBARȚ</i> | |
| Cele patru „făpturi vii” (Iez 1) și Evangheliștii Noului Testament | 63 |
| <i>Mihai BODNARIUC</i> | |
| Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării teologic-filosofice Imiaslavie (Onomatodoxia) | 79 |
| <i>Marius BOLBOS</i> | |
| „Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare | 95 |
| <i>Ovidiu Dorian BRAȘAI</i> | |
| Numirile lui Dumnezeu în viziunea eshatologică a profetului Zaharia | 113 |
| <i>Paula BUD</i> | |
| Șabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veșniciei | 123 |
| <i>Iancu BUDA</i> | |
| „Ce-mi va face mie omul?” (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu | 137 |

| | |
|--|-----|
| <i>Gabriel-Ralph BULTZ</i> | |
| Slava Domnului (<i>kavod Yahwe</i>) în scrierile istorice (3Rg 8; 2Par 5 și 7; Nee 9) | 149 |
| <i>Onița BURDEȚ</i> | |
| Filon din Alexandria – exeget alegoric prin excelență | 163 |
| <i>Bogdan CHEZAN</i> | |
| Ebed-Yahweh în poemul patru (Is 53) – reflectare sistematizată ... | 179 |
| <i>Teofil CHICHINEȘDI</i> | |
| Verticalitatea slujirii în Decalog | 199 |
| <i>Călin-Alexandru CIUCURESCU</i> | |
| Providența divină în Cărțile lui Ezdra, Neemia și Tobit | 217 |
| <i>Serghei CRUDU</i> | |
| „Psalmul creației” (8) și dimensiunea sa teologică | 229 |
| <i>Claudiu-Cristian DAMIAN</i> | |
| Înțelepciunea își este laudă sieși | 243 |
| <i>Florin Claudiu DANIEL</i> | |
| „Ὅκ ἐξ ὀντων” / „Ex nihilo” – exegeză la 2Mac 7,28 | 261 |
| <i>Vasile-Marin DINDELEGAN</i> | |
| Cain („om de la Dumnezeu”) și Ilie („omul lui Dumnezeu”) – o antiteză biblică | 277 |
| <i>Mihai-Gabriel FĂTUȘANU</i> | |
| Mesianism și eshatologie în imnele lui Ebed Yahweh | 299 |
| <i>Călin-Felician FICIOR</i> | |
| Înțelepciunea revelată și sensul moral al științei | 313 |
| <i>Dumitru Tiberiu FIȘCU</i> | |
| Structura și sensul duhovnicesc al cărților 1-2 Regi | 323 |
| <i>Mirel GĂLUȘCĂ</i> | |
| Cucerirea Ierihonului – un război neconvențional, paradigmă pentru războaiele de cucerire ale întregului Canaan | 337 |

| | |
|---|-----|
| <i>Mircea GREC</i> | |
| Chemarea lui Elisei la slujirea profetică | 349 |
| <i>Iustin-Sorin IEDERAN</i> | |
| Legământul lui Avraam – adresat deopotrivă Israelului și neamurilor (Rom 4; Gal 3) | 361 |
| <i>Daniel-Alin IONICĂ</i> | |
| Teologia legămintelor vechi-testamentare în Triod | 385 |
| <i>Ioan IURCEA</i> | |
| Învierea cea de obște – perspectiva profetului Daniel | 401 |
| <i>Asnat KLAIMAN</i> | |
| A existat adopția copiilor în mileniul 2 î.Hr. în Mesopotamia? | 417 |
| <i>Bogdan-Vasile MĂRCĂȘAN</i> | |
| Incursiuni de deciptare a fenomenului profetic vechi-testamentar | 435 |
| <i>Călin MĂRGINEAN</i> | |
| Dialogul lui Dumnezeu cu oamenii după cădere (Fac 3,8-13) | 457 |
| <i>Adrian-Ioan MEDAN</i> | |
| Sărbătoarea vechi-testamentară, pedestal al sărbătorii creștine | 467 |
| <i>Călin MUREȘAN</i> | |
| Căderea omului sau ascunderea de la fața Domnului | 479 |
| <i>Mihail NAGY</i> | |
| Isaia 1, 15(16)-17 – analiză retorică | 491 |
| <i>Marius-Bogdan NEGREA</i> | |
| Libertatea și reverberațiile biblice ale acesteia | 507 |
| <i>Cătălin OARGĂ</i> | |
| Numele ca expresie a raționalității | 523 |
| <i>Elena ONEȚIU</i> | |
| Dumnezeul cel viu în Pentateuh – aspecte terminologice și semantice | 535 |

| | |
|--|-----|
| <i>Stelian PAȘCA-TUȘA</i> | |
| „Doamne miluiește” – paradigmă psalmică pentru rugăciunea neîncetată | 549 |
| <i>Mihaela-Alieta PETROVAN</i> | |
| Icoana – mijloc de revelare a strălucirii slavei dumnezeiești | 569 |
| <i>Ioan PINTEA</i> | |
| Elogiul științei în opera literară și teologică a lui Nicolae Steinhardt | 589 |
| <i>Adrian PLATON</i> | |
| Temple în Canaanul preisraelit | 605 |
| <i>Arsenie POHRIB</i> | |
| Expresia „sufflare de viață” (<i>nišmat haim</i>) din Fac 2,7: element de dezacord în exegeza Părinților Bisericii? | 621 |
| <i>Ioan Florin POIENARU</i> | |
| Regele Ieroboam și efectele măsurilor sale reformatoare asupra neamurilor care i-au confirmat autoritatea | 635 |
| <i>Emanuel POP</i> | |
| Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3) | 651 |
| <i>Aurelian-Nicu REIT</i> | |
| Patriarhul Avraam în tradiția islamică | 665 |
| <i>Adriana ROTAR</i> | |
| Peșer Naum la Qumran. Repere istorice și exegetice | 687 |
| <i>Alexandru-Adrian SALVAN</i> | |
| Odihna <i>Ruah</i> -ului asupra Mlădiței lui Iesei (Is 11,1-4) | 703 |
| <i>Florian Marian SIMONCA</i> | |
| Conceptul de înviere în literatura talmudică și în literatura patristică – sinteză teologică | 717 |
| <i>Cristiana SPOREA</i> | |
| Receptarea spiritualității vechi-testamentare în Evanghelia după Ioan | 735 |

Bogdan-Lucian ȘOPTEREAȘ

Dumnezeul oștirilor și Fiul Omului. Valențele hristologice
ale Psalmului 79 (80),15-19 749

Marius-Gheorghe TĂNASE

Teologia termenului *b^erē 'šît* (Fac 1,1) – valențele eshatologice 769

Ionică TORCOȘ

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere”
a chipului lui Hristos în noi 783

Cătălin VARGA

Drepturile omului în Vechiul Testament din perspectiva
dreptului la sfințenie/sfințire 801

Dan VELE

Sfințenie și sfințire, dat și devenire (în lumina Codului
Sfințeniei – Lev 17-27) 815

Cuvânt-înainte

Părintele profesor Ioan Chirilă este un om care te îmbie să trăiești în Adevăr și te-ndeamnă, prin felul lui de a fi, să tânjești după libertatea pe care Domnul nostru ne-o oferă. Modul în care Părintele trăiește Ortodoxia este adeseori inedit și în egală măsură, surprinzător. Umorul, jovialitatea, simplitatea, profunzimea gândirii teologice și rafinamentul intelectual pe care Părintele le folosește uneori concomitent în interacțiunea sa cu ceilalți, te determină să privești cu fascinație spre tot ceea ce face. Prezența sa nu poate fi trecută cu vederea nici în locașul de rugăciune, nici în mediul academic, nici pe stradă și aceasta nu se datorează nicidecum staturii sale, ci felului său de fi și de a trăi în Hristos. O cetate așezată pe un vârf de munte nu poate fi tăinuită și nici ascunsă (Mt 5,14)...

Omul Ioan Chirilă este înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri pe care cu mărinimie le împarte și celorlalți. El este asemenea unui copac răsădit lângă izvoarele apelor (Ps 1,3) care dă din roadele sale coapte tuturor celor care îi cer și au nevoie de hrană (spirituală). Omul Ioan a fost trimis de Domnul spre mărturie (cf. In 1,6), ca să mărturisească despre Cel după al Cărui chip este și să-i îndemne pe semeni să creadă și să viețuiască în El. Viața sa este pusă în slujba oamenilor, fără de care, zicea el oarecând, nu ai cum să dobândești mântuirea. Doar atunci când crezi celui de lângă tine premise de mântuire și când îi oferi aceleia posibilitatea de a se desăvârși, poți avea certitudinea că te apropii de Împărăția Cerurilor. Cei care-l cunosc pe Părintele știu că nu recomandă altora decât ceea ce el însuși face sau a experiat deja. De aici reiese cu claritate faptul că Ioan Chirilă este un om de caracter care nu lasă pe nimeni în urmă, care își asumă responsabilitatea mântuirii celor cu care interacționează, că-și iubește semeni, că este înțelegător cu cei care greșesc, că iartă mult, care nu ezită să ajute și pe cei care i-au greșit, că dorește bine celor din jur, că... este un om (duhovnicesc) pentru oameni!

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Profesorul Ioan Chirilă este un teolog rafinat, un dascăl de vocație și un mentor desăvârșit. Nimeni nu poate contesta faptul că pentru teologia biblică românească, Părintele este un reper. Modul în care asumă și dialoghează cu Părinții Bisericii și râvna continuă pe care o manifestă în încercarea sa de a dobândi *mintea* lui Hristos, îi conferă acestuia o poziție privilegiată între bibliștii care se raportează la textul sfânt dintr-o perspectivă răsăritean-ortodoxă. În domeniul vechi-testamentar expertiza sa este destul de variată și în același timp cuprinzătoare: arheologie biblică, limbă ebraică biblică, mistică iudaică, exegeză filoniană, qumranologie, antropologie, profetism, literatură inter-testamentară, sofologie vechi-testamentară, hermeneutică și teologie. Pe lângă arealul disciplinei Vechiul Testament, Părintele are competențe în domeniul istoriei moderne universale și în bioetică și o experiență destul de vastă în dialogul inter-confesional, în cel inter-religios, în trialog (iudaism–creștinism–islamism) și în dialogul știință-religie. Pe lângă aceste competențe, Părintele a dovedit de-a lungul a câteva generații capacitatea de a modela pe studenți atât din punct de vedere intelectual cât și duhovnicesc. El se adresează de-o potrivă minții și sufletului (duhului), încercând să contureze și să cizeleze caracterul omului. Cu alte cuvinte, Părintele are în vedere atunci când transmite cunoștințe omul în unitatea sa. Această abordare holistică a actului educațional i-a determinat pe mulți dintre studenții să solicite îndrumarea Părintelui în cercetările lor doctorale.

Părintele Ioan Chirilă este mai presus de toate cele menționate, un sacerdot asupra căruia harul Duhului Sfânt s-a revărsat din belșug. Slujirea semenilor pe care a asumat-o în calitate de om duhovnicesc și profesor se încununează în slujirea pe care o săvârșește la altarul bisericii. Eleganța, seninătatea, seriozitate, profunzimea trăirii actului liturgic, dar și jovialitatea pe care uneori o lasă să se întrevadă impresionează și transmite tuturor celor care îl privesc că Părintele este unul de-al casei (Domnului). Pentru el, edificiul de cult este casa în care se întoarce întotdeauna cu bucurie. Aici îl întâlnește pe Cel pe care-L mărturisește, pe cei cu care se sfătuiește și cu ființele cerești cu care împreună slujește. Bucuria de pe chip, liniștea

Cuvânt-înainte

sufletească și lumina care adeseori îi licărește în ochii când poartă în mâini Darurile mai înainte sfințite sunt dovezile incontestabile că Părintele este un om al învierii.

Omului, Profesorului și Părintelui Ioan Chirilă, noi cei peste 50 de ucenici îi dedicăm la acest ceas aniversar un crâmpei din cercetarea noastră doctorală, evocând totodată ceea ce ne leagă sufletește de chipul său părintesc.

La prăznuirea Sfinților Partenie și Luca cel Nou,

7 februarie 2022,
Cluj-Napoca

Stelian Pașca-Tușa
diacon lect. univ. dr.

Filon din Alexandria – un militant al exercițiului dialogului mistic și intercultural

Ionuț-Alexandru AMĂRINII

Orice încercare de a reconstitui sinteza dintre creștinism și elenism, atât de evidentă atunci când studiem file din *corpus patristicum*, se cade să ia în vedere izvoare validate pe parcursul întregii istoriei bisericești. Alături de Iosif Flaviu, autorul cel mai evocat când vine vorba de surse veridice ale iudaismului contemporan Mântuitorului Iisus Hristos este Filon din Alexandria (aprox. 20/15-10 î.Hr. – 50/45 d.Hr.) – filosof, exeget al cărților Pentateuhului, om politic, una dintre figurile emblematice ale iudaismului alexandrin. Opera sa, redactată în limba greacă, reprezintă o veritabilă sinteză mentalității specifice iudaismului diasporei și elenismului alexandrin.

Date sporadice despre viața sa aflăm din scrierile lui Iosif Flaviu (*Antichități iudaice* XVIII,8; XIX,5; XX,5)¹ sau din propriile sale lucrări cu caracter istoric (*Legatio ad Caium* 22,28)². Cel mai relevant eveniment descris autobiografic este ambasada evreilor din cetatea sa la Roma din 40-41 d.Hr., demers în mijlocul căruia îl găsim pe marele autor alexandrin ca lider al concitadinilor săi evrei, și în calitatea sa de rudă apropiată a Irodienilor (*Antichități iudaice* XIX,5,1). Despre circulația operelor sale nu deținem informații până la Panten, cel care a pus la dispoziția școlii catehetice alexandrine o integrală a operei lui Filon. Cei mai iluștri autori ai acestei instituții, Clement și Origen, vor credita destul de larg exegeza alegorică a lui Filon, inspirându-se în comentariile lor.

¹ Vezi ediția JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 1-2, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 2001).

² Vezi ediția PHILON D'ALEXANDRIE, *Legatio ad Caium*, trad. A. Pelletier (Paris: Éd. du Cerf, 1972).

Acest moment al consacării în creștinism a operei sale vine în contrast cu ignoranța de care a avut parte Filon în iudaism până în Evul Mediu. Scriitori precum Pamfil, Isidor Pelusiotul, Didim cel Orb, Eusebiu al Cezareei, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie al Nazianzului, Sf. Grigorie al Nyssei, Fer. Ieronim, Fer. Augustin, Sf. Ambrozie al Milanului, cu toții au acordat credit interpretării scripturistice realizate de către Filon la textele biblice, cu ajutorul metodelor preluate din sfera curentelor filosofice ale timpului său, unii neezitând să creadă că ar fi fost un veritabil scriitor bisericesc. Totodată, voci precum cea a lui Teodor al Mopsuestiei, acuză la Filon o incompatibilitate între exegeza sa scripturistică și adevărul revelat, precum și vanitatea de a deturna sensul literal al textului.

În linii mari însă, exegeza creștină a văzut în utilizarea interpretării alegorice un instrument util pentru a revela sensul duhovnicesc al textului sfânt³. Ceea ce e consemnat în paginile lui Filon e de fapt o descriere suplă a viziunii iudaice alexandrine asupra Legii, al cărei mesaj central este universalismul iudaismului. Biblia constituie pentru el reperul universal, nu sursa argumentării unor teze prelabile. Această rigoare i-a atras popularitatea în rândul scriitorilor creștini. Majoritatea tratatelor ce ne-au parvenit sunt midrașe⁴, cu precădere inspirate tematic de Cartea Facerii⁵.

³ În teologia românească, cel mai important cercetător al lui Filon din Alexandria este părintele profesor Ioan Chirilă, autorul mai multor lucrări despre Filon, a cărui contribuție este însoțită de către cea a unor autori precum Dumitru Abrudan, Constantin Daniel, Stelian Tofană, menționabile fiind totodată traduceri recente în limba română ale unor lucrări aparținând lui Filon (*Comentariul alegoric, Scrieri istorice, Despre viața contemplativă*) făcute de Anamaria Zenaida Luca, Horia Aramă sau Ioan Acsan.

⁴ Midrașul este scolie, deși etimonul său implică mai multe sensuri, traducere, explicare, interpretare. Rădăcinile acestei omilii iudaice se pierd în epoca lui Neemia și a lui Ezdra, când după întoarcerea din robia babiloniană se impuneau traduceri ale textului sfânt din ebraică în aramaică. PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după lucrarea de șase zile*, trad. de Anamaria Zenaida Luca (București: Paideia, 2002), 7.

⁵ Constatăm, urmărind referatul scripturistic, faptul că primele optsprezece lucrări comentează prima parte a Facerii, zece sunt tratate pe marginea figurilor proeminente din rândul personajelor biblice sau texte din sfera legislativă, două sunt culegeri de întrebări și răspunsuri la subiecte din Facere și Ieșire. Titlurile latine ale scrierilor filoniene aparțin unei tradiții prea îndepărtate pentru a le mai restitui. Mireille

Pentru a estima corect natura sintezei iudeo-elenistice alexandrine, Filon trebuie plasat în centrul acestui demers. Religia iudaică se transformase, în accepție publică, într-un sistem etic umanist, căruia i se anexase o cosmologie monoteistă⁶. Filosofia religioasă iudaică din Alexandria se suprapune peste această descriere. Sistemul teologic redactat de către Filon este de fapt cel mozaic, revelat, expus pe baza metodei alegorice.

În două tratate filoniene întâlnim în mod pregnant indici despre apetența pentru dialog inter-cultural și inter-religios a comunității alexandrine – *De congressu eruditionis gratiae* și *Confusione linguarum*. Autorul semnalează o dublă vocație a convorbirii: pe plan vertical, ca antidot al monologului erorilor omenești concretizate prin zidirea unui proiect absurd – Turnul Babel, astfel restaurându-se taifasul Creator-făptură, dar și în plan orizontal, în fața spectrului universalității iudaismului între celelalte popoare.

Simbolistica filoniană evocă în permanență sensul spiritual al Scripturii. E de luat aminte asupra modului cum a dialogat Filon, nu doar în fața tiranului Caligula, și să ne convingem ce fel de ambasador a fost pentru iudaism în cultura elenistică, dar și ce fel de sol al acesteia în perimetrul Revelației este, unde, timpul a demonstrat, vocația lui s-a împlinit plenar. Problematika diversității, și a toleranței față de modul de exprimare al unei alte culturi nu putea fi decât un câmp util pentru apologetica evreiască.

Filon moderează dialogul Revelației și culturii elenistice pornind de la o premisă largă. Nu expune exclusivitatea unor concesiuni la care religia sa ar fi dispusă, și atât. Ci mai curând vizează premisa a ceea ce nu va trece în capitalul acestor concesiuni: suveranitatea Scripturii ca text inspirat, centralitatea lui Moise ca paradigmă, și respectarea Legii. Dincolo de aceste premise, orice mod de sporire a vieții spirituale este binevenit, orice națiune putându-și aduce obolul cultural, mistic sau politic la împlinirea vocației umanității, la dialogul pe verticală, la comuniunea cu Cel ce este, prin intermediul Logosului.

HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie, un penseur en Diaspora* (Paris: Librairie Antheme-Fayard, 2003), 186.

⁶ Adolph HARNACK, *History of Dogma*, vol. 1, trad. Neil Buchanan (New York: Russel & Russel, 1958), 107.

1. *De confusione linguarum* – document elocvent cu privire la învățătura despre Logos, ca intermediar între registrul necreat și cel creat

În câteva pasaje polemice, Filon atacă pe acei calomniatori ai Scripturii și ai religiei monoteiste, folosind metoda alegorică. Pornind de aici, deducem că aparențele de origine greacă ale scrierii predomină⁷. Nu doar că Filon scria în greacă, ci considera ebraica o limbă barbară⁸. Referințele homerice sau platonice sunt regăsite la tot pasul pe parcursul acestui tratat. Admirând epicureii⁹ și stoicii, Filon expune convingerea că Sfânta Scriptură este cea mai bună lege fundamentală a lumii¹⁰, în contextul în care considera că înțelepciunea evreiască era izvorul ancestral al civilizației grecești. Totodată, cultura grecească, atât cea literară, filosofică sau cea științifică, era mai curând un complex ambiental.

Filon creditează exclusiv textul Septuagintei, fără ca sursa citărilor lui să fie mereu aceeași. Pe atunci nu exista o versiune oficială a Septuagintei, diferențe mici de nuanță putând constitui aportul personalizat al unui traducător sau altul. Tratatul *De confusione linguarum* constituie o exegeză a unui pasaj din *Facere* (11,1-9), în care autorul a utilizat în mod evident tâlcuirea alegorică. Cerul, în acest sens, nu e altceva decât lumea spirituală. Constructorii Turnului Babel vor să ajungă la cer pentru a supune valorile inteligibile celor sensibile. Relatarea filoniană urmează fidel textul biblic, dar neglijează total cadrul concret, cronologic și spațial al evenimentelor de unde se inspiră. În timp ce exegeza rabinică se ancorează profund în caracterul ancestral al valorilor, cea a lui Filon, estompând intensitatea

⁷ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione linguarum*, trad. J.G. Kahn (Paris: Éd. du Cerf, 1963), 17 și urm.

⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 17.

⁹ Epicur propune explicația atomistă a naturii: lumea este compusă din elemente minuscule și indivizibile, atomii. Pentru Epicur, numai această concepție despre natură poate fonda morala autentică, adică *ataraxia* (în gr., absența tulburării), eliberându-ne de mitologiile populare, de spaimile deșarte și de superstițiile care se alimentează în realitate din ignoranța noastră cu privire la natura lucrurilor.

¹⁰ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 141.

contextului normativ și istoric al textului biblic, pregătește calea pentru exegeza creștină. Argumentarea sa se produce prin intermediul unor citate alese cu grijă, izolate de context. Etimologiile se construiesc pornind de la sensul primitiv al unor substantive și nume proprii. Există etimologii ebraice (cazul numelui lui Ietro), aramaice (numele Israel, conform explicației biblice, de văzător al lui Dumnezeu¹¹) sau din limba greacă, Theos¹². Deși nu putem spune că etimologiile filoniene spun mare lucru, reflectând la spusele lui Origen și Eusebiu, care consemnează faptul că Filon redacta astfel de explicații, îl putem considera un iscusit operator al conceptelor. Iar sensul simplu nu este decât umbra realităților inteligibile. Interesul exclusiv al lui Filon este captat de acestea din urmă. Acest mod primar de a vedea sensul duhovnicesc al Legii va preceda viziunea paulină.

Accepțiunea unanimă despre tratat e că avem de-a face cu un discurs despre Logos, în ciuda faptului că referințele sunt împrăștiate pe parcursul scrierii. Teologic vorbind, scrierea constituie o miniatură a sistemului filonian expus pe tot parcursul operei sale. Punctul de plecare în accesarea lui Dumnezeu este premisa incomprehensibilității divine. Eșecul proiectului de a construi un turn până la Dumnezeu simbolizează caracterul inaccesibil al realităților celeste. Antropomorfismul constituie aici o formă elementară de a intui realitățile sublime. Cum să-L definim atunci pe Dumnezeu? Filon utilizează conceptul de loc¹³. Acesta poate fi la fel de bine și Logosul divin: „E bine să ne încercăm a vedea Ființa, dar, dacă nu putem, măcar să tindem să distingem chipul, preasfântul Logos, apoi cea mai desăvârșită dintre lucrările sale, lumea”¹⁴. Din punct de vedere teologic, tratatul este important, deoarece marchează fidel funcțiunile Logosului și Puterilor. Distincția între Ființă și Logos privește învățătura ipostasurilor, în timp ce între Ființă și puteri distincțiile sunt de natură esențială. Logosul constituie o pecete a lui Dumnezeu¹⁵, în timp ce Puterile constituie atribute

¹¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 92.

¹² PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 137.

¹³ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 96.

¹⁴ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 97.

¹⁵ PHILON D'ALEXANDRIE, *De confusione*, 97.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pe care Dumnezeu la posedă. Valoarea doctrinei puterilor se vede atunci când este afirmată unicitatea lui Dumnezeu, împotriva politeismului, definind, într-o manieră specială, problematica răului. De aici o categorisire ca gnostic a lui Filon¹⁶. Distincția dintre Dumnezeu transcendent și Cel creator, ultimul inter-relaționar cu lucrurile perisabile, posesoare de natură rea nu este una originală pentru autorul alexandrin¹⁷. De altfel, îngerii sunt deținătorii portofoliului punitiv. Deși uneori par a fi una cu puterile, în textul sfânt îngerii sunt sufletele duhurilor netrupești. Se pare că autorul considera că există cel puțin două cete îngerești.

Filon se apleacă îndelung, fie asupra sufletului, fie asupra omului în care acesta locuiește un timp. Scrie despre rătăcirea pământească a acestuia, imitată de către înțeleptul aflat în permanentă căutare a unei lumi mai bune. Lucru de importanță capitală, omul nu este singur în această lume. Providența constituie un subiect pe marginea căruia Filon scrie de mai multe ori, pentru a contrazice doctrina epicuriană¹⁸.

Cu privire la ideile de proveniență palestiniană, suportul mistic al lor este cea mai pregnantă inserție din exegeza rabinică¹⁹. De pildă, în cartea Zohar, construcția Templului (3Rg 6,7) este realizată de către Cuvântul lui Dumnezeu, într-un demers reconciliant față de evenimentul petrecut la Turnul Babel. Logosul lui Simeon Bar Yohai este o concepție precursoră a Logosului filonian.

Citării versetelor biblice de la Fac 11,1-9, îi urmează o expunere a teoriilor sincretiste ce neagă originalitatea textului biblic (v. 1-9). Apoi este expusă obiecția fundamentală a contestatarilor: dacă beneficiile vorbirii unei singure limbi sunt evidente, cum ar putea împărțirea graiurilor să împiedice producerea răului? (v. 9-13). Sintagma „un singur grai, o singură limbă” solicită o dezvoltare alegorică. La fel ca în cazul sufletului omenesc,

¹⁶ Ioan CHIRILĂ, *Qumran și Mareotis – două sinteze ascetice – locuri ale îmbogățirii duhovnicești* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000), 50.

¹⁷ Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1925), 171.

¹⁸ Jean DANIELOU, *Philon d'Alexandrie* (Paris: Librairie Anthem Fayard, 1958), 155.

¹⁹ DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, 155.

și în societate, buna înțelegere a relexelor, *simfonia relexelor*, poate duce la efecte catastrofice, așa cum s-a întâmplat în cazul potopului, sau în cazul sodomiților (v. 15-28).

Chestiunea graiului inițial comun este dezvoltată în câteva direcții de către Filon. Mai întâi, tradiția conform căreia animalele aveau la început aceeași limbă, precum și capacitatea de a grăi (Iosif Flaviu, *Antichități iudaice* I,1,4). Chiar Filon ne încredințează că, inițial, limba omenească era superioară celei folosite de animale, deși acestea se foloseau de cuvinte, asemenea lui Adam. El înțelegea ceea ce aveau de spus, căci altfel nu se poate explica modul cum șarpele a comunicat cu Eva (*Quaestiones in Genesim et in Exodum* I,32). Șarpele vorbea limba lui Adam (*De Opificio mundi* 156)²⁰. Conform tradiției evreiești, limba primului om a fost fie ebraica, fie aramaica. Partea interesantă a acestei argumentații este tocmai faptul că Filon face apel la o chestiune de factură mitologică, pe care o corelează cu un pasaj biblic, într-un discurs acid la adresa contestatarilor Scripturii.

Filon scrie despre calitatea, bună sau rea, pe care o au sufletele, vorbind despre cele două tipuri de răsărit. Pe de o parte, Raiul, pe de altă parte, ca reper, Balaam, venit din patria zidarilor Turnului Babel (60-68). Țara Senaar a primit locuitori, asemenea Egiptenilor, dar sufletele înțelepților, precum patriarhii Avraam, Isaac sau Moise migrează, căutând înțelepciunea (69-82). În acest loc, Filon prezintă filosofia platoniciană și pitagoriciană despre suflet pe baza argumentației scripturistice. Viitorii constructori ai turnului au decis să se stabilească definitiv în câmpia Senaar, înainte de a-și asuma condiția înțelepților căutători ai adevărului prin migrație sufletească, ca în scrierea lui Platon (*Phaedru* 246,A). În textul filonian, expresia folosită pentru desemnarea unei stabiliri permanente în pământ străin este ἀποικία, colonizare, pe când termenul sinonim ca o temporară înstrăinare de propria patrie este ἀποδημεῖν, indicând o lipsă temporară. Rezumând gândirea platoniciană din acest caz, cerul constituie patria natală a sufletului, iar pământul, echivalentul câmpiei Senaar.

²⁰ Vezi ediția PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, trad. Roger Arnaldez (Paris: Éd. du Cerf, 1961).

Cărămizile constituie simbolul planurilor necredincioșilor. Confecționarea lor evocă robia evreilor din Egipt. Dar, spre deosebire de babilonieni, israeliții au dorit eliberarea (83-100). „Cărămida le era în locul pietrei” înseamnă că sufletul pământesc își frânge slăbiciunile în duritatea pietrei. Folosirea smoalei în locul varului constituie o formă de depreciere morală „Smoala în locul varului” evocă atât construcția arcăi lui Noe, dar și opera lui Moise, ocazie de a semnală diferența dintre vocațiile celor doi (83-100). Noe a fost drept doar dacă îl raportăm la generația sa. Dreptul – fără ca Filon să-l includă pe Noe în această categorie – se refugiază în arcă atâta timp cât circumstanțele îl obligă. Dar după revenirea păcii, acesta trebuie să iasă din arcă, să se detașeze de gândirea trupească. Mai multe considerente de ordin exegetic și moral fac din Noe un etalon raportat cel mult la Avraam, și nu la Moise. În primul rând, deoarece în timp ce Avraam s-a rugat pentru scăparea Sodomei, Noe nu a făcut același lucru în fața potopului, nefiindu-i milă. Moise primește, spre deosebire de Noe, un epitet de o altă factură. Noe, în urma rătăcirii pe mare și a părăsirii arcăi, este considerat, la fel ca în alte tratate, lucrător al pământului, agricultor (*ἀγροικός*). Moise este, *ἀστειός*, ce desemnează civilizația, urbanismul, noblețea. Iar Moise, fiind expresia acestei civilizații, a făcut din lume propria sa cetate. Moise este superior lui Avraam, în exercițiul de rugător pentru ceilalți, deoarece, în timp ce Avraam se ruga pentru mântuirea trupească a sodomiților, Moise s-a rugat pentru mântuirea sufletească a întregii lumi.

Construcția turnului simbolizează invazia lumii inteligibile de către cea sensibilă, demers demn de ocară, de vreme ce constructorii sunt conștiinți că pedeapsa va fi împrăștierea lor (107-121). Urmează „coborârea lui Dumnezeu”, eveniment ce nu trebuie perceput literal. Discursul teologic se dezvoltă intens, din moment ce critica atribuirii de antropomorfisme lui Dumnezeu este urmată de o secvență despre puteri (134-139). Descendera lui Dumnezeu la turn (Fac 11,5) trebuie consemnată într-o manieră metaforică. Presupunerea că Dumnezeu ar fi vrut să privească prin prisma rânduielii omenești nebuneasca lor lucrare constituie o impietate. Antropomorfismul folosit în redarea anumitor realități dumnezeiești constituie un

mijloc oportun educației noastre elementare. „Fiii oamenilor” sunt politeiștii, pe când „fiii lui Dumnezeu” sunt adoratorii săi.

Cuvintele atribuite lui Dumnezeu cer o atenție specială: „Haidem, dar, să Ne pogorâm și să amestecăm limbile lor, ca să nu se mai înțeleagă unul cu altul”, par adresate unor apropiați, precum la facerea omului. Filon menționează din capul locului faptul că nu există o altă ființă egală în demnitate cu Dumnezeu. Când Dumnezeu spune „să le amestecăm limbile”, nu trebuie să înțelegem simpla penalizare a păcatului prin nașterea dialectelor, deși nici sensul literal nu se situează departe de adevăr. Cu toate acestea, prin amestecare, elementele își regăsesc vocația de a compune un ansamblu. Țelul acestui proces este de a anula predispoziția spre slăbiciune.

Dacă Dumnezeu a coborât „pentru a vedea”, este pentru că nu poate fi încrezător în vederile oamenilor, și că trebuie să le probeze vinovăția mai înainte de a-i pedepsi (140-141). Expresia „fiicele oamenilor” desemnează cugetele păcătoase, opuse fiicelor Logosului de care a scris în paragraful 41 (142-144). Filiația spirituală constituie de fapt traseul de urmat pentru a ajunge la conceptul de Logos (145-149). Logosul este numit „întâiul născut, primul dintre îngeri, arhanghel al feluritelor numiri, principiu, verb, om după chip, văzător a toate.”²¹ Învățătura neoplatonică despre Logosul intermediar a fost deosebit de apreciată în Biserică, din perspectivă hristologică, fiind, totodată, și una din sursele subordinaționismului.

2. De congressu eruditionis gratiae – pledoarie pentru obținerea înțelepciunii prin instruire

Întâlnirea aspirantului la dobândirea înțelepciunii cu științele preparatorii face parte din seria de tratate alegorice consacrate lui Avraam²².

²¹ PHILON D’ALEXANDRIE, *De congressu eruditionis gratia*, trad. M. Alexandre (Paris: Éd. du Cerf, 1967), 45.

²² *De migratione Abrahami* – plecarea lui Avram din Haran în urma poruncii divine (Fac 12,1-4); *Quis rerum divinarum heres sit* – despre promisiunea lui Avram cu privire la urmaș, urmată de o lungă interpretare alegorică a sacrificiului bucăților de carne (Fac 15,2-18); *De congressu eruditionis gratia* – referat alegoric privitor la însoțirea lui Avram

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Textul biblic este urmat aproape identic, potrivit cărții Facerii (16,1-6). Sunt două teme tratate alegoric, în strânsă legătură. În primul rând, Avraam, suflet iubitor de cunoaștere, a luat de soție pe Sara, virtutea, dar, tânăr fiind, trebuind să-și împlinească ciclul de studii, se împreunează cu Agar, experiență de factură propedeutică pentru dobândirea virtuții. A doua temă este chestiunea pedepsei primite de către Agar de la Sara. Tratatul începe cu talmăcirea numelui Sarei, ce înseamnă regat, și înnobilează preocupările ei pentru înțelepciune și evlavie²³. Nu putem fi părinți ai mlădițelor virtuții până când nu conviețuim și cu servitoarea înțelepciunii, cunoașterea științelor. Acceptarea de către Sara a legăturii cu Agar constituie proba înțelepciunii, nefiind singuri capabili să zămislim virtute fără cunoaștere, așa cum și trupurile noastre se hrănesc la început cu lapte.

Întreaga construcție a evenimentelor pornește de la următorul aspect: „Sara nu îi dăruise copii”. O miză de ordin cronologic în cadrul unei descrieri lipsite de caracter temporal. Iar Sara, tocmai zămislitoare a unui neam fecund, nu dăruise încă urmași soțului ei. Ca virtute suverană, Sara va naște, grație luminii dumnezeiești ce va potența fecunditatea ei. Dar ea nu poate naște încă un urmaș al bărbatului ei. De unde necesitatea, pentru aspirantul la desăvârșire, de a se uni mai întâi cu servitoarea ei, cultura profană. Pentru a răspunde acestei întrebări, Filon expune o descriere a artelor liberale, exegeză a originii roabei Agar, inspirată din cultura egipteană, dar și exegeza numelui ei, acela de fugă, simbolizând poziția ei de trecere. Filon face apel la precedente biblice: Avraam simbolizează virtutea

cu slujnica Agar, simbol al cunoașterii elementare (Fac 16,1-6); *De fuga et inventione* – tratat despre fuga lui Agar în deșert și întâlnirea ei cu un înger în preajma unui izvor (Fac 16,6-7); *De mutatione nominum* – tratează schimbarea numelor lui Avram și Sarai, în urma unei porunci dumnezeiești și anunțarea nașterii lui Isaac, ce-i provoacă râsul tatălui său (Fac 17,16-22); *De somniis* – tratat sistematic ce dezvoltă ideea că visele sunt trimise de către Dumnezeu, în speță cazurile scării lui Iacob (Fac 28,12-15) și a visului avut în preajma lui Laban (Fac 31,11-13); *De Abrahamo* – începe prin evocarea triadelor de personaje din Scriptură ce au avut viziunea Legii mai înainte de proclamarea ei oficială (Enos, Enoh și Noe, mai apoi Avraam, Isaac și Iacob), apoi trece în revistă principalele evenimente din viața lui Avraam.

²³ Mireille HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie, un penseur en Diaspora* (Paris: Librairie Antheme-Fayard, 2003), 242.

dobândită prin învățătură, Iacob, virtutea căpătată prin exercițiu, apoi Isaac, înțelepciune prin natura sa. Efraim, fiul lui Iosif, simbol al memoriei, sau Nahor, fratele lui Avraam, al astronomiei, fac apel la diverse aspecte ale cunoașterii. Vorbind despre modul cum Avraam o ascultă pe Sara, Filon descrie mai multe feluri de atenție. Iar repetarea sintagmei „soția lui Avraam” chiar în momentul în care, cu atâta generozitate, Sara îi oferă lui Avraam roaba sa, relevă fidelitatea omului implicat în cunoaștere, cu care îi rămâne dator întâiului mariaj (71-80)²⁴. Se revine astfel la tema fundamentală: cel care parcurge *ἐγκύκλιος παιδεία* trebuie să se raporteze tot la unica Stăpână. Sara este numită în mai multe feluri, Virtute (2, 6, 18-19), Înțelepciune (9, 13), sau Filosofie (74), între ultimele două numiri Filon făcând distincție în paragrafele 79-80. Ca și *ἐγκύκλιος παιδεία*, și filosofia se supune Înțelepciunii.

Componentele ciclului propedeutic se pot restitui pe baza informațiilor de pe întreg parcursul operei lui Filon, precumpănind referințe despre studiul Gramaticii, Aritmeticii, Geometriei, Muzicii, Retoricii sau Dialecticii.

Experiența personală a lui Filon este cu siguranță cea a omului elenistic, el însuși instruit astfel în tinerețe, după cum mărturisește cu entuziasm²⁵. Primul nivel era cel al scris-cititului, al gramaticii, apoi, într-o a doua etapă, studiul operelor poetilor și prozatorilor. Apoi retorica în accepția stoică, însemnând arta convingerii, dar și a exprimării²⁶. Între disciplinele științifice, muzica este invocată cel mai adesea în acest tratat, dar este vorba despre muzica teoretică (cuprinzând știința ritmului, armoniei, melodiei, distincția

²⁴ Despre experiența personală a unei căsătorii, Filon face o confesiune în *Legatio ad Caium*: „O soție deține o mare putere de a paraliza și seduce soțul, cu precădere dacă e mai libertină, căci conștiința vinovăției o face mai lingușitoare” (leg. 39), „după cum se spune, dragostea e o pasiune trecătoare, de aceea niciunul dintre îndrăgostiți nu este veșnic astfel” (leg. 61). Alte comentarii despre relația părinte-copil constituie date pe baza cărora Filon recunoaște indirect că a fost căsătorit și că a avut copii, fără ca această viață de familist să-i fi livrat satisfacții spirituale de genul celor de la Lacul Mareotis. Viziunea sa despre căsătoriile patriarhilor este una cât se poate de spirituală, căci femeile din viața lor personifică virtuțile, spre deosebire de modul eminent stoic de a vedea căsătoria în lumea sa contemporană. HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie*, 192.

²⁵ PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu*, 73.

²⁶ PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu*, 29-30.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

între modurile diatonice, cromatice, enarmonice, noțiunea de interval, noțiunile de melodii conjuncte²⁷ și disjuncte, dar mai ales teoria matematică a acestei discipline) și aritmetica, astronomia, geometria. Deține o preferință pentru folosirea elementelor din disciplinele științifice atunci când tâlcuiește Scriptura. Izvorul acestor competențe e fără îndoială aritmetica pitagoriciană.

Noțiunea de *ἐγκύκλιος παιδεία* este fundamentală pentru tratat. Trecerea prin cunoștințele preparatorii este necesară. Conceptul *προπαιδεύματα* evocă formația pregătitoare, *προπαιδεία*, care trebuia să pregătească viitorul filosof, înainte de a învăța dialectica și cultura profană.

Retorica ascute spiritul speculativ, antrenând capacitatea de a folosi cuvântul și expresia. E cazul lui Aaron, un bun utilizator al cuvântului, dar și al lui Moise, care gestionează impecabil confruntarea cu vrăjitorii faraonului. Tot așa, învățământul propedeutic ascute spiritul speculativ, simțul contemplației (*θεορία*)²⁸. Ascensiunea spirituală, aptitudinea de a cunoaște, acestea constituiau pentru Platon finalități ale studiului matematicii. În acest mod sufletul poate trece de la o zi întunecată la ziua autentică.

Filon marchează o anumită continuitate între cunoștința profană și cea religioasă. Aspirația către educație este urmată de contemplarea lui Dumnezeu, până la tâlcuirea Legii. Cultura profană slujește înțelegerii Legii.

Valoarea cunoștințelor propedeutice este simbolizată de Agar, sluga Sarei, simbol al Înțelepciunii. Agar poate reprezenta mai multe lucruri: faptul că e roabă invocă viața senzorială. Pe de altă parte, asocierea ei cu artele liberale constituie un aspect al inspirației homerice²⁹. Curtezanii Penelopei, nereușind să o câștige, se mulțumesc să seducă slujitoarele ei. Filon expune această concepție într-un mod mult mai constructiv: „fără îndoială că, măcar din când în când, prin intermediul slujitorilor lor, ne putem afla în familiaritatea virtuților suverane³⁰. Filon insistă îndelung

²⁷ Melodii conjuncte sunt cele în care linia melodică este formată din intervale muzicale mici; cele disjuncte folosesc intervale mai mari în expresivitate.

²⁸ PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu*, 17.

²⁹ Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homere et la pensee grecque* (Paris: Les Belles-Lettres, 1956), 374-5.

³⁰ PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu*, 18.

asupra semnificației numelui Agar: *πάροικος*, locuitor străin, dar și cu accepția de vecin, raportat la statutul cetățean al Sarei. De aici pornind, cine dorește să fie cetățean al virtuții, trebuie mai întâi să locuiască în vecinătate. Totuși, imaginea absolută despre paideia este expusă în *Fuga* (213), unde aceasta „este oglinda în care se poate vedea adevărul, căci Dumnezeu constituie cauza științei”. Avraam s-a unit cu Agar, dar a fost nevoie să o repudieze pentru a putea progresa, întorcându-se la înțelepciune³¹. Întrebând dacă Ismael trăiește, de fapt întrevede nașterea lui Isaac.

3. Dialog inter-cultural pe tema educației

Tratatul constituie un răspuns dat unei probleme cu care iudeii contemporani se confruntau, atât în Alexandria, cât și în Palestina, seducția culturii elenistice. Curiozitatea intelectuală, cultura filosofică, participarea la viața publică alexandrină sunt evocate în *De animalibus* drept stadii intermediare ale educației elenistice a nepotului Iulius Alexandru, care avea să se încheie cu apostazia de la credința iudaică. În fața acestui spectru, existau reacționari, după cum avea să o mărturisească Iosif Flaviu, o generație mai târziu: „Poporul nostru nu-i încurajează pe cei care învață limbile altor popoare, deoarece acest tip de realizare era considerat în sfera lucrurilor comune, specific nu atât a oamenilor liberi de pretutindeni, cât a robilor doritori de a le învăța. Înțelept este în opinia lor acela care e pe deplin familiar legilor noastre, dar și capabil să le interpreteze sensul.” (Iosif Flaviu, *Antichități Iudaice* XX,12,2) Între fascinație și refuz, Filon încearcă o părere moderată, acordând instrucției profane rolul unei etape intermediare în maturizarea sufletului căutător al Înțelepciunii. Semnificativ e faptul că aceste convulsii sunt înregistrate în timpul generațiilor pentru care limba greacă devenise limbă maternă. Scriitori precum Demetrios, Eupolemiu, Hartapan au ordonat datele cronologice și biografice ale Sfintei Scripturi și tradiției într-o manieră analistă, romanțată. Ieșirea a constituit scenariul unei piese de teatru evreiesc. Aristobul, alegorist despre care

³¹ PHILON D'ALEXANDRIE, *De congressu*, 18.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Eusebiu scrie că „adăugase studiului filosofiei ancestrale studiul filosofiei aristoteliene”, se apleacă asupra speculațiilor aristotelice sau stoice atunci când tratează chestiunea hebdomadei creației, dând crezare autenticității spuselor lui Orfeu, Aratos, Hesiod, Homer, Linos, și finisându-le în slujba apologeticii evreiești. *Scrisoarea lui Aristeu* se înscrie forma genului literar grecesc. La fel ca și cartea *Înțelepciunii lui Solomon*. E imposibil ca toată această evoluție să nu fi format în timp o concepție despre o *παιδεία* orientată spre Înțelepciune, a cărei slugă este, așa cum Filon o prezintă în cadrul tratatului *De congressu eruditionis gratia*.

Sfântul Pavel a evocat la rândul-i antiteza dintre Sara și Agar într-un alt context. În viziunea Sfântului Pavel, cele două soții sintetizează imaginea distincției între cele două testamente³². Epistola către Galateni evocă admirabil distincția între legea veche, primită pe Sinai, destinată Ierusalimului pământesc, în timp ce *fii lui Isaac după făgăduință* revendică legea nouă, căci „nu suntem copii ai roabei, ci ai celei libere”³³.

Concluzii

Fără a consemna în epocă vreun alt reper normativ de dimensiunea operei lui Filon, suntem nevoiți să acordăm un statut axial autorului în cadrul acestui proces, ce vizează dialogul inter-cultural iudaism-elenism. Dobândirea „adevăratei filosofii”, ideal stoic, era precedată de un ciclu educațional complex, în măsură să furnizeze o cultură amplă, pe care înțeleptul trebuie să o dobândească mai înainte de a fi inițiat. Mai departe, influențele stoice, pitagorice sau platoniciene sunt de folos în exprimarea unor taine ale cuvântului revelat.

Deducția existenței unui demiurg, teză vehiculată între filosofii neoplatonici ai timpului, nu putea decât să încânte un iudeu monoteist. Filon

³² HADAS-LEBEL, *Philon d'Alexandrie*, 363.

³³ Contextul în care se impune o provocare specifică spiritului elenist, de a vedea duhul dincolo de literă este acela al dezbaterii privitoare la necesitatea circumscrierii în vederea intrării în Biserică. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ediție Jubiliară, diortosită, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania (București: IBMO, 2001), 1668.

preia din Platonism premise ale existenței lumii ideilor, precum și utilizarea noțiunilor de *logoi*, de rațiuni. În viziunea autorului acestor midrașe, opoziția lume inteligibilă – lume sensibilă constituie o temă fundamentală în tratarea chestiunilor teologice, în centrul cărora stă conceptul de Dumnezeu. Distincția Necreat – Intermediar – Creat constituie esența ideilor teologice filoniene. Întunericul dumnezeiesc reprezintă un alt concept regăsit în premieră la Filon, în câmpul literaturii de influență biblică. Dumnezeu rămâne prima dintre Idei, urmată de cea a Binelui. Tot în sfera ideilor platoniciene îl regăsim pe Dumnezeu definit prin prisma contrastului cu lumea stricăcioasă. Existența personală din registrul median este definită Logos sau Sophia. Filon este considerat a fi primul operator recunoscut al concepțiilor specifice teologiei negative (incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, întuneric dumnezeiesc) și totodată părinte al unei teologii a Logosului creatural.

Folosirea conceptelor din filosofia alexandrină, precum Logos, Puteri ori Sophia deschide un câmp apreciat în teologie, acela al distincției între Ființa și lucrările lui Dumnezeu, definitivat odată cu sinteza palamită. Teoria Logosului este cel mai important reper al gândirii filoniene. Sfântul Ioan Evanghelistul a utilizat acest concept cu înțelesul strict de Cuvânt, de inspirație exclusiv biblică, în timp ce Filon s-a inspirat mai mult din Platon. Statutul de creatură a Logosului filonian a rezonat însă cu unele concepții creștine, cu privire la subordinaționism sau arianism. Vina de fi constituit o sursă de inspirație pentru acestea în mijlocul scriitorilor creștini din primele veacuri este îndoielnică, de vreme ce prin redactarea convingerilor sale el s-a dovedit a fi doar cronicarul unui dialog inter-cultural și inter-religios local, fiind depășit total de dezvoltarea creștinismului. Totodată, Filon expune distincția dintre Ființa și lucrările lui Dumnezeu, dezvoltând o teologie a *puterilor* ca intermediari ai actelor dumnezeiești. În sfârșit, utilizarea concepției de Pneuma, de Duh a lui Dumnezeu trasează, cu totul meteoric, tușe ale unei intervenții divine de natură personală.

Cât se poate de apreciată rămâne, în urma lui Filon, practica interpretării alegorice a textului sfânt, metodă elitistă de studiu a intelectualilor

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

eleniști, cu a cărei adoptare, iudaismul talona lumea academică alexandrină. Metoda alegorică de exegeză, preluată din mediul ideilor filosofice ale timpului, constituie instrumentul prin care textul sfânt dezvăluie, începând cu acest autor, un sens mult mai profund, conotațiile interpretării filoniene depășind aspectele interpretării literale a textului. Acest tip de exegeză va face carieră în creștinism, mai mulți Sfinți Părinți și scriitori bisericești folosindu-l cu succes.

Evocare

După ce constăți că e destul de probabil să fi depășit jumătatea vieții, începi să îți faci bilanțuri de tot felul. Unul din indicii alarmanți ai slabei performanțe personale pe care conștiința ți-i poate expune când îți faci autocritica, este acela al risipei de resurse, de ocazii și de timp, iar dacă ai avut ocazia fericită de a întâlni un om cu aură de model pentru suflet, te apasă regretul de a nu-l fi ascultat mai mult. Cu toate că nu sunt puține voci în educație care elogiază setea de autonomie a fiului risipitor ca propulsie a progresului sufletesc, regret nespus că nu am ascultat mai mult de părintele profesor Ioan Chirilă, asemenea fratelui risipitorului. Eu fiind din fire rigid – astăzi nu exclud ca această țară să mi se fi cuibărit perfid în suflet datorită unei instruirii religioase timpurii cu caracter regional excesiv, știut fiind că destui moldoveni am căzut în înșelare considerându-ne posesori ai absolutului în cele bisericești – am tânjit să am parte de o voce puternică pentru a învăța ce e ascultarea. Năzuința aceasta mi s-a împlinit când l-am întâlnit în 2001 pe tânărul părinte cancelar al Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Popularitatea sfinției sale în rândul studenților era una excepțională. Am simțit atunci nevoia de a urma o normă elementară de bun simț atunci când întâlnești un iscusit operator al cuvântului, privilegiul cel mai mare fiind acela de a-l asculta, nu doar de a-l audia. E evident că, pentru a-ți însuși partea operațională a unei învățături, trebuie nu doar să o auzi, ci să o și pui în practică, atunci fiind cu adevărat validă ascultarea ca virtute, încetând a mai fi doar exercițiu pasiv. Cât e de plăcut să asculți când cineva îți vorbește bine, competent și cu

folos! Dincolo de dragostea paternă pentru toți studenții sfinției sale, părintele ne-a formatat arătându-ne, prin standardul ridicat de noblețe sufletească al sfinției sale, cum trebuie să fim la rândul nostru cu ceilalți. Fiind prins astăzi la rândul meu într-un exercițiu profesional ce reclamă nespuse de multe competențe de mediere, nu doar pricepere, recunosc faptul că, instinctiv, în momentele grele, mă gândesc la cum ar proceda părintele într-o împrejurare similară. În acest mod hotărâsc să îl ascult, chiar dacă nu suntem angrenați într-o conversație. Nu e un secret pentru nimeni dintre cei ce îl cunosc faptul că părintele profesor, ducând atâtea sisifice responsabilități, adoră virtutea ascultării, din motive evidente, ce țin atât de atributul de a discerne, cât și de o latură operațională aflată în fiecare dintre noi, utilă în gestiunea vieții de zi cu zi. Dacă odinioară îl audiam înfruptându-mă cu lăcomie din carisma sfinției sale, astăzi am ajuns să îl ascult, deoarece știu că acest oficiu îmi este înlesnit de faptul că părintele profesor se roagă cu drag pentru toți cei ce am primit de la dânsul atâtea pilde de hristologie practică. Îi mulțumesc pentru că face parte din viața mea, și că îmi permite, în continuare, să îl ascult.

Personalitatea profetului Moise în scrierile nou-testamentare*

Lucian-Victor BABA

Moise este primul dintre profeții Vechiului Testament. El a trăit și a activat la mijlocul secolului al XV-lea î.Hr. Chemat și ales de Dumnezeu să devină eliberatorul poporului Său din robia egipteană, Moise a întrunit în personalitatea sa cele mai înalte calități de conducător, profet, scriitor și legislator, raportându-se mai întâi la poporul evreu, din care se trage, și apoi la alte popoare, devenite mai târziu creștine. Calitățile sale de conducător ar fi rămas totuși limitate, dacă n-ar fi intervenit Dumnezeu în chip excepțional și minunat, oferind doar două exemple în acest sens: *mielul pascal* (cf. Ieș 12,3-22) și *trecerea prin Marea Roșie* (Ieș 14,13-21). Cu atât mai mult, trebuie evidențiată vocația sa excepțională de profet și scriitor biblic de primă mână.

Ca aghiograf, Moise prezintă în Pentateuh o perioadă lungă, de la creația universului și a omului până în timpurile sale. Fără cărțile care compun Pentateuhul, omenirea n-ar fi cunoscut pe Dumnezeu, Ziditorul ei, actul creării universului din nimic, condiția umană fericită, existența sufletului nemuritor, armonia astrelor, a puterilor cerești nevăzute etc.

În privința excepționalei calități de legislator, putem spune despre Moise că este *organul* prin care Dumnezeu a descoperit omenirii legile și voința Sa divină¹. În acest sens, Moise a urcat pe vârful Muntelui Sinai, unde a rămas 40 de zile și 40 de nopți, în rugăciune și în post, fără să bea și fără să mănânce, pentru a primi tablele Legii (Ieș 20,1-17). Astfel, el a

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unui fragment de text care face parte din teza de doctorat a autorului: Lucian-Victor Baba, *Moise: eliberator, legislator și profet* (Brăila: Sf. Ierarh Nicolae, 2020), 277-90.

¹ Viviane PRAGER et al, *Dicționar enciclopedic de iudaism* (București: Hasefer, 2000), 542.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

devenit cel „mai de crezut și cel mai tare legiuitor al lumii”, după cum îl descrie Iosif Flavius².

Personalitatea lui Moise și opera profetică a acestuia sunt bine apreciate și pomenite de Însuși Mântuitorul Hristos, în Sfânta Evanghelie: „au pe Moise și pe Profeti; să asculte de ei!” (Lc 16,29). De aceea, figura spirituală excepțională a profetului nostru este foarte importantă atât în iudaism, cât și în creștinism. Așa se și explică, din punctul de vedere al teologiei ortodoxe, de ce trebuie să reflectăm asupra personalității excepționale a marelui profet Moise, cel care a lăsat spiritualității iudaice a Vechiului Testament, dar și celei evanghelice a Noului Testament, un temel al religiozității monoteiste și un argument solid al moralității sociale în ansamblu. Asupra acestor aspecte vom reflecta în textul de față, scoțând în evidență textele nou-testamentare unde este amintit acest profet.

1. Moise în Evanghelia după Matei

Sfânta Evanghelie după Matei amintește de profetul Moise în capitolele: 8, 17, 19, 22, 23. După săvârșirea minunii vindecării unui lepros în Capernaum, Mântuitorul Hristos i-a spus: „Vezi, nu spune nimănui, ci mergi, arată-te preotului și adu daruri, pe care le-a rânduit Moise spre mărturie lor” (Mt 8,4). Acest pasaj face trimitere la două chestiuni. În primul rând, amintește de minunea vindecării de lepră a lui Miriam, sora lui Moise și a lui Aaron (Num 12,10-15)³. În al doilea rând, Mântuitorul face apel la statul preotului în Legea lui Moise. Astfel, în sânul poporului evreu, preotul avea și rolul de medic, iar când un lepros era curățit, el avea obligația de a aduce ofrandă și a se înfățișa înaintea preotului pentru a fi declarat curat (Lev 14,4-6). Tot la fel avem cazul vindecării unui lepros (Lc 5) și a celor zece leproși (Lc 17).

În capitolul 17, este relatată minunea Schimbării la Față a Domnului, unde au participat Sfinții profeți Moise și Ilie: „Și, iată, Moise și Ilie s-au

² IOSIF FLAVIUS, *Contra lui Apion*, vol. 2 (Ed. Brill, 2001), 275.

³ W.A. CRISWEL, *Expository Notes on the Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1961), 56.

arătat lor vorbind cu El. Și răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici, dacă voiești, voi face aici trei colibe, Ție una și lui Moise una și lui Ilie una” (Mt 17,3-4). De remarcat în această situație este reacția Sf. Ap. Petru. Noi conștientizăm însemnătatea acestei minuni pentru lucrarea Mântuitorului, însă apostolul său nu realiza. Din contră, el asociază evenimentul cu anumite elemente din Lege. Având ideea construirii a trei colibe, a văzut în aceasta o împlinire a Sărbătorii Corturilor, având dubla semnificație de amintire a peregrinării evreilor prin pustia Sinai și una viitoare, când Israelul se va bucura pe deplin de toate binefacerile lui Dumnezeu⁴.

În Matei, capitolul 19, Moise este invocat în disputa dintre farisei și Hristos ca autoritate în ce privește divorțul în societatea iudaică: „Ei i-au zis Lui: Pentru ce, dar, Moise a poruncit să-i dea (soției) carte de despărțire și să o lase? Domnul le-a zis: Pentru învârtoșarea inimii voastre, v-a dat voie Moise să lăsați pe femeile voastre, dar la început nu a fost așa” (Mt 5,31-32; 19,7-8). Răspunsul Domnului a fost că Moise a dat această permisiune din cauza împietririi inimilor oamenilor (Deut 24,1-4). Iisus Hristos a convenit că legislatorul Moise permisesse divorțul, dar nu ca ideal al lui Dumnezeu pentru omenire, ci din pricina condiției de alunecare în păcat a lui Israel.⁵

Ultimele două pasaje din Evanghelia după Matei care vorbesc de Moise, fac apel la autoritatea legislativă a acestuia: „Învățătorule, Moise a zis” (Mt 22,24) și „cărturarii și fariseii au șezut în scaunul lui Moise” (Mt 23,2).

2. Moise în Evanghelia după Marcu

În Sfânta Evanghelie după Marcu, găsim referiri la legislatorul și profetul Moise în capitolele: 7, 9, 10, 12. Perceptul evanghelic de cinstire a părinților, redat la Mc 7,10 este legat de porunca a cincea din Decalog: „Căci Moise a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta și Cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama sa cu moarte să se sfârșească”. Moise

⁴ John F. WALVOORD și Roy B. ZUCK, *Comentariu al Noului Testament* (Arad: Multimedia, 2005), 59-60.

⁵ Dwight PENTECOST, *The Sermon on the Mount* (Portland: Multnormah Press, 1980), 213-5.

prezentase foarte clar porunca divină cu privire la îndatoririle copiilor față de părinții lor, (Ieș. 20,12). Această responsabilitate presupunea atât sprijinul material, cât și purtarea de grijă pentru nevoile lor fizice, atunci când erau înaintați în vârstă (cf. 1Tim 5,4-8). O persoană care își trata părinții cu dispreț era pasibilă de pedeapsa cu moartea⁶.

Fiind Evanghelia sinoptică, cea al lui Marcu prezintă și ea, asemenea celei după Matei, evenimentul Schimbării la Față, la care a fost prezent și profetul nostru (Mc 9,4-5), precum și referința la cadrul legal care permite divorțul (Mc 10,2-3).

În alt pasaj, în contextul învățaturii despre învierea morților, Hristos spune: „Iar despre morți, că vor învia, n-ați citit, oare, în cartea lui Moise, când i-a vorbit Dumnezeu din rug zicând: Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov? Dumnezeu nu este un Dumnezeu al celor morți, ci al celor vii” (Mc 12,26-27). Saducheii au susținut în mod greșit că învățătura despre înviere nu era prezentă în Pentateuh. Domnul Iisus Hristos, folosind o întrebare la care se aștepta un răspuns pozitiv, a apelat la cartea Ieșirea a lui Moise și a vorbit despre minunea rugului aprins (Ieș 3,1-6), context în care Dumnezeu Însuși se prezintă prin raportarea la cei trei patriarhi cu care a încheiat un legământ. Reiese de aici că Patriarhii erau încă vii și că El avea o relație continuă cu ei, ca un Dumnezeu care își ține Legământul, deși ei muriseră cu mult timp înainte. El este Dumnezeul Patriarhilor, care sunt vii sufletește, fapt imposibil de realizat dacă sufletul ar fi murit. Legământul Său ținut cu credincioșie garantează învierea lor în trup⁷. Deși în acest verset accentul cade pe Avraam, Isaac și Iacob, Moise rămâne în continuare cel căruia i s-a descoperit această realitate, asemeni multor altor lucruri revelate din Pentateuh. Acest lucru face ca menționarea profetului să fie cu adevărat semnificativă în acest context.

⁶ H.F. Vos, *Mark: A Study Guide Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 112-3.

⁷ Vos, *Mark: A Study*, 136-7.

3. Moise în Evanghelia după Luca

În Sfânta Evanghelie după Luca, întâlnim referiri la profetul Moise în capitolele: 2, 16, 20, 24. În pasajul Lc 2,21-25 este relatată aducerea Pruncului Iisus la opt zile, la Templul din Ierusalim, punerea numelui, tăierea împrejzur, iar la 40 de zile – închinarea înaintea Domnului. Tot aici, sunt menționate și aducerea jertfei de curăție după Legea lui Moise și întâmpinarea Domnului de către dreptul Simeon și de către prorocița Ana: „Atunci când s-au împlinit zilele curățirii lor, după Legea lui Moise, L-au adus pe Prunc la Ierusalim ca să-L pună înaintea Domnului, precum este scris în Legea Domnului. Și să dea jertfă, precum s-a zis în Legea Domnului, o pereche de turturele sau doi pui de porumbel” (Lc 2,22-24). Conform Legii mozaice, se cerea lui Iosif și Sf. Maria nu numai să-L circumcidă pe Iisus după opt zile (Lev 12,3), ci după 33 de zile să-L înfățișeze înaintea lui Dumnezeu, ca *Cel întâi născut* (Ieș 13,2-12) și să aducă *jertfă de curățire* (Lev 12,1-8). Jertfa Sf. Fecioare Maria era de prisos, fiindcă ea nu a suferit stricăciune, dar trebuia să împlinească Legea mozaică⁸. Acest pasaj este foarte semnificativ deoarece arată faptul că Legea pe care o primește Moise de la Dumnezeu își găsește desăvârșirea abia atunci când El Însuși se face exponent al ei. De aceea, secțiunea în cauză lămurește definitiv rolul jucat de Moise în istoria mântuirii.

Pasajul Lc 16,29-31, în care este redată *Parabola despre bogatul nemilostiv și săracul Lazăr*, este un alt text nou-testamentar foarte important care ne ajută să înțelegem cât mai bine sensul teologic al activității lui Moise. Astfel, în această parabolă, bogatul ajuns în iad îl roagă pe strămoșul Avraam să îl trimită pe Lazăr înapoi pe pământ pentru a da mărturie celor rămași în viață despre starea bogatului. Avraam refuză și își motivează răspunsul astfel: „Au pe Moise și pe prooroci, să asculte de ei. Dacă nu ascultă de Moise și de prooroci, nu vor crede nici dacă ar învia cineva din morți”⁹.

⁸ Emilian CORNIȚESCU, „Temeiuri ale preacinstirii Maicii Domnului în Vechiul Testament,” *O 3* (1980): 493-5.

⁹ Grigorie T. MARCU, „Părți proprii Sfântului Luca în finalul istorisirilor Evangheliei,” *MA 1-2* (1956): 55-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Patriarhul Avraam a răspuns bogatului, care era în chinurile iadului, că cei din neamul său israelit au *Legea lui Moise și sentințele proorocilor* pentru tot ce trebuia cunoscut și împlinit în viața pământească pentru mântuire și pentru dobândirea vieții veșnice. Dacă oamenii nu vor să audă și să împlinească Cuvântul lui Dumnezeu, nu vor crede, chiar dacă ar veni la ei cineva înviat din morți¹⁰. Astfel, acest text ne arată că nu doar revelația Noului Testament este importantă, ci întreaga Sfântă Scriptură. Prin aceasta se definește foarte exact raportul dintre cele două Testamente, iar Moise și învățătura transmisă de el lui Israel sunt unele dintre punctele de legătură.

Convorbirea lui Iisus cu Luca și Cleopa, în drum spre Emaus, după Învierea Sa din morți (Lc 24,15-34), are în esență adevărurile Sfintei Scripturi despre Dumnezeirea Sa, învățându-i El Însuși, începând de la Moise și de la toți proorocii, tâlcuindu-le toate Scripturile despre El (Lc 2,4-27). Iisus Hristos se referă aici la Legea lui Moise și la cărțile profeților Vechiului Testament, valabile și astăzi. Operele lor sunt inspirate, legiferate și necesare pentru mântuire¹¹. Totodată, acest text este printre puținele pasaje care pun în evidență calitatea lui Moise de profet. De obicei, în textele din Noul Testament, acest atribut este unul secundar, fiind în prim plan acelea de mijlocitor, legiuitor și învățător. Textul principal la care face referire pasajul nostru este cel din Deut 18,15 („Proroc din mijlocul tău și din frații tăi, ca și mine, îți va ridica Domnul Dumnezeul tău; pe Acela să-L ascultați”), dar și altele de o mai mică importanță.

4. Moise în Evanghelia după Ioan

În Sfânta Evanghelie după Ioan, profetul Moise este amintit în următoarele capitole: 1, 3, 5-9. Textul din In 1,17 aduce o contribuție foarte importantă la stabilirea raportului dintre Lege și Hristos, din perspectiva creștină: „Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și adevărul a venit prin Iisus Hristos”. Legea (Decalogul și alte legi cultice) a fost dată de

¹⁰ MARCU, „Părți proprii Sfântului Luca,” 57-8.

¹¹ MARCU, „Părți proprii Sfântului Luca,” 59-60.

Dumnezeu poporului Său, prin rugăciunile, vrednicia și jertfelnicia profetului Său, Moise, iar mântuirea (prin lucrarea harului și împlinirea adevărului) s-a dat prin Iisus Hristos Mântuitorul¹². Legea Vechiului Testament, după litera ei, a rămas imperfectă. Iar în Noul Testament, Iisus Domnul, fără să desființeze această Lege mozaică, inaugurează Legea cea Nouă – Noul Testament. Dacă Legea s-a dat prin Moise și s-a aprofundat și aplicat prin ceilalți profeți, împlinirea ei s-a făcut prin Legea iubirii Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos (In. 13,34). Totodată, pasajul nostru aduce lumină în ce privește comparația deja amintită dintre el și profetul pe care Domnul Îl va ridica: „*proroc* din mijlocul tău și din frații tăi, *ca și mine*, își va ridica Domnul”. Afirmția Evanghelistului Ioan nu contrazice comparația pe care o face Moise, ci doar o nuanțează. Astfel, în logica textului ioaneic, rolul lui Moise nu poate fi înțeles decât prin prisma lucrării lui Hristos.

În In 3,14-15 avem adevărarea cuvintelor lui Iisus: „Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”. După cum am văzut, Evangheliile sinoptice descriu faptul că Moise a fost prezent la Schimbarea la Față a Domnului și astfel devine un adevărat al Pătimirii Domnului. În schimb, Evanghelia după Ioan găsește un alt mod de a-l arăta pe Moise ca un vestitor al morții Domnului. Ea prezintă șarpele de aramă înălțat de Moise ca un simbol al răstignirii pe Cruce a Domnului Iisus Hristos, Cel ce a murit pentru păcatele oamenilor, ca să le poată da viață veșnică¹³.

În pasajul In 5,45-46, Iisus vorbește despre puterea Sa dumnezeiască, profetită și de profetul Moise în Vechiul Testament: „Să nu socotiți că Eu vă voi învinui la Tatăl. Cel ce vă învinuiește este Moise, în care voi ați nădăjduit. Că dacă ați fi crezut lui Moise, ați fi crezut și în Mine, că despre Mine a scris acela”. Legea personificată prin Moise va condamna poporul pentru că a încălcat legământul instituit de el și nu au înțeles cine este Persoana despre care el a scris. Expresia: *în care v-ați pus nădejdea* ne determină să credem că ei aveau convingerea că Legea mozaică le va

¹² C.K. BARRET, *The Gospel according to John* (Philadelphia: Westminster Press, 1978), 52-4.

¹³ BARRET, *The Gospel*, 56-9.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

aduce mântuirea. Dacă evreii ar fi crezut cu adevărat în Moise, atunci ei ar fi crezut și în Hristos, potrivit profețiilor scrise de el¹⁴. Iisus Hristos nu S-a referit aici la un pasaj anume din Vechiul Testament, ci a afirmat doar că acesta, prin scrierile lui Moise, conține o învățătură clară despre El (Fac 3,15; 22,18; 49,10; Num 24,17; Deut 18,15). Totodată, pasajul nostru este singurul text care vorbește de un rol al lui Moise și dincolo de moarte, respectiv acela de acuzator la Judecata de apoi. Astfel, el oferă informații prețioase pentru conturarea profilului nou-testamentar al acestui profet.

Pasajul In 9,28-29 redă contextul în care fariseii se smintesc în urma unei minuni săvârșite de Mântuitorul. Acesta vindecă un orb din naștere de sâmbătă, fariseii scandalizați îl muștră pe cel tămăduit astfel: „Tu ești ucenic al Aceluia, iar noi suntem ucenici ai lui Moise, noi știm că Dumnezeu a vorbit lui Moise, iar pe Acesta nu-l știm de unde este”. Orbul din naștere le-a spus deja cum a fost vindecat, dar fariseii i-au respins mărturia. Ei l-au insultat, tăgăduind faptele minunate ale lui Iisus, însă afirmau că l-au cunoscut pe Moise, fiind ucenici ai lui¹⁵. Fariseii fac apel la faptul că Dumnezeu i-a vorbit lui Moise, însă nu sunt în stare să și asume modul de raportare la poruncile divine pe care Moise însuși l-a propus. Astfel, se arată că pentru ei, nu era atât de importantă figura profetului în sine, ci foloasele pe care ei credeau le putea obține prin asocierea cu el, respectiv „dreptatea” în fața lui Dumnezeu.

5. Moise în Faptele Apostolilor

Cea de-a doua carte a Evanghelistului Luca îl menționează pe Moise în cap. 3, 6, 7, 15, 26 și 28. În FAp 3,20-22 este adevărată profeția despre Profetul cel Mare: „Iisus Hristos [...] despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților Săi proroci din veac. Moise a zis către părinți: «Domnul Dumnezeu va ridica...». Aici, Iisus este prezentat încă o dată ca Moise al Noului

¹⁴ Emilian CORNIȚESCU, „Persoana lui Mesia și lucrarea Sa, în lumina profețiilor vechi-testamentare,” *ST* 9-10 (1985): 610-2.

¹⁵ Merril C. TENNEY, *John, The Expositor Bible Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1981), 283.

Testament, împlinitorul celor scrise în Deut 18,15-19. Hristos nu va aduce doar eliberarea pentru popor, ci și judecata, precum a făcut și Moise (Lev 23,29; Num 14,26-35).

În *Cuvântarea diaconului Ștefan* (FAp 6-7), prezintă pe scurt întreaga istorie a lui Israel și mai ales a modului în care Dumnezeu le-a purtat de grijă și Și-a ținut promisiunile. Astfel, Sf. Ștefan face apel la multe din acțiunile lui Moise, menționându-l de 9 ori în discursul său. Numărul mare de trimiteri ar putea fi pus și pe seama faptului că acuza care i s-a adus pretindea că în predica sa a rostit „cuvinte de hulă împotriva lui Moise și a lui Dumnezeu” (FAp 6,11), precum și faptul că El îl propovăduia pe Hristos, Cel ce a stricat „datinile” pe care le-a lăsat Moise (cf. FAp 6,14). E de remarcat faptul că cei din sinedriu consideră mai gravă „hula” împotriva lui Moise decât cea împotriva lui Dumnezeu, motiv pentru care profetul este menționat primul. Acest lucru arată percepția lor extrem de deformată în ce privește personalitatea profetului și rostul întregii sale activități. De aceea, a fost nevoie ca Sf. Ștefan să mărturisească raportarea corectă la Moise, descoperită de Însuși Fiul lui Dumnezeu¹⁶.

Următorul pasaj relevant pentru studiul nostru este cel din FAp 15, care descrie Sinodul Apostolic din Ierusalim. Aici s-a hotărât ca anumite prescripții ale Legii lui Moise să nu fie obligatorii pentru creștinii care provin din popoarele păgâne, în special circumcizia, fapt care i-a făcut pe unii evrei să fie tulburați: „Dar unii din eresul fariseilor, care trecuseră la credință, s-au ridicat zicând că trebuie să îi taie împrejur și să le poruncească a păzi Legea lui Moise” (FAp 15,5). În relatarea cărții Faptele Apostolilor, această reacție nu este un caz singular. Atunci când Sf. Ap. Pavel se întoarce la Ierusalim, creștinii de aici îi spun că se crease zvon mincinos: „ei au auzit despre tine că înveți pe toți iudeii care trăiesc printre neamuri să se lepede de Moise, spunându-le să nu-și taie împrejur copiii, nici să umble după datini” (FAp 21,21). Aceste pasaje arată foarte clar că în înțelegerea poporului evreu se crease o identificare între persoana lui Moise și Legea dată de Dumnezeu. Din acest motiv, propovăduirea Apostolilor a întâlniri

¹⁶ TENNEY, *John*, 125-7.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

foarte multe piedici, tocmai fiindcă evreii care auzeau cuvântul Evangheliei nu puteau înțelege că creștinismul doar propune un mod diferit de a înțelege Legea, și nu îl ponegrește pe profetul Moise și activitatea lui.

Ultimele două pasaje care amintesc de Moise se îmbină și ele armonios. În FAp 26,22, Ap. Pavel se apără împotriva acuzelor ce i se aduc, spunând că el propovăduia doar „ceea ce și prorocii și Moise au spus că va să fie”. De asemenea, în FAp 28,23 se spune că Pavel încerca să le prezinte locuitorilor insulei Malta imaginea lui Hristos pe care însuși Vechiul Testament o proclama: „dând mărturie despre Împărăția lui Dumnezeu, căutând să-i încredințeze despre Iisus din Legea lui Moise și din proroci”. Aceste texte arată definitiv modul în care Biserica se raportează la revelația Vechiului Testament și la propovăduirea profețiilor: le vede ca fiind fundamentale pentru credința creștină și vede o continuitate firească între profeți și Hristos.

6. Moise în Epistolele Sfântului Apostol Pavel

În *Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, Moise este amintit în următoarele locuri: Rom 9,15; 10,5; 1Cor 10,2; 2Cor 3,7; 2Tim 3,8; Evr 3,2-5; 5,16; 8,5; 9,19; 11,23-24; 12,21.

În Rom 9,15, Apostolul Pavel face o trimitere la ceea ce Dumnezeu îi spune lui Moise în legătură cu poporul Său: „Voi milui pe cine vreau să-l miluiesc și mă voi îndura de cine vreau să mă îndur”. Referindu-se atât la Israel, cât și la neamuri, în privința credinței și a proniei divine, „Dumnezeu pe cine voiește îl miluiește, iar pe cine voiește îl împietrește” (Rom 9,18). Vedem că Dumnezeu alege și lucrează în mod suveran, dar nu arbitrar între popoare, iar Moise este cel dintâi martor al acestui adevăr¹⁷. În Rom. 10,5, Sf. Ap. Pavel arată că iudeii caută îndreptare din faptele Legii, iar nu prin Hristos, Cel care este *sfârșitul Legii*. Moise scrisese despre dreptatea care vine din Lege: „că omul care o va împlini, va trăi prin ea, căci oricine va chema numele Domnului se va mântui, atât iudeu, cât și

¹⁷ Ernest BEST, *The Letter of Paul to the Romans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 182-4.

cel de alt neam”.¹⁸ Tot el proclamă „că omul care împlinește neprihănirea, pe care o dă Legea, va trăi prin ea” (Lev 18,5). Aici, Sf. Ap. Pavel l-a citat tot pe Moise, sprijinul poziției sale despre neprihănirea prin credință, care are în centru pe Hristos, *sfârșitul Legii*, și despre mijlocul prin care această neprihănire este la dispoziția tuturor celor ce cred în El. Acest fapt sugerează că neprihănirea pe care o dă credința nu este un concept nou, ci a fost proclamată de către Moise¹⁹. Astfel, constatăm încă un detaliu care contribuie semnificativ la portretul nou-testamentar al profetului.

În 1Cor 10,2-3 se face apel la o serie de evenimente cu o deosebită încărcătură teologică pe care le-au trăit evreii după ieșirea lor din Egipt: „Și toți întru Moise au fost botezați în nor și în mare” (cf. Ieș 16,2-7). La ieșirea lor din Egipt, toți evreii s-au bucurat de călăuzirea și protecția stâlpului de nor, trecând pe mare, trăind o eliberare miraculoasă din mâna celor care doreau să le ia viața. Ei au fost botezați, uniți spiritual fiind, cu profetul Moise (Ieș 14,31; In 5,45)²⁰. Corinteni au fost botezați în Biserică – trupul lui Hristos, al cărui cap este Domnul, în care ei au crezut, dar li se propun o serie de paradigme vechi-testamentare pentru a conștientiza importanța botezului primit, dar și pentru a înțelege lucrarea divină la care ei s-au făcut părtași atât de ușor.

În 2Cor. 3,7-15 se vorbește despre strălucirea feței lui Moise, trecătoare în comparație cu slava lui Dumnezeu și despre vălul de pe fața lui, care se ridică prin Iisus Hristos. Acțiunea lui Moise de a-și acoperi fața cu o maramă, s-a dovedit a fi profetică, încât evreii nu au reușit să înțeleagă că vechiul legământ era un mesaj preliminar și nu ultimul cuvânt al revelației lui Dumnezeu. Atunci când evreii citeau Vechiul Testament, ei nu au descoperit pe deplin taina pe care Moise a ascuns-o sub văl. Slava Legii trecea, întrucât Legea și-a găsit împlinirea în Iisus Hristos, iar cunoașterea lui Hristos înlătură vălul cu care era acoperit Vechiul Testament²¹. În 2Tim 3,8, se invocă încă o situație descrisă în Pentateuh, respectiv faptul

¹⁸ BEST, *The Letter of Paul*, 185-7.

¹⁹ BEST, *The Letter of Paul*, 188-90.

²⁰ F.F. BRUCE, *I and II Corinthians* (Londra: Oliphants, 1971), 112-4.

²¹ BRUCE, *I and II Corinthians*, 115-7.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

că „Iannes și Iambres s-au împotrivit lui Moise”. Apelul constant al Ap. Pavel la situații întâlnite de profetul Moise arată încă o dată importanța pe care o are acesta și pentru credința creștină, nu doar pentru cea iudaică.

7. Moise în Epistola către Evrei

În Evr 3,2-5 este relatată superioritatea spirituală a lui Iisus Hristos în comparație cu cea a profetului Moise. Acesta (Hristos) este numit „*Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre*, care a fost credincios celui ce L-a rânduit (lui Dumnezeu Tatăl), precum și Moise în toată casa Lui. Hristos s-a învrednicit de mai multă slavă decât Moise, după cum are mai multă cinste decât casa cel ce a zidit-o. Moise a fost credincios în toată casa Domnului, ca o slugă, spre mărturie celor ce erau să fie descoperite în viitor”²². Referirea la Moise, care „a fost credincios în toată casa lui Dumnezeu”, a fost luată din Num 12,7, în care este vorba despre Cortul Întâlnirii, pe care l-a construit Moise, urmând strict indicațiile divine. Este o mărturie profetică despre „lucrurile care aveau să fie vestite mai târziu” (Evr 3,5).

În Evr 10,28 este prezentată Legea lui Moise ca fiind umbra a Legii Noului Testament. Sf. Ap. Pavel se referă aici la Legea talionului: „Călcând cineva Legea lui Moise e ucis fără de milă, pe cuvântul a doi sau trei martori” (Deut 17,6). Sub vechiul legământ, dacă un israelit disprețuia Legea mozaică, era ucis pe mărturia a doi sau trei martori. Dacă sfidarea unui legământ inferior atrăgea o astfel de pedeapsă, în cazul sfidării noului legământ, cu adevărat superior, pedeapsa era cu atât mai mare²³. Pierzarea călcătorului de Lege din Vechiul Testament este introdusă acum ca fond pe care se prefigurează contrastul pierzării și mai mari al apostatului în Noul Testament.

Pasajul din Evr 11, 23-24 reliefează credința și roadele ei, dovedite cu pilda vieții dreptilor din Vechiul Testament, unul dintre cei mai mari fiind profetul Moise: „Prin credință, când s-a născut Moise, a fost ascuns de părinții lui trei luni, căci l-au văzut prunc frumos și nu s-au temut de

²² H.A. KENT, *The Epistle to the Hebrews. A commentary* (Grand Rapids: Baker Book House, 1972), 58-60.

²³ KENT, *The Epistle to the Hebrews*, 98-100.

porunca regelui. Prin credință, Moise, când s-a făcut mare, nu a vrut să fie numit fiul fiicei lui Faraon” (Ieș 2,2; FAp 7,20). Este evidențiată, aici, credința părinților lui, care doar prin încrederea în Dumnezeu au reușit să îi salveze viața. Ajungând Moise la maturitate, ajunge el însuși un etalon al credinței, este răsplătit astfel credința părinților lui²⁴. Astfel, imaginea nou-testamentară a lui Moise se încheie cu acest ultim detaliu extrem de important, și anume faptul că întreaga viață a profetului, de la naștere până la moarte, a fost guvernată de elementul credinței, după cum o arată cărțile Pentateuhului în nenumărate rânduri.

8. Moise în Epistola Sfântului Apostol Iuda

În Epistola Sf. Ap. Iuda, este precizat un detaliu care nu apare nicăieri în cărțile Vechiului Testament, ci este consemnat doar în literatura apocrifă specifică perioadei inter-testamentare²⁵. Astfel, această epistolă vorbește de lupta Arhanghelului Mihail cu Satana, pentru trupului lui Moise: „Dar Mihail, Arhanghelul, când se împotriva diavolului, certându-se cu el pentru trupul lui Moise, nu a îndrăznit să aducă judecată de hulă, ci a zis: Să te certe pe tine Domnul!” (Iuda 1,9; Zah 3,2). Arhanghelul Mihail, prezent la înmormântarea trupului lui Moise, potrivit tradiției evreiești, s-a confruntat cu diavolul, în disputa pentru trupul lui Moise²⁶. Dar Mihail, cu toate că avea putere și autoritate, nu a intrat în dispută directă cu Satana, ci a lăsat aceasta în voia lui Dumnezeu. Nu avem cunoștințe precise despre motivul disputei, știm însă că profetul Moise a fost îngropat de Iosua și de popor, în prezența lui Dumnezeu, în ținutul Moabului, în vale sau pe muntele Nebo, fără să îi fie cunoscut mormântul (Deut. 3,4). Nu este improbabil ca Satan să fi dorit să știe locul în care a fost îngropat Moise pentru ca acolo, în timp, să se înalțe un locaș idolatru, evreii închinându-se la mormântul lui Moise. După cum se poate vedea, figura profetului nostru

²⁴ Teodor BABA, „Figura lui Moise în tradițiile iudaică, creștină și musulmană,” *MB* 5 (1988): 23.

²⁵ Acest detaliu apare în cartea numită *Apocalipsa Săptămânilor* sau *1 Enoch*. John C. REEVES și Annete Yoshiko REED, *Enoch from Antiquity to the Middle Ages*, vol. I (Oxford: Oxford University Press, 2018), 6.

²⁶ BABA, „Figura lui Moise,” 24.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este descrisă dintr-o perspectivă cosmică. Datorită rolului pe care îl jucase în viața poporului evreu, și nu neapărat datorită lui ca persoană, trupul său devine motivul unei dispute angelice, lucru care nu s-a mai întâmplat cu niciun alt om. Astfel, epistola Sf. Ap. Iuda îi acordă lui Moise foarte multă importanță.

9. Moise în Apocalipsa

În Apoc 15,3, Sf. Ap. Ioan redă pe scurt cântarea biruitorilor fiarei, în cuprinsul căreia este menționat și profetul nostru: „Și ei cântau cântarea lui Moise și cântarea Mielului, zicând: mari și minunate sunt lucrurile Tale, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule! Drepte și adevărate sunt căile Tale, Împărate al neamurilor!”. Sesizăm că în acest context, cei victorioși cânta două imne foarte importante, *Cântarea lui Moise* și *Cântarea Mielului*. Această cântare a lui Moise se regăsește în Ieș 15,1-21. Ambele cântări au o dimensiune festivă și fac trimitere la biruința lui Dumnezeu asupra potrivnicilor Săi. Cântarea lui Moise vorbește de nimicirea egiptenilor care îi țineau în robie pe evrei, iar cea de-a doua face trimitere la nimicirea Satanei. În concepția poporului ales, Cântarea lui Moise vorbea despre prima mare „victorie” a lui Dumnezeu, iar Cântarea Mielului vorbește de victoria eshatologică. Astfel se creează un paralelism între cele două imne și deci li se acordă aceeași importanță. Astfel, cartea Apocalipsei pune mare preț pe semnificația teologică a Cântării lui Moise și implicite celui căruia îi aparține. În acest fel, deși nu i se acordă lui Moise o valoare cosmică directă ca în Epistola Sf. Ap. Iuda, totuși se transmite ideea că profetul nostru a jucat un rol extrem de important în planul de mântuire al lui Dumnezeu, plan ce devenit foarte vizibil în timpul lui Moise și care își găsește desăvârșirea în perioada eshatologică, prin Însuși Fiul Său.

Concluzii

În cărțile Noului Testament, întâlnim o mulțime de referințe la profetul Moise, atât la persoana sa, cât și la Legea primită de el sau la activitatea sa.

Întâlnim mențiuni ale sale în toate categoriile de cărți nou-testamentare: Sfintele Evanghelii, Faptele Apostolilor, Epistolele pauline și nu numai²⁷.

Mântuitorul, atunci când se raportează la cel care a scos poporul lui Israel din robia Egipteană, nu subscie perspectivei iudaice clasice, ci ne arată un mod superior de a-l vedea. Problematika opticii corecte asupra Vechiului Testament este atât de importantă pentru Hristos (și mai apoi Biserica Sa), încât de multe preferă mai degrabă conflictul cu oamenii vremii decât falsă idee de „înțelegere”.

Numărul mare de mențiuni ale profetului în cărțile Noului Testament arată că în realitate creștinismul nu dorea „să spună cuvinte de hulă împotriva lui Moise” (FAp 6,11), așa cum percepea de multe ori societatea iudaică de la acel moment, ci din contră, să descopere lumii adevărata valoare a celui ce s-a învrednicit să vorbească cu Dumnezeu „față către față” (Ieș 33,11). Dovada supremă a cinstirii pe care i-o aduce creștinismul lui Moise e faptul că acesta s-a învrednicit a fi de față când „Prorocul mare” de care vorbea el cu secole înainte S-a schimbat la Față pe Muntele Tabor, moment în care lui și lui Ilie li se descoperă o ultimă profeție: moartea Celui așteptat. Pe lângă acest eveniment, cuvintele și viața lui Moise au constituit o inepuizabilă sursă de argumentare pentru revelația Noului Testament. Știind toate acestea, nu putem decât să concluzionăm faptul că portretul pe care Vechiul Testament i-l face lui Moise ar fi incomplet fără cele scrise în Legământul cel Nou.

Evocare

Întâlnirea cu părintele profesor Ioan Chirilă a fost una plină de emoție. Știam foarte multe despre domnia sa din cele povestite de tatăl meu, care îl admira extraordinar de mult, considerându-l o adevărată autoritate în domeniul studiilor biblice, dar și un model. Am fost plăcut surprins de căldura cu care ne-a primit, de modul familiar cu care ne-a vorbit, de bucuria cu care ne povestea despre diverse subiecte, ca de pildă despre perioada

²⁷ J.D. DOUGLAS, *Dicționar biblic A-Z* (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 1000-1.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

studiilor din Ierusalim. Îi străluceau, pur și simplu, ochii aducându-și aminte de acele vremuri, de manuscrisele care i-au trecut prin mână, de tot ce a învățat acolo. Am înțeles, în acel moment, că pentru părintele Chirilă studiul reprezintă un mod de viață. M-am simțit onorat, copleșit, încântat că a acceptat să îmi fiu ucenic. Era cel mai frumos dar pe care l-aș fi putut primi, să învăț de la cel mai bun dascăl...

Subiectul lucrării de doctorat, „Moise – eliberator, legislator și profet”, a fost ales de părintele profesor, deoarece în țara noastră existau, la acea vreme, foarte puține cărți și studii cu această temă. În cei șapte ani, cât a durat cercetarea, conceperea și, în final, susținerea tezei mele de doctorat, am învățat, în primul rând, că orice dorim să facem, trebuie să facem cu pasiune, trebuie să muncim constant, să nu ne descurajăm, dacă vedem că rezultatele apar într-un ritm mai lent, am învățat să învăț. Părintele a fost aproape de noi, ajutându-ne, corectându-ne, oferindu-ne sfaturi, atât în privința lucrării, cât și pentru viață, fiindcă „toate lucrurile lucrează împreună spre bine celor ce-L iubesc pe Dumnezeu”...

Cuvintele sunt prea puține pentru a-mi putea exprima recunoștința față de părintele profesor. Mulțumesc! Mulțumesc pentru fiecare lecție! Mulțumesc pentru că mi-ați deschis ochii să văd cât de interesantă, cât de fascinantă poate să fie munca de cercetare! Mulțumesc că îmi sunteți model!

*Davar – Memra – Logos – Cuvântul Cuvântului**

Justinian BĂLAȘA

Promisiunea mântuirii o găsim dintru început, în Cartea Facerii (Fac 3,15), prin vestirea Izbăvitorului, în care Îl găsim pe Mesia, Cuvânt mântuitor. Această promisiune, a Mântuitorului, o găsim la toți proorocii în sensul de legământ, de binecuvântare, de Răscumpărător și de Cel care va realiza pacea mesianică. Vechiul Testament ne prezintă și învățătura despre Logos, Memra ca instrument al mântuirii, exprimat în cercetarea teologică de Filon și de filosoful Heraclit. Logosul este identificat cu Mesia cel prezent în toate cărțile Vechiului Testament.

1. Davar

Cea mai comună expresie ebraică pentru „cuvânt” este *Davar*, termen ce are o multitudine de sensuri: *declarație, ce e zis, cuvânt, mesaj, comunicare, care a fost declarat sau zis* (Num 23,5); *vorbind, acțiunea de a vorbi* (Dan 10,99); *întâmplare, lucru, ceva, nimic, un eveniment la care se poate referi* (Num 31,6)¹. Davar implică atât conținutul, cât și realitatea cuvintelor cuiva. Aceste dimensiuni sunt foarte importante mai ales atunci când ne gândim la interacțiunea dintre Dumnezeu și om, prin intermediul *cuvântului* Său. Acest cuvânt este printre puținele elemente care pot media întâlnirea dintre divinitatea transcendentă și creația Sa pământească. Cuvântul „davar” se găsește de obicei în textul biblic sub forma de *dib-ber*, care înseamnă „cuvânt”, la fel ca în expresia „*vayidaber YHWH el moshe l'mor*”

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unui fragment de text care face parte din teza de doctorat a autorului: Justinian BĂLAȘA, *Chipul lui Mesia la proorocii Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 103-13.

¹ James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)* (Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997), s. HGK1821, 1825.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

(„și YHWH a vorbit lui Moise, spunând”)². Domnul este asemenea unui comandant care nu vorbește trupelor sale. El a formulat planurile sale de acțiune și a stabilit cel mai bun mijloc de a avea aceste planuri efectuate. Odată ce toate acestea se determină, el dă „ordine” sale trupelor sale. Aceste ordine sunt „un aranjament ordonat”.

Sfânta Scriptură înglobează acest întreg „aranjament” al cuvintelor rostite de Domnul, de aceea și este denumită generic prin expresia „Cuvântul lui Dumnezeu”. Această sintagmă este întâlnită de sute de ori în Vechiul Testament și în general desemnează *cuvântul profetic* (cuvântul de la Dumnezeu prin gura profeților), dar și *legea lui Dumnezeu* (Ps 147,19), precum și *lucrarea creatoare* prin care Dumnezeu aduce la existență întreaga creație, în afară de om (Fac 1; Ps 33,6-9). În ce privește cuvântul profetic, este de remarcat faptul că el nu reprezintă discursuri elaborate ale prorocilor, ci simple idei și imagini pe care aceștia le-au receptat și li s-a poruncit să le dea mai departe. Astfel, profetul devine un instrument al voinței divine, fiind considerat *gura lui Dumnezeu* (cf. Is 6; Ier 1,4-10; Iez 1) care proclamă doar adevăruri pe care Dumnezeu *le revelează cu un anumit scop* (cf. Is 55,11)³.

Unul dintre cei mai comuni termeni evreiești pentru actul vorbirii este אָמַר (*amar* – „spune, vorbește”)⁴ și se referă la un discurs ținut unui auditoriu. În Sfânta Scriptură, el este folosit atât ca verb, cât și ca substantiv⁵ prin cele două forme ale sale: *omer* („zicere, cuvânt în general” – Ps 18,15) și *imrah* („cuvânt, pronunțare”) ce desemnează în special cuvintele Domnului⁶.

² Antic înțelegerea ebraică a „vorbi” sau un „cuvânt” este un aranjament ordonat de cuvinte. Forma feminină a acestui cuvânt este דְּבוּרָה (*devora^h*) și este numele Deborah, dar, acesta înseamnă „albină”. Un alt cuvânt comun derivat din rădăcina Davar este מִדְּבָר (*midvar*), ceea ce înseamnă „pustiul”.

³ Jeff A. BENNER, „Biblical Hebrew E-Magazine,”002(2004): 1068.

⁴ În aproximativ 5200 de ori în Vechiul Testament. John R. KOHLENBERGER și James A. SWANSON, *The Hebrew English Concordance to The Old Testament with The New International Version* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1999), 131.

⁵ De aproximativ 56 de ori în Vechiul Testament.

⁶ Termenul *imrah* apare de aproximativ 37 de ori, iar jumătate dintre acestea se regăsesc în Psalmul 118.

Cu toate acestea, *davar* rămâne principalul termen, fiind întâlnit ca verb de peste 1140 de ori, și ca substantiv de peste 1400 de ori. Contextual, el este folosit pentru a reda douăzeci de situații: 1. dialogul dintre persoane (2Rg 3,17); 2. o promisiune sau un jurământ (Num 30,2); 3. sfat sau consolare (Num 31,16); 4. un mesaj sau un raport (Fac 37,14); 5. o poruncă sau un edict regal (Est 1,19); 6. o acuzație sau o plângere (Deut 22,14); 7. o judecată sau o sentință (Deut 17,9); 8. o înregistrare istorică (2Par 34,12); 9. cuvintele unui cântec (Ps 18,1); 10. timpurile exprimării (Prov 15,23); 11. cuvintele goale ale oamenilor (Iov 16,3); 12. întâmplări particulare (1Rg 15,5); 13. un caz împotriva cuiva (Ieș 24,14); 14. legături de afaceri (Jud 18,7); 15. acțiuni și fapte (3Rg 14,29); 16. evenimente (Fac 22,20); 17. o manieră sau o postură (Fac 32,20); 18. un lucru general (Num 31,23); 19. un motiv explicativ (Ios 5,4) și 20. cuvinte de binecuvântare (Fac 27, 34).

În ce privește relația dintre oameni și Dumnezeu, termenul *davar* se referă atât la discursul Domnului către umanitatea, cât și la răspunsurile ei către divinitate. Astfel, cuvântul lui Dumnezeu: 1. vine în vis la Avraam (Fac 15,1-6); 2. este înfricoșător pentru câteva discernăminte ale egiptenilor (Ieș 9, 20-21); 3. îl instruieste pe Moise pentru a-i înscrie pe leviți după clanuri (Num 3,14-16); 4. arată formele parametrilor conținuți de cuvintele profetice autentice (Num 24,11-14); 5. este rar în timpuri (1Rg 3,1); 6. este respins de Saul, fapt ce conduce către respingerea lui de către Dumnezeu (1Rg 15,23); 7. îl ghidează pe Natan în confruntare lui cu David (2Rg 7,4); 8. îl îndeamnă pe Solomon să construiască templul (3Rg 6,11); 9. conduce pe omul lui Dumnezeu pentru a profetii împotriva lui Betel (3Rg 13,1-2); 10. dă sens mesajului lui Ilie (3Rg 17); 11. îi ghidează pe Ieremia⁷ și Iezechiel și 12. va aduce oasele goale la viață (Iez 37,4)⁸. Indiferent de situație, Scriptura ne arată că cuvântul lui Dumnezeu nu rămâne ceva exterior celor care li se descoperă, ci putem spune chiar că personalitatea profetilor

⁷ Pentru Ieremia, cuvântul a fost un foc activ închis în oasele sale care nu-l puteau conține (Ier 20, 9). Aceasta sugerează faptul că experiența profetică a cuvântului este mai mult decât auzire; este experiența unei realități constrânse și distincte.

⁸ Katharine SAKENFELD, *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5 (Nashville: Abingdon Press, 2009), 893-4.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este invadată prin cuvânt de personalitatea lui Yahweh⁹. Acest lucru este atestat, printre altele, și de faptul că profeții au fost conștienți că Duhul Sfânt este Cel care le transmite Cuvântul lui Dumnezeu (cf. Is 1,2; Ier 1,2; Iez 1,3; Os 1,1; Mih 1,1).

Cu toate acestea, din mărturiile profeților nu reiese faptul că slujirea Cuvântului ar fi o sursă de bucurie mistică, ci din contră, fiecare dintre ei este expus contradicției și chiar persecutării. Indiferent de circumstanțe, profetul este responsabil înaintea lui Dumnezeu pentru misiunea aceasta, de care depinde credința omului (Ezd 3,16-21; 33,1-9). De aceea, dacă încearcă să scape de îndatorirea sa, Dumnezeu îl poate aduce înapoi cu forța, după cum poate fi înțeles din istorisirea lui Iona (Iona 1,3). Pe lângă responsabilitate, Dumnezeu este și Cel care îi dă alesului Său suficientă putere de a transmite mesajul încredințat lui (Ier 1,6-10).

Cât despre ascultătorii cuvântului, ei trebuie să pregătească o tainică și docilă recepție în inimile lor. Doar în acest fel, cuvântul pe care Dumnezeu îl descoperă și prorocii îl proclamă își poate atinge țelul, acela de a fi lumină pentru ei (Ps 118,103-105)¹⁰.

2. *Memra*

Memra este termenul aramaic pentru „cuvânt”. El a influențat și gândirea scriitorilor Noului Testament, care au folosit corespondentul lui grecesc, *logos*. Complexitatea lui *memra* este redată foarte bine în Ps 32,6 („Prin cuvântul Domnului au fost făcute cerurile; și toată oștirea lor prin suflarea gurii lui”¹¹) sau și mai bine în Ps 147,7 („Va trimite cuvântul Lui și le va

⁹ John L MCKENZIE, *Dictionary of The Bible*, 939.

¹⁰ Xavier LEON-DUFOUR, *Dictionary of Biblica Theology* (New York: Desclee Company, 1967), 586.

¹¹ Spuneam anterior că termenul *memra* a influențat mentalul colectiv al celor din perioada Mântuitorului. Acest lucru îl putem aplica și în cazul Sf. Evanghelist Ioan, care „explorează” în Evanghelia sa foarte mult conținutul termenului *memra*, sau mai exact a corespondentului său grecesc, *logos*. De aceea, putem considera că el dezvoltă ideea din Ps 32,6 pentru a sublinia o nuanță hristologică. Astfel, acest psalm se poate să fi constituit fundamentul afirmației din In 1,3 („Toate lucrurile au fost făcute de el; și

topi; va sufla duhul Lui și vor curge apele”). În acești psalm, se trasează o paralelă între suflarea lui Dumnezeu și cuvântul Său. Amândouă arată că voința Lui se va împlini în lume¹². Proclamația din sfârșitul psalmului 147 arată legătură specială pe care Domnul o are cu poporul Său Israel, căruia îi oferă cuvântul Său, statutul și ordonanța. Aceste cuvinte, sunt sinonime și se referă la Legea lui Moise, Tora. „Cuvântul” lui Dumnezeu, din versetul 7, controlează fenomenele naturale. Cuvântul divin are rol creativ în Vechiul Testament. Notația cuvântului „trimis”, are o paralelă cultică cu Psalmul 107,20 și una profetică în Is 9,7. Conceptul este o versiune sofisticată a verbului „a vorbi”, (Ps 33,9), și „a spune”, „a comanda” (Fac 1,3; Iov 37,6). În versetul 7, termenul *ruah*, pare să însemne, în primă fază, nu „vânt”, ci respirație, suflare. Poate fi comparat cu Iov 37,10 – „suflare”, sau Is 40,7 – „a sufla, suflă”¹³.

În pasajul Ps 32,6, după cum am văzut, Cuvântul este prezentat ca un alergător către om. Psalmistul se întoarce la creație, în special a cerurilor și a ceea ce acestea găzduiesc. Acestea sunt luminătorii cerești, soarele, luna și stelele, în acord cu ceea ce a fost creat în Fac 2,1, Is 40,26, 45,12, și nu îngerii, ca în Ps 103,21; 148,2¹⁴. Acestea au fost făcute. Termenul general pentru o activitate creatoare, ceea ce nu implică nici un mod particular sau o teorie a creației. Prin „Cuvântul Său”, adică prin poruncă, ca în versetul 9 în acord cu Fac 1. Cu această paralelă „Cu Duhul gurii Lui”, cuvintele răsuflate devin puternice în vorbire. Unii au gândit aceasta ca un duh divin în acord cu Facere 1,2, același cuvânt ebraic fiind folosit și pentru respirație și pentru duh; dar, dacă ne referim la duhul divin trebuie să fie duhul lui Yahwe și nu duhul gurii Sale¹⁵.

fără el nu a făcut nimic din ceea ce a fost făcut”). *Greek English Lexicon of the New Testament and other Early christian literature* (Chicago: The University of Press, 2000), 453.

¹² Robert G. BRATCHER și David REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 1178.

¹³ Leslie ALLEN, „Psalms 101-150,” în *WBC 21* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 387.

¹⁴ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms* (Albany: Ages Software, 1999), Ps 33:6.

¹⁵ Charles BRIGGS și Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (New York: C. Scribner's Sons, 1906-1907), 287.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În Isaia 40,8 cuvântul împlinește voia lui Dumnezeu și rămâne în veac: „Iarba se usucă și floarea se veștejește, iar Cuvântul Domnului rămâne în veac”. Răspunsul recunoaște acuratețea observației privind slăbiciunea umană, dar ceea ce contează este faptul că această chemare este bazată pe *Cuvântul lui Dumnezeu*¹⁶. Acesta, în contrast cu iarba și florile, rămâne ferm pentru acest termen. Cuvântul קוֹל („rămâne”), apare, în mod repetat, în capitolele următoare pentru a caracteriza ce se ridică sau ce răsare (43,17; 49,7; 51,17; 52,2; 54,17). El va fi folosit pentru restituirea cetăților distruse, a triburilor și a pământului. Cuvântul לְעוֹלָם („pentru limita lui”), poate fi tradus prin sintagma „în veac”, și implică continuarea pentru Dumnezeu în timp. În contrast cu iarba, cuvântul „rămâne drept” pentru timpul pentru care a fost stabilit. Nici cuvântul și nici conceptul temporal al acelei perioade nu are legătură cu eternitatea¹⁷.

Teologii evrei ai epocii lui Ioan au atribuit șase atribute ale lui *Memra*. Ioan atribuie fiecare atribut lui Iisus în primul capitol al Evangheliei sale. Atributele sunt:

- *Memra* este individual și totuși la fel ca și Dumnezeu (In 1,1 – „și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu”).
- *Memra* a fost instrumentul creației (In 1,3 – „Toate lucrurile au fost făcute prin El” și In 1,10 – „lumea a fost făcută de el”).
- *Memra* a fost instrumentul mântuirii (In 1,12 – „Dar tuturor celor ce L-au primit, le-a dat putere să devină fii ai lui Dumnezeu, chiar celor ce cred în numele lui”).
- *Memra* a fost prezența vizibilă a lui Dumnezeu la Botez (In 1,14 – „Și Cuvântul Sa făcut trup și a locuit printre noi”).
- *Memra* a fost creatorul legământului (In 1,17 – „Căci Legea a fost dată prin Moise, dar harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos”).

¹⁶ Henry SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary: Isaiah*, vol. 2 (Bellingha: Logos Research Systems, Inc., 2004), 67.

¹⁷ E. JENNI, „Das Wort cent. *olam* im AT,” *ZAW* 64 (1952): 197-248 / 65 (1953): 15-18; S. De VRIES, *Yesterday, Today, and Tomorrow* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); J. BARR, *Biblical Words for Time* (Naperville: Scholar's Press, 1962).

- *Memra* a fost revelatorul lui Dumnezeu (În 1,18 – „Nimeni n-a văzut pe Dumnezeu, în orice moment, singurul Lui Fiu, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut”) ¹⁸.

Filon din Alexandria a încercat să explice teofaniile Cuvântului lui Dumnezeu grecilor. În acest demers, a folosit cuvântul aramaic *Memra*. Apologeții evrei moderni spun că datorită lui Filon, conceptul de *Cuvânt divin al lui Dumnezeu* a fost însușit de religiile păgâne ale lumii elenistice de la momentul respectiv. Astfel, ei încearcă să minimalizeze noutatea pe care a adus-o creștinismul în spațiul ideilor și să arate că acesta este o religie influențată de păgânism. Cert este că în Targum, conceptul de *Memra* este existent chiar și astăzi. Scriitorii Targumelor au fost pe deplin conștienți de importanța lui. Prin urmare, argumentul Philo (această idee conform căreia creștinismul a preluat noțiunea de Cuvânt prin intermediul religiilor influențate de Filon, și nu direct din spațiul iudaic) este un argument fals. Cuvântul lui Dumnezeu era un concept pur evreiesc și nu destul de important pentru religiile păgâne ¹⁹.

În Targum ²⁰, *Memra* este în mod constant folosit ca manifestare a puterii divine, sau ca mesager al lui Dumnezeu în locul Lui, ori de câte ori predicatul nu este în conformitate cu demnitatea sau spiritualitatea divinității. La fel ca *Shekinah* ²¹ (*Targ. Num.* 23,21), *Memra* este, prin urmare manifestarea lui Dumnezeu: „*Memra* aduce pe Israel aproape Dumnezeu și stă pe tronul Său primind rugăciunile lui Israel” (*Targ. Deut.* 6,7). Aceasta l-a protejat pe Noe de potop (*Targ. Fac.* 7,16); a fost protectorul lui Iacov (*Fac* 28,20-21) și a întregului Israel (*Targ. Ieș.* 12, 23, 29); a făcut toate minunile din Egipt (*Ieș* 5,8; 14,25); împietrește inima lui Faraon (13,15); merge înaintea lui Israel în pustie (*Ieș* 20,1); îl binecuvântează pe Israel (*Num* 23,8) și se luptă pentru oameni (*Targ. Ios.* 3,7; 10,14; 23,3). Conducând

¹⁸ Aceste atribute sunt dovezi clare că concepția Evanghelistului Ioan se înscrie în tiparele gândirii iudaice. Ceea ce îl diferențiază totuși e faptul că el arăta că acest Cuvânt al lui Dumnezeu se identifică cu Mesia.

¹⁹ *Greek-English Lexicon*, 619.

²⁰ Targumele sunt versiunea în aramaică a cărților Vechiului Testament.

²¹ Ferdinand WEBER, *Jüdische Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1897): 180-4.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

destinului omului, Memra este agentul lui Dumnezeu (*Targ. Num. 27,16*), având un rol în crearea pământului (Is 45,12) și în exercitare dreptății divine (*Targ. Num. 33,4*). Așa că, în viitor, Memra va fi un sprijinitor (*Targ. Is. 46,13*): „Shekinah mea voi pune printre voi, Memra va fi spre tine pentru mântuirea divină, și voi veți fi în Numele Meu un popor sfânt” (*Targ. Lev. 22,12*). Acesta va fi lui Israel ca un tată (30,9) și „se vor bucura să le facă bine” (32,41). „În Memra răscumpărarea va fi găsită” (*Targ. Zah. 12,5*). „Cuvântul Sfânt” a fost și subiectul imnurilor lui Iov (*Test. Iov 12,3*).

Potrivit tradiției iudaice, nimeni nu poate vedea pe Dumnezeu și să nu moară. Cu toate acestea, au existat cazuri în care omul a văzut Fața lui Dumnezeu, și, prin binecuvântarea Lui, a trăit. Iată câteva exemple:

- Fac 32,30 – „Și Iacov a chemat numele locului, Peniel, căci l-am văzut pe Dumnezeu față în față, iar viața mea este păstrată”.
- Ieș 33,20 – „Și a mai spus: Nu poți vedea fața mea. Căci nu poate omul mă vadă și să trăiască”.
- Jud 6,22-23 – „Ghedeon, văzând că era un înger al Domnului, Ghedeon a spus: Vai, Doamne Dumnezeule! pentru că am văzut un înger al Domnului față în față. Și Domnul i-a spus: Pace ție; nu te teme, nu vei muri”.
- Is 6,5 – „Atunci am zis: Vai de mine! Sunt pierdut; pentru că eu sunt un om cu buze necurate, locuiesc în mijlocul unui popor cu buze necurate ochii mei au văzut pe Împăratul, Domnul oștirilor”.

Cu toate acestea, există mai multe locuri în Sfânta Scriptură unde oamenii au putut să vadă pe Domnul și să trăiască. De exemplu, Iacov s-a luptat cu Dumnezeu și nu a murit. Domnul S-a arătat lui Avraam la stejarul din Mamvri și a încheiat un legământ cu el. De asemenea, Avraam a pledat în fața Domnului pentru Lot, care locuia în Sodoma și nu a murit. Pe lângă acestea, mai există și alte teofanii în Sfânta Scriptură. Printre cei care l-au văzut direct pe Dumnezeu îi putem enumera pe Adam, Eva, Avraam, Isaac, Iacov, Moise, Ghedeon, Manoe și soția lui, Isaia, Ezechiel, și alții. Textele care descriu experiența acestora îl prezintă pe Dumnezeu sub multe forme. Printre cele mai plastice imagini, se număra cele care îl

descriu ca fiind Domnul oștirilor ce stă în slavă pe tronul Său (ex. Is 6,1 și Iez 43,7) sau ca îngerul Domnului²².

Pentru a împăca ideea că omul nu poate să Îl vadă pe Dumnezeu cu numărul mare de mărturii scripturistice ale interacțiunii directe dintre om și Dumnezeu, exegeții evrei au apelat la conceptul de *Memra*, sau Cuvântul, ca manifestare concretă a prezenței Lui. Astfel, *Memra* împărtășește natura lui Dumnezeu și, în același timp este un mesager al Lui. Astfel, conceptele de *Memra* și înger par să se contopească. Acest lucru se datorează faptului că un înger este un mesager al lui Dumnezeu, dar totodată de multe ori Domnul însuși se identifică cu un înger (ex. Grădina Edenului sau întâlnirea dintre Avraam și Dumnezeu la stejarul Mamvri)²³.

Teama evreilor de a nu contura imagini prea umane a lui Dumnezeu i-a făcut să înlocuiască și alte cuvinte care sunt folosite în contextul teofaniilor. Astfel, în Targume, cuvântul *Memra* este folosit în fiecare pasaj care redă interacțiunea directă a lui Dumnezeu cu un om. De exemplu, sintagma „Domnul Dumnezeu” (*Yahwe Elohim*) din Fac 3,8 („Și au auzit glasul Domnului Dumnezeu, care umbla prin grădină”), în Targum este înlocuită cu termenul מִמְרָא (*Memra*)²⁴.

Logosul Divin a fost un concept pe deplin acceptat de evreii la vremea lui Hristos. Când Ioan a scris Evanghelia sa, el a fost pe deplin conștient de utilizarea cuvântului *Memra* ca o apariție a lui Dumnezeu pentru oameni.

²² Teofaniile au fost o problemă pentru fiii lui Israel. Ei nu au vrut să redea o imagine umană a lui Dumnezeu. Sopherim erau scribii care au stabilit textul Scripturii ebraice, în ordine, după întoarcerea din robia babiloniană. Din cauza reverenței lor excepționale pentru numele Său, au înlocuit YHWH cu numele Adonai (care se traduce tot prin „Domnul”). Acesta este, de asemenea, motivul pentru care mulți evrei vor scrie astfel cuvintele în locul celui de Domn și Dumnezeu. Același respect pentru Numele lui Dumnezeu poate fi văzută ca reverență a Persoanei.

²³ Wilhelm BOUSSETE, *Die Religion des Judenthums im Neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin: Wolf Peiser Verlag, 1903), 341.

²⁴ *The Complete Word Study Dictionary* (Chattanooga: AMG International, Inc., 1993). Stephen KAUFMAN, *The Targumim* (Cincinnati: Comprehensive Aramaic Lexicon Project, 2004), 420.

The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament (Leiden: Koninklijke Brill NV, 1994), 650.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

A fost utilizarea obișnuită în timpul zilelor sale. Când el a scris aceste cuvinte, „La început a fost Cuvântul, și Cuvântul era cu Dumnezeu, și Cuvântul era Dumnezeu”, și „Și Cuvântul Sa făcut trup, și a locuit printre noi, și noi am privit slava Lui, slava ca a singurului născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (In 1,1.14), el s-a folosit de această temă exact așa cum scriitorii Targumelor au făcut atunci când au tradus textul în aramaică. De fapt, dacă ar fi scris în aramaică, chiar el însuși ar fi folosit cuvântul *Memra*. Procedând astfel, el la propovăduit pe Hristos, Mesia Cel vestit și așteptat, mesagerul lui Dumnezeu (Mt 17,5 – „Acesta este Fiul Meu cel iubit, în care bine am voit să-l ascultați”).

3. *Logos*

Termenul *logos* trimite la un concept filosofic specific gânditorului Heraclit. Acesta l-a întrebuințat pentru a defini un motiv universal. Se pot găsi câteva asemănări (deși nu prea multe) între acest concept și imaginea scripturistică a cuvântului lui Dumnezeu, cel prin care a fost creată lumea (Fac 1,3; Ps 32,9), cel care tămăduiește (Ps 106,20), sau cel care are o influență semnificativă asupra naturii (cf. Ps 147,4.7). Totodată, se poate vorbi de o asemănare între *logosul* filosofic și „îngerul legământului” sau „înțelepciunea” din cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament (ex. Pilde 8 sau Sol 9). În final, este posibil ca în comunitatea de la Qumran să se fi utilizat aceleași concepte evreiești și elenistice în dezvoltarea doctrinei lor despre *duhul adevărului*, care, ca și *duhul erorii* (întunericului), era o creatură a lui Dumnezeu²⁵.

Aparent, pare a fi vorba de o transpoziție terminologică (*Logos* – Înțelepciune). Cu toate acestea, dacă analizăm mai atent, vom vedea că ideea de înțelepciune devine un postulat al explicațiilor existențiale în cărțile didactice. De aceea, identitatea *Logos-Înțelepciune* realizată în Psalmi la nivelul cosmogoniei conferă anumite nuanțe noi discursului despre *Logos*. Rațiunea creatoare și susținătoare a existenței din Pentateuh capătă în

²⁵ *Greek-English Lexicon*, 598.

didactico-poetice însușirea de înțelepciune axiomatică. Dacă în Pentateuh Rațiunea este temeiul existenței create, didactico-poeticele relevă faptul că Logosul-Înțelepciune este ipoteza existențială inexorabilă și, de aceea, dezvoltă pe această filieră un discurs despre morală ca expresie a raționalității, cunoaștere ca participatie la Înțelepciune, sau identitate între Logos-Înțelepciune și Lege.

Dacă vorbim despre o relație între Logos și morală (cărțile didactice având o funcție moralizatoare evidentă), trebuie să observăm că această relație a fost stabilită chiar în cadre nescripturistice de către promotorul conceptului de Logos: „Etica lui Heraclit, deși restrânsă, este expresia practică a aceluși Logos, care se rostește pe sine însuși”. Sufletul la Heraclit este expresia Logosului ca rațiune existențială, de aceea modul ei de ființare (morală) trebuie să aibă o structură arhetipală logică: „Logosul moral descinde, deci, din Logosul universal; legea omenească se nutrește din Legea cosmică”²⁶. Vorbind despre ideea de logos al moralității în cărțile didactico-poetice, părintele Nicolae Neaga conchide că la nivelul acestora, „Cuvântul lui Dumnezeu este legea morală revelată”²⁷. Bineînțeles, nu este vorba despre o identificare a Persoanei cu o ierarhie valorică, ci doar de o recunoaștere a participăției acestei ierarhii la Persoană la nivelul cărților didactice ale Vechiului Testament. În afară de prologul Evangheliei a patra, folosirea biblică pentru Logos nu arată nicio particularitate²⁸.

Evreul filosof Filon, menționat anterior, era puternic motivat pentru a da o sinteză Torei și elenismului, identificând noțiunea grecească de Logos cu Cuvântul lui Dumnezeu din tradiția biblică ebraică și prezentându-L ca pe un intermediar între Dumnezeu și universul creat²⁹. Nu a avut o prea mare influență asupra tradițiilor evreiești religioase și filosofice, dar noțiunea

²⁶ Sebastian CHIRILĂ, „Logos și Ethos,” *ST* 3-4 (1970): 254; Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament. Însemnări pe marginea textelor mesianice* (Sibiu: Tipografia Arhidiecezană, 1944), 20.

²⁷ NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, 68.

²⁸ *Encyclopaedia Biblica*, vol. 3, ed. T.K. Cheyne et al. (London: Adam and Charles Black, 1902), 398.

²⁹ F.E. PETERS, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: University Press, 1967), 111.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

lui de Logos și folosirea metodei alegorice, a lăsat o moștenire importantă primilor teologi creștini din Alexandria³⁰.

La Hipocrate, ideea de Logos îi face pe sofști să afirme că cetățenii sunt egali între ei și că, în democrația ateniană, superioritatea revine legii. Socrate, a subliniat Logosul (Rațiunea), ca o componentă esențială a sufletului omenesc. Îngrijorarea sa față de orașul Atena, l-a împiedicat să urmărească problema mai amplă de unitatea omenirii bazată pe ideea de Logos. Pentru Aristotel, calitatea umană importantă, cea care îi face capabili pe oameni să aibă o viață în comun, era Nous (Inteligență, intelect sau minte), dăruită de Logos³¹.

Sfinții Părinți, au adoptat de la stoici și de la Filon, ideea că Logosul era prezent în lume prin rațiunile lucrurilor încă de la creație³². Dar identificarea continuă pe care ei o fac între Logos și Fiul lui Dumnezeu, ne îndreptățește să vedem în aceste rațiuni și cuvintele lui Hristos, ceea ce pune în lumină prezența Logosului în lume încă înainte de întrupare, ca o prezență a Persoanei lui în relație cu persoanele umane³³. După Sfântul Maxim Mărturisitorul, Hristos e Logosul sau rațiunea creației în care trebuie să găsim toate rațiunile ființelor create³⁴. Sfântul Maxim, spre deosebire de apologeți, a făcut ca însuși conceptul de Logos să treacă din cosmologie în Întrupare prin mijlocirea ideilor dinamice de voință și iubire. Logosul este intermediar între Atotputernicul Dumnezeu și umanitate; El controlează direct lumea creată, dar se află într-o strânsă legătură cu Tatăl, împărțându-se

³⁰ PHILON OF ALEXANDRIA, *Allegorical Interpretation of Genesis* (Cambridge: Harvard University Press, 1949), 367. Cf. Joseph Mitsuo KITAGAWA, *În căutarea unității*, trad. C. Dumitriu (București: Humanitas, 1994), 87.

³¹ F. E. PETERS, *Greek Philosophical Terms*, 132.

³² SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Scrieri și epistole hristologice și duhovnicești,” în *PSB* 81, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1990), 141 și „Ambigua,” în *PSB* 80, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1983), 50-1.

³³ De pildă, Agar care a fugit în pustie, fiind grea, a fost mângâiată de „Îngerul lui Dumnezeu” și apa din care ea s-a reînviat a ajuns să fie cunoscută cu numele de „Beer – Lahai – Roi (care se tâlcuiește: Izvorul celui viu care m-a văzut)” (Fac 16,13-14). Glasul pe care l-a auzit a fost într-adevăr glasul Celui care a făgăduit femeii din Samaria apa vie „curgătoare spre viața veșnică” (In 4,14).

³⁴ Irineu POP, *Chipul lui Hristos în viața orală a creștinului* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2001), 75.

de cele mai intime și mai negrăite atribute ale Acestuia. El nu este identic cu înalta putere nemăsurată, dar porcede din Ea, din dumnezeirea Tatălui. Logosul este mijlocitor între Tatăl și lume, așa cum cuvântul este intermediar între minte (intelect), și cei din jur. Acesta a coborât pe pământ pentru a îndrepta un om căzut în politeism, care a ajuns să-i cinstească pe zei, aducându-le jertfe și zidind-le temple și sanctuare. A luat trup omenesc, întrucât esența dumnezeiască, imaterială și nevăzută, nu putea să se arate unor ființe care, căutând pe Dumnezeu în creație, aici jos, pe pământ, nu mai erau în stare să contemple pe Izvorătorul și Creatorul tuturor lucrurilor altfel decât sub chipul și înfățișarea omenească³⁵.

Concluzii

Nu se poate vorbi de un discurs explicit despre Logos în Pentateuh, dar trebuie să observăm că interpretările Pentateuhului din perspectivă tematic-cosmogonică pleacă cel mai adesea de la dimensiunea logică a ipostasurilor creației. Ar fi astfel ciudat să spunem că Pentateuhul prezintă o teologie absolut străină de revelarea Logosului în măsura în care tocmai în aceasta Sfinții Părinți găsesc un fundament al discursului teologic despre Logos.³⁶ Meritul cosmogoniei cabalistice fundamentate pe Pentateuh este acela de a ancora creația în Logos: „Cuvântul *reșit*, începutul, desemnează Înțelepciunea care a prezidat la crearea lumii dar acest cuvânt semnifică și *verb*. *Bereșit bara Elohim*, prin Verb a creat Dumnezeu cerurile și pământul. Verbul este numit *început* – afirmă Zoharul – căci el *era la începutul creației*³⁷.

Astfel, ajungem la concluzia că cele trei concepte analizate – Davar, Memra și Logos – sunt de fapt termeni sinonimici care subliniază fiecare câte o nuanță diferită a aceleiași idei importante pentru concepția iudaică,

³⁵ EUSEBIU DE CEZAREEA, „Viața împăratului Constantin și alte scrieri,” în *PSB* 8, trad. Radu Alexandrescu (București: Basilica, 2012), 78.

³⁶ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, 7.

³⁷ Alexandru ȘAFRAN, *Cabala* (București: Universul Enciclopedic, 1994), 310-1. Cf. Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, 75.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

filosofică și creștină: *faptul că Cuvântul lui Dumnezeu este o Persoană cu un rol bine definit în medierea relației dintre divinitate și creația Sa.*

Evocare

Pentru a duce la bun sfârșit cercetarea doctorală am fost sprijinit și îndrumat cu multă răbdare și înțelegere de părintele coordonator Ioan Chirilă. Pentru grija sa părintească îmi exprim toată considerația și mulțumirea și îi doresc multe reușite și pe viitor. La mulți ani, Părinte Profesor!

Cele patru „făpturi vii” (Iez 1) și Evangheliștii Noului Testament*

Adrian-Vasile BIBARȚ

Profetul Iezechiel este unul dintre cei mai neobișnuiți profeți ai Vechiului Testament, prin caracterul ermetic, marcat de pasaje obscure și prin viziunile și actele sale profetice, greu de tâlcuit. Din antichitate și până în prezent, cartea profetului Iezechiel a suscitat atenția învățaților care au scos la iveală multiplele dificultăți pe care textul și conținutul acesteia le ridică. Astfel, astăzi este unanim recunoscut faptul că, textul cărții lui Iezechiel abundă în probleme, acestea fiind cauzate, în parte, și de conținutul ei cu totul deosebit.

Primul capitol din Iezechiel – care nu prezintă altceva decât o viziune a divinității însăși – constituie o deschidere pentru întreaga carte. Una dintre temele centrale ale cărții este retragerea slavei lui YHWH din Ierusalim, în capitolele 8-11, și întoarcerea acesteia în cap. 43. Dar aici, în viziunea inaugurală, divinitatea este deja văzută în Babilonia, capitolul aducând în prim plan prezența sa în exil, chiar înainte (în termeni narativi) de a părăsi Ierusalimul. Aceasta este o anticipare a temei centrale a cărții, așa cum este confirmat când în 43,3 o mențiune retrospectivă menționează aceste pasaje nu în ordinea lor biblică, ci în ordinea lor logică sau temporală, și anume cap. 8-11 înaintea capitolului 1: „Vedenia aceasta era ca aceea pe care o văzusem mai înainte, tocmai ca aceea pe care o văzusem când am venit să vestesc pieirea cetății; vedenia aceasta era asemenea vedeniei pe care o văzusem la râul Chebar”. Ca deschidere pentru întreaga carte, cap. 1 din Iezechiel poate fi comparat cu cap. 1 din Isaia: temele cărții ca întreg sunt

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unui fragment de text care face parte din teza de doctorat a autorului: Adrian V. BIBARȚ, *Viziunea inaugurală a lui Iezechiel în lectură creștină* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 97-104.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

aici menționate, anticipate și li se conferă prioritate. Întâietatea capitolului în cadrul cărții și-a găsit ecoul de-a lungul secolelor prin importanța sa covârșitoare în interpretare, în cadrul creștinătății și cu atât mai mult în iudaism, unde este rădăcina pivotantă a tradiției mistice merkaba și de asemenea, discutabil – a tradiției apocaliptice.

Între autorii patristici, cartea lui Iezechiel este reflectată în patru tratate exegetice: *omiliile* lui Origen (care tratează și despre vedeniile inaugurale), *două comentarii* asupra întregii cărți profetice – unul (în latină) de la Fericitul Ieronim, iar altul (în greacă) de la Fericitul Teodoret al Cirului – și *omiliile* papei Grigorie cel Mare (la Iez 1-4,3; 40). Dacă aceste patru scrieri patristice pot fi considerate cele mai reprezentative exegeze la cartea profetului Iezechiel (atât din perspectiva conținutului lor cât și pentru autoritatea scriitorilor care le-au compus), numeroase alte pasaje exegetice pot fi întâlnite și la alți autori patristici. Astfel, scurte pasaje exegetice la Iezechiel ne-au lăsat Sfântul Irineu al Lionului, Eusebiu de Cezareea, Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Macarie Egipteanul, Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul și Nicolae Cabasila iar exegeza modernă a cărții lui Iezechiel este dominată de două nume: Walther Zimmerli și Johan Lust¹, personalități care au lăsat mediului de specialitate volume masive de comentarii de înalt calibru științific.

În studiul de față ne vom ocupa de interpretarea pe care Sfinții Părinți o oferă textului capitolului 1 al cărții profetului Iezechiel și vom pune accent în special pe legătura dintre cele patru „făpturi vii” și cele patru Evanghelii din Noul Testament. La prima vedere, am putea spune că, nu există nicio legătură între aceste motive, însă, acestea ar trebui înțelese ca părți ale unei singure teme interpretative deoarece au un lucru comun: la fiecare dintre ele, Sfinții Părinți, explică cu profunzime, modul în care anumite detalii din viziunea profetului demonstrează unitatea dintre Vechiul și Noul Testament.

¹ Walther ZIMMERLI, *A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel*, vol. 2, trad. Ronald E. Clements and James D. Martin. Hermeneiam (Philadelphia: Fortress, 1979, 1983); Johan LUST, „Ezekiel and His Book: Textual and Literary Criticism and their Interrelation,” *BETL* 74 (1986).

1. Sfântul Irineu de Lyon

Acest motiv, care apare mai frecvent decât orice altă interpretare din viziunea profetului, constă în corelația dintre cele patru făpturi din Iezechiel 1 și Evanghelii. Ideea aceasta, pe care o întâlnim pentru prima dată la Sfântul Irineu de Lyon, a fost preluată de numeroși autori și reprezentată adesea în arta creștină, începând cu Cartea din Kelles² până la vitraliile din întreaga lume. Sfântul Irineu, introduce această idee în Cartea a treia din *Împotriva ereziilor*, găsind în viziunea lui Iezechiel suport pentru disputa cu Marcion și gnosticii, și anume că, aici poate fi vorba doar de cele patru evanghelii, ale lui Matei, Marcu, Luca și respectiv, Ioan, nici mai mult, nici mai puțin. În timp ce Sfântul Irineu, accentuează această calitate împătrită a *veștii celei bune*, discuția sa, subliniază unitatea inerentă a evangheliei care provine din unitatea lui Dumnezeu.

„Principiile (*principia/ἀρχαί*) evangheliei”, explică Sf. Irineu, sunt acelea că, există un singur Dumnezeu, Creatorul universului, despre care profeții au mărturisit, și care este Tatăl lui Iisus Hristos. Deoarece, acestea sunt întemeiate atât de ferm pe aceste principii, Matei, Marcu, Luca și Ioan, arată erorile gnosticilor: Astfel, spre exemplu, evanghelia după Matei, nu validează, după cum ebioniții cred, teologia acestora, ci mai degrabă, o discreditează. De fapt, Sfântul Irineu, susține că, fiecare evanghelie conține

² Cartea din Kells este una din multele Evanghelii manuscrise realizate începând cu sfârșitul secolului al VI-lea până la începutul secolului al IX-lea în mănăstirile din Scoția, nordul Angliei și Irlanda. Cartea din Kells a fost realizată spre sfârșitul acestei perioade, probabil la începutul secolului al IX-lea și reprezintă apogeul artei manuscriselor artistice. Manuscrisele au fost grupate de către savanți pe baza similarităților în stilul artistic, conținut și tradițiile textuale. Printre alte exemplare care au supraviețuit are acestui stil biblic se găsesc: Cathach a Sf. Columba, Cartea din Durrow, Evangheliile din Durham, Evangheliile Lindisfarne și Evangheliile Macregal. Numele de Cartea din Kells provine de la abația din Kells, regiunea Meath din Irlanda unde a fost păstrată aproximativ între secolul al XI-lea și secolul al XVII-lea. A rămas acolo atunci când abația a fost dizolvată, în cursul secolului al XII-lea și transformată în biserică parohială. În anul 1654, cartea a fost mutată la Dublin pentru a fi protejată de cavaleria lui Cromwell care a fost cazată în biserică. În 1661, cartea a fost dusă la „Trinity College” din Dublin, unde a și rămas. Cartea a fost legată de mai multe ori, iar astăzi se prezintă în patru volume după legarea din 1953.

în sine un remediu pentru cei care o interpretează greșit³. Deși el, nu afirmă explicit acest lucru, remarcile sale sugerează că aceste corective sunt intim legate de „princiipiile evangheliei”.

Faptul că, evanghelia, este vestită în patru moduri – Matei, Marcu, Luca și Ioan – nu îi compromite unitatea ci mai degrabă o întărește. Așa după cum sunt „patru regiuni ale pământului” și „patru vânturi universale” de aceea este potrivit ca, spune Sfântul Irineu, biserica „răspândită în întreaga lume” și care este susținută de „Duhul de viață” și vestea evanghelică „ar trebui să aibă patru stâlpi” (cf. 1Tim 3,16)⁴. De aici, el conchide „Ziditorul tuturor lucrurilor, Cuvântul, *Cel ce șade pe heruvimi* (Ps 79,2) și *cuprinde toate* (Sol 1,7)” a dat o evanghelie împătrită, care este unită de un singur Duh, și este preînchipuită în cele patru fețe ale heruvimilor „care sunt imagini ale lucrării Fiului lui Dumnezeu”⁵.

Sfântul Irineu enumeră cele patru fapte⁶ și aspectul lucrării Cuvântului, pe care îl simbolizează fiecare. Leul, explică el, reprezintă demnitatea regală și împăratească a lui Hristos, vițelul reprezintă rolul său de jertfă și preot, omul⁷, venirea sa printre ființele umane, iar vulturul, darul Duhului,

³ SF. IRINEU DE LYON, *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, vol. 2, trad. Dorin Octavian Picioruș (București: Teologie pentru azi, 2007), 48.

⁴ SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, 48. În comentariul său, despre Revelație, G.B. Caird consideră că identificarea heruvimului, și astfel, cele patru fapte, cu cele patru aripi din 2 Sam. 22, 11 și Ps 18, 10, ambele juxtapun imaginea lui Dumnezeu zburând pe un heruvim cu referire la vânt, vezi G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (London: Adam & Charles Black, 1966), 4. Referitor la noțiunea de biserică, răspândită în toată lumea și la cea a celor patru vânturi, Sfântul Irineu, s-ar fi putut inspira din Mt 24,31 și *Didahii* 10,5. Vezi John CLABEAUX, „The Eucharistic Prayers from Didache 9 and 10,” în *Prayer from Alexander to Constantine*, ed. Mark Kiley (London: Routledge, 1997), 265, n. 26.

⁵ SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, 49.

⁶ SF. NICOLAE CABASILĂ, *Cuvântări teologice: la Iezechiel — Hristos — Fecioara Maria. Scrieri I*, trad. Ioan Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 56, referitor la cele patru fapte, afirmă următoarele: „Cele pentru ființe vii (Iez 1,5) sunt vestitorii Iconomiei (apostolii) care au străbătut lumea toată propovăduindu-L pe Hristos atât ca om – ceea ce se arată prin fața de om – cât și provenit din seminție împăratească – ceea ce se arată prin fața de leu – și împărat nu pământesc, ci ceresc – ceea ce sugerează fața de vultur – precum și curățindu-i pe oameni cu Sângele Său – a cărui prefigurare era fața de vițel (cf. Iez 1,10)”.

⁷ Textul Septuagintei pentru Iezechiel 1, are *ἄνθρωπος*, în timp ce Vulgata are *homo* pentru ebraicul *'adam*. În timp ce, fiecare dintre aceste expresii ar putea fi tradusă ca „ființă

care „planează” asupra Bisericii. Aceste trăsături ale iconomiei divine, și animalele care le reprezintă, semnifică cele patru evanghelii. Leul corespunde evangheliei lui Ioan, de vreme ce, prologul său descrie Cuvântul „original, eficace și glorios, provenind din Tatăl”. Narațiunea lui Luca, este simbolizată de vițel, deoarece, aceasta începe cu jertfa adusă lui Dumnezeu de către preotul Zaharia. Înfațișarea de om, îl reprezintă pe Matei, deoarece, evanghelia acestuia, începe cu genealogia Mântuitorului Iisus Hristos, subliniind totodată smerenia și blândețea Acestuia. În cele din urmă, vulturul, reprezintă versiunea lui Marcu, din moment ce, primul său capitol, manifestă spiritul profeților, întrucât acesta, citează din ei⁸.

Pentru Sfântul Irineu, lucrarea Cuvântului, așa cum e prezentată de evanghelii și de fața fapturilor, poate fi văzută în istoria mântuirii. Logosul „în conformitate cu divinitatea Sa”, simbolizat de leu, a vorbit patriarhilor înainte de timpul lui Moise. În timpul Legii, El s-a îngrijit de „serviciul liturgic și preoțesc” după cum indică și vițelul. Apoi, după Întrupare, reprezentată de om, El a trimis pe Duhul Sfânt, simbolizat de vultur. Sf. Irineu explică astfel, că lucrarea Fiului lui Dumnezeu de-a lungul veacurilor, corespunde cu forma celor patru făpturi, astfel acestea sunt în concordanță cu natura evangheliei, și conchide: „Animalele sunt împătrite, evanghelia e împătrită, și lucrarea Domnului e împătrită”⁹.

Când Sfântul Irineu, introduce făpturile vii în această secțiune, face acest lucru, citând din Apocalipsa 4,7 decât din Iezechiel 1¹⁰. Totuși, faptul că se gândește la Iezechiel, poate fi văzut și prin compararea acestor făpturi,

umană”, eu am folosit termenul de „om”, deoarece exegeții au înțeles în mod clar, această făptură ca fiind una de sex masculin.

⁸ SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, 49.

⁹ SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, 49.

¹⁰ Cf. Ernst DASSMANN, „Trinitarische und christologische Auslegung der Thronvision Ezechiels in der patristischen Theologie,” 157–74 în *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, eds. M. Böhnke și H. Heinz. (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1985), 161. În capitolul 4 din Apocalipsa, sunt descrise patru animale, fiecare dintre ele având o altă față, în timp ce în Iezechiel 1, se vorbește despre patru făpturi, toate având fețe diferite. Astfel, referința Sfântului Irineu la “heruvimul cu patru fețe” clarifică faptul că, acesta se gândește la viziunea proorocului Iezechiel din capitolul 1. Cf. FER. AUGUSTIN, *Omilia la Evanghelia după Ioan*, trad. Arsenie Obreja (Constanța: Editura Arhiepiscopiei

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cu heruvimii cu patru fețe. În viziunea sa inaugurală, profetul nu denuște cele patru animale „heruvimi”, dar le dă acest nume în capitolele 9-11, iar creștinii primari iau această identificare, drept autentică. Remarca Sf. Irineu al Lyonului, anume că, cele patru evanghelii sunt unite într-un singur Duh, poate fi o indicație a faptului, că acesta s-a gândit la textul din Iezechiel 1, deoarece versetele 19-21 descriu mișcarea armonioasă a patru roți atașate făpturilor.

În acest pasaj, natură cvadriformă a animalelor, confirmă afirmația Sf. Irineu, împotriva lui Marcion și a gnosticilor, anume că, au fost doar patru evanghelii. Metoda sa de a corela acele fețe cu evangheliile, va fi preluată de numeroși autori și astfel, va deveni un *topos* în literatura creștină. Cu toate acestea, corespondența aceasta, nu va rămâne statică, întrucât vor apărea diferite versiuni ale acesteia, la comentarii târzii¹¹.

Unul dintre acești comentarii târzii este Fericitul Ieronim, a cărui corelație dintre evanghelii și cele patru făpturi, va deveni dominantă în special, în arta medievală. În *comentariul său la cartea profetului Iezechiel*¹² Fer. Ieronim, urmează aceeași linie de interpretare ca și Sf. Irineu, considerând că omul și vițelul îi simbolizează pe Matei, respectiv Luca, însă consideră că leul îl simbolizează pe Marcu, deoarece evanghelia acestuia

Tomisului, 2012), 35, unde el menționează în mod explicit, atât pe proorocul Iezechiel cât și Apocalipsa, atunci când face legătura dintre făpturi și evanghelii.

¹¹ Deoarece, foarte mulți comentarii folosesc acest *topos*, voi aminti doar câțiva care introduc o variantă de fond a acesteia. Pentru o listă completă vezi: Theodor ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literature, II. Theil: Der Evangeliencommentar des Theophilus von Antiochien* (Erlangen: Verlag von Andreas Deichert, 1883), 257–75; cf. BORRET, *Homélie sur Ézéchiél*, 94 n. 1. Legat de prezentarea artistică a făpturilor ca și evangheliști vezi Wilhelm NEUSS, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des XII. Jahrhunderts* (Münster in Westfalia: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912).

¹² În anul 410, la treizeci de ani după ce a tradus *Omiliile la Iezechiel*, ale lui Origen, Fer. Ieronim a început propria și interpretare a profetului, împlinind în acest fel o promisiune pe care a făcut-o lui Eustochiu și mamei sale Paula, care la acel moment era trecută la Domnul. Despre exegeza Fer. Ieronim vezi Pierre JAY, *L'Exégèse de Saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaïe."* (Paris: Études Augustiniennes, 1985) și JAY, “Jérôme et la pratique de l'exégèse,” 523–41 în *Le monde latin antique et la Bible*, Jacques Fontaine and Charles Pietri (eds). (Paris: Beauchesne, 1985).

începe cu profeția lui Isaia: „Glasul celui ce strigă în pustie: Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui” (Mc 1,3), iar vulturul îl reprezintă pe Ioan, în virtutea prologului său măreț „La început a fost Cuvântul” (In 1,1)¹³.

2. Sfântul Grigorie cel Mare

Sfântul Grigorie cel Mare, în *Omiliile sale la Iezechie*¹⁴ se referă la cele patru fețe ale evangheliștilor, după modelul Fer. Ieronim¹⁵. Sf. Grigorie, își începe lucrarea cu prezentarea legăturii dintre cele patru făpturi și evangheliști sugerând că, imaginea celor patru evangheliști ar putea fi o imagine a întemeierii Bisericii¹⁶.

El găsește această idee în descrierea profetului de la început, în care cele patru făpturi vii se găsesc într-un nor de foc „care răspândea în toate părțile raze strălucitoare” (Iez 1,4). Norul are de asemenea și foc sclipitor, iar în mijlocul acestuia se găsea electrum¹⁷, un amestec din aur și argint,

¹³ FER. IERONIM, *Commentariorum in Hiezechielem*, eds. M. Adriaen și F. Glorie., I.1.6–8a (CCL 75, 11.191–202). În acest pasaj Fer. Ieronim nu explică de ce leul îl simbolizează pe Marcu. Totuși, atât în *Comentariul la Matei* cât și în *Tractatus in Marci Evangelium*, el compară “glasul celui ce strigă în pustie” cu răgetul unui leu (CCL 77, 3.55–4.84; CCL 78, 451.1–10).

¹⁴ Sfântul Grigorie, a predicat aceste omilii, care tratează viziunea profetului în detalii amănunțite, mai mult decât orice text existent până atunci, în anul 593, apoi le-a revizuit și le-a publicat opt ani mai târziu. Printre auditorii săi, cu siguranță s-au numărat și călugări de la mănăstirea Sf. Andrei, construită pe un teritoriu ce aparținuse familiei sale, laici educați și episcopi exilați. Pentru datarea compoziției Sfântului Grigorie cât și a revizuirii *Omiliilor la Iezechie*, a se vedea Vincenzo RECCHIA, „Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1–5),” în *Quaderni di Vetera Christianorum* 8 (Bari: Adriatica Editrice, 1974), 25–6 și Judith MCCLURE, *Gregory the Great: Exegesis and Audience*. Unpublished doctoral dissertation at the University of Oxford (1978), 217. Lucrarea este împărțită în două cărți: prima cuprinde douăsprezece discursuri despre Iezechie 1,1–4,3, iar a doua cuprinde Iezechie 40 în zece predici.

¹⁵ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechie*, trad. Elena Sima și Ileana Ingrid Bauer (Iași: Doxologia, 2014), 70–3, 95, Sf. Grigore afirmă că cele patru fețe îi reprezintă pe evangheliști. În Omilia a IV-a el pune în corespondență fiecare figură în parte cu câte un evanghelist (95).

¹⁶ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechie*, 72.

¹⁷ Electrum-ul este un metal format din aur nativ, care conține o mare cantitate de argint, de culoare galben-deschis până la albă-argintie, maleabil și ductil, adică un aliaj natural

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pe care Sf. Grigorie l-a explicat ca fiind un simbol al naturii divino-umane a Mântuitorului Iisus Hristos¹⁸. Aceste imagini: foc, strălucire, electrum, îl determină pe Sf. Grigorie să facă apel la câteva citate biblice, pe care, acesta le interpretează, ca fiind o descriere a judecății de apoi: Mt 24,27; 1Cor 13,13; Ps 49,3 și 2Pt 3,10. Dar, explică Sf. Grigorie, Hristos nu se va întoarce singur, ci va fi însoțit de „toți sfinții care au lăsat această lume perfectă”. Evangheliștii – și astfel faptele vii cu fețele lor – reprezintă cu precădere acești sfinți „numărul tuturor celor desăvârșiți”, deoarece, conchide Sf. Grigorie „toți aceia care acum s-au desăvârșit în Biserică, au dobândit aceasta prin evanghelii”¹⁹.

Această interpretare, ne reține atenția din mai multe motive. În primul rând, două dintre versetele pe care Sf. Grigorie le citează, 1Cor 13,13 și 2Pt 3,10, atunci când se referă la Judecata de Apoi, conțin cuvântul „foc” (*ignis*), pe care-l găsim și în Iez 1,4. Al treilea verset, Ps 49,3, conține nu doar „foc” ci și expresia „împrejuru-i” (*in circuitu eius*) pe care îl găsim și în Iez 1,4. Al patrulea verset Mt 24,27, nu împarte vocabular, dar folosește termenul *fulgur*, un sinonim pentru *strălucire* care apare și în Iezechiel 1,4²⁰. Astfel, interpretarea eshatologică din Iez 1,4-5 a Sf. Grigorie este ferm întemeiată prin legături lingvistice cu alte texte biblice. A doua caracteristică a expunerii sale, constă în modul în care, face legătura dintre viziunea profetului și Biserica din zilele sale. Sf. Irineu, a făcut conexiunea dintre cele patru fapături și cei patru evangheliști, afirmând astfel unitatea dintre cele două testamente. Sf. Grigorie, nu renunță la această legătură dintre profet și autorii Noului Testament, ci o întărește și mai mult stabilind o continuitate între fapăturile din Iezechiel 1, evangheliști și următorii

de aur și argint. <http://dexonline.ro/definitie/electrum> (6 iunie 2018). Biblia BVA traduce astfel „iar în mijlocul lui ca și cum ar fi fost o arătare de chihlimbar în mijlocul focului”.

¹⁸ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, 70.

¹⁹ Sf. Grigorie dezvoltă motivul celor patru fețe ca simboluri ale alegerii într-o secțiune a unei omilii târzii I.4.2, în care se ocupă de Iezechiel 1.10–12, vezi SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, 96, 66-8.

²⁰ „*Fulgur*” înseamnă „strălucire de fulger” în timp ce *strălucire* poate însemna „strălucire de lumină” (OLD, 744, 1808).

lui Hristos din ziua de azi. Astfel, exegeza sa, subliniază tacit ideea că Vechiul Testament este o carte a Bisericii²¹.

Ca și predecesorii săi, Sf. Grigorie, în primele sale comentarii despre făpturi el se concentrează asupra celor patru fețe diferite, folosindu-se de ele pentru a-i indica pe evangheliști. El dezvoltă mai mult această temă în cea de-a treia omilie a sa, într-un sens, dezvoltat din viziunea profetului, nu doar o făptură ci *patru* făpturi cu fețele lor. Sf. Grigorie începe cu descrierea din Iez 1,6 „fiecare avea patru fețe, și fiecare avea câte patru aripi” și observă că fețele trebuie să însemneze cunoașterea (*notitia*), deoarece fața revelează persoana, în timp ce aripile semnifică zborul, după cum indică și exemplul păsărilor. De aici, el conchide că, fața făpturilor „se referă la credință (*ad fidem*)” iar aripile lor la contemplare (*ad contemplationem*). Aceste observații îl determină să folosească ideea de credință și cunoaștere, de aripi și contemplare. În timp ce noi ne cunoaștem unul pe altul „prin față”, Dumnezeu ne cunoaște prin credința noastră (*per fidem*), el explică aceasta, apelând la cuvintele evanghelistului Ioan în 10,14 („Eu sunt Păstorul cel bun, și Mi le cunosc pe ale Mele și ale Mele Mă cunosc pe Mine...”). Acea contemplare este simbolizată prin aripi, adaugă el, și arată faptul că prin aceasta (*per contemplantionem*) noi suntem ridicați deasupra noastră. De la aceste remarci cu privire la experiența în curs de desfășurare a creștinilor, Sf. Grigorie revine la Iezechiel 1, citând din nou un fragment din versetul 6 „fiecare avea patru fețe” și găsește în acest detaliu o afirmație referitoare la unanimitatea evangheliștilor: „Dacă întrebi ce crede Matei despre Învierea Domnului, este evident ce crede Marcu, Luca și Ioan. Dacă întrebi ce crede Ioan, este fără îndoială ceea ce cred Marcu, Luca și Matei. Dacă întrebi ce crede Marcu, este ceea ce Matei, Luca și Ioan cred. În sfârșit, dacă întrebi ce crede Luca, este aceea ce crede Ioan, Matei și Marcu cred. Prin urmare *fiecare avea patru fețe*, întrucât, în fiecare dintre acestea cunoașterea credinței (*notitia fidei*), prin care acestea sunt

²¹ Comentatorii târzii vor asocia fețele celor patru făpturi nu doar cu evangheliștii ci și cu doctorii Bisericii: Ambrozie, Augustin, Ieronim și Grigorie cel Mare însuși. Vezi DE LUBAC, *Medieval Exegesis. Volume I: The Four Senses of Scripture*, 5-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cunoscute de către Dumnezeu, este ceea ce este totodată în toate patru. Mai mult, orice vei găsi în una, cu siguranță, vei găsi la fel, în toate cele patru în același timp”²².

Deși nu e în totalitate clar, baza Sf. Grigorie de a înțelege armonia evangheliștilor pare să fie aceea că există patru fapte (probabil câte o faptură pentru fiecare evanghelie), și fiecare are patru fețe diferite (probabil reprezentând unitatea fiecărei evanghelii cu celelalte trei). El le explică celor care-l ascultă, caracteristicile unității evangheliștilor, identificând în fețele și aripile lor, cea mai importantă dimensiune a unității lor: propoziția lor despre umanitatea și divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Aripile fapturilor, reprezintă contemplarea lor la natura Sa divină, în timp ce fețele lor sunt martore la natura Sa umană, deoarece aceștia se uită cu ele, la El întrupat²³.

Ar fi foarte ușor să caracterizăm viziunea Sf. Grigorie despre evangheliști ca fiind una simplă și nesofisticată. Totuși, faptul că el discută despre concordanța lor în mod precis în privința Întrupării sugerează faptul că, consensul pe care, el îl discerne printre ei, reflectă recunoașterea acordului lor teologic mai larg și fundamental asupra persoanei lui Hristos, mai degrabă decât o încercare de a comenta sau a înlătura aspectele lor distincte²⁴. Deși el înțelege cele patru fapte ca o expresie a unității evangheliștilor în vestirea lor despre Hristos, el nu uită de diferențele care există între aceștia²⁵ iar în a patra sa omilie introduce câteva variații în

²² SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, 79.

²³ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, I.3.2, 80. Deși Sf. Grigorie nu explică la ce se referă atunci când îi descrie pe evangheliști întorcându-și fețele ca să-l vadă pe Hristos Cel Întrupat, el probabil se gândește la faptele care se întorc pentru a vedea figura de om din Iez 1,26-27 pe care o poartă și pe care Sf. Grigorie, ca și comentatorii primari, o consideră ca reprezentând pe Hristos.

²⁴ În afirmația lor referitoare la unanimitatea martorilor biblici ai lui Hristos, Sfinții Părinți nu au fost văzuți într-un mod favorabil de către exegeții istorico-critici, care adesea i-au catalogat drept „simpli” (cf. J. Neville BIRDSALL, “Harmony,” în *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R.J. Coggins and J.L. Houlden. (Philadelphia: Trinity Press International, 1990) și lansând doctrine (ex: niceeanul *homousious*) pe textele biblice.

²⁵ Vezi opera Sf. Augustin *De consensu evangelistarum* (în special I.3.5-7.10 și IV.10.11) pentru o apropiere similară asupra acestei probleme care include aluzii scurte și nedezvoltate la viziunea lui Iezechiel.

plus, legate de interpretarea fețelor, care sunt fundamentate în modul în care fiecare sugerează propriul său evanghelist²⁶. El își începe această predică, prin a sublinia corelația Sf. Ieronim: omul îl simbolizează pe Matei, deoarece începe cu genealogia Mântuitorului, leul îl reprezintă pe Marcu deoarece acesta citează din Isaia 40; vițelul, datorită sacrificiului lui Zaharia, cu care își începe opera, îi corespunde lui Luca, iar începutul sublim al lui Ioan care se concentrează pe divinitatea lui Hristos, se aseamănă unui vultur care zboară în jurul soarelui. Următoarea mișcare exegetică a Sf. Grigore se bazează atât pe preluarea, specific teologică, a celor patru fețe cât și pe interpretarea acestora ca și icoane ale evangheliilor, cât și a tuturor celor aleși. El notează că „toți cei aleși sunt mădulare ale Răscumpărătorului, și Răscumpărătorul Însuși este capul tuturor”, mergând pe conceptul paulin, anume că, Biserica este trupul lui Hristos²⁷. Deoarece el deja a stabilit că cele patru fețe indică acest trup, el conchide că nimic nu ne împiedică, pentru a le considera un simbol al lui Hristos Însuși și delimitează modul în care fiecare exemplifică caracteristicile Lui: „Pentru că Singurul Fiul al lui Dumnezeu Însuși a devenit cu adevărat om. El a binevoit să moară ca un vițel în jertfa pentru răscumpărarea noastră. El a crescut ca un leu în virtutea puterii Sale. De asemenea, se spune că, leul doarme cu ochii deschiși, deoarece în acea moarte – în care, din cauza umanității Sale, Răscumpărătorul nostru ar putea dormi – continuând să fie nemuritor prin divinitatea Sa, El a rămas treaz”²⁸.

²⁶ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, I.4.1–2, 95-6.

²⁷ 1Co 12,27; Ef 1,23; 4,12; 5,23; Col 1,18 și 2,19.

²⁸ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel*, I.4.1, 95. Sf. Grigorie, probabil că, aici, se inspiră de la Sf. Ambrozie. În prologul său la *Expositio evangelii secundum Lucam*, Sf. Ambrozie se referă la corelația celor 4 animale din Apocalipsa 4 – el nu face neapărat o legătură cu Iezechiel – și evangheliile. El comentează, referindu-se la vițel, ca fiind un simbol pentru Luca deoarece este o jertfă preoțească precum a fost și Hristos. Apoi el asociază cele patru animale cu Însuși Hristos: ... unii cred că Domnul Însuși este reprezentat sub forma a patru animale, reprezentând cele patru evanghelii: că El este om, deoarece a fost născut de Fecioara Maria; un leu, deoarece a fost atât de curajos; un vițel deoarece el este jertfă, și vultur, deoarece el este înviere. (CCL 14, 5.128–6.132)

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Este interesantă înțelegerea pe care o are Sf. Grigorie cu privire la cele patru fețe, ca referindu-se la Hristos, deoarece devine explicit, ceea ce a presupus interpretarea originală a Sf. Irineu, legată de acestea. Punându-le pe acestea în legătură cu evangheliile, Sf. Irineu a ilustrat unitatea dintre Vechiul și Noul Testament, dar când a făcut aceasta, el nu a susținut fățiș că Hristos a fost ținta finală a Vechiului Testament²⁹. Însă, când Sf. Grigorie asociază în mod direct, cele patru fețe cu Hristos, el stabilește, pur și simplu, cu o mai mare claritate, conceptul care a fost tacit la baza interpretării originale a Sf. Irineu.

După ce prezintă modul în care cele patru fețe îl arată pe Hristos, Sf. Grigorie revine la observația sa din cea de-a doua omilie, și anume că, deoarece ele simbolizează pe evangheliști, acestea reprezintă de asemenea „numărul tuturor celor perfecte” deoarece aleșii își dobândesc această stare prin intermediul evangheliilor³⁰.

Aici, el dezvoltă această idee de mai sus, explicând că persoana neprihănită, ca și Hristos, este om, vițel, leu și vultur: „Prin urmare, din moment ce toată lumea care este devine om prin motiv, un vițel, prin sacrificiul său până la mortificare, un leu prin puterea de calm, și un vultur prin contemplare, fiecare creștin îmbunătățit poate fi, pe bună dreptate, asemănat cu aceste animale sfinte”³¹.

Comentariile Sf. Grigorie, merită o atenție deosebită din mai multe motive. După cum am văzut și în Omilia I.2.14, în care demonstrează

Sf. Grigorie a urmat linia exegetică Sf. Ambrozie, exceptând faptul că el are un limbaj mult mai clar al virtuții în descrierea lui Hristos ca și leu, și a înlocuit ascensiunea cu învierea, în remarcă sa cu privire la vultur.

²⁹ Sf. Irineu, face această afirmație, în mod explicit, în altă parte. Spre exemplu, în *Contra ereziilor* IV.2.3, el afirmă: “Dar scrierile lui Moise sunt cuvintele lui Hristos/*autem Moysi literae verba sint Christi*”, vezi SF. IRINEU, *Contra ereziilor*, 150.

³⁰ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel* I.2.18, 73. Pentru Sf. Grigorie, neprihănirea (*rectitudo*) care îi caracterizează pe cei aleși provine din imitarea lui Hristos (vezi Charles MOREL, „La *rectitudo* dans les homélies de Grégoire le Grand sur Ezéchiél (Livre I),” 289-295 în *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, eds. J. Fontaine, R. Gillet et S. Pellistrandi (Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1986).

³¹ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Omilii la Profetul Iezechiel* I.4.2, 96.

unitatea dintre cele două testamente, el nu se limitează doar la punerea în evidență a legăturii dintre Iezechiel 1 și Hristos. Mai mult, el merge cu exegeza sa mai departe, arătând cum această legătură se extinde până la Biserică. În timp ce făpturile, cu patru fețe așteaptă cu nerăbdare împlinirea lor în Cuvântul Întrupat, ele de asemenea anticipează continuu, împlinirea lor, în viețile acelor care, imitându-L pe Hristos – devenind un om, un leu, un vițel, un vultur după cum a făcut-o și El – ajung la desăvârșire.

În sfârșit, în acest pasaj ca și în Omilia I.2.14, vedem că, deși Sf. Grigorie îi acordă o prioritate a dimensiunii hristologice, observăm că, în același timp, preocuparea sa pentru aspectul moral este evidentă.

Concluzii

Am analizat unul dintre motivele din vedenia profetului Iezechiel: cele patru „făpturi vii” și evangheliștii, evidențiind astfel relația dintre Vechiul și Noul Testament. Deși aceste două subiecte par destul de variate, ele sunt strâns asociate de Sfinții Părinți în intensa lor preocupare de a demonstra unitatea celor două testamente și implicația acestui fapt în exegeza creștină. Mai mult, am putut observa că, atunci când dezvoltă aceste tratate diferite, autorii patristicii nu doar că abordează Iezechiel 1 și restul Scripturii cu o sensibilitate la detaliile textului, ci sunt atenți și la tradiția deja existentă. Am observat la Sf. Irineu, legătura pe care acesta o face între cele patru făpturi și aspectul lucrării Cuvântului, pe care îl simbolizează fiecare. Leul, explică el, reprezintă demnitatea regală și împăratească a lui Hristos, vițelul reprezintă rolul său de jertfă și preot, omul, venirea sa printre ființele umane, iar vulturul, darul Duhului, care „planează” asupra Bisericii. Aceste trăsături ale iconomiei divine, și animalele care le reprezintă, semnifică cele patru evanghelii. Metoda sa de a corela acele fețe cu evangheliile, va fi preluată de numeroși autori și astfel, va deveni un *topos* în literatura creștină.

Fericitul Ieronim, urmează aceeași linie de interpretare ca și Sf. Irineu, considerând că omul și vițelul îi simbolizează pe Matei, respectiv Luca,

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

însă consideră că leul îl simbolizează pe Marcu, deoarece evanghelia acestuia începe cu profeția lui Isaia.

Sfântul Grigorie cel Mare se referă la cele patru fețe ale evangheliștilor, după modelul Fer. Ieronim. Sf. Grigorie, își începe lucrarea cu prezentarea legăturii dintre cele patru fapte și evangheliști sugerând că, imaginea celor patru evangheliști ar putea fi o imagine a întemeierii Bisericii.

Am văzut așadar, cât de importante sunt comentariile Sfinților Părinți atunci când vine vorba de un text scripturistic, mai cu seama, unul atât de obscur, cum e capitolul 1 din Iezechiel. Pe lângă faptul că aceștia aduc o lumină, în interpretarea textului, exegezele lor sunt puncte de pornire spre alte alte direcții de cercetare.

Evocare

Prima imagine cu părintele profesor Ioan Chirilă, care îmi vine acum în minte este aceea de la examenul de admitere la facultate. Îmi amintesc că începuse deja examenul scris, iar la un moment dat se deschide ușa sălii de examen și intră un domn de statură înaltă, într-un costum negru, brunet, cu barba scurtă, și cu o privire ageră. Nu știam cine este, dar imaginea dânsului mi-a rămas întipărită în minte. Am aflat mai apoi că acel domn este de fapt părintele Ioan Chirilă, la cursurile căruia (umbla vorba) trebuia să te duci cu DEX-ul ca să pricepi ceva.

La cel dintâi curs de Vechiul Testament, țin minte că sala era arhiplină, iar părintele Chirilă a intrat în reverență, ținând în mâini Sfânta Scriptură. Avea o purtare elegantă, de gentleman, vorbea foarte elevat, ne-a făcut o trecere în revistă a materiei pe care urma să o studiem în acel semestru, utilizând bineînțeles un limbaj destul de elevat, pentru noi, la acea vreme, astfel încât atunci când s-a încheiat cursul, majoritatea am fost năuciiți, impresionați, dar și foarte încântați de cele pe care le auzisem.

Îmi amintesc cu drag de cursurile Părintelui, colegii veneau cu mare plăcere și cu mult interes. La acea vreme, pentru mine, „lumea” Vechiului Testament era încă prea puțin cunoscută astfel că, eram de-a dreptul fascinat

de cele pe care le învățam. Am descoperit apoi în părintele Chirilă, chipul sarcedotului, iubea privegherile de sâmbătă seara, pe care le slujea cu atâta dedicare la capelă și de la care rareori lipsea. I-am admirat eleganța în slujire.

Pe lângă informațiile academice pe care ni le transmitea, părintele Chirilă ne strecura mereu la inimă și un mesaj duhovnicesc. A căutat să Îl zugrăvească în inimile noastre, pe Logosul Întrupat, Cel mult așteptat și prevestit în profețiile vechi-testamentare. Întotdeauna, se raporta cu o mare evlavie la Părinții Bisericii pe care-i iubește atât de mult! Chipul duhovnicesc, pregătirea sa intelectuală excepțională, cât și căldura cu care se apleca asupra fiecărui student care îl solicita, m-au determinat să-mi doresc să lucrez cu domnia sa. Astfel, am început o frumoasă colaborare la nivel licență, apoi la masterat și care ulterior a culminat cu studiile doctorale.

Din nefericire, spun eu, funcțiile administrative ni l-au „răpit” puțin pe Părintele, însă niciodată nu a permis ca acest lucru, să afecteze colaborarea și comunicarea noastră.

De la Părintele am învățat în primul rând, importanța rugăciunii. Nu de puține ori, l-am văzut transfigurat atunci când slujea și lacrimi fierbinți îi brăzdau obrajii mari, atunci când se întâlnea în chip tainic și euharistic, cu Mesia ce mult iubit și dorit. Acestea m-au făcut să înțeleg că nu poți vorbi sau studia despre Cuvântul lui Dumnezeu, dacă nu cauți să trăiești în/cu Dumnezeu. Nu făcea nimic fără să se raporteze la Dumnezeu, împlinind astfel cuvântul Scripturii: „Cel ce rămâne întru Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic” (In 15,5). Starornicia dânsului în Dumnezeu, se cunoaște și după rodul îmbelșugat pe care îl are atât pe plan personal, cât și pe plan profesional, academic.

Înalta ținută academică și pregătirea intelectuală deosebită a Părintelui au fost reprezentat pentru mine un îmbold, de a căuta să studiez și să citesc mai mult, pentru a pătrunde cât mai adânc în această fascinantă lume a Vechiului Testament. Nu în ultimul rând, am învățat de la Părintele, ce înseamnă buna așezare a inimii, cumpătarea, dar și discreția. Naturalețea,

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

franchețea, dar mai ales căldura cu care răspundea ori de câte ori l-am solicitat, m-au impresionat de fiecare dată.

Îi mulțumesc, părintelui Chirilă, în primul rând pentru faptul că, nu de puține ori și-a pus obrazul pentru noi înaintea lui Hristos, înaintea Sfântului Jertfelnic, mijlocind cu lacrimi pentru studenții săi. Apoi, îi mulțumesc pentru toată susținerea, deschiderea, înțelegerea și încrederea pe care mi-a acordat-o pe toată perioada acestor ani de studii, astfel încât pe bună dreptate îl pot numi Părintele – cu inimă de mamă!

Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării teologic-filosofice Imiaslavie (Onomatodoxia)

Mihai BODNARIUC

Subiectul *Numele lui Dumnezeu*, este un subiect care a atras mulți cercetători, teologi și bibliști, clerici și laici, mai ales datorită profunzimii informațiilor și multitudinii de informații ce reies din această temă. Fiecare dintre cei interesați de acest subiect, au dezvoltat unul sau mai multe aspecte în ceea ce privește numele lui Dumnezeu, precum, numele sau numirile lui Dumnezeu, originea și înțelesul numelor divine, semnificațiile ce se desprind din numele divine și alte aspecte, unele mai profunde și mai mistice, precum, relația dintre Dumnezeu și numele Său, acest aspect fiind evidențiat mai ales la începutul secolului al XX-lea de către călugării ruși de la Muntele Athos, care au dezvoltat ideea conform căreia Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși¹.

Cercetarea acestei teme a Numelui lui Dumnezeu are o dublă direcție, în primul rând, Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament, mai ales ideea prezenței lui Dumnezeu prin Numele Său în mijlocul oamenilor, iar în al doilea rând, prezența lui Dumnezeu în Numele Său, din perspectiva imiaslavă, din secolul trecut, ca și continuare a ideii vechi-testamentare amintite. Cercetarea de față urmărește evidențierea viziunii vechi-testamentare și a

¹ Studiile privind tema Numelui lui Dumnezeu sunt destul de numeroase, atât pe plan național cât și internațional, în acest sens putem aminti câteva lucrări: Tiberiu Emeric Pop, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*; Mihai Valentin Vladimirescu, Mihai Ciurea, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament*; Monica Broșteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*; Octavian Florescu, *Iisus, Numele mai presus de orice nume*; Cristian Prelipceanu, *Teologia numelor divine din Vechiul Testament*; Lasha Tchantouridzé, *În numele lui Dumnezeu: 100 de ani de Imiaslavie, Mișcare în Biserica Rusiei*; Ilarion Alfeev, *Taina sfântă a Bisericii. Introducere în istoria și problemele disputelor imiaslave*, precum și alte lucrări sau studii.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

celelalte imiaslave cu privire la relația dintre Persoană, Nume și prezență, sau prezența lui Dumnezeu în Numele Său. Noutatea cercetării constă tocmai în acest aspect, evidențierea legăturii dintre înțelegerea biblică, vechi-testamentară a numelui lui Dumnezeu și înțelegerea imiaslavă cu privire la Dumnezeu și numele Său, întrucât doctrina imiaslavă se bazează mai ales pe texte biblice vechi-testamentare care au legătură cu numele lui Dumnezeu și faptele minunate petrecute prin puterea numelui divin și revelat a lui Dumnezeu.

1. Prolegomene privitoare la mișcarea Imiaslavie

În marea iconomie a lui Dumnezeu, legătura dintre oameni și Dumnezeu a continuat și după căderea protopărinților în păcatul neascultării, însă nu a mai fost directă, precum în Rai, ci prin revelații. În acest sens, Dumnezeu se revelează oamenilor, transmițându-le diferite mesaje, prin vis, vedenie sau proorocie (Evr 1,1), mesaje cu privire la Persoana sau Ființa Sa, dar și mesaje cu privire la planul său de mântuire a lumii. Tot prin revelație Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor, care, pentru a crea legături², pentru a avea o relație cu Dumnezeu aveau nevoie să cunoască detalii despre Dumnezeu, de aceea Dumnezeu este numit de oameni cu diverse numiri, care exprimă percepția lor cu privire la Dumnezeu, caracterul Său, Ființa și Persoana Sa³, așa cum L-au înțeles, Bun, Milostiv, Atotputernic sau altele, Sfânta Scriptură abundă de acest gen de nume, care devin simboluri⁴ ale lui Dumnezeu, folosite de oameni. Totuși, la un moment dat, la cererea lui Moise, Dumnezeu își revelează numele, Yahweh, „Eu sunt Cel ce sunt” (Ieș 3,14), nume atât de complex și expresiv, încât le cuprinde pe toate celelalte numiri, ceea ce subliniază faptul că Dumnezeu este mai presus

² Walter ZIMMERLI, *Old Testament Theology in Outline* (Edinburg: T & T Clark, 1978), 20.

³ Tiberiu Emeric POP, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament* (București: Editura Agape, 2000), 3.

⁴ B. GROSS, *Aventura limbajului – Legământul rostirii în gândirea iudaică* (București: Hasefer, 2007), 76.

Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării ...

de orice nume⁵, sau ca având orice nume, datorită faptului că Dumnezeu în Ființa Sa, este necuprins.

Cu toate acestea la începutul secolului XX, pe Muntele Athos, printre călugării ruși se naște o mișcare religios-filosofică prin care, aceștia din urmă, considerau că Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși, numele conținându-L pe Dumnezeu întreg în sine, toate minunile și Tainele Bisericii se săvârșesc prin numele cel sfânt al lui Dumnezeu. Acesta este un subiect delicat, dezvoltat mai ales în prima parte a secolului XX de câțiva teologi și filosofi ruși, dintre care amintim pe Bulatovici, Bulgakov, Florenski, Losev sau Alfeev. De-a lungul anilor, s-au scris mai multe lucrări și articole cu privire la teologia numelui în Vechiul Testament, chiar și în ultimii ani, dar și lucrări cu privire la problema imiaslavă, evidențiind părțile bune și cele mai puțin bune ale învățăturilor acestei mișcări, numite Imiaslavie. Tema numelui a fost cercetată atât pe plan național, cât și internațional, în ceea ce privește tema Imiaslavie, a fost amintită sporadic de teologii români, mai mult de cei internaționali, care au surprins și au scos la lumină diferite elemente și idei dezvoltate în doctrina imiaslavă.

Ceea ce ne-am propus, este să dezvoltăm un studiu care să evidențieze legăturile sau fundamentele vechi testamentare folosite de imiaslavi în susținerea învățaturii lor, să aducă în lumină scrierile de la care a pornit și s-a dezvoltat această mișcare, dar și evenimentele istorice, de pe Muntele Athos dar și din Rusia, care au urmat. Noutatea studiului o reprezintă receptarea învățaturii vechi-testamentare despre Nume în doctrina imiaslavă. Sursele pe care le vom folosi sunt naționale și internaționale, în limba engleză, în limba rusă și în limba română.

2. Revelarea numelui lui Dumnezeu în Vechiul Testament

Numele și numirile lui Dumnezeu sunt noțiuni umane care, oricât de mult ar vrea, nu reușesc să exprime în întregime Ființa lui Dumnezeu, ele

⁵ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Divine, Teologia Mistică* (Iași: Institutul European, 1993), 51.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

exprimă ceea ce oamenii au putut recepta despre Dumnezeu, sau, manifestările lui Dumnezeu în raport cu oamenii, ele exprimă adevăruri despre Dumnezeu⁶, adevăruri care sunt necesare pentru credința în Dumnezeu, Cel Unul și adevărat. Noi oamenii avem nevoie de nume pentru a putea stabili o legătură cu cineva, chiar și cu Dumnezeu. De aceea, Dumnezeu și-a revelat numele către lume, pentru ca oamenii să aibă un nume prin care să-L reprezinte pe Dumnezeu, prin care să fie în legătură cu Dumnezeu.

Numirile lui Dumnezeu, nu sunt simple nume, ci ele exprimă adânci idei teologice⁷, la evrei numele poartă în sine informații despre purtătorul său, fiecare nume exprimând ceva ce are legătură cu purtătorul său sau caracterul lui. Ceea ce este comun acestor nume, este faptul că desemnează Divinitatea, cuprinzând în sine importante idei și detalii despre Dumnezeu, revelate oamenilor. Cu toate acestea, Dumnezeu nu poate fi cuprins într-un nume, cuvântul reprezintă o realitate statică, iar Dumnezeu nu este asemeni cuvântului, El este infinit în Ființa Sa, dar și în manifestările Sale, de aceea nu putem să îl descriem și cunoaștem pe deplin doar prin nume⁸.

Totuși, numele și numirile cu ajutorul cărora îl cunoaștem pe Dumnezeu, ne ajută să ne formăm o imagine despre cine este Dumnezeu. Diversitatea numelor prin care este desemnat Dumnezeu, nu sunt altceva decât încercări de a cuprinde în cuvinte, esența divină, însă numele prin excelență a lui Dumnezeu este Yahweh „Eu sunt Cel ce sunt”⁹.

Pe Dumnezeu îl cunoaștem nu doar prin revelare sau prin numirile Lui, ci mai ales prin înțelegerea numirilor Lui, înțelegere care vine prin invocarea Lui în rugăciune, așadar progresul nostru duhovnicesc coincide cu progresul cunoașterii lui Dumnezeu¹⁰. Cu cât devenim mai capabili de

⁶ POP, Numele lui Dumnezeu, 5.

⁷ Mihai VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, „Tetragrama YHWH (יהוה) – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia Ebraică,” *AFTC* 16 (2006): 133-151.

⁸ Gigel IVAN, *Cartea Ieșirii, probleme introductive și de critică biblică. Exegeză și aspecte teologice* (Sibiu: Universitatea „Lucian Blaga”, 2010), 21.

⁹ Ioan CHIRILĂ, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie,” *AFTOC I* (1990-1992): 87-104.

¹⁰ Sofronie SAHAROV, *Despre rugăciune*, trad. Teoctist Caia (Mănăstirea Lainici, 1998), 111.

Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării ...

cunoașterea Lui, cu atât mai mult Dumnezeu se revelează, în funcție de receptivitatea, dorința și putința noastră¹¹.

3. Numele lui Dumnezeu – Yahwe

Pentru a înlesni relaționarea omului cu Dumnezeu, pe care nimeni nu-L putea numi¹², Dumnezeu Se descoperă și revelează numele Său, eveniment descris în capitolul 3 al cărții Ieșirea, în cadrul dialogului dintre Dumnezeu și Moise, care cere să știe numele Celui ce îi vorbește, ca să-L poată prezenta poporului printr-un nume. Dumnezeu se numește pe Sine cu acest nume, care este mai presus de toate numele/numirile, nume care totuși rămâne în sfera conceptuală¹³. Enigma lui „Eu sunt Cel ce sunt” a rămas nedezlegată, în totalitatea ei, secole de-a rândul. Dumnezeu a încercat să le sugereze strămoșilor noștri faptul că acest „Eu sunt” înseamnă în același timp o singură Ființă și Trei Persoane¹⁴. În virtutea unității sale el este propriu pentru toată Treimea și pentru fiecare Ipostas în parte. Tot așa cum și multe alte nume și acesta poate și trebuie să fie înțeles și ca nume comun, dar și ca nume propriu fiecărei Persoane¹⁵.

Acest nume, Yahweh¹⁶, „Eu sunt Cel ce sunt”¹⁷ este cel mai mare și mai important nume¹⁸, cel mai expresiv și principalul nume după care

¹¹ „Comunicarea directă a lui Dumnezeu către oameni, se continuă de la perioada edenică și după cădere, dar inima curată este punctul și locul prin și în care se realizează aceasta”; a se vedea: Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură, Cuvântul cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 37.

¹² VLADIMIRESCU și CIUREA, „Tetragrama YHWH,” 115.

¹³ Mihai Valentin VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, *Numele lui Dumnezeu în Vechiul Testament* (Craiova: Universitaria, 2006), 20.

¹⁴ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute,” în *PSB* 29, trad. Dumitru Stăniloae și Ioan Buga, (București: IBMO, 1982), 106.

¹⁵ Sofronie SAHAROV, *Rugăciunea, experiența vieții veșnice*, trad. Ioan Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2007), 25.

¹⁶ *Yahweh* – cea mai caracteristică denumire a lui Dumnezeu pentru Biblie: el este întâlnit în Vechiul Testament de aproximativ 6700 de ori. Pentru comparație: numele *Elohim* este întâlnit de aproximativ 2500 e ori, iar numele *Adonai* – de aproximativ 450 de ori. A se vedea: F. H. BARACKMAN, *Practical Christian Theology. Examining the Great Doctrines of the Faith* (Grand Rapids, 1998), 65.

¹⁷ Vulgata traduce Ego sum Qui sum – Eu sunt cine sunt. Septuaginta, Εγώ εἰμι ὁ Ων – Eu sunt Cel care există.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este cunoscut Dumnezeu cel adevărat, de asemenea, este și cel mai întâlnit. Acest nume exprimă faptul că Dumnezeu este mai presus de timp, atemporal și transcendent¹⁹, i se mai spune și tetragrama YHWH. Astfel că, Eu Yahweh, spune Sfântul Dionisie, exprimă și alte numiri ale Divinității, care dorește să fie în orice loc și orice timp, când și cum voiește să fie, neputând fi constrâns de oameni, loc sau timp²⁰.

Pronunția exactă a tetragramei YHWH²¹ a fost necunoscută, fiindcă este un „inefabilis nomen”, asta din cauza faptului că masoreții nu i-au adăugat vocalele ajutătoare pentru citire ca și la celelalte cuvinte, fiind singurul cuvânt al Vechiului Testament, căruia masoreții nu i-au adăugat vocalele ajutătoare. Deoarece acest nume este un nume descoperit de Dumnezeu Însuși, a fost și este considerat un nume sfânt, iar acest lucru a atras un mare respect²², pronunțarea lui a fost interzisă, decizie luată sub influența poruncii a doua, de a nu lua numele lui Dumnezeu în deșert, din care cauză, rostirea lui corectă²³ a fost uitată. Însă în urma numeroaselor studii făcute de teologi și filologi, se pare că tetragrama s-ar citi Yahweh, concluzie confirmată și de scrierile Sfinților Părinți²⁴.

În concepția vechi-testamentară numele nu este doar un ansamblu de litere sau sunete ci numele creează o legătură între nume și purtătorul său, rostind numele se creează o legătură cu cel ce poartă numele²⁵, a cunoaște numele înseamnă a cunoaște ființa omului²⁶, acest lucru îl exprimă și schimbarea numelui lui Avram în Avraam (Fac 17,5).

¹⁸ VLADIMIRESCU și CIUREA, *Numele lui Dumnezeu*, 22.

¹⁹ J. I. DURHAM, „Exodus,” în *WBC 3* (Dallas: Word Incorporated, 2002), 27.

²⁰ SF. DIONISIE AREOPAGIUL, *Despre numele divine*, 138.

²¹ Unii cercetători afirmă că Yahweh ar veni de la cuvântul *hawa*, care înseamnă *a fi* sau *a deveni*. Vezi Stelian PAȘCA-TUȘA, „Numele lui Dumnezeu, semn al prezenței personale și acțiunea sa izbăvitoare,” *Studia TO 1* (2010), 18.

²² Grija cu care este tratat numele lui Dumnezeu, își are originea în cele 10 porunci: „Să nu ieși numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui” (Ieș 20,7).

²³ Ioan M. STOIAN, *Dicționar Religios* (București: Garamond, 1994), 125.

²⁴ VLADIMIRESCU și CIUREA, *Numele lui Dumnezeu*, 31.

²⁵ Walter EICHRODT, *Theology in the Old Testament*, vol. I (Philadelphia, 1961), 60; Walter EICHRODT, *Theology in the Old Testament*, vol. I (Londra, 1967), 40.

Cu privire la rostirea numelui lui Dumnezeu de către popor, în urma creșterii evlaviei față de acest nume revelat, s-a ajuns la o perioadă în care numele revelat, YHWH nu a mai fost rostit, în alte perioade a fost interzisă rostirea lui, așa cum ne arată Talmudul, acest nume fiind rostit doar de arhieru, o dată pe an și doar într-un anumit loc, în Sfânta Sfințelor, în timpul sărbătorii Iom Kipur, pentru a nu-l desacraliza, dar și pentru a păstra distanța dintre om și Dumnezeu²⁷. Căci folosirea deasă, în orice loc și timp, ar dezbrăca numele de sfințenia ce o conține prin faptul că exprimă pe Dumnezeu, fiind de asemenea și o călcare a poruncii de a nu lua numele Domnului Dumnezeu în deșert, în acest caz, pentru a se referi la Dumnezeu, evreii foloseau alte nume sau numiri prin care desemnau divinitatea²⁸.

Evreii au dezvoltat o teamă față de numele revelat al lui Dumnezeu Yahwe, teamă care a pătruns în cultul religios²⁹ al Vechiului Testament. Despre aceasta, cu deosebită limpezime mărturisește povestirea din cartea a treia a Regilor despre construcția templului lui Solomon. Este caracteristic faptul că, templul lui Solomon nu este descris ca templu al Domnului, ci ca templul „numelui Domnului”.

În descrierea cu privire la templu, este supusă atenției, legătura strânsă dintre noțiunile/conceptele slava lui Dumnezeu și numele lui Dumnezeu. Acea slavă a lui Dumnezeu care, până la construirea templului lui Solomon

²⁶ Kallist UER, „Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă,” *Biserica și timpul* 1 (1999): 195. (Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Сила Имени. Молитва Иисусова в православной духовности. Церковь и время).

²⁷ ZIMMERLI, *Old Testament Theology*, 18.

²⁸ „În Talmud sunt menționate unele restricții de pronunțare cu privire la numele de IHWH, indicându-se faptul că numai marele preot era autorizat să-l rostească și nu oricum, ci cu o intonație corectă, nu oricând, ci numai în sărbătoarea Iom Kipur-Ziua Iertării, Ispășirii, și nu oriunde, ci numai în Sfânta Sfințelor”.

²⁹ Istoria poporului evreu ne arată că numele lui Dumnezeu avea un cult, sau mai bine spus, ocupa un loc foarte important în cultul liturgic al poporului ales. Din acest motiv templul construit de Solomon era numit ca templu al numelui lui Dumnezeu, locul unde sălășluiește numele lui Yahwe. Căci Domnul Însuși a făgăduit că Numele Lui va fi acolo (Ieș 8,29). *Dicționar Enciclopedic de Iudaism, schiță a istoriei poporului evreu*, trad. Viviane Prager, C. Litman și Ticu Golstein (București: Hasefer, 2000), 202.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

s-a asociat cu cortul și chivotul legii, iar acum umple templul, unde, tot ceea ce se găsește în templu, proclamă slava lui Dumnezeu. Dacă slava lui Dumnezeu este o experiența prezenței divine, simțită de oamenii care vin la templu, atunci numele lui Dumnezeu apare ca o expresie concentrată a acestei slave, apogeul și punctul ei culminant. Slava lui Dumnezeu acționează în numele Domnului și prin numele Domnului.

Așadar, prin numirile care s-au acordat lui Dumnezeu, se poate observa înțelegerea lui Dumnezeu de către evrei, inspirate fiind de manifestările Sale și purtătoare de informații despre El. De aceea, numele reprezintă legătura care se formează între om și Dumnezeu, prin nume, omul se apropie de Dumnezeu, căci prin nume știm cui ne adresăm. Pentru că numele lui Dumnezeu are multe semnificații, care descriu în parte Ființa lui Dumnezeu, sfințenia, mărirea, onoarea, puterea, maiestatea și celelalte caracteristici, toate acestea cheamă la respectarea numelui lui Dumnezeu.

4. Mișcarea teologic-filosofică Imiaslavie

Cunoașterea numelui cuiva, înseamnă, în mod inevitabil, crearea unei legături, cel a cărui nume îl cunoaștem devine disponibil într-o oarecare măsură, pentru cei ce-l cunosc, tocmai prin faptul că este cunoscut. Tot așa și Dumnezeu, se pune la dispoziția celor care cunosc numele Său și îl invocă în rugăciune, tocmai, pentru a crea o legătură de comuniune cu El. Cunoșcând numele lui Dumnezeu, există posibilitatea ca numele Său să fie folosit într-un mod mai puțin onorabil, din acest motiv, Dumnezeu dă poruncă cu privire la numele Său, să nu fie folosit în deșert.

În mișcare mistic-religioasă, Imiaslavie, numele a fost pus la același nivel cu Persoana lui Dumnezeu, sugerând că numelui trebuie să i se aducă cinstire și închinare, căci prin nume se realizează minunile și toate Tainele Bisericii. Imiaslavie (*imiabozhiestvo*, în documentele Bisericii Ruse – *imiabozhie*³⁰, de asemenea, numit și *onomatodoksia*, *Имяславие*), este o

³⁰ Lasha TCHANTOURIDZÉ, „În numele lui Dumnezeu: 100 de ani de Imiaslavie, Mișcare în Biserica Rusiei,” *Jurnalul canadian al creștinismului ortodox* 3 (2012): 216.

Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării ...

mișcare religioasă dogmatică și mistică, care s-a răspândit la începutul secolului XX, printre călugării ruși de pe Sfântul Munte Athos, apărută din dorința de a pătrunde profunzimile nemărginite ale cunoașterii lui Dumnezeu și a Ființei Lui. Principala premisa teologică a imiaslavie este doctrina despre prezența invizibilă a lui Dumnezeu în Numele Divine. În acest sens, susținătorii imiaslavie au folosit expresia: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși”³¹, („dar Dumnezeu nu este nume”³²), care a și devenit celebra expresie a imiaslavie³³, aceasta fiind cea din urmă dispută dogmatică și mistică majoră care a marcat viața Bisericii Ortodoxe Ruse³⁴.

5. Apariția și dezvoltarea mișcării teologic-filosofice Imiaslavie

Mișcarea numită Imiaslavie apare la începutul secolului XX, 1907–1908, pe teritoriul Muntelui Athos, printre călugării ruși, în urma apariției cărții *Pe Munții Caucazului*³⁵, a ieroschimonahului Ilarion Domracev, un fost viețuitor al Athosului, retras ulterior în pustia muntoasă a Caucazului. După ce a viețuit pe Athos, peste douăzeci de ani, timp în care a acumulat multe cunoștințe duhovnicești, primind îndrumare duhovnicească, a aprofundat rugăciunea lui inimii, rugăciunea lui Iisus. Împreună cu alți călugări se retrage în Caucaz, unde își pune în scris sub forma unei cărți, cunoștințele acumulate despre puterea și folosul rugăciunii inimii³⁶, dar și

³¹ În limba rusă: *Имя Божие есть Бог, sau Имя Божие есть Сам Бог.*

³² „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, dar Dumnezeu nu este un nume. Creația lui Dumnezeu este mai presus de energia Lui, deși aceasta energie exprima esența Numelui lui Dumnezeu”. Pavel FLORENSKY, *Despre numele lui Dumnezeu* (Moscova, 1990).

³³ Ilarion ALFEEV, „Taina sfântă a Bisericii. Introducere în istoria și problemele disputelor imiaslave”, accesat în 27 martie 2021, www.hesychasm.ru/library/Name/secr7.htm, Concluzii. Ilarion ALFEEV, *Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров (Holy Mystery of the Church: An Introduction to History and Problems of the Imiaslavie Disputes)* (Moscov: Oleg Abishko Publishing, 2007).

³⁴ G.M. HAMBURG, „The Origins of 'Heresy' on Mount Athos: Ilarion's Na Gorakh Kavkaza (1907),” *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 2 (2003).

³⁵ SCHIMONAHUL ILARION, *Pe Munții Caucaz* (Sankt-Petersburg, 2002). (Схимонах Иларион, *На горах Кавказа*).

³⁶ *Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă (pe mine păcătosul). Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго» (Господи, Иисусе Христе,*

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

frumusețile pustiei, în această carte apare dictonul imiaslav *Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însăși*. Prin această carte schimonahul Ilarion a dorit să fie de folos tinerilor călugări, care doresc să se nevoiască și să cunoască mai bine pe Dumnezeu prin rugăciune, prin rugăciunea inimii.

Dezvoltarea unei doctrine bazate pe dictonul mai sus amintit, are loc în următorii ani, după apariția cărții, care la început a fost bineprimită, iar mai apoi interzisă atât de Patriarhia Ortodoxă Rusă în anul 1913, cât și de Patriarhia Ecumenică în anii 1912 și 1913. Cei care au încercat dezvoltarea unei doctrine imiaslave au fost câțiva călugări, dintre care amintim pe ieromonahul Antonie Bulatovici, un explorator cu rang militar înalt, care a decis în cele din urmă să se călugărească, dar și de alți preoți și filosofi laici ruși, dintre care amintim pe preotul Pavel Florenski³⁷, Serghei Bulgakov³⁸, filosoful Alexei Losev³⁹ și alte personalități din cercurile înalte rusești, care au dezvoltat câteva argumente în susținerea învățaturii imiaslave, au dezvoltat anumite idei, fără ca să reușească să coaguleze o doctrină exactă și coerentă imiaslavă. Imiaslavții consideră că această dispută este înrudită cu disputele isihaste.

Și astfel, se naște disputa cu privire la cinstirea numelui lui Dumnezeu, în urma căreia au avut loc evenimente neplăcute, datorită exagerărilor a unora din persoanele celor două tabere, în urma cărora au rezultat, bătaii, injurii, excomunicări și prigoniri. Au urmat apoi atât lupte trupești cât și literare, în special, participanți fiind, ierarhi, teologi, intelectuali, clerici și mireni, cu multe atacuri dinspre o tabără spre alta și invers, în revistele și ziarele vremurilor, care au ținut partea unei grupări sau alta. Cinstitorii numelui, adică cei ce promovau ideea că Dumnezeu este în numele Său și că Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, au fost numiți imiaslavți sau imiabojnici, iar cei ce erau împotriva acestei învățături, adică majoritatea

Сыне Божий, помилуй мя грешнаго Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me a sinner.

³⁷ FLORENSKI, *Despre numele lui Dumnezeu*. A se vedea și: Nicolae NICOLESCU, *Pavel Florenski – Teologia și filosofia unui martir contemporan* (București: Sofia, 2004).

³⁸ Serghei BULGAKOV, *Filosofia numelui* (Moscova și Sankt Petersburg, 1999).

³⁹ Aleksei F. LOSEV, *The Name* (St. Petersburg: Aleteia publishing, 1997).

au fost numiți imiaborți, adică, luptători contra numelui, contra cinstirii numelui.

În urma condamnării învățaturii imiaslave ca fiind eretică, iar susținătorii ei, asemenea, pe Sfântul Munte au avut loc diferite dispute și rebeliuni, între cele două tabere, imiaslavți și imiaborți, acestea culminând cu expulzare a unui număr de aproximativ o mie de călugări ruși de pe Muntele Athos, care au fost trimiși înapoi în Rusia, în locurile natale, excomunicați⁴⁰ și fără dreptul de a purta rasă monahală și barbă. Le-a fost interzisă slujirea sacerdotală și împărtășirea cu Sfintele Taine. Excepție fiind cei care renunțau la învățătura imiaslavă.

Acest dicton: „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși” a fost analizat de amândouă taberele, atât de imiaslavți, cât și de imiaborți, în toate modurile posibile. Datorită acestui lucru, au apărut diferite teorii cu privire la înțelegerea acestui dicton, care în cele din urmă este tautologic. În acest sens s-au căutat diferite interpretări, fiecare grup argumentând în favoarea sa, cu toate acestea, ceea ce este sigur, este faptul că Dumnezeu este pretutindeni și în toate, inclusiv și în numele Său, însă El nu poate fi cuprins de un nume, Ființa Sa este inexprimabilă și incomprehensibilă pentru om. Noi cunoaștem doar atât cât Dumnezeu voiește să se descopere, însă nu toți avem aceeași capacitate de a înțelege descoperirea lui Dumnezeu.

În decizia Sfântului Sinod din Rusia, care a avut loc la data de 18 mai 1913, care a fost citită în toate bisericile rusești, au fost subliniate trei puncte importante. Primul punct, este acela că, numele lui Dumnezeu a fost recunoscut ca sfânt și divin⁴¹, și a fost afirmat că Dumnezeu și numele lui Dumnezeu, nu trebuie să fie separate sau concepute ca separate unul de celălalt. Cu toate acestea, Sfântul Sinod, de asemenea, a subliniat că Dumnezeu este Dumnezeu, iar Numele lui este doar un nume, și nu „Însuși Dumnezeu sau natura Lui (*своѣства*), numele unui obiect nu este în sine

⁴⁰ Octavian FLORESCU, *Iisus, numele mai presus de orice nume* (Iași: Doxologia, 2018), 21.

⁴¹ Divin – божественно.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

un obiect⁴², și, prin urmare, nu poate fi recunoscut sau numit nici Dumnezeu (ceea ce ar fi absurd și eretic), nici Divinitate⁴³, pentru că nu este energia lui Dumnezeu”⁴⁴. Al doilea punct, numele lui Dumnezeu pronunțat în rugăciunile ar putea face minuni, dar nu pentru că este Dumnezeu, ci pentru că Dumnezeu vede credința noastră și trimite binecuvântările Lui așa cum ne-a promis în Matei 9, 2. Al treilea punct, pune accent pe Sfintele Taine, care sunt efectuate nu ca urmare a credinței celui care le celebrează sau credința celui pentru care sunt săvârșite, sau ca urmare a pronunțării numelui lui Dumnezeu, ci din cauza credinței și rugăciunilor Sfintei Biserici, care efectuează aceste misterele din cauza puterilor acordate de ei către Domnul.

Cu toate că învățătura imiaslavă a fost condamnată ca fiind eretică, ea a continuat să existe și după căderea Imperiului țarist și sub conducerea bolșevică a țării, prin imiaslavții care au aderat la Biserica Rusă din catacombe, adică o fracțiune care nu a acceptat cooperarea cu Statul ateu, dar mai ales prin articolele scrise de personalitățile rusești care au emigrat, în special în Franța⁴⁵. Mitropolitul Ilarion (Alfeev), unul dintre intelectualii contemporani, liderii ai Bisericii din Rusia, a scris un volum masiv despre Imiaslavie, în care el observă că ușa de la această dispută nu a fost încă complet închisă⁴⁶.

Concluzii

Numele lui Dumnezeu, revelat oamenilor prin persoana proorocului Moise, este un mijloc legătură între oameni și Dumnezeu, un mijloc prin

⁴² Nu există articole hotărâte sau nehotărâte în limba rusă – limbajul de decizie compară un nume, în general, cu un obiect, în general.

⁴³ Divinitate – Божество.

⁴⁴ LOSEV, *The Name*, 12-3.

⁴⁵ Aici merită amintită lucrarea preotului Serghei Bulgakov – *Filosofia numelui*, publicată postum la Paris, în anul 1953. „Numele lui Dumnezeu este nu numai un mijloc de marcarea a Dumnezeirii sau invocarea Ei, dar este și o icoană verbală, pentru că este sfânt. Prin urmare, numele lui Dumnezeu sunt icoane verbale a Dumnezeirii, întruchiparea energiilor divine, teofanii, și ele poartă pecetea Divina”. Serghei BULGAKOV, *Filosofia numelui* (Paris: YMCA-Press, 1953), 186.

⁴⁶ ALFEIEV, Священная тайна церкви, 912.

Teologia vechi-testamentară a Numelui lui Dumnezeu reflectată în doctrina mișcării ...

care oamenii îl cunosc, în parte, pe Dumnezeu și prin intermediul căruia îl invocă în rugăciunile lor. De asemeni, numirile date lui Dumnezeu de către oameni exprimă ceea ce ei au receptat din revelațiile și lucrările lui Dumnezeu în lume.

Numele prin care Dumnezeu Însuși de revelează, este tetragrama, YHWH, nume atât de profund încă transcende timpul și spațiu, acesta este numele lui Dumnezeu, revelat, nume considerat sfânt, deoarece prin acest nume Dumnezeu era invocat și se manifesta, prin el s-a păstrat legătura dintre oameni cu Dumnezeu, mai ales în slujirea de la Templul din Ierusalim, numit Templu al Numelui lui Dumnezeu. Dumnezeu Se manifestă prin Numele Său, acest Nume impune și cere respect.

În doctrina mișcării Imiaslavie, cinstirea Numelui lui Dumnezeu, despre care ne vorbește Vechiul Testament, este înțeleasă ca prezență a lui Dumnezeu în Numele Său, iar Numele fiind considerat Dumnezeu, posedând în sine, prin faptul că este Dumnezeu, putere mare, prin Numele lui Dumnezeu se săvârșesc minunile și chiar transformarea Sfintelor Taine. În dezvoltarea acestei doctrine au fost implicați în special călugări, mai apoi clerici și laici, filosofi și personalități influente ale societății de atunci.

Analizarea învățăturilor imiaslave de către autoritățile bisericești, grecești și rusești, prin comisiile rânduite, și concluziile trase de membrii comisiilor, anume că învățătura imiaslavă este eretică, iar cei ce o promovează sunt asemenea, au dus la apariția mai multor scrieri, menite să apere și să susțină învățătura imiaslavă, dar și scrieri care să acuze învățătura imiaslavă, astfel dezvoltându-se bibliografia pe această temă. În anii ce au urmat amploarea mișcării imiaslavie a scăzut, iar scrierile ce au fost scrise, aminteau și analizau cele existente deja, deoarece există concepția că hotărârile Sinoadelor din anul 1913 nu sunt definitorii.

Așadar, sacralitatea numelui revelat al lui Dumnezeu, prezentă în Vechiul Testament sub forma respectului față de Dumnezeu și Numele Său, ajunsă până la evitarea rostirii numelui revelat al lui Dumnezeu, Yahwe, a fost preluată și dezvoltată în învățătura și doctrina mișcării Imiaslavie până la ideea că Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Legături dintre Persoană, Nume și prezență merită atenția noastră și poate fi supusă cercetării și dezvoltării, mai ales din punct de vedere vechi-testamentar.

Evocare

Primul contact cu Părintele Profesor Ioan Chirilă a avut loc în toamna anului 2005, când am fost admis la Seminarul Teologic Ortodox din Cluj-Napoca. Încă din primele zile de elev seminarist, am luat la pas fiecare coridor al clădirii în care funcționa Seminarul și am fost surprins, în mod plăcut, de numeroasele panouri cu generațiile care au absolvit această instituție de mare prestigiu, și astfel privind cu admirație la pozele și la numele ce însoțeau fiecare poză de pe panouri, am surprins un chip și un nume, Părintele Ioan Chirilă. Nu a durat mult până am aflat de la generațiile mai mari, cine este Părintele Chirilă, cel de care își aduceau aminte cu drag foștii elevi și studenți.

Întâlnirea fizică cu Părintele Ioan Chirilă, un om impunător, care mi-a lăsat impresia că este un om rugător și care avea o legătură tainică strânsă cu Dumnezeu, un om cu chip luminos și cu vocea liniștitoare, așa l-am perceput atunci, a avut loc în cel mai frumos spațiu și cea mai înălțătoare ambianță, și anume, la Capela Seminarului, un loc de o frumusețe aparte. La o anumită perioadă, parte din studenți, în frunte cu părintele Chirilă săvârșeau slujba Privegherii, la care am participat și eu de câteva ori, alături de câțiva dintre colegi, impresionat fiind de cântările line, lumina lumânării și mirosul plăcut de tămâie, care ne transpuneau într-o stare prielnică pentru rugăciune și apropiere de Dumnezeu, precum și în cadrul Sfintei Liturghii a Darurilor mai înainte sfințite, din timpul Postului Mare, la care lua parte și părintele Chirilă.

Bucuria de a-l asculta și de a discuta cu Părintele Chirilă, față către față, a avut loc în cadrul cursurilor de Vechiul Testament, în primii ani de facultate, perioadă în care nu am lipsit de la cursurile sfinției sale, tocmai pentru că ni se părea, mie și multora dintre colegi, că profesorul Chirilă

are foarte multe informații, pe care să le împărtășească cu noi, cei ce doream să ne astâmpărăm setea de cunoaștere, mai ales pentru faptul că într-un mod propriu, atrăgător, ne prezenta și explica evenimentele petrecute în Vechiul Testament, ca împlinire a planului divin de mântuire a omului.

În anul al patrulea de facultate, dorind să îmi fac lucrarea de licență sub îndrumarea părintelui Ioan Chirilă, am mers înaintea lui pentru a-mi prezenta intenția și cerând să mă primească sub aripa sa. În cadrul acelei întâlniri, deoarece cunosc limba rusă, părintele Chirilă mi-a prezentat o temă, care avea să îmi atragă atenția și să îmi stârnească dorința de a afla mai multe informații noi, mai ales că îmi place și istoria, este vorba despre mișcarea teologic-filosofică Imiaslavie de la începutul secolului XX, care avea legătură și cu teologia vechi-testamentară a numelui lui Dumnezeu.

Lucrarea de licență, precum și cea de disertație au avut în vedere această teologie vechi-testamentară a numelui lui Dumnezeu, recepționarea, aplicarea și folosirea ei în dezvoltarea doctrinei imiaslave cu privire la Numele lui Dumnezeu. Cercetarea acestei teme complexe și delicate a fost continuată și la doctorat, focusându-mă pe prezentare istorică a evenimentelor, studierea învățăturii imiaslave desprinsă din lucrările de fundamentare a acesteia și identificarea textelor vechi-testamentare pe care se bazează învățătura imiaslavă și analizarea lor.

Învățăturile dobândite de la părintele Chirilă sunt foarte numeroase, ele nu se rezumă doar la Teologia Vechiului Testament sau Limba Ebraică, ci cuprind o paletă largă materii și domenii, pe care părintele profesor le-a studiat și aprofundat, împărtășindu-le și transmițându-le mai departe, tocmai pentru a stârni în noi dorința de cunoaștere. La Părintele Chirilă am văzut, simțit și învățat ce înseamnă smerenia, credința, rugăciunea, răbdarea, virtuțile în general, iubirea de Dumnezeu, de om și de frumos, de ceea ce ne înconjoară prin marea purtare de grijă a lui Dumnezeu.

Pe această cale îmi exprim profunda recunoștință față de părintele Chirilă, care m-a primit sub aripa sa și m-a îndrumat încă din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca, arătându-și răbdarea, expunând cunoștințele vaste pe care le posedă, mereu uimindu-ne. A sădit

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

în inimile noastre, a studenților, și a mea personal dorința de cunoaștere și apropiere de Dumnezeu prin rugăciune, prin slujirea sacerdotală și prin cultură. Cei ce au contact direct cu Părintele, inevitabil sunt cuprinși de acest mod de a fi, adică, slujitor al lui Dumnezeu și al oamenilor.

Să vă dăruiască Bunul Dumnezeu, Părinte Profesor Ioan Chirilă, mulți ani cu sănătate și putere, în slujirea lui Dumnezeu și a oamenilor!

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

Marius BOLBOS

Există în zilele noastre un interes tot mai mare pentru studierea gândirii patristice, în lumina căreia să fie interpretate și înțelese multe dintre problemele cu care se confruntă societatea contemporană. Menționăm în acest sens, așa-numita „mișcare feministă”¹ sau dorința de afirmare a rolului și drepturilor femeii în societate. Din nefericire însă, există un curent de opinie în rândul unor teologi și istorici contemporani², potrivit căruia Sfinții Părinți sunt etichetați drept „misogini”, curent care cunoaște o largă răspândire în lumea occidentală. Acești comentatori folosesc termenul „misoginism”³ pentru a sublinia, în opinia lor, atitudinea Părinților Bisericii, mai mult sau mai puțin denigratoare la adresa femeilor⁴, în vreme ce mișcarea feministă pretinde că, în scrierile Părinților femeile sunt pur și simplu detestate⁵.

¹ Pentru mai multe detalii, vezi Otilia DRAGOMIR și Mihaela MIROIU, *Lexicon feminist* (Iași: Polirom, 2001), 121-51; Ștefania MIHĂILESCU, *Din istoria feminismului românesc – antologie de texte (1838-1929)* (Iași: Polirom, 2002).

² În acest sens, menționăm articolul „Women in Christian Tradition” realizat de M.F.R. CARTON și J. MORGAN, în care autorii afirmă că, „datorită faptului că unii Părinți ai Bisericii trăiau în comunități în care femeile erau desconsiderate, adeseori împărtășeau și ei această atitudine, fiind la fel de misogini ca majoritatea bărbaților din acele ținuturi.” – vezi, *Encyclopedic Dictionary of Religion*, ed. Paul Kevin Meagher et al., vol. 3 (Washington: Corpus Christi Publications, 1979), 3769; iar Elizabeth Schüssler Fiorenza vorbește despre Părinții Bisericii primare „al căror misoginism este foarte bine cunoscut”. Elizabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroads, 1985), 106.

³ În dicționarul explicativ al limbii române „misoginismul” este definit ca fiind „lipsa de încredere față de calitățile morale ale femeilor; atitudine negativă față de femei”. *Noul dicționar explicativ al limbii române*, (Ed. Litera International, 2002).

⁴ Vezi în acest sens, John P. MCKEY et al., *A History of Western Society* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1991), 202.

⁵ Vezi în acest sens, Mary Ann ROSSI, „Priesthood, Precedent and Prejudice: On Recovering the Woman Priests of Early Christianity,” *Journal of Feminist Studies* 1 (1991): 73-94, aici 73.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Însă, o generalizare categorică și o acuzație atât de gravă la adresa Sfinților Părinți reprezintă o evidentă lipsă de înțelegere a gândirii acestora și, în consecință, o gravă denaturare a învățaturii și teologiei patristice bazată pe revelația biblică. De fapt, chiar dacă reflecțiile Sfinților Părinți referitoare la demnitatea și rolul femeii variază considerabil, nu înseamnă că alteritatea personală ca mod de ființare specific bărbatului și femeii, reprezintă un dezechilibru sau o desconsiderare a ființei umane în ansamblul ei.

În studiul de față ne propunem să trasăm câteva repere scripturistice și patristice, definatorii pentru înțelegerea alterității personale a bărbatului și a femeii din perspectiva antropologiei biblice creștine. Scopul pe care ni-l propunem este acela de a sublinia faptul că alteritatea genurilor (bărbat și femeie) nu înseamnă ierarhizare sau desconsiderare, ci alteritatea⁶ afirmă unicitatea și totodată egalitatea și complementaritatea.

1. Antropogeneza – alteritate și complementaritate

„Și a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit pentru el». (...) Atunci a adus Domnul Dumnezeu asupra lui Adam somn greu; și dacă a adormit, a luat una din coastele lui și a plinit locul ei cu carne. Iar coasta luată din Adam, a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam” (Fac 2,18.21-22). Aceste texte au constituit și constituie încă, puncte de încercare pentru înțelegerea întregii creații, în special pentru gândirea omului modern. Aceasta, pentru că gândirea omului modern este construită, în multe aspecte, pe un sistem raționalist-critic și care are la bază influența concepției evoluționiste⁷ cu privire la apariția vieții pe pământ, inclusiv a omului.

⁶ Alteritatea se definește ca particularitate, unicitate, irepetabilitate și libertate a ființei umane și se exprimă ca „mod de ființare personală”. Vezi Ioannis ZIZIOULAS, *Comuniune și alteritate*, trad. Liviu Barbu (București: Sofia, 2006), 25-8; 166-76

⁷ Pentru mai multe detalii despre teoria și dezbaterile moderne creație/evoluție, vezi: Constantine CAVARNOS, *Biological Evolutionism* (Belmont: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1997); Phillip E. JOHNSON, *Darwin on Trial* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2010); *Defeating Darwinism by Opening Minds* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997); Henry M. MORIS, *Scientific Creationism* (Master Books, 2009);

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

Însă, dacă nu excludem divinul (partea esențială, definitorie și dăătoare de sens) din creație, ci o înțelegem și o asumăm așa cum este relatată în textul biblic, ni se deschide perspectiva înțelegerii autentice a rațiunilor creației în alteritatea lor și, mai ales, menirea omului de a uni în mod doxologic⁸, prin sine, în Logosul, toate alteritățile create fără a le distruge, anula sau confunda. În acest sens și actul creării femeii (Evei)⁹ din coasta lui Adam, devine un act cosmic prin care omul, ca alteritate ființială și alteritate personală, este pus în fața creației, pe de o parte, ca sinteză a acesteia, iar pe de altă parte, ca reflecție a Creatorului său, adică drept alteritate și comuniune personală.

Textul biblic al creării femeii cuprinde în sine o mare și tainică „putere” și nu poate fi înțeles decât privindu-l „cu ochii credinței”. Somnul „greu” (adânc) pe care Domnul Dumnezeu l-a adus asupra lui Adam, „nu a fost nici somn adânc, nici somn obișnuit. Dar, pentru că Înțeleptul și Meșterul Ziditor al firii noastre avea să scoată una din coastele lui Adam, de aceea, ca să-l facă pe Adam să nu simtă durere, ca nu cumva aducându-și aminte de ființa care i-a pricinuit durere, să se uite cu dușmănie la cea plăsmuită din coasta lui și să o urască, Dumnezeu a adus peste Adam atâta somn, un somn adânc, poruncind să fie cuprins ca de un fel de amortețire, ca să nu simtă deloc ce se întâmplă cu el”¹⁰.

Remarcăm aici, pe de o parte, consubstanțialitatea Evei cu Adam, adică, ea a fost luată „din plăsmuirea gata făcută”, iar pe de altă parte, alteritatea ei personală deplină, adică ființă personală desăvârșită.¹¹ Crearea

Richard MILTON, *Shattering the Myths of Darwinism* (Rochester: Vermont, Park Street Press, 1997).

⁸ Ioan CHIRILĂ, „Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu – exegeză biblică și antropologie socială,” *Studia TO* 1-2 (1999): 127.

⁹ Pentru mai multe detalii vezi: Howard N. WALLACE, „Eve (Person),” în *The Anchor Yale Bible Dictionary* 2 (New York: Doubleday, 1996), 676-7; Ernst JENNI și Claus WESTERMANN, „'iššā (femeie),” în *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. Mark E. Biddle și Hendrickson Publishers (Massachusetts: Peabody, 1997), 187-91.

¹⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987), 169.

¹¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere,” 169-71. Vezi și SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. D. Fecioru (București: Apologeticum, 2004), 21.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Evei din coasta lui Adam, reprezintă în mod clar consubstanțialitatea propărinților Adam și Eva și implicit a întregului neam omenesc. Însă, deși au aceeași fire, ei se definesc ca alterități personale, prin modul lor unic și specific de ființare: ca bărbat și femeie. Dumnezeu a creat la început un singur bărbat și o singură femeie, iar nu doi bărbați și două femei, pentru a se arăta în mod clar că toți oamenii se nasc din aceiași părinți și, prin urmare, au aceeași fire. Acest lucru este sugerat, de „materia” (*coasta, carnea*) din care este creată Eva: „os din oasele mele și carne din carnea mea” (Fac 2,23).

De altfel, în momentul în care Adam o numește, pe cea creată din coasta lui, „femeie”, o definește, o afirmă și o recunoaște ca alteritate personală absolută, asemenea lui (Fac 2,23; 3,20), indicând prin aceasta rolul, menirea și responsabilitatea ei.¹² De aceea, Adam și Eva ca alterități personale consubstanțiale, nu pot exista separat sau individual, ci numai în comuniune personală, pe de o parte, pentru că însăși rațiunea și actul creării lor revindică acest lucru (Fac 2,18.24), iar pe de altă parte, pentru că doar împreună își pot îndeplini menirea și responsabilitatea în sânul creației (Fac 1,26-28).

Așadar, potrivit textului biblic, Eva a fost făcută din coasta lui Adam, iar „nu din același pământ din care a fost el plăsmuit, ca noi să putem înțelege că firea trupească a bărbatului și a femeii este aceeași și că este o singură obârșie a neamului omenesc”¹³. Crearea Evei din coasta lui Adam, este definită ca „naștere” și nu creare; o naștere neobișnuită pentru că, se face „din coasta bărbatului fără de mamă”. Acest „mod” de naștere este pus în contrast cu nașterea Mântuitorului Iisus Hristos, care se face „fără de tată din pântecul Fecioarei”¹⁴.

„Somnul” pe care Dumnezeu îl aduce asupra lui Adam, reprezintă, de fapt, momentul în care, pentru prima dată omul cunoaște somnul ca odihnă. Însă, acest somn nu înseamnă o lipsă a cunoașterii sau un moment în care

¹² Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 186

¹³ ST. AMBROSE, „Paradise XI,” în *The Fathers of the Church* 42, trad. John J. Savage (New York: Fathers of the Church, 1961), 327-9.

¹⁴ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 2003), 182.

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

omul devine nesimțitor și inconștient, ci dimpotrivă o stare de luciditate și trezvie în care Adam a văzut „ceea ce se întâmpla cu el”, chiar dacă a durat doar „o clipită de ochi”. Această idee este ilustrată astfel: „Omul, care până atunci fusese treaz bucurându-se de strălucirea luminii și necunoscând ce este odihna, este acum întins gol la pământ și dat în stăpânirea somnului. Se poate ca Adam să fi văzut în somn chiar ceea ce se întâmpla cu el, iar după ce i s-a scos coasta, într-o clipire de ochi și tot într-o clipire i-a luat loc carnea, când osul cel gol a luat înfățișarea deplină a unei femei și toată frumusețea ei, atunci Dumnezeu a adus-o și a înfățișat-o lui Adam, care era în același timp unul și doi. Era unul pentru că era Adam cel întâi zidit și era doi pentru că de la început a fost creat bărbat și femeie”¹⁵.

Observăm în acest text accentuarea, pe de o parte, a consubstanțialității Evei cu Adam, din a cărui coastă a fost făcută, în sensul că Adam cuprindea în sine și pe Eva încă de la zidirea lui, iar pe de altă parte, alteritatea ei personală (a Evei), definită prin cuvintele „înfațișarea deplină a unei femei și toată frumusețea ei”. În Septuaginta¹⁶ „somnul adânc” pe care Dumnezeu îl aduce asupra lui Adam, are sensul de „toropeală” (*εκστασις*): „Atunci l-a toropit pe Adam și l-a cufundat în somn”, unde *ecstasis* este înțeles, nu în sensul de extaz¹⁷, ci în sensul de stare de leșin, sau după cum îl înțelege Filon Alexandrinul: „transformare sau ispitire a intelectului (care) înseamnă somnul său”¹⁸. Prin folosirea termenului *ecstasis* pentru exprimarea „somnului adânc” adus de Dumnezeu asupra lui Adam, Septuaginta ar lăsa să se înțeleagă că acest „somn” nu este o stare de pasi-vitate sau inconștiență a omului, ci exprimă aspectul dinamic, activ prin

¹⁵ ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis, II, 9-10,” în *The Fathers of the Church* 91, trad. Edward G. Mathews jr. and Joseph P. Amar (Grand Rapids: The Catholic University of America Press, 2004), 104-5.

¹⁶ *Septuaginta. Geneza* 1, ed. Cristian BĂDILĂ et al. (București: Polirom, 2004), 59.

¹⁷ „Expresie a cunoașterii nemijlocite a realităților divine; act de trăire supremă a comuniunii de iubire cu Dumnezeu personal. Stare excesivă de însuflețire, admirație profundă; adorație, venerație”. *Dicționarul explicativ al limbii române* (București: Ed. Univers Enciclopedic Gold, 2009).

¹⁸ FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte, după lucrarea de șase zile*, trad. Zenaida Anamaria Luca (București: Paideia, 2002), 65.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

care omul iese din sine spre Creatorul său, contribuind și el, prin aceasta, la crearea femeii.

„Somnul adânc” în care cade Adam, poate reprezenta și o prefigurare a erosului dintre bărbat și femeie, care conține în sine puterea procreației¹⁹. Un alt înțeles al „somnului” lui Adam este acela al unei stări de extaz profetic în care i se revelează taina căsătoriei sau Patimile Mântuitorului Hristos²⁰. Somnul lui Adam ca timp, în care, din coasta lui este creată femeia, este înțeles ca prefigurare a morții lui Hristos, din a Cărui coastă împunsă se va naște Biserica „mama adevărată a tuturor celor vii”²¹.

Crearea femeii din coasta bărbatului, a fost interpretată și în sens duhovnicesc. „Nașterea” Evei din coasta lui Adam este prefigurarea duhovnicească a nașterii lui Hristos din Fecioara Maria. Crearea Evei este prezentată ca fiind un act prin care Dumnezeu creează din firea lui Adam o alteritate personală deplină, „un om întreg”, adică trup și suflet din ființa lui, dar cu totul alta decât el. La fel și Hristos „a luat din Fecioara un trup înzestrat cu minte și însuflețit”, adică Fiul Întrupat se constituie într-o alteritate personală absolută. Dacă locul coastei luată din Adam pentru a o crea pe Eva, Dumnezeu „îl plinește” cu „carne”, în cazul nașterii lui Hristos din Fecioara, el plinește locul trupului luat din Aceasta, nu cu „carne”, ci prin Duhul, pentru ca întreaga fire a lui Adam să fie înnoită, adică toți cei care se vor naște prin Duhul să fie copiii lui Dumnezeu și „rude ale lui și un singur trup”²².

2. Alteritatea și comuniunea genurilor la Părinți ai Bisericii Răsăritene

Alteritatea genurilor și importanța comuniunii matrimoniale, a reprezentat una dintre preocupările majore ale Părinților Bisericii Răsăritene din

¹⁹ SF. METODIU DE OLIMP, „Banchetul, sau despre castitate,” în *PSB* 10, trad. Constantin Cornițescu (București: IBMO, 1984), 52-3.

²⁰ AUGUSTINI, *De Genesis ad Litteram libri duodecim*, în *Opera omnia*, PL 34,408.

²¹ TERTULIAN, „Despre suflet,” în *PSB* 3, trad. Nicolae Chițescu et al. (București: IBMO, 1981), 318.

²² SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 181-2.

primele secole creștine, chiar dacă au existat și interpretări negative, vădit subiective care puneau la îndoială sau desconsiderau în mod direct această instituție divină. În mare parte, teologia patristică referitoare la alteritatea genurilor și importanța comuniunii matrimoniale, se constituie ca răspuns la provocările sau confuziile create de anumite concepții sau erezii ale vremii.

Menționăm în acest sens secta encratiților²³, care considerau căsătoria nefastă și impediment în dobândirea mântuirii²⁴; diferite grupări gnostice (de asemenea eretice) care considerau materia, și implicit sexualitatea umană, ca fiind expresia răului și a întunericului²⁵, sau cele susținute de adepții curentului neoplatonic inițiat de Origen, care susținea că diferența de gen (sexuală) a apărut odată cu căderea în păcat a protopărinților Adam și Eva și, în consecință, ea nu va exista în viața viitoare. Această concepție a generat consecințe negative asupra comuniunii matrimoniale și a sexualității umane, având o oarecare influență și asupra Sfântului Grigorie de Nyssa²⁶.

²³ Secta encratiților înființată de Tațian (secolul al II-lea în Siria), susținea un ascetism riguros în ceea ce privește viața conjugală și alimentația, ascetism fundamentat pe discreditarea lumii și a trupului și care își avea rădăcinile fie în dualismul eshatologic de tip iudaic, (în special cel apocaliptic), fie în cel antropologic al filosofiei grecești. Giovanni FILORAMO, *Istoria religiilor II, Iudaismul și Creștinismul*, trad. Cornelia Dumitru (Iași: Polirom, 2008), 198.

²⁴ Această sectă a avut o mare influență asupra creștinismului sirian, ajungându-se, în unele zone, chiar la situația în care, cei care urmau să fie botezați, să fie în mod obligatoriu celibatari, pentru că, susținea Tațian, „Botezul înseamnă căsătoria cu Sfântul Duh”. Peter BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1988), 87-102.

²⁵ În acest context, combaterea ereziilor gnostice constituie principala preocupare a SF. IRINEU DE LYON în lucrarea sa *Aflarea și respingerea falsei cunoașteri sau Contra ereziilor*, (în special cărțile III-V), vol. 2, trad. Dorin Octavian Picioruș (București: Teologie pentru azi, 2007); vezi de asemenea și BROWN, *The Body and Society*, 105-20.

²⁶ Pentru o dezbatere mai amplă asupra acestei idei, vezi BROWN, *The Body and Society*, 163-77. Iar în legătură influența acestei concepții asupra Sfântului Grigorie de Nyssa, vezi Verna E. F. HARRISON, „Male and Female in Cappadocian Theology,” *The Journal of Theological Studies* 2 (1990): 441-471, în care autoarea încearcă să demonstreze că Sfântul Grigorie de Nyssa nu are o părere negativă în ceea ce privește sexualitatea și femeia.

Spre deosebire de Biserica Apuseană influențată în această privință, în mare măsură de concepțiile lui Tertulian, Ambrozie, Ieronim și Augustin, Biserica Răsăriteană se distinge prin atitudinea clar pozitivă asupra căsătoriei (adică a alterității și comuniunii genurilor) și a femeii, atitudine exprimată și prin hirotonirea femeilor, ca specific al gândirii și practicii creștin-răsăritene. În Biserica Răsăriteană femeile evlavioase erau considerate modele desăvârșite de virtute și dascăli respectați, fapt pentru care s-a instituit hirotonirea lor ca diaconie. Această hirotonire și slujire nu era una onorifică, precum în Biserica Apuseană²⁷, ci era una eclesiastică liturgică²⁸.

Primul dintre Părinții răsăriteni la care facem referire este Clement Alexandrinul, care afirmând, pe de o parte, unitatea ontologică și egalitatea spirituală dintre bărbat și femeie, iar pe de altă parte, alteritatea personală a fiecăruia menită comuniunii cu celălalt, laudă și încurajează virtutea care este în egală măsură merit și încununare, atât a bărbatului cât și a femeii. În acest context el afirmă: „cumințenia este comună tuturor oamenilor care o îmbrățișează. Este lucru recunoscut că cei care au aceeași fire, au puterea să săvârșească și aceeași virtute. În ceea ce privește firea omenească, femeia nu are o fire și bărbatul o altă fire, ci amândoi au aceeași fire; deci și aceeași virtute (...). Cu aceasta nu spunem că femeia, în ceea ce este ca femeie, are alcătuirea firii ei la fel cu bărbatul; există negreșit deosebire între ei, întrucât unul din ei a fost făcut bărbat, celălalt femeie (...). Dacă n-ar fi nici o deosebire între bărbat și femeie, atunci fiecare dintre ei ar avea aceleași lucrări și ar avea aceleași suferințe. În ce privește sufletul, femeia este egală cu bărbatul; deci poate săvârși aceleași virtuți ca și bărbatul; în ce privește însă alcătuirea trupului este deosebire între ei: nașterile și gospodărirea casei aparțin femeii (...). După cum este bine și frumos pentru un bărbat să moară pentru virtute, pentru libertate și pentru el însuși, tot așa

²⁷ Vezi, în acest sens, Roger GRAYSON, *The ministry of women in the Early Church* (Liturgical Press, 1976), 100.

²⁸ Vezi, Joan L. ROCCASALVO, „Femei slujitoare ale Bisericii în antichitatea creștină răsăriteană,” *Diakonia* 3 (1987): 172.

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

și pentru femeie. Un lucru ca acesta nu este propriu numai firii bărbaților, ci firii oamenilor buni, bărbați și femei”²⁹.

Pentru Clement Alexandrinul, comuniunea matrimonială nu reprezintă doar o necesitate impusă de nașterea de prunci, sau o legalizare a poftelor trupești, ci ea, în măsura în care își păstrează puritatea, înseamnă „purtarea sarcinilor unii altora” în vederea mântuirii. „Admirăm – spune Clement – monogamia și sfințenia unei singure căsătorii, spunând că trebuie să avem împreună aceleași simțăminte și «să purtăm unul altuia sarcinile» (Gal 6,2), ca nu cumva, cineva, părându-i-se că stă bine, să cadă (1Cor 10,12)”³⁰. Împotriva celor care resping căsătoria și implicit relațiile conjugale matrimoniale, ca fiind întinate și purtând în sine moarte, Clement le răspunde că și ei s-au născut prin astfel de relații, iar prin ideile lor „este hulit numele lui Hristos”³¹.

Sfântul Grigorie de Nazianz, un alt Părinte al Bisericii de Răsărit, consideră comuniunea matrimonială a bărbatului cu femeia, ca fiind prin excelență bună și binecuvântată de Dumnezeu și, sub nici o formă, spune el, nu trebuie înțeleasă ca un act care întinează ființa umană. Puritatea și binecuvântarea actului conjugal din cadrul căsătoriei vine prin harul Sfântului Duh primit prin Sfântul Botez și chiar se aseamănă comuniunea căsătoriei cu comuniunea baptismală. Demnitatea și măreția căsătoriei a fost confirmată de Mântuitorul Iisus Hristos prin prezența Sa la nunta din Cana Galileii și prin minunea prefacerii apei în vin³².

Deși, a fost un adept convins al fecioriei, Sfântul Grigorie de Nazianz a zugrăvit căsătoria creștină în termeni de o rară frumusețe. Acest lucru se datorează în primul rând educației pe care a primit-o în familie și deopotrivă

²⁹ SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromate,” în *PSB* 5, trad. de D. Fecioru (București: IBMO, 1982), 262-6.

³⁰ Sf. Clement Alexandrinul, „Stromate,” 188.

³¹ Sf. Clement Alexandrinul, „Stromate,” 207.

³² Această idee este ilustrată de Sfântul Grigorie astfel: „Nu te-ai unit cu femeia? Să nu-ți fie frică de o astfel de însoțire sfințitoare (*teleiosin*), asemănătoare Botezului; vei rămâne curat (*katharos*) și după căsătorie”. ST. GREGORII THEOLOGI, *Oratio XL – In sanctum Baptisma XVIII*, în *PG* 36,381BC.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

modelului remarcabil de familie creștină pe care părinții săi, Grigorie și Nona³³, i l-au oferit. De aceea, în cuvântarea „Despre moartea tatălui” său, ilustrează în cuvinte remarcabile, pe de o parte, admirația pe care a avut-o față de părinții săi, iar pe de altă parte, frumusețea, măreția și demnitatea căsătoriei creștine care reprezintă școală a virtuții și cale pentru dobândirea mântuirii. „Cei mai desăvârșiți dintre soți – spune Sfântul Grigorie despre părinții săi – au fost atât de strâns uniți în căsătoria lor, încât aceasta (căsătoria n.n.) nu a fost numai un legământ trupesc, ci și un legământ de virtute. Ei îi întreceau pe toți ceilalți (soți n.n.) în virtute, dar nu se puteau întrece unul pe celălalt, pentru că amândoi erau la fel de echilibrați (*isorropon*) și de cinstiți (*homotimon*)”³⁴.

Remarcăm în discursurile Sfântului Grigorie Teologul, o viziune autentic creștină despre unitatea ontologică (fizică și spirituală) a căsătoriei și deopotrivă afirmarea alterității și importanța ei ca mod de comuniune personal în realizarea acestei unități. Pentru ca această comuniune a alterității genurilor (bărbat și femeie) să fie deplină, este necesar ca aspectul fizic să fie în deplină armonie cu cel duhovnicesc, adică unitatea și alteritatea deplină se realizează numai *în și prin* comuniunea cu Dumnezeu.

Acest lucru este subliniat de Sfântul Grigorie atunci când vorbește despre momentul în care tatăl său încă nu era creștin, și vede aceasta ca fiind o sincopă în realizarea comuniunii matrimoniale depline – fizică și duhovnicească. În acest context, despre mama sa, înainte de convertirea la creștinism a soțului ei, spune că era „o ființă doar pe jumătate unită cu Dumnezeu, datorită înstrăinării de Dumnezeu a aceluia care era parte din ea însăși, motiv pentru care ei nu puteau să adauge însoțirii trupești pe cea duhovnicească”³⁵.

³³ Amândoi părinții Sfântului Grigorie Teologul au fost canonizați de Biserica Ortodoxă, tatăl – Sfântul Grigorie Nazianzul – pomenit în 1 ianuarie, vezi *Mineiul pe Ianuarie* (Alba Iulia: Editura Reîntregirea, 2005), 19; iar mama – Sfânta Nona – pomenită în 5 august, vezi *Mineiul pe August* (București: IBMO, 1989), 60.

³⁴ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XVIII – Funebris in patrem VII*, în PG 35,993A.

³⁵ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XVIII – Funebris in patrem XI*, în PG 35,997C. Această viziune, spune Verna Harrison, o împărtășește Sfântul Grigorie Teologul și

Unitatea deplină și afirmarea alterității personale, a fost realizată, spune Sfântul Grigorie, în familia sa, prin reciprocitatea relațiilor matrimoniale a părinților săi, abia după ce tatăl său a primit botezul creștin. Fiecare dintre ei a reprezentat pentru celălalt, în primul rând un dar de la Dumnezeu, exprimat prin sprijin, înțelegere, colaborare și armonie. În acest context, vorbește despre mama sa ca fiind „cea care i-a fost dăruită tatălui meu de către Domnul și a devenit, nu numai colaboratoarea (*synergos*) lui, ci și cea care l-a călăuzit prin faptă și cuvânt spre cele mai înalte culmi ale desăvârșirii. În celelalte privințe, ea a considerat că este mai înțelept să-l lase pe el să conducă potrivit rânduielilor căsătoriei, însă atunci când era vorba despre evlavie, nu ezita să-l instruiască ea pe el”³⁶.

Un alt Părinte al Bisericii pe care îl menționăm în acest studiu, este Sfântul Ioan Gură de Aur. În scrierile sale, el subliniază faptul că, unitatea ontologică (și implicit egalitatea) și alteritatea personală ca mod de ființare a bărbatului și a femeii, sunt realități complementare ființei umane. Unitatea și identitatea ontologică a bărbatului și a femeii sunt afirmate prin expresii precum: „suntem cu toții de aceeași esență”³⁷, „bărbatul și femeia nu sunt doi oameni (*anthropoi*), ci un singur om (*anthropos*)”³⁸. Comentând textul din Gal 3,28: „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus”, subliniază faptul că Hristos, prin Întrupare a luat

cu ceilalți doi capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie de Nyssa. Vezi HARRISON „Male and Female in Cappadocian Theology,” 454.

³⁶ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Oratio XVIII – Funebris in patrem VIII*, în PG 35,993A. În termeni la fel de elogioși, o descrie Sfântul Grigorie și pe sora sa, Sfânta Gorgonia, mamă a cinci copii trecută în veșnicie la vârsta de 39 de ani, în panegiricul său *Oratio VIII – Funebris oratio in laudem sororis saue Gorgoniae*, în PG 35,789-817.

³⁷ Prin această afirmație Sfântul Ioan Gură de Aur înțelege nașterea ca fiind modul prin care suntem părtași unității ontologice a înaintașilor noștri. În acest înțeles explică și crearea Evei, nu din pământ, ci din coasta lui Adam. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei I către Corinteni*, trad. Theodosie Athanasiu (București: Atelierele Grafice I. V. Socecu, 1908), 471-2.

³⁸ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni*, trad. Theodosie Athanasiu (București: Atelierele Grafice I. V. Socecu, 1905), 152.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

firea umană întregă, fire împărțită în mod egal de bărbați și de femei: „Cuvintele «voi toți una sunteți în Hristos Iisus» înseamnă că voi aveți o singură formă (*morphen*) și un singur model (*hena typon*), acela al lui Hristos”³⁹.

Unitatea și egalitatea firii umane ipostaziată în persoanele umane, sunt clar afirmate de Sfântul Ioan Gură de Aur, chiar dacă în gândirea și organizarea socială contextual-istorică a comunităților umane au existat și există diferențe de statut. Aceste diferențe sunt îndreptate prin credința în Dumnezeu și prin lucrarea harului Sfântului Duh, prin care se reafirmă demnitatea omului de *imago Dei*, indiferent de statutul social sau intelectual și care îi face pe oameni „fiii lui Dumnezeu”⁴⁰. Așadar, fie că este vorba de nașterea biologică, fie de renașterea spirituală, Sfântul Ioan afirmă egalitatea absolută dintre partea bărbătească și cea femeiască în ceea ce privește deplinătatea firii umane. Acest lucru este argumentat prin Legea lui Hristos, care se adresează atât bărbaților, cât și femeilor, ca fiind „o singură ființă”⁴¹.

Subliniem două realități absolute, pe care Sfântul Ioan Gură de Aur le exprimă și la care face deseori referire în scrierile sale. Pe de o parte, vorbește despre unitatea, uniformitatea și egalitatea ființială dintre bărbat și femeie, dintre soț și soție, care sunt „o singură ființă”, iar pe de altă parte, subliniază alteritatea absolută a fiecăruia ca mod de ființare personală, exprimată, în cazul bărbatului, prin termenul „cap”, iar în cazul femeii prin termenul „trup”. Înțelegem din acest mod de exprimare, că alteritatea

³⁹ IOANNIS CHRYSOSTOMI, *Commentarius in Epistolam ad Galatas*, în PG 61,656D, unde *hena typon* apare scris *hen atypon* (ἓν ἀτόπων) în urma unei greșeli de tipar; vezi și *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, vol. 13, edited by Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2001), 30.

⁴⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan* (Oradea: Pelerinul Român, 2005), 51.

⁴¹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Matei,” în PSB 23, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1994), 221; iar în *Comentariu la Isaia IV,3* spune: „Vezi pretutindeni că virtutea și viciul nu sunt măsurate după sexul (*physei*) cuiva, ci se deosebesc între ele după voința sa”. SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR *Comentariu la Isaia. Omiliile la Ozia*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2013), 101.

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

personală ca mod de ființare personală a bărbatului și a femeii, nu se definește doar la nivel biologic sau anatomic, ci și la nivelul atribuțiilor și al responsabilităților. Alteritatea personală a bărbatului și a femeii este înțeleasă, în acest sens, în lumina relației (foarte grijuliu trasată de Sfântul Ioan) dintre învățător și ucenic, dintre conducător și subaltern, o relație care exprimă comuniunea, interdependența și complementaritatea celor doi, care doar împreună alcătuiesc un întreg⁴².

Acest mod de exprimare, nu trebuie înțeles ca sugerând sau afirmând superioritatea bărbatului față de femeie, ci unul din care reiese clar specificul alterității personale a bărbatului și a femeii. În acest înțeles, soțul are datoria de a-și călăuzi și ocroti soția și de a asigura bunăstarea materială și spirituală a familiei. Totodată, alteritatea personală a bărbatului și a femeii se exprimă prin specificitatea responsabilităților pe care le are fiecare dintre ei, responsabilități care nu se pot confunda sau transfera de la unul la celălalt. Demnitatea și totodată sacrificiul femeii de a fi mamă, sunt trăsături specifice care definesc alteritatea personală a femeii⁴³.

În anumite contexte, Sfântul Ioan afirmă supremația bărbaților (definiți prin termenul „cap”) față de femei (definite prin termenul „trup”) și aceasta, mai ales în domeniul funcțiilor publice și al ierarhiei bisericești. Precum „capul” este superior ca importanță și loc pe care îl ocupă față de restul trupului, fiind „mădularul cel mai prețios al trupului”⁴⁴, tot astfel „partea

⁴² „femeia ocupă locul discipolului, iar bărbatul locul dascălului, el este stăpânul, iar ea este cea stăpânită (...) căci femeia a fost făcută din coasta bărbatului și, prin urmare, amândoi sunt jumătăți ale întregului.” SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni*, 152. Iar în Omilia XXVI la I Corinteni vorbește despre „buna rânduială” pe care Dumnezeu a pus-o în creație, iar nesocotirea acesteia înseamnă a trece „deasupra poruncii lui Dumnezeu”. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei I către Corinteni*, 349.

⁴³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau Explicarea Epistolei către Coloseni, I și II Tesaloniceni*, 342.

⁴⁴ Acesta este contextul în care Sfântul Ioan vorbește despre femeia păcătoasă care i-a spălat Mântuitorului Iisus Hristos picioarele cu lacrimi și I le-a șters cu părul capului ei. Subliniind însemnătatea gestului femeii, Sfântul Ioan spune: „De aceea, mădularul care era mai prețios din trupul ei, capul, pe acela l-a pus la picioarele lui Hristos”. SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Matei,” 906.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

bărbătească se bucură de cea mai mare cinstitoare⁴⁵, în timp ce femeile sunt „inferioare” bărbaților.

Acești termeni „superior/inferior”, priviți din perspectivă modernă, ar putea să pară discriminatorii la adresa femeilor. Totuși, folosind acești termeni, Sfântul Ioan nu înțelege bărbatul ca fiind superior femeii din punct de vedere ontologic, așa după cum am văzut, ci vrea să sublinieze alteritatea personală a bărbatului și a femeii și totodată ordinea și rânduiala specifică a acestora în cadrul creației, în familie, în Biserică și în societate. De stabilirea și îndeplinirea rolurilor bine definite ale acestora – bărbat și femeie – depinde respectarea rânduiei divine și menținerea ordinii civile⁴⁶.

Trebuie precizat faptul că, în gândirea Sfântului Ioan, atât calitatea bărbatului de a conduce, cât și demnitatea femeii de a se supune trebuie înțelese din perspectiva creștină. Pe de o parte, modelul superiorității conducerii masculine trebuie exercitat în duhul înțelepciunii și al smereniei⁴⁷, și nu desconsiderând sau asuprind pe cei conduși, iar pe de altă parte, demnitatea supunerii feminine trebuie apreciată, pentru că este „cu mult mai benefică din punct de vedere duhovnicesc sau spiritual și mult mai creștinească, mai apropiată de conduita lui Hristos”⁴⁸. În acest sens, Sfântul Ioan vorbește despre supunerea femeii ca fiind o modalitate înțeleaptă de „zidire” și „întărire” a bărbatului, în vederea dobândirii înțelegerii și armoniei matrimoniale mântuitoare⁴⁹.

⁴⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Timotei* (București: Nemira, 2005), 43.

⁴⁶ Pentru o amplă dezvoltarea a acestei idei, vezi David C. FORD, *Bărbatul și femeia în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur*, trad. Luminița Irina Niculescu (București: Sofia, 2004), 293-325.

⁴⁷ În acest context Sfântul Ioan îi îndeamnă pe bărbați să fie cumpătați și smeriți, pentru că sunt multe femei (mai ales cele care au îmbrățișat monahismul) care, prin curaj și perseverență în virtute, s-au dovedit a fi superioare multor bărbați. SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei,” 643.

⁴⁸ FORD, *Bărbatul și femeia*, 250.

⁴⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Evanghelia de la Ioan*, 328.

Concluzii

Alteritatea personală a bărbatului și a femeii precum și complementaritatea lor, sunt afirmate explicit în referatul biblic al antropogenezei, unde femeia este prezentată ca „ajutor potrivit” pentru bărbat, iar bărbatul ca ajutor pentru femeie. Rolul, menirea și responsabilitatea bărbatului și a femeii sunt expresia alterității personale a fiecăruia, alteritate care nu poate fi schimbată sau anulată. De aceea, nu putem vorbi de egalitatea ca identitate absolută a bărbatului și a femeii, pentru că modul de ființare al fiecăruia este unic, specific și de neînlocuit. „Ajutorul” femeii pentru bărbat constă în echilibrul, armonia și întregirea iubitoare pe care, doar ea ca persoană le poate aduce bărbatului ca persoană. Ea este răspunsul întruchipat la exclamația „nu este bine să fie omul singur” (Fac 2,18).

Teologia patristică răsăriteană, pe baza revelației biblice, afirmă, pe de o parte, unitatea ontologică și egalitatea spirituală a bărbatului și femeii, iar pe de altă parte, alteritatea personală a fiecăruia menită comuniunii cu celălalt. Unitatea ontologică (și implicit egalitatea) și alteritatea personală ca mod de ființare a bărbatului și a femeii sunt realități complementare, care nu reprezintă doar o necesitate impusă de nașterea de prunci, ci înseamnă „purtarea sarcinilor unii altora” (Gal 6,2) în vederea mântuirii.

Evocare

Pe părintele profesor Ioan Chirilă, am avut privilegiul să-l cunosc îndeaproape în anii studenției la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Ceea ce m-a captivat la cursurile Părintelui, aș rezuma în câteva propoziții: pregătirea profesională de înaltă ținută academică și totodată deosebita sensibilitate sufletească și duhovnicească; modul deschis, jovial, simplu și totodată academic de a prezenta și dezvolta temele de curs; modul în care reușea să ne stârnească interesul pentru o temă anume și totodată modul în care, discret și încurajator, ne oferea libertatea de a căuta și a descoperi singuri frumusețea cunoașterii; modul în care știa să

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

se raporteze la fiecare dintre noi, promovând, încurajând și apreciind dialogul și creativitatea.

Acestea au fost câteva dintre motivele pentru care am decis ca lucrările finale de absolvire a Facultății de Teologie Ortodoxă și a Studiilor de Master în același domeniu, să le întocmesc sub îndrumarea părintelui profesor, momente care, pentru mine au constituit un privilegiu deosebit. Dorința de continuare și aprofundare a cunoștințelor teologice a reprezentat pentru mine o nouă etapă în devenirea și formarea mea profesională și sufletească. Având experiența și privilegiul unei deosebite colaborări cu părintele profesor în elaborarea lucrărilor de licență și master, alegerea îndrumătorului pentru coordonarea și elaborarea tezei de doctorat, în persoana părintelui profesor Ioan Chirilă, nu a fost deloc dificilă. În stabilirea temei și a titlului final al cercetării mele, meritul major l-a avut părintele profesor. Ceea ce doresc să subliniez aici, este faptul că tema cercetată și elaborată în teza de doctorat este o temă în care m-am regăsit și pe care, pe măsură ce o dezvoltam, o simțeam a fi ceea ce căutam. De aceea, doresc să evoc aici intuiția, înțelepciunea și experiența academică și părintească a părintelui profesor, în trasarea reperelor formative, informative și ziditoare, toate în conformitate cu libertatea și specificitatea personală a fiecăruia dintre cei pe care, domnia sa, îi are sub oblăduire.

Modul de abordare al părintelui profesor: sobru și relaxat, exigent și prietenesc, dar niciodată inabordabil sau respingător; cu răbdare și înțelegere, dar în același timp motivațional și încurajator. Discursul său deopotrivă simplu și academic, deschis și încifrat, solicită din partea interlocutorului vigilență și atenție la detalii, în spatele cărora se află cheia deslușirii esenței dialogului. De aceea, în discuțiile cu Părintele referitoare la subiectul tezei, orice propoziție, cuvânt sau indiciu bibliografic, trebuiau surprinse și valorificate, pentru că toate își găseau sensul și rostul în creionarea întregului lucrării.

O idee, un punct de vedere, o părere, le primea cu așezarea și înțelepciunea unui maestru, nu le strivea dezaprobat, ci le transfigura prin abordarea lor dintr-o altă perspectivă, care se dovedea în final mult mai

„Bărbat și femeie a făcut și... le-a pus numele: Om” – alteritate și asemănare

explicită și pertinentă. Părintele Chirilă este deschis spre dialog și comunicare; încurajează creativitatea și originalitatea; respectă libertatea, specificitatea și unicitatea celuilalt.

La ceas aniversar, îmi exprim față de Părintele toată mulțumirea și gratitudinea pentru privilegiul deosebit de a mă fi primit, în toți acești ani, sub oblăduirea sfinției sale și de a-mi îndruma pașii în formarea mea profesională și mai ales în zidirea mea sufletească.

Numirile lui Dumnezeu în viziunea eshatologică a profetului Zaharia

Ovidiu Dorian BRAȘAI

Obiectul teologiei este cunoașterea lui Dumnezeu – cunoașterea teologică a lui Dumnezeu este înțeleasă ca o elaborare și o sinteză a conceptelor formale prin combinarea surselor teologice, revelate cu concluziile raționamentului dialectical. A cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a întâlni o realitate personală, și o persoană nu este cunoscută decât dacă i se cunoaște numele. Fiind o manifestare ad extram a lui Dumnezeu, numele devine semnul care indică prezența personală și lucrarea nevăzută a acestuia: „Numele lui Dumnezeu fiind intim legat de Persoana Lui, are un caracter sacramental, servind ca un eficient semn al prezenței și lucrării sale nevăzute”¹.

Discursul eshatologic al profetului Zaharia este sistematizat pe două principii fundamentale: eshatologia individuală, care privește sfârșitul omului și soarta acestuia după moarte și eshatologia colectivă, care privește soarta poporului Israel, amândouă întâlnindu-se în doctrina despre participarea la împărăția lui Mesia și în cea cu privire la învierea morților. Imaginea de ansamblu este conturată prin prisma expresiei *Iom Iahve – Ziua Domnului*, în jurul căreia este realizată dinamica discursului.

Studiul de față are ca și obiectiv principal tratarea numelor divine din perspectiva patristică și rezonanța lor în discursul eshatologic al profetului Zaharia. Prin urmare, prima parte o să fie dedicată strict noțiunii generale de nume-numiri Divine și aprofundarea lor prin prisma gândirii patristice. Cea de a doua parte presupune identificarea numirilor divine din cartea profetului Zaharia, cu precădere în capitolele 9-14 (aferește eshatologiei) și dezvoltarea lor în contextul amintit. Vom folosi o analiză succintă pentru

¹ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2001), 98.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

a evidenția asemănările și deosebirile dintre metoda de exegeză patristică și cea modernă.

1. Numele Divin – semnificații teologice

Numele este legat de persoană. Numele poartă în sine și dezvăluie taina persoanei. În concepția Sfântului Ioan Gură de Aur, numele are mare putere în viața de toate zilele, acesta subliniind cu precădere caracterul duhovnicesc²: „Dacă oamenii nu pun la întâmplare nume copiilor lor, ci le dau numele părinților, sau pe ale bunicilor, sau ale altor rude, cu mult mai mult Dumnezeu nu a pus la întâmplare și fără motiv nume robilor săi, ci cu multă înțelepciune. Dumnezeu, dând nume sfinților, pune în numele lor, ca într-un stâlp de aramă, amintire și învățătură de virtute”³.

Omul trebuie „să laude numele Domnului că numai numele Lui s-a înălțat” (Ps 148,13). Cuvântul *persoană* aplicat Treimii înseamnă Cineva cu care putem să vorbim, de la Care putem cere ceva, pe Care putem să-l iubim, pe care-L putem lăuda și cu care putem să stabilim o relație neîn-cetată, personală⁴. La rândul său, omul este persoană pentru că altfel nu ar putea lua legătura cu Dumnezeu. Numele, în definirea lui profundă, este o taină, pentru că, propriu-zis numele se referă la persoană și, după cum Persoanele Treimice sunt izvorul de adâncire și de mister a celei mai mari taine existente în lume, Adevărul veșnic treimic, tot așa și persoanele omenești. Fiecare persoană este o taină. Lumina transcenderii și privirii în ea este raportarea la celelalte persoane, care îi definesc existența, chiar dacă nu participă la comuniunea cu ea, explorând ceea ce văd înlăuntrul ființei sale, descoperind-o. Disponibilitatea aceasta este o noutate de fiecare clipă a prezenței numelui în conștiință, în minte și în vibrația cuvântului⁵.

² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre schimbarea numelui*, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 2006), 29.

³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Despre schimbarea numelui*, 65-6.

⁴ A. CONIARIS, *Taina persoanei, calea către Dumnezeu*, trad. Diana Potlog (București: Sophia, 2002), 12.

⁵ Nicolae NICOLESCU, „Gândirea teologică filosofică a Preotului Pavel Florenski,” *O 1-2* (2003): 155-156.

Când Dumnezeu se prezintă omului ca persoană și își descoperă numele în însăși această prezentare, descoperă și anumite însușiri ale Sale. În raportul Său cu omul, Dumnezeu se descoperă sub anumite nume și face unele făgăduințe. Numele lui Dumnezeu și făgăduințele pe care le face nu sunt numai formule de autoprezentare, ci El comunică, de asemenea, atribute și însușiri ale Sale, pentru că în făgăduințe el se angajează pentru viitor. Ele arată cine va fi El⁶. În gândirea biblică, numele spune ceva cu privire la cel care îl poartă și la destinul lui⁷. Numele lui Dumnezeu este cel mai de preț nume pentru noi. Ori de câte ori îl rostim, avem certitudinea că Dumnezeu este cu noi, că nu ne părăsește, ci ne ajută. Numele lui Dumnezeu este „numele esențial” care se află la originea oricărui limbaj.

Cunoașterea lui Dumnezeu presupune intense frământări sufletești și neostenite căutări. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful afirmă că Dumnezeu este pe de o parte „fără nume”, având o existență unică⁸. Pe de altă parte însă, întâlnim în operele sale câteva dintre aceste numiri, ca de pildă: Părintele și Creatorul tuturor, Părintele tuturor și Stăpân, Stăpânul tuturor Dumnezeu, Făcătorul tuturor Dumnezeu și altele. Toate acestea arată puterea și lucrările Sale⁹. Se vorbește despre posibilitatea cunoașterii pe cale rațională a lui Dumnezeu, înțelegând că El este cauza creatoare și susținătoare a lumii și despre rolul minții omenești în procesul complex al acestei cunoașteri¹⁰. Totuși, numirile pe care I le atribuim lui Dumnezeu nu pot dezlega taina Ființei Sale. Neamurile, cu ochii lor, s-au minunat în fața frumuseților zidirii lui Dumnezeu, dar nu au putut trece de la creatură la Creator, nu au ajuns la Binele cel mai presus de toate. Cunoașterea naturală,

⁶ A. DEISSLER, „La Revelation de Dieu dans l'Ancient Testament,” în *Mysterium Salutis*, vol. V (Paris, 1970), 332.

⁷ Jean Christophe ATTIAS și Ester BENBASSA, „Nume ale lui Dumnezeu,” în *Dicționar de civilizație iudaică* (București: Univers enciclopedic, 2000), 252 .

⁸ „Părintele Universului, fiind nenăscut, nu are nici un nume pozitiv. Cuvintele de Părinte, Dumnezeu, nu sunt nume propriu-zise, ci numai moduri de adresare, care provin de pe urma binefacerilor Lui” – SF. IUSTIN MARTIRUL și FILOSOFUL, „Apologia II”, în *PG* 6, 453; transcendența implică imposibilitatea exprimării lui Dumnezeu în cuvinte.

⁹ SF. IUSTIN MARTIRUL și FILOSOFUL, „Apologia II”, în *PG* 6, 461.

¹⁰ Hristou N. BOUKI, *Ființa religiei după Părinții Capodocieni* (Tesalonic, 1967), 103.

bazată pe rațiune, are simțurile drept auxiliar, încât prin cunoașterea celor văzute să se înțeleagă cele nevăzute¹¹. În tot ceea ce gândim și exprimăm referitor la Dumnezeu, trebuie să folosim gradul superlativ. Dumnezeu, desăvârșirea prin excelență, este la originea tuturor bunurilor și depășește orice închipuire înaltă. Totuși, chiar dacă El este mai presus de orice nume, primește de la noi mii de nume, potrivit cu diversitatea binefacerilor Sale față de noi. Așa de pildă, spunem despre Dumnezeu că este lumină, atunci când face să dispară întunericul neștiinței, este viață, când dăruiește nemurirea, ori cale, când conduce pe cei abătuți spre adevăr. Este turn puternic, oraș înconjurat, izvor, piatră, viață, medic și înviere și împarte în multe chipuri binefacerile Sale¹².

În concepția Sfântului Dionisie Areopagitul, numele divine nu se raportează la ființa divină incognoscibilă, ci la energiile divine. Când spunem că Dumnezeu este bunătate, viață, existență, lumină, prin aceasta „nu înțelegem nimic altceva decât puterile ce se revarsă din Ea spre noi, dăruindu-ne îndumnezeirea, existență, viață sau înțelepciune”¹³. Energiile nu alterează cu nimic simplitatea naturii divine, căci, deși se revarsă în creație, ființa divină rămâne dincolo de orice împărtășire, de orice participare și cunoaștere. Pe temeiul acestei distincții între *οὐσία* divină, inaccesibilă cunoașterii și *δύναμεις*, prin care misterul divin devine oarecum cognoscibil, lui Dumnezeu i se pot atribui toate numirile pozitive din lume, El fiind Cel cu multe nume – *πολύωνυμος*¹⁴, și în același timp nu i se poate atribui niciunul, El fiind fără nume – *ἀνώνυμος*¹⁵. Dionisie Areopagitul arată că nu există pluralitate reală în Dumnezeu, antiteticul și pluralitatea nu există în Dumnezeu decât în mod unic, dar în Sfânta Treime unirile și distincțiile rămân, pentru că cele trei Persoane sunt în același timp unite împreună și distincte. Diferențierile acestea se referă la energiile necreate și nu la ființa divină sau

¹¹ SF. GRIGORIE al NYSSEL, „La Ecclesiast”, în PG 44, 624.

¹² SF. GRIGORIE al NYSSEL, „Contra lui Eunomie”, III, în PG 45, 829.

¹³ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae (București: Paideia, 1996), 152.

¹⁴ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, 138.

¹⁵ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, 138.

ipostasele treimice¹⁶. Numele divine sunt împărțite în funcție de distincția fundamentală între *numele care se cuvin realităților divine înlăuntru: Unimea și Treimea* [cap. II]; și în afară: *purcederea* pe de o parte, și *numele care se deduc din lucrarea providenței divine*, pe de altă parte. Numele divine sunt Binele, Frumosul, Lumina, și Iubirea (cap. III-IV), Ființa (cap. V), Viața (cap. VI), Înțelepciunea (cap. VII), Puterea, Dreptatea, Mântuirea, Inegalitatea (cap. VIII), Mărețimea, Micimea, Identitatea, Diversitatea, Asemănarea, Neasemănarea, Repaosul, Mișcarea, Egalitatea (cap. IX), Timpul și Veșnicia (cap. X), Pacea (cap. XI), Sfântul sfinților, regele regilor, Domnul domnilor, Dumnezeuul dumnezeilor (cap. XII), Unul (cap. XIII), unitatea tuturor atributelor Aceluia care este Cauza a toate.¹⁷

2. Relevanța numelor divine în discursul eshatologic al profetului Zaharia

YHWH (Dumnezeu) apare în Zaharia 9-14 de 27 ori: 9,1; 9,4; 9,14; 10,1; 10,5; 10,7; 10,12; 11,5; 11,6; 11,11; 11,13; 11,14; 12,1; 12,4; 12,7; 12,8; 13,3; 13,8; 13,9; 14,1; 14,3; 14,7; 14,9; 14,12; 14,13; 14,18; 14,20. În discursul eshatologic al profetului Zaharia Yahweh este Creatorul tuturor lucrurilor. El este cel care Care întinde cerurile ca un cort, Care pune temelie pământului și Care zidește duhul omului înăuntruul său. El reprezintă Autoritatea Divină care va cuceri și va prăvăli în mare cetăți, El este susținătorul vieții, și prin Milostivirea lui se va îngriji de poporul Său dând ploaie târzie și timpurie, pâine omului și iarbă dobitoacelor.

În Zaharia 9-14 Yahveh Țebaot (Domnul Savaot) este utilizat de 8 ori: 9,15; 10,3; 12,5; 13,2; 13,7; 14,16; 14,7; 14,21. Acest nume divin îi conferă titlul de Dumnezeu al puterilor îngerești, puterilor stelare, oștilor înaripate, mulțimilor de animale, puterilor omenești și puterilor întunericului. Yahweh Savaot este Domnul suprem al istoriei, comandând oameni și mișcări după propria Lui voință. Aceia care caută să stăpânească ori prin forță, ori prin

¹⁶ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, 136.

¹⁷ Monica BROȘTEANU, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* (Iași: Polirom, 2005), 24.

încuviințare uită că Dumnezeu este cel ce hotărăște în privința destinelor popoarelor . În același context, Yahweh Tebaot reprezintă atotputernicia Lui Dumnezeu, atribut prin intermediul căruia Își răsfrânge activitatea asupra lui Israel și asupra tuturor popoarelor. Domnul Savaot îi va ocroti pe ei, va cerceta turma Sa și va stârpi din țară numele idolilor.

Elohim (Domnul) – în Zaharia 9-14 apare de 3 ori: 12,5; 12,8; 13,9. Abordarea lui Zaharia cu referire la această numire este relevantă prin intermediul intervenției divine asupra popoarelor păgâne și a lui Israel. Rezultatul acestor intervenții vor avea ca și finalitate întoarcerea la credință și Preamărirea lui Elohim. Poporul lui Dumnezeu va recunoaște că puterea locuitorilor Ierusalimului este în Dumnezeul lor și aceștia vor chema Numele Lui.

Yahweh Eloheu (Domnul Dumnezeu nostru), Yahweh Eloheka (Domnul Dumnezeuul tău), Yahweh Elohai (Domnul Dumnezeuul meu) – aceste numiri sunt regăsite de 4 ori în Zaharia: 9,16; 10,6; 11,4; 11,5. Ele sunt concentrate în Zaharia pe legătura strânsă dintre popor și Divinitate. Yahweh Eloheu, prin măreția bunătății Lui va izbăvi poporul întors la adevărata credință și îi va ieși în întâmpinare împreună cu toți sfinții Lui. Acest titlu divin denotă Sfințenia și speranța credinței.

Adonay (Domnul meu) – acest nume divin este regăsit în Zaharia de 2 ori: 11,4; 11,5. Atributul divin definește autoritatea în discursul profetic, fiind folosit în scopul de a exprima porunca Divină pentru Zaharia. Este folosit ca să-L identifice pe Domnul ca singurul Dumnezeu. Adonay va trimite un păstor pentru oile de înjunghiat, Zaharia descriind relația lui foarte apropiată cu Dumnezeu. Aceste sublinieri scot în relief autenticitatea mesajului pe care profetul îl aduce.

Yahweh Elohim (Domnul Dumnezeu) este utilizat o singură dată în cartea profetului Zaharia în capitolul 9, versetul 14. În discursul eshatologic, Yahweh Elohim este identificat sunând din trâmbiță și înaintând în vijelia de la miazăzi. Dumnezeuul Mare și Atotputernic este reliefat în ipostaza Războinicului Divin. Acesta este singurul pasaj din Vechiul Testament unde textul utilizează un antropomorfism în care Domnul Însuși sună din trâmbiță.

Qadoş (Sfânt) apare de asemenea o singură dată în Zaharia în capitolul 14, versetul 20. Noţiunea de sfânt reliefează distanţa incomensurabilă dintre Creator şi creatură. Versetul „Şi orice căldare din Ierusalim şi din Iuda va fi sfântă Domnului Savaot”, are o conotaţie religioasă care descrie punctul culminant al binecuvântării; când Domnul, ca stăpânitor va fi în posesie, fiecare creatură va avea numele său scris pe ea. De îndată ce Dumnezeu va fi suveran, sfinţenia se va coborî nu numai asupra oamenilor ci şi asupra animalelor. Sfânt va fi şi orice alt lucru închinat Domnului şi nu vor mai fi negustori în Casa Lui, iar viaţa religioasă a oamenilor va fi sub influenţa divină şi cu privire la aspectul preocupărilor lor zilnice¹⁸.

Meleck (Rege) este regăsit în Zaharia de 3 ori: 9,9; 14,9; 14,17, de două ori făcând referire la Dumnezeu Împărat şi o dată la Mesia. Melek, „Regele” ,este adesea folosit ca Yahweh. Regatul a fost un atribut pentru mulţi zei sau idoli ai poporului vechi semitic, dar dezvoltarea israelită a ideii urmează propriul drum. Yahweh este Împăratul Israelului, Împăratul tuturor naţiunilor, Împăratul în virtutea creaţiei, Împăratul mântuitor, salvator care eliberează Israelul, Împăratul care în Eshaton stabileşte Împărăţia Cerurilor la sfârşitul istoriei.

Yahweh Rohi (Păstor) apare de 2 ori în Zaharia: 12,10; 13,7. Tema păstorului este amplu dezbătută în cartea profetului Zaharia. Mesia va fi străpuns. Ura poporului a fost îndreptată spre El, care, ca Bun Păstor, şi-a dezvelit pieptul pentru a primi sabia judecăţii: Păstorul este Mielul, Domnul, acest lucru fiind relevat în ambele capitole. Pentru a reliefa caracterul plângerii ca urmare a răstignirii Fiului lui Dumnezeu, Zaharia utilizează imagini şi teme cu origine în riturile de plângere ale familiilor în Israelul antic. Pentru Israel, în vreme ce moartea unui „prim născut”, care era considerat special în societăţile antice patriarhale, ar fi fost dificilă, moartea „singurului copil”, pe umerii căruia era greutatea continuităţii numelui familiei, ar fi fost devastatoare.

¹⁸ Teodor BABA, *Profetul Zaharia. Personalitatea şi opera sa. Valoarea teologică a mesajului său profetic* (Arad: Editura Universităţii „Aurel Vlaicu”, 2003), 133.

‘El – Elyon (Cel PreaÎnalt) este regăsit într-un singur verset al cărții profetului Zaharia. Acest titlu are legătură cu Cel PreaÎnalt, ca Unul Înălțat, care este în locul cel mai de sus, păzind și conducând toate lucrurile și făcând ca totul să meargă spre același sfârșit, spre a-L așeza pe Fiul Său, ca Arhiereu, după Legea lui Melchisedec. Acesta va rezidi Templul Domnului. El va purta semnele regale și va stăpâni și va domni pe tronul lui și un preot va fi la dreapta lui. Între ei doi va fi o pace desăvârșită.

Unul Dumnezeu este folosit în discursul eshatologic o singură dată în capitolul 14, versetul 9. Interdicția de a nu avea alți zei nu implică doar faptul că Israel este posesiunea distinctă a lui Yahweh de la care a exclus acțiunea celorlalte popoare, ci se răsfrânge pretutindeni, oriunde se găsesc ființe umane și natură este domeniul lui Yahweh. El singur creează și El singur direcționează forțele naturale – un concept care este semnificativ împotriva condiției zeităților naturale vechi. În cadrul discursului eshatologic, mărturisirea lui Dumnezeu se va realiza la cea de a doua venire a Mântuitorului, când, conform spuselor profetului, toate popoarele Îl vor recunoaște pe Dumnezeu ca și Unicul Dumnezeu și vor urca la Ierusalim pentru a i se închina Lui.

Concluzii

Chemarea numelui lui Dumnezeu înseamnă chemarea lui Dumnezeu la noi. A invoca numele lui Dumnezeu cu atenție și în mod deliberat înseamnă a te aduce pe tine în prezența Lui , a te deschide față de energia Lui, a I te oferi ca un instrument de jertfă vie în mâinile Lui. Astfel, putem afirma faptul că numele lui Dumnezeu este cel mai de preț nume pentru noi.

Gândirea patristică conturează o percepție conform căreia Dumnezeu este pe de o parte „fără nume”, având o existență unică, iar numirile pe care I le atribuim lui Dumnezeu nu pot dezlega taina Ființei Sale; totuși, chiar dacă El este mai presus de orice nume, primește de la noi mii de nume, potrivit cu diversitatea binefacerilor Sale față de noi.

În discursul eshatologic al profetului Zaharia, numirile lui Dumnezeu (Yahweh, Yahweh Țebaot, Elohim, Yahweh Eloheu, Yahweh Eloheka,

Yahweh Elohai, Adon, Adonay, Yahweh Elohim, Qadosh, Meleck, Yahweh-Rohi, El-Elyon, Unul Dumnezeu) concentrează în unitatea lor ideea că numele este o putere, o energie, prin intermediul căruia ajungem să cunoaștem însușirile lui Dumnezeu prin care El S-a descoperit în vederea instaurării Împărăției Veșnice.

Subiectul este foarte amplu și poate da naștere unor direcții de cercetare noi: textul din Zaharia 12,10-14 privit într-o perspectivă mesianică și eshatologică, tema Păstorului sau caracterul universalist al discursului profetului Zaharia.

Evocare

Educația este o componentă esențială a dezvoltării și împlinirii personale. Profesorul îndeplinește un rol esențial în acest proces prin prisma faptului că lui îi revine misiunea de a transmite cunoștințele, și, mai mult decât atât, de a interacționa cu tinerii. Părintele Ioan Chirilă a fost mai mult decât un „profesor”. Sub îndrumarea pedagogică a distinsului părinte, am deprins un bagaj bogat de cunoștințe de specialitate și spirituale, necesare dezvoltării profesionale; a fost cel care mi-a insuflat dragostea pentru referatul biblic al Vechiului Testament și cel care mi-a îndrumat pașii pe parcursul anilor studenției și în timpul studiilor doctorale.

Colaborarea cu părintele profesor a început la finalul celor patru ani de facultate, când m-am hotărât să îl rog să mă accepte în vederea susținerii lucrării de licență în cadrul catedrei de Vechiul Testament. A urmat lucrarea de disertație la încheierea ciclului de masterat, iar mai apoi teza de doctorat. Părintele a încercat mereu să ne ușureze munca. Afirm acest lucru pe baza experienței personale cu dânsul. M-a îndrumat în alegerea temei lucrării de disertație care să stea la baza tezei de doctorat. Înțelept în problemele eternității și eficient în lucrurile care aparțin sferei timpului, mi-a transmis un sentiment de „frică”. O frică constructivă, o frică care stă la baza înțelepciunii conform cuvintelor psalmistului David. Am înțeles de la dânsul că principalul nostru obiectiv, în calitate de păstori de suflete, este căutarea înțelepciunii.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În unele situații alegerea cuvintelor este un proces dificil. De foarte multe ori nu reușim să cuprindem în cuvinte stările sau sentimentele pe care ne dorim să le exprimăm. Afirm însă cu tărie că părintele profesor Ioan Chirilă, a fost părintele care a suplinit lipsa celor apropiați datorată depărtării pe perioada anilor de studiu. Este omul, preotul, profesorul model, care m-a purtat pe brațe, și sub supravegherea căruia mi-am dezvoltat un sistem de valori.

Îmi doresc să exprim pe această cale un sincer „mulțumesc”, un mulțumesc care să înglobeze în el atât sentimentul vinovăției pentru momentele de rătăcire din timpul anilor de studii, cât și al recunoștinței nemărginite pentru tot efortul depus în procesul personal de formare. Mulțumesc mult, părinte profesor!

Șabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veșniciei*

Paula BUD

Când vorbim despre Șabat, îl gândim cu prioritate ca pe un moment sau, mai precis, ca un eveniment cultic, fixat temporal. Echivalăm, astfel, în chip reflex, Șabatul cu ziua a șaptea a săptămânii, o unitate cronologică bine delimitată care, chiar dacă suscită controverse, nu iese din acest tipar al gândirii noastre: *Șabatul este o zi*. Afirmția nu este lipsită de adevăr dar, am spune, este incompletă, fiindcă Șabatul privit ca o realitate complexă, atât din perspectiva tradiției iudaice, cât și din perspectiva teologiei creștine, transcende acest mod de definire. Și iată de ce: atunci când realizăm această fixare temporală, nu acoperim decât un aspect al realității. Șabatul nu trebuie limitat doar la un moment în care se caută/se realizează sfințirea lui Israel, ci presupune și o fixare spațială, *locul* în care Israel trebuie să celebreze Șabatul¹: „Vedeți că Domnul v-a dat ziua aceasta de odihnă și de aceea vă dă El în ziua a șasea și pâine pentru două zile; rămâneți fiecare în casele voastre și nimeni să nu iasă de la locul său în ziua a șaptea. Și s-a odihnit poporul în ziua a șaptea” (Ieș 16,29-30). Șabatul nu înseamnă doar o încetare a activității, ci înseamnă odihnă, iar această odihnă este înțeleasă, în primul rând, ca o restaurare a unității familiale², prin prezența lui Dumnezeu în mijlocul ei. Astfel, relația Șabatului cu cartezianul este în chip evident mărturisită chiar de textul scripturistic. Pe fondul acestui tip de înțelegere, propun o analiză a delimitărilor spațio-temporale proprii Șabatului și un demers de identificare a acelor elemente prin care Șabatul

* Studiul a fost publicat în Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa 2 (2012): 5-14.

¹ Jacob NEUSNER, *Un rabbin parle avec Jésus*, trad. Charles Ehlinger și Danièle Menès (Paris: du Cerf /Mediaspaul, 2008), 105.

² NEUSNER, *Un rabbin parle avec Jésus*, 105.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

transcende aceste delimitări, devenind o prezență, o mărturie a veșniciei în timp și o chemare la experiența acesteia.

1. Delimitări spațio-temporale în practica cultică a Șabatului

Există, în tradiția iudaică, o gradualitate a sfințeniei, o anume prioritizare în funcție de acest criteriu: sfințenia spațiului, a timpului, a vieții³. Aceasta apare cu evidență în expresiile înțelepciunii rabinice consemnate de Talmud. Optăm pentru aceeași succesiune astfel încât să poată fi observată trecerea progresivă de la constrângerile cartezianului la libertatea veșniciei.

Episodul manei (Ieș 16) certifică fixarea Șabatului în limitele casei, ale căminului familial: „rămâneți în casele voastre, nimeni să nu iasă de la locul său” (Ieș 16,30). Într-adevăr, Șabatul este o celebrare a familiei, astfel încât căminul este mediul în care omul experiază *desfătarea* Șabatului (*oneg Shabbat*). Pe această direcție de interpretare au mers profeții⁴ și tot în această direcție se dezvoltă multe din scrierile rabinilor, chiar până azi. Întâlnirea dintre Dumnezeu și Israel în Șabat trebuie să se realizeze în căminul familiei, care este locul afirmării continuității și al reînnoirii generațiilor. Casa devine, în Șabat, un domeniu privat binecuvântat de prezența Șehina, a slavei lui Dumnezeu⁵. Aici debutează, în practica cultică contemporană, celebrarea lui *iom șabat*, în seara zilei de vineri⁶, cu o rânduială strictă ce trebuie respectată întocmai.

Întreg ansamblul practicilor cultice prescrise spre a fi împlinite acasă în ziua Șabatului se înscrie clar în perioada de timp rezervată acestei zile a odihnei Domnului. Astfel, timpul șabatic în care trebuie săvârșite acestea

³ Alexandru ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale. Teme fundamentale ale spiritualității evreiești*, trad. Țicu Goldstein (București: Editura Hasefer, 2002), 299-304.

⁴ Avem în vedere aici exprimări de tipul: „Dacă îți vei opri piciorul tău în ziua de odihnă și nu-ți vei mai vedea de treburile Tale în ziua Mea cea sfântă, ci vei socoti ziua de odihnă ca desfătare și vrednică de cinste, ca sfințită de Domnul [...] atunci vei afla desfătarea ta în Domnul” (Is 58,13-14).

⁵ ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 205.

⁶ Pentru poporul evreu, începutul unei zile este plasat la apus, conform rescriptului *Facerii*: „Și a fost seară, și a fost dimineață, ziua întâi” (Fac 1,5).

este clar demarcat prin două momente/acte liturgice care marchează separaţia dintre timpul existenţei noastre cotidiene şi un timp al sfinţeniei care îşi găseşte expresia plenară în Şabat. Mai întâi, *inaugurarea Şabatului* este marcată prin *aprindearea lumânărilor (neir Şabat)*, privilegiul femeii evreice, care asumă în cadrul gospodăriei unele îndatoriri sacerdotale⁷. Ea împlineşte acest ritual cu aproximativ 20 de minute înainte de apusul soarelui şi îl însoţeşte de rostirea binecuvântării: „Binecuvântat ești Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale și ne-ai poruncit să aprindem lumina de Şabat”⁸. În tradiția iudaică, se consideră că femeia, prin acest gest, repară păcatul Evei care, ispitindu-l pe Adam să păcătuiască, a stins sufletul primului om (cf. Pilde 20,27a: *Sufletul omului este un sfeșnic de la Domnul*). Prin aceasta, Şabatul devine o lucrare de îndreptare a greșelii protopărinților. Începutul Şabatului e marcat de lumină și nu de foc mistuitor, este „un foc al luminii care strălucește și care nu distruge; [...] un foc al luminii, al sfinţeniei”⁹. Lumina astfel aprinsă marchează intrarea într-un timp al luminii spirituale, un timp al luminării și al curățirii care decurge din întâlnirea cu Dumnezeu. Lumânările sunt, astfel, doar expresia materială, fizică a credinței că Şabatul este izvor de sfințire și de binecuvântare (Fac 2,2-3), dacă este primit cum se cuvine. Prin această lumină, deopotrivă materială și spirituală, în căminul familiei iudaice se sălășluiește/se restabilește pacea (*şelom beito*)¹⁰, pe toată durata Şabatului: pace între membrii familiei, dar și pace între trup și suflet¹¹, căci aceasta înseamnă cuvântul Şabat¹².

Sucesiunea actelor cultice proprii Şabatului se încheie cu un moment care marchează, de această dată, ieșirea din timpul sfinţeniei: ceremonia

⁷ ŞAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

⁸ Geoffrey WIGODER et al., *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 641.

⁹ ŞAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289-91.

¹⁰ ŞAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

¹¹ Cf. Rabbi Abraham din Sohaciov, *Avnei Neizer*, 104 – ŞAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

¹² Cf. Zohar III,94a Rabbi Abraham din Sohaciov, *Neot HaDeşe*, 1,5 – ŞAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

despărțirii, *havdala*, care, de asemenea, se săvârșește acasă¹³. În cadrul acestei ceremonii, conceptul de sfințenie este aplicat poporului. După cum Dumnezeu este sfânt, adică separat și distinct de toate celelalte existențe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare: „Deci, de veți asculta glasul Meu și de veți păzi legământul Meu, dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales că al Meu este tot pământul; Îmi veți fi împărăție preotească și neam sfânt!” (Ieș 19,5-6); „Sfințiți-vă pe voi înșivă și veți fi sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeuul vostru, sunt sfânt.” (Lev 20,7). Totuși, idealul de sfințenie propus poporului Israel nu rămâne un concept abstract. Gândirea rabinică a considerat că sfințenia lui Israel, care constă într-adevăr în a fi separat de toate celelalte popoare, trebuie aplicată prin adoptarea unui anumit mod de a fi. În cadrele Torei, îndemnul la sfințenie este limpede un îndemn la *imitatio Dei*. Talmudul este, însă, mult mai explicit în această privință: se poate ajunge la sfințenie dacă existența individuală și colectivă sunt modelate după exemplul absolut divin: *Așa cum El e milostiv, fii milostiv; așa cum El e generos, fii generos...* (Șabat 33b)¹⁴. Din această concepție legată de sfințenie decurg în chip firesc rostirile liturgice finale ale zilei de odihnă. Astfel, la finele Șabatului se rostește *birkhat havdala* (binecuvântarea): „Binecuvântat ești Doamne, Dumnezeuul nostru, Stăpânul lumii, care separi sacrul de profan, lumina de întuneric, pe Israel de (celelalte) neamuri, ziua a șaptea de cele șase zile lucrătoare. Binecuvântat ești, Doamne, care separi sacrul de profan”¹⁵.

Sucesiunea de termeni permite unele asocieri tematice: dacă lui Israel îi sunt apropiate sacrul, lumina, ziua a șaptea, celorlalte popoare le sunt

¹³ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

¹⁴ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 614.

¹⁵ Jewish prayers for Orthodox services, www.kakatuv.com/orthodox.html, Havdalah – Blessing of separation, 620. (Rugăciunile în format electronic sunt preluate din Rabbinical Council of America Edition of the Artscroll Siddur, numărul paginii fiind cel din această ediție). Sintagma de iudaism ortodox apare în centrul și apusul Europei în 1795 și desemnează ansamblul practicilor și credințelor evreiești tradiționale, în contrast cu inovațiile aduse de iudaismul reformat. Iudaismul tradițional este caracterizat de orthopraxie, afirmând inspirația divină a iudaismului, aderând în totalitate la practicile stabilite (legi și tradiții) ale Torei. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 347.

asociate profanul, întunericul, zilele lucrătoare, cu alte cuvinte, obișnuitul. Afirmăția aparent extremistă nu trebuie să șocheze: să nu uităm faptul că, așa cum şabatul își soarbe sfințenia din puritatea celor șase zile de muncă¹⁶, fără de care el ar fi lipsit de sens, pentru că nu este altceva decât o încoronare a zilelor lucrătoare, tot așa și existența lui Israel nu poate fi justificată decât în contextul existenței tuturor neamurilor, al căror model și luminător este.

Momentul aprinderii lumânărilor (Neir Şabat) și ceremonia havdala marchează limitele temporale ale zilei de Şabat și, interesant, ambele acte cultice trebuie săvârșite acasă, ceea ce confirmă ancorarea puternică a practicii cultice contemporane în porunca biblică cu privire la ziua de odihnă: *rămâneți în casele voastre* (Ieș 16,30). Cu toate acestea, practica liturgică actuală din ziua Şabatului nu se limitează strict la spațiul căminului, ci se săvârșește în locații multiple, deschizând o perspectivă de înțelegere mult mai amplă asupra Şabatului. Iată, în continuare, care sunt actele cultice încadrate de cele două momente-limită ale Şabatului.

Ritualul *întâmpinării* sau *acceptării Şabatului* (*Kabalat Şabat*) se celebrează vinerea, între ceremonia aprinderii lumânărilor Şabatului și serviciul obișnuit de seară (*ma'ariv*). Acest act ritualic își are originea într-o practică cabalistică din secolul al XVI-lea, aceea de a ieși vineri după-amiaza pe câmp în întâmpinarea „reginei Şabat”, care coboară în mijlocul lui Israel asemenea slavei divine¹⁷ (*şekina*). Iată aici o altă fixare spațială a celebrării şabatice – *câmpul*, iar ideea în sine de întâmpinare presupune un timp al așteptării, al nădejdiei că cel așteptat va veni. Este ceea ce trăiește evreul între un Şabat și altul: nostalgia după Şabatul care a trecut, bucuria așteptării celui care vine. Or, această bucurie este dată de prezența lui Dumnezeu, Mirele lui Israel, în Şabat. În acest registru de reflexie spirituală se înscrie Cântecul de Şabat לְכָה דוּדִי (*lekha^h dodi*), compus de Solomon Levi¹⁸ pe tema hierogamiei, a unirii nupțiale dintre Dumnezeu

¹⁶ Moses ROSEN, *În lumina Torei* (București, 1971), 35.

¹⁷ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

¹⁸ Solomon Ben Moise Ha-Levi Alcabeț (cca. 1505-1584), cabalist, predicator și poet, renumit mai ales pentru compunerea cântecului de Şabat *Lekha Dodi*. Este posibil ca

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

și Israel, și care este inspirat din practica Întâmpinării Șabatului. Cel căutat, Cel așteptat, Cel mult dorit (Tin 2,8) Se face prezent în Șabat. La sefarzi¹⁹, serviciul conține Psalmul 29, urmat de *Lekha Dodi*, iar la așkenazi²⁰, Psalmii 95-99, apoi *Lekha Dodi* și Psalmii 92-93²¹.

În cadrul serviciului religios de vineri seara numit *maariv* – (Dumnezeu) care aduce amurgul, de la binecuvântarea inițială – există unele diferențe față de serviciul din restul săptămânii. Slujba începe cu Psalmii 78,38 și 20,10 și *Barehu et-Adonai ha-mevorah* (Binecuvântați pe Domnul, cel [care singur este] binecuvântat)²², apoi urmează *Șema Israel* (Deut 6,4) încadrată de patru binecuvântări. La sfârșitul acestora, urmează rugăciunea *Amida*, și începând cu acest moment, celebrarea *maariv*-ului de Șabat se distinge de celelalte zile: se adaugă versetele din Facerea 2,1-4, slujitorul rostește apoi binecuvântarea Domnului, credincioșii recită *Maghen avot* (Scutul părinților) și se face încheierea serviciului religios. În unele comunități, atunci când Șabatul se suprapune cu o altă sărbătoare, se rostește *Amida* sărbătorii respective, la care se adaugă rugăciuni privitoare la Șabat. De asemenea, unele comunități oficiază și *kiduş*-ul – binecuvântarea asupra vinului – la sinagogă²³.

el să fi fost inițiatorul obiceiului de a ieși în întâmpinarea Șabatului cu psalmi și imnuri. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 33.

¹⁹ Sefarzii sunt evreii de rit spaniol ce au emigrat la sfârșitul secolului al XV-lea din Spania și Portugalia în nordul Africii, în Italia, în Orientul Apropiat, în peninsula Balcanică și în Sudul României, ulterior și în Anglia, Olanda și America.

²⁰ Așkenazii sunt evreii din vestul și centrul Europei, mai ales din țările germanice, unde au ajuns după izgonirea din Iudeea de către trupele imperiului roman. Începând din primele secole ale primului mileniu al erei noastre și mai ales în Evul Mediu, așkenazii au migrat și spre estul Europei. Obiceiurile și ritualurile lor religioase prezintă anumite deosebiri față de cele ale evreilor de rit sefarad.

²¹ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 641.

²² WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 91.

²³ *Kiddush*-ul include recitarea pasajului din Facerea 1,31-2,3, apoi se rostește binecuvântarea lui Dumnezeu care este creatorul fructului viței. Se amintesc împreună cele două rațiuni pentru celebrarea Șabatului: crearea lumii și eliberarea din Egipt și se rostește binecuvântarea pâinii. Cf. *Siddur Avodat Israel with English Translation* (Tel-Aviv: Sinai Publishing, 2007), 195; aducerea-aminte prin *kiddush* de cele două rațiuni ale Șabatului este o *participare la*, deci o *actualizare a lor*, ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 292.

După întoarcerea de la sinagogă, tatăl îşi binecuvintează copiii, apoi familia cântă împreună *Şalom alehem*, un imn de întâmpinare a îngerilor Şabatului (Şab 119b). Urmează *kiddush*-ul (dacă nu s-a oficiat la sinagogă), se serveşte cina urmată de cântece specifice zilei, şi *Birkat ha-mazon*, binecuvântarea de după masă. Serviciul religios de sâmbătă dimineată începe cu ritualul de dimineată (*şahrit*), îmbogăţit faţă de celelalte zile ale săptămânii, apoi se face lectura *paraşei* (lectură din Tora) săptămânii, urmată de *haftara* (lectura aferentă din Profeţi) şi de serviciul religios suplimentar pentru zilele de Şabat şi sărbătorile importante, numit *musaf*. Există obiceiul ca rabinul să predice după încheierea acestora, deoarece Şabatul este nu numai o zi de odihnă, ci şi o zi dedicată studiului. Urmează a doua masă a Şabatului, precedată de un ritual similar celui din ajun. Celebrarea liturgică a Şabatului se reia după-masa, în cadrul acestui serviciu citindu-se Tora înainte de rostirea rugăciunii *Amida*. Din cea de-a treia masă de Şabat (conform hotărârii rabinilor, *Shab* 117b-118b), numită şi *melave malka*, „însoţirea reginei Şabat”, lipseşte *kiduş*-ul. *Maariv*-ul de sâmbătă seara se săvârşeşte foarte târziu, pentru a nu se pierde nici un minut din timpul sfânt al Şabatului.²⁴

Amploarea celebrării cultice actuale în zi de Şabat include, astfel, momente de rugăciune, de studiu, de comuniune care sunt trăite fie acasă – ca loc principal al primirii Şabatului –, fie la sinagogă – locul învăţării –, fie chiar în câmp, în cazul ritualului Întâmpinării. Prin urmare, celebrarea Şabatului nu este limitată la un spaţiu unic, ci este fixată în spaţii multiple şi aceeaşi diversitate (şi chiar flexibilitate, am spune) se poate observa şi în planul fixărilor temporale. Dincolo de aceste fixări spaţio-temporale, în gândirea iudaică, chiar dacă atmosfera zilei de Şabat depinde în mare măsură de împlinirea cu stricteţe a tuturor acestor prevederi liturgice, atât la sinagogă, cât şi acasă, ea depinde şi de modul în care sunt trăite celelalte zile în aşteptarea lui care pot deveni un adevărat pelerinaj spre ziua a şaptea²⁵.

²⁴ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

²⁵ Sussanah HESCHEL, *Introducere la Şabatul. Înţelesuri pentru omul modern*, trad. Alin Croitoru (Bucureşti: Hasefer, 2008), 17.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Astfel, în maniera în care cultul creștin este un cult anastasic, centrat pe actul, realitatea și actualizarea Învierii, cu toate celelalte elemente liturgice convergând spre aceasta, se poate afirma despre cultul iudaic că este un cult șabatic. Toate zilele săptămânii sunt incluse în Șabat, converg înspre același „punct” șabatic, care este rădăcina tuturor zilelor²⁶. Iată de ce rânduiala liturgică a zilei Șabatului este până astăzi respectată cu sfințenie și i se acordă o importanță atât de mare încât toată viața evreului e organizată în funcție de aceasta. Dar mai există un motiv pentru această activie: conform tradiției iudaice, desăvârșirea Șabatului divin va rezulta din lucrarea teandrică. Aceasta înseamnă că fiii lui Israel, prin respectarea cât mai acurată a rânduielilor Șabatului, nu fac altceva decât să grăbească revelarea progresivă a slavei divine până ce va veni *ziua care e în întregime Șabat*²⁷. Astfel, în virtutea faptului că Șabatul este un dar al lui Dumnezeu, venind din veșnicie și primit de israelit în timp²⁸, el nu poate fi limitat spațio-temporal, chiar dacă există unele repere cultice în acest sens, ci transcende limitările cartezianului, deschizând orizontul veșniciei.

2. Șabatul – mărturie a veșniciei

Dacă rămânem strict în registrul gândirii religioase iudaice, fără a pătrunde în zona de percepere și de înțelegere creștină a Șabatului, totuși, această sărbătoare este o realitate complexă care nu poate și nu trebuie să fie limitată la o simplă unitate cronologică marcată printr-o serie de acte și gesturi liturgice. Semnificațiile sale profund teologice fac din Șabat un eveniment experiat, într-adevăr, în timp, dar încadrat de ceea ce este dincolo de timp: veșnicia. Un text din *Cartea Jubileelor*²⁹ afirmă că Șabatul a fost celebrat în ceruri înainte de a fi făcut cunoscut oamenilor spre respectarea

²⁶ ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 323.

²⁷ ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 322.

²⁸ ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 288.

²⁹ *Cartea Jubileelor* este o apocrifă intertestamentară reprezentativă pentru stilul midrașic, cu un conținut tematic similar cu al cărții *Facerii*, în care evenimentele prezentate sunt raportate la cicluri de 49 de ani, a se vedea în extenso R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1913).

lui pe pământ (Jub 2,30). Se poate observa o dublă orientare a respectării Șabatului, pornind de la reperul Șabatului istoric: una descendentă, în sensul în care Șabatul a fost respectat mai întâi în ceruri, și alta ascendentă, sinonimă orientării existenței umane, care se îndreaptă înspre intrarea în realitatea celestă a Șabatului sau înspre trăirea zilei care este, așa cum subliniam mai sus, în întregime Șabat.

În experiența lui Israel, Șabatul nu poate fi desprins din ansamblul Legii. Decalogul include o poruncă (a patra) cu referire la respectarea zilei de odihnă care se raportează, în cele două versiuni ale sale, la creație (Ieș 20,8-11) și la eliberarea din robia egipteană (Deut 5,12-14). Care sunt consecințele teologice ale includerii acestei porunci în ansamblul celor zece porunci? În aceeași scriere apocrifă, Legea primită de Israel apare preamărită ca un așezământ veșnic, ea este realizarea în timp a ceea ce, într-un anumit sens, este în afara lui și este veșnic (Jub 3,31). Legea este descoperire în timp a ceea ce era dintotdeauna și, totodată, a ceea ce va fi pentru totdeauna în veșnicie. Șabatul celebrat aici de Israel este o reflecție a unei realități veșnice în care Dumnezeu Însuși Se odihnește (Fac 2,2-3). Trebuie avut în vedere aici faptul că, în referatul creației, Șabatul nu este pus în relație cu făptura umană, primul episod de acest gen apare în Sfânta Scriptură abia în Ieșirea 16, unde se relatează episodul manei. Respectarea Șabatului înseamnă o retrăire la nesfârșit a zilei a șaptea a creației³⁰ și, prin aceasta, o pregustare a odihnei veșnice, tocmai pentru că odihna din ziua a șaptea este cea spre care tinde și nădăjduiește toată făptura. Așadar, în contextul Legii, Șabatul este asociat operei creatoare, dar și eliberării din robia egipteană, momentul Exodului fiind efectiv geneza lui Israel ca popor. Șabatul este dăruit și prezentat poporului ales ca semnul și mărturia unui act divin eliberator, cu funcție paradigmatică pentru orice eliberare ulterioară, fie ea istorică sau/și spirituală³¹. Din această perspectivă, Șabatul prescris lui Israel este un preludiviu a ceea ce fiecare

³⁰ HESCHEL, *Introducere la Șabatul*, 48.

³¹ Anne-Marie DREYFUS, „Shabbat et Nations,” în *Les Sens du Shabbat. Échanges juifs et chrétiens autour du 7^e jour* 20-23 janvier (Burtin: Éditions des Béatitudes, 2004), 32.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

popor este chemat să realizeze: o relație de legământ cu Dumnezeu în virtutea căreia umanitatea aduce lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu³². În sens invers, Israel face să strălucească în lume Șabatul ca cel mai mare dar pe care Dumnezeu îl face umanității, deschizându-i orizontul odihnirii întru Sine, pentru veșnicie.

În mod cert, respectarea Șabatului nu se limitează la săvârșirea unor acte de cult fără un fond de reflexie teologică și de trăire spirituală profundă. Forța sa depinde într-o măsură covârșitoare de virtutea celui care îl celebrează, element care semnalează caracterul său profund spiritual. Accentul pe dimensiunea spirituală a acestei sărbători sau, mai precis, pe spiritualizarea la care este chemat în această zi cel ce o celebrează, este dat și de faptul că pentru respectarea Șabatului nu este necesar vreun obiect ritualic³³, ansamblul actelor cultice rezumându-se la rugăciune, cântare, mulțumire și binecuvântare, toate într-o stare de sfințenie. Exemplul aprinderii luminilor Șabatului (Neir Șabat) este elocvent în acest sens. Conform tradiției iudaice, prin Neir Șabat, femeia aduce asupra casei pacea, care devine șelom beito. Or, înțelepciunea rabinilor completează: dacă femeia este virtuoaasă, atunci pacea se sălășluiește în casă și de la un Șabat la altul³⁴. Timpul dintre două Șabaturi devine, astfel, timp șabatic, un timp al sfințeniei și al păcii, al odihnirii, pentru că Șabatul este, în esența sa, pace și odihnă. Apare cu multă claritate faptul că, astfel definit/înțeles, Șabatul transcende orice delimitare spațio-temporală, fiind prezent oriunde făptura umană înțelege că respectarea sa cu înțelepciune, în strălucire, bunătate, tihnă și minunată dragoste³⁵ trebuie extinsă asupra întregii vieți. Astfel, mult mai mult decât o zi, Șabatul este un mediu al întâlnirii și al primirii binecuvântării divine³⁶.

Există un alt aspect important prin care Șabatul primește un caracter dinamic. În categorialul legendelor iudaice, un text elogiază virtutea

³² DREYFUS, „Shabbat et Nations,” 33.

³³ HESCHEL, *Introducere la Șabatul*, 138.

³⁴ Cf. Gen. R 60,15 Zohar, I,133 – ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

³⁵ HESCHEL, *Introducere la Șabatul*, 62.

³⁶ Matthew HENRY, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Complete and Unabridged in One Volume*, (Peabody: Hendrickson, 1996).

mulțumirii: a fi mulțumit și mulțumitor este o stare/dispoziție interioară care, în cartea Pildelor lui Solomon, este investită cu o conotație euharistică: *o inimă mulțumită este un ospaț necurmat* (Pilde 15,15). Conform unei vechi alegorii iudaice, modelul mulțumirii care trebuie să cuprindă făptura umană înaintea lui Dumnezeu este însuși Şabatul și iată de ce: „Văzând măreția Şabatului, cinstea și măreția ei, precum și bucuria pe care o aducea tuturor ființelor, fiind izvorul a toată bucuria, Adam a cântat un cântec de laudă pentru ziua de Şabat. Atunci, Dumnezeu i-a spus: Tu cânti un cântec de laudă pentru ziua de Şabat, dar pentru Mine, Dumnezeul Şabatului, nu cânti? La acestea, Şabatul s-a ridicat, s-a închinat înaintea Domnului și a zis: este bine să aducem mulțumire Domnului.”³⁷.

Personificarea Şabatului din acest text este expresia intenției de a sublinia că acest mare dar de care a fost învrednicit neamul omenesc trebuie raportat permanent la Dumnezeu și nicidecum separat de El. Cinstirea Şabatului trebuie să nu se oprească la acesta, ci să treacă la Dăruitorul acestuia, la Cel ce este Dumnezeul Şabatului. Așa cum se exprimă într-o rugăciune şabatică, evreii trebuie să mulțumească în primul rând pentru acest mare dar al Şabatului: „Dăruiește-le fiilor Tăi să recunoască cu adevărat că odihna lor vine de la Tine și că, pentru aceasta, ei slăvesc Numele Tău”³⁸. În fond, Şabatul celebrat în amintirea creației și a eliberării din robie este un moment de reîntoarcere cu mulțumire la Dumnezeu³⁹.

În plan fizic, nimic nu se schimbă în zi de Şabat și, totuși, ceva este diferit. Preocupați de grijile materiale timp de șase zile, în această zi a Domnului, evreii sunt chemați să trăiască împreună veşnicia, fiind încă în timp. Astfel, Şabatul, deși experiat în timp, este o realitate care transcende limes-urile istoriei, deschizând orizontul veşniciei căreia, spun rabinii, îi sunt proprii sfințenia și odihna. Iată de ce putem afirma că evreul trăiește, în relație cu Şabatul, între nostalgie și așteptare. În urma ceremoniei havdala, evreul trăiește în așteptarea următorului Şabat, sau a următorului moment

³⁷ Louis GINZBERG, *Legends of the Jews*, trad. Henrietta SZOLD, I, 101, http://philologos.org/_eb-lotj/vol1/two.htm#11.

³⁸ Rugăciunea de după amiază a Şabatului, *Siddur Avodat Israel with English Translation*, 299.

³⁹ HESCHEL, *Introducere la Şabatul*, 43.

în care va putea gusta ceva din desfătarea (oneg) veșniciei. Prin aceasta, Șabatul ajunge să ocupe tot timpul, cel puțin la nivel cognitiv, devenind astfel așteptarea venirii aceluși timp în care, așa cum citim la profetul Isaia, „din lună nouă în lună nouă și din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți și se vor închina înaintea Mea” (Is 66,22-23). În acest orizont al veșniciei, întreaga umanitate (*kol basar*) va veni și se va închina înaintea lui Dumnezeu. Închinarea despre care vorbește profetul presupune prezența lui Dumnezeu și indică faptul că scopul adorării este căutarea prezenței Lui⁴⁰. Or, prezența lui Dumnezeu nu este limitată și, prin urmare, timpul întreg poate deveni un timp al închinării, încă din vremea existenței istorice, un timp al unui Șabat perpetuu, în sensul trăirii în prezența lui Dumnezeu.

Adresabilitatea universală a acestui text isaianic (Is 66,22-23) este exprimată prin menționarea lunilor noi și a zilelor de Șabat care, conform Legii, erau celebrate pretutindenea, nu numai la Ierusalim, de trei ori pe an, asemenea marilor sărbători anuale. Astfel, înțelegem că slujirea va continua în veșnicie și va consta, din perspectiva Șabatului, în aflarea desfătării noastre veșnice în Dumnezeu (Is 58,13-14), bucuria în sine fiind acceptată ca un act veșnic de adorare⁴¹. Aceeași bucurie și desfătare, dacă sunt trăite în chip autentic în timp, devin un Șabat continuu, o odihnire în Dumnezeu.

Șabatul este o zi de odihnă și de lucrare sfântă⁴², o zi a sfințeniei și a păcii. Prin odihna/odihnirea care trebuie să caracterizeze această zi, se indică mergerea istoriei universale către un sfârșit care transcende opera creatoare⁴³. De aici vine și această dinamică a Șabatului care nu poate fi constrâns de delimitări spațio-temporale, de vreme ce el este sfânt prin natura sa divină, extratemporală⁴⁴, de vreme ce deopotrivă originea sa și orizontul său aparțin planului veșniciei. Și nu numai atât, dinamica proprie Șabatului se reflectă în prevederile Talmudului care stabilesc temeiul legal al dinamicii

⁴⁰ John D.W. WATTS, *Isaiah 34-66*, în *WBC 25* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 941.

⁴¹ Raymond BROWN, Joseph FITZMEYER și Edmund ROLAND, *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1996), 386.

⁴² HENRY, Matthew Henry's Commentary.

⁴³ Claus WESTERMANN, *Theologie de l'Ancien Testament*, trad. Lore Jeanneret (Genève: Labor et Fides, 2002), 111.

⁴⁴ ȘAFRAN, *Israel și rădăcinile sale*, 288.

granițelor: căminul în sine, locul prin excelență al celebrării Șabatului, își schimbă configurația în Șabat, prin intermediul unor acte cu valență euharistică, despre care am scris într-un studiu anterior⁴⁵.

Concluzii

Maniera în care definim Șabatul reflectă înțelegerea noastră și determină un anumit mod de respectare a lui. Spuneam la început că funcționăm oarecum în chip automat atunci când, gândindu-ne la Șabat, îl percepem cu prioritate ca pe o zi de cult, clar delimitată temporal. În schimb, atunci când trecem în planul reflexiei teologice, chiar dacă ne limităm la registrul gândirii iudaice, putem observa faptul că el este pus în relație cu existența veșnică sau cu sfințenia personală. Acest tip de înțelegere permite observarea aspectului său dinamic, prin care Șabatul transcende delimitările spațio-temporale proprii cultului și devine o realitate vie, mereu prezentă, o cale de *comuniune cu/odihnire în Dumnezeu*. Această perspectivă de înțelegere poate fi asumată și în experiența creștină: dacă înțelegem Șabatul ca odihnă în Dumnezeu, atunci el devine scopul nostru al tuturor, el este cu adevărat o anticipare a vieții și a desfătării noastre în Împărăția lui Dumnezeu⁴⁶, dar și un moment în această lume care mărturisește despre veșnicie⁴⁷, pentru a reorienta făptura umană înspre orizontul împlinirii sale dincolo de istorie.

Evocare

Adresez alese mulțumiri părintelui profesor Ioan Chirilă pentru că a acceptat să mă călăuzească, deopotrivă în parcursul meu academic și în cel duhovnicesc și îi spun: recunoștință și veșnică rugăciune, Avva!

⁴⁵ „Șabatul în Talmud. Conceptualizări și repere practice pentru împlinirea poruncii a patra,” în *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XIII (2009-2010).

⁴⁶ Ephraïm CROISSANT, „Le Shabbat: Être chez soi chez Dieu,” în *Les Sens du Shabbat. Échanges juifs et chrétiens autour du 7^e jour* (Burtin: Bêatitudes, 2004), 24.

⁴⁷ NEUSNER, *Un rabbin parle avec Jésus*, 99.

„Ce-mi va face mie omul?” (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu

Iancu BUDA

Psalmul 55 este un psalm profetic și mesianic care anunță patimile Mântuitorului Hristos. Persecuțiile și suferințele pe care le îndură psalmistul David sunt prevestirea patimilor și suferințelor Domnului Hristos. Dușmanii caută să-l prindă „în fapt” (Lc 20,20) pe regele David, însă tentativa fiind deșartă se reorientează, încercând să-l omoare, „toată ziua” războindu-se cu el. Cu toate acestea autorul nu se leapădă de Dumnezeu, ba chiar se întărește în credință. Autorul se aseamănă cu coarda de liră, care scoate cel mai melodos și plăcut sunet în momentul în care este întinsă puternic, tot așa și viața regelui David, întinsă de încercări și prigoniri, produce cele mai plăcute vibrații ale credinței.

Cercetarea noastră își propune să analizeze exegetic Psalmul 55 și să sublinieze faptul că toți ce-i ce se încred în Dumnezeu și își ancorează năzuințele în El, nu rămân neauziți. Pronia și mila lui Dumnezeu se revarsă peste întreaga omenire, însă îndeosebi Dumnezeu poartă de grijă oamenilor, cei zidiți după chipul și asemănarea Sa. Psalmistul întâmpină acum un moment delicat, fiind urmărit și prigonit de dușmanii săi, cu toate acestea nu își pierde credința în Dumnezeu. Făcătorii de rele par a fi puternici, pregătiți, având un plan bine pus la cale, însă greșeala lor majoră constă în faptul că ei se încred în propriile puteri, în slăbiciunea trupului și nu umblă după voia lui Dumnezeu. Opus acestei atitudini, autorul este plin de nădejde în purtarea de grijă a lui Yahwe. Deși arată că îi este frică, totuși frica de oameni este biruită de frica de Dumnezeu, iar teama este biruită de credință.

Un alt scop al cercetării este faptul de a sublinia relația dintre suferințele autorului și cele ale Mântuitorului. Prigoana suferită de psalmist este

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

prevestirea prigoanei suferite de Hristos. Făcătorii de rele urmează aceeași pași: mai întâi se adună și pun la cale un complot, apoi caută să-l prindă în faptă și în cuvânt pe psalmist, iar atunci când văd că tentativa este deșartă, încearcă să-l ucidă. Același scenariu s-a repetat și cu Mântuitorul Hristos, iar David, asemenea Mântuitorului, nu s-a lepădat de Tatăl cel Ceresc, nici nu și-a pierdut nădejdea, ci a rămas fidel lui Dumnezeu până la final, când puterea Lui s-a vădit în izbăvirea de vrăjmași.

Exegeza sintagmelor și a cuvintelor cheie a versetelor analizare va reieși din literatura de specialitate. În acest sens vom face apel la Sfânta Scriptură, Sfânta Tradiție dar și la autori contemporani. Actualitatea exegezei noastre va fi subliniată prin *sinteza teologică*, moment în care ne propunem să creionăm importanța credinței în viața fiecăruia dintre noi. Nădejdea în Dumnezeu este un bun de mare preț al sufletului. Această virtute, a șasea pe calea despătimirii, este un bun antidot în prevenirea depresiei. Omul care știe că ceea ce nu poate realiza el, poate Dumnezeu, păstrează mereu o rezervă de optimism în suflet, pe când cel ce nu-și pune viața în mâinile lui Creatorului, rămâne singur în fața vicisitudinilor vieții. Izbăvirea de vrăjmași este o consecință firească a celui ce are credință puternică în Dumnezeu, Sfântul Evanghelist Marcu avea să noteze mai târziu: „De poți crede, toate sunt cu putință celui ce crede.” (Mc 9,23).

În demersul nostru vom apela atât la autori din Biserica de Răsărit cât și la cei din Biserica Apuseană, astfel îi amintim pe cei mai prestigioși: Fericitul Augustin¹, Sf. Chiril al Alexandriei², cuviosul Eftimie Zigabenu³, Teodoret de Cir⁴ sau Sf. Grigorie de Nazianz⁵. Cercetarea se bazează și

¹ ST. AUGUSTINE, „Exposition on the Book of Psalms”, în *Nicene and Post Nicene-Fathers*, vol. 8 (Edinburgh: T&T Clark, s.a.).

² SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea Psalmilor I,” *MO* 4 (1989): 1-8.

³ EFTIMIE ZIGABENUL ȘI SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, 2006).

⁴ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003).

⁵ SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Cele cinci cuvântări despre Dumnezeu*, trad. de Gheorghe Tilea (2008).

Ce-mi va face mie omul?” (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu

pe alte comentarii de actualitate, dintre care amintim autorii: Charles Briggs⁶, Walter Brueggemann⁷, Susan Gillingham⁸, Allen Ross⁹, Ernst Wilhelm Hengstenberg¹⁰, Hooker Richard¹¹, Weiser Artur¹², Hans-Joachim Kraus¹³, J.M. Neale și R.F. Littledale¹⁴. În ceea ce privește literatura biblică românească vom apela la autori precum: Alois Bulai¹⁵, episcopul Gherasim Timuș¹⁶ Nicolae Neaga¹⁷ sau Ioan Sorin Usca și Ioan Traia¹⁸.

Păstrăm nădejdea că această sumară introducere va stârni apetitul pentru citirea întregii partituri.

1. Scurte repere isagogice

Psalmul 55 relatează suferințele prin care trece personajul principal al textului. Popoarele sau „omul” care îl necăjește pe regele David trebuie să fi fost o persoană puternică și influentă, care avea posibilitatea de a se apropia cu ușurință de psalmist. Dacă extindem interpretarea, „cei de alt

⁶ Charles BRIGGS și Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. I (New York: C. Scribner's Sons, 1906-07),

⁷ Walter BRUEGGEMANN și William H. BELLINGER, Jr., *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014).

⁸ Susan GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries. A Reception History Commentary on Psalms 1-72*, vol. 2, în *Wiley Blackwell Bible Commentaries* (Hoboken: John Wiley & Sons Inc., 2018).

⁹ Allen P. ROSS, *A commentary on the psalm*, vol. 2 (42-89) (Kregel Exegetical Library, 2013).

¹⁰ Ernst Wilhelm HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 2, trad. John Thomson Leith, Patrick Fairbairn (Edinburgh: T&T Clark, 1860).

¹¹ Richard HOOKER, *The Book of Psalms*, în *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge: At the University Press, 1904).

¹² Artur WEISER, *The Psalms. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1962).

¹³ Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 1-150: A Commentary*, vol. 1, trad. H.C. Oswald (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1988).

¹⁴ J.M. NEALE și R.F. LITTEDALE, *A commentary on the Psalms from primitive and medieval writers and from various office books and Hymns on the Roman, Mozambic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian and Syriac rites*, vol. 2 (London/New York: Joseph Masters, Aldersgate Street and New Bond Street/Pott and Amery, 1868), 363.

¹⁵ Alois BULAI, et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii* (Iași: Sapienția, 2005).

¹⁶ Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra Psalmilor* (București: Gutenberg, 1896).

¹⁷ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2004).

¹⁸ Ioan Sorin USCA și Ioan TRAI, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți. Comentarii la Cartea Psalmilor* (București: Christiana, 2009).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

neam” trebuie să fi fost filistenii, căci prin „cuvântul grecesc *allofyloi* sunt desemnați filistenii.”¹⁹ Autorul textului nu poate fi altul decât regele David care a fost prins la Gat și ținut prizonier o vreme, realitate ce derivă și din subtitlul psalmului²⁰. Se prea poate ca psalmul să fie din perioada în care „a fost reținut de filistenii”²¹.

Primele trei versete sunt o rugăciune introductivă care este urmată de o mărturisire a credințioșiei față de Dumnezeu (v. 4-5). Versetele 6-7 relatează situația de persecuție iar versetele 8-10, încrederea în Dumnezeu. O nouă mărturisire a credinței se găsește în versetele 11-12. Psalmul se încheie prin mulțumirea adusă lui Dumnezeu pentru că a fost ascultat (v. 13-14).²² Laitmotivul psalmului este exprimat de versetul 4, idee reeditată de versetele 10-11.²³ Încercările prin care trece psalmistul sunt urmate de o rugăciune fierbinte, moment ce subliniază credința puternică în Yahwe ce-i domină sufletul. „Poemul pare a fi o lamentație datorită conținutului și atmosferei pe care o presupune, dar și o rugăciune de încredere pentru rezolvarea pe care o presupune”²⁴.

Primele trei versete subliniază suferința regelui David. Atenția noastră se va îndrepta cu precădere asupra versetului al patrulea, unde psalmistul se umple de nădejdea în Yahwe. În final vom evidenția purtarea de grijă

¹⁹ USCA și TRAI, *Vechiul Testament*, 186.

²⁰ „Pentru sfârșit: despre poporul care se îndepărtase de la cele sfinte. [Psalm] al lui David, pentru o inscripție pe stâlp, când cei de alt neam l-au prins la Gat.” (BVA) „Title: To the Chief Musician upon Jonath-elim-rechokim, Michtam of David, when the Philistines took him in Gath. In the Vulgate: To the end; for the people which is put far away from the saints; David in the inscription of the title, when the Philistines detained him in Grath. Or rather, perhaps: To the Supreme, in the oppression of the band of exiles; a golden Song of David, when he was a captive by the Philistines of Gath.” NEALE și LITTLEDALE, *Psalms from primitive and medieval writers*, 205.

²¹ „Fiindcă după retragerea acestui principe de la curtea lui Achis, se adună un mare număr de amici împrejurul lui, David a voit să mângâie această turmă întristată, și de aceea se citește în titlu: pentru poporul cel ce se depărtase de la cele sfinte; căci David și amicii săi erau atunci în pustie și departe de cele sfinte.” Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni*, 659.

²² BULAI, *Psalzii*, 208; BRUEGGEMANN, *Psalms*, 253.

²³ GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, 330-1.

²⁴ BULAI, *Psalzii*, 207.

Ce-mi va face mie omul?” (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu

ce o are Dumnezeu pentru cei fideli Lui. Privit profetic, psalmul și suferința pe care psalmistul David o descrie în text, este o prevestire a suferințelor îndurate de Mântuitorul Hristos²⁵. Sfinții Părinți au interpretat suferințele descrise din psalm făcând trimitere la suferințele Domnului Iisus, răbdate în timpul Sfințelor Sale Patimi²⁶. Durerea și suferința sunt doar o prevestire a Patimilor Domnului, moment în care dușmanii au căutat „să-l prindă în fapt” (Lc 20,20) pentru ca mai apoi să caute „cum să-l omoare” (Lc 22,2)²⁷.

2. Fidelitatea psalmistului față de Yahwe – abordare exegetică

„În Dumnezeu voi lăuda toate cuvintele mele toată ziua; în Dumnezeu am nădăjduit, nu mă voi teme: Ce-mi va face mie omul?” (Ps. 55,4).

În timp ce primul și al doilea verset evidențiază frica din sufletul autor, versetul al treilea subliniază credința lui David în Yahwe, tocmai prin propoziția „În Dumnezeu voi lăuda toate cuvintele mele.”²⁸ Sintagma „voi lăuda” face pereche bună cu substantivul propriu „Dumnezeu”, deoarece cuvintele de laudă aduse și închinare lui Dumnezeu sunt plăcute și primite de către El. Deși aflat inițial sub sceptrul fricii (v.3), psalmistul înțelege acum că lauda pe care el o aduce lui Dumnezeu îi va fi scut împotriva dușmanilor săi.²⁹ Cât timp cuvintele noastre sunt rostite spre lauda lui Dumnezeu nu avem motive de teamă, deoarece aceasta arată fidelitate față de El, însă când cuvintele sunt rostite spre lauda noastră, acest lucru denotă aroganță

²⁵ USCA și TRAI, *Vechiul Testament*, 186.

²⁶ TIMUȘ, *Note și meditațiuni*, 661.

²⁷ GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, 331; BULAI, *Psalmi*, 208; NEALE și LITLEDAL, *Psalms from primitive and medieval writers*, 205.

²⁸ ROSS, *A commentary on the psalm*, 267.

²⁹ Acest *voi lăuda* se ia aici în loc de „voi împodobi”: „Lăudate, zice, voi face cuvintele mele, fiindcă eu grăiesc cuvinte de laudă lui Dumnezeu și slavoslovii, că singur cuvântul acela se împodobește și se înfrumusețează, care pomenește și aduce slavă lui Dumnezeu. Ori, fiindcă mai sus s-a fălit și a zis că *ziua nu mă voi teme* (adică de bunele-sporiri ale vrăjmașilor), aici tocmește cuvântul și zice că *întru Dumnezeu*, adică «întru puterea lui Dumnezeu voi lăuda, adică voi înălța cu laudă cuvintele mele», după ceea ce se zice: *Cel ce se laudă, întru Domnul să se laude* (1Cor 1,33)”. EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea*, 432.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

și egocentrism, moment în care ne părăsește ajutorul lui Dumnezeu³⁰. Chiar și cuvântul în sine și abilitatea de a-l întocmi și alcătui cu măiestrie (fie spre slava ta, fie spre slava lui Dumnezeu), este tot darul lui Dumnezeu, iar dacă așa stau lucrurile, ce merit avem noi în acest context? Totul este prin mila și din darul lui Dumnezeu și doar lui i se cuvinte laudă³¹.

Verbul „a lăuda” trebuie exonerat de conotații negative în acest context, înțelegând faptul că lauda despre care vorbește psalmistul nu este în sine sau în a sa putere, ci în Dumnezeu. Sf. Ap. Pavel adoptă o atitudine asemănătoare în momentul în care le spune galatenilor: „Iar mie, să nu-mi fie a mă lăuda, decât numai în crucea Domnului nostru Iisus Hristos, prin care lumea este răstignită pentru mine, și eu pentru lume!” (Gal 6,14). Lauda este a lui Dumnezeu, pentru faptele și cuvintele Sale și a nu a autorului³². Fie că propoziția „voi lăuda cuvintele mele” este la plural (*cuvintele mele*) sau la singular (*cuvântul meu*)³³, ea exprimă lauda pe care autorul o aduce lui Dumnezeu, care „nu se va teme de aceea ce poate să-i facă omul”³⁴. Lauda lui David este „în Domnul” pentru că El este Cel căruia i se cuvine slavă, El este cel ce l-a inspirat pe autor să scrie cuvintele acestui psalm. Meritul cuvintelor bine alcătuite și încheiate așezate în scris, nu este al autorului, ci al lui Dumnezeu, al Duhului Sfânt care l-a inspirat să scrie³⁵. Referința, trimitere minții la Dumnezeu transformă frica în neînfricare, ezitarea și nesiguranța în curaj și bărbăție³⁶. Ecoul acestei atitudini pline de curaj se va resimți în versetele 8-11, când întrebarea retorică „Ce-mi va

³⁰ ST. AUGUSTINE, *Exposition on the Book of Psalms*, 397-8.

³¹ „Căci cine te deosebește pe tine? Și ce ai, pe care să nu-l fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fâleşti, ca și cum nu l-ai fi primit?” (1Cor 4,7).

³² ROSS, *A commentary on the psalm*, 267.

³³ „Evreul zice: voi lăuda în Domnul cuvântul său și cei LXX, cu versiunea noastră, *cuvintele mele*, sau *cuvântul meu*. Neapărat, că a trebuit să fie în exemplarele celor LXX afixul, care înseamnă pronumele persoanei întâi; în fond este același lucru; erau *cuvintele lui David*, pentru că David era autorul lor, și *cuvintele lui David*, pentru că David era obiectul lor”. TIMUȘ, *Note si meditațiuni*, 663.

³⁴ TIMUȘ, *Note si meditațiuni*, 663.

³⁵ USCA și TRAI, *Vechiul Testament*, 186.

³⁶ BRUEGGEMANN, *Psalms*, 254.

Ce-mi va face mie omul?” (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu face mie omul?”, se repetă ca semn al siguranței și încrederii în puterea divină³⁷.

Substantivul „cuvântul” însumează toate promisiunile pe care autorul le-a făcut în fața lui Dumnezeu pe care acum le ia ca și scut. În timp ce Saul și dușmanii săi se laudă cu armata lor, cu soldații sau carele lor, autorul se laudă cu numele Domnului, cu făgăduințele făcute înaintea Lui³⁸.

A doua parte a versetului subliniază concluzia logică a credincioșiei sale, faptul că nu îi este frică de dușmanii săi. Aceasta nu înseamnă că nu s-a temut deloc, ci mai degrabă că nu a cedat în fața fricii, nu s-a lăsat copleșit de ea, nu și-a pierdut încrederea în Dumnezeu ci le-a biruit pe toate acestea. „Ce-mi va face mie omul?” (sau carnea) este concluzia firească a încrederii sale în Dumnezeu. Sinecdoca are menirea de a crea o legătură între „om” (carne) și „Dumnezeu”, astfel, dacă el este protejat de Dumnezeu, muritorii nu îi pot face nici un rău³⁹. Ce ne spune David în a doua parte a stihului? Că nu îi este frică de om? Ce-i va face lui carnea? Ce-i va face materia? Cum așa din moment ce în primele două versete cerea cu stăruință ajutorul lui Dumnezeu zicând: „Mântuiește-mă, Doamne, că m-a necăjit omul; toată ziua războindu-se m-a necăjit. Călcatu-m-au vrăjmașii mei toată ziua, că mulți sunt cei ce se luptă cu mine, din înălțime”? Socotim că acesta este efectul credinței asupra sufletului care cere mila lui Dumnezeu: curajul, optimismul și încrederea deplină în Domnul. Chiar dacă la început autorul părea învăluit de necazuri și supărări, acum reușește să găsească resurse pentru a se îmbărbăta, pentru a crede în puterea protectoare a lui Dumnezeu⁴⁰.

Întrebarea „Ce-mi va face mie omul?” sau „ce-mi va face mie insul materialnic?”⁴¹ se naște din relația spirit-materie. Orice om duhovnicesc

³⁷ BRUEGGEMANN, *Psalms*, 254.

³⁸ HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 242.

³⁹ ROSS, *A commentary on the psalm*, 267-8.

⁴⁰ ST. AUGUSTINE, *Exposition on the Book of Psalms*, 398.

⁴¹ Literal „Ce-mi va face mie carnea?”, la fel ca în versiunea ebraică. Sau în limba engleză: What can flesh do to me?. USCA și TRAI, *Vechiul Testament*, 186; HOOKER, *The Book of Psalms*, 317; ROSS, *A commentary on the psalm*, 268.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

care se încrede în Dumnezeu rămâne neclintit în fața provocărilor vieții, chiar dacă probleme apar, în cele din urmă vor trece, iar omul fidel lui Dumnezeu rămâne în picioare, alături de Ziditorul său. Omul care se încrede în Dumnezeu nu trebuie să se teamă de cei ce se încred în materie, în puterea lor, în tot ce este lumesc și trecător (arme, cetăți, armate, bani etc.)⁴². Discrepanța între puterea lui Dumnezeu și cea a omului este atât de mare încât cei ce nădăjduiesc în Yahwe îi văd mici și neputincioși pe cei ce se încred în propria lor putere. Orice putere ar avea cineva, o are pentru că a primit-o de la altcineva, iar cel ce o dă, o are la rândul său de la Dumnezeu⁴³. Întrebarea retorică pune în lumină natura perisabilă a omului în comparație cu veșnicia lui Dumnezeu cel Atotputernic, iar de aici rezultă o idee simplă și logică: omul este neputincios în fața lui Dumnezeu⁴⁴.

Întrebarea „Ce-mi va face mie omul?” se poate traduce și prin „ce-mi va face mie carnea?” și nu întâmplător autorul folosește substantivul „carne”. Acest cuvânt este folosit cu scopul de a arăta dispreț față de dușmanii săi. Cât timp dușmanii săi sunt carne, sunt lumești, sunt fizici, sunt și slabi, trecători, efemeri și neputincioși față de Dumnezeu în care autorul nădăjduiește⁴⁵. Deși întrebarea este retorică, totuși, dacă ar fi să dăm un răspuns el este evident, și anume: nimic. „Nimic” este puterea omului în fața puterii dumnezeiești și nimic este făcătorul de rele în fața celor protejați de Yahwe⁴⁶. Teama exprimată în primele două versete este întâmpinată aici cu încredere în puterea protectoare a lui Dumnezeu, care îl poate proteja pe autor chiar și de cei mai puternici inamici ai săi⁴⁷.

⁴² USCA și TRAI, *Vechiul Testament*, 186.

⁴³ „Deci Pilat i-a zis: Mie nu-mi vorbești? Nu știi că am putere să Te eliberez și putere am să Te răstignesc? Iisus a răspuns: N-ai avea nici o putere asupra Mea, dacă nu ți-ar fi fost dat ție de sus. De aceea cel ce M-a predat ție mai mare păcat are.” In 19,10-11.

⁴⁴ HOOKER, *The Book of Psalms*, 317.

⁴⁵ HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 242.

⁴⁶ BRUEGGEMANN, *Psalms*, 254.

⁴⁷ HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, 242.

3. Sinteză teologică

Viața fiecăruia dintre noi este un etern zbucium, o permanentă căutare și o parțială dezamăgire. Spun „parțială” pentru că cel ce-și ancorează năzuințele în Dumnezeu, nu v-a rămâne dezamăgit până în sfârșit. Yahwe ne-a lăsat nouă tuturor, după momentul căderii, un bun de mare preț, și anume *nădejdea* sau *speranța*. Cuvintele Lui nasc nădejde și certifică existența unui moment viitor, transcendent și imaterial, când toți vom primi cele cuvenite – bune sau rele. Astfel, tot cel ce-și pune nădejdea în Domnul, nu va putea fi trist, deznădăjduit sau decepționat, știind că toată nedreptatea, se va îndrepta.

Împăratul David este exemplul perfect de persoană care nu își pune nădejdea în oameni, ci în Dumnezeu. El a înțeles cel mai bine că încrederea pusă în om poate fi trădată, însă cel ce se încrede în Creatorul său nu va fi niciodată dezamăgit. Tot el amintește: „Nu vă încredeți în cei puternici, în fiii oamenilor, în care nu este izbăvire. Ieși-va duhul lor și se vor întoarce în pământ. În ziua aceea vor pieri toate gândurile lor” (Ps 145,3-4).

Cea mai puternică armă pe care David o are la îndemână acum, în aceste momentele dificile, este *nădejdea* în Dumnezeu. După ce Sfinții Părinți au sistematizat urcușul spiritual pe care îndumnezeirii, au hotărât că această virtute este pe treapta a șasea pe calea despătimirii⁴⁸. Fără a întrezări în sfârșit al necazurilor și fără a le privi cu optimism și nădejde în Dumnezeu este imposibil să le răbdăm până la capăt.

Nădejdea regelui David în Yahwe are ca primă consecință îmbărbătarea și curajul ce-i inundă sufletul. Regele înțelege că puterea omului este una limitată, pe când Dumnezeu poate face oricâte voiește, înțelege apoi că toți cei ce se încred în Dumnezeu nu vor fi abandonați în greutate, ci odată cu încercarea vine și izbăvirea de ea. Întrebarea retorică „Ce-mi va face mie omul?” subliniază încrederea puternică a regelui în Dumnezeu. Acum se văd efectele credinșiei sale, manifestându-se prin curaj în fața încercărilor.

⁴⁸ Andrei ANDREICUȚ, *Spiritualitate creștină pe înțelesul tuturor* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2012), 65.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Izbăvirea de vrăjmași este o altă consecință importantă a credinței. Versetul 13 subliniază tocmai acest adevăr: „Că ai izbăvit sufletul meu de la moarte, picioarele mele de alunecare, ca bine să plac înaintea lui Dumnezeu, în lumina celor vii.” Regele David înțelege că singura scăpare din strâmtoarea vieții și a încercărilor este credința puternică în Dumnezeu. Consecința credincioșiei se vedește prin rugăciunile fierbinți amintite de psalmul 55 iar rezultatul lor final este izbăvirea de vrăjmași.

Credința puternică a regelui David este model și pildă de nădejde și iubire față de Dumnezeu pentru fiecare dintre noi. Efectele alipirii inimii de Yahwe se vădesc în psalmul 55. Curajul, îmbărbătarea, speranța la viață, optimismul, smerenia și izbăvirea de vrăjmași sunt consecințele nădejzii și a credinței puternice în Dumnezeu. Repetarea întrebării retorice „Ce-mi va face mie omul?” (v. 4 și v. 11) subliniază tocmai această credință puternică a regelui în ajutorul ceresc.

Concluzii

Credința în Dumnezeu este un bun, o armă, o unealtă a despătimirii care este la îndemâna tuturor. Psalmistul David se face pildă vie pentru fiecare dintre noi prin mânăuirea acestei virtuți cu mare precizie. Regele ajute în situația de a se vedea împresurat de dușmani și amenințat de necazuri, cu toate acestea, înainte de a-și pune nădejdea în om, își ridică ochii spre cer.

Sf. Petru Damaschinul amintea: „Cei de vor să asculte de cuvântul lui Dumnezeu și produc rod bun, sunt însoțiți de aceste semne: suspinul, tânguirea, tristețea, liniștea, plecarea capului, rugăciunea, tăcerea, stăruința, plânsul, durerea, osteneală inimii pentru evlavie”⁴⁹. Vedem deci, cum se manifestă omul duhovnicesc și credincios, care ascultă cuvântul lui Dumnezeu. „Iar semnele celor ce nu dau rodul vieții sunt acestea: trândăvia, semeția, privirea împrejur, neatentia, cârtirea, tulburarea minții. Iar

⁴⁹ SF. PETRU DAMASCHINUL, „Despre răbdare și discernământ (dreapta socoteală),” în *Filocalia* 5, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1976), 313.

Ce-mi va face mie omul?" (Ps 55,4) – expresia intangibilității celui ce se încrede în Dumnezeu

faptele: săturarea pântecelui, mânia, iuțimea, bârfirea, mânia, vorbirea fără rost, necredința, nestatornicia, uitarea, neorânduiala, câștigurile urâte, iubirea de argint, cearta, disprețul, flecăreala, râsul fără rost, bunul plac, și tot întunericul care este satana”⁵⁰.

Repetarea întrebării retorice „Ce-mi va face mie omul?” din acest psalm, subliniază pe de-o parte încrederea puternică în Dumnezeu, iar pe de altă parte, slăbiciunea naturii umane în fața Creatorului. În timp ce dușmanii săi se încred în comploturi, planuri, săbii, armate sau ucideri, David se încrede doar în Dumnezeu și îi este suficient. Forța de a birui frica, curajul de a înfrunta toate aceste greutăți, smerenia și dragostea ce-i inundă sufletul dar mai ales izbăvirea de vrăjmași, sunt concluzia încrederii în Dumnezeu, sunt rezultatul credinței puternice în Yahwe. Psalmistul David se face astfel model și pildă de urmat pentru fiecare dintre noi.

Psalmul 55 ne ajută să înțelegem în primul rând, faptul că indiferent de poziția socială, cu toții întâmpinăm probleme și momente de cumpănă în viață. Frica și debusolarea sunt firești, însă în cele din urmă credința în Dumnezeu trebuie să fie cea care biruie. Chiar dacă avem cu toții clipe delicate în viață nu trebuie să ne pierdem încrederea în Dumnezeu, ci plini de credință să cerem ajutor divin, punându-ne nădejdea nu în om, ci în Dumnezeu. „De poți crede, toate sunt cu puțință celui ce crede” (Mc 9,23).

Evocare

Aflat pe băncile Facultății de Teologie, învățam printre altele, faptul că un om desăvârșit și un preot bun, are nevoie atât de formare spirituală, de viața curată, cât și de formare intelectuală, pentru că lipsa experienței în viață, respectiv în pastorație, poate fi suplinită de dragul pentru lectură, de preocupările intelectuale, de studiu aprofundat cu temeinicie și perseverență. În ambele cazuri însă parcursul nu este deloc ușor. Orice om care dorește să învețe vreun meșteșug anume, lasă toate celelalte preocupări și se dedică întru totul mentorului său, căruia îi este supus și ascultător în

⁵⁰ SF. PETRU DAMASCHINUL, „Despre răbdare,” 313.

toate, până ce va deprinde și el acel meșteșug. Ne-am silit și noi pe cât ne-a fost cu putință să fim buni ucenici, însă meritul formării ucenicului este în cea mai mare parte a mentorului – și slavă Domnului că buni mentori avem.

Părintele Ioan Chirilă a fost unul dintre acei coloși pe care noi, îi priveam de jos în sus, deși s-a silit mereu să scurteze din această distanță. Față de persoana părintelui spuneam adesea noi, studenții: „Sper să ajung să înțeleg și să apreciez cu adevărat faptul că am prins în școală un asemenea profesor.” Stima pentru părintele își trăgea seva atât din prestigiul sfinției sale, cât și din modul în care se raporta la noi: unul mereu jovial, deschis, cald, prietenos, încercând parcă să-și ascundă prestigiul și să-și apropie studenții. Toți știam că această atitudine se naște din smerenie... De atunci am început să văd în părintele Ioan, pe de-o parte un prieten, iar pe de alta parte un mentor, care știa să se apropie de ucenic. Părintele Ioan era pentru mine exact ceea ce eu aveam nevoie.

Voios și vesel, cald și prietenos, empatic și sensibil, smerit și curat... acestea sunt adjectivele pe care sufletul și mintea mea le atribuie părintelui. O persoană ce poate destinde și cea mai încrâncenată frunte printr-un umor fin, de bun gust, izvorât dintr-o personalitate unică. Părintele Ioan Chirilă este pentru mine, mentorul ce mă ajută să cresc, să mă maturizez intelectual și spiritual.

În viață poți învăța multe prin cuvânt, dar socotesc că și prin tăcere. Părintele este cel de la care poți învăța multe doar privindu-l... Știi ce spun. Pentru mine este o șansă unică faptul că mă aflu sub îndrumarea părintelui și m-am silit încă din prima zi, pe cât mi-a fost cu putință, să mă fac vrednic de această șansă.

Slava Domnului (*kavod Yahwe*) în scrierile istorice (3Rg 8; 2Par 5 și 7; Nee 9)

Gabriel-Ralph BULTZ

Cercetând noțiunea vechi-testamentară *kavod Yahwe* (*slava Domnului*) se profilează trei aspecte teologice ale slavei dumnezeiești. În timp ce sursele antice orientale scot în evidență înțelesurile de *greutate* și de *cinste* ale rădăcini *kvd*, autorii biblici reliefează aspectele legate de prezența lui Dumnezeu. Slava divină este înfățișată în context biblic de patru categorii de texte vechi-testamentare, existând însă și alte fragmente scripturistice în care tema *kavod* își găsește o bogată reflectare. Printr-o lectură cuprinzătoare și profundă a Vechiului Testament, percepem slava divină ca pe-o *formă de revelare* prin care Dumnezeu intră în contact cu oamenii; o formă de întâlnire a lui Dumnezeu cu oamenii. Această teologie a slavei, Îl reflectă pe Dumnezeu ca pe o Ființă dinamică, așa cum Îl înfățișează de fapt, toate scrierile vechi-testamentare. Dumnezeu intră în relație cu poporul Său sau cu câte o personalitate biblică prin teofanie, vocație, încredințarea unei misiuni, iar prin lucrările Sale se face cunoscut și trebuie re-cunoscut și slăvit de toți. În cele ce urmează vom expune modul în care slava lui Dumnezeu se regăsește în scrierile istorice.

1. Sălășluirea slavei Domnului în templu (3Rg 8¹)

Templul din Ierusalim a avut un rol deosebit din punct de vedere religios și cultic în istoria Israelului. El a fost o expresie a simțului estetic

¹ „Când preoții au ieșit din locașul sfânt, un nor a umplut templul Domnului. Și n-au putut preoții să stea la slujbă, din pricina norului, căci slava Domnului umpluse templul Domnului. Atunci Solomon a zis: "Domnul a spus că binevoiește să locuiască în norul cel întunecos. Eu și-am zidit templul pentru locuință, în care Tu să petreci în veci". Apoi s-a întors regele cu fața spre mulțime și a binecuvântat toată adunarea Israelitilor, căci toată adunarea Israelitilor sta de față,” (3Rg 8,10-14)

și artistic al antichității Orientului Apropiat. Mai mult, în relație cu valoarea sa religioasă și artistică, el a avut și un rol politic. A contribuit la certificarea, mai întâi, a statului național al cărui capitală a fost Ierusalimul în perioada preexilică, pe urmă a comunității semi-autonome a iudeilor după exil și în final celor care au continuat să locuiască în Ierusalim și în împrejurimi, având sporadice perioade de autonomie, în secolele dinainte ca el să fie distrus complet². Din cauza împrejurărilor istorice nefavorabile, poporul ales a ridicat două Temple. Primul a fost ridicat de către Solomon în jurul anului 960 î.Hr., însă a fost distrus de către babilonieni când Nabucodonosor a cucerit Ierusalimul (586 î.Hr.). Cel de-al doilea Templu a fost înălțat în anul 515 î.Hr. și a fost distrus de romani în anul 70 d.Hr.³. În 3 Regi capitolul 8 este descrisă sfințirea celui dintâi Templu, moment în care slava divină se coboară sub forma vizibilă a norului, asemenea odinioară asupra cortului sfânt (Ieș 40,34-38).

Ideea construirii Templului nu îi aparține lui Solomon. Regele David este cel care își manifestă mai întâi dorința de a-I construi Domnului o casă (2Rg 7,1-2). Însă Domnul, prin gura proorocului Natan, îi spune acestuia că urmașul său va fi cel care va construi casa Sa (2Rg 7,12-13). În 1Par 22,1-19 și 28,1-21 se spune că David a adunat unele dintre materialele de care era nevoie și i-a oferit câteva indicații lui Solomon despre cum va trebui să arate Templul. Astfel, când Solomon a ajuns rege, el a continuat și dus la finalizare ceea ce a început David, tatăl său. Pe lângă această responsabilitate de familie, Solomon și-a dorit ca Dumnezeu să binecuvinteze poporul, așa cum se descrie în 3Rg 8⁴.

² Davin Noel FREEDMAN, *The Anchor Yale Bible Dictionary*, vol. 6 (New York: Doubleday, 1996), 351. Pentru alte generalități în ceea ce privește istoricul Templul din Ierusalim, ritualurile și sărbătorile care se sărbătoreau în cadrul său a se consulta Fred SKOLNIK, ed., *Encyclopaedia Judaica (second editions)*, vol. 19 (New York: Thomson Gale, 2007), 601-26 sau Geoffrey WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 677-80.

³ WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 677.

⁴ Paul R. HOUSE, „1, 2 Kings,” în *NAC 8* (Neshville: Broadman & Holdman Publishers, 2001), 120.

Capitolul 8 din cartea 3 Regi este unul dintre cele mai semnificative texte teologice din cărțile 3, 4 Regi. În acesta se poate observa mult mai mult decât fastul, ceremonia și ritualul⁵. Aceste elemente sunt incluse pentru a sublinia moștenirea teologică și tradiția poporului lui Israel. Pe lângă descrierea procesiunii spre templu, rugăciunea și discursul lui Solomon sau reacția Domnului la acest eveniment, relatarea transmite și sentimente de venerație, de atenționări, dar și de încurajări. Acest capitol reprezintă și o completare a făgăduințelor divine făcute lui Avraam, Moise și David.

Toți cei care au făcut parte din conducerea poporului – „bătrânii lui Israel”, „căpeteniile semințiilor” și „capii de familii” – ajută la aducerea chivotului spre noul său loc de așezare. Înainte, chivotul se afla în Sion, în cetatea lui David, unde și Solomon a adus jertfă odinioară (3Rg 3,15)⁶.

Regele Solomon alege să sfințească Templul în timpul Sărbătorii Corturilor (3 Rg 8,2), care, în mod tradițional, avea loc în luna Etanim, ce-a de-a șaptea lună (Lev. 23,34). Conform cercetătorilor cu această ocazie se celebrează sfârșitul peregrinărilor prin deșert și faptul că Dumnezeu și-a adus acasă poporul, în Țara făgăduinței, oferindu-i liniște (Deut 12,8-11). În timpul acestei sărbători Moise a reînnoit legea cu cea de-a doua generație a poporului ales eliberat. De asemenea, el a poruncit ca după trecerea a șapte ani să se citească legea înaintea și în auzul întregului popor (Deut 12,8-11). Prin urmare, alegerea lui Solomon de a sfinți Templul în timpul Sărbătorii Corturilor a fost strategică în sensul că era o perioadă de adunare națională, o ocazie ca poporul să-și amintească de faptul că a cucerit Canaanul, dar și un timp al reînnoirii religioase.

În asistența tuturor liderilor, preoților le revine privilegiul de a transporta chivotul, iar Leviților îndatorirea de a duce obiectele sfinte la Templu.

⁵ Structura capitolului 8 din 3 Regi se prezintă ca o ceremonie tipică pentru aceste gen (asemănătoare cu alte ceremonii din zona mesopotamiană). Trei elemente alcătuiesc ceremonia: Templul este inaugurat prin introducerea chivotului în Sfânta Sfintelor (3Rg 8,1-13); regele binecuvintează adunarea și înalță rugăciune Domnului în legătură cu Templul (3Rg 8,14-61); ritualul cultic și celebrarea efectivă (3Rg 8,62-66). Mordechai COGAN, „I Kings: A new translation with introduction and commentary,” în *The anchor Yale Bible* (New Haven: Yale University Press, 2008), 290.

⁶ HOUSE, „1, 2 Kings,” 135-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În drum spre Templu, poporul dă dovadă de respect și solemnitate. Fiecare persoană acceptă câte un rol propriu. Solomon contribuie cu bani și cu organizarea evenimentului. Bătrânii și căpeteniile seminiților încurajează comunitatea. Leviții își acceptă responsabilitatea de a-i asista și ajuta pe preoți (Num 4,15). Preoții, la rândul lor, își asumă deosebita dar și periculoasa responsabilitate (Lev10,1-20) de a conduce actele rituale și de a transporta chivotul. Fiecare și-a manifestat dorința de a aduce jertfă și de a se ruga lui Dumnezeu cel care iartă, le-a oferit o casă, iar acum le asigură un locaș pentru celebrare cultică (Num 8,5).

După ce chivotul ajunge la destinație este așezat în Sfânta Sfintelor, locul din Templu descris în 3Rg 6,19-28. Odată așezat acolo, chivotul conferă caracterul de Sfânta Sfintelor aceluși loc, în care Dumnezeu îl va întâmpina pe arhieru odată pe an și va ierta păcatele poporului (Lev 16). Chivotul este pus sub aripile heruvimilor care se întindeau de la un perete la celălalt (3Rg 6,27). Acești heruvimi acopereau chivotul, protejându-L și preînchipuind „sala tronului” ceresc⁷.

În chivot nu se afla nimic, cu excepția celor două table de piatră pe care Moise le-a pus în el la Horeb (3Rg 8,9). Acest detaliu este așezat aici pentru orice concepție greșită referitoare la toiagul lui Aaron (Num 17,10) și vasul cu mană (Ieș 16,33) cum că ar fi acolo. Acestea au fost puse în preajma chivotului, însă niciodată în lăuntru, iar în timpul lui Solomon ele nu mai erau utile pentru a fi așezate în Sfânta Sfintelor. Prezența tablelor lui Moise subliniază datoria Israelului față de legea oferită la Sinai. Prezența lui Dumnezeu, cuvântul Lui și legea Lui în raport cu Israel sunt indisolubil legate.

Odată ce preoții lasă chivotul în Sfânta Sfintelor și ies, un nor umple Templul Domnului, împiedicând ca slujirea lor să se mai desfășoare (3Rg 8,10-11). Acesta era norul slavei lui Dumnezeu⁸, cel care a îndrumat poporul

⁷ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie. Despre zidirea templului,” în *Filocalia* 3, trad. Dumitru Stăniloae (București: Harisma, 1994), 34.

⁸ Ceea ce versetul 10 menționează despre nor, versetul 11 spune despre slava lui Dumnezeu. „Slava Domnului umpluse Templul Domnului” (3Rg 8,11), nu doar Sfânta Sfintelor,

în deșert (Ieș 16,10), norul care a umplut cortul sfânt în momentul în care Moise a sfințit acest locaș de cult odinioară (Ieș 40,34-35). Norul slavei indică realitatea prezenței lui Dumnezeu⁹. În trecut, această prezență a protejat (Ieș 14,19-20) și a îndrumat (Ieș 33,9) poporul în drumul său spre Țara făgăduinței. De data aceasta, slava dovedește încuviințarea divină a Templului lui Solomon. Așa cum Dumnezeu a fost alături de Moise, la fel, El este împreună și această nouă generație a Israelului. Această continuitate reaccentuează neschimbabilitatea lui Dumnezeu, dorința Sa de comuniune cu oamenii, dar și împlinirea promisiunilor făcute poporului ales¹⁰.

Solomon răspunde cu mare respect hotărârii lui Dumnezeu de a coborî în Templu. În mod firesc, Dumnezeu locuiește în transcendență, unde oamenii nu-L pot vedea. În acest caz, Domnul alege să coboare pe pământ și să se descopere lui Israel direct. El este Creatorul lumii și, în același timp, Dumnezeul lui Israel care își așează tronul în mijlocul poporului ca act de măreață condescendentă. În același timp, prin apropierea Sa de oameni și prin manifestarea slavei și puterii sale el nu se revelează deplin, exhaustiv¹¹.

Făgăduința divină făcută în 3Rg 6,11-13 a fost împlinită. Solomon a fost loial în a asigura un loc pentru a se aduce lui Dumnezeu laudă, iar Domnul, la rândul său, îl onorează pe rege, venind și locuind în mijlocul poporului.

ci întregul locaș, astfel încât preoții au fost împiedicați să-și împlinească slujirea în sanctuar. Karl Christian BÄHR, „The books of Kings,” în *A commentary on the Holy Scriptures* 6, trad. Edwin Hardwood (Bellingham: Logos Research Systems Inc., 2008), 97.

⁹ Prin imaginea prezenței lui divine în nor, Dumnezeu este descris ca ocupându-și domiciliul în Casa Sa, anticipând ceea ce Solomon spune în 3Rg 8,12-13 că Dumnezeu binevoiește să locuiască în norul ce întunecos. M. COGAN, „I Kings: A new translation with introduction and commentary,” în *The Anchor Yale Bible* (New Haven: Yale University Press, 2008), 291.

¹⁰ HOUSE, *I, 2 Kings*, 136.

¹¹ HOUSE, *I, 2 Kings*, 137.

2. Slava Domnului în contextul sfințirii templului (2Par 5¹² și 7¹³)

În capitolele 5-7 din 2 Paralipomena, cronicarul ne arată că s-a străduit să descrie slujirea preoților la sfințirea templului, precum și începuturile unui cult convenit la templul solomonic. Producând mici diferențe de context, în cadrul textului 2Par 5,11-14 cronicarul a inserat o paranteză și a lărgit textul din 3Rg 8,10: „După ce preoții au ieșit din Sfânta” (2Par 5,11a), norul a umplut Templul Domnului (2Par 5,13c)¹⁴. Pasajele inserate oferă două motive pentru care norul slavei a umplut Templul. Toți preoții care s-au aflat acolo, animați de un oarecare entuziasm („fără să țină seama de rând”), s-au sfințit (2Par 5,11; cf. 1Par 15,12.14; 2Par 23,6). Iar pe urmă o mare orchestră și un cor numeros de Leviți din Ghibeon (Heman și Iedutun) și Ierusalim (Asaf), împreună cu „o sută douăzeci de preoți care trâmbițau din trâmbițe” au început să cânte un Psalm în care se accentuează bunătatea și dragostea lui Dumnezeu (Ps 106,1; 117,1; 135,1; cf. 2Par 7,3)¹⁵. Preoții și Leviții s-au remarcat prin unitatea lor, prin asumarea responsabilităților și prin dorința de a-L lăuda pe Dumnezeu, iar cronicarul a intenționat ca modul

¹² „Și îndată ce aceia care sunau din trâmbițe și cei care cântau, uniți într-un singur glas ca să slăvească și să laude pe Domnul, au făcut să răsunе trâmbițele, chitarele și celelalte instrumente muzicale, și au slăvit pe Domnul, zicând: «Căci El este bun, că în veac este mila Lui!», atunci templul Domnului s-a umplut de norul slavei Lui, Încât preoții nu puteau sta la slujbă din pricina norului, pentru că slava Domnului umpluse templul Domnului” (2Par 5,13-14).

¹³ „Când a sfârșit Solomon rugăciunea, s-a pogorât foc din cer și a mistuit arderea de tot și jertfele, și slava Domnului a umplut templul. Atunci n-au putut preoții să intre în templul Domnului din pricina slavei lui Dumnezeu care umpluse templul. Și toți fiii lui Israel, văzând cum s-a coborât focul și slava Domnului peste templu, au căzut cu fața la pământ pe pardoseală, s-au închinat și au slăvit pe Domnul: «Că este bun, că în veac este mila Lui!»” (2Par 7,1-3).

¹⁴ Cf. Jacob M. MYERS, „II Chronicles,” în *The Anchor Yale Bible* (London: Yale University Press, 2008), 28.

¹⁵ În textul din 2Par 5,11-14 se regăesc o varietate de teme întâlnite frecvent în cele două cărți ale al cronicarului. Interesul pentru cântăreții leviți este adesea amintit (1Par 6,31-47; 15,16-16,6; 23,5; 25,1-31; 2Par 20,19;29,25-29; 35,15). Același refren (1Par 5,13) se aude și la alte ceremonii (1Par 16,34.41; 2Par 7,3.6; 20,21). În general, din descrierile sale, autorul se arată interesat de marile sărbători religioase. Raymond B. DILLARD, „2 Chronicles,” în *WBC 15* (Dallas: Word Incorporated, 2002), 42.

lor de raportare la acest eveniment să fie urmat ca exemplu de popor. Dacă poporul ales își exprimă sincer sentimentele de laudă și de rugăciune, Dumnezeu cu siguranță oferă un răspuns printr-un semn al prezenței Sale¹⁶.

Odată ce arca a fost așezată în Sfânta Sfintelor, principala activitate a preoților a rămas cântatul (2Par 5,13; cf. 1Par 15,24.28). Prin cântare, ei au manifestata dorința poporului ca Dumnezeu să-și facă simțită prezența¹⁷. Poziția lor „în partea de răsărit a jertfelnicului” (2Par 5,12), adică între marele altar de bronz din curte și ușa templului, demonstrează pe de o parte unitatea lor cu poporul, iar pe de altă parte apropierea față de Dumnezeu. Probabil că îmbrăcămintea de vison era ținută lor specială, din moment ce este menționată în legătură cu leviții doar în acest loc și în 1Par 15,27. Unitatea lor este subliniată de expresia „uniți într-un singur glas” (2Par 5,13)¹⁸.

Textul din Psalmi redat în 2Par 5,13b arată, printr-o singură afirmație, că terminarea templului a însemnat că, peste ani, începând de la promisiunea dată lui David (1Par 17,12), Dumnezeu își manifestă dragostea pentru ca acest proiect să fie dus la bun sfârșit¹⁹.

Înainte ca slava divină să se coboare în templu (2Par 5,13-14) ni se descrie desfășurarea acestor celebrări cultice prin cântări și muzică. Sacrificiile de sfințire sunt înfățișate ca jertfe aduse de preoți, ofrande bine primite de Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care El răspunde laudelor aduse de Israel prin slava Sa. Norul slavei care umple templul ne trimite cu gândul la Moise (în special la textul din Ieș 40,34-35)²⁰. Norii reprezintă

¹⁶ Martin J. SELMAN, „2 Chronicles, an introduction and Commentary,” în *TOTC* 11 (Nottingham: Inter-Varsity Press, 1994), 335.

¹⁷ Muzica a avut un rol deosebit de important în culturile Orientului Apropiat din perioada antică și era văzută ca un simbol al vieții în ceea ce privește legătura oamenilor cu divinitatea. Pentru oameni, muzica și cântatul au reprezentat centrul manifestării religiozității având scopul de a păstra bunele relații cu divinitatea. Cf. John H. WALTON, „1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther,” în *Zondervan Illustrated Bible Background Commentary* 3 (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 312.

¹⁸ SELMAN, *2 Chronicles*, 335.

¹⁹ SELMAN, *2 Chronicles*, 335.

²⁰ În general, cronicarul a descris construcția Templului într-o manieră asemănătoare cu alcătuirea cortului sfânt. La sfârșitul celor două structuri divinitatea le aprobă

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

un simbol al prezenței lui Dumnezeu (Ieș 13,21-22; Dan 7,13; FAp 1,9). Prin aceștia se scote în evidență măreția și misterul Său²¹.

În pasajul din 2Par 5,13-14 slava divină are rolul de a marca prezența lui Dumnezeu în Templu. Norul slavei umple casa Domnului. În acest fel se arată faptul că El acceptă templu ca locaș al sălășluirii slavei Sale. Cronicarul menționează acest moment al sălășluirii norului slavei în templu în contextul unei mari sărbători, într-un cadru de rugăciune și de afirmare a credinței, pentru a încuraja generațiile viitoare ale lui Israel să continue să-i aducă laudă lui Dumnezeu pentru ca slava Sa să rămână în mijlocul lor²².

Textul din 2Par 7,2 nu descrie o nouă epifanie a slavei. Arătarea acesteia a fost prezentată deja la 2Par 5,14. În acest text se înfățișează și se accentuează prezența acestui chip de lumină al slavei divine. *Kavod* apare sub forma norului la ducerea jertfelor, chiar și în afara Sfintei Sfințelor deasupra templului și arată în acest mod că Dumnezeu primește sacrificiile aduse de preoți.

Rugăciunea lui Solomon și răspunsul lui Dumnezeu reprezintă punctul central al capitolului 7. La sfârșitul rugăciunii lui Solomon de sfințire a Templului, „s-a pogorât foc din cer și a mistuit arderea de tot și jertfele” (2Par 7,1; 3Rg 18,38). Prin focul mistuitor se arată că Dumnezeu acceptă rugăciunile de sfințire, jertfele și Templul drept casă a Sa. Un eveniment similar a avut loc și când David a cumpărat loc de la Ornan pentru a ridica Domnului jertfelnic pe El: „A făcut David acolo jertfelnic Domnului și a înălțat ardere de tot și jertfe de împăcare și a chemat pe Domnul, și Dumnezeu l-a auzit trimițând foc din cer pe altarul arderii de tot” (1Par 21,26)²³.

prin apariția norului slavei. Neputința preoților de a-și exercita funcția sacerdotală din cauza prezenței norului din Ieș 40,34-35 este reluată și în episodul sfințirii Templului (2Par 5,14). Mai târziu în perioada neotestamentară, trei dintre Apostoli vor avea un contact similar cu Hristos transfigurat într-o manieră asemănătoare (Mat 17,6-7).
DILLARD, *2 Chronicles*, 42.

²¹ SELMAN, *2 Chronicles*, 335.

²² Cf. J. A. THOMPSON, „1, 2 Chronicles,” în *NAC* 9 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001), 223.

²³ Cf. THOMPSON, *1, 2 Chronicles*, 233.

Apariția norului slavei este menționată și în 2Par 5,13-14 și probabil că și în acest pasaj (2par 7,1) se referă la același incident relatat pentru a doua oară sub formă de chiasm. La o privire mai în detaliu se poate observa faptul că apariția inițială a fost văzută de preoții din interiorul templului, în timp ce în cea de-a doua se spune că slava a fost vizibilă întregului popor (2Par 7,3)²⁴. În momentul în care poporul zărește focul care se coboară și slava lui Dumnezeu umplând Templul, „au căzut cu fața la pământ pe pardoseală, s-au închinat și au slăvit pe Domnul: «Că este bun, că în veac este mila Lui!»”. Toți israeliții au fost asigurați de faptul că Dumnezeu a consacrat Templul drept loc pentru rugăciune și sacrificii.

Conform 2Par 5-7 slava dumnezeiasca umple „sfânta sfintelor”, în timp ce Dumnezeu tronează în ceruri. Prin aceasta, cronicarul rămâne la motivele pe care a putut să le ia din sursele sale și descrie vestirea slavei la neamuri, ca și arătarea slavei divine la aducerea primelor jertfe la templu într-o formă tradițională. Prelucrarea istoriei sfințirii templului ne arată că s-au rânduit ritualuri, săvârșite în mod convenit de preoți și leviți. Astfel, prin scrierile sale, cronicarul arată că Dumnezeu și-a ținut promisiunea față de Solomon și a răspuns rugăciunilor poporului²⁵.

3. Slăvirea numelui lui Dumnezeu (Ne 9²⁶)

În Cartea Neemia, se relatează despre o slujbă de căință săvârșită îndată după înălțarea și sfințirea zidului cetății. Se specifică, aici, că locuitorii din Ierusalim au participat la această ceremonie cultică cu mare evlavie și luare-aminte. Așadar, capitolul 9 din Cartea Neemia ne înfățișează un fragment din viața cultică a străvechii cetăți a Ierusalimului relatată biblică asupra acestui ritual poate fi împărțită în *două secțiuni*²⁷: Neemia 9,1.5 și

²⁴ Cf. DILLARD, *2 Chronicles*, 56.

²⁵ Cf. DILLARD, *2 Chronicles*, 58.

²⁶ „Și leviții Iosua, Cadmiel, Bani, Hașabneia, Șerebia, Hodia, Șebania și Petahia au zis: «Sculați-vă și binecuvântați pe Domnul Dumnezeul vostru din veac în veac!» «Dumnezeule – a zis Ezdra – slăvească-se numele Tău cel slăvit și mai presus de orice laudă și slăvire!»”.

²⁷ Thomas WAGNER, *Bedeutungen und Verwendung des Begriffs KABOD in dem Alten Testament* [Semnificațiile și utilizarea termenului kâbôd în Vechiul Testament] (Leiden/Boston: Brill, 2012), 403.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

respectiv vv. 6-27; în prima parte, se menționează cum se desfășura întrunirea cultică; în cea de a doua parte se redă o rugăciune profundă de căință.

Partea întâi, deși are un caracter introductiv *precizând cadrul cultic ca și pregătirea spirituală a participanților* pentru rostirea rugăciunii penitențiale, este foarte relevantă în aceste versete 1-5 (v. 5: „slăvească-se numele Tău cel slăvit și mai presus de orice laudă și slăvire!”) se accentuează măreția slava lui Dumnezeu și credincioșii sunt îndemnați stăruitor să dea laudă preamărire numelui sfânt al lui Dumnezeu.

În acest fragment introductiv al rugăciunii de căință, se arată că celebrarea cultică era motivată puternic de faptul că strămoșii poporului au încălcat voia dumnezeiască și-au lezat slava divină, iar generațiile actuale trebuiau să *nu* cadă în greșelile trecutului, ci să dea ascultare și slavă atotputernicului Dumnezeu: „Vestind laudele Domnului și puterile Lui și minunile pe care le-a făcut. Și a ridicat mărturie în Iacob și lege a pus în Israel; Câte a poruncit părinților noștri ca să le arate pe ele fiilor lor, ca să le cunoască neamul ce va să vină; Fiii ce se vor naște și se vor ridica, și le vor vesti fiilor lor” (Ps 77) și „Să nu pomenești fărădelegile noastre cele de demult; degrabă să ne întâmpine pe noi îndurările Tale, că am sărcit foarte” (Ps 79,8). Așadar conștiința fărădelegilor săvârșite de înaintași și totodată, conștiința unei restaurări sufletești prin cult și slăvirea numelui lui Dumnezeu²⁸ era una dintre coordonatele de bază ale vieții comunității ierusalimitene post-exilice.

Recunoașterea vinei strămoșilor – și prin aceasta – recunoașterea slavei, atotputerniciei și milostivirii divine lasă începând cu versetul 5b („slăvească-se numele Tău cel slăvit și mai presus de orice laudă și slăvire!) locul unei rugăciuni de căință deosebit de profunde ca semnificatii teologice.²⁹

Credincioșii sunt chemați să dea slavă numelui lui Dumnezeu. Expresia „numele slavei Tale” este destul de neobișnuită și stabilește o relație personală

²⁸ Giovanna Maria PORINNO, *Le poids et la gloire, gloire de Dieu, gloire de l'homme – La racine 722 spécialement dans les livres des Proverbes, de la Genèse, de l'Exode et des Psaumes* (Paris: du Cerf, 2016), 403.

²⁹ PORINNO, *Le poids et la gloire*, 403.

a omului credincios cu slava divină. Dumnezeiasca slavă este percepută și înțeleasă în mod personal. În timp ce în textele pe care le-am mai analizat (Ieș 40,34³⁰; Is 59,16³¹) slava divină apare ca un element abstract (nor) personificat³². În acest text (mai târziu) *kavod* apare ca o grandoare distinctă și lucrătoare activă prezentă în templu și invocată/lăudată de către mulțimea credincioșilor. O paralelă cu textul Neemia 9,5 („Slăvească-se numele Tău cel slăvit și mai presus de orice laudă și slăvire!) avem la Psalmul 72,19 („Binecuvântat este Domnul Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, singurul Care face minuni). *Kavod* se vede din darurile cele binecuvântate de Dumnezeu, iar la psalmul 79 se arată că slava poate pune capăt suferințelor și plângerilor poporului credincios³³.

Concluzii

În versetele 1,3 și 5 din capitolul 8 al cărții 3Regi se relatează despre aducerea chivotului sfânt în templu. Această relatare a fost combinată cu narațiunea privitoare la sfințirea templului (v2, 12u, 62, 64 și 66). Aducerea chivotului și sfințirea templului constituie pe plan literar un eveniment unic. În versetele 4a, 6-11, se identifică de fapt tabernacolul rânduit în Sinai cu templul ierusalimitean. Vasele cultice din Sinai, ca și *cortul mărturiei*³⁴ au devenit simboluri ale deplinei concordanțe dintre tabernacol și templu. Umplerea cu slavă dumnezeiască a sanctuarului de pe Sion legitimează și confirmă templul ca loc al unei prezențe divine îndelungate³⁵.

Precizând că slava divină s-a sălășluit în locașul sfânt (3Rg 8,10) aghiograful a arătat că templul solomonic corespunde sanctuarului din

³⁰ „Atunci un nor a acoperit cortul adunării și locașul s-a umplut de slava Domnului.” (Ieș 40,34).

³¹ „Și a văzut că nu este nici un om și S-a mirat că nimeni nu mijlocește. Atunci brațul Lui I-a venit în ajutor, și dreptatea Sa a fost sprijinul Său” (Is 59,16).

³² PORINNO, *Le poids et la gloire*, 243.

³³ WAGNER, *Bedeutungen*, 405.

³⁴ M. GOERG, „Miskan Zelt der Begegnung [Cortul întâlnirii],” *Bonner Biblische Beztraege* 3 (1967): 22-24.

³⁵ Arnold G. FRUCHTENBAUM, „Schechinah,” în *Das Handbuch der biblischen Prophetie*, vol. 3 (Gosslar: Klaus Gerth, 1999), 502-3.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Sinai. După ieșirea din Egipt, slava s-a arătat în chip văzut la început deasupra pustiului (Ieș 16,10) apoi ea s-a sălășluit în cortul mărturiei (Ieș 40,34u) înălțându-se și sfințindu-se templul slava dumnezeiască s-a mutat în nou construitul sanctuar (3Rg 8,10u). După distrugerea templului lui Solomon, slava divină s-a așezat pe colina din Răsăritul cetății (Iez 11,22u). Venind de acolo, ea a umplut-o într-o viziune a profetului Iezechiel (Iez 43,5) pentru ca să locuiască acolo timp îndelungat. Prin acest fragment (3Rg 8,10u) cortul mărturiei este legat de templul solomonic, găsind elementul care lipsea în istoria slavei divine³⁶. Faptul că slava dumnezeiască s-a sălășluit în sanctuarul ante-exilic este evidențiat și de Is 6, Ps 23 și 29. Introducându-se aceste precizări legate de istoria sfințirii templului se reliefează faptul că locașul sacru de pe Sion corespundea pe deplin sanctuarului rânduit de Moise.

Cărțile Paralipomena cuprind câteva mențiuni legate de slava divină. În aceste mărturii biblice, slava divină este înțeleasă fie ca obiect al propovăduirii la neamuri, fie ca formă a prezenței dumnezeiești din templu³⁷. Chiar de la intrarea slavei divine în templu (2Par 5,13u) ni se descrie desfășurarea acestor celebrări cultice prin cântări și muzică³⁸. Slava divină are rolul de a evidenția prezența lui Dumnezeu în templu. În 2Par 7,2 nu ni se înfățișează o epifanie, pentru că arătarea slavei a fost prezentată deja la 2Par 5,14³⁹. Aici, se înfățișează și accentuează prezența acestui chip de lumină al slavei divine⁴⁰. Slava divină apare în această formă la ducerea

³⁶ Bernhard STEIN, *Der Begriff Kebod Jahwe und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* [Notiunea kavod Yahwe semnificațiile ei pentru recunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament] (Emsdetten: Heinr. & J. Lechte, 1939), 74.

³⁷ Marianne BRASSEL, *The meaning of the „Glory of the Lord” in Ecclesiology and church planting/ church growth: A biblical-theological examination of selected ecclesiologies of the 20th century* [Semnificația slavei Domnului pentru eclesiologie și pastorația parohială. O cercetare biblico-teologică pe temeiul concepțiilor eclesiologice din secolul al XX-lea]. Disertația a fost publicată inițial în limba germană sub titlul „Bedeutung der Herrlichkeit des Herrn für Ekklesiologie und Gemeindebau: Eine biblisch-theologische Untersuchung anhand exemplarischer Ekklesiologien des 20” (2015), 26.

³⁸ STEIN, *Der Begriff Kābôd Jahwe*, 88.

³⁹ PORRINO, *Le poids et la gloire*, 512.

⁴⁰ Thomas PODELLA, *Das Lichtkleid Yahws – Untersuchungen zur gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seinen alt-orientalischen Urwelt* [Veșmântul de lumină a lui

jertfelor, chiar și în afara „sfintei sfintelor” deasupra templului și arată în acest mod că Dumnezeu primește sacrificiile aduse de preoți. Conform Lev 9, sfințirea templului cuprinde o a doua jertfă unde slava divină s-a făcut văzută. Conform 2Par 5-7, slava dumnezeiască covârșește Sfânta Sfintelor, în timp ce Dumnezeu tronează în ceruri. Prin aceasta, aghiograful descrie propovăduirea slavei la *neamuri*⁴¹, ca și arătarea slavei divine la aducerea primelor jertfe la templu într-o formă tradițională.

La Ne 9,5, aghiograful a așezat în contextul relatării unui ritual de căință post-exilic un îndemn la rugăciune (de laudă a slavei lui Dumnezeu). Această exprimare care are o paralelă în Ps 72,15a ne arată că slava lui Dumnezeu care tronează în ceruri⁴², este percepută ca o dimensiune personală⁴³. Slava divină este prezentă în templu și poartă un nume propriu. Odată cu numele, slava divină dobândește un caracter personal. Ea poate să fie invocată în rugăciune de credincioși. În timp ce Ps 26,8 presupune prezența lui Dumnezeu în templu, care este perceput de către credincios ca *loc sfânt al slavei dumnezeiești*, la Neemia 9, 5 și 2Par 5-7 se pornește de la considerentul că Dumnezeu tronează în ceruri (respectiv „mai presus de ceruri”), în timp ce numele și slava Sa sunt prezente în templu și pe întregul pământ.

Evocare

Părintele Ioan Chirilă este pentru cei din generația de după Revoluție „suflul nou”, fiind un om elegant, covârșitor de inteligent și întotdeauna deschizător de poteci nebătute într-o lume teologico-dogmatică, plină de reguli și regulamente. Ioan Chirilă este întruchiparea ortodoxiei într-o prezentare „altfel”. Când spun *altfel*, mă refer la spiritul „rabinic” erudit care

Dumnezeu – Cercetări legate de chipul lui Dumnezeu în Vechiul Testament și în anticul Orient] (Tuebingen: JCB Mohr (Paul Sibeck), 1996), 14.

⁴¹ Claus WESTERMANN, *Abriss der Bibelkunde* [Sinteză biblică] (Stuttgart: Calver, 1979), 78-80.

⁴² M. WEINFELD, The day of the Lord. Aspiration for Kindom of God, în *The Bible and Jewish Liturgy – studies in Bible* (Schrier: Japhet, 1986), 34.

⁴³ Alexa WILKE, *Ehre Herrlichkeit* [Cinste și slava] (Goettingen, 2010), 28.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

te invită să contempli noi înțelesuri spirituale, folosind nu doar textul scripturistic, dar și tot ceea ce omul a adunat ca învățătură lumească, con-topindu-se într-o invitație la curiozitate intelectuală, centrată fundamental pe slava lui Dumnezeu.

Făcând parte din prima generație de absolvenți ai reînființatei Facultăți de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca (studiind aici toți cei patru ani), am fost întotdeauna un admirator împătimit al lui „Chirilă style”. Cu siguranță, unul dintre motive este intrinsec legat de partea liceală, fiind absolvent al liceului George Coșbuc, unde științele exacte au fost predate cu mare intensitate. Părintele Ioan, având un fundament solid în această zonă, a atras foarte mulți studenți ca un magnet, tocmai fiindcă vorbea pe limba noastră. Acest nou limbaj post-revoluționar a fundamentat, translatat și îndrumat generații de liceeni spre a veni la teologie și a învăța să transmită mesajul mesianic, ca mai apoi, reîntorcându-se în parohii sau școli, să Îl propovăduiască pe Hristos într-o „limbă accesibilă”, tehnicizată teologic și potrivită copilului sau omului de rând. Multora dintre noi, modul de predare, predicare și conferențiere al părintelui Ioan a devenit un etalon, un reper metodologic.

Nu aș dori însă să mă refer și la calitățile sale academice și manageriale exercitate în cadrul UBB, deoarece sunt sigur ca alții o vor face mai bine și mai documentat decât mine. În ultimii 18 ani am fost plecat în Statele Unite, de aceea, legătura mea cu Ioan Chirilă – *Decanul Facultății de Teologie* – sau – *Președintele Senatului Universității* – a fost tangențială. Pentru mine, părintele rămâne, după cum spuneam, modelul rabinic atât de bine întruchipat în învățătura Mântuitorului, unde cele pământești și cele cerești se întrepătrund, se modelează și uneori chiar se identifică. Fără îndoială, părintele Ioan este un titan al teologiei ortodoxe românești, un ilustru profesor cu impresionante calități manageriale și totodată și un adevărat prieten și mentor. Îmi este greu a-mi vedea propria evoluție în spațiul românesc și cel american fără impactul omului, preotului și eruditului – Avva Ioan Chirilă. Thanks a lot my dear friend!

Filon din Alexandria – exeget alegoric prin excelență*

Onița BURDEȚ

„Exegesis in our context indicates above all the attempt to understand and expound the meaning of the scriptural text, but can also be applied to the exposition of other authoritative texts such as Homer or indeed Platonic writings.”¹

Personalitatea complexă a lui Filon din Alexandria, sau Filon Evreul, poate fi cu greu circumscrisă unui curent religios sau încadrat unei singuri culturi, și asta datorită elementelor eclecticice pe care le conține opera sa. Filon a manifestat o uriașă influență asupra unor părinți ai perioadei de început a creștinismului (ex: Clement și Origen). Printre altele, Filon este considerat și „părintele gnosticismului», a acelui curent vast de idei care afirmă că salvarea omului rezidă în cunoașterea (în greacă *gnosis*) unor învățături mai mult sau mai puțin tainice”².

În descrierea evenimentelor istorice petrecute sub domnia lui Caligula, istoricul Eusebiu de Cezareea, în lucrarea *Istoria Bisericii*, amintește de

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unui fragment de text care face parte din teza de doctorat a autoarei: Onița BURDEȚ, *Legum Allegoriae – un posibil pattern al discursului exegetic iudeo-alexandrin* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 108-20.

¹ Aici traduc în manieră proprie acest citat: „Exegeza, în contextul nostru, indică în primul rând, efortul de a înțelege și explicita sensul textului scripturistic, care, de asemenea, poate fi aplicat și la expunerea altor texte normative cum ar fi scrierile lui Homer sau cele ale lui Platon.” D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the TIMAEUS of Plato* (Amsterdam: VU Boekhandel, 1983), 3.

² Constantin DANIEL, „Filon din Alexandria membru de seamă al mișcării eseniene din Egipt,” *ST* (1975): 602. Constantin Daniel prezintă în studiul său un element important legat profilul intelectual al lui Filon. Se pare că acesta nu deținea cunoștințe despre limba egipteană, însă „alegorismul său și în genere viziunea sa simbolică asupra lumii și a textelor sacre trădează o puternică influență a modului de gândire egiptean.” DANIEL, „Filon din Alexandria,” 603. Legat de această afirmație, mă îndoiesc că ar putea fi validate, pentru că scrierile filoniene nu lasă loc de influențe egiptene.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Filon ca fiind „un evreu, care se trăgea dintr-o familie foarte veche, dar care nu era cu nimic în urma celor mai vestiți dintre toți slujbașii aflați în Alexandria”³, excelând în domeniul studiilor biblice și al filosofiei (manifestând un interes deosebit pentru școlile Platoniciene și Pitagoreice). Optzeci de ani mai târziu, Ieronim, în lucrarea *De viris illustribus*, amintește de Filon, preluând informațiile de la istoricul Eusebiu, însă aduce la suprafață informații noi legate de personalitatea acestuia. Astfel că, pe lângă informațiile expuse de Eusebiu, Ieronim îl consideră pe Filon descendent al unei vechi familii sacerdotale iudaice. Filon s-a născut și a trăit, cu excepția scurtei sale șederi la Roma, în Alexandria. Data nașterii și cea a morții au făcut obiectul a numeroase controverse, dar ar fi rezonabil să credem că s-a născut în apropierea anului 20 î.Hr. și că a murit în preajma anului 50 d.Hr.⁴

Părintele Chirilă, într-unul dintre articolele sale, îi conturează lui Filon un portret biografic în care ține să amintească următorul fapt: „Despre viața sa avem foarte puține date”⁵. Această afirmație este oarecum impor-

³ EUSEBIU DE CEZAREEA. „Istoria Bisericească,” în *PSB* 13, trad. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1987), 70.

⁴ Majoritatea cercetătorilor care s-au ocupat de viața și activitatea lui Filon din Alexandria, l-au plasat cronologic între anii 20 î. Hr – 50 d. Hr. Vezi în acest sens: David M. SCHOLER, „An Introduction to Philo Judaeus of Alexandria,” în *The Works of Philo. Complete and Unabridged*, trad. C. D. Yonge (Hendrikson: Peabody, 1993), xi. Au existat însă și mici variațiuni cu privire la datele în care și-a desfășurat activitatea Filon. Astfel, Cristian Bădiliță în introducerea la „Septuaginta”, vol I, menționează că Filon ar fi trăit între anii 30 î. Hr – 45 d. Hr. Tot legat de perioada în care a trăit Filon, cercetătorul australian David Runia îl plasează pe acesta între: 15 î. Hr.-50 d.Hr, iar *Jewish Encyclopedia* îl plasează între anul 20 înaintea erei noastre și anul 40 al erei noastre. Părintele Ioan Chirilă adoptă ca perioadă în care Filon își desfășoară activitatea, anii 20 î.d -50 d. Hr. Legat de perioada în care a trăit acest scriitor antic, nu pot să nu remarc faptul că există neconcordanțe chiar și în mediul românesc, unde datele despre învățatul evreu au ajuns destul de târziu. Astfel, părintele Dumitru Abrudan, într-unul dintre articolele sale plasează existența acestuia între anii 20 î. d. Hr. – 50 d. Hr. În scrierea *Legatio ad Caium*, „pe care el o alcătuiește în anul 41 d. Hr., se califică drept bătrân. Trebuie să fi avut la acea dată peste 60 de ani”. Aici nu pot să fiu într-u totul de acord cu ultima afirmație a părintelui D. Abrudan, pentru că, nu am găsit vârsta de 60 de ani enunțată la nici un cercetător și poate fi vorba, în acest context, de orice reper cronologic pentru a desemna etatea. Dumitru ABRUDAN, „Filon din Alexandria și însemnătatea sa pentru exegeza biblică vechitestamentară,” *MA* 3-4 (1985): 188.

⁵ Ioan CHIRILĂ, „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria,” *Studia TO* 1-2 (2002): 4; ABRUDAN, „Filon din Alexandria,” 187.

tantă pentru că se încadrează în profilul filonian conturat și de mediul internațional. Din punct de vedere biografic, cercetătorii sunt de acord că Filon din Alexandria a provenit din mediul elitist al comunității iudaice alexandrine.

Atunci când se scrie despre el, se accentuează în general controversa pe care o poartă cercetătorii în delimitarea zonelor de influență iudaică, respectiv platonice, în gândirea sa. A fost avansată ideea că, în virtutea formației sale eleniste, Filon a fost în primă fază un platonician fervent și că, ulterior, dorind să-și exploreze rădăcinile religioase, s-a aplecat cu pasiune asupra moștenirii iudaice transmise, și a încercat o reconciliere a tradițiilor ancestrale ale poporului său cu deschiderea pe care el o avea către erudiția greacă a vremii.

Filon din Alexandria amintește în scrierile sale, printre altele și de situația politică a evreilor din vremea sa. Astfel, dacă îi acordăm poziția de a prezenta și realități de natură istorică în opera sa, se pare că, evreii numărau în Egipt nu mai puțin de un milion de suflete. Dintre cele cinci cartiere ale orașului, două aparțineau în întregime evreilor și se regăseau dispași și în celelalte trei. Mănaștirile terapeuților, cei cărora Filon le dedică un capitol întreg în cartea *De vita contemplativa*, se aflau în fiecare nomă⁶. Evreii aveau propriul senat și proprii magistrați, care stabileau taxele și rezolvau disputele comunității, se bucurau de drepturile unei politici a egalității⁷. Din punct de vedere cultural nu pot să nu precizez faptul că prima încercare de a îmbina tradiția credințelor religioase cu sinteza intelectului omenesc nu s-a realizat la Roma sau Atena, așa cum ne-am fi așteptat, ci în Egipt. Alexandria încă se

⁶ FILON DIN ALEXANDRIA, *De vita Contemplativa* (București: Hasefer, 2005). Aici urmăresc cu precădere faptul că, Schurer consideră *De vita contemplativa* un fals, iar pe terapeuți fiind călugări creștini. Aici trebuie să menționez faptul că, Egiptul era o provincie a Imperiului Roman, iar demnitatea celorlalte cetățeni, alții decât romani nu era prețuită. Totuși, în acest context evreii se aflau pe picior de egalitate cu grecii și aveau un statut diferit de alte naționalități (exp: când erau biciuiți evreii, se folosea un alt tip de nuia, diferită față de cea folosită pentru coștii care nu aveau cetățenie).

⁷ Pentru mai multe detalii în acest sens se poate consulta Charles BIGG, *Creștinii platonicieni din Alexandria* (București: Herald, 2008), 7-10.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

bucura de existența celor trei „mari temelii regale”: Museum, Serapeum și Sebastion⁸.

1. Filon – promotorul Septantei⁹ și al discursului alegoric

În această secțiune vom expune polemicile legate de opera și personalitate lui Filon din Alexandria. În ce privește opera acestuia, Filon este considerat un susținător efervescent al Septuagintei. Acest aspect se poate observa cu ușurință la o analiză a scrierilor sale, unde folosește versete scripturistice din LXX. Interesant este că, Filon iudeu de origine, nu ține cont de părerea rabinilor în ce privește acest *textus receptus* al creștinismului. Devenită Vechiul Testament al creștinilor, LXX a fost respinsă de către învățații iudei în favoarea versiunii autorizate a lui Aquila și ulterior a TM (sec. VI-X). *Sefer Torah* I,8 (secolul al III-lea) afirmă: „Scripturile nu trebuie să fie scrise în greacă. Șaptezeci de învățați din vechime au scris Tora în greacă pentru regele Ptolemeu și acea zi a fost la fel de blestemată pentru Israel precum cea în care a fost făurit vițelul de aur, pentru că Tora nu putea fi tradusă întocmai.”

Unii dintre autorii contemporani au considerat că această măreață operă, „a fost felul prin care evreii au încercat să se deschidă față de străinii cu care conviețuiau – așa-zisele neamuri (*goimi*): greci, romani, egipteni”¹⁰.

⁸ Datele cronologice legate de personalitatea lui Filon din Alexandria, au constituit o parte a unui articol propriu, publicat în: Onița BURDEȚ, „Philo the Jew – A significant exponent of the Jewish Diaspora from Alexandria,” în *Studia Judaica* XXII (Cluj: Argonaut, 2017): 179-85.

⁹ Septuaginta a definit inițial, versiunea în greacă a primelor cinci cărți care alcătuiesc Biblia ebraică (cunoscută cu termenul de *Tora* în lb. ebraică și *Pentateuh* în greacă). Ulterior, acestui termen i s-a extins aria definițională, și a înglobat întregul compendiu de cărți al Vechiului Testament. Realizarea acestei monumentale traduceri, nu poate fi plasată, cronologic, fără ajutorul Scrisorii lui Aristeas către Philokrates (300. î. Hr-100 d. Hr). Această scrisoare plasează nașterea Septantei în timpul domniei lui Ptolemeu al II-lea, Philadelphul (289-246 î. Hr.). Pentru mai multe detalii se poate consulta: Mihai V. VLADIMIRESCU, trad., *Septuaginta – De la iudaismul elenistic la creștinismul vechi* (București: Herald, 2007).

¹⁰ Rodica POP, „Platon, despre revelație și plagiat. O privire generală,” *Philologica Jassyensia* 1 (2014): 652.

Legat de această idee, exprimată de Rodica Pop, în articolul său, eu îmi exprim ideea că Septanta a fost mai degrabă o formă de rezistență, decât de „deschidere” către alte neamuri.

Filon din Alexandria este cel de-al doilea autor care face referire directă la evenimentul istoric al traducerii în limba greacă a Bibliei ebraice. Primul personaj care a făcut referire la acest eveniment a fost Aristeas în opera sa, „Scrisoarea lui Aristeas către Philokrates”¹¹, un compendiu de fragmente compuse și publicate undeva între anii 300 î. Hr.-100 d. Hr.¹² Se pare că, acest fenomen denumit *Septuaginta* s-a inițiat și a luat naștere la dorința diasporei iudaice, din Alexandria, care a pierdut contactul lingvistic cu Ierusalimul. Această operă măreață s-a realizat cu ajutorul regelui Ptolemeu Philadelphul. LXX este una dintre cele mai valoroase opere ale creștinătății, uzitată la început de către diaspora iudaică și în speță de către Filon Iudeul. Filon a acordat o mare importanță acestei traduceri a Bibliei ebraice. Astfel, în scrierea *De vita Moise* II, 25-44, unde, pe lângă faptul că alcătuiește lui Moise/Moshe un profil elogios, considerându-l un mare iudeu cu vocație profetică, dedică și un capitol întreg traducerii Bibliei ebraice în greacă și prezintă detaliat sărbătoarea care marchează această traducere. Așadar, încă de la „nașterea” ei, LXX devine motiv de controversă între evrei și creștini. Ulterior, această controversă s-a transformat într-o acțiune

¹¹ Scrisoarea lui Aristeas a făcut obiectul unei cărți scrise de Sylvie Honigman („The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria.”), care propune termenul de „carte” în locul celui de „scrisoare”.

¹² „Urmașul său, Ptolemeu, supranumit Philadelphos, nu numai că a eliberat toți prizonierii noștri, care încăpuseră în mâinile sale, ci a dat adesea sume de bani iudeilor și, ceea ce este mult mai important, el a vrut să ne cunoască legile și să citească și Cărțile Sfinte. 46. A cerut stăruitor să i se trimită oameni care să-i talmăcească legile și n-a încredințat primilor veniți sarcina bunei lor traduceri, ci lui Demetrios din Faleron, Andreas și Aristeu; Demetrios, cel mai mare învățat din vremea aceea, 47. Ceilalți fiind gărzile sale de corp care au primit misiunea să supravegheze înfăptuirea lucrării.” (p. 129) Primul a fost comandantul gărzii de corp a regelui, iar al doilea funcționarul grec care l-a convins să realizeze prima traducere grecească a Bibliei ebraice (Septuaginta). Ultimului i se atribuie Epistola lui Aristeu către Philocrate, scrisă mai târziu (circa 200 î.e.n. de un evreu din Alexandria. Flavius Josephus a folosit din plin această scrisoare în elaborarea cap. II din a XII-a Carte a Antichitaților iudaice, unde vorbește pe larg și despre eruditul grec Demetrios din Faleron.

pozitivă, astfel că, deja în vremea lui Origen se cunoșteau foarte clar diferențele dintre textul ebraic și versiunea sa greacă. Tind să cred că, această atitudine a lui Filon, de promotor și susținător al textului sacru în varianta greacă, se datorează grijii sale pentru poporul evreu aflat în diaspora și a greutăților pe care le întâmpinau, având acest statut. Cu siguranță că, acest popor, și inclusiv Filon, pierduseră legătura cu limba ebraică/aramaică, astfel că, aceștia (evreii, chiar dacă se găseau în diaspora își revendicau originea din poporul ales și ar fi pierdut datorită factorilor teritoriali și lingvistici legătura sacră cu YHWH) se găseau în situația de a-și fi pierdut cu totul rădăcinile iudaice, dacă nu le-ar fi rămas un pilon de susținere în textul sacru, chiar și tradus în limba greacă¹³. Aici, se impune să fiu onestă și să expun o părere polemică cu privire la ceea ce am afirmat anterior. Rodica Pop afirmă că „evreii înșiși erau conștienți că traducerea textului sacru a uzat prea evident și poate chiar forțat de noțiuni filosofice, așa încât, la Conciliul de la Iamnia din 90 d. Hr., atunci când s-au separat oficial creștinii de iudei, a fost stabilit și un canon pentru scrierea cărților sfinte iudaice, care regla ingerința conceptelor filosofice”¹⁴. În sprijinul acestor afirmații, R. Pop apelează și la ideile expuse de C. Bigg care a caracterizat această mișcare de revoltă (Conciliul de la Iamnia), inițiată de iudei ca fiind „agresivă din cauza seriei de *tratate despre plagiat* cu care s-a însoțit, tratate din care reieșea că ideile cele mai bune ale grecilor au fost *furate* de la evrei”¹⁵. Aici, în context polemic, doresc să contrabalansez aceste idei cu opinia proprie și să specific faptul că, nu cred că conservatorismul iudeilor își are susținerea în aceste chestiuni. Din punct de vedere geografic, nu se poate elimina din discuție, în primul rând, distanța fizică dintre greci și iudei, iar legat de preluare de concepte și idei,

¹³ Se pare că existența acestei opere, a dat naștere la numeroase polemici. Unii dintre exegeții textului sacru, consideră că Septuaginta: „evită formulele antropomorfe – astfel, *căința lui Dumnezeu*, Fac 6,6, dispare; înlocuiește *Theos kirios* cu Tetragrama (YHWH); introduce doctrina târzie a îngerilor păzitori, Deut 32,8; acest verset în versiunea sa septuagintică a devenit de fapt fundamentul doctrinei, care dacă e rabinică, este și platonice.” BIGG, *Creștinii platonicieni*, 11.

¹⁴ POP, *Platon*, 652

¹⁵ POP, *Platon*, 652; BIGG, *Creștinii platonicieni*, 11.

inclusiv evreii au preluat și ei anumite concepte de la popoarele vecine (ex. egiptenii culți), apoi autorul grec la care se face referire aici este cu siguranță Platon, care a trăit între 427 î. Hr și 347 î. Hr, iar Filon între anii 15/20 î. Hr.–50 d. Hr. De unde rezultă că, era imposibil ca Platon să-l plagieze pe Filon. De aceea, consider că, aceste tratate despre plagiat, nu se susțin în aceste contexte.

Septuaginta este cea care unește diaspora din Alexandria cu Ierusalimul. Sunt convinsă că, Filon și-a dat seama de pericolul care pândește poporul evreu, adică dezrădăcinarea de originile sale sacre și înglobarea în marea masă a elinilor. Astfel că, a acceptat cu mare bucurie această traducere spre a nu se pierde legătura cu învățăturile religioase ale iudaismului. Toate cele expuse mai sus, mă conduc la ideea conform căreia, Filon a dat întâietate originii iudaice și nu aspectelor de natură lingvistică. Această atitudine „proelină” manifestată de Filon (de apărare a LXX în fața TM), cred că a avut la bază și un al doilea motiv și anume evitarea conflictele cu creștinii, care se pare că erau numeroși în Alexandria și mai cu seamă pentru a-și putea apăra/învăluși învățăturile doctinare în fața elinilor. Nu se poate elimina din discuție faptul că Filon a fost, în sine, un apologet al iudaismului. Toate aceste atitudini și acțiuni manifestate de Filon din Alexandria arată că, acest exeget și-a apărat originile sale dar mai ales credința poporului său evreu. În acest context nu cred că, se poate discuta de un evreu care și-a trădat credința doar pentru faptul că a folosit în scrierile sale traducerea greacă a Bibliei ebraice.

„Opera lui nu e o simplă lucrare filologică, ci o activitate a rațiunii inspirate de Lege în care logosul uman reflectează asupra Logosului Divin din lucrurile vizibile și se ridică la contemplarea celor invizibile”¹⁶.

Este foarte important să ne dăm seama că evreii din Egiptul elenist¹⁷ din secolele al treilea și al doilea înainte de Hristos aveau o anumită poziție socială și culturală diferită în multe feluri de poziția lor din perioada

¹⁶ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. 2 (Cluj: Limes, 2003), 19.

¹⁷ Când se face referire la elenism, de obicei acest concept se rezumă la figura lui Alexandru cel Mare (356 î. Hr.–323 î. Hr). Acest strateg militar a „împrăstiat cultura greacă în Orient.”

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ulterioară, când climatul cultural s-a schimbat sub influența dominației romane și, mai ales, sub intensificarea ideologiei religioase a Macabeilor. În perioadele anterioare, aceștia se bucurau de o poziție privilegiată și adesea de un statut social ridicat, fiind în ochii grecilor mult mai aproape de ei decât de populația egipteană locală. În consecință, aceștia au avut mult mai multe motive pentru îmbinarea culturii lor cu cultura clasei sociale dominante, în detrimentul egiptenii¹⁸. Din momentul în care, în secolul al II-lea î.Hr., *Scrisoarea lui Aristeas* a stabilit statutul Septuagintei ca textul sacru al evreilor, grecii aveau tot dreptul să trateze această scriere ca pe un text sacru, plasându-l pe același nivel cu textele sacre ale altor popoare barbare și punându-l pe orbita propriilor lor tradiții legate de textele cu conținut sacru. De asemenea, evreii nu doreau să piardă ocazia de a ridica prestigiul Pentateuhului ca text cu un nivel filosofic ridicat.

Nu este ne semnificativ faptul că, primul comentariu alegoric despre LXX, scris de filosoful Aristobul și dedicat lui Ptolemeu al VI-lea Filometor (185-146 î.Hr.), este aproximativ contemporan cu *Scrisoarea lui Aristeas*. Trebuie să atrag atenția asupra unor detalii interesante din comentariul lui Aristobul, care pot dovedi această idee. Aici este important faptul că un poem orfic de origine elenistică (papyrusul *Derveni*), pe care Aristobul îl citează în mod extins în comentariile sale, este folosit drept punct de

Din momentul în care a urcat pe tron, Alexandru, cultura greacă a cunoscut o perioadă prolifică în dezvoltarea sa teritorială. Moartea acestui strateg militar, nu oprește expansiunea culturii elenofone. Din punct de vedere cultural, vor apărea ulterior acestei perioade, stoicismul și neo platonismul care vor reuni *înțelepciunea greacă sistematică* cu *înțelegerea orientală a ideii de Divinitate*. Mihai V. VLADIMIRESCU, *Viața de zi cu zi în vremea lui Iisus* (Iași: Polirom, 2013), cap. 1.

¹⁸ J. Méléze MODRZEJEWSKI, *The Jews of Egypt*, 82–3. Pentru studierea papyrusului a se vedea: V. TCHERICOVER, „Prolegomena,” în *Corpus Papyrorum Judaicarum* (CPJ), vol. 1, eds. V. Tchericover, M. Fuks și M. Stern (Cambridge: Harvard University Press, 1957–1964), 22–36; J. M. S. COWEY, „Das ägyptische Judentum in hellenistischer Zeit—neue Erkenntnisse aus jüngst veröffentlichten Papyri,” în *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Bd. II, eds. S. Kreuzer și J.P. Lesch (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2004), 40–41; J. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE)* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 24–25; 103–117.

referință culturală. Autorul acestui poem a știut cu siguranță scrierile Septuagintei și a redat câteva citate în textul său¹⁹.

După cum sugerează C. Riedweg, sintagma „discurs sfânt”, *ἱερὸς λόγος*, indică aici Septuaginta²⁰. Acesta a reprezentat o metaforă deliberat folosită de Aristobul pentru a sublinia relația generică între Vechiul Testament și poemul orfic citat de el. În același timp, știm că, termenul *ἱερὸς λόγος* a fost folosit în tradiția greacă pentru a desemna poemele orfice. Astfel, aici, avem un exemplu de transferare a acestui termen de la conținutul orfic și barbar, de data aceasta către textul sfânt al evreilor. Așa cum am spus mai sus, acest transfer ar putea fi făcut în conformitate cu logica genului literar pentru a întemeia necesitatea de interpretare a unui text alegoric.

Aceeași idee este redată de către Aristobul în legătură cu Vechiul Testament. Scopul său principal era cel al purificării textului Septuagintei de orice suspiciune de antropomorfism, absolut incompatibil cu tradiția filosofică predominantă la acea vreme în Alexandria. Astfel, acesta susține că atunci când citim Septuaginta, trebuie să „redăm concepția potrivită a lui Dumnezeu” (Eusebius, *Praev. ev.* 8.10.1), subliniind că „toți filosofii sunt de acord că ar trebui să avem păreri cucernice despre Dumnezeu” (Eusebius, *Prap. Ev.*, 13.12.8). Această idee corespunde cu afirmația comentariului Derveni, care arată că, orice am citi în textul orfic, acesta spune „lucruri sănătoase și legitime (col. 7,1)” (cf. Plutarh, *Is. Os.* 354 C).

¹⁹ Acesta este probabil motivul pentru care Aristobulus scrie: „... precum și Orfeu în poezie, fiind chemat de el după modelul discursului sfânt (*τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον ἀντὶ λεγομένων*)”. Autorul comentariului Derveni explică natura „enigmatică” și „străină” a poemului prin intenția lui Orfeu de a ascunde lucrurile/tainele de mulțimea celor neinițiați: deoarece „el nu legiferează pentru mulți [*νομοθετεῖν*]” (Col 7.10). După cum vedem, reconstrucția verbului [*νομοθετεῖν*] este destul de plauzibilă. În același mod, Aristobul explică natura criptică a LXX prin intenția „legiuitorului nostru” (*ὁ νομοθέτης ἡμῶν*) de a spune ceva diferit de ceea ce vrea să spună: „Pentru că legiuitorul nostru Moise ... se referă la anumite argumente ale naturii și la fapte mărețe, însă folosește cuvinte aplicabile altor lucruri, adică lucrurilor exterioare și vizibile” (Eusebiu, *Prap.*, 8.10.1-4). Astfel, ambii comentatori subliniază abordarea alegorică deliberată a discursului și cred că termenul „legiuitor” sau „legiuitor”, aplicat lui Moise, deși tradițional în cultura elenistică iudaică, nu este pur accidental în acest context.

²⁰ C. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitation*, 45.

2. Activitatea socială a lui Filon

Pe lângă faptul că, el a fost un excelent interpret al Cuvântului Revelat și a reușit să conserve în scrierile sale învățăturile doctrinare ale iudaismului, a pus în aplicare în plan concret, și acțiuni de apărare a drepturilor iudeilor din Alexandria. Nu trebuie scăpat din vedere faptul că, evreii din Alexandria, în perioada menționată (50 d. Hr), se găseau sub stăpânire romană unde se impunea ca cineva să ia atitudine împotriva asupririlor la care aceștia erau supuși de către romani²¹. Din punct de vedere politico-administrativ, evreii au păstrat aceleași drepturi avute înaintea stăpânirii romane (vezi nota anterioară), însă nu au reușit totuși accederea la cetățenia romană. Sub raport religios au rămas independenți, având un organism propriu de judecată, respectiv Gherusia sau sinedriul alexandrin (*Υερονοσια*).

Aceste acțiuni de promovare și apărare a drepturilor națiunii iudaice din diaspora alexandrină, s-au pus în practică prin intermediul familiei lui Filon din Alexandria²², și aici fac referire concretă la Iulius Lysimachus, fratele mai mic al lui Filon, care se pare că făcea parte din Consiliul Prefectului Alexandriei, Caecina Tuscus, iar celălalt frate Gaius Iulius Alexander (Alexandru) deținea funcția de alabarh (magistratul iudeilor alexandrini), însărcinat de autoritățile romane să încaseze taxele de la poporul iudeu, fiind totodată și bancher. Tot aici, Filon menționează că fratele său, alabarhul Alexandriei ar fi fost întemnițat datorită prozelitismului său religios iudaic, însă acest fapt nu este confirmat de documente²³. În *Antichități iudaice*, autorul făcând referire la fratele lui Filon, Alexandru, afirmă că acesta a îndeplinit diverse sarcini pentru Roma și a contribuit financiar la

²¹ Din perspectivă administrativă, evreii din Egipt erau supuși Egiptului, însă au primit îngăduința ca pentru probleme religioase și cele legate de tradiția neamului lor, să aibă în frunte un etnarh care „exercita judecata cu cea mai mare autoritate în Alexandria”. În vremea stăpânirii romane, situația politico-administrativă a evreilor nu se schimbă, însă rămâne neschimbat faptul de a nu avea drept de cetățenie romană.

²² Aici țin să precizez un amănunt important legat de Filon, și anume faptul că, acesta ar fi deținut cetățenia romană. Vezi în acest sens: FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice*, XVIII, 6,3.

²³ Toate aceste date se regăsesc în: FILON DIN ALEXANDRIA, *Scrieri Istorice. Contra lui Flaccus sau Despre providență* (București: Hasefer, 2005), 12-3.

restaurarea ușilor Templului cu aur și argint, împrumutându-l chiar și pe Irod Agripa. Fiii lui Alexandru, Marcu și Tiberius au întreținut relații comerciale cu Roma, primul fiind căsătorit cu Berenice, fiica lui Irod Agripa I, iar cel de-al doilea, respectiv Tiberius a apostat de la iudaism și a devenit procurator al Iudeei (46-48) și prefect al Egiptului (66-70)²⁴.

Filon însuși, face parte din Ambasada care pornește la Roma pentru a scăpa poporul iudeu aflat în diaspora și nu numai, de la nimicire, așa cum își dorea Gaius: „Am hotărât așadar să-i aducem lui Gaius o suplică în care să înfățișăm pe scurt chinurile îndurate de noi, rugându-l să le pună capăt”²⁵. Motivul pentru care au început persecuțiile iudeilor de către imperiul roman, și în speță de către Gaius, a constat în porunca pe care acesta a dat-o spre a introduce în locașurile de rugăciune ale evreilor (Filon nu folosește termenul de sinagogă ci adoptă termenul grecesc de *proseuche* – casă de rugăciune), statui care întruchipau persoana lui Gaius. Prin aceasta se urmărea profanarea sentimentului religios iudaic care nu se închina la idoli ci la YHWH (Dumnezeul nevăzut). „Primul și cel mai temeinic motiv este cunoscut de toți oamenii de pe pământ. El vrea ca aceștia să-l socotească zeu. Are convingerea că numai iudeii i se vor împotrivi, cel mai mare rău pe care poate să-l facă acestora fiind să pângărească măreția templului lor”²⁶. Gaius urmărea ca inclusiv la Ierusalim, în templu să plaseze statui care să-l înfățișeze.

3. Sinteza culturală a discursului filonian

Filon din Alexandria a fost acuzat de către învățații evrei de idolatrie pentru că, cunoștea în detaliu elementele religioase ale grecilor, uneori manifestând chiar simpatii față de acestea. De exemplu, vorbind despre

²⁴ Aceste informații se regăsesc în *Antichități iudaice* (18, 159-160) și David SCHOLER, „Foreword an introduction to Philo Judaeus of Alexandria,” în *The Works of Philo, Complete and Unabridged, New Updated Version*, (Peabody: Hendrickson Publisher, 1993), XI-XII.

²⁵ FILON DIN ALEXANDRIA, *Scrieri istorice. Ambasada către Gaius sau Despre virtuți* (București: Hasefer, 2005), 130-1.

²⁶ FILON, *Ambasada*, 130.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

nebulia lui Gaius, Filon afirmă: „Să lase în pace atributele lui Hermes și să nu uzurpe o denumire sacră, luându-și un pseudonim”²⁷. Aducând în discuție numele zeilor păgâni, Filon demonstrează clar faptul că, cunoștea în profunzime Mitologia greacă. Însă acestei acuzații de idolatrie i se poate contrabalansa atitudinea sa de compătimire față de suferința poporului iudeu din Alexandria. Dar Filon nu s-a rezumat doar la vorbe, această „Ambasadă către Gaius” relevă faptul că, nu a dat uitării originea sa iudaică. În unul dintre tratatele sale (De Providentia 2.107), Filon menționează clar faptul că, obișnuia să călătorească la Ierusalim (centrul culturii iudaice) pentru a se ruga și a aduce jertfă. Acest fragment demonstrează clar, faptul că, Filon nu era superficial în atitudinea sa compătimitoare pentru suferința poporului iudeu ci trăia în această lege, avea cunoștințe clare de ceea ce presupune religia mozaică, contrazicând astfel, diferitele păreri conform cărora, ar fi căzut în idolatrie sau ar fi simpatizat cu creștinii.

O altă sursă de informații legate de biografia lui Filon din Alexandria se regăsește în lucrarea *De Specialibus Legibus III*, unde acesta mărturisește că: „a existat un timp în care ocupându-mă cu filosofia și cu contemplarea lumii și a ceea ce deține ea, mă bucuram de înțelepciunea universului, [...] Nu-mi hrăneam existența decât cu subiecte și doctrine care se referă la Dumnezeu, și le găseam profunde, fără a mă sătura, nici a mă obosi vreodată, [...] și binecuvântam înțelesurile intelectuale care-mi aduceau puterea de a mă ridica mai sus spre înălțimi și să mă nasc pentru iluminarea sufletului”²⁸.

Concluzii

„Conservarea scrierilor lui Filon din Alexandria, care au fost neglijate în cea mai mare măsură de evrei și de păgâni, a fost întru totul dependentă de Biserica Creștină. Lucrările sale au fost privite cu entuziasm și cercetate

²⁷ FILON, *Ambasada*, 100.

²⁸ *De Specialibus Legibus*, III, 1-2. Pasajul tradus în română l-am preluat de la: CHIRILĂ, „Elemente,” 5.

cu sânguință atunci când s-a observat că sistemul lui doctrinar etic și metoda sa de interpretare a Vechiului Testament erau în deplin acord cu sfintele Scripturi ale Bisericii Creștine”.²⁹ Aceasta este prolegomena care inițiază monumentală lucrare a operelor filoniene, aparținând lui Cohn și Wendland și apărută acum aproape un secol, și care mă determină să îmi pun întrebarea dacă, acest argument se susține și în contemporaneitate? Doi autori păgâni din Antichitate, sunt identificați cel mai adesea, ca cei care au intrat în contact cu scrierile lui Filon, respectiv filosofii Numenius și Plotin. Neopitagoreanul Numenius, a plecat din Apamea în Siria, iar perioada în care a început să fie cunoscut este considerată undeva la jumătatea secolului al II-lea. Legat de acest autor, analizând afirmațiile prezentate de Clement Alexandrinul în *Stromate*, consider că, nu ar trebui să fie manifestate îndoieli cu privire la faptul că, era interesat de simbolurile și de tradiția iudaică, în general. Afirmația cu privire la Platon, anume că acesta nu era altceva decât „un Moise care vorbea dialectul atic”³⁰, referirile sale la Fac 1,2 și încă patru posibile referiri la tradițiile iudaice, indică seriozitatea cercetărilor sale, legate de iudaism. Scriind împotriva lui Celsus, Origen îi menționează pe Filon și pe Numenius în cadrul aceluiași paragraf. Cu toate acestea, dovezile primare ne lipsesc în acest sens, pentru că, majoritatea lucrărilor lui Numenius s-au pierdut. Whittaker, atunci când susține că Numenius s-a referit la zeul suprem, se bazează pe relația dintre acesta și Filon. Faptul că Numenius era familiarizat cu scrierile lui Filon nu este acoperit cu dovezi, însă nu există dubii cu privire la stima și aprecierea sa față de abordarea sincretistă practică de evreii alexandrini. Alți cercetători, precum Wanszink și Van Winden susțin că Numenius a studiat, în mod cert, scrierile lui Filon³¹. Aici, există, însă, și unii cercetători care se plasează pe o poziție diferită, dezaproband abordarea aceasta, susținând că preocuparea aceasta legată

²⁹ L. COHN și P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 6 (Berlin: 1896-1915).

³⁰ CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromata I, XXII,150,4* în *PSB 5*, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1982),

³¹ J.H. WASZINK, „Porphyrios und Numenios,” în *Porphyre, Entretiens Hardt 12* (1966): 50.; Van Winden, *Calcidius on Matter: his Doctrine and Sources* (Leiden: Brill, 1965), 123.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de interesul pe care l-ar fi arătat Numenius față de iudaism, este exacerbată și nerealistă³².

Filon a fost un filosof strălucit, un exeget care a manifestat curajul și deschidere spre alte culturi. Mesajul său, unul de factură universală, urmărea să descifreze, să dezvăluie semnificațiile ascunse ale textului sacru, atât pentru evrei cât și pentru greci și ulterior pentru creștini.

Am ales să aduc în prim plan, prin intermediul acestui articol, personalitatea lui Filon din Alexandria, datorită faptului că, la nivel național acest subiect este tratat lacunar. Cercetătorii români recent și-au îndreptat atenția spre opera lui Filon din Alexandria. Unul dintre acești erudiți teologi este părintele profesor Ioan Chirilă care i-a dedicat lui Filon numeroase studii și cărți, numindu-l pe acesta cu apelativul de: „slavoslov al paradigmatelor”³³. Aici trebuie să menționez faptul că, Părintele Chirilă a alcătuit o întreagă literatură exegetică țesută în jurul scrierilor filoniene. În articolul intitulat: „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria”, Părintele Chirilă se aliniază ideilor menționate de cercetătorii internaționali, care s-au ocupat de opera filoniană, și a identificat ca punct central al operei sale, personalitatea lui Moise, considerând că: „nici un alt chip vechi-testamentar nu l-a fascinat mai puternic pe Filon”³⁴.

Un alt element, pe care-l tratează succint părintele Chirilă în articolul dedicat lui Filon din Alexandria, este cel al nerecunoașterii de către conaționalii evrei a operei sale. Chiar dacă, scriitori precum Josephus Flavius îi aduce elogii lui Filon în *Antichități iudaice*, evreii din veacul întâi după Hristos i-au respins acestuia meritele sale în planul iudaismului religios. Unul dintre motivele care a stat la baza acestui fenomen, în viziunea părintelui Chirilă, a constat în faptul că, „marea majoritate a scrierilor sale au

³² Unul dintre cercetătorii care susține această poziție este: M. EDWARDS, „Atticizing Moses? Numenius, The Fathers and the Jews,” *Vigiliae Christianae* 44 (1990): 68.

³³ Ioan CHIRILĂ, „Elemente de introducere în opera exegetică a lui Filon din Alexandria,” *Studia TO* 1-2 (2002): 3.

³⁴ CHIRILĂ, *Elemente*, 3.

fost redactate în limba greacă, foarte puține au fost cele care s-au transmis ca fiind redactate în limba aramaică”³⁵

Evocare

Pentru început, vreau să menționez faptul că, am petrecut alături de părintele profesor Ioan Chirilă doisprezece ani din viața mea. Părintele Ioan a fost cel care m-a ajutat în alcătuirea lucrării de licență și master, tot dânsul a fost cel care a stat alături de mine la susținerea tezei mele de doctorat în calitate de conducător de doctorat. Trebuie să recunosc faptul că, m-a legat de personalitatea aceasta erudită, atât partea intelectuală cât și partea duhovnicească a ființei mele, fiindu-mi și duhovnic în tot acest timp. Dânsul a fost cel care m-a introdus, încă din anul întâi de facultate, în tainele hermeneuticii biblice. De la dânsul am învățat să prețuiesc, cu adevărat, textul scripturistic și să-l privesc întotdeauna ca pe un tot unitar. Tot Părintele Ioan a fost cel care, m-a învățat rigoarea științifică, m-a ajutat să alcătuiesc primele articole și prezentări susținute la diferite conferințe naționale și internaționale, unde nu de puține ori m-am întors cu premii și cu aprecieri din partea auditoriului. Pe lângă acribia științifică, Duhovnicul apropiat sufletului meu (așa cum obișnuiam să-i zic adesea), m-a ajutat să trec dincolo de barierele acestea lumești și să privesc spre cer („transcendentul imanent”, sintagmă pe care o utiliza în manieră proprie, în discursul său și care a rămas impregnată în mintea mea și a colegilor mei). Trebuie să recunosc sincer, faptul că, în momentul în care mi-i s-a propus să scriu această scurtă evocare a anilor trăiți în proximitatea Părintelui, m-am găsit într-un impas, datorită multitudinii de evenimente pe care le-am trăit alături de această personalitate teologică. Spre exemplu, îmi aduc aminte cum mă învăța și îmi exemplifica, modul în care trebuie să arate un text în

³⁵ CHIRILĂ, *Elemente*, 4. Tot aici, nu pot să nu aduc în discuție un alt articol aparținând Pr. Ioan Chirilă care tratează un element important legat de mediul de întâlnire, în plan hermeneutic, dintre iudaism și creștinism: Ioan CHIRILĂ, „Reflecții asupra dialogului iudeo-creștin,” *Studia TO* 1-2 (2004): 3-14. Un alt articol, care tangențial tratează, personificarea Înțelepciunii și identificarea cu Logosul Creator, aparține aceluiași autor, respectiv: Ioan CHIRILĂ, „Sursele iudaice ale învățăturii neo-testamentare despre Logos,” *Studia TO* 2 (2006): 3-10.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pagină, sau stilurile de citare, pe care le foloseam, mai apoi, în redactarea articolelor. În toți acești ani, am încercat „să prind” de la dânsul, sensurile textului iudaic vechi-testamentar, mai apoi m-am apropiat și mi-au rămas în amintire diferite sintagme religioase din limba ebraică pe care, tot de la dânsul, am învățat să le explicitez în context creștin, hristologic. Am învățat să respect iudaismul cu învățăturile rabinilor, și în același timp, să fac conexiuni între Vechiul și Noul Testament. Părintele este un om al paradoxurilor, deși cunoștea Textul Masoretic ebraic, întotdeauna pune în valoare Vechiul Testament creștin, deși prețuia învățăturile rabinilor, întotdeauna respecta, valorifica și amintea de Sfinții Părinți și învățăturile lor. Pe mine, cel puțin, m-a fermecat acest dualism, dar m-a ajutat și să mă ancoroz mult mai profund în credința creștin-ortodoxă. Deși, era un om riguros (tot de la dânsul am învățat și punctualitatea), Părintele avea momente în care își descoperea o latură ludică și glumeață de care și acum uneori îmi este dor. Știam când își dorea să fie singur, simțeam când apărea la un eveniment pentru că imediat în jurul său se adunau oameni de calibru intelectual superior. Mă uimea faptul că, știa întotdeauna de ce am eu nevoie și explicațiile sau ajutorul concret pe care mi-l oferea cu o simplitate caracteristică omului cotidian. Îi mulțumesc din suflet că în cei 12 ani trăiți alături de dânsul, m-a făcut să mă simt precum fata lui, căci de multe ori manifesta față de mine un comportament specific unui tată.

Concluzionând această descriere succintă, a ceea ce a însemnat pentru mine Părintele Ioan Chirilă, nu pot afirma nimic altceva decât că, a fost un adevărat promotor al valorilor religioase (iubirea de aproapele, credința, milostivirea etc.), nelimitându-se doar la a-i învăța pe alții percepțiile unei vieții creștine, autentice, ci practicându-le concret în viețile noastre, ajutându-ne să devenim oameni deplin. La final, nu pot decât să-i mulțumesc pentru tot efortul depus la formarea mea, și să-l asigur pe părintele Ioan Chirilă de prețuirea, cinstea și devotamentul meu, sper să nu-l dezamăgesc pe parcursul anilor care vor urma, și mă rog ca Dumnezeu să-i de-a viață lungă și sănătate pentru a învăța, în continuare, studenții și pentru a forma caractere.

Ebed-Yahweh în poemul patru (Is 53) – reflectare sistematizată

Bogdan CHEZAN

În itinerariul Ebedului există o mișcare descendent-ascendentă: „disprețuit și respins de oameni” (v. 3), „va avea parte cu cei mari” (v. 11), „desființat în mijlocul vieții” (v. 8), „va trăi zile îndelungate” (v. 10); „El care nu a avut descendenți” (v. 8), „va vedea urmașii Săi” (v. 10), „El care a fost chinuit” (v. 7), „va prospera” (v. 52,13), „deși mort”(v. 9), „va reveni la viață” (v. 11); „condamnat nedrept” (v. 8), „va îndrepta pe mulți” (v.11); „Cel care a fost victimă neajutorată” (v.7), „va deveni un învingător” (v.12). Tocmai de aceea, meditând la aceste paradoxuri legate de Slujitor: *disprețuit-acceptat, sărac-bogat, murind-trăind*, Dwight Moody¹ afirma, citându-i pe învățații evrei, că pentru a împlini acest capitol al lui Isaia, ar fi fost nevoie de doi Mesia.

În relatarea din Isaia 53, despre *Omul suferinței*, Biserica primară a văzut imaginea *întrupării, a morții și a învierii* lui Hristos Însuși. Deși Poemul începe cu anticiparea faptului că *omul suferinței va fi înălțat și ridicat* (Is. 52,13), această promisiune profetică este urmată de un itinerar, paralel cu mișcarea chenotică din textul Epistolei către Filipeni (2, 6-11). Disprețuit, „omul suferinței” poartă bolile și durerile umanității, în timp ce era socotit „bătut de Dumnezeu”, în realitate El dovedindu-se *a fi străpuns* pentru păcatele oamenilor, de bună voie *jertfindu-și viața pentru ele* (Is 53,3-8); pentru aceasta, „Dumnezeu L-a preainălțat dăruindu-I nume mai presus de orice nume” (Filip. 2,9-10), „răsplătindu-L și dându-I parte lângă cei preamăriți” (Is. 53,12).

¹ Dwight Lyman MOODY, *Notes from My Bible: From Genesis to Revelation* (1895), 87, apud. William MACDONALD, *Believer's Bible Commentary – Old Testament* (Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 2013), 1150.

Această mișcare de *coborâre-înălțare* este întâlnită și în vechile afirmații kerigmatice consemnate în Faptele Sfinților Apostoli, cap. 2-3 (2,22-24; 3,13-15), în fragmentele paralele, răspândite de-a lungul epistolelor pauline (1Cor 15,3-4; Gal 1,3-4; Rom 1,3-4; 8,32-34 etc.), dar și în prevestirile patimilor Mântuitorului Iisus Hristos (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34, precum și în locurile paralele). Modelul *catabază-anabază*, sau *coborâre-înălțare* este redat mai degrabă ca *umilire-reabilitare*, după modelul *omului suferinței* din textul isainic. Revelația iconomiei divine are un scop esențial *soteriologic*, urmând un model specific: cel *al coborârii și al înălțării*; mișcarea lui Dumnezeu spre lume, prin persoana Mântuitorului Iisus Hristos, este urmată de înălțarea și aclamarea Lui de către puterile cosmice². *Kenoza Sa este o cale spre mărire*³, un mijloc prin care El devine *Κύριος*, adică Domn/Stăpân/Dumnezeu. Continuitatea – între situația *coborârii ascultătoare* până la Cruce și apoi ridicarea la nivelul de *Domn preamărit* – este dată de iubirea absolută a lui Dumnezeu pentru om, reprezentată în toate cele două aspecte. Fundamentul posibilității acestei iubiri pentru om este dat de iubirea trinitară în ea însăși.

Urmând aceeași mișcare *descendent-ascendentă*, Cartea Apocalipsei, conservând tema fundamentală *Hristos – miel pascal* (Apoc 5,9-10), stabilește un contrast net între *slăbiciunea* mielului sacrificat și *puterea* pe care înălțarea Sa la cer o conferă. *Miel* în moartea Sa răscumpărătoare, Hristos este, în același timp, *un Leu*, a cărui victorie a eliberat poporul lui Dumnezeu, prizonier al puterilor răului (Apoc 5,5-6; 12,11). *Împărțind tronul cu Dumnezeu-Tatăl* (Apoc 22,1-3), *primind proslăvirea cetelor cerești* (Apoc 5,8.13; 7,10), *investit fiind cu putere divină*, El împlinește hotărârile lui Dumnezeu împotriva celor răi (Apoc 6,16), *conducând războiul eshatologic* împotriva puterilor răului coalizate, victoria Sa

² John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 234-6.

³ Walter KASPER, *Jesus der Christus*, 185-6, apud. Walter KASPER, „Croce come rivelazione dell'amore di Dio,” *La Sapienza della Croce* 4 (2006): 353.

consacrându-L ca *rege al regilor* și *Domn al Domnilor* (Apoc 17,14; 19,6)⁴.

Ideea umilinței Ebedului și a măririi Sale finale (ca răsplată a lui Dumnezeu) o găsim, într-o formă particulară, în Epistola către Corinteni a Sfântului Clement Romanul. Sfântul Părinte nu are niciun dubiu în interpretarea teologică a textului isainic și a misiunii puternic spiritualizate a Ebedului, în notă mesianică. Redând în Epistola sa textul isainic complet, Sfântul Clement subliniază *hristologia coborârii/umilirii* Fiului lui Dumnezeu: în suferința nedreaptă ajuns desfigurată, într-o situație de nerecunoscut ca om (Is 53,3); deși *nevinovat* (Is 53,9), are parte de o *condamnarea injustă* (Is 53,8), nu se apără, ci *acceptă situația Sa* (Is 53,7). Martorii acestui eveniment au avut de la Dumnezeu revelarea *valorii expiatorii* a morții Sale: „*purta păcatele noastre*” (Is 53,6), era „*rănit pentru fărădelegile noastre*” (Is 53,5), era „*dus la moarte pentru fărădelegile poporului*” (Is 53,8), „*purtând păcatele multora, pentru păcatele lor fiind dat [la moarte]*” (Is 53,12). Merge către o suferință înfricoșătoare până la moarte, dar o *moarte acceptată de bunăvoie*, pentru „*ispășirea păcatelor multora și aducerea vindecării celor mulți*” (Is 53,5). În final, Dumnezeu îl aduce pe Slujitorul Său la „*lumină*” (Is 53,11)⁵.

În Hristologia ortodoxă par a se impune două perspective de meditație teologică și spirituală, numai în aparență contradictorii, dar care în realitate definesc unul și același mister. Pe de-o parte, *Mielul lui Dumnezeu* care ia asupra Sa păcatele lumii, oferindu-Se, în virtutea actului de Răscumpărare, ca victimă inocentă și fără de păcat (Is 53) – un Hristos suferind și umil care Se coboară până la mizeria condiției umane (până la deșertarea kenotică și până la completul abandon), iar pe de altă parte, un Hristos care aparține unei tradiții care accentuează revelarea umanității Sale, cu puteri divine și cu forma Sa de mărire, așa cum discipolii L-au văzut pe Tabor, un *Hristos*

⁴ Marie Émile BOISMARD în *Dizionario di Teologia Biblica-Dufour*, ed. Xavier Lèon-Dufour (Torino: Marietti, 1976), 49.

⁵ Bono DONATO, „La Citazione di Is. 53, 1.2., nella Prima Clementis,” *Orientalia Christiana Periodica* 1 (2010): 112-3.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pneumator, purtător al luminii Duhului, care face să strălucească orice creatură de frumusețea cerească. Crucea lui Hristos însumează misterul iubirii, revelează imaginea unui Dumnezeu kenotic, dar, în același timp, indisolubil și paradoxal, un Dumnezeu al măririi.

1. Aspectul teologic al suferinței Ebedului

Elementul care caracterizează *Slujitorii suferinzi* redați în Sfânta Scriptură, precum Cel al Poemului patru, dar și cei din literatura antică și din cea modernă, este aspectul irațional, gratuit, incomprehensibil și nedrept al suferinței pe care o experimentează⁶.

În Poemul patru, durerea și suferința îmbrățișează întreaga existență a Ebedului. Acesta crește în *ariditate și în dispreț* (vv. 2-3), cunoaște *suferințele și durerile* (vv. 3-4), suferă pe *nedrept și cu răbdare* (v. 7), este *ucis prin opresiune și îngropat rușinos* (vv. 8-9).

Condiția Ebedului, din Poemul al patrulea, este într-un fel similară cu cea a Celui din Poemul al treilea, a condamnatului aflat în așteptarea sentinței. În această extremă suferință, El Se simte discipolul lui Dumnezeu, mergând curajos în întâmpinarea destinului Său, suferind *flagelații nedrepte, insulte și scuipări, însă cu privirea mereu îndreptată spre Domnul Său*⁷. În Poemul patru, suferința nu este slăvită ca realizare umană, ci ea aparține Ebedului, ca imagine a suferinței care face parte din misiunea lui Dumnezeu, ca *anticipare a Împărăției Sale*. Faptul că Dreptul prin excelență, Ebed-Yahweh, este desființat prin moarte și *eliminat din pământul celor vii* nu este lipsit de semnificație. Moartea Sa este un *sacrificiu expiatoriu*, oferit voluntar (Is 53,10), pentru păcatele oamenilor, cu el împlinindu-se *planul lui Dumnezeu* (Is 53,8-12). Astfel, se dezvăluie anticipat *aspectul cel mai misterios al economiei mântuirii* pe care destinul lui Hristos îl va pune în realizare⁸.

⁶ Horacio SIMIAN-YOFRE, *Sofferenza dell'uomo e silenzio di Dio nell'Antico Testamento e nella letteratura del Vicino Oriente Antico* (Roma: Citta Nuova Editrice, 2005), 53.

⁷ A. BONORA, *Isaia 40-66. Israele servo di Dio, popolo liberato* (Brescia: Editrice Queriniana, 1988), 111-2.

⁸ George Pierre GRELOT în *Dizionario di Teologia Biblica-Dufour*, 686.

Prin textul din Isaia 53, Vechiul Testament și *soteriologia* biblică atinge punctul culminant. Ebedul cunoaște suferința în formele Sale cele mai cumplite și mai scandaloase. El adună asupra Sa toate devastările care Îl desfigurează în așa măsură, încât nu provoacă nici măcar compasiune, ci *oroare și dispreț* (Is 52,14; 53,3). Suferința Sa nu este un accident sau un moment tragic, ci existența Sa cotidiană și exprimarea semnului Său distinctiv: „*Om al suferințelor/durerilor*” (Is 53,3).

În limitele Vechiului Testament, suferința Ebedului nu ar putea fi explicată decât printr-o vinovăție îngrozitoare, pedepsită exemplar de Dumnezeu (53,4), accepțiunea generală fiind că *pedeapsa vine ca urmare a unei vinovății*, o vinovăție de o dimensiune nemaiauzită, dar nu săvârșită de Ebed, ci de întreaga umanitate (53,6). Deși este nevinovat, tocmai în aceasta stă misterul *izbândeii Planului divin* (53, 10). Ebedul inocent *intervine pentru păcătoși*, oferind lui Dumnezeu *propria Sa viață* (53,12b; 53,12f)), lăsându-Se a fi *confundat cu păcătoșii* (53,12d) și *luând asupra Sa* păcatele lor (53,4ab/problema hermeneutică). Toată suferința și tot păcatul din lume s-au concentrat asupra Ebedului, acesta suportând totul într-o deplină ascultare. În final, tocmai prin această ascultare, misiunea Sa are biruință, aducând pentru toți *pacea și vindecarea* (53,5)⁹.

Din punct de vedere *al suferințelor* Ebedului, Poemul al patrulea ar putea cuprinde două *părți* sau *strofe*: prima parte (53,1-6) narată la persoana întâi plural, *noi/noastră/noastre*, a doua parte (53,7-11b) narată la persoana a treia singular, *el/lui*. La rândul lor, aceste două strofe centrale ar putea fi împărțite în două secțiuni mai mici, rezultând, în total, *patru strofe*, reprezentate astfel:

53, 1-3 – desconsiderarea/respingerea Ebedului (3d),

53, 4-6 – recunoașterea suferințelor Ebedului, ca fiind pentru alții (5ab).

Contrastul, *respingere/recunoaștere* se reflectă în următoarele două strofe:

53, 7-9 – tratamentul nemeritat al Ebedului, chinuit/oprimat (7a)

⁹ Marze-Léon RAMLOT și Jacques GUILLET în *Dizionario di Teologia Biblica-Dufour*, 1111.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

53, 10-11b – suferința Ebedului, justificată prin voința lui Dumnezeu (10a)¹⁰.

Versetele 2-9 sunt purtătoarele suferințelor fizice, dar și a umilirii Ebedului, prin prisma persecuției sociale (v. 3). Sunt notate în progresie: *disprețul comunității și refuzul ei, suferința personală a Ebedului, desconsiderarea comunității și judecata sa greșită* (v. 4c). Suferințele trăite de Ebed i-au desfigurat înfățișarea, el devenind evitat de comunitate, asemenea unui leproș *înaintea căruia se acoperă fețele* (v. 3c). Trimiterea la Psalm este spontană: „sunt vierme și nu om; ocară oamenilor și defăimarea poporului” (Ps 21,6), „toți cei ce M-au văzut, M-au batjocorit” (21,7).

Disprețuit și umilit în ora sacrificiului Său, Ebedul nu Și-a deschis gura Sa, asemenea unui „miel dus la sacrificiu” (Is 53,7), Și-a dat „sufletul Său spre moarte” (Is 53,12), acceptând în mod desăvârșit voința lui Dumnezeu (Is 53,10), Care a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile oamenilor (Is 53,6). El este „Slujitorul credincios”, ultimul *rest* al umanității, care, prin ascultarea Sa, reînvie legătura tăiată de Adam, și, prin acceptarea morții, marchează caracterul absolut al acestei legături¹¹. Motivația suferinței implicate în jertfa Sa este totală compătimire pentru oameni, compătimire dusă până la moarte, ca predare totală lui Dumnezeu¹². Ebedul nu evită limitările și suferințele omenești, ci le atinge, vindecându-le, începutul vindecării stând tocmai în solidaritatea cu suferința umană, în participarea Lui la aceasta¹³. Ebed-Yahweh moare pentru a expia păcatele poporului Său, tăcut „*ca un miel adus spre junghiere*” (Is 53,7). Versetul subliniază umilința și resemnarea Ebedului, anunțând, în modul cel mai potrivit, *destinul lui Hristos*, așa cum diaconul Filip i-a explicat famenului reginei din Etiopia (FAp 8,31-35). În moartea care părea a unui nelegiuit (Is 53,4), Iisus Hristos

¹⁰ Ronald BERGEY, „The Rhetorical Role of Reiteration in the Suffering Servant Poem 52,13-53,12,” *JETS* 2 (1997): 179.

¹¹ Xavier Leon DUFOUR [n Dizionario di Teologia Biblica-Dufour, 1115-6.

¹² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II (București: IBMO, 1997), 63.

¹³ H.J.M. NOUWEN, *Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo* (Brescia: Editrice Queriniana, 1997), 54-5.

și-a găsit justificarea Sa, adică *recunoașterea* din partea lui Dumnezeu a *misiunii împlinite* (In 16,10)¹⁴.

Raportul dintre *Ebed* și *noi* pune în evidență calitatea Sa de *Mijlocitor*, iar judecății greșite și *disprețului* manifestat de *noi* se contrapune *beneficiul suferințelor* aduse de Ebed, ca *mijlocitor al mântuirii*. Se poate vorbi despre o delimitare între *suferință* și *pedeapsă*; *pedeapsa este a noastră, suferința este a Lui*, tema fiind accentuată în vv. 4-8. Ca persoană nevinovată, Ebedul a luat asupra Sa întreg păcatul, suferind moartea pentru oameni, devenind astfel „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (In 1,29). Întreaga tradiție a sacrificiilor din sânul poporului Israel, începând cu jertfa lui Isaac cel înlocuit de berbec, își află apogeul în acest punct, tot așa după cum este împlinită și întreaga tipologie a captivității, a așteptării *eliberării celor rămași*¹⁵.

Obiect al disprețului și al refuzului oamenilor (Is 53,3), contemporanii Ebedului au văzut doar eșecul acțiunii Sale (Is 52,14), însă prin profetul Său, Dumnezeu face cunoscută valoarea ispășitoare a jertfei Sale: „pedepsit pentru păcatele noastre/zdrobit pentru fărădelegile noastre/pedeapsa păcii noastre a fost asupra Lui/cu rana Lui noi am fost vindecați” (Is 53,5). În „Omul suferințelor/durerilor”, profetul îl întrezărește pe *Mijlocitorul Care Se roagă pentru păcătoși*, „victimă care îi va îndrepta pe mulți” (Is 53,11). Momentul renunțării Ebedului la dreptatea proprie este cel al înfăptuirii *mântuirii*, acțiunea lui Dumnezeu devenind eficace, prin suferința ultimă a Celui desconsiderat și părăsit de către oameni, demonstrându-se astfel că viața nu este deloc rezultatul unei cuceriri, ci fructul mereu nou al unui dar gratuit¹⁶.

Suferința Ebedului, ca suferință substitutivă și ispășitoare, vine, înainte de toate, interpretată în cadrul relației de iubire pe care Hristos, ca întruchipare a Ebedului, o are pentru oameni, în ascultarea deplină față de Tatăl.

¹⁴ Jacques Guillet LACAN în *Dizionario di Teologia Biblica-Dufour*, 474.

¹⁵ Vladimir LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad. Lidia și Remus Rus (București: Sophia, 2006), 55.

¹⁶ Xavier Leon DUFOUR în *Dizionario di Teologia Biblica-Dufour*, 1115-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Prin însuși faptul că S-a făcut om, Hristos a acceptat răspunderea pentru păcatele acestora, *angajându-Se într-o solidaritate împovăraătoare*, dar una voluntară, morală și iubitoare¹⁷. *Suferința Sa are o valoare etică*, fiind o suferință în locul tuturor oamenilor, asumată pentru desființarea păcatului. Prin *oferirea vieții Sale pentru oameni*, prin intermediul sângelui Său vărsat, cel spiritual mort, din cauza păcatului, poate găsi o viață nouă. Din acest adevăr apare o paralelă spirituală: *oamenii cad prin Adam, ajungând subiecte ale morții spirituale, iar în Hristos, prin jertfa Sa expiatoare, toți oamenii pot găsi puterea de a avea viața veșnică*¹⁸. Transgresiunea lui Adam a adus condamnare pentru *toți* oamenii, în timp ce actul dreptății împlinit de Hristos a adus îndreptarea ce dă viață la *toți* oamenii. În textul din Rom 5,18 întâlnim de două ori pronumele nehotărât *toți*, desemnând categorii diferite de persoane; prima dată, pe *toți* cei din Adam, și, în următoarea parte a versetului, pe *toți* cei în Hristos cărora li s-a deschis viața veșnică¹⁹.

În acest punct, se cuvine să amintim de faptul că, *ideea de suferință ispășitoare* propusă de Noul Testament cuprinde trei aspecte. În cadrul primului aspect, putem vorbi de solidaritatea cu suferințele altuia, un aspect dezvoltat și aplicat persoanei Mântuitorului Iisus Hristos, în textul din Mt 8,17: „neputințele noastre a luat și bolile noastre le-a purtat”, sau, de compasiune pentru cei bolnavi: „Și ieșind, a văzut mulțime mare și I S-a făcut milă de ei și a vindecat pe bolnavii lor” (Mt 14,14). Solidaritatea/com-pasiunea este întâlnită și la ucenicii Mântuitorului: „peste cei bolnavi își vor pune mâinile și se vor face sănătoși” (Mc 16,18). Caracterul de soli-daritate este o modalitate de a trăi porunca iubirii față de Dumnezeu și față de alții (Lc 10,37), este modalitatea de înfăptuire a Fericirii a cincea: „Feriți-vă cei milostivi, că aceia se vor milui” (Mt 5,7), ea fiind recoman-dată și de Apostolul Pavel: „Bucurați-vă cu cei ce se bucură; plângeți cu

¹⁷ Dumitru STĂNILAOE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului* (Craiova: Omniscop, 1993), 280.

¹⁸ *Old Testament, Student Manual Genesis – 2 Samuel* (Belgia, 1987), 158.

¹⁹ William MACDONALD, *Believer's Bible Commentary – New Testament* (Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 2013), 607.

cei ce plâng” (Rom 12,15), aceasta constituindu-se ca măsură a judecății finale (Mt 25,31-46).

În cadrul celui de-al doilea aspect, vorbim de ispășirea în locul altuia, legat, în Vechiul Testament, de sărbătoarea iudaică a ispășirii păcatelor, *Yom HaKippurim*, iertarea dată de Dumnezeu fiind gratuită, prin intermediul sângelui animalului sacrificat. Această idee este reluată în Noul Testament, moartea lui Hristos de pe Cruce fiind prezentată ca modalitatea prin care Dumnezeu ne-a izbăvit, în mod gratuit, prin intermediul Fiului Său, jertfa Sa de pe Cruce constituindu-se ca o intermediere a iertării pentru cei care cred în El (Rom 3,24-26). El este apărătorul nostru în fața Tatălui, Acesta „jertfîndu-Se pentru ca umanitatea întregă să primească iertarea păcatelor” (1In 2,1-2). El este Cel prezentat de Ioan Botezătorul ca fiind „Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii” (In 1,29), sau, Cel pe care Apocalipsa Îl prezintă ca „Miel înjunghiat” (Apoc 5,6). Instituind *Taina Euharistiei* la Cina cea de Taină, Hristos își oferă *trupul și sângele* Său *pentru iertarea păcatelor* (Mt 26,28), omul reconciliindu-se în acest fel cu Dumnezeu

În ceea ce privește ultimul aspect, amintim de conceptul mijlocirii pentru alții. Epistola către Evrei vorbește despre Hristos care dobândește slujirea de *Arhiereu*, o slujire „cu atât mai osebită, cu cât este Mijlocitorul unui testament mai bun, întemeiat pe mai bune făgăduințe” (Evr 8, 6), iar textul din Col 1,20 îl prezintă pe Hristos ca Cel prin care Dumnezeu „împacă toate cu Sine, prin sângele crucii Sale”. Experiența suferinței și a morții lui Hristos, ca acte de iubire esențial personale, găsesc extremul realism în întruparea Sa²⁰, El, în fapt, recapitulând și sintetizând întreaga realitate umană. Suferința²¹ Sa ispășitoare are *sensul ontologic al ridicării firii omenesti din slăbiciune și din moartea de pe urma păcatului*. Răscumpărarea ontologiei noastre este confruntarea cu răul care a pătruns în fire și biruința asupra lui. Este ceea ce sesizează profund Apostolul Pavel când spune:

²⁰ Romano PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo* (Milano: San Paolo, 1999), 145.

²¹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Epistole,” în *PSB* 81, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1990), 146, nota 306.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Pe Cel ce n-a cunoscut păcat L-a făcut păcat pentru noi, ca noi să ne facem dreptatea lui Dumnezeu printr-Însul” (2Cor 5,21). „L-a făcut păcat pentru noi” este o metaforă spirituală, al cărei centru de greutate cade pe ideea sfințirii noastre. „L-a făcut păcat pentru noi/ca noi să devenim fără păcat ” este o realitate antinomică, evident deplină numai în Hristos, în puterea lui de jertfire pentru om²². Cartea Apocalipsei (1,5), evidențiază și ea aspectul că, „am fost spălați de păcate, în sângele lui Hristos”, acesta fiind marele preț al mântuirii noastre.

Prin ascultarea Sa, *Ebedul-Hristos* realizează răscumpărarea cuprinsă în Planul divin (Is 53,10). El moare pentru umanitate, *moartea Sa fiind fecundă*, asemenea morții bobului de grâu îngropat în pământ (In 12,24-32). Purtând în aparență aspectul unei pedepse pentru păcat, ea este în realitate o *ispășire pentru păcat*, prin sângele lui Hristos, „Care S-a adus lui Dumnezeu pe Sine, jertfă fără de prihană” (Evr 9,14; Is 53,10.12).

2. Rolul benefic al jertfei lui Ebed-Yahweh

Topind tot fondul de păcat din natura omenească, jertfa Ebedului Hristos a obținând iertarea de la Dumnezeu pentru toți oamenii, fără a mai fi cerută fiecăruia o suferință echivalentă păcatului propriu²³. Caracterul *de jertfă pentru noi*, îl exprimă, pe scurt, Simbolul niceo-constantinopolitan prin cuvintele: „și S-a răstignit pentru noi”. Făcându-Se om de bună voie, Ebedul-Hristos a suferit moartea pentru oameni, din marea Sa iubire pentru aceștia, aceasta dând caracterul exclusiv de jertfă absolută liberă pentru ei. Jertfindu-Se pentru oameni, Slujitorul lui Dumnezeu și-a arătat negrăita prețuire pe care a dat-o și-o dă acestora, proporțională fiind cu valoarea infinită a jertfei Sale²⁴. Jertfa Sa devine un *act de ascultare* (In 10,17-18) și *de iubire* (In 15,13), o „jertfă fără pată adusă lui Dumnezeu” (Evr 9,14;

²² Constantin GALERIU, *Jertfă și răscumpărare* (București: Harisma, 1991), 185.

²³ STĂNILOAE, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, 253.

²⁴ Dumitru STĂNILOAE, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, ed. Camil Marius Dădărlat (București: Cristal, 1995), 144.

4,15; 7,26), o mijlocire unică și permanentă, de trecere de la moarte la viață²⁵.

Prin orice timp s-ar traduce verbul שׁוּם (*sum*) cu sensul de *a oferi/a pune/a da*, din 53,10bTM, sau verbul פָּגַע (*paga*) tradus prin *a mijloci/a interveni* (pentru alții) din 53,12fTM, rămâne evident aspectul că, rolul benefic al jertfei Ebedului se va realiza după moartea Sa. Semnificația verbului שׁוּם (*sum*) face ca formularea versetului 10cTM, אִם־תָּשִׁימׁוּ־שׁוּם /dacă va pune sufletul Lui jertfă pentru păcat să pară una neobișnuită, neîntâlnită uzual, determinând ca întâmplarea Ebedului să apară chiar nemaiauzită decât de obicei se recunoaște. Astfel, este evident că, Ebedul care părea supus *pedepsei divine* suferă în realitate din cauza fărădelegilor poporului; *El care părea blestemat și lipsit de urmași* va avea însă o descendență puternică, iar Israel va trece de la pedeapsa meritată la pace și dreptate (nu prin merit propriu), datorită *jertfei expiatoare* a Ebedului. Această experiență a Ebedului mărește misterul legat de ceea ce Ebedul a făcut în trecut, în timpul vieții Sale, când *a purtat durerile* (53,4TM), *păcatele noastre* (4aLXX), dar și de acțiunea Sa viitoare, când *va îndrepta pe mulți/și va purta fărădelegile/nedreptățile lor* (53,11cdTM)²⁶.

Atât motivul cât și rezultatul benefic al jertfei Ebedului constituie ceea ce *comunitatea vorbitoare* a înțeles prin revelarea divină. Motivul – *a purtat durerile noastre/s-a împovărat cu suferințele noastre* (53,4abTM), *a fost străpuns pentru fărădelegile noastre/zdrobit pentru nedreptăție noastre* (53,5abTM); *Domnul L-a dat pe El pentru păcatele noastre* (53,6cLXX), *pentru nelegiuirile poporului meu a fost dus la moarte* (53,8dLXX) – conduce la rezultatul: *ne-a adus pacea* (53,5cTM/LXX), *prin rana Lui am fost vindecați* (53,5dTM/ LXX).

²⁵ Ion BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București: Ateliere Tipografice Metropol., 1999), 140.

²⁶ Alviero NICCACCI, „Quarto Carme del Servo del Signore (52,13-53,12). Composizione, dinamiche e prospettive,” *Liber Annualis, Studium Theologicum Jerosolymitanum* 55 (2005): 19-20

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Pentru a indica urmarea benefică a jertfei Ebedului este necesară identificarea motivului *jertfei Sale*; pentru aceasta sunt denumite, în paralel, *multe neamuri/popoare* din 15a, și grupul *noi*, adică *israeliții*, implicați în desfășurarea evenimentelor (53, 2-7). Prin urmare, *neamurile și israeliții* se constituie, împreună, cauza *suferinței și morții Ebedului*, dar și *beneficiarii jertfei Sale*²⁷. În textul din Is 52,15, Dumnezeu enunță o perspectivă universală, prin mențiunea a *multe popoare/națiuni*, deci nu numai a comunității vorbitoare, *grupul noi*, care prin revelarea divină înțelege *sensul jertfei Ebedului* proclamând-o, ci toți cei care cred, fie din Israel sau din popoarele străine, care se vor deschide acestei înțelegeri.

Sfântul Iustin Martirul²⁸ înfățișează suferințele lui Hristos, din Is 53,5, ca unele care au adus *vindecarea* neamului omenesc, El împlinind în locul oamenilor toată dreptatea, venind în lume pentru acest moment ca să distrugă în propriul Său trup moartea tuturor²⁹. Acesta S-a făcut „*jertfă de ispășire*” adevărată, fiind „*străpuns pentru păcatele noastre*” (Is 53,5)³⁰, fiind dat pe mâinile păcătoșilor, suferind „*junghierea*” (Is 53,7) pentru mântuirea lor. Prin *darea Sa pe mâna păcătoșilor*, care este în același timp *dar și jertfă*, este atinsă taina fundamentală a creștinismului: *predarea ca taină a iubirii crucificate*³¹. Dacă Hristos nu S-ar fi dat pe Sine morții, umanitatea nu ar fi putut primi nimic³², fiind sortită morții veșnice. Ea realizează cu adevărat aspirația ei spre desăvârșire și veșnicie doar prin Hristos³³, doar El aplecându-Se cu înțelegere asupra neputințelor omenești

²⁷ Adrian SCHENKER, *Knecht und Lamm Gottes (Jesaja 53). Übernahme von Schuld im Horizont der Gottesknechtlieder* (Stuttgart: Stuttgarter Bibelstudien, 2001), 70-3, apud. Alviero NICCACCI, *Quarto Carme del Servo del Signore*, 22.

²⁸ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon,” în *PSB* 2, trad. T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București: IBMO, 1980), 205.

²⁹ BRIA, *Tratat de Teologie Dogmatică*, 134.

³⁰ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Glafire la Facere,” în *PSB* 39, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1992), 441-2.

³¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Glafire la Facere,” 37.

³² Andrei KURAEV, *Moștenirea lui Hristos, Ceea ce n-a intrat în Evanghelie*, vol. 2, trad. Nadejda Stahovski (București: Sophia, 2009), 38.

³³ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Despre Sfânta Treime,” în *PSB* 40, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1994), 135, nota 179.

(Is 53,4-5), izbăvind umanitatea și făcând-o părtașă la belșugul de bunătăți al Tatălui Său³⁴.

Sfântul Barnaba³⁵, în *Epistola* sa, redă foarte sugestiv aspectul că, „Hristos a suferit dându-Și trupul spre nimicire, ca prin stropirea cu sângele Lui să fim curățiți de păcate” (atât neamurile cât și israeliții), în timp ce, Sfântul Chiril al Alexandriei³⁶ face legătura între moartea lui Hristos de pe cruce și împărtășirea noastră de trupul Său dăruitor de viață, în Euharistie.

În Isaia 53, expresiile versetelor: „a luat asupra-Și durerile noastre/ cu suferințele noastre S-a împovărat” (v. 4), „străpuns pentru păcatele noastre/ zdrobit pentru fărădelegile noastre” (v. 5), „Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre” (v. 6), „pentru fărădelegile poporului meu a fost adus la moarte” (v. 8), „fărădelegile lor le va lua asupra Sa” (v. 11), „a purtat păcatul multora” (v. 12) trimis spre *jertfa* ispășitoare a țapului (Lev 16, 21-22) cel care purta păcatele poporului, acesta fiind un simbol sacrificial, dar existențial. Pentru înțelegerea semnificațiilor suferințelor Ebedului, poate fi aplicat conceptul de *solidaritate* și de *identificare* cu poporul și cu păcatele sale, Ebed-Yahweh devenind *reprezentantul identificat cu poporul însuși*. Formularea versetului 53,5dTM/LXX: „prin rana Lui noi am fost vindecați” indică tocmai legătura și solidaritatea cu poporul plin de păcate.

Scriitorii Noului Testament au interpretat moartea Ebedului ca fiind cea a Fiului lui Dumnezeu, ca un eveniment prin care au fost „ridicate” păcatele lumii (In 1,29; FAp 8,32-35; 1Pt 1,18-19; 1In 2,2; Mt 20,28; Apoc 1,5), *restaurând* omul în raportul său armonios cu Dumnezeu. Raportarea Evanghelistului Matei (8,17), la textul din Isaia 53,4, sugerează că pasajul a fost înțeles de către primii creștini prin raportare la persoana lui Iisus Hristos ca întregă misiune, nu numai ca referire la suferința Sa ispășitoare de pe Cruce. Evenimentele legate de vindecările făcute de Hristos

³⁴ SF. EUSEBIU DE CEZAREEA, „Istoria Bisericească,” în *PSB* 13, trad. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1987), 366.

³⁵ SF. BARNABA, „Epistola,” în *PSB* 1, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1979), 118.

³⁶ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan,” în *PSB* 41, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 2000), 279, nota 724.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

în timpul vieții Sale pământești trebuie înțelese ca *misiunea Slujitorului isainic*³⁷.

Calitatea de *Mijlocitor* atribuită lui Hristos în urma morții Sale este justificată prin *suferința Sa ispășitoare* pentru întreaga umanitate³⁸. În Epistola către Evrei, Hristos apare ca preotul și victima care, în mod reprezentativ, *a ispășit păcatele umanității, purificând lumea contaminată de păcat* (Evr 2,17-18; 9,6; 10,18; cf. Rom 3,24-25; Tit 2,13-14):

Ebedul-Hristos devine *Trimisul*, Cel ce poartă în chipul *țapului* păcatele umanității întregi, fiind *trimis* din cele ale noastre în cetatea de sus, pentru a Se înfățișa în fața Tatălui pentru noi (1In 2,1-2)³⁹. *Mielul* Apocalipsei (5,6-13) este Ebed-Yahweh, care împlinește planul mântuitor al lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate, răscumpărând cu sângele Său „oameni din toată seminția și limba și poporul și neamul” (Apoc 5,9).

3. Mântuirea ca misiune împlinită de Ebed-Yahweh

Ceea ce luminează centrul Poemului nu este atât mărturisirea păcatelor de către cei prezenți, cât recunoașterea *vindecării/mântuirii* (5cd).

Yahweh realizează planul mântuirii prin intermediul *Brațului Său*, adică al enigmaticului *Său Slujitor*, Care moare încărcat de suferință și dispreț, dar Care, prin moartea Sa, are putere de Înviere, de aducere la viață și de *mântuire a celor mulți*⁴⁰.

Acțiunea viitoare a Ebedului, de *mijlocire* pentru păcatele oamenilor, este oferită tuturor celor care vor să accepte *mesajul mântuirii*, enunțat prin intermediul profetului (Is 53,1). Perspectiva este similară cu cea care a însoțit promisiunea făcută lui Avraam de către Dumnezeu, și anume: „că

³⁷ Michael J. WILKINS, „Isaiah 53 and the message of Salvation in the Four Gospels,” în *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, eds. Darrell L. Bock și Mitch Glaser (Grand Rapids: Kregel Publications, 2012), 157.

³⁸ Severino DIANICH, *Il Messia sconfitto* (Casale Monferrato: Piemme, 1997), 163-4.

³⁹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Glafire la Levitic,” în *PSB* 39, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1992), 403-5.

⁴⁰ Marc-Francois LACAN în *Dizionario di Teologia Biblica* Dufour, 878.

în el vor fi binecuvântate toate neamurile pământului” (Fac 12,3; 18,18; 22,18)⁴¹. Totuși, așa cum susține Sfântul Iustin Martirul⁴², Isaia a profetizat că popoarele neamurilor, care nu L-au așteptat I se vor închina Lui, iar iudeii, care L-au așteptat întotdeauna, nu-L vor cunoaște atunci când va veni, însuși Hristos mărturisind despre aceasta: „*M-am făcut lămurit celor care nu întrebau de Mine; am fost găsit de cei ce nu Mă căutau*” (Is 65,1).

În scrierile nou-testamentare regăsim ideea că perspectiva *mântuirii* (FAp 17,26-27; 22,21; cf. Lc 15,13.20) le-a fost deschisă și „*popoarelor depărtate*”, adică neamurilor (Is 49,1; 57,19; Zah. 6,15). În Evanghelia după Luca, mântuirea nu este un cuvânt abstract, ci o persoană reală: *Iisus din Nazaret, Mântuitor al oamenilor și unicul dăruitor al mântuirii* (cf. Lc 2,11). Această mântuire, apărută într-un timp și spațiu determinat, este prezentată de Evanghelistul Luca în lumina *Planului lui Dumnezeu* (Lc 1,32-33), anunțată de Sfânta Scriptură, și ajunsă ulterior, prin mijlocirea lui Hristos, la Israel și progresiv în toată lumea (Lc 24,47). Astfel, conceptul *mântuirii universale* este prezentat de Evanghelistul Luca ca proces al misiunii lui Iisus Hristos, atât pentru iudei, cât și pentru neamuri, nararea evanghelică constituind o premisă indispensabilă pentru răspândirea ideii de „*mântuire pentru toți*”, în vederea găsirii unor beneficiari noi pentru darul lui Dumnezeu (FAp 28,28). Mântuirea neamurilor⁴³ este redată sugestiv de Luca (13,29-30), în sensul că, cei care, în planul divin, erau beneficiarii binecuvântărilor vor rămâne pe *dinafară*, iar străinii, priviți de sus în jos ca niște câini, vor *șede la masă* în Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, iudeii, deși *primii* în ordinea chemării, vor trebui să cedeze locul *ultimilor* sosiți, adică păgânilor, care răspund cu credință anunțului evanghelic⁴⁴.

Aspectul universal al mântuirii este întâlnit și la Apostolul Petru (FAp 10,34-35; 15,9), sau Iacov, pentru care *intervenția* lui Dumnezeu în

⁴¹ Alviero NICCACCI, *Quarto Carme del Servo del Signore*, 25.

⁴² SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, „Apologia I,” în *PSB 2*, trad. T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București: IBMO, 1980), 57.

⁴³ William MACDONALD, *Believer's Bible Commentary – New Testament*, 284.

⁴⁴ Lesław D. CHRUPCAŁA, „Gesù Cristo, La Salvezza e il Regno di Dio. Per una discussione sull'unità tematica dell'opera lucana,” *Liber Annualis, Studium Theologicum Jerosolymitanum* 48 (1998): 153.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

favoarea neamurilor este împlinirea anunțului profetic din Am 9,11-13 (FAp 15,14-18). Nu este diferită nici opinia Sfântului Apostol Pavel, care explică *mântuirea* neamurilor în lumina acțiunii înțelepte și providențiale a lui Dumnezeu în istorie (FAp 14,16-17; 17,26-27), toți oamenii putând veni, în diferite măsuri, la cunoașterea lui Dumnezeu, „*fiecare care crede fiind îndreptat*” (FAp 13,39).

Toate aceste aspecte autorizează concluzia că, extinderea mântuirii la neamuri este mărturisită de Sfânta Scriptură, justificarea acesteia nefiind căutată în falimentul sau succesul parțial al mântuirii pentru iudei, *ci în fidelitatea lui Dumnezeu legată de promisiunile făcute Israelului*⁴⁵. Israelul⁴⁶ nu a fost considerat niciodată singurul beneficiar al binecuvântărilor lui Dumnezeu, ci mai *degrabă un canal pentru binecuvântările lui Dumnezeu revărsate pentru întreaga omenire*. Mesia, care avea să vină prin poporul Israel, a fost menit dintotdeauna să fie Mântuitorul întregii omeniri (Is 49,6), Vechiul Testament conținând multe invitații adresate lumii întregi să vină și să se închine singurului Dumnezeu viu (Ps 2,10-12; 117,1). Expresia „*Mântuitorul lumii*”, atribuită lui Hristos, desprinsă din Evanghelia după Ioan (4,42), reafirmă *universalitatea* și acțiunea răscumpărătoare, în folosul umanității întregi⁴⁷.

Concluzii

Poemul patru este un text esențial pentru înțelegerea Noului Testament, a misiunii și a identificării lui Hristos cu suferința lui Ebed-Yahweh. Privind la conceptul *Slujitorului suferind* din Isaia 53, Oscar Cullmann îl definește ca fiind inima hristologiei nou-testamentare. Noul Testament a interpretat misiunea lui Hristos, suferința și moartea Sa în lumina textului din Isaia 53, deseori autorii acestuia apelând la acest text pentru că acesta

⁴⁵ Jacques DUPONT, „*Je t'ai établi lumière des nations (F.AP. 13, 14.43–52)*,” în *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf, 1984), 345-7.

⁴⁶ *Septuaginta 1, Geneza, Exodul, Leveticul, Numerii, Deuteronomul*, 180.

⁴⁷ Edward SCHILLEBEECKX, *Esperienza umana e fede in Gesù Cristo*, trad. Rosino Gibellini (Brescia: Queriniana edizioni, 1985), 39.

a permis înțelegerea misiunii lui Iisus din Nazaret ca pe o continuitate și împlinire deplină. Motivația stă de asemenea și în faptul că, în mod expres, *Poemul patru* este înfățișat ca fiind o profeție hristologică, cu accentul pus, în mod deosebit, pe *smerea* lui Hristos, adică pe *coborârea* Sa extremă cauzată de suferință.

Biserica timpurie a moștenit această tradiție de a descifra textul din Isaia 53 ca pe un pasaj despre suferința și ispășirea lui Hristos. Ea a atribuit lui Hristos titlul de „Slujitor” (FAp 3,26; 4,25-30), redând prin acesta și sensul evenimentelor trăite de El, *suferința* Acestuia fiind evocată de Sfântul Apostol Petru (1Pt 2,21-25) și de cateheza diaconului Filip (FAp 8,30-35), iar *înălțarea și slăvirea* fiind puse în lumină de Faptele Sfinților Apostoli (2,33; 5,31; 3,13). Înțelegând într-o manieră soteriologică răstignirea lui Hristos, Biserica a făcut ușor legătura între suferința și moartea lui Ebed-Yahweh, din textul isainic, și cea a lui Hristos prin care au fost răscumpărate păcatele umanității.

În general, Noul Testament apelează la Isaia 53 pentru a evidenția suferința ispășitoare a lui Hristos, fiind una dintre puținele profeții care identifică în mod explicit suferința lui Mesia. Textul din 2Cor 5,21 redă ideea versetului 9 din Isaia 53: Hristos „Cel care nu a cunoscut păcatul, a fost făcut pentru noi păcat”. În Romani 4,25 apostolul face trimitere la versetele 11 și 12 din Isaia 53, menționând că Hristos „S-a dat pentru păcatele noastre și a înviat pentru îndreptarea noastră”. Îndreptarea este un termen frecvent întâlnit în teologia paulină, desemnând calea prin care omul poate fi socotit drept în fața lui Dumnezeu, susceptibil pentru mântuire. Planul divin la care face aluzie versetul v.10 (Is 53), descoperit și împlinit prin acțiunea lui Ebed-Yahweh, este redat în Efeseni 1,9.

În Noul Testament regăsim și aluzii distincte făcute de Hristos la misiunea *Slujitorului* isainic. În Lc 4,17-19 vedem că Acesta își atribuie misiunea de Slujitor încă de la început. Citând în Sinagogă din Is 61,1-2a, El afirmă: „Astăzi s-a împlinit Scriptura aceasta în urechile voastre” (Lc 4,21). Faptul că misiunea lui Hristos a fost inaugurată și identificată de vocea cerească (Mt 17,5) ca una specială, este susținută de faptul că nu

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

există o experiență similară în misiunea celorlalți slujitori ai lui Dumnezeu. Afirmția lui Hristos, din Mc 10,45: „Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească și să-Și dea sufletul răscumpărare pentru mulți” trimite la funcția slujirii, fiind un verset cheie al întregii Evanghelii. Prin această mărturisire, Hristos lăsa să se înțeleagă că moartea Sa iminentă va înlocui jertfele vechiului Legământ, eliberând oamenii, nu dintr-o captivitate temporară, ci din cea a păcatului, așa cum Dumnezeu I-a cerut „Slujitorului” Său, El fiind Cel care va instaura Noul Legământ anunțat de profetul Ieremia (31,31-34).

Evocare

Am putea să cădem de acord că dintre parcursurile pe care o persoană le străbate în această viață, cel intelectual ar putea fi considerat ca fiind unul dintre cele mai importante, întrucât acesta este cel care, de cele mai multe ori, le influențează și pe celelalte. Asemenea parcursului spiritual, și cel intelectual este unul anevoios, cu multe răscruci, presărat cu momente de îndoială, regăsire și împlinire. Nu întâmplător folosesc termenul răscruce, deoarece în creionarea imaginii părintelui profesor Ioan Chirilă și a relației pe care am avut-o cu acesta, am ales ca în puținele rânduri pe care le am la dispoziție să amintesc tocmai de latura de mentor/îndrumător, atât de importantă, mai ales în perioada de cristalizare a personalității, din timpul anilor de studenție; o perioadă de răscruce despre care se poate afirma că este una, mai mult decât altele, marcată de nenumărate oportunități, dar și de alegeri, în plan intelectual.

Înalta statură intelectuală, condescendența, empatia și umorul fin sunt punctele care au rămas bine ancorate în mintea mea, în ceea ce privește relația pe care am avut-o și pe care încă îmi place să cred că o mai am cu domnia sa. Pot să afirm cu tărie, în orice moment, că îndrumările și acțiunile propriu-zise ale părintelui profesor – începând cu cele mai elementare, cum ar fi recomandarea unui titlu de carte sau a unui autor, până la cele mai complexe, cum ar fi un sfat de viață, o muștrare părintească, dar și un ajutor efectiv în rezolvarea unor probleme – mi-au jalonat o bună parte a

drumului personal și intelectual. Ca orice relație dintre un ucenic și învățătorul său, drumul parcurs sub oblăduirea părintelui profesor a fost unul sinuos, presărat cu realizări, dar, nu de puține ori, și cu muștrări pentru lipsa acestora, în anumite momente. Răbdarea și pedagogia părintelui profesor au reprezentat, în ceea ce mă privește, instrumentele complementare care m-au determinat să nu mă abat de la drumul pe care l-am început și să-mi duc la bun sfârșit proiectul, iar pentru acest fapt, dar și pentru multe altele, nu pot decât să-mi arăt recunoștința.

De șansa pe care am avut-o în a-l avea îndrumător îmi amintesc chiar și în situațiile în care sunt chestionat cu privire la munca pe care am depus-o în cadrul studiilor doctorale, cu precădere atunci când sunt întrebat de numele îndrumătorului meu. De fiecare dată când rostesc numele părintelui profesor, ca răspuns la întrebarea interlocutorului meu, îmi dau seama că o bună parte a admirației trezită de cele câteva cuvinte se răsfânge și asupra mea. Mai mult ca niciodată, în aceste momente, realizez că această admirație față de persoana și munca părintelui profesor ne responsabilizează pe noi toți, vlăstare crescute sub aripa protecției a acestuia, oferindu-ne, dacă mai era necesar, imboldul de a-i duce bunul nume mai departe.

Verticalitatea slujirii în Decalog*

Teofil CHICHINEȘDI

Decalogul, compus din 620 de caractere ebraice¹, a marcat nu numai creștinismul, ci și legile seculare, iar unii avansează ideea conform căreia acesta depășește cadrul religios, reprezentând un standard pentru societate în general². Poruncile erau considerate de rabini „al doilea act de creație al lui Dumnezeu. Prima creație a separat haosul și ordinea. Al doilea act a creat un popor, revelând separarea răului și a binelui”³. „La început, Dumnezeu rostește cuvinte care dau viață. Acum Dumnezeu rostește cuvinte care să te ajute să trăiești”⁴. Principiile divine cuprinse în Decalog „desăvârșesc opera Facerii. Ele se referă la cele șase zile ale săptămânii încununate de Șabat, a șaptea zi. Împreună, formează un arhetip al istoriei lumii”⁵.

Vom analiza în cele ce urmează primele patru porunci, prin prisma iudaismului și a creștinismului, cât și prin raportare la modul în care ele se pot aplica astăzi pentru o generație tot mai expusă la libertinaj și imoralitate. Se va face conexiunea între ceea ce au însemnat ele pentru poporul ales și ceea ce valorează ele pentru generația actuală. Analogia de bază este cea dintre eliberarea evreilor din robia Egiptului și jertfa Mântuitorului, care are ca rezultat eliberarea omenirii din robia păcatului și a morții veșnice.

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente de text care fac parte din teza de doctorat a autorului: Teofil CHICHINEȘDI, *Poziția Decalogului în credința iudaică și valoarea sa astăzi* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2020), 22-4, 184-7.

¹ André CHOURAQUI, *Cele Zece Porunci ale zilelor noastre* (București: Humanitas, 2012), 17.

² Jay W. MARSHALL, „Decalogue,” în Desmond ALEXANDER și David W. BAKER, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 173-80.

³ James K. BRUCKNER, „Exodus,” în *NIBC* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2008), 180.

⁴ Pat și David ALEXANDER, *Manual Biblic* (Oradea: Casa Cărții, 2012), 168.

⁵ André CHOURAQUI, *Cele Zece Porunci ale zilelor noastre*, trad. Nicoleta Neagoe (București: Humanitas, 2013), 51.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Noutatea în cercetarea noastră constă în faptul că am abordat toate Cele Zece Porunci (chiar dacă în acest studiu sunt abordate cele de pe prima tablă), analizându-le din punct de vedere terminologic, cultural, istoric și practic. În acest studiu abreviat ne-am referit în mod special la semnificațiile termenilor, menționând și câteva considerații practice.

Lucrarea de față îmbină opiniile cercetătorilor din diverse medii religioase, majoritatea acestora fiind de acord cu valoarea Decalogului în credința iudaică și a impactului pozitiv al acestuia peste generații, fapt subliniat și de Mântuitorul în Predica de pe Munte. Studiul de față este structurat în patru părți, fiecare parte analizând una dintre cele patru porunci privitoare la relația cu Dumnezeu.

1. Existența de/în sine

Prima poruncă poate fi privită ca o chemare la dragoste și închinare exclusivă față de Dumnezeu, la dedicare completă și separare față de tot ce se opune lui Dumnezeu⁶. Părintele Chirilă afirmă că prima poruncă „proclamă direct și imperativ închinarea în fața unui singur Dumnezeu, care este singurul Dumnezeu adevărat, singurul care ne poate salva din robia păcatului”⁷.

Numele prin care Dumnezeu Se prezintă pe Sine la darea poruncilor este YHWH. Acest nume se poate referi la „Eu sunt prezent într-un mod activ cum și când aleg”/ „Eu aduc în ființă orice decid”⁸. YHWH este Numele Dumnezeului credincios care a dus la îndeplinire tot ce a promis, arătând că este „un Dumnezeu care răscumpără, care susține, care restaurează”⁹. El este prezent în mod constant. YHWH „conotează apropierea lui Dumnezeu,

⁶ Abraham Joshua HESCHEL, *Dumnezeu în căutarea omului. O filozofie a iudaismului* (București: Hasefer, 2001), 441.

⁷ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomoethica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 69.

⁸ J.A. MOTYER, „Yehovah,” în J.D. DOUGLAS și Merrill C. TENNEY, *New International Bible Dictionary* (Michigan: Zondervan, 1987), 502.

⁹ Gerard VAN GRONINGEN, „Names of God,” în Walter A. ELWELL, *Baker Encyclopedia of Bible*, vol. 1 (Grand Rapids: Baker, 1971), 884.

preocuparea Lui față de om, și revelația legământului Său răscumpărător”; e vorba de „Dumnezeu care e imanent în revelațiile din Eden”¹⁰. Numele acesta nu ascunde nicio urmă de atitudine arbitrară sau supusă capriciilor. Poporul Israel putea fi sigur de identitatea lui Dumnezeu, așa cum Și-o prezentase¹¹. Când îi revelează lui Moise acest Nume, Dumnezeu vrea să-i transmită că El se află în spatele evenimentelor ce vor avea loc¹², dintre care cel mai important îl constituie eliberarea evreilor din Egipt. Așadar, numele de YHWH are legătură cu acțiunea lui Dumnezeu de a oferi libertate¹³.

Origen afirmă că Decalogul începe cu referirea la libertate. Preambulul *Eu sunt Domnul, Dumnezeuul tău, care te-am scos din țara Egiptului* nu este în sine o poruncă, ci Îl prezintă pe dăătorul poruncilor¹⁴. Fără să fie nevoie – Dumnezeu fiind Creatorul vrednic de închinare – El specifică totuși de ce dorește să fie singurul Dumnezeu pentru evrei: deoarece El este Eliberatorul lor¹⁵. Termenul יְהוָה (*iaḥa*) – „a scoate” se referă la „un act de eliberare, de ușurare dintr-o situație lipsită de speranță, și nu la o simplă schimbare a locației”¹⁶. Dumnezeu a scăpat pe israeliți de limitările robiei egiptene și le transmite în schimb limitele Legământului Său¹⁷.

Victor Hamilton e de părere că porunca aceasta era necesară întrucât poporul urma să intre în contact cu zeii din Canaan, deoarece, chiar dacă trăiseră atâta vreme între Egiptenii politeiști, evreii nu le-au urmat

¹⁰ R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER și Bruce K. WALTKE, *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 1 (Chicago: Moody Press, 1980), 210-2.

¹¹ Terence FRETHERM, în Willem A. VANGEMEREN, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 4 (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 1295-300.

¹² MOTYER, *Yehovah*, 502.

¹³ Leo G. PERDUE, „Names of God,” în Paul J. ACHTEMEIER, *HarperCollins Bible Dictionary* (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1991), 736-8.

¹⁴ ORIGEN, „Scrieri alese,” în *PSB* 6, trad. T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu (București: IBMO, 1981), 80-2.

¹⁵ Willem Hendrik GISPEN, *The Bible Student's Commentary* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1982), 186-98.

¹⁶ Victor P. HAMILTON, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 327.

¹⁷ HAMILTON, *Exodus*, 328.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

exemplul¹⁸. În același timp, conform lui Loretz O., porunca aceasta interzice și zeificarea morților, obicei întâlnit în zona și perioada exodului¹⁹.

Sintagma ׀ַיַּֿיִֿ – „afară de Mine” mai poate fi tradusă astfel: „pe lângă Mine”²⁰, „deasupra Mea”, în sensul de preferință²¹, sau „alături”²². „Atâta vreme cât Dumnezeu cel viu trăiește și atâta vreme cât Domnul Atotprezent e prezent, nicio altă loialitate religioasă nu este permisă”²³. Această sintagmă poate fi tradusă și astfel: „în dezavantajul Meu”²⁴, sau „în opoziție față de Mine”²⁵. Un alt autor a propus varianta „atâta vreme cât Eu exist”²⁶.

Porunca cu care începe Decalogul „implică o proclamare a singularității lui Dumnezeu, a divinității Lui absolute și exclusive [...]. Demonstrează că *Dumnezeu* nu este un termen generic, ci un nume specific”²⁷. Propoziția e formulată într-un sens general „și nu doar interzice politeismul și idolatria, închinarea la idoli în gând, cuvânt și faptă (Deut 8; 11; 17; 19), ci de asemenea poruncește frica, iubirea și închinarea înaintea Domnului Dumnezeu (Deut 6,13.17; 10,12.20)”²⁸.

Porunca de a nu avea alți dumnezei în afară de Domnul se adresează nu numai israeliților izbăviți din Egipt, ci și tuturor celor eliberați din robia păcatului de Hristos²⁹. Nu doar israeliții trebuie să-și folosească

¹⁸ HAMILTON, *Exodus*, 312-53.

¹⁹ Douglas K. STUART, „Exodus,” în *NAC 2* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2006), 440-68.

²⁰ În engleză, „in addition to Me”, „by the side of Me”, C.F. KEIL și F. DELITZSCH, „The Pentateuch: The Second Book of Moses (Exodus),” în *Commentary on the Old Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: Willaim B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 114.

²¹ GISPEN, *The Bible Student's Commentary*, 189.

²² Biblia sau Sfânta Scriptură (GBV, 1989, 1990), 78.

²³ Alec MOTYER, *The Message of Exodus. The Days of our Pilgrimage* (Leicester: InterVarsity Press, 2005), 222.

²⁴ Brevard S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (Louisville: The Westminster Press, 1976), 387-431.

²⁵ *The Ryrie Study Bible*. New American Standard Translation, ed. Charles Caldwell Ryrie (Chicago: Moody Press, 1978), 123.

²⁶ CHILDS, *The Book of Exodus*, 402.

²⁷ Vernon C. GROUNDS, „Ten Commandments,” în J.D. DOUGLAS și Merrill C. TENNEY, *New International Bible Dictionary* (Michigan: Zondervan, 1987), 229.

²⁸ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 114-26.

²⁹ ORIGEN, *Scrieri alese*, 83.

libertatea în scopuri edificatoare. Orice ființă liberă este datoră a-și folosi capacitățile intelectuale și spirituale în slujba lui Dumnezeu și a semenilor³⁰.

2. Slujirea adevăratului Dumnezeu. Interzicerea idolatriei

A doua prevedere a Decalogului „implică adorarea spiritualității lui Dumnezeu”³¹. Ca să înțelegem mai adecvat semnificația idolatriei, ne vom referi la etimologia cuvântului. În limba greacă, acesta (*εἰδωλολατρεία*) provine din compunerea a două noțiuni: *eidōlon* (*εἶδωλον*), imagine și *latreia* (*λατρεία*), adorare. Deci idolatria ar fi echivalentă cu „adorarea imaginilor”³². La rândul ei, *eidolon* s-a format de la cuvântul *εἶδος* (=aspect, formă), având semnificații multiple: „iluzie, formă nedeterminată, imagine reflectată în oglindă sau în apă, imagine formată în mintea omului”, necorelate cu domeniul religios³³. O altă traducere a cuvântului idol ar fi „lucru văzut, formă, chip, închipuire, idee”³⁴.

În ebraică, idolii sunt denumiți în Biblie prin cuvinte variate (30 la număr); de asemenea, 44 de zeități apar cu numele lor specific în diferite pasaje. Din termenii ce desemnează idolii în Biblie, se poate observa cât de mult le repugna autorilor ideea de închinare înaintea altcuiva decât singurul Dumnezeu adevărat: „נִסְּ, necaz, supărare (Is 66,3); מִיִּמִּי, groază, teroare (Ier 50,38); לֵילֵל, slab, nimicnicie, neînsemnat (Lev 19,4); מִפְּלֵטָה, un lucru oribil, un prilej de cutremur (1Rg 15,13); מִצָּרָה, prilej de întristare, un obiect sculptat”³⁵.

³⁰ Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Eseuri de teodicee* (Iași: Polirom, 1997), 30-1.

³¹ GROUNDS, *Ten Commandments*, 229.

³² Mircea ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7 (New York: Macmillan Literary Reference USA, Simon & Schuster and Prentice Hall International, 1995); „Textual: «idol» (*eidōlon*): prin definiție, statuie sau statueta sculptată, ca reprezentare a unei zeități”. *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod. (București: IBMO, 2001), 100.

³³ ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*, 72.

³⁴ ***, *Concordanță biblică și Dicționar de nume biblice* (Oradea: Metanoia, 2006), 1512.

³⁵ F.B. HUEY, Jr., „Idolatry,” în Merrill C. TENNEY, *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978), 245.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Ioan Chirilă afirmă că „păcatul idolatriei este în fapt păcatul substituției mascate. Omul se substituie Creatorului și, el cel mort, după cădere, se amăgește că poate crea nemurirea. El nu a pierdut total noțiunea binelui suprem și originar, numai că o golește de subiectivitatea proprie și o imprimă în chip plastic, atributiv, unor structuri create din fărâmele creației Creatorului Unic”³⁶.

Prin a închinarea înaintea idolilor, הַשְׁתַּחֲוֹת, înțelegem „plecarea înaintea lui Dumnezeu în rugăciune și invocarea Numelui Său”³⁷. Verbul *a se închina* din acest verset are semnificația de „a se apleca (politicos sau respectuos)”, „a se proșterne”. Deși termenul „desemnează doar un gest”, prin utilizare a ajuns să denote inclusiv starea inimii celui în cauză³⁸. A le sluji, לָעֲבֹד, se referă la „închinarea prin intermediul jertfelor și a ceremoniilor religioase”³⁹.

Înțelegem mai bine porunca a doua dacă luăm în considerare și pasajul din Deut 4,15-18. Aici se menționează mai specific la ce se referă „asemănarea”. În primul rand, sunt pomenite „închipuiri ale vreunui idol, care să înfățișeze bărbat sau femeie” (Deut 4,16), or în religia egipteană antică „Osiris și soția lui Isis erau divinități supreme”⁴⁰. Menționând „închipuirea vreunui dobitoc” (Deut 4,17), Dumnezeu se ridică împotriva adorării animalelor, precum cel considerat sfânt de egipteni, boul. Similar, păsările, animalele târătoare, specii de pești erau considerate zeități în Egipt și oprirea închinării înaintea tuturor acestora e sugerată de porunca a doua⁴¹.

Dumnezeu motivează porunca a doua prin faptul că este un Dumnezeu (aici apare numele *El*, posibil pentru a-I accentua atotputernicia)

³⁶ CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, 79.

³⁷ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 115.

³⁸ H.D. PREUSS, în G. Johannes BOTTERWECK și Helmer RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 249.

³⁹ KEIL și DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, 114-26.

⁴⁰ Adam CLARKE, „Exodus,” în *Clarke's Commentary*, vol. 1 (New York: Abingdon Press), 403.

⁴¹ CLARKE, „Exodus,” 402-7.

caracterizat de gelozie⁴². Faptul că Dumnezeu e gelos (לֵךְ נִכְזֵר) implică pedepsirea plină de zel a păcatului (gr. ζήλωσις), dar și neîmpărțirea slavei cu alți dumnezei (gr. ζήλοτροπος)⁴³. Gelozia lui Dumnezeu poate fi înțeleasă „în sensul sentimentului unei Ființe infinit de sfântă împotriva răului și a oricărei insulte la adresa spiritualității Sale”⁴⁴. Gelozia lui Dumnezeu este la polul opus indiferenței⁴⁵, arată că El e preocupat de viața oamenilor⁴⁶. Această gelozie demonstrează gândurile bune pe care le are față de popor, căci El știa că numai în relația cu El poporul va fi fericit⁴⁷. În nici un caz gelozia lui Dumnezeu nu e ca cea a oamenilor, care presupune „invidie și suspiciune”⁴⁸. Gelozia Domnului presupune interes plin de dragoste acordat de El nouă și vieților noastre⁴⁹. În acest atribut se regăsește și zelul lui Dumnezeu față de poporul ales, pe care îl va apăra în fața multiplelor încercări ale altor neamuri de a-l nimici⁵⁰.

Verbul פָּקַד (*paqad*) ce apare în versetul 5 (*a vizita*, tradus în limba română prin *a pedepsi*) se referă în primul rând la acțiunea prin care o persoană cu autoritate verifică modul în care o persoană subordonată își îndeplinește responsabilitățile, sau la ideea de intervenție – fie în sens pozitiv, fie în sens negativ – a autorității în starea persoanei din subordine. În cadrul poruncii a doua sensul verbului nu e unul pozitiv. Formularea acestei explicitări a poruncii a doua nu menționează foarte clar dacă pedepsirea are loc atunci când copiii păcătuiesc împotriva lui Dumnezeu, la fel

⁴² GISPEN, *The Bible Student's Commentary*, 186-98.

⁴³ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 114-26.

⁴⁴ UNGER, „Exodus,” în *Unger's Commentary on the Old Testament*, vol. 1 (Chicago: Moody Press, 1981), 126.

⁴⁵ HAMILTON, *Exodus*, 312-53.

⁴⁶ Derek KIDNER, „Ten Commandments,” în Merrill C. TENNEY, *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, vol. 5 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1978), 672-6.

⁴⁷ CLARKE, *Exodus*, 402-7.

⁴⁸ Lloyd OGILVIE, „Exodus,” în *The Communicator's Commentary* (Thomas Nelson Publishers, 1987), 256-7.

⁴⁹ OGILVIE, *Exodus*, 247-69.

⁵⁰ *The NIV Study Bible*. New International Version, ed. Kenneth Barker (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Bible Publishers, 1985), 115-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ca părinții lor, dar dacă observăm promisiunea îndurării pentru cei ce păzesc poruncile, se subînțelege o interpretare echivalentă a pedepsei (pentru cei ce nu păzesc poruncile)⁵¹.

„Vina” la care face referire versetul 5 din Ieșirea 20 אָוֹן (*avon*) are în vedere un „păcat deliberat, deosebit de grav”⁵². Termenul *avon* provine de la verbul *awa*, care înseamnă „a îndoii, a deforma, a distorsiona”; ulterior a fost folosit cu sensul de „a face strâmb, a perverti”, și de-aici „a păcătui, a comite o infracțiune, a comite o perversiune/nelegiuire”⁵³. În legile detaliate pe care Moise le primește, e specificată foarte clar pedeapsa închinării la idoli – moartea, fie că e vorba de persoane individuale (Ieș 22,20), fie că e vorba de o cetate (Deut 13,12-16)⁵⁴.

Îndurarea pe care Dumnezeu promite să o arate peste generații (*khesed* חֶסֶד) ar putea fi tradusă prin „dragoste neobosită”⁵⁵ sau „dragoste satornică”⁵⁶. Nu există o traducere exactă a acestui termen, dar *khesed* presupune loialitatea lui Dumnezeu față de legământ, purtarea Lui de grijă față de popor, și în același timp, independența Lui în alegerile pe care le face. În cadrul Decalogului, dragostea aceasta e arătată condiționat, funcție de credincioșia poporului față de legământ. Cu toate acestea, din modul în care Dumnezeu Se raportează ulterior la derapajele poporului (vezi episodul vițelului de aur), se poate afirma că Dumnezeu a manifestat *khesed* chiar și atunci când poporul nu a rămas loial; *khesed* include așadar posibilitatea iertării și a reconcilierii⁵⁷. Conform lui Ralph Perry, *khesed* se referă la atitudinea plină de dragoste a lui Dumnezeu, arătată celor

⁵¹ GISPEN, *The Bible Student's Commentary*, 186-98.

⁵² HAMILTON, *Exodus*, 333.

⁵³ Carl SCHULTZ în HARRIS, ARCHER și WALTKE, *Theological Wordbook*, vol. 2, 650.

⁵⁴ Archer L. GLEASON, Jr., „Crimes and Punishments,” în TENNEY, *Zondervan Encyclopedia*, vol. 1, 1031-5.

⁵⁵ În engleză, unrelenting love. GISPEN, *The Bible Student's Commentary*, 192.

⁵⁶ Katharine Doob SAKENFELD, „Love (OT),” în David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 377.

⁵⁷ SAKENFELD, *Love (OT)*, 377-80.

ce nu o merită, ajutorul pe care El îl acordă în mod constant, dragostea specifică unui tată⁵⁸.

În Noul Testament, Apostolul Pavel prezintă idolatria în termenii valorizării altor lucruri sau persoane, inclusiv a sinelui, în mai mare măsură decât prețuirea și dedicarea față de Hristos. În Gal 5,19-21 el prezintă o listă a acțiunilor întreprinse de cineva care își slăvește sinele, și deci recurge la idolatrie. El precizează în continuare că cei implicați în acest tip de trăire nu pot fi parte a Împărăției lui Dumnezeu⁵⁹.

Printre modalitățile folosite de unii oameni în zilele noastre de a se închina la idoli am putea enumera următoarele: bunurile deținute, cariera, hobby-urile, respectiv dorința de a poseda mai mult decât necesarul. Ori de câte ori aceste lucruri sunt dorite mai mult decât Dumnezeu, ele devin idoli. Nu faptul că posedăm anumite lucruri, ori că ne propunem o carieră strălucită îl deranjează pe Dumnezeu, ci atitudinea noastră vis-a-vis de ele le pot transforma în idoli⁶⁰.

3. Cinstirea numelui divin

Decalogul continuă cu porunca ce „implică reverență față de Numele lui Dumnezeu”⁶¹, în aceasta fiind vorba despre „reprezentări verbale” ale Ființei supreme⁶². Poporul Israel a fost hărțuit să poarte cel mai sacru Nume din univers. La muntele Sinai a avut loc un eveniment fără precedent în istorie, când Dumnezeu nevăzut s-a lăsat văzut și auzit de poporul Său. (Deut 28,10)⁶³.

⁵⁸ Ralph E. PERRY, „Lovingkindness,” în TENNEY, *Zondervan Encyclopedia*, vol. 3, 996-7.

⁵⁹ GARBER, Paul Leslie, „Idolatry,” în Geoffrey W. BROMILEY, *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2 (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992), 796-800.

⁶⁰ Doug BATCHELOR et al., *Cele Zece Porunci sub atac* (București: Viață și Sănătate, 2011), 24-5.

⁶¹ GROUNDS, *Ten Commandments*, 229.

⁶² MARSHALL, *Decalogue*, 176.

⁶³ Abraham Joshua HESCHEL, *Dumnezeu în căutarea omului. O filozofie a iudaismului* (București: Hasefer, 2001), 239.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În vremurile biblice, un nume avea ceva special, nu doar o simplă identificare a cuiva. Numele era încărcat cu multiple sensuri, „de existență, reputație, caracter și autoritate”⁶⁴, avea legătură chiar cu interioritatea persoanei⁶⁵. Legătura aceasta era atât de strânsă, încât dacă o persoană suferea transformări substanțiale în ce privește caracterul, de multe ori i se schimba și numele (vezi cazul lui Avram sau Iacov)⁶⁶. Termenul grecesc pentru *nume* (*onoma*) e format de la verbul *a cunoaște*, dovadă că prin nume se poate cunoaște persoana care îl poartă⁶⁷. Numele era „un semn distinctiv” și un element foarte important în relaționarea interumană⁶⁸. Numele unei persoane echivala cu însăși persoana sa, sublinia destinul, misiunea dar și vocația acestuia pentru rolul ce avea să-l împlinească în lume⁶⁹.

Vorbind despre Nume și Rod, Pr. Chirilă descrie Numele ca fiind „forma prin care noi ne reprezentăm și cunoaștem. Fiind strâns legat de reprezentarea noastră felul cum numim un lucru, o ființă, o persoană, va determina autenticitatea imaginii pe care o vom avea. Numele păstrează o realitate proprie lucrului, persoanei desemnate și se află în legătură cu ele”⁷⁰. Ogilvie notează că „numele are de-a face cu însăși ființa, esența Celui pe care îl identifică”⁷¹. Numele reprezintă persoana și modul de a fi al acesteia, prin urmare „utilizarea inadecvată a numelui este o ofensă împotriva sfințeniei lui Dumnezeu”⁷². Numele lui Dumnezeu comprimă „natura, ființa, și însăși persoana Lui, învățătura sau doctrina Lui, învățătura Sa morală

⁶⁴ BEE INTERNAȚIONAL, *Ghid de studiu* (Dallas), 77.

⁶⁵ MARSHALL, *Decalogue*, 173-80.

⁶⁶ Bernhard W. ANDERSON, „Names of God,” în BUTTRICK, *The Interpreter's Dictionary*, vol. 2, 408-16.

⁶⁷ VAN GRONINGEN, *Names of God*, 880-7.

⁶⁸ Martin ROSE, „Names of God in the Old Testament,” în FREEDMAN, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 4, 1002.

⁶⁹ Claudiu DUMEA, *Decalogul* (București: Arhiepiscopia Romano-catolică, 1999), 63-4.

⁷⁰ CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, 87.

⁷¹ OGILVIE, *Exodus*, 257.

⁷² Matthew BLACK, *Peake's Commentary on the Bible* (London: Thomas Nelson and Sons Limited, 1964), 228.

și etică”⁷³. Din acest motiv, Numele Lui are „autoritatea, puterea și sfințenia lui Dumnezeu Însuși [...]. Profeții sunt investiți cu autoritate divină atunci când vorbesc în Numele Lui [...], binecuvântările și blestemele date în Numele Lui sunt puternice (Num 6,23-24), juruințele făcute în Numele Lui sunt obligatorii (Deut 6,13) și bătăliile purtate în Numele Lui sunt victorioase”⁷⁴. Oamenii Vechiului Testament știau că oportunitatea comunicării cu Dumnezeu și intervenția Lui în vreme de criză erau posibile prin chemarea Numelui Său. Dumnezeu poruncește preoților „să cheme numele [Lui] asupra fiilor lui Israel” (Num 6,27)⁷⁵. Practic, „caracterul revelat al lui Dumnezeu [prin Numele Său] garantează binecuvântarea”⁷⁶. Mai mult, Iisus vorbește despre descoperirea numelui Tatălui ca despre descoperirea persoanei Tatălui (In 17,26). Când în Sfânta Scriptură se vorbește de oameni care cunosc Numele Domnului (Ps 9,10; 90,14), prin aceasta se înțelege că ei știu (într-o anumită măsură) cum este Dumnezeu⁷⁷.

YHWH nu S-a arătat oamenilor, dar caracterul și slava Sa le-a pus în evidență prin Numele Lui (Ieș 3,14), de aceea cere o utilizare plină de considerație a acestuia. Expresia ebraică נִשְׂאָה בַּדְּשֵׁרֶת, *a lua în deșert*, nu se referă la simpla rostire a Numelui divin, ci la „a începe, a înălța”⁷⁸, sau „a ridica, a purta, a căra”⁷⁹. Astfel, e interesant că porunca a treia nu folosește un verb legat de vorbire. A purta Numele Lui înseamnă să-ți definești identitatea prin El. Ori de câte ori refuzăm să trăim în voia Lui, Numele Lui e dezonorat⁸⁰. Expresia „în deșert” (*šaw*) înseamnă în primul rând „goliciune, inutilitate” și se folosește cu privire la lucruri „nesub-

⁷³ Frank E. GAEBELEIN, „Exodus,” în *The Expositor`s Bible Commentary*, vol. 2 (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990), 423.

⁷⁴ ANDERSON, *Names of God*, 408.

⁷⁵ ANDERSON, *Names of God*, 408-16.

⁷⁶ Robert J. WYATT, „Names of God,” în BROMILEY, *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, 505.

⁷⁷ ANDERSON, *Names of God*, 408-16.

⁷⁸ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 118.

⁷⁹ John M. FRAME, *The Doctrine of the Christian Life* (Phillipsburg: P&R Publishing Company, 2008), 493.

⁸⁰ FRAME, *The Doctrine of the Christian Life*, 487-512.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

stanțiale, ireale, lipsite de valoare, fie din punct de vedere material, fie moral”⁸¹.

A încălca această poruncă echivalează cu a goli de sens Numele divin⁸², a pângări esența lui Dumnezeu prin blasfemie⁸³, a asocia Numele Lui cu ceva „ce e gol, zadarnic și neînsemnat”⁸⁴. Cei mai mulți comentatori asociază expresia ebraică tradusă prin „a lua în deșert” cu sintagma „a jura fals”. Majoritatea teologilor afirmă că această poruncă condamnă sperjurul și jurămintele mincinoase, precum și necinstirea lucrurilor sacre⁸⁵. Unii avansează ideea conform căreia porunca a treia „se referă [...] la folosirea Numelui Său în ritualuri magice”⁸⁶.

Numele lui Dumnezeu Îl identifică, purtând semnificații legate de caracterul Său, de modul Lui de a fi și a lucra. A respecta porunca presupune utilizarea Numelui divin „cu respect, cu evlavie, cu solemnitate”⁸⁷. Rostirea Numelui lui Dumnezeu trebuie să fie limitată la «invocare, rugăciune, laudă și mulțumire», care vin dintr-o inimă curată, credincioasă”⁸⁸.

4. Odihna lui Dumnezeu și restaurarea creației în cult

Porunca privitoare la Șabat⁸⁹ este aparte între celelalte nouă. Aceasta e reiterată cel mai mult de-a lungul Torei și apare formulată și înainte de momentul Sinai.

Verbul שָׁבַת (*qds̄*) – „a sfinți”, are următoarele semnificații: „a dedica pentru utilizare de către Dumnezeu, a pronunța ceva ca fiind sfânt, a pune

⁸¹ HAMILTON în HARRIS, ARCHER și WALTKE, *Theological Wordbook*, vol. 2, 908.

⁸² Lawrence O. RICHARDS, *The Teacher's Commentary* (Wheaton: Victor Books, 1987), 95-101.

⁸³ MOTYER, *The Message of Exodus*, 211-35.

⁸⁴ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 118.

⁸⁵ ANDREASEN, *Decalogul*, 24-5.

⁸⁶ Barry J. BEITZEL, *Biblica, Atlasul Bibliei. O prezentare socială, istorică și culturală* (București: Litera, 2001), 156.

⁸⁷ Iosif ȚON, *Predica de pe Munte* (Oradea: Cartea Creștină, 2000), 293.

⁸⁸ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 118.

⁸⁹ „Etimologia cuvântului *shabbat* este incertă, deși termenul provine, probabil, din rădăcina *shabat* care înseamnă „a se opri/ a se odihni”. Este sigur că această ultimă semnificație reprezintă un aspect central al poruncii privitoare la Sabat. J.D. CURRID, *Comentariu asupra cărții Exodul*, vol II (Oradea: Făclia, 2003), 41.

ceva într-o stare de sfințenie, a consacra”. Sfințirea presupune trecerea obiectului sfințit din sfera profanului în cea a sacrului⁹⁰. Șabatul este văzut ca o intersectare a timpului omului cu timpul lui Dumnezeu⁹¹.

Porunca aceasta poate fi considerată centrală, situată între planul vertical și cel al relației cu semenii⁹². Philon afirma că Șabatul ar putea fi numit „ziua nașterii lumii” sau „festivalul nu al unui singur oraș sau al unei singure țări, ci al universului”⁹³. Porunca a patra este considerată a fi miezul Legii lui Dumnezeu, dar și semnul creațiunii⁹⁴.

După îndemnul ca oamenii să păstreze amintirea Șabatului și să pună deoparte această zi, se stipulează mai specific la ce face referire această orânduire: „Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate treburile tale, iar în ziua a șaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău”. Cuvântul מְלָכָה (*melakah*) – „lucru/trebură” este „un termen general și cuprinzător, referitor la realizarea oricărui tip de muncă, fie ea ușoară sau grea”. Porunca aceasta interzicea deci *orice* (מְלָכָה) fel de muncă⁹⁵. Cu acest cuvânt (*melakah*) sunt desemnate în Sfânta Scriptură mai multe aspecte: munca ce implică abilități artistice (Ieș 31,3; 3Rg 7,14), munca obișnuită (1Rg 8,16), chiar și obiectele deținute de o persoană (1Rg 15,9). Dumnezeu a poruncit încă de la începutul lumii ca omul să fie antrenat în muncă (Fac 1,28), planul Lui fiind ca bucuria să însoțească această activitate. Deși printre urmările păcatului se numără „osteneala” și „sudaerea” în muncă (Fac 3,17.19), aceasta rămâne demnă în condițiile în care e depusă în ascultare față de Dumnezeu, fără a deveni idol⁹⁶.

Dumnezeu specifică și cine trebuie să păzească acest îndemn: „Să nu faci în acea zi niciun lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta,

⁹⁰ Jackie A. NAUDÉ în VANGEMEREN, *New International Dictionary*, vol. 3, 877.

⁹¹ N.T. WRIGHT, *Scriptura și autoritatea lui Dumnezeu*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2016), 178-80.

⁹² G. Henry WATERMAN, „Sabbath,” în TENNEY, *Zondervan Encyclopedia*, vol. 5, 182-8.

⁹³ Walter A. ELWELL, *Baker Encyclopedia of the Bible*, vol. 2 (Grand Rapids: Baker Book House, 1988), 1877.

⁹⁴ Mark FINLEY, *Ziua aproape uitată* (București: Viață și sănătate, 1999), 13.

⁹⁵ KEIL și DELITZSCH, *The Pentateuch*, 119.

⁹⁶ Stephen T. HAGUE în VANGEMEREN, *New International Dictionary*, vol. 2, 943-5.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine” (Ieș 20,10)⁹⁷. Prin urmare, cel ce trebuia să se asigure că toți din casa lui împlinesc această poruncă este liderul casei⁹⁸. Porunca obligă la repaos nu doar oamenii liberi, ci și robii, străinii, ba chiar și necuvântătoarele. Această noutate ce o întâlnim la poporul ales îndeamnă la iubirea între semeni, dar și față de viețuitoarele create de Dumnezeu⁹⁹. E vorba de asemenea, după cum observă Victor Hamilton, de o proclamare a egalității oamenilor, din punct de vedere al valorii lor¹⁰⁰. Faptul că Șabatul trebuia respectat de toți oamenii, nu doar de leviți (chiar dacă era o zi „sfințită”), indică dorința lui Dumnezeu de a fi prezent în viața fiecăruia¹⁰¹. De asemenea, chiar dacă prin obligativitatea poruncii străinii erau împiedicați să întreprindă activități cu care erau obișnuiți și erau astfel restricționați, această orânduire arată bunătatea divină, care avea în vedere mântuirea Neamurilor¹⁰².

Forma verbului folosit în ebraică pentru „adu-ți aminte” este foarte puternică, mult mai accentuată decât un imperativ normal¹⁰³. Unii consideră că o traducere mai nimerită a verbului ar fi modul gerunziu: „Amintindu-ți Șabatul ca să-l sfințești, să lucrezi șase zile”¹⁰⁴.

Odihna la care îndeamnă astfel porunca a patra este în primul rând cea fizică. Sărbătoarea consta în oprirea tuturor activităților din partea oamenilor liberi, a robilor precum și a animalelor. Redăm în continuare câteva dintre activitățile interzise cu ocazia Șabatului: aprinderea focului (Ieș 16,23; 35,3), adunarea lemnelor (Num 15,33), lucratul ogorului (Ieș 34,21), adunatul manei în timpul călătoriei în pustiu (Ieș 17,26), negustoria

⁹⁷ HAGUE în VANGEMEREN, *New International Dictionary*, 943-5.

⁹⁸ Robert B. DEMPSEY, *Ten Commandments*, în Charles F. PFEIFFER, Howard F. VOS și John REA, *Wycliffe Bible Encyclopedia*, vol. 2 (Chicago: Moody Press, 1975), 1681-3.

⁹⁹ Ida SCHOTTEK, *Vechiul Testament. Adevăruri eterne* (București: Coresi), 36.

¹⁰⁰ HAMILTON în HARRIS, ARCHER și WALTKE, *Theological Wordbook*, vol. 2, 902-3.

¹⁰¹ BOSMAN în VANGEMEREN, *New International Dictionary*, vol. 4, 1157-61.

¹⁰² M. HENRY, „Exodus,” în *Matthew Henry` Commentary on the Whole Bible*, vol. 1 (Peabody: 1991), 282-6.

¹⁰³ OGILVIE, *Exodus*, 259.

¹⁰⁴ HAMILTON, *Exodus*, 325.

(Nem 10,31), tescuirea strugurilor și transportul (Nem 13,15)¹⁰⁵. Prin aceste prohibiții Dumnezeu dorea să-i „familiarizeze pe evrei cu sacralitatea Șabatului Său”¹⁰⁶ și să-i protejeze de „lăcomia umană nesfârșită și autodestructivă”¹⁰⁷.

Șabatul implică însă mult mai mult decât odihna fizică. Cea mai importantă prevedere referitoare la ziua Șabatului nu era lipsa muncii sau odihna, ci obligația de a o sfinți¹⁰⁸. E o sărbătoare dedicată în mod special sufletului. Dincolo de activitățile interzise de Șabat, această zi va fi marcată de rugăciune, studiul Torei și o viață axată pe familie¹⁰⁹. Porunca Șabatului a fost dată cu scopul ca omul să poposească succesiv în călătoria sa spre a medita la binele și răul ce l-a săvârșit, să se concentreze ca să caute legătura cu Dumnezeu. Un interval de șase zile este hărăzit omului pentru a-și îndeplini îndatoririle vieții pământești, iar o zi este indispensabilă pentru a se concentra la cele spirituale¹¹⁰. Ziua aceasta trebuia să fie dedicată aducerilor aminte, reculegerii spirituale, bilanțului faptelor săvârșite precum și deciziei de a urma standardele duhovnicești¹¹¹. Porunca aceasta are de-a face, de fapt, cu a-L păstra în amintire pe Dumnezeu¹¹².

Răscumpărarea de care evreii trebuiau să-și amintească (eliberarea din Egipt) e echivalentă cu răscumpărarea asigurată de Hristos în Noul Legământ. Totodată, Șabatul trimite înspre odihna finală a credincioșilor, la venirea lui Iisus Hristos¹¹³.

Porunca a patra ne îndeamnă de fapt la a urma exemplul divin și la a ne pune încrederea în El cu privire la purtarea Sa de grijă în domeniul

¹⁰⁵ Dumitru ABRUDAN și Emilian CORNIȚESCU, *Arheologie Biblică* (București: IBMO, 1994), 304.

¹⁰⁶ Roger J. MORNEANU, *O călătorie în supranatural* (București: Viață și Sănătate, 2009), 92.

¹⁰⁷ Sibley TOWNER, „Ten Commandments,” în Paul J. ACHTEMEIER, *HarperCollins Bible Dictionary* (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1991), 1110.

¹⁰⁸ CHILDS, *The Book of Exodus*, 387-431.

¹⁰⁹ MALHERBE, *Enciclopedia religiilor*, vol. 2 (București: Nemira, 2013), 141-2.

¹¹⁰ CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, 113.

¹¹¹ CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, 113-4.

¹¹² RICHARDS, *The Teacher's Commentary*, 95-101.

¹¹³ FRAME, *The Doctrine of the Christian Life*, 513-74.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

financiar¹¹⁴. Păzirea acestei porunci presupunea ca poporul să se încreadă în Dumnezeu că vor avea cele de trebuință și fără a munci în fiecare zi. Ea ne vorbește despre faptul că munca nu reprezintă totul și îndeamnă la preocupare față de relația cu Dumnezeu în mod special¹¹⁵. Era o zi în care oamenii admiteau că timpul nu le aparține¹¹⁶.

Un mod de a ne manifesta respectul față de ziua Șabatului îl vom găsi în pilda dată de Mântuitorul. Pentru El ziua de odihnă nu însemna repaos total, nici chefuri, ci ascultare de voia Tatălui, compasiune față de cei în nevoi, fapte de bunătate (Lc 4,16; 13,11-17)¹¹⁷. Principiul poruncii evidențiază trei lucruri importante pe care ar trebui să ni le amintim de ziua Șabatului: că noi suntem făpturile Creatorului – dependenți de El, că suntem parte la Exod – am fost și noi eliberați și că suntem o nouă creație prin Învierea Mântuitorului¹¹⁸.

Concluzii

Poruncile de pe prima tablă vizează relația omului cu Făcătorul său. Omul creat după chipul și asemănarea Sa se cuvine să-L cinstească, să-L iubească pe Cel care i-a dat viață, nu doar formal, ci cu toate abilitățile sale. Iubirea față de Dumnezeu este rezultatul eliberării din Egipt pentru poporul Israel, iar pentru noi, creștinii, este urmarea eliberării din robia păcatului. Iată importanța poruncilor gravate pe prima tablă. Ce este mai prețios decât să fii liber? Iar odată ce ai libertatea câștigată, răspunsul rezonabil este recunoștința și loialitatea față de Eliberator. Când iubești pe cineva cu adevărat, nu mai rămâne loc pentru o terță persoană. Or, iubirea față de Dumnezeu nu lasă nicio fereastră spre o altă divinitate.

Astfel, după ce Se prezintă pe Sine și după ce rostește motivația principală a păzirii cuvintelor Sale, Dumnezeu începe prin a Se declara

¹¹⁴ MOTYER, *The Message of Exodus*, 211-35.

¹¹⁵ BRUCKNER, *Exodus*, 180-93.

¹¹⁶ ELWELL, *Baker Encyclopedia*, vol. 2, 1874-9.

¹¹⁷ J.I. PACKER, *Păzirea celor Zece Porunci* (Oradea: Casa Cărții, 2010), 79.

¹¹⁸ Peter C. CRAIGIE, *Comentariu exegetic la Vechiul Testament. Deuteronomul* (Cluj: Logos, 2007), 180.

singurul ce are dreptul să fie slăvit ca instanță supremă. Apoi face referire la aspecte concrete ce vizează închinarea, declarând ca inadmisibilă slujirea acordată unor instanțe aduse în existență de El. Domnul continuă prin a ridica la rang de absolută cinste Numele Său, deoarece acesta Îi reprezintă caracterul. În fine, e stipulată modalitatea corectă de raportare la timp, ca aspect creat de Dumnezeu și delimitat conform planurilor Lui.

Ca direcții de cercetare ulterioară, s-ar putea lua în considerare abordarea separată a poruncilor, pentru o aprofundare a fiecăreia din punct de vedere terminologic, a semnificației pentru poporul evreu, și a aplicabilității acestora în contemporaneitate. Totodată, s-ar putea realiza un studiu mai detaliat privind conexiunile dintre Cele Zece Porunci așa cum apar în Vechiul Testament și reiterarea lor în Predica de pe Munte sau în alte texte nou-testamentare.

Evocare

Am ales să abordez Decalogul având în vedere că lucrarea mea de masterat era legată de Vechiul Testament și de poporul Israel. De altfel, eu sunt interesat de istoria poporului ales, din care a luat ființă creștinismul prin Logosul Întrupat. Dumnezeu a decis să reveleze Legea Sa prin Moise, evreilor eliberați din robia egipteană. Însă aceste precepte divine sunt valabile pentru fiecare națiune și individ. Chiar Mântuitorul în Predica de pe Munte abordează Cele Zece Porunci într-o manieră mult mai profundă și le reactualizează pentru toate generațiile.

Mergând pe ideea unei teme din Vechiul Testament, am decis să îl aleg drept coordonator pe părintele profesor Ioan Chirilă. În același timp, dorința mea a fost să îmi continui studiile după masterat, iar coordonatorul meu de la Oradea, părintele conferențiar Viorel Popa, precum și alți cunoscuți din lumea teologică, mi l-au recomandat pe părintele Ioan Chirilă, descriindu-mi-l ca pe un om integru, profesionist și implicat. Pe parcursul celor trei ani de studii doctorale am avut nenumărate întâlniri cu dânsul, în care am fost îndrumat în ceea ce privește structura tezei și așteptările pe care le are de la mine pentru forma finală a lucrării. Totodată,

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

am ținut legătura periodic, trimițându-i lucrarea în diferite stadii. Dânsul o verifica și îmi comunica ulterior rectificările și completările necesare. Am participat și la cursurile organizate de părintele Ioan Chirilă, în cadrul cărora a adus clarificări importante privind întocmirea lucrării.

Din experiența anilor de studiu sub îndrumarea preotului Ioan Chirilă am realizat o dată în plus că orice lucrare bună cere jertfă, perseverență și seriozitate. În același timp, dânsul m-a învățat să fiu exigent în lucrare și cu mine însumi. Am apreciat modul său de a expune subiecte complexe, cunoștințele teologice vaste, conexiunile pe care le puncta, provocându-mi interesul pentru studiu intensiv și pentru cunoașterea unor perspective noi. De aceea, cuvintele mele se îndreaptă cu apreciere și recunoștință pentru tot sprijinul și calitățile de care a dat dovadă pe parcursul anilor în care m-a coordonat și îi doresc succes în continuare, să îndrume cât mai mulți „doctori” de suflete, pentru că nevoia este mai mare decât oricând.

Providența divină în Cărțile lui Ezdra, Neemia și Tobit

Călin-Alexandru CIUCURESCU

Când vorbim despre providența divină, facem referire la una dintre cele mai elementare și fundamentale doctrine ale creștinismului: grija și îndrumarea constantă a lui Dumnezeu către creația Sa. Doctrina revelată a providenței divine ne învață despre grija permanentă și eficientă a lui Dumnezeu pentru fiecare creatură și pentru întreaga Sa creație, față de care, a cărui Tată fiind, este în continuă dragoste și sacrificiu. Ca doctrină, este firesc ca ea să fie revelată în Sfânta Scriptură, începând cu Vechiul Testament. Această învățătură va lua o importanță deosebită în perioada post-exilică, fiind perioada în care iudeii reflectă profund asupra acțiunilor lui Yahveh față de poporul Său. Acest studiu este concentrat asupra studierii acestei doctrine așa cum ea apare în principalele cărți post-exilice (omîțând cărțile Cronicilor). Vom încerca să trecem în revistă toate cazurile în care această doctrină apare în cărțile pe care le-am menționat, și le vom analiza, încercând să oferim o viziune globală și transversală a acestora, aceasta fiind metodologia folosită în lucrare.

Motivul principal al alegerii acestor cărți a fost faptul că ele reprezintă o introducere perfectă în iudaismul din epoca celui de-al doilea Templu. Scopul acestor cărți este eminent teologic și religios. Poporul iudeu se află în plină recuperare, reconstruindu-se la nivel de comunitate unită în jurul importanței Legii lui Dumnezeu. Protagonistii acestor cărți, care intervin astfel încât această pagină a istoriei poporului lui Dumnezeu să poată fi scrisă din nou, nu sunt altceva decât o dovadă că promisiunile lui Yahveh rămân adevărate, că povestea continuă și că supraviețuirea este garantată numai dacă există o fidelitate față de Legământ. Cel mai mare dezastru pentru poporul lui Dumnezeu devine ignorarea preceptelor

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Sale¹. Alegerea cărții lui Tobit, pe lângă cele ale lui Ezdra și a lui Neemia, a fost motivată de faptul că Tobit se află doar în LXX, nefiind parte a Tanah-ului² original, ceea ce ne oferă șansa de a vedea și maturizarea gândirii teologice a iudeilor din diaspora.

În mod obișnuit, evoluția și progresul științific poartă cu sine o desacralizare progresivă a modului de gândire și de comunicare a popoarelor. În Biblia însăși, tradițiile și scrierile antice nu au făcut deloc diferență între sacru și profan. Pentru ei, prezența lui Dumnezeu invadea fiecare aspect al vieții cotidiene, iar istoria nu era decât un lanț de intervenții miraculoase și supranaturale a divinității, fără a lăsa loc pentru causalitate. Odată cu înființarea monarhiei și a instituțiilor legate de aceasta, în special a școlii și a tagmei cărturarilor, ia loc o importantă mișcare de promovare culturală, științifică și umanistă, care începe să se reflecte în producțiile literare ale epocii. În scrierile din această perioadă, Dumnezeu este cel care conduce acțiunea în timpul unei narațiuni lungi și complexe, pline de suspans, doar că intervenția Lui se face într-un mod voalat și discret. În scripturile pe care le vom analiza, vom observa că instanțele providenței divine apar sub manifestări de ordin secund, nu direct, adică respectând dezvoltarea obișnuită și concatenarea cauzelor și efectelor în ordinea naturală³.

1. Providența în Cartea lui Ezdra

„În primul an al lui Cyrus, împăratul perșilor, ca să se împlinescă cuvântul lui Yahveh [pronunțat] prin gura lui Ieremia, Yahveh a mișcat duhul lui Cyrus, împăratul perșilor, care a ordonat să se transmită o veste în tot imperiul său, la fel și în scris, zicând: „Așa vorbește Cyrus, împăratul perșilor: «Yahveh,

¹ Antonio GONZÁLEZ LAMADRID et al, *Historia narrativa apocalíptica* (Editorial Verbo Divino: Estella, 2003), 325-6.

² תנ"ך, canonul biblic ebraic, cuprinzând Pentateuhul, Iosua, Judecători, cele două cărți ale lui Samuel, cele două cărți ale Regilor, Isaia, Ieremia, Iezechiel, cei doisprezece profeți minori, Psalmii, Pildele, Iov, Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Qoheleth, Ester, Daniel, Ezdra și Neemia și cele două cărți ale Cronicilor.

³ Antonio GONZÁLEZ LAMADRID, *Las tradiciones históricas de Israel* (Editorial Verbo Divino: Estella, 1993), 198-9.

Dumnezeul cerurilor mi-a dat toate împărățiile pământului și m-a însărcinat Să-i construiesc o casă în Ierusalim, în Iuda»⁴ (Ezd 1,1-2).

Cartea lui Ezdra începe cu referințe clare la providența divină. Ezra îl prezintă pe Yahveh ca Domn și stăpân al istoriei, care chiar și inimile și voințele marilor regi ai pământului le mișcă pentru a-și îndeplini scopul: „Pentru ca cuvântul Domnului să se împlinească”, ceea ce ne arată, în modul teocentric pe care Scriptura îl are de a vorbi, că acțiunile oricui, chiar și a celui mai mare, sunt sub puterea și voința lui Yahveh, iar Cyrus nu face decât să-I împlinească planul. Când timpul convenit prin planul divin s-a împlinit, Yahveh „a trezit spiritul lui Cyrus”, îndemnându-l să acționeze conform planului pe care El l-a pregătit pentru răscumpărarea poporului Său. Nu numai atât, dar Ezra chiar pune în gura lui Cyrus cuvintele: „Yahveh, Dumnezeul cerurilor, mi-a dat toate împărățiile pământului”, sugerând că Cyrus însuși era conștient că Yahveh era cel din spatele împărăției Sale și că totul făcea parte din planul Său. Desigur, acesta este probabil punctul de vedere al hagiografului care a scris textul și care a căutat să teologizeze istoria pentru a fundamenta viziunea israelită asupra providenței divine, dar acest lucru nu face decât să întărească punctul nostru.

„Căpeteniile familiilor lui Iuda și ai lui Veniamin, preoții și leviții, toți aceia al căror duh L-a trezit Dumnezeu, s-au pornit să meargă să construiască templul lui Dumnezeu, care este în Ierusalim” (Ezd 1,5).

Un alt pasaj în care se vede clar procesul treptat de sacralizare a istoriei pe care hagiograful îl relatează. Reconstruirea templului face parte, de asemenea, din planul divin al lui Yahveh, care mișcă istoria și voințele omenești pentru a duce la capăt planul Său. În aceste fragmente vedem indicii clare ale importanței pe care Templul o are pentru evreii post-exilici.

⁴ Textele biblice citate în această lucrare sunt o traducere proprie din ebraică și greacă. Pentru textul ebraic, am folosit *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1967/77), iar pentru textul LXX-ei am folosit *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Dar părinții noștri L-au mâniat pe Dumnezeul cerurilor, iar El i-a dat în mâna lui Nabucodonosor, împăratul Babilonului, caldeul, care a distrus casa aceasta și a deportat poporul în Babilon” (Ezd 5,12).

În acest fragment putem aprecia mentalitatea tipică a spiritualității și a evlaviei fariseilor care urma să devină cea caracteristică a iudeilor în această epocă a istoriei. La fel cum putem aprecia în capitolul opt al cărții Iuditei, scrisă tot în această perioadă, în discursul apologetic pe care aceasta îl ține în fața locuitorilor Betuliei, toate necazurile și încercările prin care trec oamenii nu sunt altceva decât încercări pedagogice de-a lui Yahveh, pentru încercarea lor și pentru îndreptarea păcatelor. Această abordare va fi asumată și de către creștinism și se va menține până astăzi în principalele tradiții creștine, considerând că pedepsele lui Dumnezeu nu sunt altceva decât pedagogia unui Tată care nu vrea ca copiii Săi să se piardă.

„Au sărbătorit cu bucurie Sărbătoarea Azimelor timp de șapte zile, pentru că Yahveh Îi [umpluse] de bucurie și întorsese inima împăratului Asiriei spre ei ca să îi susțină în lucrarea templului lui Yahveh, Dumnezeului lui Israel” (Ezd 6,22).

Textul relatează că până și bucuria lor este opera lui Dumnezeu, Cel care a „mișcat inima regelui Asiriei” pentru a-și duce la capăt planul. Fragmentul citat reafirmă ideea apărută la începutul cărții.

„Binecuvântat să fie Yahveh, Dumnezeul părinților noștri, care l-a inspirat pe împărat pentru ca să onoreze casa lui Yahveh care este în Ierusalim! El a îndreptat spre mine bunăvoința împăratului, a consilierilor săi și a tuturor căpeteniilor puternice ale împăratului, iar pe mine m-a întărit pentru că mâna lui Yahveh, a Dumnezeului meu, a fost peste mine. Am adunat din Israel căpetenii ca să meargă cu mine” (Ezd 7,27-28).

O altă reafirmare a ideii pe care studiul acesta dorește să o fundamenteze. Succesul planurilor iudeilor nu este ceva ce ține de ei, ci este un act strict providențial. Însuși Yahveh este cel care mișcă istoria pentru ca acestea să reușească, și este Însuși Yahveh cel care-i pedepsește pe cei care trebuie să se întoarcă la El.

„[...] pentru păcatele noastre am fost dați noi, regii noștri și preoții noștri în mâna împăraților națiunilor, a sabiei, a captivității, prăzii și umilirii, cum este astăzi. Acum, pentru puțin timp a fost [peste noi] milostivirea lui Yahveh, Dumnezeul nostru. A făcut să rămână pentru noi o rămășiță, și să ne dea un loc în Templul Său cel sfânt, pentru ca Dumnezeul nostru să ne lumineze ochii și să ne dea puțină alinare în sclavia noastră” (Ezd 9,7-8).

Rugăciunea lui Ezdra ne arată profunda stare de pocăință în care preotul este scufundat atunci când află de păcatul amestecării care a fost săvârșit în Israel și la care vrea să pună capăt. În acest fragment, argumentele pe care le-am evidențiat până acum sunt prezentate și întărite: nenorocirile suferite de evrei au fost permise de Yahveh „din cauza fără-delegilor noastre”. Yahveh este conceput încă o dată ca autorul tuturor întâmplărilor, iar providența Lui este cea care veghează asupra binelui poporului Său, chiar și atunci când trebuie să-i pedepsească pentru ca să-și îndrepte căile. Când providența lui Dumnezeu a considerat asta necesar, le-a acordat iudeilor favoarea regilor Persiei, menținându-se fidel promisiunii Sale, nepărăsindu-i în robie. Din nou, pronia dumnezeiască se arată ca fiind stăpână peste istorie și peste toate întâmplările din ea, care au loc doar după a Sa bunăvoință.

2. Providența în Cartea lui Neemia

„Amintește-Ți de cuvintele pe care i Le-ai spus lui Moise, slujitorul Tău: ‚Dacă veți fi necredincioși, vă Voi împrăștia printre popoare, dar dacă vă veți întoarce la Mine, dacă veți păzi poruncile Mele și le veți împlini, atunci, chiar dacă veți fi alungați până la marginea cerurilor, de acolo vă Voi aduna și vă Voi aduce la locul pe care L-am ales ca să-Mi așez acolo Numele’. [...] Dă, te rog, succes slujitorului tău, ca să găsească bunăvoința în fața acestui om!’” (Ne 1,8-9.11).

În cartea lui Neemia este continuată gândirea teologică începută în cartea lui Ezdra. Neemia se afla în fortăreața Susa când fratele său, Hanani, îi spune despre situația evreilor care au supraviețuit exilului și despre orașul Ierusalim. Neemia se închină înaintea lui Yahveh, postind, jelind și recitând rugăciunea din care am citat acest fragment mai sus. În cuvântul pe care Yahveh i-l dă lui Moise vedem că nu există loc pentru

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

întâmplare, ci că tot ce se întâmplă este sub acțiunea providenței divine. Indiferent dacă este exilat sau se reîntoarce în țara promisă, Israel este în mâinile Dumnezeului cerului. La sfârșitul fragmentului citat observăm și că Neemia ne arată faptul că și dacă rugăciunea sa este ascultată sau ignorată; dacă are succes sau nu, depinde tot de Yahveh, care este Cel care decide dacă va îndrepta voința lui Artaxerxe pentru a-l ascultă sau nu.

„Atunci când au auzit Sanbalat horonitul, Tobie, slujitorul din Amon, și Gheșem din Arabia, și-au bătut joc de noi și ne-au disprețuit. Ei au zis: ‚Ce este acest lucru pe care îl faceți? Vreți să vă răscoliți împotriva împăratului?’ Însă eu le-am răspuns, zicându-le: ‚Dumnezeul cerurilor ne va da succes, iar noi, slujitorii Lui, ne vom ridica și vom construi, însă voi nu veți avea parte, nici drept, nici amintire în Ierusalim’” (Ne 2,19).

Oricât de improbabil ar părea scopul lui Neemia și al iudeilor, Yahveh l-a arătat pe împărat favorabil planului Său, iar Neemia le răspunde batjocoritorilor spunându-le că Dumnezeul cerului este Cel de care depinde succesul. Încă o dată, totul depinde de providența divină, fiind cea care a permis până acum să se desfășoare planul lui Neemia.

„Apoi le-am zis: ‚Nu este bine ceea ce faceți. Nu ar trebui să umblați cu frică de Dumnezeul nostru, ca să nu fim de batjocură pentru popoare; dușmanii noștri?’” (Ne 5,9).

Când apare un protest printre cetățeni, soțiile și frații iudei, intervine Neemia. Acesta întărește ideea că nu există haos sau întâmplare în lume. Dacă popoarele, dușmanii iudeilor, îi atacă sau îi batjocoresc, depinde în totalitate de fidelitatea iudeilor față de Yahveh, Dumnezeul lor. Pronia dumnezeiasca mereu îi ghidează, pedepsindu-i dacă se îndepărtează de poruncile Lui și binecuvântându-i-i dacă se întorc la El.

„Când au auzit toți dușmanii noștri, s-au temut toate popoarele care erau în jurul nostru și s-au simțit foarte umiliți, căci cu ajutorul Dumnezeului nostru a fost făcută lucrarea aceasta” (Ne 6,16).

Efortul pe care l-au întreprins își datora succesul în totalitate faptului că voința lui Dumnezeu era să se realizeze, iar providența divină a fost cea care a dirijat totul pentru ca aceasta să se întâmple.

3. Providența în Cartea lui Tobit

Cartea lui Tobit începe prin relatarea vieții unui israelit din tribul lui Neftali, care locuiește în Ninive imediat după ce Salmanasar, împăratul Asiriei, l-a deportat din Tisbe, care se află la sud de Cadeș, în Neftali. Israelitul ne spune că a practicat dreptatea toată viața, a dat milostenie rudelor și compatrioților care au fost prizonieri cu el în țara asirienilor. Israelitul ne relatează cum, când era foarte tânăr, încă trăind în țara sa, tribul strămoșului său s-a despărțit de dinastia lui David și de Ierusalim, orașul ales de Dumnezeu pentru a oferi jertfe. Israelitul ne spune cum a fost singurul dintre rudele sale care a practicat preceptele rituale printre rudele sale, urmând recomandările Deborei, mama bunicului său Ananiel. Când tatăl său a murit, Tobit s-a căsătorit cu Ana, o femeie din familia sa. Din această căsătorie se va naște Tobie. Aici avem primele semne ale credinței în pronia dumnezeiască a Domnului (fiind scrisă în greacă, această carte nu mai folosește numele de יהוה, ci κύριος), caracteristică timpului, care rezonază cu unele părți ale celorlalte cărți pe care le-am studiat. Vom menționa de multe ori gândirea teologică a vremii în care s-a scris cartea. Facem referire la secolele III-II î. Hr., când învățătura despre providență umple scrierile din această epocă.

„Pentru că mi-am amintit de Dumnezeu din toată inima mea, Cel Preaînalt mi-a dat har și trecere înaintea lui Salmanasar, făcând ca eu să cumpăr pentru el tot ce avea nevoie” (Tob 1,12-13).

Putem observa că este destul de caracteristic acestei epoci și acestor cărți credința potrivit căreia Dumnezeu și providența Sa lucrează folosindu-se de Imperiul Persan și de monarhii săi după cum dorește, ceea ce este firesc, deoarece credința în providența divină în această perioadă istorică post-exilică își atinge apogeul. Aici, Tobit pune pe seama lui Yahveh faptul că Salmanasar îl favorizează, numindu-l omul său de încredere, ca răsplătă pentru că și-a amintit de Dumnezeu din tot sufletul, așa cum ne spune el însuși.

„Drept ești Tu, Doamne, și toate faptele Tale sunt drepte. Toate căile Tale sunt îndurare și adevăr. Tu ești judecătorul universului. Acum, Doamne, amintește-ți

de mine! Privește și nu mă pedepsi pentru păcatele și pentru ignoranța mea și a părinților mei, alături de care am păcătuit înaintea Ta! Nu am ascultat de poruncile tale, iar tu ne-ai dat prăzii, captivității și morții, și am devenit arătare de batjocură și de rușine pentru toate popoarele între care ne-ai împrăștiat. [...] De ce aș mai trăi? Iar dacă Tu nu binevoiești să faci să mor, atunci fă ca ei să mă privească cu bunăvoință și să mă miluiască, ca să nu mai aud ocări!” (Tob 3,2-4.15).

Al treilea capitol ne pune în fața suferinței lui Tobit și a Sarei, fiica lui Raguel, din Ecbatana Mediei. Rugăciunea lui Tobit îl arată plin de suferință pentru orbirea sa și pentru situația în care se află, ceea ce îl face să-și ridice rugăciunile către Creator. Vedem, în primul rând, că tema pedepsei pedagogice apare din nou. Dumnezeu pedepsește pentru greșelile pe care le-au făcut atât persoana, cât și părinții lor, iar de aceea se află în situația în care se află. Tobit recunoaște dreptatea judecăților Domnului, judecătorul universului, deoarece providența Sa a făcut ca Israelul să fie împrăștiat în fața națiunilor și să fie de ocară pentru păcatele sale. În această stare de suferință, israelitul se roagă recunoscându-L pe Domnul ca autor al tuturor întâmplărilor universului și a tot ceea ce este în el, și Îi cere să-l scape de situația în care se află. Pe de altă parte, avem rugăciunea Sarei. Ocarâtă de către una dintre slujnicele sale, este disperată pentru că toți cei șapte soți pe care i-a avut au murit înainte de a încheia căsătoria, conform obiceiului. Sara intră în casa ei cu intenția de a se spânzura, dar renunță, gândindu-se la tatăl său. În acel moment și ea, concomitent cu Tobit, dar în locuri diferite, se dăruiește Domnului în rugăciune și îi cere fie să pună capăt zilelor ei, fie, dacă nu asta dorește și vrea ca ea să continue să trăiască, să schimbe atitudinea celorlalți față de ea, pentru a nu auzi mai multe insulte. În cuvintele Sarei vedem, de asemenea, o afirmație despre providența divină, pentru că ea recunoaște că viața ei și tot ceea ce se întâmplă sunt lucrarea proniei dumnezeiești, și se îndreaptă spre Dumnezeu pentru a o salva de situația în care se află, știind că El este cel care controlează evenimentele istoriei.

„Laudă-l pe Domnul Dumnezeu toată vremea și roagă-l să-ți călăuzească viața, doar așa vei avea succes în planurile și gândurile tale. Pentru că niciun popor nu e stăpân peste planurile sale, ci numai Domnul, care ori dă tot ce e bine după bunul Său plac, ori adâncește până în fundul prăpastiei. [...]

Nu-ți fă griji pentru că am căzut în sărăcie: vei fi foarte bogat dacă te temi de Dumnezeu, eviți orice păcat și faci ceea ce este plăcut Domnului, Dumnezeului tău” (Tob 4,19.21).

În capitolul al patrulea avem ultimele cuvinte pe care Tobit le spune fiului său, Tobie. Acest ghid practic al vieții sub preceptele lui Dumnezeu a lăsat-o spre moștenire Tobit fiului său, Tobie. Spre sfârșitul rugăciunii vedem câteva afirmații destul de elocvente despre providența divină, israelitul recunoscând că totul depinde de voința lui Dumnezeu și de purtarea omului. Dacă acționăm cu dreptate, Domnul este drept și ne răsplătește, deoarece nimeni nu este stăpân peste viața sa, ci doar Domnul este stăpân peste aceasta și peste ce se întâmplă în ea, și face ceea ce vrea cu toți. Dacă Tobie se teme de Dumnezeu, El îl va răsplăti și îi va da bogății, dar dacă păcătuiește, îl va pedepsi și îl va umili în fața tuturor.

„Înainte de a te uni cu ea, mai întâi ridicăți-vă amândoi, rugați-vă și cereți de la Domnul cerului să aibă milă [de voi] și să vă ocrotească! Nu te teme, pentru că ție ți-a fost [ea] menită din veci! Tu o vei salva iar ea va merge împreună cu tine. Sunt sigur că vei avea copii cu ea ea și-ți vor fi ca frații. Nu-ți fă griji!” (Tob 6,18).

În al șaselea capitol, vedem cum îngerul Rafael îl îndeamnă pe Tobie să se căsătorească cu Sara și încearcă să-l convingă oferindu-i felurite argumente. Rafael nu numai că îi spune că Tobie are preferință atunci când se căsătorește cu Sara, întrucât provin din aceeași familie, dar îl și îndeamnă el să se căsătorească cu ea pentru că a fost destinată lui din eternitate. Vedem din nou că nimic nu este produsul întâmplării. Toate evenimentele sunt ordonate în conformitate cu bunăvoința proriei dumnezeiești. Dumnezeu a fost cel care a ordonat totul de la început, iar Sara a fost destinată de la început să fie soția lui Tobias. Această călătorie nu a fost o simplă coincidență, deoarece este o călătorie care a fost destinată să se întâmple chiar de către Domnul, astfel încât planurile Sale pentru cele două familii să se îndeplinească.

„Atunci când tu și cu Sara vă rugați, eu eram cel care prezenta amintirea rugăciunilor voastre înaintea slavei lui Dumnezeu, și la fel făceam când îngropai morții. Ziua în care te-ai ridicat în grabă de la masă, fără a mânca,

pentru a îngropa un mort, Dumnezeu m-a trimis pentru a te încerca. La fel, m-a trimis pentru a vă vindeca pe tine și pe Sara. Eu sunt Rafael, unul dintre cei șapte îngeri care sunt în slujba lui Dumnezeu și au acces la slava prezenței Sale” (Tob 12,12-15).

În capitolul al doisprezecelea al cărții Tobit, providența divină are un nume și o prezență. Aici providența divină ia forma îngerului Rafael. În detaliu, el însuși dezvăluie că el este cel care a îngrijit și s-a ocupat de cele două familii înaintea Domnului și că le-a vegheat și le-a protejat de orice rea întâmplare, de când erau destinate să fie împreună de la început. Putem chiar să afirmăm că providența lui Dumnezeu a permis celorlalți șapte soți ai Sarei să moară, deoarece niciunul dintre ei nu era destinat să fie cu ea, ci doar Tobie. Toată această aventură nu a fost decât o manifestare a providenței divine a Domnului, care îndruma și avea grijă de toate prin Rafael, îngerul Său, astfel încât toate gândurile Sale să se împlinescă pe măsură ce El le-a determinat. Fără îndoială, această relatare este una dintre cele mai elocvente din această epocă istorică despre providența divină.

„Binecuvântat fie Dumnezeu, Cel ce trăiește în veci, și [binecuvântată] să fie împărăția Lui! El pedepsește și tot El se milostivește; El adâncește în locuința morților, până în adâncul pământului, și tot El scoate din aceasta, și nu este nimeni care să scape de mâna Lui. Dați mărturie despre El, fii ai lui Israel, înaintea națiunilor, căci El v-a împrăștiat printre ele!” (Tob 13,2-3).

Rugăciunea pe care Tobie o pronunță spre sfârșitul cărții urmează și ea gândirea teologică al vremii. Toate acțiunile și evenimentele care apar sunt opera providenței divine a Domnului. El este cel care pedepsește și tot El se milostivește de cei pedepsiți. Din nou vedem că exilul iudeilor este plasat încă o dată sub acțiunile providenței divine, la fel ca întoarcerea lor. Nimic nu a fost întâmplător, totul s-a întâmplat exact așa cum a poruncit Domnului.

„Fiule, adu-i pe copiii tăi și fugi în Media, deoarece eu cred în cuvântul lui Dumnezeu despre Ninive, cel rostit prin Naum, cum că toate vor fi și se vor întâmpla la Atur și la Ninive, și câte au spus profeții lui Israel pe care i-a trimis Dumnezeu; toate se vor întâmpla și nu va da greș nimic din cele spuse prin cuvântul lor. Toate se vor împlini la timpul lor. În Media va fi mai multă siguranță decât în Asiria și în Babilonia, căci eu știu și cred că toate cele pe

care le-a spus Dumnezeu se vor împlini și vor fi. Nu va da greș niciunul dintre cuvinte [...]” (Tob 14,3-4).

Urmând linia anterioară, vedem că ultimele cuvinte pe care Tobit le rostește fiului său Tobie sunt un avertisment cu privire la împlinirea iminentă a tot ceea ce se prezice de către pronia dumnezeiască prin profeți. Ceea ce providența divină a Domnului a hotărât, se va împlini fără greș. Nu există nimeni care s-o poată opri, modifica sau evita în vreun fel. Tobie păstrează cuvântul tatălui său și trăiește suficient de mult timp pentru a vedea că, într-adevăr, tot ce îi spusese tatăl său că va face Domnul, s-a împlinit așa cum a fost profețit.

Concluzii

Cadrul istoric și social în care au fost scrise aceste cărți a fost unul de mare importanță pentru dezvoltarea iudeo-creștinismului. Nu numai providența divină, subiect discutat aici, ci mesianismul, apocaliptica, alegerile, judecata universală și altele, sunt subiecte dezvoltate în această perioadă. Creștinismul este moștenitor teologic al acestor doctrine, dezvăluite și dezvoltate în această perioadă. Această epocă este una decisivă în ceea ce privește modul teologic în care gândim în timpul nostru prezent și în etapa noastră revelațională. În special, creștinismul a moștenit pe deplin înțelegerea providenței divine pe care o vedem în această epocă. Fidelitatea față de Yahveh, de care se ocupă aceste cărți este la fel de relevantă și importantă astăzi pentru înțelegerea corectă a credinței și a religiei lui Israel și pentru aplicarea individuală a acesteia de către fiecare dintre membrii noului Israel: creștinătatea. Oricare ar fi natura istorică a acestor cărți, credința persoanelor descrise în ele se aplică fiecăruia dintre noi acum. Indiferent cât de idealizate sunt scenariile, acestea sunt perfect aplicabile astăzi, deoarece nu există nimic nou sub soare și aceleași paradigme se repetă de-a lungul istoriei. De fapt, nu din cauza istoriei, ci din cauza lui Dumnezeu, pentru că, dacă am învățat ceva din aceste cărți, istoria nu este întâmplătoare și nici nu este o amalgamare independentă de evenimente separate, ci este gândită chiar înainte de a fi creată. Totul a fost planificat

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

și destinat să se întâmple de către Dumnezeu. Desigur, cea mai importantă întrebare care poate rezulta din aceasta este: ce rost au acțiunile și libertățile umane în toate acestea? Nu are creația nicio autonomie față de Creatorul ei? Creatorul văzuse deja acțiunile fiecărei creaturi care posedă libertate – îngerii și oamenii – cu mult înainte de a efectua astfel de acțiuni, de a-și gândi gândurile, și de a-și spune cuvintele, ordonând totul în așa fel încât a ținut cont de și a respectat aceste alte libertăți. Providența divină nu trebuie decât să ne ofere încrederea de a simți că suntem copii ai Dumnezeu și de a imita purtarea lui Iisus în timpul furtunii, în timp ce El era cu ucenicii Săi pe barcă, una de perfectă liniște în fața furtunii.

Evocare

Relația mea cu părintele profesor Ioan Chirilă a început cu un an înaintea înscrierii mele la programul de studii doctorale, când i-am transmis dorința mea de a fi doctorandul lui, fiind profund interesat de studiul Vechiului Testament și al limbilor și a arheologiei biblice. Am văzut în persoana părintelui un profesor și un slujitor excelent; o adevărată enciclopedie a studiilor biblice, remarcându-se prin prestigioasele studii făcute în acest domeniu la cele mai notorii școli internaționale. Pentru mine, părintele Ioan Chirilă este o persoană care a oferit nespus de mult câmpului de studiu vechi-testamentar din România prin onorabila sa traiectorie academică și didactică, și prin numeroasele sale publicații și studii, care au îmbogățit studiul biblic românesc conectându-l cu cel internațional și dezvoltând o mai profundă înțelegere a Bibliei în rândul cititorilor săi. La nivel personal, părintele Ioan Chirilă mereu mi-a fost de ajutor atât prin feedback-urile sale la studiile și publicațiile mele, cât și prin faptul că mi-a oferit ghidare mereu când am avut nevoie de ea, atât în plan academic cât și în plan științific. În actualitate, eu fiind doctorandul lui, mă aștept ca această bună colaborare să fie cât mai fructiferă, ceva ce este de așteptat având în vedere calitatea mentoratului pe care părintele Ioan Chirilă îl oferă.

„Psalmul creației” (8) și dimensiunea sa teologică

Serghei CRUDU

Psalmul 8 reprezintă un imn care proslăvește și celebrează măreția infinită a lui Dumnezeu, reflectată în primele versete 2-5, dar și demnitatea și puterea cu care Dumnezeu l-a înălțat pe om (vv. 6-10)¹. Psalmul 8 este totodată și un imn de laudă, în termeni generali, deși mai precis poate fi clasificat ca un „psalm al creației”, după cum îl numește Westermann². Cel mai probabil, acest psalm a fost utilizat de evrei ca un imn de laudă în onoarea lui Dumnezeu. Având în vedere măreția lui Domnului și a creației Sale, în acest univers nelimitat, omul apare foarte ne semnificativ. Totuși, Dumnezeu l-a creat în chip asemănător, dându-i stăpânire peste tot pământul și creaturile Sale³.

Psalmul este adresat „celui mai mare cântăreț”, lui Gittith⁴. Cuvântul גִּיטִיתַּי (*gittith*), apare însă și în alte două locuri în psalmi, de asemenea în titlurile psalmilor 81,1 și 84,1. Se presupune însă că se referă la un instrument muzical numit astfel, fie ca fiind obișnuit printre gitații (de la גִּיטִיתַּי, *Gittites* sau *un locuitor al lui Gath*), printre care David a locuit o perioadă de timp; sau ca derivate de la גַּת, Gath – *o presă de vin*, care denotă un instrument care a fost folosit de cei obișnuși să călătorească vinul și care intenționa să însoțească cântările dedicate culesului poamei⁵.

¹ M. DAHOOD, *Psalms I: 1-50: Introduction, translation, and notes* (London: Yale University Press, 2008), 48.

² P.C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” în *WBC 19* (Nashville: Nelson Reference & Electronic, 2004), 104.

³ S.E. TESH și W.D. ZORN, „Psalms,” în *NIV* (Joplin: College Press, 1999), 129. „I-ai dat stăpânire”, aici trebuie remarcat echilibrul dintre tamšîlēhū imperfect și šattāh perfect, remarcată de multe ori în alfabetul ugaritic. Cf. M. Dahood, *Psalms I: 1-50*, 48.

⁴ R.G. BRATCHER și W.D. REYBURN, *A translator's handbook on the book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 77.

⁵ Albert BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, vol. I (London: Blackie & Son, 1870-1872), 65.

Nu este posibil de a se preciza data și autoritatea psalmului cu exactitate. Conținutul este de așa natură încât ne oferă puține detalii în acest sens. Există anumite afinități între acest psalm și Fac 1 (în ceea ce privește atât creația în general, cât și locul omenirii în creație), însă aceste asemănări nu permit nici o datare precisă, nici măcar o judecată fermă cu privire la secvența istorică. De asemenea, există un punct de similitudine între psalm și cartea lui Iov (Iov 7,17), dar din nou paralela nu contribuie la întâlnire sau la secvență. Tema creației a dat naștere unei vederi populare conform căreia psalmul ar putea fi postexilic, presupunând că gândirea creației s-a dezvoltat cel mai mult în Israel în timpul și după această perioadă. Însă, o astfel de presupunere este cu siguranță nejustificată, având în vedere centralitatea creației în gândirea israelită încă din vremurile timpurii⁶.

Potrivit lui H. Kraus, variațiile metrice pot fi atribuite cântării antifonice care predomină în acest imn⁷.

Cuprinsul psalmului ar putea fi împărțit în 4 părți⁸:

1. O recunoaștere admirativă a excelenței numelui lui Dumnezeu (adică a lui Dumnezeu Însuși) – a excelenței așa cum se manifestă în tot pământul (v.1). Excelența la care se face referire aici, după cum vom vedea în partea ulterioară a psalmului, se află în marea Sa condescendență și în a conferi o astfel de onoare omului – *o ființă atât de slabă în raport cu Sine și atât de nedemnă în comparație cu slava cerurilor*.
2. Ocazia imediată a acestei reflecții sau a cauzei care a sugerat-o (v. 2). Aceasta pare să fi fost o manifestare remarcabilă pentru cel care era slab și neajutorat. Nu este improbabil, după cum s-a remarcat mai sus, că psalmistul s-ar fi referit la el însuși, fiind conștient de slăbiciune și neputință și fără mijloacele de a învinge dușmanii lui Dumnezeu, conștient fiind că Dumnezeu ar fi ordonat puterea prin el sau l-ar fi înzestrat cu o putere care nu-i aparține.

⁶ P.C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” 104.

⁷ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 177.

⁸ A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, 65.

3. Psalmistul este condus în admirația condescendenței lui Dumnezeu în acordarea acestei demnități și onoare a omului (v. 3-8). Această admirație se bazează pe două lucruri: – Dumnezeu, Care făcuse cerurile, luna și stelele, binevoiește să observe omul sau creaturile atât de ne-semnificative și nedemne de observație (vv. 3 și 4); – onoarea reală pe care omul le-a dat-o în stăpânirea lucrărilor sale de mai jos; și în măsura în care stăpânește peste fiarele câmpului, păsările cerului și locuitorii mărilor (vv. 5-8).
4. Psalmul se încheie cu o repetare a sentimentului din primul verset – reflecția asupra excelenței Numelui divin și a măreției Sale (v. 9).

Psalmul formează o unitate perfectă, dar poate fi examinat în ceea ce privește cele patru părți componente din care este format: 1) măreția și puterea lui Dumnezeu (vv. 2-3); 2) simțul nesemnificativ al omenirii (vv. 4-5); 3) Rolul lui Dumnezeu pentru omenire (vv. 6-9); 4) încheierea laudei (v. 10)⁹.

1. Principalele elemente ale conținutului teologic

Prorocul a cântat un adevărat psalm în numele inimilor credincioșilor care primesc vinul misterios al învățaturii creștine din grindinele spirituale ale Bisericii lui Dumnezeu. David prezice mântuirea omenirii de către Unul-Născut Fiul al lui Dumnezeu, minunându-se de înțelepciunea Lui inimaginabilă și de filantropia în cel mai înalt grad față de omul păcătos. Cântătorii acestui psalm în afecțiunea inimii și în contemplarea lui Dumnezeu sunt primiți prin participarea la harul divin al Mântuitorului Iisus Hristos¹⁰.

Psalmul 8 se referă la slava și măreția Creatorului și la demnitatea ființei umane create de El. Imnul slăvește mai întâi manifestarea evidentă a prezentării numelui lui Dumnezeu în întreaga lume, astfel încât misterul și minunea existenței umane să poată deveni proeminente în contemplarea minunată. În general, trebuie să observăm că întregul imn de laudă prezintă

⁹ P.C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” 105.

¹⁰ ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении, (Свято-Успенская Почаевская Лавра, издание, 2011), 21-3.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

semnele de conștientizare (a se vedea vv. 1 și 5). În adorare, percepțiile determinante de viață sunt revelate. Lumea și ființa umană sunt pătrunse de puterea radiantă a creației divine și a consacrării. Cu toate acestea, perceperea acestei permeabilități se trezește în cazul revelației mântuirii, în care Yahwe a venit în întâmpinarea lui Israel într-o prezentare de Sine prin nume și în care, în același timp, se întoarce (פִּקֵּד וְזָכַר) fiecărei ființe umane în particular¹¹.

Apare însă întrebarea cum pot fi înțelese aceste mari expresii ale demnității ființei umane din versetele 5-8. Aici avem întrebarea pivotă a interpretării imnului nostru. Vina ființei umane intră în imaginea imnului nostru la fel de puțin ca în referatul creației din capitolul 1 al Facerii. Și nu ar fi o greșeală monumentală să vorbești, în limbajul dogmatic tradițional, despre „starea inițială” la care imnul și doctrina privesc înapoi. Mai degrabă, tot ceea ce este relatat în Fac 1 și aici despre demnitatea ființei umane este o referire la hirotonirea absolut valabilă și irevocabilă a lui Dumnezeu. Ființele umane aparțin lumii Lui. El i-a binecuvântat cu drepturi incompreensibile de a conduce și sunt încununati cu slavă și cinste¹². Aceasta nu înseamnă că omul nu poate să se comporte ca un animal. El poate și cu părere de rău deseori chiar o și face. Dar chiar și în timp ce face acest lucru, el este pe deplin conștient de faptul că a făcut o perversiune a ceea ce trebuia să fie. El știe că el este un fiu uman scufundat la nivelul animalului. Nimeni însă dintre oameni nu trebuie să se laude cu poziția sa înălțată în creație. Nimeni să nu creadă că a pus coroana pe capul său. În același timp, fiecare individ ar trebui să fie conștient de demnitatea pe care a primit-o prin planul lui Dumnezeu, demnitate ce constă în „chipul și asemănarea lui Dumnezeu” după care am fost zidiți. Fiecare copil al lui Dumnezeu, oricât de umil ar fi în împrejurările lui, se poate bucura de acest dat „că Dumnezeu l-a încununat cu chipul și asemănarea Sa”¹³.

¹¹ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 177.

¹² H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 178.

¹³ Cf. S.E. TESH și W.D. ZORN, *Psalms. The College Press NIV commentary*, 129. „L-ai încununat” – exercitarea lui *‘āṭar* cu un dublu acuzativ se găsește și în Ps 5,13; 65,12;

Natura, sau mai precis lumea creată care este lucrarea lui Dumnezeu, nu conține în acest context niciun fel de calități inerente de revelație. Persoana care reflectă asupra naturii, care percepe vastul univers cu corpurile sale cerești, va fi cu siguranță impresionată, dar impresia nu va imprima nici un adevăr în minte cu privire la rolul omenirii în univers. De fapt, contrar este acest caz; privirea persoanei cinstite evocă doar un sentiment de micime și nimicnicie, o conștiință a ne semnificativității umane. Într-adevăr, unii oameni pot avea un sentiment de uimire, un sentiment de minune privind natura extraordinară a universului, dar aceasta nu conține nici o revelație explicită în interiorul ei despre locul omenirii. Astfel, psalmistul nu este îngrijorat aici de prezentarea naturii ca un vehicul al revelației, ci, natura mai degrabă evocă simțul necesar al nimicului care trebuie să precedă un anumit fel de revelație, și anume dezvăluirea Numelui lui Dumnezeu pentru omenire și înăuntrul său, revelația lui Dumnezeu despre rolul omenirii în lumea creată. Rolul ființelor umane în univers, cu alte cuvinte, nu este ceva care poate fi discernut din reflectarea asupra naturii sau dintr-un fel de filosofie naturală; este ceva care poate fi cunoscut doar pe baza unei revelații speciale și specifice lui Dumnezeu.

În comparație cu imensitatea universului, omul pare să aibă o mică consecință. Cu toate acestea, în inima sa, el știe că este mai mult decât animal, mai mult decât un pic de protoplasmă animată. Venerația pe care o simte atunci când privește spre exterior asupra universului este însoțită de o minune egală pe măsură ce își întoarce privirea asupra naturii sale date de Dumnezeu. După cum a observat filosoful Immanuel Kant, aceste două lucruri umplu mintea cu admirație și reverență – „cerul înstelat deasupra și legea morală din interior”¹⁴. Dumnezeu, în calitate de Creator, este suveranul întregului Univers. Însă, El a ales să împartă suveranitatea pe pământ cu omul. Aceasta este un mare privilegiu pentru noi, dar în același timp și

103,4, dar și într-o inscripție feniciană de la Pireu, *l'ṭr 'yt šm 'b l ... 'ṭrt hrš*, care potrivit lui Cooke, poate avea și înțelesul de *a încorona simbolic cu o coroană de aur*. cf. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, 96, cf. M. DAHOOD, *Psalms I: 1-50*, 48.

¹⁴ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 178.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

o înfricoșătoare și măreață responsabilitate. Utilizarea corectă a acestui privilegiu acordat nouă din partea lui Dumnezeu duce la realizări minunate. Omul este capabil să atragă surse de energie care pot aduce în jurul său și în mediul în care se află binecuvântare și libertate, și tot aceleași puteri pot fi îndreptate de om spre răutate și moarte¹⁵.

2. Perspectiva nou-testamentară asupra Psalmului 8

Autorul Epistolei către Evrei aplică această idee de binecuvântare și libertate lumii viitoare (*τὴν οἰκουμένουν τὴν μελλουσαν*) (Evr 2,5), iar Mântuitorul Iisus Hristos este numit „Fiul omului” (*υἱὸς ἀνθρώπου*, cf. Evr 2,6), care a fost pentru puțin timp făcut „mai jos decât îngerii”, dar a fost apoi „încununat cu slavă și cinste” și instalat ca și „Stăpân și Domn al întregului univers”. Noul Testament concentrează astfel întregul mister al existenței umane, care este adus la lumină în psalmul 8 despre „Fiul omului care vine din cer” (Dan 7), Iisus Hristos, și despre veacul care a venit prin Întruparea și Înălțarea Sa. În această „kerygmă a împlinirii” se manifestă sentimentul tainic „eshatologic” al imnului¹⁶.

Pasajul Evr 2,6-9 afirmă că psalmul nostru se ocupă, în principiu, de noua lume, în care nici o tulburare ostilă lui Dumnezeu sau înstrăinată de Dumnezeu nu-și mai află loc (Ps 8,2). De asemenea, aici Îl vedem pe noul Adam, Iisus Hristos, Care a fost coborât la ființa fragilă a lui și căruia I se datorează ca Rege înălțat domnia asupra întregului univers (de asemenea,

¹⁵ S.E. TESH și W.D. ZORN, *Psalms. The College Press NIV commentary*, 130.

¹⁶ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 179. Dumnezeu a făcut pe om „un pic mai mic decât ființele cerești”; literalmente, „puțin mai jos decât Elohim, (Dumnezeu)”. Termenul îl desemnează de obicei pe Dumnezeu, după cum am arătat și mai sus. „Un pic mai puțin decât divin” ar reprezenta sensul. În timp ce „Elohim” reprezintă termenul general pentru Dumnezeu, el este, de asemenea, obișnuit să se refere și la lumea îngerească (Ps 96,8; 137,1). În mod obișnuit, îngerii sunt numiți „fii ai lui Dumnezeu”. În Septuaginta găsim tradus „i-a făcut ca „îngeri”, adică „ființe cerești”, iar autorul Epistolei către Evrei a folosit această versiune pentru a susține supunerea lui Iisus ca om adevărat, și apariția Sa de după Înviere ca fiind „Omul preamărit, înălțat – Omul ca om”. Omul, prin urmare, are o natură cu totul diferită de orice altă creatură pământească. Nu este o chestiune de grad, de a fi un animal superior, ci această diferență constă în natura sa. Cf. S.E. TESH și W.D. ZORN, *Psalms. The College Press NIV commentary*, 130.

a se vedea și Ef 1,22 și 1Cor 15,27). Cu toate acestea, în psalmul 8 nu există nici o urmă directă a acestui mesaj eshatologic-mesianic al Noului Testament. Pentru uimitul psalmist, „lumea nouă” nu este prezentă fără reflecție sau căutare; nu este nici altul, nici viitorul. Pentru că venerarea credinței este deja vizibilă în totalitatea acestei lumi. În opinia lui B.S. Childs,¹⁷ aici se află toată greutatea proclamării Vechiului Testament, care, bineînțeles, vine într-o realitate uimitoare și copleșitoare numai atunci când este privită din punctul de vedere al dezvoltării eshatologico-mesianică, la fel cum misterul creației și al omului a fost dezvoltat Israelului nici într-un alt moment decât prin alegerea condamnării Domnului¹⁸.

¹⁷ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 179.

¹⁸ Poziția ființelor umane față de zei a fost în antichitate obiectul unor evaluări foarte diverse. Sistemele mitologice și autoevaluările empatice determină imaginea afirmațiilor. Trebuie însă remarcate două trăsături principale ale antropologiei vechi din Orientul Apropiat:

1. Numai regele este în întregime om. În vechiul Sumer el este numit *lugal* = „om mare”. Regele se află în cea mai strânsă legătură cu zeii. El este născut din puterile cerești, îngrijit și înviat de zeițe. Numai regele divin poartă nimbul lumii cerești. El poate fi numit „imaginea zeilor”. Zeii au format regele egiptean „în funcție de frumusețea lor”. Prin urmare, regele divin este omul perfect. El este „chipul lui Dumnezeu care trăiește pe pământ”. G. Widengren și A. Bentzen au încercat să introducă în interpretarea psalmului 8 și observațiile schematice: teza religio-fenomenologică despre „ideologia împăratului sacru”.

2. Omul individual se retrage complet în spatele regelui. Tot în miturile despre originea lumii este dominantă figura regelui primordial și a omului primordial. Doar într-un sens relativ se menționează o legătură fizică directă cu lumea zeilor, în care fiecare om participă. Sângele zeilor – prin mijlocirea cursurilor omului arhetipal regal prin venele tuturor muritorilor. Ca o „zestre cerească”, un „suflet divin” este operativ în om. Toate afirmațiile sunt incluse în teogoniile și cosmogoniile care se află în esență pe același nivel. Că ființa umană este în esență o linie divină și o descindere divină sună prin mituri ca o noțiune camuflată și ar fi reprezentată grafic. Totuși, prin contrast, aceste expresii stau în contrast puternic cu judecățile de sine care apar în imnurile cultice.

Din zona intelectuală a lumii grecești, zicala lui Sofocle din Antigone este citată în repetate rânduri în psalmul 8: „Ceea ce este puternic este viu, dar nimic nu este mai puternic decât omul”. Totuși, în Heraclit, de exemplu, într-o respingere pasională a toate antropomorfismele care pot afecta imaginea lui Dumnezeu, citim: „În comparație cu Dumnezeu, cea mai frumoasă ființă umană este o maimuță”. Acestea sunt câteva exemple din câmpul imens al antropologiei antice, atât de variat în detaliu, care indică orizontul vast al interpretării mitice. Cf. H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 177.

În lumina celor arătate mai sus, și anume faptul că autorul epistolei aplică psalmul 8 lui Mesia Hristos, vedem că după ce citează din el, ne arată că acest psalm era într-adevăr destinat întregii omeniri, dar implicația este că, deoarece toată omenirea e păcătoasă „acum noi încă nu vedem că toate I-au fost supuse. Dar pe Cel ce pentru-o clipă mai prejos de îngeri a fost micșorat, pe Iisus, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste din pricina morții pe care a suferit-o, în așa fel ca, prin harul lui Dumnezeu, pentru fiecare să fi gustat moartea”. În Hristos vedem desăvârșita omenire și exemplu cum ar fi trebuit să fie omul, în El având supunerea tuturor lucrurilor. Iisus este începutul unei „noi lumi” pentru că El „pe mulți fii i-a dus către slavă” și de aceea nu-I este rușine să ne numească „frați (și surori)”, scrie autorul Epistolei către Evrei, citând astfel un alt psalm (Ps 21,24). Este clar că psalmul 8 este utilizat în Noul Testament în sens mesianic și numai „în Hristos” îndeplinim mandatul de stăpânire a creației. Și avem credința și nădejdea că vom fi asemenea Lui și împreună cu El pentru totdeauna¹⁹.

Pe Cel micșorat cu puțin față de îngeri, pe Iisus, Care a flămânzit și însetat pentru că era supus neprihănitelor patimi ale trupului, Îl vedem încununat cu slavă și cu cinste, adică cu dumnezeirea,²⁰ din pricina morții pe care a suferit-o, astfel că, prin harul lui Dumnezeu, El a gustat moartea pentru fiecare om (Evr 2,9). Dacă Cel ce este venerat de îngeri suferă să fie micșorat cu puțin față de îngeri pentru noi, atunci cu atât mai mult, noi, mai mici decât îngerii fiind, trebuie să îndurăm totul pentru El. Iar *slava* și *cinstea* – sunt crucea noastră, după cum Singur Hristos o numește *slavă*, când vorbește: „A venit ceasul ca Fiul Omului să fie preamărit” (In 12,23). Dacă chiar El numește *slavă* suferința de dragul robilor, cu atât mai mult noi numim aceasta *suferință* de dragul Stăpânului nostru²¹. Hristos nu a fost micșorat față de îngeri, ci față de slava Tatălui, de dregătoria lui Dumnezeu Tatăl, pentru firea trupului. De asemenea, cu toate că Hristos

¹⁹ S.E. TESH și W.D. ZORN, *Psalms. The College Press NIV commentary*, 131.

²⁰ Cf. CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcurile Sfinților Părinți*, ed. Ștefan Voronca, (Cartea Ortodoxă, Egumenița), 123.

²¹ ПСАЛТИРЬ в святоотеческом изъяснении, (Свято-Успенская Почаевская Лавра, издание, 2011), 21-3.

a fost ceva mai puțin micșorat decât îngerii pentru pătimirea morții, El a fost încununat mai mult decât îngerii, pentru că nici unul din ei „n-a luat vreodată numele lui Dumnezeu, nici nu s-a învrednicit de o slujire așa de mare ca stăpânul Hristos”²².

3. Poziții exegetice complementare

Atribuind cuvintele psalmului lui Hristos, Cuvioșii Părinți Nicodim Aghioritul și Eftimie Zigabenui ne îndeamnă să le citim nu ca pe o întrebare, ci ca pe o afirmație plină de mirare: „Că atât este de mare omul cel luat la Sine de Dumnezeu-Cuvântul, că-l pomenești pe el. Căci cu adevărat mare a fost, fiindcă prin firea umană era unit cu Dumnezeu-Cuvântul după ipostas”²³. Sfântul Ioan Hrisostom spune că „pentru El au fost făcute toate. Pentru El au fost lucrate toate de la Adam până la Venirea Lui cea rânduită. Pentru El raiul, poruncile și pedepsele, minunile și certările, binefacerile, pentru El Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om”²⁴.

Potrivit lui C. Sperdjen²⁵ aceste versete vorbesc despre poziția omului în creație înainte de cădere. Potrivit măreției lui, omul a fost cu puțin micșorat față de îngeri, și aceasta a fost pusă în aplicare în Domnul Iisus Hristos, care cu puțin s-a micșorat față de îngeri, primind moartea pe cruce. Aflându-se în Eden, omul a primit de la Dumnezeu puterea asupra tuturor creaturilor, și ele au venit la el, pentru ca el să le dea nume. De aceea, ei au fost martori ai respectului față de persoană ca și în fața guvernatorului lui Dumnezeu pe pământ. Mântuitorul Iisus Hristos este Dumnezeu nu doar al tuturor celor vii, dar și a toate creaturile în totalitate. Iisus este Domnul întregului univers, iar cei aleși în El primesc o putere mai mare decât primul Adam. În întregime, această autoritate va fi dezvăluită la venirea Lui. Surpriza psalmistului, cauzată de faptul că un astfel de om înălțat mai

²² CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL ȘI SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea*, 124.

²³ Cf. CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL ȘI SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea*, 123.

²⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2011), 148.

²⁵ Чарльз СПЕРДЖЕН, *Сокровищница Давида. Комментарии на Псалтирь*, Том 1 (псалмы 1-25), în: <http://karatuz.prihod.ru/> (accesat la 20 august 2020), 71-3.

presus de orice creatură, este necesar, pentru că el a văzut lipsa valorii lui în comparație cu corpurile cerești. El nu s-a diminuat prea mult prin natură, deoarece îngerii sunt nemuritori. Cu toate acestea, nu pentru mult timp, deoarece timpul este scurt. Odată cu venirea vremii viitoare, sfinții nu vor mai fi diminuați înaintea îngerilor. Puterea pe care Dumnezeu a dat-o omului este o mare onoare și slavă, căci orice putere în sine este o onoare. Cea mai mare onoare aparține celui care poartă o coroană, iar această listă completă a creaturilor înșirată de proroc, care sunt supuse omului, arată că toată puterea pierdută de om este returnată lui în Iisus Hristos. De aceea, să nu permitem niciodată unei creaturi să aibă autoritate asupra noastră. O persoană trebuie să domnească asupra naturii și nu invers. Deseori întâlnim acest lucru – „lumea trebuie să ne supună” – să lăsăm acest spirit vicios, care să permită îngrijiri și plăceri lumești și să înghită împărăția sufletului nostru nemuritor, și să nu fim prinși de aceasta. Căci după cuvintele Sfântului Ierarh Ioan Gură de Aur „nu suntem moștenitori pe pământ a ceva pământesc, ci părtași suntem bunătăților celor cerești și părtași lui Hristos și suntem chemați la comuniunea cu Unul Născut”²⁶.

Profetul vorbește aici despre beneficiile deosebite ale lui Dumnezeu și despre avantajele oferite naturii umane. Și în primul rând, el spune că omul este creat de Dumnezeu cu virtuți atât de înalte încât nu este mai puțin decât echivalat cu îngerii. Mai mult, este onorat cu slavă și onoare față de toate celelalte creaturi, pentru că este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și este înzestrat cu rațiune și voință liberă. Și în cele din urmă, el este dat de la Dumnezeu cu autoritate și stăpânire asupra tuturor creaturilor lui Dumnezeu, mai ales asupra animalelor, cum ar fi oile și a boii, păsările cerului și așa mai departe. „O natură rațională, dumnezeiască, – vorbește Sfântul Atanasie, – Domnul a dat stăpânire asupra a toate. Și omul a primit puterea de la Dumnezeu, este pus stăpân peste tot pământul, la fel cum Dumnezeu este Împărat a toate”. Această stăpânire, pierdută prin căderea lui Adam, este returnată în toată plinătatea sa umanității prin

²⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 149.

Hristos Mântuitorul; pentru că Tatăl Ceresc „a supus toate... sub picioarele Lui” (Evr 2,8; 1Cor 15,27); oamenii primesc această stăpânire după măsura credinței în Dumnezeu, fapt dovedit prin nenumăratele minuni, înfăptuite și făcute de sfinții lui Dumnezeu în numele Domnului Iisus Hristos. Mult mai mare va fi puterea sfinților asupra naturii în veacul ce va să fie, unde ei vor fi moștenitori și complici ai Domnului în puterea și slava Lui, în Împărăția Tatălui Ceresc. În acest fel, cuvântul psalmistului în sensul propriu se referă la Mântuitorul lumii, precum le raportează și Sfântul Apostol și adevărații credincioși²⁷. Lui Hristos I-au fost supuse toate pentru că „El era Noul Adam, și a păzit pe cel după chip”²⁸.

Psalmul 8 se referă de mai multe ori la Noul Testament. Este folosit de Mântuitorul Hristos într-un mod care face mai profund înțelesul său inițial, dar folosirea sa în Biserica primară reflectă un nou tip de interpretare în contextul hristologiei timpurii a Bisericii. Iisus Hristos, după ce a curățat Templul, a fost criticat de preoții de seamă și de cărturari pentru acceptarea aparentă a comportamentului copiilor care strigau „Osana, Fiului lui David”. Autoritățile erau indignate și așteptau de la Iisus să calmeze acest cor. Dar El a răspuns prin citarea psalmului 8,2: „Din gura pruncilor și a celor ce sug Ți-ai pregătit laudă” (Mt 21,16). În muștrarea față de autorități, El a scos la iveală contrastul inerent în psalmul original; copiii i-au Numele pe buzele lor (interpretând Fiul lui David, din perspectiva Bisericii timpurii, ca titlu mesianic), dar autoritățile sunt indignate și se plâng – în realitate, ei sunt dușmanii și răzbnătorii psalmului. Dar, ca și în psalm, copiii au percepția adevărată, nu dușmanii aroganți. În Biserica primară, cuvintele psalmului, care descriu rolul de stăpânire al omenirii în lume (vv. 5-6), au o importanță hristologică în privința stăpânirii lui Iisus Hristos în Învierea și Înălțarea Sa (1Cor 15,27; Ef 1,22). Într-un sens, acesta este un înțeles nou, care nu este evident implicat în psalm în sensul

²⁷ Григорий РАЗУМОВСКИЙ, *ОБЪЯСНЕНИЕ СВЯЩЕННОЙ КНИГИ ПСАЛМОВ. РУКОВОДСТВЕННОЕ ПОСОБИЕ К ПОНИМАНИЮ ПСАЛТИРИ*, Составил преподаватель Киевской Духовной семинарии священник Х. Орда, 45-7.

²⁸ Cf. CUVIOSUL EFTIMIE ZIGABENUL și SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea*, 123.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

original și în contextul său. Și totuși, într-un alt sens, reprezintă o evoluție naturală a gândirii psalmului, a cărei domnie a arătat-o psalmistul că ar fi avut realitate teologică, totuși nu pare să aibă întotdeauna realitate istorică în istoria dezvoltării umanității. Realitatea istorică, conform autorului Epistolei către Evrei, este – și va fi – împlinită în Hristos cel Înviat²⁹.

În cele din urmă, în *Antropologia Vechiului Testament*, H. W. Wolff³⁰ menționează două aspecte ale antropologiei Vechiului Testament descoperite în acest psalm, și anume că: 1) Oamenii sunt destinați să-L laude pe Dumnezeu. Acest lucru devine evident în privința ființei umane arhetipale din psalmul 8. „Omul din psalmul 8, care descoperă superioritatea sa în lume, nu este în stare să-și exprime acest fapt prin lauda lui însuși; el poate găsi numai cuvinte de laudă adresate lui Dumnezeu”. 2) Ființele umane sunt destinate să decidă. Psalmul 8 „conduce la recunoașterea finală, decisivă și cuprinzătoare, subliniind că încoronarea omului ca stăpân peste lume este (având în vedere minuțiozitatea sa în raport cu universul și nevoia sa jalnică de a oferi îngrijire) orice altceva decât o chestiune sigură pe care ar oferi-o pământul omului însuși”.

Psalmul se încheie pe aceeași notă ca cea pe care a început – lauda „Namelui” lui Dumnezeu, deoarece Numele și revelația care a venit prin Nume au transformat sentimentul umanității de nimicnicie universală într-o conștiință a divinului³¹. Am fost creați să fim mai presus de îngeri, însă alegem să trăim închiși în colivia păcatelor noastre...

Evocare

Încă de la începutul studiilor din perioada anilor de facultate am fost atras și impresionat de unul din cei mai mari profesori ai teologiei clujene pe care i-am avut, părintele profesor Ioan Chirilă, inima căruia devenea la fiecare curs un adevărat altar și templu al Cuvântului. De la primele întâlniri în cadrul orelor de curs nu aveam curajul necesar de a mă apropia

²⁹ P.C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” 105.

³⁰ H. KRAUS, *A Continental Commentary: Psalms 1-59*, 179.

³¹ P.C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” 105.

și a intra în contact direct cu sfinția sa, însă mereu îl apreciam și îl aveam drept modelul de dascăl plin de demnitate și dragoste față de noi, ucenicii săi. Ceea ce m-a determinat să-l aleg pe Părintele în calitate de îndrumător la teza de licență, la disertația de masterat și mai apoi ca și conducător la teza de doctorat au fost desăvârșitele calități ale lui, precum voința, smerenia, puterea de a mă înțelege întotdeauna, cunoașterea și creația – daruri reflectate atât în faptele concrete ale vieții sale, cât și în bogăția scrisului.

Abordând în cadrul tezei de licență și mai apoi în cercetarea din perioada studiilor de master Cartea Psalmilor (frumusețea căreia mi-a fost redescoperită de către Părintele Profesor), am fost preocupat permanent de această întrebare fundamentală „Ce este omul?”, întrebare care ne-a și condus la formularea temei actuale de cercetare, frumoasă și unică în opinia mea, „Ce este omul? – repere antropologice în Psalmi”, pe care, ghidat de Părintele Profesor, o aprofundez în acești ani, având împreună scopul de a oferi cititorului o perspectivă amplă (fundamentată în primul rând biblic) asupra definiției și menirii omului, lucru destul de vădit în cuprinsul acestei cărți. Prin acest exercițiu amplu exegetic și teologic urmărim să realizăm nu doar o aplecare asupra textelor în care este definit omul de către psalmiști, ci dorim să arătăm mai întâi scopul cel mai important al învățării lor: *mântuirea omului prin Hristos în Duhul Sfânt*.

De fapt, având în acest drum un asemenea călăuzitor și îndrumător nădăjduiesc să ajung cu bine la înțelegerea și realizarea acestui adevăr. Acest mesaj teologic este susținut frecvent de către Părintele Profesor, care atunci când vorbește despre mântuirea omului ne învață că omul este o ființă personală și nemuritoare destinată comunicării infinite cu Dumnezeu, până la măsura îndumnezeirii lui. Însă, la fel după sfatul său, vom putea afla răspuns la toate numai dacă le vom raporta pe toate la Ființa Supremă – Creatorul făpturii și Mântuitorul ei. Personalitatea deosebită și complexă a părintelui profesor Ioan Chirilă reprezintă un dar trimis de la Dumnezeu în viața mea, pe care îl prețuiesc mult, îl admir, de la care am foarte multe de învățat și în fața căruia rămân profund recunoscător pentru toată contribuția pe care o aduce la formarea mea. După fiecare întâlnire pe care o ai

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cu Părintele devii mai bogat. Te îmbogățești din dragostea lui, din evlavia curată și pilduitoare pe care o manifestă permanent față de cei din jur.

Îl rugăm pe Bunul Dumnezeu să-i dăruiască Părintelui nostru la acest frumos popas aniversar multă sănătate, pace sufletească și mulți ani binecuvântați, marcați din belșug de bucurii și mulțumiri statornice, dedicându-se și mai departe cunoașterii, semănării și slujirii Cuvântului, binelui, iubirii de semeni, fiind astfel purtător de Hristos, purtător de Dumnezeu.

Înțelepciunea își este laudă sieși*

Claudiu-Cristian DAMIAN

Din toate timpurile înțelepciunea a fost considerată ca fiind cea mai de preț comoară a omenirii. Fie că era văzută ca o experiență de viață, abilitate practică, iscusință, un dar de la Dumnezeu sau cunoașterea voii lui Dumnezeu, pe tot parcursul istoriei oamenii s-au străduit să caute înțelepciunea și să trăiască conform ei. Înțelepciunea este în același timp transparentă, dar și tainică, de aceea gânditorii din antichitate au încercat să-i pătrundă tainele și să o definească într-un mod sintetic, indicând un ansamblu de trăsături specifice. Platon vedea ca temei al înțelepciunii răbdarea, Diderot vedea înțelepciunea ca știința fericirii, iar mult mai târziu, Einstein o vedea ca rezultatul trudei și al încercării de o viață pentru a o căpăta. O percepție mai clară asupra înțelepciunii se conturează în zona biblică.

Înțelepciunea, *Sofia* sau *Hochma* este unul dintre elementele centrale ale literaturii sapiențiale vechi testamentare. În jurul acestei teme au existat o serie de dezbateri, în special în zona subiectului înțelepciunii personificate din cartea Pildele lui Solomon, precum și în zona literaturii intertestamentare a cărților Înțelepciunea lui Isus Sirah și Pildele lui Solomon. Această parte a literaturii sapiențiale însumează o abordare a înțelepciunii în dimensiunea sa practică și dinamică, iar ca particularitate tratează un fenomen propriu, personificarea înțelepciunii. Personificarea înțelepciunii se numără printre creațiile cele mai originale din acea perioadă și cuprinde o confruntare a iudaismului cu elenismul la nivel ideatic.

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente care fac parte din teza de doctorat a autorului: Claudiu-Cristian DAMIAN, *Hochma – Înțelepciunea în cărțile sapiențiale ale Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2018).

1. Înțelepciune personificată și implicațiile ei

Ipostaza *hochmei* personificate a evidențiat o împărțire scolastică a înțelepciunii în înțelepciunea teoretică și cea practică. Prin această scurtă incursiune, s-a dorit trecerea dincolo de această împărțire, nu s-a dorit o combatere a personificării, ci folosirea de ceea ce înseamnă în subsidiar ideea de persoană, deoarece în persoană nu există o parte teoretică și parte practică. Pe de altă parte, am dorit o restrângere a argumentelor care dezbat identitatea acesteia, astfel nu s-a impus necesitatea de a aduce toate aspectele înțelepciunii la o noțiune univocă sau la o figură identică.

Subiectul revendică o anumită cernere sau discernere pe tema înțelepciunii și anume, pe la începutul secolului XX, au apărut câteva grupuri de dezbateri teologice pe lângă mănăstirile de la Sankt Petersburg, care au formalizat o nouă învățătură numită *sofiologia*, prezentată de Sergey Bulgakov. Această controversă avea rădăcini mult mai vechi, dar ca doctrină teologică prinde contur în perioada anilor 1890–1910, avându-i ca promotori pe Vladimir Solovyov, Pavel Florensky și Sergey Bulgakov. Această mișcare susținea că *Sofia*, principiu necreat feminin, trebuie identificată cu esența lui Dumnezeu și era privită ca un ipostas dumnezeiesc. Respinsă a fost mai ales postularea *Sofiei* ca un al patrulea ipostas divin¹.

Indiferent de formele pe care le ia înțelepciunea – $\eta\mu\delta\eta$, *σοφία*, *sapientia* –, aceasta reprezintă în majoritatea cazurilor înțelepciunea practică pe care o posedă oamenii, într-un mod natural, sau înțelepciunea insuflată de Dumnezeu. În numeroase cazuri *hochma* se referă strict la înțelepciunea lui Dumnezeu. Am făcut aceste precizări tocmai pentru a putea încadra înțelepciunea ca și concept cheie și pentru a avea o bază de plecare în dezvoltarea temei propuse.

În teologia românească problematica înțelepciunii personificate a fost mai puțin dezbătută, de aici și preocuparea pentru recuperarea distanței existente între literatura de specialitate românească și cea internațională².

¹ Karl-Cristian FELMY, „Sofia – înțelepciunea lui Dumnezeu,” *RT* 3 (2012): 138.

² DAMIAN, *Hochma – Înțelepciunea*, 37-86.

Lucrările românești care tratează tema înțelepciunii pot fi împărțite în trei categorii mari: una de interes general care tratează fondul pe care au apărut scrierile sapiențiale, precum și influențele tematice regăsite în acestea din literatura sapiențială egipteană sau asiro-babiloniană³; o categorie în care teologii au scris despre înțelepciune, tratând-o într-un mod alegoric, folosind exegeza patristică la textul Septuagintei, identificând în ea Persoana lui Hristos descoperită nedeplin la nivelul Vechiului Testament, o descoperire care vine ca o pregătire pentru întruparea Cuvântului, odată cu Noul Testament⁴; o altă categorie ne propune abordarea dezvoltării literaturii sapiențiale și odată cu aceasta termenul de înțelepciune, un drum care începe de la înțelepciunea practică și se sfârșește în filosofia greacă ce își pune amprenta asupra termenului⁵.

Literatura teologică românească propune două abordări ca direcții de studiu: una dogmatică⁶ – ce este preocupată de înțelepciune ca atribut intelectual al lui Dumnezeu și cea biblică⁷ – ce identifică înțelepciunea în contextul Sfintei Scripturi.

³ Dumitru ABRUDAN, *Cărțile Didactico-Poetice* (Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2001), 70-93.

⁴ Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007).

⁵ Ioan CHIRILĂ „Sofia și Logos sau despre dialogul dintre cei doi Iisus: Hristos și Ben Sirah,” *ST* 1 (2005):49-65.

⁶ Printre teologii care aparțin teologiei sistematice și au scris despre înțelepciune ca atribut se remarcă părintele Stăniloae (ex. *Teologia Dogmatică ortodoxă pentru Institutele Teologice*, 1978), Isidor Todoran (*Teologia Dogmatică. Manual pentru Seminariile teologice*, București, 1991) și Dumitru Popescu (*Teologie și cultură*, București, 1993).

⁷ Zona biblică ne propune o arie mai extinsă de subiecte care încadrează această temă, de asemenea și mai mulți autori. Dintre aceștia amintim: Athanasie NEGOIȚĂ, *Psalmii biblici și psalmii babilonieni* (București, 1944); Nicolae NEAGA, „Solomon,” *MA* (1958) și „Teologia Vechiului Testament și actualizarea ei,” *MO; Gândirea asiro-babiloneană în texte* (București, 1975); Mircea CHIALDA, „Învățăături moral-sociale în cartea Proverbele lui Solomon,” *ST* (1955); „Cărțile anghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă,” *O* (1962); Petre SEMEN, „Poezia religioasă în Vechiului Testament,” *GB* (1977); Vasile MIHOC, „Înțelepciunea teoretică și practică în Vechiul Testament,” *MA* 1-2 (1980); Dumitru ABRUDAN, *Cărțile Didactico-Poetice* (Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga”, 2001) și Ioan CHIRILĂ, „Sofia și Logos sau despre dialogul dintre cei doi Iisus: Hristos și Ben Sirah,” *ST* 1 (2005); *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002); *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomoethica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În ceea ce privește literatura internațională de specialitate, începând cu perioada imediat următoare celui de-al doilea război mondial s-a produs o adevărată avalanșă de studii și comentarii⁸, acestea vizând literatura sapiențială, reluând și continuând cercetările mai vechi ce aparțin unor pioneri⁹ ai studiului literaturii sapiențiale. Ca direcție principală de cercetare în cazul personificării se vorbește de o personificare literară și nicidecum de o persoană sau un demiurg.

2. Ce sau cine este Înțelepciunea?

Încercând să răspundă la întrebarea asupra identității înțelepciunii, răspunsul tradiționalist este acela că înțelepciunea este un atribut al lui Dumnezeu conform lui Whybray¹⁰, în schimb B. Lang¹¹ susține că este personificată școala înțelepciunii, iar înțelepciunea vorbește ca un învățător, regină și zeitate¹². Poate cea mai potrivită definiție a înțelepciunii personificate a fost dată de Gerhard Von Rad „autorevelarea în creație”¹³. Aceeași abordare o expune și în *Old Testament Theology*, unde numește înțelepciunea „principiul divin al lumii” care corespunde secretului lumii, pe de o parte, iar pe de altă parte corespunde apelului divin lansat către oameni”¹⁴. Larcher dedică o mare parte din timpul său problemei personificării înțelepciunii¹⁵ și recunoaște că cele mai clare luări de poziții se întâlnesc la criticii care reduc personificarea înțelepciunii la simple procedee literare, aceștia amintind de figura retorică prosopopia¹⁶, de personificarea poetică sau metaforică, iar acest tip de interpretare ar constitui o reacție împotriva

⁸ Roland E. Murphy (1965); A. Dubarble (1969); R. Scott (1970); J. Crenshaw (1975); J. Emerton (1979).

⁹ J. Fichtner; E. Podechard; R. Smend; E. Dhorme.

¹⁰ Roger Norman WHYBRAY, „Wisdom in Proverbs,” *SBT* 45 (1965): 104.

¹¹ Bernhard LANG, „Frau Weisheit,” *SBS* 54 (1976): 68-171.

¹² Roland E. MURPHY, „Hebrew Wisdom,” *JAOS* 101 (1981): 21.

¹³ Gerhard VON RAD, *Wisdom in Israel* (Londra: SCM, 1972), 144-76.

¹⁴ Gerhard VON RAD, *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen: O.H. Steck, 1974), 130.

¹⁵ Chrysostome LARCHER „Le problème de la personification de la sagesse,” în *Études Sur Le Livre De La Sagesse* (Paris: Etudes Biblique, 1969), 398.

¹⁶ Actul de a da voce unei alte persoane, diferite de autor.

teoriei în care înțelepciunea este personificată ca ipostază sau chiar ca persoană divină. Alte soluții propuse în ceea ce privește fenomenul de personificare pot fi rezumate la prezența noțiunilor filosofice care pun în lumină trăsăturile personale ale înțelepciunii folosind teoria alexandrină a intermediarilor, înțelepciunea ocupând o poziție analogă cu Logosul lui Filon din Alexandria, fiind mult mai puțin un intermediar necesar între Dumnezeu și lume.

Cu siguranță, direcția clasică rămâne în continuare ca bază a studiului înțelepciunii personificate, aceasta fiind privită ca un atribut divin.

3. Apelurile Înțelepciunii în Cartea Pildelor. Personificarea

Primul discurs al înțelepciunii îl identificăm în Pilde 1,20-33, iar al doilea discurs în capitolul opt. Cu siguranță mai identificăm în Pildele lui Solomon și alte locuri unde înțelepciunea poartă un dialog sau pur și simplu este personificată. Pe lângă cele două discursuri celebre, identificăm în capitolul trei, versetele 13-20, elogiul înțelepciunii și în capitolul nouă, 1-18, banchetul organizat de înțelepciune, acestea conținând elemente similare. Personificarea înțelepciunii din Pildele lui Solomon este o anomalie pentru perioada respectivă.

Înțelepciunea ca figură personificată apare de multe ori în cartea Pildelor, înțelepciunea vorbește despre ea și de asemenea, este prezentată de către oameni: „eu voi turna peste voi duhul meu și vă voi vesti cuvintele mele” (1,23); „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui” (8,23); „Cel ce mă află, a aflat viața” (8,35); „Veniți și mâncați din pâinea mea” (9,5). Înțelepciunea mai este prezentată ca un ghid, ea îndeamnă „te vor conduce când vei vrea să mergi” (6,22), ca o soră iubită „Spune înțelepciunii: Tu ești sora mea!” (7,4), cât și ca o amfitrioană, o gazdă a casei în raport cu oaspeții săi (9,1-6).

Cele două apeluri ale înțelepciunii sunt precedate de câteva elemente comune, înțelepciunea se identifică cu o cuvântătoare, profet: „Înțelepciunea strigă pe uliță și în piețe își ridică glasul său.” (1,20); „Oare înțelepciunea nu strigă ea și priceperea nu-și ridică glasul său?” (8,1); apoi își dezvăluie

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

locația: „Înțelepciunea strigă pe uliță [...] propovăduiește la răspântiile zgomotoase; înaintea porților cetății își spune cuvântul” (1,20-21); „ [...] la răspântiile drumurilor stă [...] lângă porți, în împrejurimile cetății, la intrarea porților” (8,2-3); iar în final arată râvna și ardoarea cu care încearcă să capteze atenția celor cărora li se adresează: „ [...] își ridică glasul său [...] își spune cuvântul” (1,20-21); „înțelepciunea nu strigă ea și priceperea nu-și ridică glasul său?” (8,1)¹⁷.

În primul poem didactic 20-33, numit și apelul înțelepciunii, înțelepciunea este prezentată ca și atribut al divinității, dar și ca o virtute care poate fi îmbrățișată și posedată de înțelepți. Înțelepciunea nu mai este prezentată oamenilor de un profet, ci ea însăși le vorbește, ca și cum ar fi o persoană reală. Cuvântul ebraic care desemnează înțelepciunea aparține genului feminin și este folosit ocazional în această carte. Se pare că este un titlu onorific care denotă o persoană feminină de rang înalt.

În Pilde 1,20-33, înțelepciunea ne este prezentată ca fiind cea care îi muștră pe cei care au respins invitația sa și au ales Nebunia¹⁸, folosindu-se de stilul de limbaj al rechizitoriului profetic: „chematu-v-am, dar voi nu ați luat aminte... n-a fost cine să ia seama... ci ați lepădat toate sfaturile mele și muștrările mele nu le-ați primit” (24,25); „pentru ce când veneam nu găseam pe nimeni și când strigam nimeni nu răspundea?” (Is 50,2); „am strigat către voi și nu mi-ați răspuns, am grăit și nu m-ați auzit” (Is 65,12). Înțelepciunea apare, ca o femeie respinsă de cei cărora le-a întins mâna și care așteaptă cu nerăbdare căderea acelor: „eu voi râde de pieirea voastră și mă voi bucura când va veni groaza peste voi” (26). Acest mod de exprimare este asemănător blestemelor profetice, bucuria pentru căderea

¹⁷ Alice M. SINNOTT, *The Personification of Wisdom* (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), 1.

¹⁸ O asemănare putem găsi în literatura de la Marea Moartă, unde Nebunia este personificată în poemul sapiențial intitulat “Șiretlicurile femeii nebune”. Cf. William LOADER, *The Dead Sea Scrolls on Sexuality. Attitudes toward sexuality in sectarian and related literature at Qumran* (Michigan: Grand Rapids, 2009), 334-337; Matthew J. GOOF, *Discerning Wisdom: The Sapiențial Literature of the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 2007), 104-121.

acelora fiind mult sub standardele înțelepciunii¹⁹. Trebuie remarcată scena în care se desfășoară activitatea înțelepciunii: „Înțelepciunea strigă pe uliță și în piețe își ridică glasul său. Ea propovăduiește la răspântiile zgomotoase; înaintea porților cetății își spune cuvântul” (20-21). Această imagine prezintă o strădanie ce depășește aproape orice descriere a activității profeților vechi testamentari. Înțelepciunea încearcă în orice chip să câștige adepți, să atragă atenția poporului, să îi determine să se întoarcă din căile Nebuniei.

Pilde 8 este în strânsă legătură cu Pilde 1, înțelepciunea se adresează oamenilor și vocea sa poate fi auzită pe străzi în special la porțile orașului. Totuși, sunt câteva diferențe semnificative, capitolul opt este mai lung decât celelalte poeme adresate înțelepciunii, elogiul acesteia este unic. În comparație cu poemul din primul capitolul, acest capitol vorbește în plus despre lumea influențelor, a politicii și a guvernării, însă regele este prezentat ca o persoană care depinde de înțelepciune și de favorurile oferite de aceasta. Înțelepciunea nu își ascunde superioritatea în fața oamenilor: a fost prezentă în actul creației. În acest poem înțelepciunea își asumă un rol mult mai mare decât acela de învățător, în prezența Creatorului ea judecă conducătorii. Se observă o mutare a acțiunii din piață în guvernarea lumii și apoi în creație²⁰. Versetul 22 folosește *qana*^h, pentru a exprima prezența înțelepciunii în creație; acest verb fiind speculat și interpretat, inducându-se ideea că înțelepciunea din capitolul opt ar fi un ipostas. O formă folosită în textele scripturistice a acestui verb este de a cumpăra, de a dobândi o proprietate „Numai pământurile preoților nu le-a cumpărat Iosif,” (Fac 47,22) sau în Is 1,3, unde este prezentată posesiunea asupra unui animal, „boul își cunoaște stăpânul”. Acest lucru certifică în mare parte însemnătatea acestuia și intenția cu care era folosit în celelalte douăsprezece locuri din cartea Pildelor. Același înțeles îl preia și Vulgata. Septuaginta folosește ca traducere în schimb „m-a zidit”, „m-a creat” precum în Deut 32,6: „nu

¹⁹ Delbert R. HILLERS, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1964), 28-9.

²⁰ Bernhard LANG, *Wisdom and the Book of Proverbs, A Hebrew Goddess Redefined* (New York: The Pilgrim Press, 1986), 55.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este El tatăl tău, Cel te-a zidit, te-a făcut și te-a întemeiat?” sau în Ps 138,13: „Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne.” Un context asemănător poate fi găsit și în Fac 4,1: „a născut pe Cain”²¹. Raportul dintre Dumnezeu și înțelepciune în acest pasaj este un raport de paternitate și descendență. Originile înțelepciunii sunt la Dumnezeu din eternitate (Prov 8,22-26).

„Eu am fost întemeiată de la început” (Pilde 8,23). Termenul נִסְאֲחִי (nisachti) apare și în Ps 2,6: „Iar Eu sunt pus împărat de El peste Sion, muntele cel sfânt”. Totuși, se pare că este vorba de un sens figurativ²². Septuaginta folosește traducerea: „m-a pus temelie”. Trebuie notat faptul că autorul, în acest vers și cel precedent, insistă să scoată în evidență vechimea înțelepciunii printr-o serie de sinonime, într-o construcție tautologică: început, înainte, veac, etc²³. Ce urmează în versetele 23b-26, este o adresare întâlnită frecvent în textele din Orientul Mijlociu, care fac referire la creație. Introducerea fiecărui verset face referire la faptul că nu exista nimic, „nu era adâncul”, „înainte de a fi fost”, „când încă nu era făcut”. Potrivit gândirii profeților, înaintea procesului de creație era un haos care nu avea nici formă, nici aspect. Creația nu a fost *creatio ex nihilo*, înainte de crearea vieții exista întunericul și apele (Fac 1,2). Actul de creare a lui Dumnezeu din haos, de organizare a materiei urmează trei pași: pământul, adâncurile și cerul. Cosmosul este făcut stabil de munți care servesc ca piloane ale realității, prin „bolta cerului trasă peste fața adâncului” și „întărirea norilor”. De aceea creația este bine meșteșugărită de arhitectul divin care se asigură că universul nu va intra în colaps (Iov 38,4-6)²⁴.

Versetul 30 este tradus de către mulți cercetători puțin diferit: „Eu eram alături de El arhitect אָמֹן וְאֶלֶּל אֶת־הַיְהוָה; eram o desfătare în fiecare zi מְשַׁחֵקֶת לְפָנָי, jucându-mă fără încetare în fața Lui יוֹם יוֹם בְּכָל־עֵת”. Sensul principal recunoscut de dicționare termenului אָמֹן (*amon*),

²¹ Robert B.Y. SCOTT, „Proverbs, Ecclesiastes,” în *Analecta Biblica* 18 (New York: Doubleday, 1965), 69.

²² R.N. WHYBRAY, *Proverbs* (UK: Marshal Pickering, 1994), 131.

²³ WHYBRAY, *Proverbs*, 131.

²⁴ Leo G. PERDUE, *Interpretation, A bible commentary, Proverbs* (Louisville: John Knox Press, 2000), 144.

termen foarte controversat în cercetarea biblică²⁵, este cel de „arhitect, artizan, meșter”²⁶. Alții însă, pe baza unei alte traduceri a acestui termen, prezintă înțelepciunea ca pe un mic copil, jucându-se în preajma Creatorului²⁷. Diferența constă în a considera sau nu înțelepciunea ca un element activ în creație, adică dacă a acționat ca un artizan, consultant sau asistent al lui Dumnezeu ori a fost doar martor al operei Sale. Imaginea înțelepciunii jucându-se înaintea lui Dumnezeu implică faptul că înțelepciunea este obiect al contemplației divine. Rolul înțelepciunii în creație ar fi astfel unul intelectual și estetic²⁸.

Astfel, înțelepciunea este descrisă ca o figură interesantă, ca o personificare a unei puteri mentale care declară că ar fi precedat creația și ar avea o relație de tată-fiică cu Dumnezeu. Ea transcende realitatea mondenă și mințile omenești, individuale sau colective, fiind activă în cele mai înalte sfere ale existenței omenești. Această figură nu reprezintă deci doar o abstractizare a înțelepciunii omenești obișnuite, ci într-un anumit fel se identifică cu aceasta și devine sursă a acesteia²⁹.

În istoria interpretării acestui text, s-au propus diferite ipoteze cu privire la eventuale modele pe care le-ar fi avut în vedere autorul scrierii atunci când a ales să prezinte înțelepciunea în această formă personalizată. S-au enumerat, printre altele, o ipotetică zeiță canaanită a înțelepciunii, zeița Ma'at, cât și zeița egipteană Isis³⁰. De asemenea, s-au propus unele modele din viața omenească: un învățător³¹, un profet³², un înger, etc. După alții, personificarea avea rolul de a crea un portret colectiv al unei

²⁵ Robert B.Y. SCOTT, „Wisdom in Creation? The amon of Proverbs VIII 30,” *VT* 10 (1960): 213-223.

²⁶ Francis BROWN, Samuel R. DRIVER și Charles BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson, 1979), 54.

²⁷ James L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom*, Revised and Enlarged (Louisville: John Knox Press, 1998), 80.

²⁸ Michael V. FOX, „Ideas of Wisdom in Proverbs 1-9,” *JBL* 116 (1997): 628.

²⁹ FOX, „Ideas of Wisdom,” 624.

³⁰ LANG, *Wisdom and the Book*, 57-70.

³¹ LANG, *Wisdom and the Book*, 56-9.

³² Robert ANDRÉ, „Les Attaches littéraires bibliques de Pr I-IX,” *RV* 43 (1934): 42-68.

varietăți de persoane și de experiențe ale acestora. Personificarea devine astfel o abstractizare a fenomenelor comune legate de anumite experiențe omenești, nu a particularităților individuale. Cu alte cuvinte, această figura personificată nu trebuia căutată într-un personaj din viața reală, fiind doar un compozit al diferitelor aspecte ale diferiților indivizi, proiectat la nivelul spiritual³³. Ea reprezintă un model ideal (asemenea *idéa* lui Platon), a cărui personificare trebuie să ofere corespondentul său uman de urmat. Ea locuiește în imediata apropiere a lui Dumnezeu – „înaintea Sa” – dar aparent păstrează o existență distinctă.

Enigma banchetului (9,1-18) va transmite și concluzia celor două două discursuri în care înțelepciunea este personificată, concluzia fiind una devastatoare: cine va accepta invitația înțelepciunii va primi darul vieții, iar cei care vor accepta invitația femeii neînțelepte vor fi răsplățiți cu moartea³⁴. Discursul înțelepciunii de aici nu mai este formulat la prima persoană, nu mai vorbește înțelepciunea, ci se vorbește despre ea. Totuși, identificăm elemente comune cu capitolul precedent, înțelepciunea își construiește casa pe șapte stâlpi, iar apoi își caută noi adepți care au nevoie de ea pe străzile orașului. Într-o interpretare simbolistică, cei șapte stâlpi pe care înțelepciunea și-a zidit casă întruchipează întregul univers, iar universul devine casa înțelepciunii. Sfinții Părinți merg mai departe și identifică în această imagine cele șapte zile ale creației, cele șapte planete, cele șapte daruri ale Duhului Sfânt sau cele șapte taine. Cei șapte stâlpi se referă la raritatea și frumusețea casei unde vor veni la ospăț cei care acceptă invitația înțelepciunii.

Nu sunt diferențe tematice mari în chemarea înțelepciunii adresată oamenilor, de aceea, acest text poate fi citit în continuarea capitolului opt, într-un mod complementar. Înțelepciunea este prezentată precum o gazdă nobilă care pentru pregătirea banchetului construiește o casă, înjunghie vite pentru ospăț, pregătește vinul și întinde masa. Capitolul nouă se constituie

³³ Claudia CAMP, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Sheffield: Almond, 1985), 215-6.

³⁴ WHYBRAY, *Proverbs*, 140.

într-o invitație, dar în general invitația este urmată și de un răspuns, răspuns care în acest capitol nu există. Prin procedeul stilistic al personificării sunt puse în antiteză înțelepciunea privită ca o persoană de gen feminin și, de asemenea, femeia neînțeleaptă. Acestea acționează amandouă după același tipar, folosesc aceeași locație pentru a lansa invitația și ambele au lucruri de oferit, dar modul de transmitere este diferit și bineînțeles și rezultatul final.

În secțiunea 1-9 din Pilde, înțelepciunea este privită ca o persoană feminină, care prin sfaturile sale are intenția de a genera viață celor care doresc, iar la polul opus se află nebunia, prezentată tot la feminin, utilizându-se o serie de metafore negative, diverse, dar echivalente din punct de vedere semantic (femeia străină, femeia smintită, femeia ușoară).

Aceste personificări nu sunt caracterizate numai prin acest procedeu stilistic, ci aduc și teme atipice cum ar fi dezvoltarea locației unde înțelepciunea își caută adepți, la porțile orașului și pe străzile aglomerate (1,20-21; 8,2-3; 9,3b;), caracterizarea audienței sale (1,22; 8,4-5; 9,4) și bineînțeles personificarea înțelepciunii sub forma unei persoane feminine³⁵.

4. Influența mediului cultural asupra conceptului

Mulți cercetători au identificat în aceste texte înțelepciunea ca fiind un propovăduitor al căinței, B. Gemser³⁶ și H. Ringgren³⁷. Alții precum S. Harris au caracterizat-o ca pe un profet³⁸, W. Mckane pe de altă parte vede înțelepciunea ca pe un profesor înțelept pe baza versetului 2 din capitolul 1³⁹. Whybray identifică înțelepciunea ca fiind o zeiță, un ipostas a înțelepciunii lui Dumnezeu, opinie pe care o formulează pe baza textului din capitolul 8,35 „Cel ce mă află, a aflat viața”. Gherhard Von Rad spune

³⁵ FOX, *Ideas of Wisdom*, 618.

³⁶ Berend GEMSER, „Sprüche Salomos,” *HAT* 16 (1963): 16-17.

³⁷ H. RINGGREN, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1947), 95-6.

³⁸ S. HARRIS, „Proverbs 1-9: A study of Inner – Biblical Interpretation,” *SBLDS* (1995): 87-109.

³⁹ William MCKANE, *Proverbs* (Philadelphia: Westminster, 1970), 273.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

că doar Dumnezeu poate vorbi așa⁴⁰, deoarece Dumnezeu râde în anumite momente la timp de judecată (Ps 2,4; 36,13; 58,9).

Paula Johnson punctează că în aceste texte *sofia* este o personificare feminină a ființei lui Dumnezeu în creație⁴¹, dar folosește acest argument pentru personificarea înțelepciunii din cartea Înțelepciunea lui Solomon. Această argumentație de fapt nici nu are suport în Pilde.

Prima întrebarea legată de personificarea înțelepciunii ar trebui să facă referire la modul în care acest procedeu a derivat din cultura popoarelor învecinate sau chiar din tradiția poporului ales. Identificăm o serie de aspecte comune, literare și tematice, care ne duc cu gândul la o influență în acest proces de personificare: discursul la prima persoană a înțelepciunii personificate din Pilde 1,22-33, acesta se aseamănă cu discursul zeității egiptene Isis care, de asemenea, este la persoana întâi; înțelepciunea văzută ca dătătoare de viață și protecție în Pilde 3,16-18, asemenea zeității egiptene Ma'at; înțelepciunea privită ca un arbore al vieții (Pilde 3,18) este o temă folosită frecvent în Mesopotamia; discursul la prima persoană a înțelepciunii personificate din Pilde 8, 4-36, are similarități cu discursul zeității Isis, Hequet și Shu, de asemenea, și cu discursul faraonului Ramses al II-lea; înțelepciunea portretizată ca o putere ce stă lângă tronul lui Dumnezeu (8, 15-16) poate fi asemănată cu Ma'at sau una dintre zeitățile canaanite; înțelepciunea iubită de oameni sau privită ca însoțitoare de viață (8,17; 20-21; 30; 7,4) are caracteristicile zeității Ma'at; rodul înțelepciunii din 8,19 este o noțiune mesopotamiană; preexistența înțelepciunii din 8,22 poate fi comparată, la fel, cu Ma'at prezentată în poemul epic cu Baal; crearea lumii din 8,24-25 se apropie foarte tare de textele ugaritice; înțelepciunea care se joacă în 8,30 are paralelă tematică identificată în regiunea siriano-canaanită, la fel și cu zeița Ma'at; apropierea din 8,31 a înțelepciunii față de oameni poate fi din nou asociată cu Ma'at⁴².

⁴⁰ VON RAD, *Old Testament Theology*, 444.

⁴¹ Paula JOHNSON, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 91.

⁴² BAUMANN, „Personified Wisdom: Context, Meanings, Theology,” în *The Writings and Later Wisdom Books*, eds. Maier Christi și Nuria Calduch Benages (Atlanta: SBL Press, 2014), 62.

Făcând aceste asocieri tematice se pare că zeița egipteană Ma'at este prototipul înțelepciunii personificate, totuși, există o serie de argumente care susțin că Ma'at nu este singurul model: un argument ar fi faptul că această conexiune de conținut nu este suficient de asemănătoare pentru a presupune că imaginea înțelepciunii personificate se bazează pe figura zeiței Ma'at, pe de altă parte, Ma'at nu are un discurs propriu, nu se adresează direct precum înțelepciunea personificată⁴³. În plus, în Orientul Apropiat sunt foarte multe zeități care pot fi folosite ca posibil prototip în construcția personificării înțelepciunii. De aceea, se ridică altă întrebare, personificare înțelepciunii din Pilde 1-9 derivă doar din Ma'at sau această legătură trebuie văzută strict ca un model de construcție literară și tematică pentru înțelepciunea personificată.

Pe de altă parte, în Pilde, reprezentarea personificării înțelepciunii are două surse primare: înțelepciunea poate fi privită ca o figură feminină și poate fi legat de faptul că în Orientul Antic numărul zeităților feminine era unul foarte mare, având atribuită o putere enormă. Ca o figură din sfera cerească, înțelepciunea personificată integrează cu siguranță unele aspecte comune cu zeitățile din Orientul Apropiat, totuși, nu este cu puțință să le identificăm explicit. Este posibil să facem, în schimb, un număr de trimeri la câteva tradiții din Israelul antic care pot fi identificate în imaginea personificată a înțelepciunii. Putem vorbi despre trimiterile la textele profetice, în special Ieremia, și la procesul creației (Fac 1,1-2,4). Bazându-ne pe aceste tradiții, figura înțelepciunii este formată în strânsă legătură cu imaginea lui Dumnezeu în perioada post exilică. Înțelepciunea personificată exista înainte de creația lumii, a fost zidită de Dumnezeu și este o figură aparținând sferei divine. Un număr de aspecte contribuie la imaginea lui Dumnezeu în perioada post exilică: figura înțelepciunii adaugă feminitate divinității, nu pentru faptul că este ea însăși redată ca persoană de tip feminin, ci pentru faptul că Dumnezeu i-a dat viață, a născut-o; în al doilea rând, ea este mediator între Dumnezeu și oameni, livrând umanității cunoașterea

⁴³ Burton MACK, „*Logos und Sophia*,” în BAUMANN, „Personified Wisdom,” 62.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ideii divine de prezență a înțelepciunii în creație⁴⁴. În acest fel, înțelepciunea în Pilde reprezintă o extensie sau un progres al monoteismului antic iudaic: când înțelepciunea intră în sfera divină, Dumnezeu nu mai este singura ființă din sfera divină. Într-un mod mai subtil, înțelepciunea personificată transmite concepte ale unui comportament feminin și masculin, în primul rând prin comparația cu femeia străină sau femeia neînțeleaptă din Pilde 1-9⁴⁵.

Conform textului Masoretic și acestor paragrafe dezbătute putem afirma că înțelepciunea din Pilde este în armonie cu monoteismul, autorul punând accent pe faptul că există un singur Dumnezeu (Iahve). Înțelepciunea este cu Dumnezeu care lucrează prin ea, dar aceasta nu este o altă divinitate. De asemenea, înțelepciunea afirmă prezența lui Iahve în viața poporului ales.

Înțelepciunea este o expresie polivalentă a lui Dumnezeu care cere discipolilor săi exact ceea ce a cerut Dumnezeu de la poporul ales. Discursul și acțiunile sale angrenează audiența prin subtilități, aluzii și asocieri. Caracterizarea făcută înțelepciunii face din ea o figură autoritară care, în vreme de criză, dacă îi sunt urmate învățăturile, acestea fiind ale lui Dumnezeu, garantează dreptul la viață. Încorporând aceste aspecte prezentate, figura unui profet (1,20-33), martor al creației lui Iahve (8,1-36), gazda care construiește o casă și organizează ospățul (9, 1-6), înțelepciunea apare împotriva fondului social al exilului și denotă o serie de sinteze între tradiții profetice și de înțelepciune. Ea are un ton profetic de multe ori, pretinde intimitatea și comunitatea cu Dumnezeu și umanitatea, reprezentându-l pe acesta în viața poporului ales⁴⁶.

Înțelepciunea personificată din Pilde este o figură prin care înțelepciunea umană, cunoașterea divinității și voia lui Dumnezeu sunt transmise din generație în generație⁴⁷.

⁴⁴ Idee subliniată de Gerhard VON RAD, „Self – revelation of creation; autorevelare a creației” cf. VON RAD, *Wisdom in Israel*, 175.

⁴⁵ BAUMANN, „Personified Wisdom,” 63.

⁴⁶ SINNOTT, *The Personification of Wisdom*, 83.

⁴⁷ BAUMANN, „Personified Wisdom,” 63.

Concluzii

Rezumând modul în care înțelepciunea se prezintă în textele de personificare din Pildele lui Solomon, putem concluziona că aceasta este o expresie polivalentă a lui Dumnezeu, fiind o figură autoritară, iar dacă îi sunt urmate învățăturile viața veșnică este garantată. Încorporând toate aceste aspecte, înțelepciunea denotă o serie de sinteze între tradiții profetice și de înțelepciune, adoptând un ton profetic, pretinde intimitatea și comunitatea cu Dumnezeu și umanitatea. Astfel, apare în textele personificate sub figura unui profet (1,20-33), martor al creației lui Iahve (8,1-36), și gazda care construiește o casă și organizează ospățul (9,1-6). Înțelepciunea este prezentată ca o personificare a unei puteri mentale care declară că ar fi precedat creația și ar avea o relație patriarhală cu Tatăl. Înțelepciunea nu își ascunde superioritatea în fața oamenilor, în capitoul opt, își asumă un rol mai mare decât a unui învățător, în prezența Creatorului, judecă conducătorii.

Hochma, ca protagonistă a discursului biblic, naște o întrebare care constituie cea mai bogată direcție a înțelepciunii biblice: Cine este înțelepciunea? Este persoană sau atribut?

Nevoită să se pronunțe asupra caracterului acestei personificări în cărțile Scripturii și în literatura inter-testamentară, cercetarea biblică, aproape în unanimitate, preferă să o considere un fenomen literar, o personificare, nu o reprezentare a unei persoane sau a unui demiurg⁴⁸.

Din analiza textelor din Pilde putem vorbi cu certitudine despre un fenomen literar, sub forma unei personificări stilistice, chiar dacă era atipic pentru literatura iudaică. Extins, putem spune că personificarea înțelepciunii ține și de sfera atributivă, deoarece explică un nume propriu. Personificarea poate fi atribut și nu persoană. Argumentul forte în această rezolvare a interogației, persoană sau atribut, este de natură lingvistică. Distincția dintre personificare și persoană este dată tocmai de faptul că persoana este nominal, nume propriu, este ipostas pe când personificarea ține de sfera atributivă

⁴⁸ Marcus RALPH, „On Biblical Hypostases of Wisdom,” *HUCA* 23 (1950): 157-171.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

care definește un nume propriu ceea ce elucidează și întrebarea noastră. Creația este casă, creatorul casei este Dumnezeu, iar Dumnezeu este înțelept.

Înțelepciunea este o personificare poetică a unui atribut divin, generat de credința că Dumnezeu este înțelept. În această interpretare, înțelepciunea ca atribut este înțeleasă în sensul antropologic a cunoștinței intuitive și a inteligenței. Personificarea înțelepciunii poate fi asociată cu personificări ale unor calități regăsite în Scriptură precum bunătatea, dreptatea și adevărul. Înțelepciunea este un ipostas, dar nu în sensul dezbaterilor ulterioare de persoană, ci în înțelesul de quasipersonificare a unor atribute caracteristice lui Dumnezeu, acestea ocupând o poziție între individualitate și o ființă abstractă⁴⁹.

Privită din punct de vedere teologic, personificarea înțelepciunii rămâne doar rezultatul căutării înțelepciunii, personificarea acestui atribut divin fiind generată de credința că Dumnezeu este înțelept.

Din motive de spațiu am redus analiza înțelepciunii personificate doar la textele din cartea Pildele lui Solomon, literatura intertestamentară continuând să îmbogățească imaginea înțelepciunii, aducând în prim plan două abordări cel puțin interesante. Pericopele din Isus Sirah 24⁵⁰ și Înțelepciunea lui Solomon 7-8⁵¹, precum și rugăciunea de obținere a înțelepciunii a regelui Solomon din capitolul 9⁵², prezintă înțelepciunea ca elementul de legătură între oameni și divinitate, pe de o parte fiind însoțitoare a lui Dumnezeu, iar pe de altă parte prietenă a oamenilor. Isus Sirah identifică înțelepciunea cu Tora, iar Înțelepciunea lui Solomon Îl aduce pe Dumnezeu mai aproape de ființele umane, înțelegând înțelepciunea ca „suflu al puterii lui Dumnezeu

⁴⁹ Elizabeth A. JOHNSON, *Jesus The Wisdom of God, A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology*, Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven: E. Peeters, 1985), 272.

⁵⁰ DAMIAN, *Hochma*, 316.

⁵¹ DAMIAN, *Hochma*, 289.

⁵² Rugăciunea din capitolul IX completează tabloul general prin solicitarea regelui Solomon de a primi înțelepciunea care vine din înălțime și învață pe oameni ce este bineplăcut lui Dumnezeu și numai ea aduce mântuirea. Concluzionând putem afirma că înțelepciunea omului poate fi nulă dacă nu vine de sus.

Rugăciunea de obținere a înțelepciunii din capitolul IX, beneficiază de o traducere proprie cu o analiză exegetică riguroasă, tocmai pentru a scoate mai bine în evidență sensurile înțelepciunii. DAMIAN, *Hochma*, 361.

(ἀμις... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) și curată revărsare a slavei Celui Atotputernic (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης)” (7,25). Abia aici se poate eventual vorbi de o tranziție de la personificare la personalizare, înțelepciunea devenind o manifestare a lui Dumnezeu în fața ființelor umane, ca un fel de ipostaziere a atributelor divine.

La finalul acestui studiu rămâne o problemă deschisă ca o nouă direcție de cercetare în ceea ce privește personificarea înțelepciunii, termenul grecesc *υπόσταση* care a stat la baza confuziilor încă din biserica primară, trebuie identificat dacă în sfera semantică a acestuia există valențe de personificare stilistică și nu numai de persoană și dacă exprimă personificarea unei noțiuni abstracte.

Evocare

Un privilegiu și o bucurie colaborarea cu părintele profesor Ioan Chirilă. O personalitate de mare ținută academică, un om de o exemplară bunătate și evlavie, dăruit trup și suflet misiunii sale. Colaborarea cu părintele profesor a venit într-un mod natural, deoarece întotdeauna a fost deschis conlucrării cu generația tânără. Am cerut părintelui un subiect drag mie din zona sapiențială care știam că îl preocupă, dar mai știam că nu toate câte te preocupă pot apărea de sub pana stiloului tău. Subiectul ales revendica o anumită cernere sau discernere pe tema înțelepciunii. Era cazul ca bibliștii să se pronunțe pe această temă și așa a început călătoria noastră.

Părintele Ioan Chirilă a constituit un exemplu pentru mine pe care oarecum am și încercat să îl urmez. Între anii 1994-1995, părintele profesor a fost bursier al Universității din Tel Aviv, studiind la Institutul Goren-Goldstein, la École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem și la Studium Biblicum Franciscanum Jerusalem, la ultimele două instituții reușind și eu să studiez, în anul universitar 2010-2011, prin binevoiența și îndrumarea părintelui. Îmi amintesc cu drag de dojana părintească a părintelui „la doctorat vine cine vrea și termină cine poate” care te împingea să muncești mai mult și cu mai multă dedicare în momentele de cumpănă care sunt inerente unui program de studiu de o asemenea anvergură.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Doresc să îi mulțumesc și pe această cale, la acest ceas aniversar, pentru dăruirea și exemplara bunătate de care a dat dovadă pe toată durata studiilor doctorale și nu numai, încheind aceste rânduri cu un aforism al părintelui profesor Ioan Chirilă: „Înțelepciunea este iubita iubitelor. Maximele sunt florile înțelepciunii. Să lăsăm să cadă nectarul florilor înțelepciunii în inimile noastre. Maxima înțelepciunii: Să nu mă desparți de Tine, Doamne!”

Întru mulți și fericiți ani!

„Οὐκ ἔξ ὀντων” / „Ex nihilo” – exegeză la 2Mac 7,28*

Florin Claudiu DANIEL

Taina creației este una care a provocat gândirea umanității în toate timpurile. De la ingenioasele mituri ale creației existente în toate culturile primitive până la amplele experimente dezvoltate de CERN¹, în vecinătatea Genevei, în dorința de a descoperi „particula lui Dumnezeu”, strădania omului de a înțelege actul creării lumii a fost unul continuu.

Primele pagini ale Scripturii ne vorbesc despre puterea creatoare a Cuvântului divin. Însă relatarea lui Moise nu problematizează originea materiei. Astfel că, atât referatul creației din Facere 1, cât și alte locuri din paginile vechi-testamentare au fost înțelese ca vorbind mai degrabă despre un proces de organizare a unui așa-zis *haos primordial*. Textul care vorbește pentru prima dată explicit despre „creație ex nihilo” se găsește abia în 2Mac 7,28, text asupra căruia își propune o analiză studiul de față.

În Teologia românească s-au aplecat asupra temei Teodor Baba, Gheorghe Calciu-Dumitreasa, Irineu Mihălcescu, Eugen Moraru, Nicolae Neaga, Remus Rus². În Teologia apuseană cercetări importante asupra subiectului găsim la G. Schmuttermayr, Gerhard May, Paul Copain și

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente care fac parte din teza de doctorat a autorului: Florin-Claudiu DANIEL, *Teologie și Martiriu în Cărțile Macabeilor* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 255-74.

¹ Organizația Europeană pentru Cercetare Nucleară

² Teodor BABA, „Referatul biblic asupra creației și implicațiile lui în actualitate,” *Teologia* 1-2 (1998): 99-104; Gheorghe CALCIU-DUMITREASA, „Crearea lumii expusă în Hexaameronul Sfântului Vasile cel Mare,” *O* 4 (1975): 633-641; Irineu MIHĂLCESCU, „Nedumeriri și răspunsuri. Începutul lumii după Biblie și după știință,” *BOR* 5 (1925): 303-305; Eugen MORARU, „Creația și providența în lumina psalmului 103,” *MA* 3-4 (1984): 175-185; Nicolae NEAGA, „Integritatea creației pe baza referatului biblic,” *MA* 4 (1986): 10-19; Remus RUS, „Considerații asupra concepțiilor biblică și mesopotamiană despre Creație,” *GB* 6-9 (1980): 524-534.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

William Lane Craig, Barbara Schmitz sau Jonathan Goldstein³. Pornind de la autorii mai sus pomeniți, studiul de față își propune o analiză a conceptului „creație ex nihilo”, valorificând exegetic cuvântarea mamei martir din 2Mac 7,28, un text puțin abordat în teologia noastră⁴.

Folosind cercetările teologilor români și valorificând perspectivele teologiei apusene, studiul urmărește să ofere o viziune de ansamblu asupra contextului în care conceptul creației ex nihilo își găsește cea mai explicită afirmare a sa. Desigur, argumentele patristice asupra subiectului își propun să contureze felul în care Biserica a asumat acest subiect în învățătura sa încă dintru început. Exegeza textului 2Mac 7,28, socotit *locus classicus* al creației din nimic, dorește să umple un gol din cercetarea românească și să deschidă noi perspective de abordare a subiectului în viitor.

1. „Creație și înviere” în cuvântările mamei martir

Creația din nimic reprezintă singura teorie cu adevărat credibilă cu privire la originea universului și de aceea ea o fost afirmată în revelația divină, apoi definită, susținută, și promovată de Biserică în toate timpurile.

În cartea 2 Macabei tema creației apare suprinzător de rar, deși aici se găsește cea mai precisă afirmație a creației din nimic. De altfel, cartea se încadrează în șirul scrierilor istorice, aspectele teologice fiind doar tangențial tratate. Nu este de mirare, așadar, faptul că verbul „a crea” – κτίζω nu apare deloc; apare, în schimb, verbul ποιέω în sensul de „a face, a crea”,

³ G. SCHMUTTERMAYR, *Schoepfung aus dem Nichts* in 2 Makk 7, 28 (B.Z. Neue Folge, 1973); Gerhard MAY, *Schoepfung aus dem Nichts Die Entstehung der Lehre von der creation ex nihilo* (Berlin/ New York, 1978); Paul COPAN și William Lane CRAIG, *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. (Michigan: Baker Academic, 2004); Jonathan GOLDSTEIN, *II Maccabees: A new translation with introduction and commentary* (London: Yale University Press, 2008); Barbara SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts? Die function der rede von der schöpfung im zweiten Makkabäerbuch,” *Sacra Scripta* 2 (2009).

⁴ Un studiu important în această direcție este cel al lui Constantin OANCEA, „Istorie și teologie în Cărțile Macabeilor,” în *Anuarul academic 2003-2004* (Sibiu: Editura Universității Lucian Blaga, 2004), 7-18;

folosit în 2Mac 7,28 și, de câteva ori substantivul „creator” – *κτίστης*. Cu toate acestea, teologia creației se leagă fundamental de această operă intertestamentară⁵.

Tema creației poate fi abordată, mai ales, pornind de la cele două cuvântările pe care mama, prezentată în capitolul 7, le ține la martiriul fiilor ei. În discursul ei se găsește pentru prima dată și expresia „ἐξ ὄντων” (2Mac 7,28), fundamentală pentru această problemă.

În timpul cutremurătoarei persecuții pe care regele Antioh al IV-lea Epifanes a pornit-o împotriva evreilor, mama împreună cu cei șapte fii ai ei manifestă o credință de nezdruccinat. Cu toții aleg mai bine moartea, decât lepădarea de credință. În fața călăului, frații își justifică curajul în scurte cuvântări, primii mărturisind nădejdea în viața veșnică, ultimii profețind sfârșitul iminent al regelui persecutor.

De față la supliciile îndurate de fiii ei, mama nu intervine până la moartea mezinului, când rostește două cuvântări, prima adresată retrospectiv fiilor martirizați, a doua adresată fiului celui mic, ambele introduse printr-o meditație care analizează cauzalitatea vieții. În timp ce fiii vorbesc despre moarte și veșnicie, ea face recurs la începuturile vieții lor și la începuturile întregii creații, oferind momentului valențe istorice. „Nu știi cum v-ați zămislit în pântecul meu și nu v-am dat duh și viață și închipuirea fiecăruia nu eu am întocmit-o, ci Ziditorul lumii, Care a zidit pe om de la nașterea lui, vă va da ca un milostiv iarăși duh și viață, de vreme ce acum nu vă este milă de voi, iubind legile Lui” (2Mac 7,22-23).

Printr-o formulare cu dublu înțeles, mama afirmă credința în Dumnezeu creator al universului *ο του κοσμου κτιστης*, Cel care a creat totul – *παντων*, inclusiv pe omul rânduit să se bucure de frumusețea universului. În același timp însă, vorbele ei vizează nu omul în general, ci pe fiii ei, și nu doar începutul vieții, ci, mai ales, sfârșitul acesteia. Argumentarea mamei se bazează pe credința că Dumnezeu, Cel Care a dat omului „sufflare de viață” (Fac 2,7), va da iarăși fiilor ei „duh și viață” (2Mac 7,23). Prin cuvintele

⁵ Florin Claudiu DANIEL, *Teologie și martiriu în Cărțile Macabeilor* (Teză de doctorat, Cluj-Napoca, 2019), 122.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

sale, mama trasează un arc de cerc între începutul vieții care ține de voia lui Dumnezeu și sfârșitul ei, care ține de aceeași voie⁶. Viziunea mamei este interesantă. Cugetarea la începutul vieții are scopul să lămurească sfârșitul acesteia, mama încurajându-și copiii în cumplitele chinuri cu nădejdea în Dumnezeu, Cel Care dă viață și dincolo de moarte.

Pe ultimul fiu, regele încearcă să-l înduplece să-și salveze viața prin lepădarea de Lege (2Mac 7,24). El o sfătuiește pe mamă să-și convingă fiul să aleagă viața, moment în care mama rostește cea de-a doua cuvântare. „Fiule, fie-ți milă de mine, care în pânțele te-am purtat nouă luni și te-am alăptat trei ani și te-am hrănit și te-am adus la vârsta aceasta și te-am crescut, purtându-te în brațe. Rogu-te, fiule, ca la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost – ἐξ ὀντων, le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut. Nu te teme de ucigătorul acesta; ci fă-te vrednic de frații tăi, primește moartea, ca în ziua milostivirii să te găsesc pe tine împreună cu frații tăi” (2Mac 7,27-29).

Acestă a doua cuvântare are aceeași structură ca și cea dintâi. Mama folosește aceeași reflexie teologică asupra creației, subliniind atotputernicia Creatorului. Continuând ideea anterioară, din versetul 22, mama subliniază că viața umanității, cosmosul cu toate cele din el își au cauzalitatea fundamentală în Dumnezeu, Care „din ce n-au fost le-a făcut pe ele”.

În conștiința mamei, credința în creație și credința în înviere se îngemănează⁷. Cuvântările sale problematizează dintr-o perspectivă teologică începutul vieții și sfârșitul ei, subliniind în chip deosebit faptul că trecerea „în” viață și „din” viață depinde doar de Dumnezeu ca sursă deplină a vieții, potrivit cuvântului ioaneic „Eu sunt învierea și viața”(In 11,25). În acest mod creația și învierea corespund una alteia, nu doar structural, ci și ca sens⁸.

⁶ Barbara SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts? Die function der rede von der schöpfung im zweiten Makkabäerbuch,” *Sacra Scripta* 2 (2009): 211.

⁷ Concepției legate de crearea vieții din cele ce nu au existat (*din nimic*), îi corespunde în mod simetric nimicirea morții prin înviere.

⁸ SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,” 213.

Din argumentarea mamei reiese și elementul de care se leagă această nădejde și anume mila, îndurarea divină. Dumnezeu cel care „vă va da iarăși ca un milostiv Duh și viață” (7,23) este Cel Care va inaugura o zi a milostivirii în care mama nădăjduiește să-și găsească fiul cel mic alături de cei martirizați deja. Dumnezeu este Acela Care la începuturile viații crează *din cele ce nu sunt* totul din iubire, iar la sfârșitul vieții, din milostivirea Sa, crează o nouă viață din *nimic*-ul morții. Această argumentare pe care o folosește mama celor șapte frați conduce la o afirmație teologică fundamentală, care răzbate de altfel din întreaga carte, și anume că Dumnezeu în atotputernicia Sa este cauza, sursa și sensul întregii existențe⁹.

2. „Creația din nimic” – exercițiu exegetic

Din perspectiva culturii eleniste, mama face o afirmație îndrăzneată. În Antichitate, convingerea larg răspândită era că lumea este veșnică și că materia a existat dintotdeauna. Această înțelegere a creației era promovată încă din secolul al IV-lea î.Hr. de către Aristotel. Mama martirilor face, deci, o declarație curajoasă afirmând că Dumnezeu a creat lumea din nimic¹⁰.

Textul este unul fundamental, de o importanță aparte, întrucât, începând cu Origen, scriitorii creștini au luat fragmentul 2Mac 7,22-29 ca fiind prima declarație precisă a Scripturii cu privire la doctrina creației „ex nihilo”. Este cunoscut faptul că nu avem în rândul cărților canonice nici o declarație fără echivoc a acestei doctrine, iar în literatura rabinică se găsesc chiar locuri unde se vorbește despre o creație dintr-o materie preexistentă¹¹. Prin urmare, fragmentul amintit este unul ce deschide ample discuții cu privire la această importantă temă teologică.

⁹ SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,” 213.

¹⁰ Malka Z. SIMKOVICH, „The Faith of the Martyred Mother and her Seven Sons,” în *The Torah*, accesat 11 Iunie 2018, pe <https://thetorah.com/the-faith-of-the-martyred-mother-and-her-seven-sons/>.

¹¹ Jonathan GOLDSTEIN, *II Maccabees: A new translation with introduction and commentary* (London: Yale University Press, 2008), 227.

Versetul 28 reprezintă punctul culminant al teologiei creației în cărțile Macabeilor. „Rogu-te, fiule, ca, la cer și la pământ căutând și văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoști că din ce n-au fost – *οὐκ ἔξ ὀντων* – le-a făcut pe ele Dumnezeu și pe neamul omenesc așijderea l-a făcut”.

Tensiunea teologică a expresiei este una deosebită. Ea constituie o negare a oricărei materii preexistente, o manieră de exprimare cu totul nouă dacă ne gândim că, până în acest moment, gândirea evreiască nu avea noțiunea de neant, cu nuanța sa negativă, ci numai ideea pe care o aduce expresia „tohu va bohu” din Fac 1,2, pe care Septuaginta îl traduce prin „nimic”.

Expresia este una complexă, cu nuanțe filosofice importante¹². Westermann recunoaște că au existat evrei care au asumat o filosofia elenistică, inclusiv gândirea unei materii eterne, fără formă, dar subliniază că, dacă se poate vorbi de o creație în două etape, această creație poate fi încadrată în premisele creației *ex nihilo*¹³. Desigur, referatul din Facere 1 nu surprinde toate aceste nuanțe întrucât aghiograful nu opera cu conceptele dualismului din epoca elenistică. Pentru el nu exista conceptul unei materii preexistente, pentru a putea evita, prin descrierea sa, pericolul teoriilor viitoare.

¹² Înțelepciunea lui Solomon face un pas înapoi în această privință. În 11,17 autorul folosește conceptul de materie informă (*ex amorphous hylēs*) care duce cu gândul la haosul primordial din Cartea Facere. Ediția oficială a BOR are aici o traducere defectuoasă, folosind expresia „a zidit lumea din nimic”. Mitropolitul Bartolomeu, în stradania de diortosire a textului sfânt, folosește expresia introdusă în limba română de traducătorii Bibliei de la București „a făcut lumea dintr-o materie fără chip”, o exprimare mult mai aproape de textul grecesc. E posibil ca, influențat de filosofia platoniciană, autorul să rezume înțelegerea sa asupra creației la o simplă organizare a materiei. Pe firul aceleiași înțelegeri va continua mai târziu Filon pentru care „lucrurile care nu sunt” reprezintă „materia neorganizată” vezi F.M. ABEL, *Les Livres de Maccabées* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1961), 24. Analizând și alte exprimări din Cartea Înțelepciunii (1,14; 9,1), Paul Copan lansează ideea unei creații în două etape. Autorul Înțelepciunii ar fi putut avea în vedere o creație primordială „Dumnezeule al părinților și Doamne al milei, Cel care ai făcut toate cu cuvântul Tău” (Sol 9,1) o creație a cosmosului a „pământului netocmit și gol” (Fac 1,1) și apoi o creație, o conturare a lumii din materia creată anterior. Paul COPAN și William Lane CRAIG, *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical and Scientific exploration* (London: Baker Academy, 2004), 97.

¹³ COPAN și CRAIG, *Creation out of Nothing*, 97.

Septuaginta a păstrat pentru 2Mac 7,28 textul *οὐκ ἔξ ὄντων* care ar putea fi tradus „din lucruri care nu au existat” sau „din ceea ce nu a existat”. Limba greacă și traducerea expresiei permite ca cele două citiri să fie sinonime sau distincte în același timp¹⁴.

Dilematic, textul poate fi înțeles ca o reluare a ceea ce se cunoaște deja din referatul creației. Fără a exista încă lucruri individuale, Dumnezeu a creat din materie brută, indefinită. Platonistii foloseau o terminologie asemănătoare (*τό με ον* – cel non-existent) pentru a numi materia fără formă¹⁵.

Filon Alexandrinul afirmă însă că Dumnezeu a creat din cele neexistente, după cum afirmă textul 2Mac 7,28¹⁶. De altfel, iudeul elenistic putea să afirme credința în creația din nimic, fără a-i acorda un sens ontologic, neexcluzând practic existența unei materii preexistente, întrucât se poate ca formula creației din nimic să nu fi avut de la început semnificația pe care i-o dăm noi astăzi¹⁷.

Apoi este posibil ca pentru autor, exprimarea să fi fost pe deplin clară în direcția creației „ex nihilo”. În teologie, ca de altfel în filosofie sau în diverse probleme juridice, anumite diferențe de înțelegere, anumite ambiguități apar doar după intrarea în uz a unui anumit termen. Astfel, mai târziu este necesară o redefinire a termenilor în clarificarea problemelor. În aceeași logică, există posibilitatea ca pentru cititorul vechi al Septuagintei expresia *οὐκ ἔξ ὄντων* să nu lase loc de alte interpretări, la fel cum echivalentul latin „ex nihilo” este fără echivoc.

Este de subliniat faptul că exegeza tradițională vede aici un argument ferm în susținerea „creație ex nihilo”. Părinții Bisericii, fundamentându-se pe textele biblice, au vorbit permanent despre o creație „ex nihilo” ca fiind singura posibilitate logică.

¹⁴ DANIEL, *Teologie și martiriu*, 124.

¹⁵ GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 230.

¹⁶ Între cei care văd în textul acesta fundamentul teologiei „ex nihilo” pot fi amintiți P.COPAN, „Is creatio ex nihilo a post biblical Invention? An examination of Gerhard Mazs Proposal,” *Trinitz Journal* 17 (1996); J.A. GOLDSTEIN, „The origin of the Doctrine of creation ex nihilo,” *JJS* 35 (1984); D.WINSTON, „Creatio ex nihilo revisted A replaz to Jonathan Goldstein,” *JJS* 37 (1986).

¹⁷ SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,” 202.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Păstorul lui Herma, una din cele mi vechi scrieri creștine împărtășește această credință: „El (Dumnezeu) locuiește în ceruri și a făcut din nimic lucrurile care sunt și le-a înmulțit și le-a sporit pentru Biserica Lui sfântă”¹⁸. Teofil al Antiohiei care a teoretizat creația din nimic și a pus-o în legătură cu teologia învierii, asemeni mamei martir afirmă de asemenea: „Un meseriaș când are în mâini o materie oarecare, poate face din ea ce vrea. Puterea lui Dumnezeu, însă, în aceea se arată că face ce vrea din ceea ce nu există”¹⁹.

Subliniind imposibilitatea existenței unei materii co-eterne cu Dumnezeu, Sf. Vasile cel Mare afirmă: „Nu pe jumătate fiecare, ci a făcut tot cerul și tot pământul; în același timp și substanța și forma lor. Că Dumnezeu nu este descoperitor de forme; este Creator; a creat însăși natura existențelor”²⁰.

Sprrijinind teologia „creației din nimic”, numeroși cercetători moderni apelează la 2Mac 7,28 ca la un text fundamental în această direcție. Bernhard Anderson vede aici prezentată doctrina ex nihilo. James Barr vede aici „o expresie deliberată” în favoarea creației din nimic. Potrivit lui S.D. Luzzato, aici avem prima declarație explicită a creației din nimic. În „Oxford Companion to the Bible” J.R. Porter îmbrățișează teoria cum că aici avem amintită „creația din nimic”. Robert Oden Jr., Hermann Sasse, W. H. Schmidt, Craig A. Evans și mulți alți cercetători biblici sunt de părere că textul 2Mac 7,28 redă credința creației ex nihilo²¹. Toți aceștia și mulți alții au văzut în 2Mac 7,28 prima exprimare evidentă pentru creația „ex nihilo”, singura învățătură care împacă actul creator cu suveranitatea lui Dumnezeu.

Într-un studiu critic, Georg Schmuttermayr a arătat că expresia *din cele ce nu sunt* – *ὅκ ἐξ ὄντων* apare în această formă în manuscrisele din recenzia luhianică precum și în alte documente grecești. Abia în vechea traducere în latină preluată de Ieronim, în Vulgata, pluralul grecesc *ἐξ*

¹⁸ *Păstorul lui Herma* (București: Herald, 2007), 32.

¹⁹ TEOFIL AL ANTIOHIEI, „Către Autolic,” în *PSB 2*, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1980), 294.

²⁰ SF. VASILE CEL MARE, „Omiliile la Hexaemeron,” în *PSB 17*, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1986), 87.

²¹ COPAN și CRAIG, *Creation out of Nothing*, 99.

ὀντων a fost redat prin formularea (de singular) *ex nihilo*²². Teologul mai sus amintit a înțeles expresia οὐκ ἐξ ὀντων în sensul că „din cele ce nu sunt”, adică „nu din lucruri singulare preexistente a făcut Dumnezeu lumea”. Felul în care analizează și înțelege Schmuttermayr duce la concluzia că fragmentul 2Mac 7,28 nu poate fi socotit un temei de nezdruccinat pentru argumentarea doctrinei creației din nimic²³.

În aceeași manieră interpretează și Gerhard May care vede în textul amintit doar exprimarea faptului că lumea a fost adusă la existență de puterea creatoare și suverană a lui Dumnezeu, fără a fi existat mai înainte²⁴. El vede expresia ca fiind una fără implicații filosofice, preluată din limbajul cotidian, asemenea celei folosite de Xenophon, care arată că părinții își aduc din neexistență la existență copiii (*Memorabilia* II.2,3). Fără a surprinde nimic mai profund, expresia afirmă doar că este adus la existență ceva nou, ce nu a existat mai înainte, apreciază Gerhard May²⁵. Young subliniază, de asemenea, că 2Mac 7,28 este un loc ambiguu, unul ce afirmă puterea lui Dumnezeu care aduce la existență ceva ce nu a existat anterior, dar, precizează el, textul nu exclude o materie preexistentă. Cei care împărtășesc această idee²⁶ susțin, de asemenea, că ea corespunde expresiilor privitoare la creație din literatura iudaico-elenistică a acelor timpuri, unde nu se găsește nici un temei explicit pentru argumentarea doctrinei *creatio ex nihilo* așa cum se va contura mai târziu.

Există opinia că, la vremea scrierii acestei cărți conștiința iudaică nu ajunsese la profunzimea necesară formulării credinței „ex nihilo”. J. Goldstein își propune să demonstreze contrariul. El afirmă că Iason de

²² SCHMUTTERMAYR, *Schoepfung aus dem Nichts in 2 Makk 7,28*, 204.

²³ SCHMITZ, „Geschaffen aus dem nichts?,” 201.

²⁴ Pentru ambiguitatea versetului 28 se pot vedea și următoarele: Georg SCHMUTTERMAYR, „Schöpfung aus dem Nichts – in 2 Makk 7, 28?,” *BZ, neue Folge* 17 (1973): 203-222; Gerhard MAY, *Schöpfung aus dem Nichts: Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48), (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1978), 6-8.

²⁵ Gerhard MAY, *Schoepfung aus dem Nichts Die Entstehung der Lehre von der creation ex nihilo* (Berlin/ New York, 1978), 7.

²⁶ W. GROB, *Creatio ex nihilo alttestamentlichen Gottesbildern* (Stuttgart, 1999).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Cirene²⁷, pe care îl socotește autorul scrierii, era un bun cunoscător al filosofiei grecești, insistând asupra creației „ex nihilo” tocmai pentru a justifica credința în înviere.

Prezența unor termeni tehnici, precum și structura filosofică a discursului îl fac pe Goldstein să creadă că textul din 2 Macabei reprezintă un răspuns al lui Iason la teoriile cosmologice ale lui Platon și Aristotel. În viziunea cercetătorului amintit, autorul le cunoaște opera și se străduiește să ofere un răspuns pertinent legând cosmologia de înviere.

Însă autorul se vede obligat a oferi răspuns nu doar filosofiei grecești, ci, deopotrivă și textului Ecclesiastului, care avea o largă circulație printre evrei. Autorul acestei scrieri pare să nu îmbrățișeze aceeași credință în înviere. În 3,19-21 și 9,2-6 el ridică niște probleme de o nefirească deznădejde. „Căci soarta omului și soarta dobitocului este aceeași: precum moare unul, moare și celălalt și toți au un singur duh de viață, iar omul nu are nimic mai mult decât dobitocul. Și totul este deșertăciune!” (3,19); Este un mare rău în tot ceea ce se face sub soare, căci toți au aceeași soartă și pe lângă aceasta inima oamenilor este plină de răutate și nebulia în inima lor dăinuiește toată viața lor și se duc în același loc cu cei morți (9,3)²⁸.

Goldstein precizează că mamei celor șapte frați nu i s-ar fi permis de către societate, de către cutumele vremii, să fie îndeajuns de bine documentată ca să lanseze doctrina creației „ex nihilo”²⁹. Așadar autorul se folosește de răspunsurile ei pentru a combate părerile tuturor scepticilor. El așează în

²⁷ Iason de Cirene a fost un scriitor din epoca elenistică. Trăind în jurul anului 100 î.Hr. el a scris o istoria aMacabeilor în 5 cărți. În viziunea lui Goldstein, 2 Macabei reprezintă un rezumat al lucrării sale, redactat probabil chiar de Iason.

²⁸ Drama Ecclesiastului apare și din conștientizarea limitelor umanului: „Atunci mi-am dat seama, privind lucrarea lui Dumnezeu, că omul nu poate să înțeleagă toate câte se fac sub soare, dar se ostenește căutându-le, fără să le dea de rost; iar dacă înțeleptul crede că le cunoaște, el nu poate să le pătrundă” (8,17). „După cum nu știi care este calea vântului, cum se întocmesc oasele în pânțele maicii, tot așa nu cunoști lucrarea lui Dumnezeu, care face toate” (11,5). Pentru autorul 2 Macabei necunoașterea, lipsa capacității de cuprindere a omului, nu trebuie să se convertească în îndoială, ci în recunoașterea puterii incomprehensive a divinității.

²⁹ COPAN și CRAIG, *Creation out of Nothing*, 97.

același discurs logica Ecclesiastului și filosofia greacă, susținând credința în învierea morților³⁰.

Sub imperiul aceleiași neputințe de înțelegere, mama parafrazează: „Nu știu cum v-ați zămislit în pântecele meu și nu v-am dat duh și viață și închipuirea fiecăruia nu eu am întocmit-o” (2Mac 7,22). Ea recunoaște că Dumnezeu, Creatorul universului este cel care așează viața în pântecele mamei și e Cel Care a așezat rânduiala firii de perpetuare a vieții umane. Depășind cuvintele Ecclesiastului, în cuvântul mamei regăsim un limbaj de-a dreptul filosofic. Sfântul Ioan Gură de Aur sesizează această terminologie filosofică pe care o folosește mama în cuvântarea ei.

Prin cuvintele sale mama oferă un răspuns argumentelor filosofice împotriva învierii corporale. În viziunea lui Goldstein ea se opune pozițiilor insistente ale intelectualilor greci care încep cu Parmenide, Democrit și Empedocle în secolul al V-lea. Aceștia insisită cu fermitate că „nimic nu poate apărea din ceea ce nu există”, iar această insistență a lor pare să fie contestarea unui alt punct de vedere. Aristotel în secolul al IV-lea reia această idee cu precizarea că „aproape” toți intelectualii sunt de acord cu ea, (Metafizica 11,6.1062b). Din păcate, el nu amintește care sunt excepțiile, cine nu împărtășește această teorie³¹. Foarte probabil în timpul Macabeilor nu exista nici un filosof grec care să susțină creația ex nihilo³².

De remarcat este și următorul aspect: deși în formularea doctrinei filosofice, „ceea ce nu există” este menționat la singular *τό με ον*, autorul folosește forma de plural *οὐκ ἔξ ὀντων* (nu din lucrurile care existau), o expresie ambiguă și care, după cum am văzut, lasă loc multor interpretări. Goldstein afirmă că alegerea acestei expresii poate să fi fost dictată tot de considerente filosofice. Există posibilitatea ca autorul să fi avut cunoștințe despre utilizarea de către unii filosofi ai termenului *τό με ον* pentru „materia informă”. Parmenide a folosit într-un poem exprimarea la plural:

³⁰ GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 236.

³¹ Xenias din Corint poate să fi fost una din vocile secolului cinci care se opunea accepțiunii generale.

³² Vezi G. C. STEAD, „Schöpfung aus dem Nichts,” *JST* 30 (1979): 548.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Acest lucru nu va fi dovedit, că inexistența (*τό με εοντα*) există”. Aristotel analizează aceste exprimări diferite ale lui Parmenide și explică paradoxul ce reiese de aici printr-o confuzie pe care Parmenide o face între ceea ce există și ființa abstractă. Din vremea lui Aristotel, filosofi ar putea distinge cele două prin utilizarea participiului singular *ον* pentru „ființă abstractă” și participiul plural *οντα* pentru *existent*, „ceea ce există”, „lucrurile care există”³³.

Există posibilitatea ca autorul să fi cunoscut învățătura lui Aristotel din „Metafizica” și în consecință a ales să folosească pluralul, întrucât creația din nimic nu se referă la ființa abstractă, ci neagă creația materiei din ceva existent deja în exterior. Prin urmare, deși pentru cititorii de mai târziu formularea este ambiguă și greoaie, intenția autorului a fost tocmai de a înlătura orice ambiguitate vis-à-vis de înțelegerea filosofică a creației³⁴.

Desigur, maniera în care autorul cărții 2 Macabei a ales să își argumenteze ideile nu ne ajută foarte mult. Așezarea pe picior de egalitate a creației universului și apariția fătului în pântecul mamei nu sprijină creația ex nihilo. Antichitatea cunoștea cu siguranță că elementele necesare dezvoltării fătului provin din organismul mamei. Prin urmare fătul nu este rod al creației ex nihilo. S-ar putea argumenta că versetele 22-23 vorbesc despre cum Dumnezeu a creat universal și capacitatea de reproducere umană, însă versetul 28 precizează că universal a fost adus la existență asemenea rasei umane.

În lucrarea lor, Paul Copan și William Lane Craig nuancează discuția. Ei afirmă că în maniera în care mama pune alătura crearea universului și crearea omului, duce la mai multe afirmații incorecte. A spune că „cerul și pământul” și ființele umane au fost făcute dintr-o materie preexistentă este evident greșit. Dar și a afirma că „cerul și pământul” și ființele umane au fost create din nimic este incorect. Și asta pentru că omul nu a fost creat din nimic, ci din țărâna pământului ce deja fusese creat ex nihilo. Ar fi incorect să afirmăm că oamenii au fost făcuți dintr-o materie amorfă, eternă, din lucruri care nu au existat, (2Mac 7,28). Cerul și pământul au fost

³³ F.E. PETERS, *Greek philosophical terms. A historical lexicon* (New York: University Press, 1967), 142.

³⁴ TEOFIL al ANTIOHIEI, „Către Autolic,” 293.

create „ex nihilo”, iar omul adus la existență din țărâna ce era deja parte a creației. Autorii lămuresc că expresia „așijderea” sau „în același fel”, care așează crearea omului alături de crearea universului, face referire la puterea creatoare a Cuvântului divin, puterea nelimitată a lui Dumnezeu de a crea sau de a aduce la viață ceva ce nu exista înainte³⁵.

Goldstein precizează o constatare interesantă. El afirmă că manuscrisele de origine luhianică (L și La) au apărut într-un timp când doctrina „ex nihilo” era socotită fundamentală pentru credința creștină. Dorindu-se un argument scripturistic cât mai evident pentru susținerea acestei învățături, scribii au fost bucuroși să găsească în versetul 28 un pasaj filosofic care părea să fie un argument perfect. Goldstein susține că, „orbiți de scopul lor”, scribii au alterat ușor scrierea expresiei din versetul 28, crezând că fac lucrurile mult mai clare pentru cititor, fără a falsifica intențiile autorului.

Autorul nu pare deranjat de paradoxurile rezultate mai apoi împotriva învățăturii despre învierea trupurilor. Cu siguranță atunci când unul din frații Macabei prezice că Dumnezeu îi va restaura membrele, el exprimă nădejdea că Dumnezeu îl va crea din nou întreg. Cu siguranță autorul nu este preocupat dacă membrele sunt compuse din aceeași materie ca mai înainte.

Goldstein face o analogie menită să lumineze neputința omenească de a înțelege învierea. El afirmă că omul, dacă nu ar fi cunoscut deja existența universului sau a reproducerii umane, le-ar cataloga cu siguranță ca fiind imposibile, aceasta pentru că ele nu pot fi înțelese. Universul, ca de altfel fiecare făptură umană a luat ființă fără să fi existat mai înainte. În schimb o ființă umană moartă a existat anterior. Concluzia lui Goldstein este aceea că învierea e mai admisibilă decât creația și reproducerea umană. E mai firesc, mai simplu ca existența să fie restaurată, așezată într-o stare anterioară, decât a fi adus la existență ceva ce nu a existat anterior.

Așadar, în lumina acestei perspective, Goldstein traduce *οκ ἐξ οντων* prin formularea „nu după ce au existat”. Această ordine nefirească a cuvintelor având rostul de a sublinia dorința mamei de a-și convinge fiul de inexistența temporală. Logica mamei, ce răzbate din text, este una plină

³⁵ COPAN și CRAIG, *Creation out of Nothing*, 98.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de o nădejde ce ar putea fi rezumată astfel: „să nu-ți fie frică să încetezi să exiști. Vei trăi din nou, pentru că lumea a fost creată fără să fi existat și fără ca tu însuși să fi existat”³⁶.

Concluzii

Tema creației este una complexă, de viu interes pentru toate timpurile. Problemele pe care ea le ridică își găsesc rezolvarea doar în teologia creației „ex nihilo”. De altfel, ea reprezintă teoria cea mai plauzibilă pentru începuturile creației. Lumea a fost creat din nimic și existența ei depinde în întregime de Dumnezeu. Ea nu poate exista prin sine, ci își primește existența de la Dumnezeu și există numai pentru că Dumnezeu dorește acest lucru³⁷. Prin urmare, „creație ex nihilo” vorbește nu doar despre creație ci și despre înviere și totodată despre atotputernici lui Dumnezeu.

E interesant cum autorul ne introduce în teologia creației din nimicul primordial, ne conduce spre profunzimea veșniciei și ale învierii trupurilor prin cuvintele simple ale unor tineri martiri și prin cuvântările pline de nădejde ale mamei lor. Așadar, valoarea acestui capitol este dată atât de privirea spre începutul vieții, al creației cât și de teologia sfârșitului ei. Doctrina cea mai clară și cea mai completă din Vechiul Testament, despre viața după moarte este cea pe care ne-o dă acest capitol³⁸.

Tot aici, teologia „ex nihilo” atinge punctul culminant. Expresia *ὅκ ἐξ ὀντων* este una discutabilă, dar socotită de majoritatea exegeților ca fiind *locus classicus* al teologiei creației din nimic. Pornind de aici, Părinții Bisericii au dezvoltat o întreagă teologie menită să răspundă frământărilor rațiunii dintotdeauna.

De altfel Goldstein apreciază că discursul mamei reprezintă, mai degrabă, răspunsul pe care autorul îl oferă filosofiei antice cu privire la

³⁶ DANIEL, *Teologie și martiriu*, 130.

³⁷ A. KALOMIROS, *Sfinții Părinți despre originile și destinul omului și cosmosului*, trad. Ioan Ică sr. (Sibiu: Deisis, 1998), 5.

³⁸ Barsotti DIVO, *Le second livre des maccabees* (Paris: Editions Pierre, Téqui, 1984), 109.

cauza existenței și la rostul ei. Folosirea plurarului în originalul grecesc indică o cunoaștere profundă a conceptelor filosofice.

În veacurile următoare, în și prin Biserică, acest adevăr de credință devine tot mai deslușit, tot mai bine precizat și afirmat în fața ereziilor și a influențelor culturii păgâne. Astăzi problema revine în actualitate, Biserica fiind nevoită să pregătească noi răspunsuri care să fie plauzibile în fața argumentărilor științifice în continuă schimbare și evoluție. Părinții Bisericii spun că multe adevăruri pecetluite în Sfintele Scripturi vor deveni limpezi abia la sfârșit. Acest lucru e adevărat nu numai pentru evenimentele profețite despre sfârșitul timpului, dar și pentru înțelegerea noastră cu privire la începutul timpului și al omului, așa cum sunt ele revelate în Scriptură³⁹.

Evocare

Propunându-mi a scrie despre părintele profesor Ioan Chirilă mi-am adus aminte de o vorbă a lui Petre Țuțea. Vorbind despre Ion C. Brătianu, el afirma: „Eu nu pot să vorbesc despre acesta decât din picioare”. La fel simt eu acum. Pentru a vorbi sau a scrie despre părintele profesor e nevoie de o doză de reverență. De altfel, întotdeauna am simțit nevoia de a scrie cu majusculă despre dânsul și asta pentru că în fiecare întâlnire cu dânsul simți cum te copleșește.

Te copleșește Profesorul, Dascălul, prin suma de cunoștințe pe care dorește să o transmită, prin imensa bibliografie la care te invită, prin precizia cu care te trimite în bibliotecă indicându-ți, nu doar raftul, ci și culoarea copertii unei lucrări oarecare. Ca student, probabil, nu eram suficient de matur pentru a-l urmări în înălțimile teologice spre care ne călăuzea Profesorul, dar în cadrul studiilor de Master și Doctorat trăiam adevărate momente de desfătare duhovnicească ascultându-l.

Te copleșește Părintele ce transpune în slujirea liturgică toată frumusețea unei Teologii trăite. Dacă discursul liber sau de la catedră e adesea însoțit de un umor subtil, de mare finețe, în postura de sacerdot, Părintele

³⁹ KALOMIROS, *Sfinții Părinți*, 23.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

îmbracă o sobrietate liturgică impecabilă. Cuvântul din amvon e unul care, dincolo de teologie, invită la o stare duhovnicească, la o trăire sfântă a momentului. Cu siguranță, toți cei care ne-am format în Facultatea de Teologie clujeană păstrăm la loc de cinste amintirea acelor Sfinte Liturghii a Darurilor mai înainte sfințite, pe care Părintele le încărca cu o emoție specială.

Te copleșește Omul care asumă o stare de cheneză și coboară din înălțimea catedrei, din înălțimea scaunului de Decan sau de Președinte al Senatului UBB și se înveșmântează în firesc, în omenia pe care a moștenit-o în casa părintească.

Sub îndrumarea domniei sale am efectuat o cercetare cu tema „Teologie și martiriu în Cărțile Macabeilor”. Tema a asumat o mai veche frământare personală cu privire la necanonicitatea acestor scrieri, frământare izvorâtă din provocările slujirii pastorale într-o comunitate puternic afectată de prezența neoprotestantă. Părintele a înțeles frământarea mea și m-a condus spre noi dimensiuni teologice ale acestui corpus din scrierile anaghinoscomena.

Cercetarea teologică sub îndrumarea Părintelui Profesor e una marcată de libertate. Întotdeauna am apreciat felul în care dânsul oferă mână liberă în aprofundarea subiectului cercetat. Cu finețe și înțelepciunea finisează și completează căutările fiecăruia, dar respectă întotdeauna direcția pe care doctorandul a ales-o. Am înțeles din această atitudine cât de important este să valorifici omul așa cum e, să respecti libertatea fiecăruia și să îl potențezi pe fiecare în parte. Am înțeles totodată cât de dificilă este această libertate, cât de greu este de gestionat și cât de mult te responsabilizează.

Anii petrecuți în preajma Părintelui Profesor m-au învățat să apreciez lucrul bine făcut, să redescopăr scrierile Sfinților Părinți și să analizez cu seriozitate sursele occidentale. Însă cel mai important lucru pe care l-am dobândit din colaborarea cu Părintele a fost dorul de cunoaștere, dorința de a căuta mai în adânc.

Pentru toate acestea știute și câte altele neștiute, la ceas aniversar, adaug: adâncă recunoștință și aleasă mulțumire, Părinte Profesor!

Cain („om de la Dumnezeu”) și Ilie („omul lui Dumnezeu”) – o antiteză biblică

Vasile-Marin DINDELEGAN

Una dintre metodele tradiționale de interpretare a textelor biblice este antiteza. Prin aceasta sunt alăturare episoade și persoane care au o serie de puncte formale comune, însă se deosebesc esențial, aparținând unor categorii opuse. Astfel, legătura inițială dintre ele se poate trasa fie pe cale formală, urmărindu-se celelalte elemente disonante, fie pe cale substanțială, observându-se clar contra-balansarea conceptuală dintre episoade și persoane.

În cazul paralelei Cain – Ilie, se poate porni de la identificarea modului în care ceilalți îi numesc. Astfel, la Fac 4,1 Cain e numit *ישׁתְּתִיבָה* (*iș et Yahweh*) „om de la Dumnezeu”, iar Ilie este intitulat în nenumărate rânduri drept *ישׁתְּתִיבָה* (*iș haElohim*) „omul lui Dumnezeu” în 3Rg 17 și urm. Ambele descrieri corespund unei aprecieri a semenilor la un moment dat în viața celor două persoane. Astfel, dacă la Cain referința privește nașterea sa – potențialitatea sa providențială –, la Ilie această expresie îl descrie pe proroc la maturitate, providențial prin lucrarea sa.

Din acest punct de vedere, se pot pune în opoziție două tipare umane: Cain, care beneficiază de o naștere providențială (recunoscută și afirmată ca atare de Eva – Fac 4,1), însă se afundă în păcat prin lucrarea sa; Ilie, despre a cărui naștere și origine nu se cunosc alte elemente decât cele spațial-geografice și a cărui ființă providențială (recunoscută și afirmată de o altă femeie-mamă, de văduva din Sarepta Sidonului – 3Rg 17,24) caută dreptatea lui Dumnezeu prin lucrarea sa voluntară.

În ceea ce privește nașterea celor doi, Cain și Ilie, nu putem vorbi pe baza Sfintei Scripturi și a Tradiției Bisericii de o diferență ontologică, de o naștere providențială sau divină propriu-zisă doar în cazul lui Cain, și de o naștere necunoscută, supusă legilor firești pentru Ilie. Remarcăm totuși

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

că despre proorocul Ilie nu avem informații privitoare la familia din care s-a născut sau mediul în care a crescut¹. Relatarea biblică despre Sfântul prooroc Ilie începe cu proclamarea unicității lui Yahwe, pe care proorocul îl slujește: „Atunci Ilie Tesviteanul, prooroc din Tesba Galaadului, a zis către Ahab: Viu este Domnul Dumnezeuul lui Israel, înaintea Căruia slujesc au; în acești ani nu va fi nici rouă, nici ploaie decât numai când voi zice eu!” (3Rg 17,1). Etimologia numelui lui Ilie (*eliah*), mai rar (*elia*) atestă deja misiunea proorocului: Dumnezeuul meu este Yahwe, un adevăr care îl va urmări pe proroc și care va fi firul roșu al vieții sale².

Cain este prezentat în antiteză față de proorocul Ilie în special prin refuzul îndemnului/poruncii primite de la Dumnezeu: „Iar de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască, dar tu biruieste-l!” (Fac 4,7). Din acest moment Cain devine refractar la orice intervenție divină în viața lui, ceea ce îi marchează destinul său pământesc. Cetatea pe care o zidește în numele fiului său Enoh reprezintă încercarea omului de a-și așterne singur calea vieții fără să accepte prezența și intervenția divină.

Destinul celor două personaje este însă asemănător într-un anumit punct. Este vorba de momentul în care lui Cain i se prevestește o viață de pribegie în care va fi mereu urmărit de crima comisă împotriva fratelui său, Abel: „Când vei lucra pământul, acesta nu-și va mai da roadele sale ție; zbulciat și fugar vei fi tu pe pământ” (Fac 4,12). Îndreptându-ne spre viața proorocului Ilie, nu putem să nu amintim episodul în care Ilie este nevoit să ia calea pribegiei 3Rg 17,3 spre Cherit, Sarepta Sidonului (3Rg 17,9), Izreel (3Rg 18,46). Beerșeba (3Rg 19,3). Diferența și motivația pribegiei sunt total diferite însă. În timp ce Cain fuge de vina sângelui și din frică pentru viața lui, Ilie urmează planul lui Yahwe pentru a-și întoarce co-nașionalii la cinstirea adevăratului Dumnezeu³.

¹ Tesba Galladului este un loc greu de identificat în geografia regatului de Nord al Israelului.

² Erwin FAHLBUSCH și Geoffrey William BROMILEY, *The Encyclopedia of Christianity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999), 28.

³ Gerhard KITTEL et al. *Theological Dictionary of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-c1976), 931-2.

Mai apoi, se poate remarca faptul că – spre diferență de Cain care doar ucide –, Ilie readuce la viață cu ajutorul Domnului pe fiul văduvei. Astfel, dacă primul-născut al lui Adam s-a remarcat doar prin vărsarea sângelui fratelui său, Ilie amintește faptul că cel drept este ascultat de Domnul, primind chiar și puterea de a-i învia pe cei slabi și nevinovați.

Totodată, trebuie luat în seamă momentul celor două jertfe, oglindit atât în Fac 4, cât și în 3Rg 18. Astfel, în primul episod se relatează modul în care frații doresc să aducă laudă Domnului, jertfind ceea ce au mai de preț. În schimb, al doilea episod dezvăluie o luptă pentru adevăr, atât Ilie, cât și prorocii păgâni jertfind pentru a demonstra realitatea divinității lor. Dacă în primul caz jertfa primită de către Domnul duce la uciderea celui bineplăcut, în cazul lui Ilie vor fi uciși cei a căror jertfă este refuzată.

În plus, trebuie remarcat că ambele persoane – atât Cain, cât și Ilie – apar după o inducere a umanității în păcat de către diavol, prin refuzul credinței autentice în Dumnezeu cel viu. Dacă în primul caz, Cain apare după căderea proto-părinților, Ilie este contemporanul trădării Domnului de către poporul ales în favoarea zeităților păgâne. Foarte interesantă este reacția celor două persoane la starea de păcat în care au fost situate prin actele semenilor. Cain adâncește păcatul părinților săi, reușind să depărteze și mai tare umanitatea de Dumnezeu, sfârșind exilat chiar mai departe. Ilie încearcă să șteargă greșelile poporului, întorcându-l pe calea cea dreaptă. Chiar și atunci când este fugar, starea de exil nu îi este impusă lui Ilie de Domnul ca pedeapsă, ci ca scăpare din mâinile idolatriilor.

Vocația lui Cain, ca de altminteri, vocația oricărui om este aceea de a recunoaște că este venit/ dobândit *de la Dumnezeu* prin părinți. Mărturisirea Evei din Fac 4,1 reprezintă înțelegerea unui adevăr teologic și antropologic fundamental pentru umanitate. Acela că viețuirea dreaptă, naturală, conformă intenției lui Dumnezeu și normală, trebuie să pornească *et Yahwe, de la Dumnezeu* și să devină asemenea proorocului Ilie, *ha Elohim*, sau *dia tou Theou*, a lui Dumnezeu. Orice construct pur omenesc care se opune acestei relații sfârșește în abis și nimicnicie. Am observat mai înainte faptul că *tohu wabohu* din Fac 1,2, este interpretat de Rabbi Iuda în legătură cu

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

acțiunea și firea lui Cain, într-o interpretare alegorică. Haosul creat de fratricid, ca de altfel de orice acțiune egocentric, opacă față de divinitate este asemănător cu haosul primordial: „Iar haosul se referă la Cain, care a dorit să readucă lumea înapoi la starea de netocmire și nedesăvârșire de la început”⁴.

Propunem un joc de termeni vechi-testamentari inspirat din analiza comparată Cain-Ilie. Vocația umană este desemnată prin originea omului *et Yahwe*, expresie care surprinde participarea lui Dumnezeu la nașterea unei vieți noi, iar mai apoi prin *telos-ul* pe care îl marchează אֱלֹהֵי יְהוָה וְאִישׁ אֱנוֹשׁ sau *ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*, anume acela de a deveni *om al lui Dumnezeu*, de a sluji și oferi viața proprie ca dar lui Dumnezeu tocmai pentru a realiza/împlini *umanul* în chip desăvârșit. Și, folosindu-ne de interpretarea rabinică, neîndeplinirea vocației umane, prin fragmentarea axei *et Yahwe* – *iș ha Elohim* duce la o stare abisală, la haosul primordial, *tohu wabohu* la care face referire Fac 1,2. În cazul antitezei noastre, Cain, *cel dobândit* de la Dumnezeu, sau, în varianta grecească, *prin Domnul*, face abstracție de acest vector existențial și în loc să ajungă la starea de *om al lui Dumnezeu*, permite *haosului* să își manifeste prezența în lume.

Sesizăm un lucru important în analiza comparativă între Cain și Ilie proorocul legat de numele lui Dumnezeu. Când aghiograful vorbește despre Cain folosește expresia „om de la Dumnezeu”⁵. În comparație cu *Elohim*, numele divin *Yahweh* exprimă o prezență mai intimă, mai apropiată a lui Dumnezeu, exprimă mai mult prezența Sa în lume și proximitatea cu creația. *Yahweh* exprimă prezența imuabilă, principiul vieții, care este Însuși Dumnezeu, conform Ieș 3,14: „Eu sunt Cel Ce sunt” אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Tetragama יהוה derivă de la verbul *a fi*, יהָ care exprimă în limitele înțelegerii umane existența de sine a lui Dumnezeu⁶.

⁴ John BYRON, *Cain and Abel in text and tradition: Jewish and Christian interpretations of the first sibling rivalry* (Leiden & New York: Brill, 2011), 209.

⁵ Ellen VAN WOLDE, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* (Leiden & New York: Brill, 1994), 49.

⁶ Wilhelm GESENIUS și Samuel Prideaux TREGELLES, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham: Logos Research Systems Inc, 2003), 337.

1. Cain – „om de la Dumnezeu”

Sfinții Părinți interpretează Fac 4,1 în sens mesianic. Născut într-o lume care se afla sub blestemul păcatului neascultării omului, Cain s-a dovedit a fi mai degrabă sămânța șarpelui decât sămânța Evei. John Philips înaintează această linie interpretativă, subliniind faptul că Eva îl numește pe cel de-al doilea om născut *Abel* adică *deșertăciune* tocmai din cauza dezamăgirii produse de amânarea făgăduinței mesianice a Creatorului⁷. În primul capitol al Facerii numele lui Dumnezeu apare de 32 de ori în 31 de versete, și de 11 ori ca pronume personal⁸.

Primul copil născut pe pământ al primei perechi de oameni, Adam și Eva. După nașterea lui Cain, Eva a spus: „Am făcut om cu ajutorul lui Yahwe” (Fac 4,1). A crezut ea că este femeia care va naște și sămânța ei va aduce salvarea? (Fac 3,15) Dacă a crezut așa, s-a înșelat amarnic. Cu toate acestea, a avut dreptate spunând că fiul ei s-a născut „cu ajutorul lui Yahwe” pentru că Dumnezeu nu luase capacitatea de reproducere a păcătoșilor Adam și Eva și pentru că, atunci când a judecat-o, Dumnezeu a spus că „va aduce copii pe lume”, deși va fi însoțită de durerile facerii (Fac 3,16)⁹.

Durerile nașterii femeii sunt asociate de Sfânta Scriptură celei mai mari bucurii a lumii, care este nașterea unui om. Exclamația Evei din Fac 4,1 poate fi înțeleasă conform lui Nikos Matsoukas, ca „biruința împotriva morții și împotriva seminței diavolești, care aduce pervertire și stricăciune vieții... astfel viața devine mai puternică decât Satana și decât moartea”¹⁰. Aceste cuvinte ale Evei, insuflăte de Dumnezeu nu pot fi înțelese în afara contextului căderii protopărinților, din Fac 3. Ele reprezintă nădejdea și bucuria omenirii împotriva întristării aduse de neascultarea omului: „imaginea

⁷ John PHILIPS, *Comentariu asupra Genezei*, trad. Emilia Sărac (București: Stephanus, 2003), 57-61.

⁸ PHILIPS, *Comentariu asupra Genezei*, 9.

⁹ WATCH TOWER BIBLE și TRACT SOCIETY OF NEW YORK, ed., *Insight on the Scriptures* (Brooklyn, 1988), 386.

¹⁰ Nikolaos MATSOUKAS, *Teologia dogmatică și simbolică*, trad. Nicușor Deciu (București: Editura Bizantină, 2002), 73.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

nașterii pe de-o parte micșorează tulburarea pe care o seamănă Satana, iar pe de altă parte, împletește nașterea oamenilor cu cea mai mare creație a istoriei”.

Nașterea descrisă în Fac 4,1 este marcată indirect de *începutul durerilor nașterii* (arhi odinon) (Mt 24,8-9). Perspectiva pe care o deschid aceste dureri ale nașterii este însă una soteriologică. Exprimarea Evei este o veritabilă recunoaștere a lucrării lui Yahwe după căderea protopărinților, recunoaștere alimentată de protoevanghelie (Fac 3,15). Observăm o paradigmă a relației dintre necreat și creat, dintre Dumnezeu și om. Omul este creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Fac 1,26-27), binecuvântat să fie roditor (Fac 1,28). Prin neascultare el se depărtează de starea paradisiacă lipsită de patimi, însă nu ajunge neroditor. Temerea de care am vorbit atunci când am încercat să desluși exclamația Evei, anume de a nu fi părăsită de lucrarea lui Dumnezeu, este spulberată prin *dobândirea* unui om de la Dumnezeu (Fac 4,1).

Astfel, Eva, și prin ea omenirea, recunoaște în nașterea primului om faptul că ea este o creatură și că Dumnezeu este Creator absolut, că El își manifestă ocrotirea și bunăvoința și după căderea omului. Această recunoaștere din partea Evei nu înseamnă doar travaliul de la întristare la bucurie ci și nădejdea izbăvirii, activată prin răspunsul metanoic, prin pocăința omului ca întoarcere spre starea paradisiacă¹¹.

La nașterea primului său fiu, Cain, în afara Raiului, Eva a exclamat: „Am făcut om cu ajutorul lui Yahwe” (Fac 4,1) sintagma fiind o exprimare a mulțumirii pentru copilul ei. Alții consideră că „om” se referă la soțul ei (Fac 29,32). Urmarea din Grădina Edenului ar fi fost separarea dintre soț și soție, iar Eva s-ar fi bucurat de nașterea unui copil, pentru că prin Cain își redobândește soțul.

Eva este prima atestată a fi folosit numele Domnului, indicând că numele Yahwe era cunoscut primilor oameni. Mai târziu i-a dat naștere și lui Abel și altor fii și fiice. Când Adam avea 130 de ani, Eva a născut un fiu pe care l-a numit Seth, spunând: „Dumnezeu a dat altă sămânță în locul

¹¹ MATSOUKAS, *Teologia dogmatică și simbolică*, 74.

lui Abel, deoarece Cain l-a omorât pe el”. A putut să se exprime în mod corespunzător, ca la nașterile lui Cain și Abel, având în vedere că Dumnezeu le-a dat ei și lui Adam capacitățile lor reproductive și pentru bunătatea nemeritată a lui Dumnezeu de a nu o fi omorât de îndată ce a încălcat porunca Sa, și a fost capabilă să dea naștere¹². Odată cu nașterea lui Seth, mențiunile cărții Facerea despre Eva încetează. (Fac 4,25; 5,3-4)

Numele lui Cain conține un joc de cuvinte extrem se ilustrativ pentru istoria sa. *Cain* poate fi explicat prin cuvintele *kaniti is*, adică *am dobândit om*. Există mai multe legende referitoare la persoana primului om născut pe pământ. „El este înfățișat ca un cultivator, fermier ticălos în cearta dintre *agricultori* și *păstori* care apare pentru prima dată în Fac 4”. O altă istorisire independentă de aceasta, îl arată pe Cain drept întemeietorul primei cetăți, numită Enoh, după numele primului său fiu. Semantica acestui cuvânt, *enoh* este legată de termenul de *fundăție, temelie a unei viitoare așezări*: „Tradițiile privitoare la întemeierea de civilizații, cu artele și meșteșugurile lor sunt adunate în Fac 4 sub persoana primului ucigaș, Cain, și astfel tradiția iudaică a transmite o sentință negativă, nefavorabilă asupra civilizațiilor mesopotamiene și canaanite, așa cum se poate observa și în alte locuri din Vechiul Testament”¹³.

Asumarea negativă a moștenirii lui Cain este preluată și în Noul Testament, unde acesta este considerat fiind lipsit de credință (Evr 11,4), fiu al întunericii și al satanei (1In 3,12), și contraexemplu pentru viața cucernică: „Vai lor! Că au umblat în calea lui Cain și, pentru plată, s-au dat cu totul în rătăcirea lui Balaam și au pierit ca în răzvrătirea lui Core” (Iuda 11). Despre Cain mai aflăm că este fiul „omului” (Adam) și „al Evei, soția sa” și ucigașul fratelui său Abel (Fac 4,1-16). Potrivit relatărilor biblice din cartea Facerea, Cain l-a omorât pe Abel din invidie pentru că ofranda sa nu a fost pe placul lui Yahwe, pe când a lui Abel a fost. De ce ofranda lui Cain nu a fost pe plac nu se spune, decât dacă misteriosul

¹² *Insight on the Scriptures*, 772.

¹³ John L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible* (New York: The Bruce Publishing Company, 1965), 114.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

termen „a se înălța” înseamnă „acceptare a ofrandei” în care caz ar părea că viața lui Cain nu a fost lipsită de greșeli. Exegeza evreiască de mai târziu scoate în evidență în mod corespunzător răutatea lui Cain în opoziție cu virtutea lui Abel, contrast întâlnit și în Iuda 1,11.

În 1In 3,12 aflăm despre Cain că era al celui rău și că și-a ucis fratele pentru că lucrările lui erau rele, pe când ale fratelui său erau bune. Autorul Epistolei către Evrei (Evr 11,4) găsește cauza respingerii lui Cain în necredința sa. Ca pedeapsă pentru această crimă, Cain a trebuit să se așeze în pământul lui Nod (ebr. „pribegie”), ca să pribegească precum un nomad. A fost apărat împotriva răzbunării sângelui de un semn pus pe el de Yahwe. Ce era acest semn nu se știe exact; poate cel mai probabil era un semn tribal, ca și semnul *wasm*, găsit adesea la beduini. Această poveste s-a dezvoltat între israeliții așezați în Canaan, care considerau viața nomadică a vecinilor chiniți ca o pedeapsă pentru o crimă comisă cu mult timp în urmă. Cain în Fac 4,17-24, așa numita genealogie a lui Cain, este considerat strămoșul chiniților¹⁴. În Noul Testament Cain este pus în antiteză directă cu Hristos, ca Cel ce și-a pus viața Sa pentru mulți: „Nu precum Cain, care era de la cel viclean și a ucis pe fratele său. Și pentru care pricină l-a ucis? Fiindcă faptele lui erau rele, iar ale fratelui său erau drepte” (1In 3,12)¹⁵.

Verbul *qanah* însemnând „a cumpăra” „a dobândi” „a primi”. Ultimul sens este unul foarte general care înseamnă de asemenea „a obține”. Este întâlnit de aproximativ 80 de ori cu sensul de „a obține”, iar „a primi” de aprox. 15 ori¹⁶.

¹⁴ Louis F. HARTMAN, *Encyclopedic dictionary of the Bible* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1963), 297; MCKENZIE, *Dictionary of the Bible*, 113.

¹⁵ A se vedea mai multe în N.A. DAHL, „Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polykarp 7 1 und Joh 8 44),” in *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen*, eds. U. Eickelberg și V. Lorentzen (Berlin: Töpelmann, 1964), 70-84; J. DOCHHORN, „Mit Kain kam der Tod in die Welt: Zur Auslegung von SapSal 2,24 in 1 Clem 3, 4; 4, 1-7, mit einem Seitenblick auf Polykarp, Phil. 7,1 und Theophilus, Ad Autol. II, 29, 3-4,” *ZNW* 98 (2007): 105-159.

¹⁶ Stephen D. RENN, *Expository dictionary of Bible words* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2005), 684.

În 3,12 ridică problema originii lui Cain: „Nu precum Cain, care era de la cel viclean și a ucis pe fratele său. Și pentru care pricină l-a ucis? Fiindcă faptele lui erau rele, iar ale fratelui său erau drepte. „Exprimarea *Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν* sugerează originea satanică a lui Cain, însă versetul 15 îi numește pe toți oamenii care își urăsc semenii ucigași: „Oricine urăște pe fratele său este ucigaș de oameni și știți că orice ucigaș de oameni nu are viață veșnică, dăinuitoare în El.” Sfântul Evanghelist Ioan în In 8,44 amintește că Iisus îi numește pe cărturari și farisei fii ai diavolului prin prisma faptelor lor: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-un adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii.” Astfel, înțelegem că referirea Noului Testament la originea lui Cain este de natură morală, și nu fizică¹⁷.

În ebraică, *qain* (Cain) și *qaniti* (am dobândit) formează un joc de cuvinte. Pentru Eva, numele era probabil în mod autentic legat de explicația „cu ajutorul Domnului”, care se traduce mai bine cu „de la Domnul” dată fiind prepoziția (’et). Explicația Evei este un răspuns din credință la revelația anterioară a lui Dumnezeu privind îndurarea Sa comună și mântuitoare (Fac 3,15)¹⁸.

Un alt sens al termenului *qaniti* este „a crea”. Astfel se explică numele Cain (ebr. *qain*); dar Eva nu ar fi declarat că a creat un om ea însăși și de aceea spune că l-a creat împreună cu Dumnezeu. Astfel nașterea, actul uman care îl imită pe cel divin mai mult decât orice altceva, este văzut aici ca săvârșit de oameni și de Dumnezeu împreună¹⁹.

Primul născut al omenirii, prinț moștenitor al pământului, portrețizează soarta tragică a omului căzut: în exil, fără Dumnezeu, fără speranță

¹⁷ J.M. LIEU, „What Was from the Beginning: Scripture and Tradition in the Johannine Epistles,” *NTS* 39 (1993): 447.

¹⁸ D. GUTHRIE et al., *The new Bible commentary* (London: Inter-Varsity Press, 1972), 86.

¹⁹ Richard Elliott FRIEDMAN, *Commentary on the Torah* (New York: Harper Collins Publishers, 2003), 26.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

în lume²⁰. Potrivit traducerii lui Richard Elliott Friedman, acest verset ar trebui înțeles în sensul împreună-lucrării omului cu Dumnezeu la aducerea la existență a unei noi persoane umane: „Am creat un om alături de Dumnezeu” Ebraicul *qaniti* definește acțiunea de a crea²¹.

2. Ilie – „omul lui Dumnezeu”

Cuvântul *אֱלֹהִים* are o funcție universală și desemnează orice persoană de sex masculin, partea bărbătească. Totuși, el este utilizat în Vechiului Testament și în raport direct cu numele lui Dumnezeu, *Yahwe* sau *Elohim*, sau cu pământul din care el este creat. Spre exemplu, în Fac 9,20 întâlnim expresia de *om al pământului* care desemnează meserie de agricultor larg răspândită în Orientul mijlociu și nu numai în antichitate²².

Sintagma *iș haElohim*, este prezentă încă din Pentateuh, unde se referă cu precădere la proorocul Moise²³ (Deut 33,1), Ios 14,6. În epoca Judecătorilor, acest apelativ a fost atribuit celor care împlineau slujirea și mandatul de , precum Manoe (Jud 13,6.8). În Cartea 1 a Regilor, *omul lui Dumnezeu* se referă la proorocul Samuel. Putem observa cu ușurință că acest apelativ se referă la persoana proocului pe parcursul cărților istorice și a Deuteronomului, și este pus în legătură cu vestirea și misiunea profetică: 3Rg 12,22; 13,4.5.6.7.12.21.26.29.31; 17,18; 20,28; 4Rg 1,11; 4,7.16.21. 25.27.40.42; 5,8.14.15; 1Par 23,14; 2Par 11,2; 25,7.9; 30,16. De asemenea, întâlnim această numire în Ne 12,36 și Ier 35,4.

Ultimele șase capitole din cartea a treia a Regilor sunt ocupate de lucrarea profetului Ilie în regatul de nord, regatul celor 10 triburi. Acest spectaculos „om al lui Dumnezeu”²⁴ ne atrage atenția cu un scop întemeiat.

²⁰ GUTHRIEET, *The new Bible commentary*, 86.

²¹ FRIEDMAN, *Commentary on the Torah*, 26.

²² Theological Wordbook of The Old Testament Lexicon, 83.

²³ Acrostihul Psalmului 89: „Rugăciunea lui Moise, omul lui Dumnezeu”.

²⁴ În 3Rg 17,18 întâlnim pentru prima oară folosirea titlului de *om al lui Dumnezeu* în legătură cu persoana proorocului Ilie. Văduva sidoneană din Sarepta Sidonului înțelege prin acest titlu special, rezervat instituției profeților, autoritatea morală deplină pe care Ilie o avea, precum și puterea acestuia de a-i învia fiul. A se vedea în acest sens B.P.

Este una din figurile cele mai remarcabile din istoria lui Israel²⁵. Unul din personajele cele mai uimitoare și romantice ale lui Israel, apare în scenă abrupt ca profetul-crisei, cu fulger în sprânceană și tunet în glas. Dispare tot așa de abrupt, înălțat la cer într-un car de foc. Între prima apariție și dispariția finală se află o succesiune de miracole uimitoare.

Ilie (אֵלִיָּהוּ – Eliahu „Domnul meu este Yahweh”)²⁶, profetul din Tezva Galaadului, activ în prima jumătate din secolul al 9-lea î.Hr. ca susținătorul de nemișcat al credinței în Yahweh împotriva regelui Ahab (869-850 î.Hr.) și al reginei Izabela a Israelului, când cea din urmă încerca să facă închinarea la Baal ca religie oficială a regatului de nord. Ilie a devenit un personaj atât de popular încât povestirea vieții sale a căpătat conotații legendare. O serie de istorisiri privind viața și miracolele sale legendare este oferită în 3Rg 17,1-19.21; 21; 4Rg 1,2-2,12. La patru dintre aceste miracole se face aluzie în NT: seceta de trei ani pe care a provocat-o (3Rg 17,8-16; Lc 4,25-6; Iac 5,17; Apoc 11,6); multiplicarea hranei pentru văduva din Sarepta Sidonului (3Rg 17,8-16; Lc 4,25); fuga sa de persecutori (3Rg 19; Rom 11,2); și chemarea focului din cer asupra dușmanilor săi (4Rg 1,10-2; Lc 9,54). O scrisoare este pomenită în 2Par 21,12-5 ca trimisă de Ilie către regele Ioram al Iudeii (849-842 î.Hr.) aparent pe când profetul era deja mort. Cursul concret al activității sale nu poate fi reconstituit cu precizie, în special pentru că o serie de povestiri spuse despre Elisei repovestesc câteva din cele spuse despre Ilie.

Cu toate acestea, datorită ascensiunii sale misterioase către cer (4Rg 2,11) și precizarea revenirii sale (Mal 3,1.23), Ilie a lăsat o impresie marcantă (Sir 48,1-12). Așteptarea reîntoarcerii lui Ilie, ca deja arătată în Sir 48,10, era foarte puternică între evreii din vremea Mântuitorului (Mt 16,14;

ROBINSON, „Elijah at Horeb. 1 Kings 19:1–18: A Coherent Narrative,” *RB* 98 (1991): 524. Văduva îi va descoperi mai târziu și îi va reafirma indentitatea proorocului: „Atunci a zis femeia către Ilie: Acum cunosc și eu că tu ești omul lui Dumnezeu și cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu este în gura ta!” (3Rg 17,24).

²⁵ J. Sidlow BAXTER, *Explore the Book* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1966), 111.

²⁶ Louis F. HARTMAN, *Encyclopedic dictionary of the Bible* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1963), 646.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

17,10; 27,47; Lc 9,8; In 1,21.25). În acele vremuri unii vedeau în Ilie o figură mesianică, căreia i se atribuiseră slujba de Slujă a Domnului (Sir 48,10 și Is 49,6) care va preceda venirea mării zile a lui Yahwe și uneori credeau că va fi precursorul lui Mesia. Noul Testament consideră profeția din Mal 3 ca îndeplinită în persoana Sf. Ioan Botezătorul (Mt 11,10-4; 17,10-3; Mc 1,2; 9,10; Lc 1,16; 7,27). Ilie apare împreună cu Moise ca să vadă Schimbarea la Față a Mântuitorului (Mt 17,3; Mc 9,4; Lc 9,30). În iudaismul de mai târziu, noi povestiri despre minunile lui Ilie au fost spuse; coborârea sa a făcut obiectul multor speculații; din ascensiunea sa s-a tras concluzia că era fără de păcat; era socotit alături de îngeri, ca un ajutor în timp de nevoie (Mt 27,47; Mc 15,35) și era privit ca cel care va oficia ca mare preot la sfârșitul lumii. Există și trei apocalipse iudaice atribuite lui Ilie: una dinaintea Sf. Ap. Pavel, una din secolul al treilea d.Hr. și una din sec. al patrulea d.Hr., rescrisă ulterior în cheie creștină ca „Apocalipsa după Ilie” și păstrată în limba coptă²⁷.

Măreția caracterului lui Ilie este recunoscută de toți. Chiar și acei critici care au disputat minunile lui au acceptat măreția caracterului său. Se pare că până și trupul îl făcea să fie aparte. Nu era un om al orașului, ci al câmpului deschis. De fapt se pare că era un veritabil beduin, iubind străbaterea dealurilor și văilor și cutreierând pășunile întinse și sălbatice ale Bașanului. Înfațișarea sa austeră și dură era de manieră să atragă atenția ochiului orașanului îmbrăcat mai bine. Când citim despre confruntarea dintre Ahab și Ilie și anunțarea secetei viitoare, trebuie să ne imaginăm un șeic cu barba dezordonată și părul lung și bătut de soare, sau dervișul slab și cu ochi străpungători, îmbrăcat cu piele aspră de oaie, călcând îndrăzneț în prezența regelui și ridicând o mână uscată către cer pentru a denunța pe regele slab de voință pe un ton răsunând ca ecouri puternice din munți.

Dar Ilie nu este mai puțin uimitor în configurația sa morală. Trei calități sunt în mod special izbitoare – curajul, credința și zelul. Iată curajul: este cel care a înfruntat singur întreaga preoțime și poporul lui Israel pe muntele Carmel.

²⁷ HARTMAN, *Encyclopedic dictionary of the Bible*, 646-7.

Cain („om de la Dumnezeu”) și Ilie („omul lui Dumnezeu”) – o antiteză biblică

Faptul că Ilie este numit de văduva din Sarepta Sidonului *om al lui Dumnezeu* înseamnă că el aparține lui Dumnezeu și nu își mai aparține lui însuși. Această încredințare a vieții sale în mâinile Domnului corespunde angajamentului profetic pe care Ilie îl acceptă și care îi pecetluiește viața. Odată ajuns în slujirea profetică publică, voința lui proprie se conformează cu voința lui Dumnezeu. În spiritualitatea răsăriteană ortodoxă, conformarea voințelor corespunde cu idealul vieții duhovnicești a omului.

În privința credinței, ea este cea pe care se sprijinea curajul său. Era nevoie de multă credință pentru a se înfățișa înaintea lui Ahab și a spune: „Nu va fi rouă sau ploaie în acești ani, decât după vorba mea!” Roua și ploaia pot fi reținute pentru zile sau chiar săptămâni sau, în cazuri foarte rare, chiar pentru câteva luni datorită unor cauze naturale; dar pentru ca roua și ploaia să fie oprite pentru câțiva ani era nevoie de intervenție supranaturală.

În ce privește zelul lui Ilie, cu adevărat își exprima pasiunea de căpătâi când spunea: „Am fost foarte râvnitor pentru Domnul Dumnezeul oștirilor”. Cât de mult, acest copil al deșertului bătut de soare și neșcolit ne poate învăța despre râvna pentru cinstea divină, de indignare arzătoare pentru compromisul religios și de loialitate pasionată pentru cuvântul lui Dumnezeu!

Cum s-a remarcat în scrieri de specialitate, „erau două feluri de profeți, unii ai faptelor și alții ai vorbelor. Dintre cei din urmă, fără îndoială, cel mai mare este Isaia. Dintre primii nu există între oameni unul mai mare decât Ilie”²⁸. Acesta este primul aspect despre lucrarea lui Ilie: era un profet al faptelor. Din câte se știu până acum, nu a scris nimic și asta nu ne surprinde. Asemenea impetuozitate devotată și caracter furtunos ca a lui Ilie rareori merg mână în mână cu atenția omului de pană. Mulți dintre cei mai pasionați și energici reformatori au fost netalentați ca scriitori. Erau mai degrabă oameni de acțiune decât oameni ai vorbelor. Este întotdeauna nevoie de asemenea oameni.

Dar din nou, lucrarea lui Ilie a fost una a miracolelor. Din această cauză, pentru cei mai slabi în credință, există tentația desconsiderării acestei părți

²⁸ BAXTER, *Explore the Book*, 112.

a Scripturii ca fiind în mare parte mitică. Totuși narațiunea este atât de lucidă și de circumstanțială încât, dacă nu era partea aceasta cu miracolele, nici cel mai înverșunat critic nu i-ar fi contestat veridicitatea.

Episodul Ilie, în întreg Vechiul Testament, este unul remarcabil. Ilie nu este un profet tipic, ci un complex de amuzament și impozanță în descrierea Dumnezeului celui Unic în raport cu ceilalți dumnezei. El are stăpânire asupra fenomenelor naturale, însă, este dependent ca ființare de anumite personaje cu caracter valoros în vederea împlinirii a ceea ce este menit să facă; Asemeni unui caracter enigmatic, Ilie este de negăsit atunci când este nevoie de el și pretutindena atunci când prezența lui nu este solicitată. Ba mai mult, nimeni nu-l reunoaște în momentele cheie: văduva considerându-l un străin; cine a căutat să-i facă voia, s-a găsit aproape de moarte, asemeni văduvei ce avea să-l hrănească; Abdiu personaj emblematic în povestea lui Ilie, asemeni lui Achaab a cărui ajutor era, dar și dușman al regelui, este cel care primește misticismul lui Ilie într-o formă aplicată. Ilie este chemat spre a opri seceta, însă voia Domnului îl grijește spre acesta, în ciuda acțiunii atipice pe care Ilie o propune. Muntele Carmel a fost locul unde Ilie a dorit să-și măsoare credința cu preoții lui Baal, dumnezeul poporului din acele vremuri. Dar nimicnicia oferită de eforturile preoților lui Baal, l-a determinat pe Ilie să se avânte într-un set de ovații retorice, făcându-i pe cei prezenți conștienți de unicitatea Domnului lui și de neputința altor preținși zei de a fi asemeni Lui; Ilie, dincolo de aceste fragmente de descoperire a vocii lui Dumnezeu, a descoperit și puterea Acestuia, omorându-și adeversarii în număr de 450, mistuindu-i cu foc din cer; și în ciuda puterii oferite lui de Domnul, fuge pe fondul fricii față de regalitate și dorește să moară bolnav; Dar înțelepciunea i-a fost vădită de-a lungul vieții, fiindu-i patroană în toate acțiunile sale, regele Ohozia primind tâlcuiri și cuvinte de la Dumnezeu, prin Ilie, nu de la Baal așa cum a trimis pe solii săi să-i obțină ș.a.m.d. Aceste fapte ale lui Ilie și consemnări scripturistice nu fac altceva decât să întărească ambivalența și ambiguitatea care suscită atenția cititorului, fiind marcaje cu caracter istoric ale evreilor care avea nevoie să înțeleagă că profeții și

prooroci sunt asemeni lui Dumnezeu; greu de înțeles și de nejuste în actele lor²⁹.

Apoi, lucrarea Sf. Prooroc Ilie a fost una de reformare. Nu a creat nimic. Protesta împotriva apostaziei religioase și a degradării rezultante a națiunii sale; și i-a chemat pe oameni înapoi la practicile bune de demult pe care Dumnezeu cel păstrător al legământului le-a trasat pentru ei prin Moise.

Cu privire la însemnătatea lui, Sf. Proroc Ilie demonstrează în primul rând adevărul că Dumnezeu are întotdeauna un om potrivit să facă față vremurilor. Lucrurile erau destul de întunecate când Ahab și-a început domnia, dar el le-a făcut repede de o sută de ori mai rele. Stă scris: „Nu a fost nici unul ca Ahab care să se vândă pe sine și să lucreze fărădelegea în văzul Domnului, pe care soția sa Izabela a stârnit-o”. Sub autoritatea regală un efort sumbru și hotărât s-a făcut pentru a elimina religia lui Yahwe. Dintre toate ceasurile din existența lui Israel, acesta a fost cel mai urât. Dar totuși, la timpul potrivit, omul lui Dumnezeu apare. Același lucru este văzut din nou și din nou în istorie. Când lumina adevărului de credință pare pe punctul de a fi stinsă din creștinătate, Dumnezeu își trimite oamenii care să recheme la credință omenirea.

Un alt lucru pe care îl ilustrează Ilie este că atunci când fărădelegea ia proporții neobișnuite, Dumnezeu o înfruntă cu măsuri neobișnuite. Zeii fenicieni care Ahab și Izabela îi învățaseră pe israeliți să îi venereze erau în mare simboluri ale elementelor materiale care produc roua și ploaia – Baal, Ashtoreth și Ashere. Astfel, adevăratul Dumnezeu își va arăta supremația asupra puterilor naturii prin suspendarea ploii și a rouăi pentru trei ani și șase luni. Împotriva falselor minuni ale falsei religii, Dumnezeu intervine cu minuni adevărate. De aceea lucrarea lui Ilie este una a minunilor. Dumnezeu înfruntă circumstanțe extraordinare cu măsuri extraordinare.

Mai există și alte feluri în care Ilie este semnificativ pentru noi astăzi, dar mai facem pomenire doar de unul: Ilie va veni pe acest pământ din

²⁹ Constantin OANCEA, „Ipostaze ale profetului Ilie în Biblie și la Părinții Bisericii,” în *Septuaginta 2: Iisus Nave, Judecatori, Ruth, 1-4 Regi*, eds. Cristian Bădiliță et al., trad. Florica Bechet et al. (Iași: Polirom/ Colegiul Noua Europă, 2004), 445-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

nou. În mod izbitor, ni se spune asta în chiar ultimele cuvinte ale Vechiului Testament (Mal 4,5-6)³⁰. Sunt unii care neagă o asemenea întoarcere, așa cum resping și o întoarcere fizică a Domnului nostru Iisus Hristos. Sunt unii care susțin că profețiile lui Isaia și Maleahi au fost împlinite în persoana Sf. Ioan Botezătorul, de care a spus Domnul: „Ilie a venit deja.” Dar în timp ce Ioan era o împlinire provizorie, nu era însuși Ilie; și Domnul nostru a spus (după moartea Sf. Ioan Botezătorul) că adevăratul Ilie „încă avea să vină” (Mt 17,11). Dacă ne îndreptăm atenția către capitolul 11 din Apocalipsă, vom vedea că unul din cei doi martori care vor veni pe pământ chiar înainte de prăbușirea sistemului global actual și revenirea lui Hristos este Ilie (cum descrierea o face clar). Cu adevărat, Ilie este un personaj semnificativ. Când a venit pe scenă cu mult timp în urmă, lucrurile s-au schimbat repede, iar când va reapărea, schimbări și mai mari vor avea loc³¹.

Deși în cărțile 3-4 Regi sunt multiple mențiuni cu privire la Ilie – „omul lui Dumnezeu”, m-am orientat pentru analiză asupra versetului 24 din 3Rg, întrucât aici profetul este numit cu tărie de către văduva din Sarepta Sidonului: „omul lui Dumnezeu”: „Atunci a zis femeia către Ilie: Acum cunosc și eu că tu ești omul lui Dumnezeu și cu adevărat cuvântul lui Dumnezeu este în gura ta!” (3Rg 17,24).

Expresia „omul lui Dumnezeu” cu privire la Sf. Proroc Ilie este prezentă în numeroase versete din capitolul 1 al cărții 4 Regi (1,9-13). Ilie este descris ca un om care era „păros peste tot și încins peste mijloc cu o cingătoare de curea” (4Rg 1,8)³² care, fiind în slujba Domnului, Dumnezeul lui Israel și-a demonstrat suveranitatea și superioritatea față de moarte prin asigurarea hranei pentru o văduvă și prin readucerea la viață a fiului ei. Și le-a făcut pe toate în ținuturile Sidonului, în ograda lui Baal. Episodul demnstrează că Dumnezeul lui Israel, nu Baal, este adevăratul rege care oferă hrană și controlează viața și moartea. Această polemică împotriva

³⁰ *The Guideposts Parallel Bible: King James Version, New International Version, Living Bible, Revised Standard Version* (New York: Guideposts Carmel, 1987), 2438-9.

³¹ BAXTER, *Explore the Book*, 113-4.

³² SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul,” în *PSB* 4, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1982), 168.

Baalismului atinge punctul culminant în capitolul 18 din Carte a 3-a a Regilor, când Domnul dovedește că El, nu Baal, controlează forțele naturii și hotărăște când vor cădea ploile.

Dacă am vorbit în capitolele anterioare de importanța *chipului* lui Dumnezeu în antropologia biblică, vom face doar o scurtă considerație cu privire la modul în care *chipul* lui Dumnezeu este realizat de către om. Părintele Ioan Chirilă afirmă în acest sens: „Să ne amintim de Set, de Enoh, de Noe, de Sem, de Avraam, de Moise, de Iosua, de Ilie și de toți proorocii, când nu au găsit comuniunea chipului aici, în istorie, au rămas lipiți de chipul de sus și au săvârșit fapte care de multe ori erau nebunie pentru contemporaneitate, iar pentru noi sunt culmi ale miracolului revelației. Lucrarea harului este ca suflarea de vânt ce ia sămânța florii ființei noastre și o seamănă în deșertul ce așteaptă revelația aidoma celei sinaitice pentru a se naște în poruncă spre asemănare. Ea te poartă ca tu să rodești, iar rodul este *communio sanctorum* în realizare”³³.

Nu mai puțin de 3000 este numărul mențiunilor lui Ilie, din literatura patristică. Numărul acesta, pe cât este de semnificativ, pe atât este de consemnabil în vederea înțelegerii interesului și importanței pe care Sfinții Părinți și scriitorii Bisericești o atribuie acestui ilustru profet³⁴. Tip al lui Hristos, așa este văzut proorocul Ilie de către Biserică. Sfinții Părinți atrag atenția asupra faptului că el este menit să destin de vițuire în Biserică, model de credință nestrămutată. El este model de viață creștină, martir pentru credință, arhetip al monahului, al mijlocitorului către Dumnezeu și, desigur, este văzut de Părinții bisericii ca un „om al lui Dumnezeu”. „Ia seama că zicând: azi, nu măsură timpul trecut, ci, ca unul ce pune pururi început, în fiecare zi se silea să se înfățișeze așa cum trebuie lui Dumnezeu, cu inima curată și gata să asculte de voia Lui și de nimeni altul”³⁵.

³³ Ioan CHIRILĂ, „Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu,” *Studia TO* 1-2 (1999): 8.

³⁴ OANCEA, „Ipostaze ale profetului Ilie,” 447.

³⁵ SF. ATANASIE CEL MARE, „Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie,” în *PSB* 16, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1988). Textul se referă la sfântul Antonie cel Mare, dar poate fi aplicat și lui Ilie.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Ilie este considerat de Nil Ascetul drept una din marile figuri ale Vechiului Testament, caracterizat de o viață cu lipsuri și abțineri, strunită de o voință și o bărbăție ieșite din comun, care l-au făcut să părăsească un mod de viață simplu și comod, și l-a forțat să lupte pentru dobândirea puterilor netrupești: Pentru aceea deși erau nearătoși și neînsemnați după trup, s-au făcut mai puternici decât cei ce le aveau pe toate, stând de vorbă cu cei ce purtau diademă cu atâta îndrăzneală cu câtă nu stăteau aceea cu supușii lor. În ce arme, sau în ce putere s-a încrezut Ilie, când i-a spus lui Ahab: *Nu eu tulbur pe Israel, ci tu și casa tatălui tău?*³⁶.

Sfântul Chiril al Alexandriei amintește și el despre Sfântul Ilie, vorbind despre credința lui sănătoasă și despre hotărârea lui în cele duhovnicești³⁷, iar Calist Patriarhul îl numește pe Sfântul Ilie *prieten al lui Dumnezeu*: „Duhul e nu numai împreună lucrător cu iubirea, ci se face și duh al râvnei, ce pare într-un mod oarecare opus iubirii. Căci iubirea acoperă, cum s-a spus, mulțime de păcate (1Pt 4,8), dar râvna ajunge și la muștrări și uneori și la ucideri. Iar aceasta ar putea-o spune și marele prooroc Ilie, prieten al lui Dumnezeu, care a trecut prin sabie pe atâția preoți ai rușinii”³⁸.

Concluzii

Utilizând una dintre metodele tradiționale de interpretare a textelor biblice, antiteza, au fost alăturate episoade și persoane care au o serie de puncte formale comune, însă se deosebesc esențial, aparținând unor categorii opuse. Astfel, legătura inițială dintre ele se poate trasa fie pe cale formală, urmărindu-se celelalte elemente disonante, fie pe cale substanțială, observându-se clar contra-balansarea conceptuală dintre episoade și persoane.

În cazul paralelei Cain – Ilie, am pornit de la identificarea modului în care ceilalți îi numesc. Astfel, la Fac 4,1 Cain e numit „om de la Dumnezeu”,

³⁶ NIL ASCETUL, „Cuvânt ascetic,” în *Filocalia* 12, trad. Dumitru Stăniloae (București: Harisma, 1992), 198.

³⁷ SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, „Despre închinarea și slujirea în Duh și Adevăr,” în *PSB* 38, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1991), 13.

³⁸ CALIST PATRIARHUL, „Capete despre rugăciune,” în *Filocalia* 8, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1979), 236.

iar Ilie este intitulat în nenumărate rânduri drept „omul lui Dumnezeu” în 3Rg 17 și urm. Ambele descrieri corespund unei aprecieri a semenilor la un moment dat în viața celor două persoane. Astfel, dacă la Cain referința privește nașterea sa – potențialitatea sa providențială –, la Ilie această expresie îl descrie pe proroc la maturitate, providențial prin lucrarea sa.

Din acest punct de vedere, se pot pune în opoziție două tipare umane: Cain, care beneficiază de o naștere providențială (recunoscută și afirmată ca atare de Eva – Fac 4,1), însă se afundă în păcat prin lucrarea sa; Ilie, despre a cărui naștere și origine nu se cunosc alte elemente decât cele spațial-geografice și a cărui ființă providențială (recunoscută și afirmată de o altă femeie-mamă, de văduva din Sarepta Sidonului – 3Rg 17,24) caută dreptatea lui Dumnezeu prin lucrarea sa voluntară.

Mai apoi, se poate remarca faptul că – spre diferență de Cain care doar ucide –, Ilie readuce la viață cu ajutorul Domnului pe fiul văduvei. Astfel, dacă primul-născut al lui Adam s-a remarcat doar prin vărsarea sângelui fratelui său, Ilie amintește faptul că cel drept este ascultat de Domnul, primind chiar și puterea de a-i învia pe cei slabi și nevinovați.

Totodată, trebuie luat în seamă momentul celor două jertfe, oglindit atât în Fac 4, cât și în 3Rg 18. Astfel, în primul episod se relatează modul în care frații doresc să aducă laudă Domnului, jertfind ceea ce au mai de preț. În schimb, al doilea episod dezvăluie o luptă pentru adevăr, atât Ilie, cât și prorocii păgâni jertfind pentru a demonstra realitatea divinității lor. Dacă în primul caz jertfa primită de către Domnul duce la uciderea celui bineplăcut, în cazul lui Ilie vor fi uciși cei a căror jertfă este refuzată.

În plus, trebuie remarcat că ambele persoane – atât Cain, cât și Ilie – apar după o inducere a umanității în păcat de către diavol, prin refuzul credinței autentice în Dumnezeu cel Viu. Dacă în primul caz, Cain apare după căderea proto-părinților, Ilie este contemporanul trădării Domnului de către poporul ales în favoarea zeităților păgâne. Foarte interesantă este reacția celor două persoane la starea de păcat în care au fost situate prin actele semenilor. Cain adâncește păcatul părinților săi, reușind să depărteze și mai tare umanitatea de Dumnezeu, sfârșind exilat chiar mai departe.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Ilie încearcă să șteargă greșelile poporului, întorcându-l pe calea cea dreaptă. Chiar și atunci când este fugăr, starea de exil nu îi este impusă lui Ilie de Domnul ca pedeapsă, ci ca scăpare din mâinile idolatrilor.

Evocare

Am ajuns să îl cunosc pe părintele profesor Ioan Chirilă cu mult timp înainte de a ne cunoaște fizic, ca urmare a numeroaselor cărți, studii și articole scrise de către sfinția sa în domeniul Teologiei biblice vechi-testamentare și nu numai, activitatea academică a dânsului fiind de altfel recunoscută și apreciată. Nu am avut bucuria de a-l avea profesor în timpul studiilor universitare de licență și master, întrucât nu am studiat la Cluj-Napoca, dar i-am mărturisit dorința de a continua studiile la nivel de doctorat, având în plan dintru început să alcătuiesc o cercetare în domeniul Antropologiei biblice. La sugestia dânsului ne-am oprit asupra textului din Facerea 4,1, mai exact asupra exclamației Evei la nașterea primei ființe umane – fiul ei – Cain: „am dobândit om de la Dumnezeu”, socotind că Antropologia creștină ortodoxă este puternic ancorată în referatul biblic al antropogenezei regăsit în cartea Facerii 1,26-2,7, unde accentul aghiografului inspirat de Duhul Sfânt cade pe conceptul de chip și asemănare, ca împlinire a chipului și vocației omului. Textul din Fac 4,1, premiza de la care a pornit teza de doctorat, a fost o provocare pentru mine, întrucât mi-a oferit posibilitatea să aprofundez două noțiuni și acțiuni distincte: creație și naștere, care se înfăptuiesc atunci când o persoană unică și nouă vine la viață.

Aduc alese mulțumiri și recunoștință deosebită părintelui profesor Ioan Chirilă, îndrumător și susținător al eforturilor academice și cel care mi-a insuflat direcția de cercetare finală și subiectul acestei lucrări. Contribuțiile sale *din Homo Deus, Fragmentarium exegetic filonian* și din numeroasele studii și articole pe tema antropologiei biblice a chipului, precum și referirea sa specială la Fac 4,1, la exclamația inedită a Evei m-au făcut să mă apropii mai mult de această temă teologică nouă și nedezbătută

la măsura cuvenită în mediul teologic românesc. Îi mulțumesc părintelui profesor Ioan Chirilă și pentru răbdare și generozitate, pentru că mi-a împărtășit din bogata experiență dobândită, pentru timpul prețios acordat, pentru sfaturile științifice valoroase, precum și pentru îndrumarea permanentă pe parcursul elaborării și realizării tezei de doctorat. Am avut astfel bucuria și privilegiul de a fi îndrumat de un OM cu calități profesionale și umane de excepție, o personalitate de mare ținută academică și morală, dedicat trup și suflet misiunii sale!

Mesianism și eshatologie în imnele lui Ebed Yahweh

Mihai-Gabriel FĂTUȘANU

Profețiile mesianice veterotestamentare constituie cele mai interesante dar și problematice texte ale Sfintei Scripturi, deoarece sensul lor istoric este depășit de cel spiritual-duhovnicesc. În categoria amintită se încadrează și celebrele imne ale lui Ebed Yahweh din cartea profetului Isaia (42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12). În funcție de interpretare, mesianismul lor a fost fie evidențiat, fie contestat. Astfel literatura teologică de specialitate abundă în teorii referitoare la identitatea Robului, care este fie: colectivitatea profetilor Vechiului Testament, poporul Israel, rămășița credincioasă a poporului Israel, Israelul ideal, profetul Deutero-Isaia, un învățător necunoscut al Legii, Moise, Zorobabel, Neemia, regele Ioiachim, profetul Ieremia, regele Ozia, regele Ezechia, profetul Isaia, Mesia. Deoarece interpretările strict istorice sunt majoritare, voi încerca să evidențiez elemente care indică sensul mesianic al imnelor amintite. Dacă textele acestea sunt profeții, voi încerca să prezint dacă s-au împlinit (*eshatologia realizată*).

1. Mesianismul imnelor lui Ebed Yahweh

Primul imn (Is 42,1-4)

În acest fragment scripturistic, cel care vorbește este Yahweh iar robul, despre care se discută este un personaj anonim¹. El este ales de Yahweh pentru a veni în slujba Sa și se bucură de tot sprijinul Acestuia (42,1). Deoarece se angajează în numele Lui, este cinstit în aceeași măsură ca și

¹ Ioan BRIE, „Ebed Yahweh în cântecul robului din Deutero-Isaia,” *Pleroma* 1 (2007): 36.

Stăpânul său². Robul este înzestrat cu Duhul lui Yahweh, conform cu profetația mesianică din Is 11,2-3 unde se afirmă³: „Și Se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al buneicredințe. Și-L va umple pe El duhul temerii de Dumnezeu.” Această înzestrare pune în evidență caracterul mesianic al lui Ebed Yahweh⁴. El va propovădui tuturor popoarelor legea Domnului (42,1). Cuvântul *lege* are în acest context sensul de judecată sau dreptate, dar nu una de tip juridic, ci ca adevărata religie (revelație) și cale spre Dumnezeu⁵. În contrast cu poporul care a fost ales dar a eșuat, acest Rob va împlini misiunea dată de Yahweh⁶. Exegetul Ivan Engnell consideră că Is 42,1 este o exprimare profetică în care sunt evidențiate prerogative regale ale Robului: el este sprijinit, este ales, este iubit de Yahweh, posedă duhul lui, funcția sa judecătorească regală⁷.

În misiunea sa, Robul va da dovadă de blândețe: „Nu va striga, nici nu va grăi tare, și în piețe nu se va auzi glasul Lui” (42,2), îi va ajuta pe cei deznădăjduiți, căzuți în păcat și pe moarte: „Trestia frântă nu o va zdrobi și feștila ce fumegă nu o va stinge (42,3), va fi perseverent: El nu va fi nici obosit, nici sleit de puteri, până ce nu va fi așezat legea pe pământ” (42,4) și misiunea lui va inspira speranță: „învățătura Lui toate ținuturile o așteaptă” (42,4)⁸.

Textul biblic cuprins între versetele 5 și 7 ale capitolului 42, nu este parte componentă a primului imn, dar mulți dintre cercetători afirmă că este o continuare a lui sub formă de răspuns⁹. Reflectând asupra versetului 6

² Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Câteva probleme în legătură cu Ebed-Iahve în Deutero-Isaia,” *MB* 1-3 (1970): 94.

³ BRIE, „Ebed Yahweh,” 37.

⁴ BRIE, „Ebed Yahweh,” 37.

⁵ Mircea CHIALDA, „Ebed-Iahve,” *Anuarul Academiei teologice* (1940): 14; John L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (New York: Doubleday, 1968), 37.

⁶ Samuel J. SCHULTZ, *Călătorie prin Vechiul Testament* (Oradea: Cartea Creștină, 1992), 396.

⁷ Ivan ENGNELL, „The Ebed Yahweh Songs and the suffering Messiah in Deutero-Isaiah,” *Bulletin of the John Rylands Library* 1 (1948): 65-66.

⁸ BRIE, „Ebed Yahweh,” 38.

⁹ MCKENZIE, *Second Isaiah*, 39-41.

(„Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor”), Mircea Chialda consemnează: „El (Robul) va fi mijlocitorul legământului celui nou, așa după cum Moise a fost mijlocitorul celui vechi. Legământul său va cuprinde întreaga omenire, căci el va fi mijlocitorul tuturor în fața lui Iahve”¹⁰. Robul are o nouă misiune, cea de a împlini mântuirea promisă de Yahweh¹¹. Versetul 7 descrie acte ale Robului, ce țin de domeniul miracolului: „Ca să deschizi ochii celor orbi, să scoți din temniță pe cei robiți și din adâncul închisorii pe cei ce locuiesc întru întuneric.” Cele menționate indică spre același subiect: răscumpărarea din condiția umană deplorabilă¹².

Al doilea imn (Isaia 49,1-6)

Dacă în primul imn Yahweh descrie persoana și misiunea Robului său, în al doilea imn Robul vorbește despre sine însuși. Astfel afirmă că Yahweh l-a cunoscut dinainte de a se naște și l-a chemat pentru misiunea lui, din momentul nașterii sale (49,1). În tradiția israelită desemnarea numelui copilului, era îndeplinită de tatăl său. Astfel dacă Yahweh îi pune numele Robului său, înseamnă că într-o oarecare măsură *Ebed* intră într-o relație de filiație cu Acesta¹³. Conform legământului Domnului cu David, succesorii săi la tronul regal îl vor avea drept tată pe Yahweh. Observând acestea putem considera că Robul este o personalitate regală din linia davidică¹⁴. Relația dintre ei va fi fundamental diferită față de orice altă legătură divino-umană¹⁵. Robul este conștient că un aspect al activității sale, va fi să vorbească tăios și clar¹⁶: „Făcut-a din gura Mea sabie ascuțită; ascunsu-M-a

¹⁰ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 15.

¹¹ MCKENZIE, *Second Isaiah*, 41.

¹² Frederik POULSEN, *God, His Servant, and the Nations in Isaiah 42:1-9: Biblical Theological Reflections after Brevard S. Childs and Hans Hübner* (teză de doctorat) (University of Copenhagen, 2014), 125.

¹³ Julian MORGENSTERN, „The Suffering Servant: A new solution,” *Vetus Testamentum* 4 (1961): 413.

¹⁴ MORGENSTERN, „The Suffering Servant,” 413.

¹⁵ MCKENZIE, *Second Isaiah*, 105.

¹⁶ BRIE, „Ebed Yahweh,” 39.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

la umbra mâinii Sale. Făcut-a din Mine săgeată ascuțită și în tolba Sa de o parte M-a pus” (49,2). Din gura lui Mesia, în timpul activității sale din lume, vor ieși cuvinte minunate¹⁷. Robul va pleca din cadrul lui Israel, căci pe acest popor l-a ales Domnul să fie purtătorul binecuvântărilor¹⁸. La început el trebuie să întoarcă inimile lui Iacov și Israel spre Yahweh (49,5). Dar apoi Domnul îi lărgeste spectrul misiunii, aceasta căpătând un caracter mondial¹⁹: „Puțin lucru este să fii sluga Mea ca să aduci la loc semințiile lui Iacov și să întorci pe cei ce-au scăpat dintre ai lui Israel. Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului!” (49,6). Fiind Lumina neamurilor, Ebed Yahweh va duce mântuirea la toate națiunile Pământului²⁰. Cu o astfel de misiune n-a mai fost investit nimeni în afară de Mesia²¹. Targumul *Jonathan* consideră al doilea imn al Robului drept mesianic, iar începutul din Is 42,1 („iată Sluga mea...”) îl traduce: „Vezi, sluga mea, Mesia”²².

Al treilea imn (Isaia 50,4-11)

Yahweh l-a înzestrat pe Robul său cu capacitatea de a alina suferința celor lipsiți de speranță: „Domnul Dumnezeu Mi-a dat Mie limbă de ucenic, ca să știu să grăiesc celor deznădăjduiți” (50,4a). El este chemat ca mijlocitor al revelației divine²³ și la o ascultare deplină față de Domnul: „În fiecare dimineață El deșteaptă, trezește urechea Mea, ca să ascult ca un ucenic. Domnul Dumnezeu Mi-a deschis urechea, dar Eu nu M-am împotrivit și nici nu M-am dat înapoi” (50,4b-5). Inexplicabil Ebed Yahweh primește conștient suferința cauzată de alții: „Spatele l-am dat spre bătaie și obrajii mei spre palmuri și fata Mea nu am ferit-o de rușinea scuișoarelor” (50,6). Dar el este pe deplin încredințat că Yahweh îl va susține și sprijini

¹⁷ Allan A. MACRAE, *Studies in Isaiah* (Harleysville: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1995), 235.

¹⁸ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 8.

¹⁹ BRIE, „Ebed Yahweh,” 40.

²⁰ BRIE, „Ebed Yahweh,” 40.

²¹ Antonie PLĂMĂDEALĂ, „Ebed-Iahve în lumina Noului Testament,” *MB* 4-6 (1970): 287.

²² Cf. CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 28.

²³ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 19-20.

în mijlocul suferințelor: „Domnul Dumnezeu Mi-a venit în ajutor și n-am fost făcut de ocară” (50,7); „Apărătorul Meu este aproape” (50,8); „Iată Domnul Dumnezeu îmi este întru ajutor; cine Mă va osândi?” (50,9). Robul știe că biruința va fi de partea sa și de aceea se simte deasupra oricărei acuzații omenеști²⁴. El afirmă încă o dată că este un revelator al vocii dumnezeiești: „Cine din voi se teme de Domnul să asculte glasul Slugii Sale!” (50,10a). De asemenea mai afirmă că Yahweh are capacitatea de a scoate omul din întunericul spiritual la lumina mântuirii: „Cel care umblă în întuneric și fără lumină să nădăjduiască întru numele Domnului și să se bizuie pe Dumnezeul lui!” (50,10b). Profesorul Ivan Engnell afirmă că aici Robul este și rege, fiind subiectul vorbitor în stilul tipic regal – la persoana a treia²⁵.

Al patrulea imn (Isaia 52,13-53,12)

Fragmentul biblic utilizează mai multe cuvinte ce apar în contexte mesianice: *odraslă, vlăstar, sămânță, urmaș*²⁶ (53,2.10). Desigur că le raportează la persoana Robului. „Folosirea (cuvinte)lor imprimă textului în studiu multă greutate și în același timp, sunt și o direcție care se cere urmată”²⁷.

Ebed Yahweh a venit în mijlocul lui Israel, ca braț al Domnului, căci poporul păcătuisе – fapt ce va atrage judecata divină²⁸. Dar se petrece un fapt extraordinar. El ia asupra sa păcatele, vina și pedeapsa pentru ele și îndură totul pentru a ne dezlega de tot răul ce ne depărtează de Dumnezeu²⁹. „Dar El a luat asupra-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat. Și noi îl socoteam pedepsit, bătut și chinuit de Dumnezeu. Dar El fusese străpuns pentru păcatele noastre și zdrobit pentru fărădelegile noastre. El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră și prin rănile Lui noi

²⁴ BRIE, „Ebed Yahweh,” 41.

²⁵ ENGNELL, „The Ebed Yahweh Songs,” 71.

²⁶ Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie* (Iași: Polirom, 2003), 132.

²⁷ PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, 132.

²⁸ BRIE, „Ebed Yahweh,” 43.

²⁹ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 23-4; Marinus DE JONGE, *Jesus the Servant-Messiah* (New Haven/London: Yale University Press, 1991), 49.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

toți ne-am vindecat. Toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră și Domnul a făcut să cadă asupra Lui fărădelegile noastre ale tuturor [...] Că s-a luat de pe pământ viața Lui! Pentru fărădelegile poporului Meu a fost adus spre moarte. [...] nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui. Dar a fost voia Domnului să-L zdrobească prin suferință” (53,4-10). Descrierea martirajului Robului Domnului conține conceptul teologic ce va fi intitulat mai târziu *ispășire prin substituție*³⁰.

Suferințele suportate duc în final la moartea lui Ebed Yahweh: „Mormântul Lui a fost pus lângă cei fără de lege și cu cei făcători de rele, după moartea Lui, cu toate că nu săvârșise nici o nedreptate și nici înșelăciune nu fusese în gura Lui” (53,9). Dacă suferințele suportate pentru păcatele altora constituie un paradox, mai perplex este faptul petrecut după moartea sa: „Și fiindcă Și-a dat viața ca jertfă pentru păcat, va vedea pe urmașii Săi, își va lungi viața și lucrul Domnului în mâna Lui va propăși. Scăpat de chinurile sufletului Său, va vedea rodul ostinelilor Sale și de mulțumire Se va sătura. Prin suferințele Lui, Dreptul, Sluga Mea, va îndrepta pe mulți, și fărădelegile lor le va lua asupra Sa.” (53,10-11). „După moartea sa, Robul va renaște, va învia (acest aspect nu este subliniat clar, dar este presupus de context) și se va bucura de rodul muncii lui”, având și urmași³¹. Mai mult decât atât, el va dobândi o autoritate nemaiîntâlnită și slavă covârșitoare: „Pentru aceasta îi voi da partea Sa printre cei mari” (53,12a); „Iată că Sluga Mea va propăși, Se va sui, mare Se va face și Se va înălța pe culmile slavei!” (52,13); „va fi pricină de uimire pentru multe popoare; înaintea Lui regii vor închide gura” (52,15).

Un midraș din prima jumătate a secolului al doilea de dinainte de Hristos, consemnează referitor la Is 53,5, următoarele: „Regele Mesia este înjosit și făcut mic din cauza patimilor, după cum se spune: *dar el era străpuns pentru păcatele noastre, zdrobit pentru fărădelegile noastre*. Și el aduce din această cauză satisfacție pentru întreg genul omenesc, după

³⁰ BRIE, „Ebed Yahweh,” 43.

³¹ BRIE, „Ebed Yahweh,” 44.

cum stă scris: *dar Domnul a făcut să cadă asupra lui nelegiuirea noastră a tuturor*³².

Midrașul *Tehillim* referindu-se la Is 53,6, vorbește despre o nouă creație a lui Mesia pentru că și-a dat trupul spre pătimire³³.

Midrașul *Pesikta rabbati* (c. 34-37) îl vede pe Mesia în închisoare, îl vede batjocorit, ca din această umilire să se evidențieze și mai pregnant slava lui³⁴.

Midrașul *Konen* îl arată pe *Mesia ben David*, locuind în paradis, iar profetul Ilie îi spune: „Poartă suferințele și pedeapsa Domnului tău, cu care el Te-a împărtășit pentru păcatele lui Israel, căci așa spune Isaia”³⁵.

Din cele menționate până în acest punct putem concluziona că Ebed Yahweh este o persoană excepțională a viitorului, deoarece nici o persoană istorică de dinainte de Isaia, nu a împlinit misiunea prezentată³⁶. Mai mult decât atât, Ebed Yahweh este un personaj eshatologic³⁷.

2. Eshatologia innelor lui Ebed Yahweh

Întruparea Mântuitorului Iisus Hristos a dus *la plinirea vremii*, adică istoria a intrat în etapa ei finală, eshatologică³⁸. În acest sens Domnul afirma: „însă dacă Eu cu degetul lui Dumnezeu scot demonii, atunci împărăția lui Dumnezeu a ajuns la voi” (Lc 11,20). Pentru creștini, nu sfârșitul lumii este evenimentul fundamental al istoriei, ci minunea învierii lui Iisus, care a avut loc în trecut, dar care determină întreaga desfășurare a evenimentelor viitoare³⁹. „Prin învierea lui Hristos omenirea a intrat deja în Eshaton; eshatologia nu este însă realizată deplin și de aceea creștinii așteaptă încă evenimentul viitor al Parusiei. Până atunci, între prima și a doua venire a

³² Cf. CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 28.

³³ Cf. CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 28.

³⁴ Cf. CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 28.

³⁵ Cf. CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 28.

³⁶ BRIE, „Ebed Yahweh,” 50-4.

³⁷ BRIE, „Ebed Yahweh” 53.

³⁸ Vasile MIHOC, „Eshatologia paulină,” *RT* 4 (1993): 56.

³⁹ Oscar CULLMANN, *Christ and Time* (Philadelphia: 1950), 84-5; cf. MIHOC, „Eshatologia paulină,” 57.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

lui Hristos, credincioșii creștini trăiesc tensiunea dintre „deja” și „nu încă”, dintre ceea ce au primit din bunurile împărăției cerești și ceea ce așteaptă să primească în viitorul eshatologic”⁴⁰.

Primul imn (Is 42,1-4)

La botezul Mântuitorului Iisus, Duhul lui Dumnezeu se pogoară asupra Lui și un glas din ceruri afirmă: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru Care am binevoit” (Mt 3,16-17). Toate acestea sunt un ecou din profeția lui Isaia⁴¹: „Iată Sluga Mea pe Care o sprijin, Alesul Meu, intru Care binevoiește sufletul Meu. Pus-am peste El Duhul Meu și El va propovădui popoarelor legea Mea” (Is 42,1). Misiunea mesianică a lui Iisus este evidențiată în jurul a trei concepte cheie: El este Mesia cel davidic, Fiul lui Dumnezeu și Robul Domnului a cărui misiune este să poarte păcatele poporului Său⁴².

După ce consemnează o vindecare miraculoasă a unui om cu mâna uscată, săvârșită de Iisus (Mt 12,10-13), evanghelistul Matei arată că prin această acțiune s-a împlinit o profeție: „Ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin Isaia prorocul, care zice: Iată Fiul Meu pe Care L-am ales, iubitul Meu întru Care a binevoit sufletul Meu; pune-voi Duhul Meu peste El și judecată neamurilor va vesti. Nu se va certa, nici nu va striga, nu va auzi nimeni, pe ulițe, glasul Lui. Trestie strivită nu va frânge și feștilă fumegândă nu va stinge, până ce nu va scoate, spre biruință, judecata. Și în numele Lui vor nădăjdui neamurile” (Mt 12,17-21). „Textul citatului diferă de toate versiunile cunoscute și pare să fie o traducere independentă din ebraică, cuvintele fiind adaptate tocmai pentru a sublinia modul în care lucrarea lui Iisus împlinea spiritul misiunii *Robului Domnului*”⁴³.

Al doilea imn (Isaia 49,1-6)

Evanghelistul Luca arată că după nașterea Sa, copilul Iisus este dus de părinții săi la templu și pentru a oferi Domnului jertfa cuvenită (Lc

⁴⁰ CULLMANN, *Christ and Time*, 139, cf. MIHOC, „Eshatologia paulină”, 57.

⁴¹ Richard T. FRANCE, *Matei* (Oradea: Scriptum, 2008), 114.

⁴² FRANCE, *Matei*, 114.

⁴³ FRANCE, *Matei*, 253.

2,22-24). Aici este întâmpinat de dreptul Simeon, care îl ia în brațe și afirmă că pruncul este mântuirea pregătită pentru umanitate (Lc 2,30-31). Apoi mai adaugă: „Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel” (Lc 2,32). „Mântuirea mesianică a fost pregătită în sânul lui Israel și pentru Israel. [...] Însă această mântuire va cunoaște o realizare universală. Așa cum a fost profețit de Domnul (Is 42,6 și 49,6), și neamurile se vor bucura de mântuirea Domnului (Lc 3,6). Lumina Domnului va străluci asupra Neamurilor într-un asemenea mod încât ele, vor primi *descoperirea* necesară care îi va izbăvi din întuneric, le va ajuta să iasă din eroare în ceea ce-l privește pe Dumnezeu și în ceea ce-l privește pe Israel. [...] Mântuirea e văzută deocamdată ca lucrare viitoare. Și totuși, realizarea acesteia poate fi deja intuită în acest modest început, tocmai în Pruncul pe care Simeon îl ține în brațele sale. Numai în această tensiune, între *deja și nu încă*, a Eshatonului, e posibilă liturghia creștină care își are începuturile tocmai în istorisirea despre copilăria Mântuitorului”⁴⁴.

În timpul sfatului sinedriului, arhiereul Caiafa afirmă despre Iisus, că este mai de folos ca Acesta să moară, decât să piară întreg poporul (In 11,49-50). Evanghelistul Ioan raportează cuvântul arhiereului la profeția din Is 49,5-6⁴⁵: „fiind arhiereu al anului acela, a proorocit că Iisus avea să moară pentru neam. Și nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați” (In 11,51-52).

Sfântul Apostol Pavel și Barnaba evidențiază începutul împlinirii profeției mesianice din Is 49,6⁴⁶, când au început să predice Evanghelia lui Iisus păgânilor, după refuzul acesteia de către iudei, primii vizați (FAp 13,42-46). Astfel ei citează în mod liber cuvintele profeției: „Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginea pământului” (FAp 13,47).

⁴⁴Alexandru MOLDOVAN, *Evanghelia copilăriei lui Iisus: Luca 1-2: exegeză și teologie* (Cluj-Napoca: Mega, 2011), 376.

⁴⁵ PLĂMĂDEALĂ, „Ebed-Iahve în lumina Noului Testament,” 285.

⁴⁶ PLĂMĂDEALĂ, „Ebed-Iahve în lumina Noului Testament,” 285

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Evangelistul Ioan, insuflat de Dumnezeu descrie a doua venire a Mântuitorului Iisus, căruia îi creionează chipul extraordinar (Apoc 1,13-16). Referitor la cuvintele sale tăioase (Apoc 1,16), utilizează imaginea isaianică a Robului din *gura* căruia ieșea o *sabie ascuțită* (Is 49,2)⁴⁷.

Al treilea imn (Is 50,4-11)⁴⁸

Profeția mesianică din Is 50,4: „Domnul Dumnezeu Mi-a dat Mie limbă de ucenic, ca să știu să grăiesc celor deznădăjduiți”, s-a împlinit în persoana Mântuitorului Iisus care afirmă: „Veniți la Mine toți cei osteniți și împovărați și Eu vă voi odihni pe voi” (Mt 11,28)⁴⁹. În Is 50,5 avem o afirmație pe care niciun alt om în viață nu o putea face, în afară de Domnul Iisus Hristos⁵⁰: „Eu nu m-am împotrivit (lui Dumnezeu) și nici nu m-am dat înapoi”. Oricare alt om l-a dezamăgit pe Dumnezeu la un moment dat, dar El a fost singurul care a îndeplinit misiunea primită⁵¹.

Is 50,6 consemnează: „Spatele l-am dat spre băta și obrații mei spre pământ, și fata Mea nu am ferit-o de rușinea scuipărilor.” Christopher R. North afirmă că această afirmație este o uimitoare anticipare a relexelor tratamente, la care a fost supus Iisus Hristos în dimineața răstignirii⁵². Antonie Plămădeală arată că Is 50,6 este un cuvânt profetic care s-a împlinit în cadrul procesului juridic intentat Mântuitorului: „Și au scuipat în obrazul Lui, bătându-L cu pumnii, iar unii îi dădeau palme. Zicând: Proorocește-ne, Hristoase, cine este cel ce Te-a lovit” (Mt 26,67-68)⁵³. Charles Harold Dodd scrie că versetul isaianic amintit este ecoul în descrierea suferințelor lui Hristos în evanghelii: „Și unii au început să-L scuipe și să-I acopere fața și să-L bată cu pumnii și să-I zică: Proorocește! Și slugile Îl băteau cu palmele” (Mc. 14,65); „Atunci le-a eliberat pe Baraba, iar pe Iisus L-a biciuit

⁴⁷ Christopher R. NORTH, *The Second Isaiah* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 187.

⁴⁸ Profesorul Christopher R. North, în comentariul său la Deutero-Isaia, numește cel de-al treilea imn drept *Grădina Ghetsimani a Robului* (NORTH, *The Second Isaiah*, 201).

⁴⁹ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 21; MACRAE, *Studies in Isaiah*, 244.

⁵⁰ MACRAE, *Studies in Isaiah*, 244.

⁵¹ MACRAE, *Studies in Isaiah*, 244.

⁵² NORTH, *The Second Isaiah*, 203.

⁵³ PLĂMĂDEALĂ, „Ebed-Iahve în lumina Noului Testament,” 285.

și L-a dat să fie răstignit” (Mt. 27,26); „Și zicând El acestea, unul din slujitorii care erau de față, I-a dat lui Iisus o palmă, zicând: Așa răspunzi Tu arhiereului?” (In 18,22); „Și veneau către El și ziceau: Bucură-te, regele iudeilor! Și-i dădeau palme” (In 19,3)⁵⁴.

Al patrulea imn (Is 52,13-53, 12)

Apostolul Pavel era pe deplin încredințat, conform imnului său hristologic din scrisoarea către Filipeni, că Iisus Hristos a împlinit viziunea cu Robul Domnului care se va „înălța pe culmile slavei” (Is 52,13)⁵⁵: „Pentru aceea, și Dumnezeu L-a preînălțat și I-a dăruit Lui nume, care este mai presus de orice nume” (Filip 2,9).

Apostolul Ioan interpretează scriptura veterotestamentară din Is 53,1 ca o profeție a necredinței iudeilor în divinitatea lui Iisus: „Ca să se împlinească cuvântul proorocului Isaia, pe care l-a zis: Doamne, cine a crezut în ceea ce a auzit de la noi? Și brațul Domnului cui s-a descoperit?” (In 12,38).

Evangelistul Marcu consemnează o afirmație a Mântuitorului, care se identifică pe Sine cu Ebed Yahweh din Is 53,3 (dar și cu Fiul Omului): „Și cum este scris despre Fiul Omului că va să pătimească multe și să fie defăimat?” (Mc 9,12b)⁵⁶.

Apostolul Matei evidențiază că vindecările de boli și exorcizarea diavolilor, împlinite de Mântuitorul, fuseseră înainte văzute de Isaia (53,4): „Ca să se împlinească ceea ce s-a spus prin Isaia proorocul, care zice: Acesta neputințele noastre a luat și bolile noastre le-a purtat” (Mt 8,17).

Apostolul Petru îi îmbărbătează pe slujitorii persecutați, dându-le exemplu suferința lui Mesia Iisus prevestită de Isaia (53,5-6.9b.11): „Care n-a săvârșit nici un păcat, nici s-a aflat vicleșug în gura Lui. Și care ocărăț fiind, nu răspundea cu ocară; suferind, nu amenința ci se lăsa în știrea Celui ce judecă cu dreptate. El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn,

⁵⁴ Charles Harold DODD, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (Londra: Nisbet & Co, 1952), 91.

⁵⁵ M. R. CHERRY, „The Servant Song of Philippians,” *Review and Expositor* 1 (1962): 54-56.

⁵⁶ DODD, *According to the Scripture*, 92.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pentru ca noi, murind față de păcate, să viețuim dreptății: cu a Căruia rană v-ați vindecat. Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul și la Păzitorul sufletelor voastre” (1Pt 2,22-25)⁵⁷. De asemenea Apostolul Pavel se referă la același fragment isaianic, scriindu-le corintenilor: „Căci v-am dat, întâi de toate, ceea ce și eu am primit, că Hristos a murit pentru păcatele noastre după Scripturi” (1Cor 15,3)⁵⁸.

Apostolul Filip îl luminează pe marele funcționar de la curtea regală a Etiopiei, care citea la momentul întâlnirii lor, un fragment din al patrulea imn al Robului lui Yahweh (Is 53,7-8): „Iar locul din Scriptură pe care-l citea era acesta: Ca un miel care se aduce spre junghiere și ca o oaie fără de glas înaintea celui ce-o tunde, așa nu și-a deschis gura sa. Întru smerenia Lui, judecata Lui s-a ridicat și neamul Lui cine-l va spune? Că se ridică de pe pământ viața Lui [...] Iar Filip, deschizând gura sa și începând de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus” (FAp 8,32-35).

Evanghelistul Luca amintește cuvintele lui Iisus de la Cina cea de taină, prin care se identifică pe Sine cu *Robul Domnului* din Is 53,12: „Căci vă spun că trebuie să se împlinească întru Mine Scriptura aceasta: Și cu cei fără de lege s-a socotit, căci cele despre mine au ajuns la sfârșit (Lc 22,37)⁵⁹. Evanghelistul Marcu afirmă că împlinirea profeției din Is 53,12, a avut loc în momentul înălțării pe cruce a Mântuitorului: „Și împreună cu El au răstignit doi tâlhari: unul de-a dreapta și altul de-a stânga Lui. Și s-a împlinit Scriptura care zice: Cu cei fără de lege a fost socotit” (Mc. 15, 27-28).

Evanghelistul Luca scrie că Mântuitorul le-a dezvăluit ucenicilor care mergeau spre Emaus, că pătimirea Sa a fost profețită în Vechiul Testament (și de Is 53)⁶⁰: „Și El a zis către ei: O, nepricepuților și zăbavnici cu inima ca să credeți toate câte au spus proorocii! Nu trebuia, oare, ca Hristos să pătimească acestea și să intre în slava Sa? Și începând de la Moise și de la toți proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El” (Lc 24,25-27).

⁵⁷ DODD, *According to the Scriptures*, 93.

⁵⁸ Richard N. LONGENECKER, *The Christology of early jewish christianity* (Naperville: Alec R. Alleson Inc, 1970), 106.

⁵⁹ DODD, *According to the Scriptures*, 93.

⁶⁰ CHIALDA, „Ebed-Iahve,” 30.

Concluzii

Imnele lui Ebed Yahweh sunt fragmente scripturistice, distinct încadrate în capitolele cărții profetului Isaia, dar au o tematică comună cea a suferinței unei persoane extraordinare. Cântările Robului Domnului conțin elemente evidente, care le califică pentru o interpretare mesianică. Aceste elemente sunt atât distincte (ex. *Mesia care suferă*), în cadrul eshatologiei iudaice cât și specifice mesianismului regal.

Scrierile nou-testamentare evidențiază faptul că profețiile mesianice ale imnelor Slujitorului lui Yahweh s-au împlinit în activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, care s-a și revelat drept identitatea Robului (*eshatologia realizată*).

Imnele lui Ebed Yahweh conțin o bogăție teologică insuficient valorificată în predica sau cateheza Bisericii și în general în cărțile teologice. Textele biblice amintite sunt extrem de interesante, fiind o lectură obligatorie pentru orice creștin. Aprofundarea lor în cadrul mai larg al cărții lui Isaia, evidențiază încă o dată importanța Vechiului Testament pentru întărirea credinței.

Evocare

Părintele Profesor Ioan Chirilă are numeroase calități, care te îndeamnă să-l prețuiești și cel mai important să îl ai în vedere drept model. Încă din timpul cursurilor de licență, am rămas impresionat (asemenea multora) de vastele sale cunoștințe din domeniul teologiei dar și din alte orizonturi de cunoaștere. Prelegerile sale sunt exemplu de interdisciplinaritate. Exegeza, teologia și arheologia veterotestamentare sunt împletite armonios cu elemente de istorie profană și eclezială, filozofie, teologie nou-testamentară, fizică, spiritualitate, liturgică, medicină etc. Îmi aduc aminte că în cadrul unui curs ne-a explicat, cum fizica cuantică este un punct de legătură între dimensiunea spirituală și cea materială. Cursurile sale sunt mai mult decât informație academică, deoarece conțin și: sfaturi de viață, consiliere duhovnicească, glume savuroase izvorâte dintr-un simț fin al umorului. Examenele

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

nu constau în reproducerea mecanică a celor studiate, ci înțelegerea și utilizarea lor în mod critic. Această abordare pedagogică ar trebui să fie un exemplu de urmat, pentru toți profesorii care vor să investească în viitorul elevilor sau studenților lor.

Părintele Ioan este un om duhovnicesc, dar care înțelege condiția căzută a omului. De multe ori clasa noastră studențească avea întrebări și frământări spirituale, cărora părintele le găsea un răspuns mulțumitor. Îmi aduc aminte că într-un anumit moment, aveam o neliniște legată de ceea ce părea a fi un semn al apropierii timpului eshatologic. Părintele profesor ne-a explicat în mod rațional dar și duhovnicesc problematica, ne-a încurajat și astfel ne-a oferit liniștirea sufletească mult dorită. În mod constant ne explica Sfânta Scriptură cu ajutorul părinților bisericești și a celor filocalici. Dar această exegeză părea că izvorăște chiar din persoana sa. Părintele profesor se lasă pătruns de harul divin, care i-a învăluit pe interpreții patristici. De asemenea și predicile sale sunt dătătoare de odihnă pentru spirit. Îndemnul său permanent este unul important pentru viața creștină: Dacă nu poți spune ceva pozitiv, despre o persoană, atunci să nu vorbești despre ea. Părintele profesor, nu numai că amintește des acest sfat duhovnicesc, dar îl și împlinește concret. În această privință, părintele pare a fi un ucenic al Preasfințitului părinte Vasile Flueraș, care niciodată nu vorbea în mod negativ despre cineva. Cuvintele negative se transformă ușor în bârfe, care pot provoca daune spirituale ireparabile. Observând această descriere incompletă a personalității părintelui profesor Ioan, putem constata că este în mod autentic un profesor dăruit studenților dar și un părinte duhovnicesc!

La mulți ani cu bucurii și sănătate!

Înțelepciunea revelată și sensul moral al științei

Călin-Felician FICIOR

De-a lungul istoriei omenești se constată că nu au existat perioade de timp fără întrebări și implicit răspunsuri contradictorii, în ceea ce privește înțelepciunea și știința. Rezultatele noi din domeniul științific, descoperite sau identificate, necesită o evaluare temeinică, nu neapărat matematică, economică, politică, ci una holistică, în total acord cu învățătura Sfintei Scripturi¹. Chiar dacă în domeniul științific metodologia de abordare este diferită de cea Biblică, fapt ce a condus la diferențe de opinii, întotdeauna reflecțiile critice și uneori contradictorii au scos la iveală rezultate etice și morale conforme cu cerințele înțelepciunii revelate. În acest dialog este esențial ca știința să fie ancorată în înțelepciunea Sfintei Scripturi², deoarece „Toată înțelepciunea este de la Domnul și cu El este în veac” (Sir 1,1). În susținerea relației înțelepciune – știință, ne sprijinim pe învățătura versetului: „Știință și înțeleaptă înțelegere ca ploaia a revărsat și a înălțat mărirea celor ce o stăpânesc pe dânsa” (Sir 1,18) care elucidează și motivează susținerea acestui dialog pentru menținerea științei în cadrul moralității revelate de Dumnezeu în Sfânta Scriptură.

¹ „Diversi cercetători au încercat câteva definiții, precum: înțelepciunea este arta de a izbândi în viață sau cunoașterea practică, pe temeiul experienței, a legilor care guvernează lumea sau abilitatea de a face față unei anumite situații sau aflarea rapidă a unui răspuns într-o împrejurare dificilă sau tradiția experiențelor intelectuale: o definiție potrivită a înțelepciunii ca etică, în duhul Sfintei Scripturi este: știința de a-l cunoaște pe Dumnezeu și de a-l te face plăcut, practicând virtutea și evitând păcatul”. Bartolomeu Valeriu ANANIA, *Doctor Honoris Causa – Universitatea Babeș Bolyai* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2001), 65.

² „Înțelepciunea nu poate fi redusă la o inteligență operativă, capabilă să facă interconexiuni, bazându-se pe rigoare formală. Înțelepciunea implică o căutare existențială și un efort de conformare al omului față de Adevărul lumii. Proeminența Adevărului impune sinceritate și onestitate în demersul epistemologic.” Adrian LEMENI și Răzvan IONESCU, *Teologie ortodoxă și știință* (București: IBMO, 2007), 92.

1. Receptarea Înțelepciunii ca dar divin

Receptarea înțelepciunii Sfintei Scripturi în domeniul științific ar trebui să devină o premisă majoră. Însă în receptarea unui mesaj fie științific, fie cultural, fie teologic, întâmpinăm multiple diferențe de interpretare. Cauza paletei extinse de receptare și interpretare a mesajului are la bază diferențele graduale, specifice fiecărui om în parte, cum ar fi: religia, capacitatea de filtrare a informației, modalitatea abordării mesajului, a nivelului de cunoștințe asimilate, precum și capacitatea intelectuală sau experiența de viață. Întregul proces de cercetare științifică nu poate și nu este potrivit să ignore adevărul revelat transmis prin intermediul Sfintei Scripturi, având în vedere mesajul din Pilde 8,22-23, unde Înțelepciunea se prezintă: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult. Eu am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut pământul“ (Pilde 8,22-23). În prima parte a capitolului 8 precum și în încheierea cuvântării, respectiv versetele 32-36, înțelepciunea face un apel către întreaga omenire să o asculte și să-și însușească învățătura revelată, invocând în acest sens primatul ei în creație, ceea ce implică recunoașterea priorității în succesiune și implicit în cunoaștere. Fiind permanent în proximitatea lui Dumnezeu, înțelepciunea se recomandă ca inițiată în cunoașterea legilor ce guvernează întreaga creație, asociată în lucrările Sale, asemenea unui artist sau meșter a tot ceea ce există³, recomandându-se vrednică să fie o lumină călăuzitoare omului în această viață.

Dacă enunțul versetului de mai sus clarifică succesiunea și asocierea în creație, versetul următor menționează strânsa legătură dintre înțelepciune și știință; „În vistieriile înțelepciunii unde sunt pildele științei” (Sir 1,24). Înțelepciunea omenească primește valoare doar într-o combinație care împletește formarea intelectuală cu formarea duhovnicească. Doar în această relaționare omul beneficiază de știința impregnată de înțelepciune. Prin acceptarea harului divin, mentalul omului este luminat și îndrumat spre

³ R.B.Y. SCOTT, „Wisdom in creation: The 'Amon of Proverbs VIII 30,” *Vetus Testamentum* 10 (1960): 216-218.

dobândirea de plus valoare a înțelegerii realității existente. Privită din această perspectivă, valoarea înțelepciunii este inestimabilă. Însușirea înțelepciunii în acest caz prevalează în fața tuturor pseudovalorilor perene, după cum constatăm din enunțul descris în următoarele versete: „Luați învățătura mea mai degrabă decât argintul și știința mai mult decât aurul cel curat, căci înțelepciunea este mai bună decât pietrele prețioase și nici lucrurile cele mai prețioase nu au valoarea ei.” (Pilde 8,10-11). Tot efortul depus în căutarea și însușirea Înțelepciunii nu rămâne nerăsplătit. În ciuda faptului că omul are un statut de ființă finită, prin raportarea cu smerenie la învățătura revelată⁴, mintea omului este angrenată de harul Duhului Sfânt spre dobândirea înțelepciunii și înțelegerea tainelor universului. Harul revărsat de Dumnezeu are un aport substanțial în schimbarea și metamorfozarea spirituală a omului, conferindu-i un duh de înțelepciune ce contribuie la înțelegerea sporită a rostului vieții și a întregii creații; „Cel ce mă află, a aflat viața și dobândește har de la Domnul” (Pilde 8,35). Imaginea din versetul 35, prezintă strânsa legătură existentă între înțelepciune și viață. Tot zbulciul spre dobândirea înțelepciunii, impun o maniera de raportare permanentă la divinitate și astfel prin generozitatea divină este posibilă sălășluirea înțelepciunii în om și înțelegerea tainelor științei,⁵ după cum rezultă din versetul: „Căci Domnul dă înțelepciune; din gura Lui izvorăsc Știința și prevederea” (Pilde 2,6).

Consider de importanță majoră faptul că am stabilit modalitatea de dobândire a înțelepciunii, în dar, de la Dumnezeu, însă alt accent care merită receptat este ideea provenienței înțelepciunii. Originea ei este descrisă ca provenind „din gura Celui Preaînalt” (Sir 24,3). Dumnezeu este izvorul Înțelepciunii și al întregii științe cu toate ramurile ei. Recomandarea însușirii

⁴ „Smerenia nu e o alegere, ci urmarea firească a însăși statutului nostru de ființe finite. Poți să nu fi smerit, dar asta nu înseamnă că ești mai puțin finit, ci doar că te-ai pierdut în propriile-ți iluzii. În mod paradoxal, dacă nu ne-am asuma finitudinea, adică propria noastră limită, nu vom putea niciodată întâlni infinitul [...] fără asumarea limitei finitului, n-ai nici o șansă să întâlnești infinitul”. Stela-Maria IVANEȘ și Constantin IVANEȘ, *Către noi înșine*, vol. 2 (Cluj-Napoca: Eikon, 2013), 224-5.

⁵ Rowland E. MURPHY, „Proverbs,” în *WBC 22* (Dallas: Word Incorporated, 2002), 15.

înțelepciunii divine este făcută tocmai cu scopul dezvoltării în om a abilităților care îi permit anticiparea pericolului și inițierea acțiunilor preventive cu impact asupra viitorului, în conformitate cu adevărul și dreptatea: „Ca să-ți fac cunoscută credincioșia cuvintelor adevărate și să răspunzi prin cuvinte de bună credință celor ce te întrebă” (Pilde 22,21). Misterul divin se dezvăluie tot mai mult, devine tot mai vizibil pentru cel implicat duhovnicește, oferindu-i, pe măsura dezvoltării personale, un sentiment de siguranță, de securitate, de certitudine în urma asimilării înțelepciunii. Este nevoie de o luptă interioară cu egocentrismul existent în fiecare ființă umană și intrarea în sfera smereniei, întrucât smerenia este responsabilă cu ordinea în gândire și deschide perspectiva înțelegerii că toate beneficiile înțelepciunii nu sunt rezultatul minții umane, ci sunt un dar divin, ca urmare a acceptării relației cu Dumnezeu și a asumării învățăturii revelate din paginile Sfintei Scripturi.

2. Înțelepciunea principiu al coerenței

Înțeleptul se integrează în lumea și societatea supusă legilor, deși el deține o cunoaștere superioară prin lucrarea virtuții. Nu face abstracție de cunoașterea profană, ci o integrează oferindu-i un sens superior, neaccesibil tuturor ființelor umane. În acest sens e relevant proverbul: „Înțeleptul vede nenorocirea și se ascunde, cei proști dau peste ea și îndură necaz” (Pilde 27,12). Rolul înțeleptului nu este acela de a rămâne un observator imparțial, ci de a descoperi calea, direcția, modul de a înmulți binele în lume și de a proteja ființa umană trasându-i o linie directoare și implicit protejarea de calea ce duce la decăderea morală, fizică și spirituală. Nimic nu contează mai mult decât învățătura dată omului, fie prin revelația divină, fie prin vocea Sfântului Duh (Spirit) în inimă. Vocea înțelepciunii este opusă limbajului seducător al imoralității. Această voce este auzită peste tot, în public, în spațiul privat, pe străzi și în fiecare casă. Simțul comun, experiența universală și legea dreptății scrise în inimă, precum și legea lui Dumnezeu revelată în Sfânta Scriptură, mărturisesc împotriva jafului și a răului de orice fel, propunând o mobilizare în Duh spre încoronarea binelui și a

dreptății⁶. În ceea ce privește practicarea binelui, Baruh Spinoza susține că prin virtute, omul urcă treaptă cu treaptă pe o scară valorică ce culminează în cunoașterea lui Dumnezeu: „Binele, pe care și-l dorește oricine practică virtutea, îl dorește și pentru ceilalți oameni și cu atât mai mult cu cât va avea o cunoaștere mai mare a lui Dumnezeu... Cu cât esența sufletului include o mai mare cunoaștere a lui Dumnezeu, cu atât mai mare va fi și dorința prin care acel care practică virtutea dorește altora binele pe care și-l dorește”⁷.

Deși cele două tipuri de știință existente, sunt pe paliere de cunoaștere diferite, totuși ele sunt complementare. În funcție și concomitent cu interesul de căutare și invocare a numelui divin, se dezvoltă capacitatea de receptare a mesajului comunicat de Dumnezeu. În felul acesta omul percepe limbajul original făurit de Dumnezeu⁸, de unde rezultă această diferență de perspectivă specificată în Pilde cap. 28; „Oamenii răi nu pricep nimic din ceea ce este drept, iar cei ce caută pe Domnul înțeleg tot” (Pilde 28,5). Este adevărat că Dumnezeu pe fiecare om în parte îl înzestrează cu un grad de inteligență, însă fiecare om are posibilitatea depășirii acestui grad prin raportarea directă la învățătura revelată: „Atunci vei pricepe temerea de Domnul și vei dobândi cunoștința de Dumnezeu” (Pilde 2,5).

Deschiderea omului spre reperele solide transmise prin intermediul revelației, receptarea și implementarea în viața de zi cu zi, atestă integrarea și reabilitarea în realitatea harului. Sălășluirea înțelepciunii în om are ca punct de pornire ascultarea și însușirea învățaturii revelate, conform versetului: „Plecându-ți urechea la înțelepciune și înclinând inima ta spre bună chibzuială” (Pilde 2,2). Plecarea urechii implică ascultare atentă și punere în practică a învățaturii divine, din care rezultă nu doar o inteligență științifică bazată pe experimente și acumulare de cunoștințe, ci este în același timp

⁶ Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Proverbs* (Logos Library System, 1999), S. Pr 1:20.

⁷ Baruch SPINOZA, *Etica* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1981), 203.

⁸ „Dumnezeu își dă numele, căci acesta este încărcat cu o prezență activă; în gura omului el este dinamic, semnifică ajutor și putere, iubire și familiaritate cu misterul”. Serge MISSATKINE, „Mistica Vechiului Testament,” în *Enciclopedia doctrinelor mistice 1* (Timișoara: Amacord, 1997), 160.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

morală și spirituală. Inima, considerată ca sediu al intelectului și al emoțiilor unei persoane, include toate dorințele, gândurile, concepțiile și voința. Dar suprema dorință a Întelepciunii este de a poziționa inima, spre înțelegere și discernământ. Toată disputa interioară în cazul unor probleme ce țin de aspecte morale se concentrează în inimă⁹. Cunoașterea prin intermediul înțelepciunii este o cunoaștere superioară ce se întemeiază pe experiența rezultată ca urmare a raportării la poruncile divine. Ne mișcăm pe două paliere existențiale, iar abordarea nu este una strict intelectuală, ci se împlinește și este potențată prin abordarea teologică, duhovnicească, ca legătură cu divinitatea. Ceea ce favorizează interpretarea și astfel definirea înțelepciunii ca fiind o combinație a științei cu credința, o descoperim în versetele următoare: „Să ia aminte cel înțelept și își va spori știința” (Pilde 1,5). În palierul necreatului, există izvorul Întelepciunii mai presus de orice înțelepciune și a Științei mai presus de orice știință. Iar în palierul creatului, experiența și manifestările omului în istorie sunt o rază a Întelepciunii și a Științei: „Căci Domnul dă înțelepciune; din gura Lui izvorăsc știința și prevederea” (Pilde 2,6). Inteligența umană, doar atunci când percepe și aduce mărturie că universul întreg este pătruns de sacralitatea lui Dumnezeu, se află „În vistierile înțelepciunii unde sunt pildele științei” (Sir 1,24). Doar astfel, înțelepciunea devine principiu al coerenței și ordinii în lumea creată de Dumnezeu¹⁰.

3. Știința Duhului

Petre Țuțea include teologia în domeniul culturii, considerând-o știință a Transcendenței, prin intermediul căreia omul primește mesajul divin revelat spre înfăptuirea adevărului, binelui și frumosului în forma cea mai pură¹¹.

⁹ Louis GOLDBERG, *Proverbs* (Chicago: Moody Bible Institute, 1983), 28.

¹⁰ CHARLES, *Commentary on the Apocrypha of the Old Testament*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 318.

¹¹ „Încerc să prezint teologia, filosofia, știința, arta, tehnica, toate considerate ca domenii ale culturii, în care omul primește, sau caută adevărul, binele, frumosul, utilul, sau răătăcește”. Petre ȚUȚEA, *Omul, tratat de antropologie creștină*, vol. 1 (Iași: Timpul, 1992), 49.

Acceptarea mesajului divin face posibilă legătura cu izvorul înțelepciunii, conform expresiei „duhul din om și suflarea Celui Atotputernic dau priciperea” (Iov 32,8), reprezentând o consecință directă a manifestărilor omului în forma cea mai pură. *Duhul din om* evocat în acest verset, ca inteligența sădită încă de la facere, primește prin suflarea Dumnezeului Celui Atotputernic inspirație și noi puteri, de a-și prelungi viața. „Dumnezeu nu are resentimente față de această Înțelepciune, ci dimpotrivă, El dorește să o dăruiască celor care o doresc cu adevărat”¹², conform versetului, „Ea se află la tot trupul, după măsura dărniciiei Lui, și a dat-o celor ce-L iubesc pe El” (Sir 1,9).

Duhul din om face referire la „intelența sădită” în fiecare ființă umană, care se dezvoltă și primește noi puteri de pătrundere a realității existente doar printr-o relație cu Sfântul Duh. În acest caz, am putea trage o primă concluzie, și anume, toți oamenii au primit un grad de inteligență prin duhul suflat în om de Dumnezeu, însă ceea ce dezvoltă un grad de inteligență superioară în fiecare făptură umană, este Duhul lui Dumnezeu cel Atotputernic¹³, conform versetelor: „Inima celui înțelept dă înțelepciune gurii lui și pe buzele sale sporește știința” (Pilde 16,23). „Înțelepciunea este un izvor de viață pentru cine o are” (Pilde 16,22).

Privită din această perspectivă, Sfânta Scriptură¹⁴ poate fi considerată un adevărat promotor de norme și valori sociale, științifice, culturale¹⁵. Înțelepciunea este învățătura revelată impregnată de harul divin, prin intermediul

¹² John MCGUCKIN, „Preocuparea cu studiul și harul străvederii duhovnicești; Problema înțelepciunii în tradiția ortodoxă, Ortodoxia,” *O 2* (2013): 214.

¹³ William David REYBURN, *A Handbook on the Book of Job* (New York: United Bible Societies, 1992), 595.

¹⁴ „Scriptura nu înlătură nimic din cele date nouă de Dumnezeu spre folosire, dar pedepsește lipsa de măsură și îndreaptă lipsa de judecată”. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Cele patru sute de capete despre dragoste,” în *Filocalia 2*, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 1999), 115.

¹⁵ Niciuna dintre civilizațiile antice nu a avut același grad de impact asupra societății, ca acele triburi care formau poporul Israel. O contribuție majoră la cultura lumii a avut-o cartea numită Sfânta Scriptură, un cod al binelui și răului, cu o influență semnificativă în ceea ce privește moralitatea lumii. Judson KNIGHT, Stacy A. MCCONNELL și Lawrence W. BAKER, *Ancient Civilizations: Almanac*, vol. 1 (Detroit: UXL, 2000), 88.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

căreia, Dumnezeu revarsă o parte din înțelepciunea Sa asupra omului. Astfel omul, ca iconom al întregii creații, pătrunde în sfera Duhului și a lucrurilor ce nu pot fi pătrunse de mintea omenească¹⁶, idee exprimată clar în versetul: „Izvorul Înțelepciunii este cuvântul lui Dumnezeu întru cele înalte și căile ei sunt porunci veșnice” (Sir 1,5). Din învățătura Sfântul Antonie cel Mare extragem o concluzie care subliniază faptul că orice abordare științifică trebuie să conțină un grad de raționalitate, însă o raționalitate impregnată de Duhul lui Dumnezeu: „Oamenii se socotesc raționali, însă pe nedrept, căci nu sunt raționali. Unii au învățat cuvintele și cărțile vechilor înțelepți. Dar raționali sunt numai aceia care au sufletul rațional, pot să deosebească ce este binele și ce este răul, se feresc de cele rele și vătămătoare sufletului și toată grija o au spre cele bune și folositoare sufletului; iar acestea le săvârșesc cu multă mulțumire către Dumnezeu. Numai aceștia trebuie să se numească oameni raționali”¹⁷. Adevărata știință își împlinește menirea numai în strânsă legătură cu înțelepciunea ca învățătură revelată de Dumnezeu, știut fiind faptul că „Dumnezeu își revelează numele, pentru că acesta, plasat în gura omului, să-i confere acces la El însuși, ca la unica autoritate”¹⁸. Enunțarea acestei aprecieri vine să confirme că fundamentul esențial al oricărei activități științifice sau culturale, constă în deschiderea omului către Transcendent ceea ce îi oferă o coerență în gândire, dar în special un acces la știința și cultura Duhului.

¹⁶ „Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale. Fiindcă este una, toate le poate, și rămânând una cu sine însăși, ea toate le înnoiește, și răspândindu-se, prin veacuri, în sufletele sfinte, ea întocmește din ele prieteni ai lui Dumnezeu și prooroci. Cu adevărat Dumnezeu nimic nu iubește, fără numai pe cel ce petrece întru înțelepciune” (Sol 7,26-28). Observăm un raport de cauzalitate între înțelepciune ca formă a inteligenței umane și ascultarea cuvântului revelat din Sfânta Scriptură. Este un consimțământ al filiației divine, o conformare a vieții la originara Bunătate.

¹⁷ SF. ANTONIE CEL MARE, „Învățături despre viața morală a oamenilor și despre buna purtare,” 17.

¹⁸ Serge MISSATKINE, „Mistica Vechiului Testament,” în *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. 1 (Timișoara: Amacord, 1997), 161.

Concluzii

Omul dintotdeauna a dorit să descopere tainele universului, să dețină cunoștințe care l-ar ajuta să depășească hotarul înțelegerii științifice, bazat doar pe concluziile rezultate în urma observării fenomenelor, fie că este vorba de fenomene sociale, naturale, economice, etc. Omul de știință cu cât înaintează în cercetarea fenomenelor devine tot mai conștient că este deținătorul unei cunoașteri limitate. Însă cum ar putea o faptură limitată să pătrundă în nepătrunsele taine divine decât prin deschiderea creatului către Necreat, deschiderea omului către Dumnezeu cel transcendent. Părintele prof. dr. Ioan Chirilă, ancorat în Sfânta Scriptură, descrie modalitatea deslușirii tainelor divine: „Dacă vrem să găsim temelia gândirii și a moralei existenței noastre trebuie volens nolens să ne întoarcem instant pe vârful muntelui Sinai, la cele zece porunci sau la cele zece cuvinte divine care ordonează efectiv existența noastră”¹⁹. Relevant în acest sens este textul Sfintei Scripturi de la (Pilde 13,14) care ne va apropia de o anumită claritate în ceea ce privește relația omului cu Dumnezeu. Însușirea învățaturii divine acompaniată de credință ca formă de implicare profundă, produce prin intervenția divină o metamorfozare a omului, înzestrându-l cu înțelepciunea și știința de a pătrunde tainele ce ne înconjoară, de a trăi viața în armonie cu toată creația: „Învățătura celui înțelept este izvor de viață, ca să putem scăpa de cursele morții” (Pilde 13,14). Privită din acest punct, înțelepciunea trebuie considerată o știință a Duhului: „Poftești înțelepciune? Ține poruncile și Domnul îți va da-o ție” (Sir 1,25). Știința umană dacă este ancorată în înțelepciunea divină nu este umbrată, ci potențată, îmbogățită.

Tema, abordată în aceste rânduri, este inspirată de personalitatea pr. prof. dr. Ioan Chirilă, care contribuie, an de an, la formarea preoților, ca un meșter la șlefuirea pietrelor prețioase, cu răbdare, înțelepciune, dar și dragoste părintească, până când meșterul obține pietre prețioase, adică preoți pregătiți pentru a împărtăși cu dragoste tainele divine și de a avea o pastorație bazată pe înțelepciunea Vechiului Testament.

¹⁹ CHIRILĂ, „etică/morală, etnie și confesiune. Relevanțe biblice,” 11.

Evocare

Este greu să exprim în doar câteva cuvinte calitățile psiho-fizice și morale ale părintelui profesor Ioan Chirilă. Nu cred că aş putea să-i creez un portret în care să surprind în totalitate înaltul său spirit de responsabilitate pedagogică și științifică sau să pun în valoare calitățile prin care reușește să mobilizeze tinerii studenți în duhul responsabilizării față de învățăturile revelate de Dumnezeu. Profunzimea abordării temelor biblice, modul elegant de a transmite un mesaj nu numai elevat dar și duhovnicesc, îl definesc ca un adevărat meșter metodician. În ceea ce mă privește îl socotesc ca un adevărat părinte prin faptul că a avut un aport substanțial în dezvoltarea mea personală, însă nu un părinte trupesc, ci un părinte care m-a ajutat să renasc din punct de vedere intelectual, moral și spiritual. Personal îl consider un reper moral, un model demn de urmat. De asemenea îl admir pentru disponibilitatea spirituală și umană, văzându-l dedicat în tot ceea ce face, împletind cu înțelepciune și echilibru, demnitățile de preot slujitor al altarului, profesor, soț, tată și bunic în binecuvântata familie hărăzită de Dumnezeu, precum și în familia extinsă a celor ce îi prețuiesc ajutorul și contribuția în renașterea lor personală.

Cu acest binecuvântat prilej de aniversare, împlinirea celor 60 de ani de viață, doresc să-l asigur, părintele profesor Ioan Chirilă, de un respect neprețuit, dragoste și recunoștință.

Mulți ani binecuvântați de Dumnezeu!!!

Structura și sensul duhovnicesc al cărților 1-2 Regi

Dumitru Tiberiu FIȘCU

Studiile biblice din secolul trecut s-au concentrat cu precădere asupra istoriei variantelor textuale și asupra identificării diverselor surse ce au dus la compunerea textului final. În acest sens, o ipoteză despre 1-2 Regi aparține lui Leonhard Rost¹, care argumentează, într-o monografie din 1926, că textul e format din câteva narațiuni independente, alăturate ulterior, cum ar fi narațiunea despre chivot (2Rg 4,1b-7,1; 2Rg 6,1-20a) și narațiunea succesiunii la tron (2Rg 6,16.20-23; 7,11b; 16, 9-20; 3Rg 1-2).

O altă ipoteză extrem de influentă aparține lui Martin Noth², care inventează, în 1943, termenul de „istorie deuteronomistă” pentru a explica originea și scopul cărților Iosua, Judecători și 1-4 Regi. Aceste cărți, argumentează el, sunt rezultatul muncii unui compilator numit Deuteronomist, din secolul al VI-lea î.Hr., care, pe baza unor surse anterioare, încearcă să dea un sens teologic evenimentelor recente (căderea Ierusalimului și exilul babilonian), folosind teologia și limbajul Deuteronomului. În viziunea lui Noth, Deuteronomistul a privit căderea regatului din Iuda ca fiind ireversibilă, și a încercat să justifice acest act divin în fața generației exilului, reamintindu-le cauzele care au dus la această situație. În 1968, Frank Moore Cross³ a revizuit teoria lui Noth, sugerând că istoria deuteronomistă a fost scrisă mai întâi spre sfârșitul secolului al VII-lea î.Hr., ca o contribuție la programul de reformare inițiat de regele Iosia (versiunea Dtr1), fiind ulterior adăugită și revizuită de autorul din secolul al VI-lea despre care

¹ Leonhard ROST, *The Succession to the Throne of David* (Sheffield: Almond, 1982).

² Martin NOTH, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981).

³ F.M. CROSS, „The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History,” în *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (London: Harvard University Press, 1973), 274-89.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

vorbea Noth (versiunea Dtr2). Această ipoteză, a dublei redacții, a cunoscut o largă acceptare în cercurile academice.

Deuteronomul este conceput ca un legământ între Israel și Iahve, care a ales pe Israel ca popor al Său, ce trebuie să trăiască conform legilor Sale. Israel trebuie să fie o teocrație, cu Iahve ca suzeran divin. Legea dată prin Moise este suprema autoritate, situându-se deasupra tuturor celorlalte autorități, inclusiv regi, iar profeții sunt cei care reamintesc cuvintele Legii. În cadrul acestui legământ, Iahve a promis Israelului stăpânirea asupra Canaanului, dar această promisiune este condiționată – dacă israeliții nu sunt fideli legământului, atunci vor pierde acest pământ. Istoria deuteronomistă explică victoriile și înfrângerile israeliților ca rezultate ale fidelității, respectiv infidelității față de Iahve.

În ultimele decenii, critica literară a dus la evidențierea structurilor și temelor literare ale textelor biblice în forma lor canonică. Critica literară pornește de la premisa că semnificația formei finale a unui text biblic nu depinde de analiza și recuperarea presupuselor surse și ediții anterioare. Lungul proces prin care textul actual a fost compilat nu poate fi reconstituit, decât sub forma unor ipoteze greu de verificat. Analiza textului va începe mai degrabă cu întregul decât cu părțile. Autori precum David A. Dorsey⁴, Robert Alter⁵, Moshe Garsiel⁶, J.P. Fokkelman⁷, Peter J. Leithardt⁸ au arătat unitatea structurală a primelor două cărți ale Regilor (Samuel) și modul în care această structură simetrică evidențiază anumite idei teologice.

⁴ David A. DORSEY, *The literary structure of the Old Testament: A commentary on Genesis – Malachi* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004).

⁵ Robert ALTER, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: Norton & Company, 1999).

⁶ Moshe GARSIEL, *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels* (Ramat-Gan: Revivim, 1985).

⁷ J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vol. 4 (Assen Van: Gorcum, 1981).

⁸ Peter J. LEITHART, *A Son to Me: An Exposition of 1&2 Samuel* (Moscova: Canon Press, 2003).

1. Păcatele regilor Saul și David în structura cărților 1-2 Regi

Peter J. Leithart⁹ demonstrează că 1 și 2 Regi reprezintă o carte unitară, cu o structură chiastică, iar această unitate structurală se bazează atât pe conținutul tematic al secțiunilor simetrice, cât și pe formele literare (poezia) ce marchează începutul, mijlocul și sfârșitul cărții.

A Nașterea lui Samuel, 1Rg 1,1–2,11 (cântarea de mulțumire a Anei, 2,1-10)

B Corupția casei lui Eli, 2,12–3,21

C Exilul și întoarcerea chivotului Domnului, 4,1–7,17

D Ascensiunea lui Saul, 8,1–12,25

E Păcatele lui Saul, 13,1–15,34

F David în casa lui Saul, 16,1–20,42

G Saul vs. David, 21,1–27,12

H Moartea lui Saul, 28,1–2 Rg 1, 27 (cântarea de jale a lui David)

G' Casa lui Saul vs. Casa lui David, 2,1–4,12

F' David Rege, 5,1–9, 13

E' Păcatele lui David, 10,1–12,31

D' Ascensiunea lui Abesalom, 13,1–15,12

C' Exilul și întoarcerea lui David, 15,13–19,43

B' Răzvrătirea lui Șeba, 20,1-26

A' Adevăratul Rege, 21,1–24, 25 (cântarea de mulțumire a lui David, 22,1–23,7)

A și A': Ambele secțiuni conțin poezie, iar psalmii lui David din 2Rg 22,1–23,7 celebrează împlinirea speranței Anei pentru Unsul Domnului (1Rg 2,10).

B și B': Diviziunea dintre Samuel și fiii lui Eli (1Rg 2,12–3,21) corespunde diviziunii dintre Israel și Iuda, care se manifestă în revolta lui Șeba (2Rg 20).

C și C': În ambele secțiuni există o narațiune a *exilului și întoarcerii*, prin care se sugerează o corespondență între David și chivot, amândoi fiind purtători ai prezenței Domnului.

D și D': Există o serie de analogii între Saul și Abesalom: amândoi erau foarte apropiați de David, amândoi l-au prigonit și l-au determinat

⁹ LEITHART, *A Son to Me*, 31.

să plece din cetate în pustie, amândoi se distingeau prin capul lor (Saul era mai înalt cu un cap decât toți israeliții, Abesalom se distingea prin părul lui). Există și o serie de discrepanțe între ascensiunea celor doi: smerenia și credințioșia lui Saul de la început contrastează cu aroganța și violența lui Abesalom, Saul ajunge rege fără să caute acest lucru, pe când Abesalom conspiră împotriva lui David.

E și E': Amândouă secțiunile înregistrează păcatele regilor și judecata profetică împotriva lor. Din cauza acestor păcate, amândoi regii își pierd regatul, dar David îl recâștigă prin mărturisirea sinceră a păcatelor sale.

F și F': În ambele secțiuni, David este în centrul atenției, în F ca războinic și servitor al lui Saul, iar în F' ca rege-războinic și conducător peste întregul Israel. În ambele secțiuni, David se poartă cu înțelepciune și prosperă în tot ceea ce face, învingând inamicii Israelului.

G și G': Dacă în G e prezentat conflictul personal dintre Saul și David, în G' există un conflict între casele lor. În ambele conflicte David arată respect față de Saul și rudele lui.

H: Moartea lui Saul este punctul de turnură al acțiunii, deschizând lui David drumul spre tron. În acest centru, narațiunea face loc poeziei (cântarea de jale a lui David), la fel ca la începutul și sfârșitul cărții. Fragmentele poetice dau o structură de ansamblu întregii cărți.

Analiza structurală a cărților 1 și 2 Regi dezvăluie o structură chiastică, în care păcatele celor doi regi – Saul și David – sunt dispuse simetric în arhitectura narativă. Deși păcatele lui David (adulter și omucidere) par la fel de grave sau chiar mai grave decât păcatele lui Saul (neascultare de cuvântul profetului), totuși David este iertat de Dumnezeu, pe când Saul și urmașii lui sunt înlăturați de la tron. Narațiunea succesiunii la tron, ipoteza lui L. Rost, reprezintă mai degrabă o narațiune a păcatului și a consecințelor sale în viața lui David, ce corespunde narațiunii păcatului și consecințelor sale în viața lui Saul. Cei doi regi puși în fața păcatelor proprii

manifestă două atitudini opuse: Saul se dezvinovățește, în timp ce David se pocăiește. Această diferență subtilă explică destinele lor diferite.

2. Păcatele regilor Saul și David în contextul amartologiei Orientului Apropiat antic

Credem că intenția autorului 1-2 Regi este de a-i compara pe regii Saul și David prin modul în care a structurat materialul narativ, pentru a pune în evidență anumite asemănări și deosebiri esențiale. Considerăm, de asemenea, că aceste asemănări și deosebiri sunt mai bine reliefate de încadrarea păcatelor celor doi regi în contextul amartologiei Orientului Apropiat antic. Bătrânii lui Israel au cerut un rege „ca și la celelalte popoare” (1Rg 8,5) pentru a deveni „ca celelalte popoare” (1Rg 8,20), iar Dumnezeu le-a dat pe Saul, al cărui nume înseamnă „cel cerut”. În acest context, ne putem întreba cum erau celelalte popoare din Orientul Apropiat antic și cum priveau ele temele majore care străbat narațiunile biblice despre primii doi regi ai Israelului: monarhia, relația dintre zeu și rege, relația dintre păcat și consecințele sale.

Multe texte din Orientul Apropiat antic au reținut faptele, cuceririle și măreția regilor. Mai multe genuri, precum imnuri, poeme epice, narațiuni și scrisori, aduc un omagiu acestor vechi conducători și relației lor cu zeii. În general, scrierea majorității acestor texte, cel puțin în Mesopotamia, s-a desfășurat sub îndrumarea curții regale. Din acest motiv regii mesopotamieni sunt rareori criticați. De fapt, implicarea curții regale în producția de literatură este cu siguranță un factor major care diferențiază literatura mesopotamiană de cea biblică. Scriitorii responsabili pentru Biblia ebraică nu au avut nicio problemă în a-i critica pe regii ei, deoarece nu scriau neapărat sub supravegherea curții regale. Cu toate acestea, chiar și textele produse de curtea regală ar putea critica regii, așa cum se poate vedea în exemplul rugăciunilor pentru izbăvirea de ciumă ale regelui hitit Mursilis¹⁰.

¹⁰ J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 394-6.

Critica regilor, în general, provine în cele din urmă dintr-o latură mai întunecată a monarhiei, care nu a primit prea multă atenție din partea cercetătorilor biblici. Anticii credeau că regii dețin o poziție care conferă acțiunilor lor o mare importanță în fața zeilor. Din acest motiv diferite dezastre și nenorociri au fost atribuite păcatelor unor regi. Acești conducători, identificați drept surse ale dezastrului, aparțin conceptului de *Unheilsherrscher*¹¹. Güterbock (1934) a identificat caracterul literar de tip *Unheilsherrscher* în studiul său asupra textelor istorico-literare babiloniene și hitite. În special, el l-a etichetat pe Naram Sin drept modelul de conducător pedepsit¹². Evans a preluat observațiile lui Güterbock într-o analiză comparativă a lui Ieroboam și Naram-Sin¹³. În 1994, Arnold a scris despre Cronica Weidner, parțial ca răspuns la Evans și parțial ca răspuns la părțile recent descoperite ale aceluși text¹⁴. Deși nu este punctul central al studiului lor, Tadmor, Landsberger și Parpola examinează relația dintre Sargon al II-lea, Sanherib și Esarhaddon în analiza textului despre păcatul lui Sargon, făcând mai multe observații critice¹⁵. În primul rând, moartea lui Sargon pe câmpul de luptă, împreună cu lipsa unei înmormântări adecvate, i-ar fi făcut pe asirieni să creadă că păcatul lui Sargon a fost cel care a dus la sfârșitul lui nefericit. Păcatul lui Sargon se presupune că este în concordanță cu cel al lui Naram-Sin: nu se consultă cu profetul înainte de

¹¹ Trei tipuri de conducători intră sub umbrela *Unheilsherrscher*: „conducători damnați”, „conducători păcătoși” și „conducători pedepsiți”. J.H. PRICE, *Chastised Rulers in the Ancient Near East* (Ohio: The Ohio State University, 2015), 13.

¹² Hans Gustav GÜTERBOCK, „Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200 (Erster Teil: Babylonier),” *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* (1934): 1–91.

¹³ Carl EVANS, „Naram-Sin and Jeroboam: The Archetypal *Unheilsherrscher* in Mesopotamian and Biblical Historiography,” în *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, eds. William Hallo, James Moyer și Leo Perdue (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 97–125.

¹⁴ Bill T. ARNOLD, „The Weidner Chronicle and the Idea of History in Israel and Mesopotamia,” în *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, eds. A. R. Millard, James Hoffmeier și David Baker (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994), 129–48.

¹⁵ Hayim TADMOR, Benno LANDSBERGER și Simo PARPOLA, „The Sin of Sargon and Sennacherib’s Last Will,” *State Archives of Assyria Bulletin* III (1989): 3–51.

bătălie. Acest aspect amintește de păcatele regelui Saul, care nu urmează întocmai instrucțiunile profetice primite de la Samuel. În 2015, J.H. Price a întreprins o cercetare amplă despre conducătorii pedepsiți de zei în Orientul Apropiat antic și Israel¹⁶.

Istoriografia Orientului Apropiat antic referitoare la regi are cu siguranță o agendă propagandistă, încercând să-l prezinte pe rege în cea mai bună lumină. Scopul literaturii istorice din Israel este în special unul teologic. Scopul ei este să documenteze acțiunea lui Iahve în istorie și în cadrul legământului cu Israel. În timp ce istoriografia antică se concentrează asupra realizărilor regelui, istoriografia israelită are în centrul ei realizările lui Dumnezeu.

Povestea primilor doi regi ai Israelului, care sunt puși în oglindă prin structura chiasmică a textului biblic din 1-2 Regi, este mai presus de orice o istorie a eșecului regalității¹⁷. Această perspectivă negativă este reflectată în înclinația autorilor biblici de a critica regii israeliți. În istoria deuteronomistă, despre 32 de regi din Israel și 40 de regi din Iuda se spune că au săvârșit fapte urâte înaintea ochilor Domnului¹⁸. Autorii biblici explică victoriile și înfrângerile Israelului ca rezultate ale fidelității, respectiv infidelității față de Iahve. Distrugerea regatului Israel de către asirieni (721 î.Hr.) și a regatului lui Iuda de către babilonieni (586 î. Hr.) reprezintă pedeapsa lui Iahve pentru infidelitatea față de Legământ.

Autorii biblici și-au criticat regii într-o măsură nemaivăzută în literatura Orientului Apropiat antic. Regii păcătoși și pedepsiți de zei, criticați în Mesopotamia, erau în special regii aparținând popoarelor cucerite. Era vorba de perspectiva propagandistă a cuceritorului asupra celui învins, despre care putea spune că a fost părăsit de zei din cauza multelor sale păcate. Autorii biblici și-au criticat chiar și cei mai importanți regi, cum ar fi David. Pedepsirea regelui David pentru adulter și ucidere este un caz

¹⁶ J.H. PRICE, *Chastised Rulers in the Ancient Near East* (Ohio: The Ohio State University, 2015).

¹⁷ DORSEY, *The literary structure of the Old Testament*, 135.

¹⁸ PRICE, *Chastised Rulers in the Ancient Near East*, 154.

unic în literatura Orientului Apropiat antic. Un alt fapt unic este faptul că pedeapsa regelui este schimbată ca urmare a mărturisirii păcatelor. Această mărturisire nu este una mecanică și ritualistă, ca în liturgiile exorciste mesopotamiene, acele liste nesfârșite de păcate a căror recitare avea un caracter magic. Mărturisirea regelui David este de o cutremurătoare simplitate: „Am păcătuțit înaintea Domnului” (2Rg 12,12).

Nici ritualul, nici jertfele nu aduc împăcarea cu Dumnezeu (Ps 50,17-18). Acest lucru l-a înțeles David și nu l-a înțeles Saul (1Rg 15,22-23). Și în cazul păcatului numărării poporului, Domnului i se face milă de popor și oprește molima înainte de a primi jertfă. Acesta este un fapt care iese în evidență în contextul religios al Orientului Apropiat antic, unde mânia zeului se liniștea numai după ce primea jertfa.

În Orientul Apropiat antic, instrucțiunile primite de rege pentru a îndeplini o anumită activitate militară includeau de obicei și proceduri ritualice. Se presupunea că zeitatea îndemna la o acțiune militară pentru ca templul ei să beneficieze de prada ce urma să fie luată, deci era dificil de făcut o distincție între ascultare și jertfă. Ascultarea, în cele mai multe cazuri, ar fi avut ca urmare jertfe aduse divinității. E ușor de înțeles de ce Saul confunda ascultarea cu jertfele¹⁹. Accentul se mută aici de pe jertfirea exterioară pe jertfirea interioară a voinței în actul de supunere. Acest principiu contrazice viziunea religioasă tipică din Orientul Apropiat Antic, în care rostul omului era de a asigura zeilor hrana prin jertfe. În schimbul acestor jertfe, zeii asigurau oamenilor protecție. Într-o asemenea viziune, formalismul religios era de cea mai mare importanță.

În modelul biblic, bazat pe Legământ, oamenii slujeau lui Dumnezeu, dar El nu avea nevoie de acest serviciu. Dumnezeu dorea doar respectarea Legământului. Acțiunile lui Saul sugerează faptul că el gândește încă într-un cadru religios străin, dominat de magie. În acest sens, Saul este un rege „ca și la celelalte popoare” (1Rg 8,5), după cum au cerut bătrânii lui

¹⁹ J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS și M.W. CHAVALAS, *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. Silviu Tatu, Luca Crețan și Romana Cuculea (Oradea: Casa Cărții, 2014), 327.

Israel. În lumina celor cercetate putem afirma că Saul este respins și pentru că reprezintă viziunea religioasă a popoarelor din Orientul Apropiat antic, pe când David este iertat pentru că reprezintă viziunea teologică israelită. Cei doi regi sunt puși în paralel de structura chiastică a 1-2 Regi, tocmai pentru a sublinia polemica teologilor israeliți cu viziunea religioasă a celorlalte popoare. Chiar monarhia este privită ca o instituție străină originii și naturii esențiale a Israelului, așa cum reiese din 1 Regi 8.

3. Sensul duhovnicesc ascuns în structura literară a cărților 1-2 Regi

Ultimele patru capitole din a doua carte a regilor (2Rg 21-24) reprezintă o concluzie a cărților despre primii doi regi ai Israelului, Saul și David. Dacă 1 și 2 Regi au o structură chiastică, în care păcatele regilor Saul (1Rg 13; 1Rg 15) și David (2Rg 11-12) sunt dispuse simetric în arhitectura narativă, aceste capitole finale au tot o structură chiastică, în care păcatele lui Saul (2Rg 21,1-14) și David (2Rg 24,1-25) sunt dispuse simetric în jurul unui centru poetic²⁰.

A Păcatul lui Saul și consecințele sale: trei ani de foamete în țară (2Rg 21,1-14)

B Războinicii lui David și luptele cu filistenii (2Rg 21,15-22)

C Cântarea de mulțumire a lui David (2Rg 22,1-51)

C' Cele din urmă cuvinte ale lui David (2Rg 23,1-7)

B' Războinicii lui David și luptele cu filistenii (2Rg 23,8-39)

A' Păcatul lui David și consecințele sale: trei zile de ciumă în țară (2Rg 24,1-25)

Centrul poetic (2Rg 22,1-51; 2 Rg 1-7), ce conține cântarea de mulțumire²¹ și cele din urmă cuvinte ale lui David, corespunde cântării Anei

²⁰ LEITHART, *A Son to Me*, 187; DORSEY, *The literary structure of the Old*, 135.

²¹ Un mod de a sărbători victoriile și a le comemora era acela de a compune și interpreta cântece. Sunt cunoscute în întreg Orientul Apropiat antic cântece care datează încă din prima parte a mileniului III. O culegere asiriană, cu un secol înainte de vremea lui David, include 360 de cântece în zeci de categorii diferite. O temă comună în Biblie era interpretarea unui cântec ca răspuns la ajutorul divin care a adus o victorie. Deși nu în același gen ca psalmii evreiești, regii din Mesopotamia și Egipt au compus și dedicat imnuri pentru zei, mulțumindu-le pentru biruințele obținute împotriva vrăjmașilor. De

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de la începutul primei cărți a Regilor (1Rg 2,1-10). S-ar părea că psalmii lui David din 2Rg 22,1–23,7 celebrează împlinirea speranței Anei pentru Unsul Domnului (1Rg 2, 10), înfățișând portretul regelui ideal:

„Cel ce domnește între oameni cu dreptate/ E ca lumina dimineții când răsare soarele,/ E ca dimineața fără nori,/ Ca razele după ploaie ce fac să răsară iarba din pământ.” (1Rg 23, 3-4)

Dar autorul inserează acest portret al regelui ideal între narațiunile despre păcatele celor doi regi ai Israelului și în continuarea nenorocirilor ce se abat asupra casei lui David după păcatul cu Batșeba. După toate aceste păcate, devine greu de înțeles cum David poate spune în cântarea sa de mulțumire asemenea cuvinte:

„Domnul mi-a dat după nevinovăția mea,/ După curăția mâinilor mele mi-a plătit./ Căci am urmat căile Domnului,/ Și înaintea Dumnezeului meu m-am pocăit./ Toate poruncile Lui le-am avut înaintea mea/ Și de la legea Lui nu m-am abătut./ Fără prihană am fost înaintea Lui/ Și de nedreptate m-am păzit./ Deci Domnul mi-a plătit după nevinovăția mea/ Și după curăția mâinilor mele pe care a cunoscut-o.” (2Rg 22,21-25)

Paul Borgman sugerează că această „nevinovăție” este rezultatul mărturisirii păcatelor și al iertării lui Dumnezeu²². După ce David își mărturisește păcatul zicând: „Am păcătuit înaintea Domnului” (2Rg 12,12), Natan îi spune: „Și Domnul a ridicat păcatul de deasupra ta” (2Rg 12,13). Din acest moment David este văzut de Dumnezeu ca un om curat, nevinovat, fără prihană. Iertarea lui Dumnezeu este completă și restaurează persoana celui iertat într-o stare de nevinovăție: „Stropi-mă-vei cu isop și mă voi curăți; spăla-mă-vei și mai vârtos decât zăpada mă voi albi” (Ps 50,8).

Dumnezeu îl alege pe David în locul lui Saul, pentru că David are capacitatea de a-și recunoaște păcatele și de a le mărturisi. El nu vrea să liniștească inima zeului său prin jertfe, ca Saul și ca celelalte neamuri, ci

exemplu, Tukulti-Ninurta I al Asiriei (cca 1244–1208 î.Hr.) a compus un lung poem epic, mulțumindu-i lui Assur pentru victoria asupra Babilonului. WALTON, MATTHEWS și CHAVALLAS, *Comentariu cultural-istoric*, 378.

²² Paul BORGMAN, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 215.

vrea ca Dumnezeu să zidească în el o inimă curată: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinăuntru ale mele” (Ps 50,11). Cântarea Anei dezvăluie de ce David a fost ales în locul lui Saul – cei smeriți au fost aleși în locul celor mândri:

„Arcul celor puternici s-a frânt, iar cei slabi s-au încins cu putere. Cei sătui vor munci pentru pâine, iar cei flămânzi nu vor mai avea foame. Cea stearpă va naște de șapte ori, iar cea cu copii mulți va fi neputincioasă. Domnul omoară și învie; El coboară la locuința morților și iarăși scoate. Domnul sărăcește pe om și tot El îl îmbogățește; El smerește și El înalță. El ridică pe cel sărac din pulbere și din gunoi pe cel lipsit, punându-i în rând cu cei puternici și dându-le scaunul măririi²³, căci ale Domnului sunt temeliiile pământului și El întemeiază lumea pe ele.” (1Rg 2,4-7)

Aceeași idee se regăsește și în cântarea de mulțumire a lui David:

„Tu pe poporul smerit îl izbăvești,/ Iar ochii cei mândri îi smerești./ Tu ești lumina mea, Doamne!/ Doamne, luminează întunericul meu!” (2Rg 22,28-29)

Lumina care îl luminează pe regele David devine foc arzător pentru cei „îndărătnici” și „cei răi” (2Rg 23,3-7)²⁴.

Totuși, ținând cont de faptul că autorul inserează aceste poeme în centrul unei narațiuni despre păcatele regilor Israelului, conținutul lor

²³ Acțiunile lui Dumnezeu erau adesea considerate ca schimbând lumea. Schimbarea putea fi în termeni ai creației (munții coborâți în praf, văile ridicate, soarele întunecat); ai lumii sociale (săracii primind slavă, ca aici, iar cei puternici fiind deposedați); sau ai lumii politice (imperii care se prăbușesc). Acest motiv al lumii răsturnate era un mod de a exprima controlul suveran al lui Dumnezeu. Putea fi folosit pentru a exprima ideea de justiție sau de răsplătire și a ajuns să fie asociat cu viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu, unde nedreptățile vor fi reparate și se va instaura o nouă ordine cosmică. WALTON, MATTHEWS și CHAVALAS, *Comentariu cultural-istoric*, 305.

²⁴ Metafora care începe aici are o conotație solară. Conducerea exercitată de rege este asemenea soarelui care încălzește și coace recolta, dar pe cei răi îi pârjolește. Reprezentarea regelui ca un soare (Iahve este soarele în acest caz) se regăsește printre regii hitiți, dar mai ales la egipteni. Un imn din regatul de mijloc închinat zeului Amon-Ra îl descrie pe rege ca un domn al razelor, care trimite raze ce dau viață celor pe care îi iubește, dar îi mistuie în flăcări pe vrăjmași. În Mesopotamia este Șamaș, zeul-Soare, care este zeul dreptății. Spinii sunt simbolul rebelilor, care sunt pur și simplu aruncați în foc. WALTON, MATTHEWS și CHAVALAS, *Comentariu cultural-istoric*, 379.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pare mai degrabă o promisiune sau o profecie mesianică, așa cum se întâmplă și cu alte discursuri poetice inserate în cadrul narațiunilor Vechiului Testament.

Israel vrea un rege, chiar și cu prețul respingerii lui Dumnezeu, chiar și cu prețul de a fi aservit. Dumnezeu se va adapta la noua situație creată de încăpățânarea poporului. Primul rege va fi Saul, dar pentru a arăta ce este monarhia cu adevărat acest rege va fi în cele din urmă respins de Dumnezeu. Al doilea va fi David și astfel Dumnezeu folosește neascultarea lui Israel pentru a modela tocmai din această răzvrătire semnul și strămoșul celui care va veni să împlinească toată ascultarea, Iisus Hristos. Vedem aici adaptarea uimitoare a lui Dumnezeu la deciziile oamenilor²⁵.

Așa cum observa Sfântul Maxim Mărturisitorul, David are și un sens mai înalt, anagogic, reprezentându-l pe Iisus Hristos: „David cel inteligibil este Iisus Hristos, adevăratul Împărat al lui Israel, văzătorul de Dumnezeu. Acesta, la prima Lui venire, a fost uns după latura omenității, cum zice în altă parte învățătorul, căci a uns omenitatea prin dumnezeire, făcând-o ceea ce era și Ungătorul. Iar la a doua slăvită arătare va fi și se va proclama Dumnezeu și Împărat al întregii zidiri”²⁶.

Părintele Dumitru Stăniloae comentează acest text astfel: „David stăpâna de fapt, chiar dacă în aparență dura încă regalitatea lui Saul. Împărăția lui Hristos asupra creației devine tot mai efectivă; dar ea se exercită încă în ascuns, ca și domnia lui David în timpul vieții lui Saul. Ea va fi proclamată formal atunci când Hristos va fi, prin lumina trupului Său înviat, deplin transparent în toate, devenite ele însele transparente”²⁷.

Concluzii

În sens duhovnicesc, istoria regilor Saul și David încă nu s-a sfârșit. Părintele Ioan Chirilă observa că schema după care s-a realizat compunerea

²⁵ Jacques ELLUL, *The Politics of God and the Politics of Man* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 10.

²⁶ SF. MAXIM MĂRTURISTORUL, *Ambigua*, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 2006), 492.

²⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 493.

Pentateuhului de către ultimul compilator este narațiune/discurs poetic/epilog, discursul poetic fiind de conținut eshatologic, cu puternice note mesianice²⁸. Din perspectivă creștină, speranța pentru Unsul Domnului din cântarea de mulțumire a Anei se împlinește deplin numai în cântarea Mariei, Maica Domnului: „Făcut-a tărie cu brațul Său, risipit-a pe cei mândri în cugetul inimii lor. Coborât-a pe cei puternici de pe tronuri și a înălțat pe cei smeriți, pe cei flămânzi i-a umplut de bunătați și pe cei bogați i-a scos afară deșerti.” (Lc 1,51-53). În acest punct analiza structurală modernă a textului biblic se întâlnește cu interpretarea duhovnicească a Scripturii, specifică Bisericii Ortodoxe. Această împletire armonioasă între metodele de interpretare moderne și tradiționale ale Scripturii se regăsește într-o sinteză superioară în scrierile și cursurile părintelui profesor Ioan Chirilă, căruia îi sunt îndatorat și recunoscător.

Evocare

Ceea ce uimește la părintele profesor Ioan Chirilă este continuitatea firească dintre erudiția discursului și simplitatea filocalică. Am asistat de curând la o discuție complexă în care tema visului era analizată din punct de vedere teologic, filosofic, științific, fiind aduse în discuție mai multe referințe bibliografice din diverse domenii. La final, părintele, care deține toate edițiile Filocaliei românești apărute la diverse edituri pe care le citește și le recitește în căutarea unor noi înțeleșuri, a luat volumul patru din Filocalia și a citit un fragment al Avvei Filimon:

„Și iarăși l-a întrebat fratele: «Văd în somn multe năluciri deșarte». Iar bătrânul a zis către el: «Să nu te lenevești și să nu te faci nepăsător, ci înainte de a te culca fă multe rugăciuni în inima ta și împotrivește-te gândurilor, ca nu cumva să fii dus de voile diavolului și să te lepede Dumnezeu. Grijește cu toată puterea ca să adormi după psalmi și după această meditație în minte, și să nu lași cugetarea ta să primească gânduri străine; ci, în gândurile în care ai fost rugându-te, în acelea să te culci meditând, ca să fie cu tine când adormi și să-ți grăiască ție când te scoli. Zi

²⁸ Ioan CHIRILĂ, „Structura literară eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală,” *Studia TO* 2 (2010): 11.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

și sfântul Simbol al credinței ortodoxe înainte de a te culca. Căci credința dreaptă în Dumnezeu este un izvor și o strajă a tuturor bunătăților»²⁹.

Astfel toată discuția anterioară a căpătat un sens duhovnicesc și o aplicabilitate practică. Fiind noapte acum, când scriu aceste cuvinte, și uitând deja toate detaliile științifice, filosofice și teologice referitoare la vise, mi-am amintit totuși de sfaturile Avvei Filimon pe care voi încerca să le pun în practică înainte de a adormi.

²⁹ AVVA FILIMON, „Cuvânt foarte folositor,” în *Filocalia* 4, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 2010), 195-6.

Cucerirea Ierihonului – un război neconvențional, paradigmă pentru războaiele de cucerire ale întregului Canaan

Mirel GĂLUȘCĂ

Situat în valea Iordanului, la aproximativ 8 kilometri de țărmul nordic al Mării Moarte și la aproximativ 27 kilometri de Ierusalim, Ierihonul este arhicunoscut ca cel mai vechi oraș din lume. Cunoscut și sub denumirea de *Cetatea Finicilor* (Deut 34,3)¹, această așezare antică fortificată a avut un rol deosebit de important în apărarea teritoriilor din Nord. Așezat la paoalele povârnișului care conduce spre platoul muntos al lui Iuda, Ierihonul era cea mai puternică cetate din întreg Canaanul. Din acest motiv, istoricii l-au denumit *cheia Canaanului*². Nu era posibil ca vreo armată să înainteze spre teritoriile din Nord fără să cucerească mai întâi această cetate.

Scoși din robia egipteană de către Moise, la finalul celor 40 de ani de peregrinare prin pustiul Sinaiului, evreii vor trebui să cucerească țara făgăduită de Dumnezeu. Aflați sub conducerea lui Iosua, pentru a pătrunde în Palestina evreii trebuiau să controleze această cheie a Canaanului, o veritabilă piedică pentru înaintarea spre trecătorile care dădeau către munții dinspre Nord³.

În cele ce urmează voi face o scurtă analiză a războiului neconvențional pe care armata israelită îl duce împotriva Ierihonului, un război în urma căruia inexpugnabila cetate va cădea evreilor, victorie atribuită exclusiv lui Yahweh.

¹ Această denumire se datorează faptului că la Ierihon existau numeroși palmieri. Vegetația de aici, întreținută de izvorul ce exista în această zonă, forma o adevărată oază de verdeață înconjurată de deșert. Cf. David Noel FREEDMAN, *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2000), 690.

² Abraham MALAMAT, *Early Israelite Warfare* (Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, 1978), 9.

³ Constantin MOISA, trad., *Dicționar biblic*, vol. 2 (București: Stephanus, 1996), 33.

1. Relatarea biblică

După moartea lui Moise, la finalul peregrinării prin pustie, în urma unei teofanii, Iosua devine liderul poporului evreu sub conducerea căruia urma să fie cucerită țara Canaanului. În acest sens, Iosua primește poruncă și mandat de la Yahweh: „Moise, robul Meu a murit. Scoală dar și treci Iordanul tu și tot poporul acesta, în țara pe care o voi da fiilor lui Israel. Tot locul pe care vor călca tălpile picioarelor voastre, îl voi da vouă... Nimeni nu se va putea împotrivi ție, în toate zilele vieții tale. Precum am fost cu Moise, așa voi fi și cu tine; nu Mă voi depărta de tine și nu te voi părăsi” (Ios 1,2-5).

Narațiunea biblică cu privire la cucerirea Cetății Finicilor începe în capitolul al doilea din cartea Iosua, unde este relatat episodul în care noul conducător al lui Israel, înainte de trecerea miraculoasă a Iordanului, trimite doi tineri care să iscodească, să spioneze cetatea pentru a afla detalii cu privire la numărul apărătorilor, grosimea fortificațiilor, rezervele de hrană și apă, eventualele puncte slabe, etc..

Ajunși în Ierihon, cei doi spioni poposesc în casa unei desfrânate numită Rahav (Iosua 2,1). Istoricul Iosif Flavius, în celebra sa lucrare – *Antichități iudaice*, face o precizare importantă referitoare la acest episod. El subliniază faptul că cei doi spioni au poposit la hanul (gr. *κατ'ώριον*) desfrânatei Rahab⁴. Această tradiție, menționată și în Targum, reluată apoi și de exegeza iudaică⁵, aduce un plus de lumină în înțelegerea episodului poposirii iscoadelor în această casă.

Hanul era locul din cetate în care veneau zi de zi străini și din acest motiv locația aleasă de spioni era una care în mod obișnuit nu oferea suspiciuni locuitorilor cetății. Totodată, aici se puteau afla multe informații, deoarece fiecare călător își spunea povestea și se discutau noutățile cele mai importante. Nu se cunoaște în ce condiții cele două iscoade au fost deconspirate. Textul scripturistic menționează doar faptul că „s-a dat de

⁴ Iosif FLAVIUS, *Antichități iudaice*, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 1999), 238.

⁵ Cristian BĂDILIȚĂ et al., eds., *Septuaginta. Iisus Nave. Judecătorii. Ruth. 1-4 Regi* (Iași: Polirom, 2004), 25.

știre regelui Ierihonului: Iată, niște oameni din fiii lui Israel au venit aici în noaptea aceasta ca să iscodească țara!” (Ios 2,2).

În urma primirii veștii despre iscoade, regele Ierihonului trimite ostași la Rahab pentru a-i preda, însă aceasta îi tănuiește spunând celor trimiși că străinii care au fost la ea sunt plecați. După primirea acestei informații, soldații pornesc în mare grabă în căutarea spionilor (Ios 2,7).

Gestul acestei femei este unul paradoxal: ea ascunde pe cei doi dușmani ai poporului său și chiar le oferă concursul său pentru a evada. Pentru a înțelege mai adânc acest gest se impune mai întâi să analizăm dialogul pe care femeia îl are cu cei doi străini. Astfel, înainte de a-i ajuta să fugă din cetate, Rahab le mărturisește că frica pusese stăpânire pe toți locuitorii cetății: „Știu că Domnul v-a dat vouă pământul acesta, căci frica voastră a căzut asupra noastră și toți locuitorii pământului acestuia au frică de voi, pentru că am auzit noi cum a secat Domnul Dumnezeu înaintea voastră Marea Roșie, când ați ieșit din Egipt, și câte ați făcut voi cu cei doi regi ai Amoreilor peste Iordan, cu Sihon și cu Og, pe care i-ați pierdut. Când am auzit noi de acestea, ne-a slăbit inima și în niciunul dintre noi n-a mai rămas bărbăție în fața voastră, căci Domnul Dumnezeul vostru este Dumnezeu în cer sus și pe pământ jos” (Ios 2,9-11)⁶. Așadar, locuitorii Ierihonului erau conștienți că vor avea aceeași soartă ca și celelalte popoare învinse în chip minunat de către oștirea lui Israel, dincolo de Iordan. Gândul acesta de neputință și disperare a făcut-o pe Rahab să sprijine iscoadele și în schimbul acestui ajutor să ceară cruțarea întregii sale familii⁷. Ea este în același timp conștientă că Dumnezeul care conduce acest popor este suveranul cerului și al pământului și net superior zeităților pe care le venerau popoarele canaanite. Gestul său poate fi interpretat și ca un act de reverență față de majestatea și atotputernicia lui Yahweh.

⁶ Comentând acest text, Origen face următoarea afirmație: „În tradițiile ebraică și creștină, declarația lui Rahab e interpretată ca semn al Duhului lui Dumnezeu care coboară asupra acesteia, conferindu-i darul profeției.” Cf. ORIGEN, „Omiliile la Cartea Iosua,” în *PSB* 6, trad. N. Neaga și Zoica Lațcu (București: IBMO, 1981), 240.

⁷ Judith E. MCKLINLAY, „Rahab: a hero/ine,” *BI* 1 (1999): 45.

Chiar dacă era o desfrânată, nu înseamnă că era atât de decăzută așa cum ar fi fost privită în societatea israelită. Ea trăia în mijlocul unui popor fără morală, iar preotesele religiei canaanite erau prostituate publice și, prin urmare, starea ei era considerată de către oamenii în mijlocul cărora trăia drept onorabilă și nu imorală, cum ar fi fost privită de societatea iudaică⁸.

Rahab, cu toate că era desfrânată, este pentru Sfinții Părinți imaginea Bisericii provenite dintre păgâni. Și ea a fost desfrânată prin faptele sale, în special prin închinarea la idoli dar și în sensul strict al cuvântului, însă s-a dezis de poporul său și de viața păcătoasă, unindu-se cu Hristos.

În schimbul tănuirii iscoadelor și în urma dialogului despre care am vorbit, Rahab obține făgăduința celor doi israeliți ca toți cei din casa ei să fie cruțați. Ca semn distinctiv pentru recunoașterea locuinței binefăcătoarei spionilor, ea va trebui să pună la fereastra casei o funie roșie (Ios 2,18). Cruțarea familiei defrânatei Rahab este întărită de cele două iscoade prin jurământ, după care evadează din cetate, întorcându-se în tabăra israelită situată la Vest de râul Iordan. Ajunși în tabără, tinerii spioni îi relatează lui Iosua cele petrecute în Ierihon, încredințându-l că „Domnul Dumnezeuul nostru a dat tot pământul acesta în mâinile noastre și toți cei din țara aceea tremură de frica noastră” (Ios 2,24).

La trei zile după întoarcerea iscoadelor, Iosua anunță poporul că a doua zi vor trece Iordanul și îi îndeamnă să se sfințească⁹ pentru că Domnul Dumnezeu va face minuni cu ei. Pentru a putea ajunge în pământul Canaanului, poporul trebuia să traverseze Iordanul, care în acea perioadă a anului avea nivelul foarte ridicat. Era perioada secerișului grâului (Ios 3,16) și zăpada de pe muntele Hermon începuse să se topească, făcând ca debitul Iordanului să crească în mod considerabil, trecerea prin vad devenind imposibilă.

În aceste condiții, preoții sunt îndemnați de Iosua să pornească înaintea poporului purtând chivotul legământului Domnului și, imediat după intrarea

⁸ Henry H. HALLEY, *Manual biblic* (Oradea: Door of Hope, 1995), 158.

⁹ Sfințirea în acest context înseamnă păstrarea unei stări de curăție sufletească și trupească.

în apele Iordanului, să se oprească. Concomitent cu oprirea preoților ce purtau chivotul, apa ce curgea din amonte s-a oprit, iar cea din aval și-a continuat curgerea firească pentru a se vărsa în Marea Moartă. Acum, „preoții care duceau chivotul legământului Domnului stăteau ca pe uscat în mijlocul Iordanului, cu picioarele neudate; iar fiii lui Israel au mers ca pe uscat, până ce tot poporul a trecut prin Iordan” (Ios 3,17)¹⁰.

Trecerea minunată a Iordanului a înspăimântat și panicat popoarele ce locuiau în Canaan, făcându-i incapabili de a încerca o confruntare fățișă cu armata lui Israel. Nici evreii nu au înaintat pentru cucerirea teritoriului canaanit, deoarece primiseră poruncă de la Yahweh să se taie împrejur (Evr 5,2) pentru a actualiza legământul și promisiunea făcută cu Avraam, părintele poporului israelit. Circumciderea era în același timp și o pregătire, o sfințire pentru a putea pași pe pământul făgăduit pentru care trebuiau să ducă o luptă, un război sfânt în numele Domnului Savaot.

După vindecarea ce a fost necesară în urma circumciderii, Yahweh îndeamnă pe Iosua să pornească spre Ierihon pentru a-l cuceri și îi dă indicii despre modul neconvențional în care trebuie să poarte războiul împotriva celei mai puternice cetăți a Canaanului.

Războiul de cucerire a Ierihonului se încadrează în așa zisa tipologie a războiului sfânt. După Gerhard von Rad, elementele unui astfel de război sunt: a) sunetele de trompetă ca proclamare a războiului sfânt (Jud 3,27; 6,34-35; 1Rg 13,3); b) desemnarea armatei ca *popor al lui Yahweh* (Jud 5,11.13; 20,2); c) consacrarea soldaților (Ios 3,5; 1Rg 14,24; 21,6; 1Rg 7,9; 13,9-12; 14,8-9, etc.); e) oracolul divin care anunță că *i-am dat în mâinile voastre* (Jud 4,14); f) anunțul că Yahweh va merge înaintea armatei (Jud

¹⁰ Cei mai mulți specialiști sunt de părere că apele Iordanului a fost îndiguită temporar în urma unui cutremur, astfel de îndiguiiri fiind relatate în diferite rânduri ca urmare a cutremurelor. Ultimul asemenea caz s-a petrecut în anul 1927 când un cutremur puternic a surpat malurile apei făcând ca mult pământ din dealurile limitrofe să se ajungă în albia râului și să oprească curgerea apei. Cursul a fost oprit întru totul timp de 21 de ore. Asemenea fenomen s-a mai petrecut și în 1924 și 1912 când albia în aval de Ierihon a fost lipsită de orice fir de apă pentru 24 de ore. Unele documente arabe amintesc că un fenomen asemănător s-a petrecut și în anul 1267. Cf. Werner KELLER, *Și totuși Biblia are dreptate. Arheologii confirmă adevărurile biblice* (București, Litera: 2009), 145.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

4,14); g) declararea războiului drept *războiul lui Yahweh* și a dușmanilor ca *dușmani ai lui Yahweh* (Ieș 14,14.18; Deut 1,30; Ios 10,14.42; etc.); h) îndemnul de a nu avea teamă (Ieș 14,13; Deut 20,3; Ios 8,1; 10,8; etc.); i) pierderea curajului dușmanilor din cauza „terorii divine” care pune stăpânire pe ei (Ieș 15,14-16; 23,27-28; Lev 26,36; Deut 2,25, etc.); j) strigătul de război (Jud 7,12; Ios 6,5; 1Rg 17,22.52); k) aducerea la îndeplinire a *hērem*-ului (Ieș 23,27; Deut 7,23; Ios 10,10-11; Jud 4,15 etc) și l) disponibilizarea trupelor israelite prin strigătul: *Fiecare la cortul său, Israele!* (2Rg 20,1; 3Rg 12,24)¹¹. Dacă citim cu atenție textul din Iosua capitoul 6, se poate observa că toate aceste elemente se regăsesc cu precizie în desfășurarea luptei neconvenționale pentru cucerirea Ierihonului.

Relatarea despre căderea celei mai importante cetăți din Canaan începe printr-o mențiune scurtă și emfatică: „Ierihonul era încuiat și întărit de frica fiilor lui Israel; nimeni nu intra în el și nimeni nu ieșea” (Ios 6,1). Cu toate că cetatea era greu de cucerit printr-o luptă obișnuită, locuitorii erau cuprinși de teamă, deoarece auziseră de faptele mărețe, ce depășeau limitele legilor naturii, pe care le săvârșise Dumnezeu acestui popor. Cum victoria în urma unei lupte în antichitate era considerată ca fiind biruința divinității poporului învingător asupra zeului protector al învinșilor¹², canaanii din Ierihon se temeau de această intervenție divină miraculoasă.

Narațiunea continuă cu prezentarea detaliilor pe care Dumnezeu le oferă lui Iosua pentru desfășurarea luptei, care seamănă mai degrabă cu o procesiune cultică sau cu o paradă militară. Cei mai buni oșteni trebuiau să înconjoare cetatea o dată pe zi având în frunte chivotul legământului ca simbol al prezenței divinității și un număr de șapte preoți care să trâmbițeze ca și cum ar vesti începutul luptei. Prin urmare, israeliților le este impusă de către Dumnezeu o strategie care nu are nimic de-a face cu logica militară, reprezentând mai degrabă un ritual religios ale cărui resorturi intime

¹¹ Gerhard VON RAD, *Holy War in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 41-51.

¹² Ilie CHIȘCARI, „Tradiția războiului just în iudaismul precreștin,” în *Bellum Justum et pium*, ed. Radu Petre Mureșan și Ilie Chișcari (București: Editura Universității București, 2011), 76.

ne rămân ascunse¹³. Din punct de vedere psihologic, pentru locuitorii cetății ritualul armatei Israelite reprezenta o adevărată tortură.

În cea de-a șaptea zi, cetatea este înconjurată de șapte ori după același ritual, iar la ultimul sunet al trâmbiței Iosua le poruncește: „Strigați că Domnul v-a dat vouă cetatea!” (Ios 6,16). Accentul cultic din relatare este foarte clar¹⁴.

Poporul trebuia să respecte legământul făcut de cei doi spioni cu desfrânata Rahab și să nimicească întreaga populație din cetate, iar prăzile de război, obiectele din aur, argint, aramă și fier trebuiau predate vistieriei Domnului. Întrucât victoria era a lui Dumnezeu, El trebuie să fie primul beneficiar al prăzilor de război care trebuie consacrate Lui prin distrugere. Cucerirea Ierihonului constituie unul dintre exemplele cele mai concludente cu privire la afierosirea lui Dumnezeu prin nimicire a dușmanilor lui Israel: toate ființele vii sunt exterminate ca un act de devoțiune adus lui Dumnezeu (Ios 6,21) iar obiectele de preț sunt transferate în vistieria casei Domnului, ca mulțumire pentru ajutorul Său în luptă¹⁵.

La strigătul mulțimii ce înconjura cetatea, puternicele fortificații se prăbușesc, cel mai probabil din cauza unui cutremur¹⁶, iar israeliții năvălesc printre dărâmături împlinind întocmai instrucțiunile lui Iosua.

Ierihonul a fost cucerit nu datorită destoiniciei și strategiilor militare a israeliților, ci, așa cum subliniază Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Evrei, „prin credință au căzut zidurile Ierihonului” (Evr 11,30). Scopul cuceririi celei mai importante cetăți a Canaanului într-un mod miraculos era preamărirea lui Yahweh, așa cum subliniază și un exeget occidental: „Liderul decisiv în desfășurarea luptei (6,1-25) este Yahweh, al cărui nume apare de douăsprezece ori. El ocupă poziția pe care o ocupau regii în anele de război ale Egiptului, Mesopotamiei și Canaanului. Calitatea de lider al

¹³ Ioan Sorin USCA, *Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți – Iosua, Judecătorii, Rut* (București: Christiana, 2002), 22.

¹⁴ Rannfrid I. THELLE, „The Biblical Conquest Account and Its Modern Hermeneutical Challenges,” *ST* 61 (2007): 61.

¹⁵ CHIȘCARI, „Tradiția războiului just,” 87.

¹⁶ David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3 (New York: Doubleday, 1992), 769.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

lui Yahweh este menționată în ciuda faptului că și numele lui Iosua, ca lider al războiului, apare de opt ori”¹⁷.

2. Evidențe arheologice

Ierihonul cucerit în chip miraculos de către Iosua este identificat cu movila Tell es-Sultan (Movila Împăratului) situată la aproximativ 16 km NV de gura de vărsare actuală a Iordanului în Marea Moartă, la 2 Km NV de er-Riha, Ierihonul modern. Movila impunătoare, în formă de pară, are o lungime aproximativă de vreo 400 metri de la N la S, având o lățime aproximativă de 200 metri, cu o înălțime medie de 20 m¹⁸.

Lupta pe care a purtat-o Iosua pentru acest oraș este celebră, însă eforturile arheologilor înarmați cu sape, târnăcoape, precum și documentația lucrărilor realizate prin care se străduisc să afle cât mai multe informații despre acel eveniment au durat mult mai mult. Sfânta Scriptură relatează că Iosua a cucerit orașul Ierihon în șapte zile. Lupta arheologilor pentru ceea ce a rămas de pe urma orașului a durat, cu unele întreruperi, peste cincizeci de ani, după care au reușit să se pronunțe asupra condițiilor în care cetatea a căzut în mâinile israeliților.

Datorită importanței vestigiilor pe care le ascunde, precum și a locului deosebit pe care această cetate a avut-o în istoria aceluși areal, Ierihonul a fost, după Ierusalim, cel mai cercetat sit arheologic din Țara Sfântă.

Primele cercetări arheologice documentate au fost realizate de către Charles Warren, un prestigios inginer britanic. După acest pionierat, următoarele excavații au fost întreprinse de către o expediție austro-germană sub conducerea lui Ernst Sellin și Carl Wtzingger, în 1907–1909 și 1911. Cercetarea făcută de această echipă a fost deosebit de importantă, însă nu s-au putut pronunța care anume dintre fortificații au fost cele distruse în lupta neconvențională purtată de israeliți¹⁹.

¹⁷ Lind MILLARD, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel* (Londra: Herald Press, 2001), 81.

¹⁸ J. D. DOUGLAS, *Dicționar biblic* (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 557.

¹⁹ KELLER, *Și totuși Biblia are dreptate*, 148.

Anul 1930 aduce la Ierihon o nouă expediție arheologică, proiect aflat sub conducerea profesorului John Garstang, însă nici această nouă cercetare nu a reușit să spună cu precizie dacă au fost descoperite ruinele cetății ale cărei ziduri s-au prăbușit în chip miraculos în urma intervenției lui Yahweh. S-a făcut chiar și o eroare, întrucât niște ziduri mai vechi, din epoca timpurie a bronzului, ar fi datat dintr-o perioadă mai târzie a acesteia²⁰.

Cea careia i se datorează descoperirea orașului distrus de israeliți este Kathleen M. Kenyon, o cercetătoare britanică ce a făcut importante investigații arheologice la Ierihon. Prin cercetarea sa, ea a adus cercetarea arheologică din Palestina la o nouă etapă, întrucât a folosit în mod riguros metoda stratigrafică²¹. În urma acțiunilor sale, a ajuns la concluzia că zidurile Ierihonului au fost refăcute în Epoca Bronzului nu mai puțin de șaptesprezece ori. După o analiză minuțioasă a fragmentelor ceramice, a mormintelor și locuințelor din epoca invaziei israelite, Kenyon a ajuns la concluzia că foarte puține fragmente de zidurile din vremea lui Iosua mai subzistă până în vremurile noastre²². Aceasta se explică atât prin distrugerea totală operată de Iosua, cât și prin eroziunea datorată celor cinci secole de părăsire a așezării, care avea să fie reconstruită în timpul regelui Ahab, adică în jurul anului 869 î.Hr.

Chiar dacă vestigiile arheologice din această perioadă nu sunt prea concludente, specialiștii în arheologie susțin că distrugerea Ierihonului de către israeliți nu poate fi nicidecum exclusă²³. Ei se bazează în sprijinul afirmației lor și pe faptul că relatarea biblică despre căderea Ierihonului ține seama cu precizie de condițiile de existență și de topografia regiunii²⁴.

²⁰ KELLER, *Și totuși Biblia are dreptate*, 148.

²¹ Fred SKOLNIC, ed., *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11 (Londra: Keter Publishing House, 2007), 141.

²² MOISA, *Dicționar biblic*, 34.

²³ MOISA, *Dicționar biblic*, 34.

²⁴ MOISA, *Dicționar biblic*, 34.

Concluzii

Cucerirea Ierihonului a avut menirea de a deveni o paradigmă pentru intervențiile ulterioare ale lui Yahweh în întreaga campanie militară de cucerire a Canaanului. Motivul pentru care Dumnezeu a oferit această cetate israeliților, fără niciun efort din partea lor, este că Ierihonul, fiind cea mai puternică fortificație din Canaan, reprezenta cheia întregii țări. Ceea ce s-a întâmplat cu această cetate se identifică cu soarta pe care o va avea întreaga țară. Acesta este și motivul pentru care autorul oferă o descriere mult mai detaliată a evenimentului, comparativ cu celelalte lupte întreprinse pentru ocuparea pământului făgăduit.

Căderea inexpugnabilei cetăți a Ierihonului a reprezentat pentru israeliți și o încurajare, deoarece numai cu ajutorul lui Yahweh puteau să devină stăpâni peste un teritoriu apărat de populații mult mai bine înarmate, care excelau în arta războiului și care se foloseau de fortificații puternice.

Evocare

Întrucât nu am făcut studiile de licență și master la Facultatea de Teologie din Cluj Napoca, legătura mea personală cu Părintele Profesor Ioan Chirilă este una recentă, dar care mi-a adus o imensă bucurie. Desigur, l-am întâlnit pe părintele cu mult înainte: prin cărțile și studiile publicate, intens folosite de către mine în timpul studiilor de licență și master, apoi prin intermediul emisiunii „Atlas Biblic” de la radio Trinitas precum și prin prezența domniei sale la numeroasele susțineri de doctorat de la Facultatea de Teologie din Iași. Deși nu am crezut vreodată că voi ajunge să termin studiile doctorale sub îndrumarea părintelui profesor, la susținerile de doctorat la care a fost prezent, am rămas foarte plăcut impresionat de eleganța pe care o avea, acribia științifică dar împletită cu multă omenie, accentul fiind pus întotdeauna pe duhul părinților. L-am simțit încă de atunci ca pe o persoană caldă, calmă și binevoitoare.

În vara anului 2021 am fost într-un mare impas. Aflat la finalul perioadei de grație a studiilor doctorale, din cauza unor binecuvântate pricini, teza

nu era finalizată integral. Am depus un memoriu la universitate pentru acordarea unei prelungiri, pe motive serioase și bine întemeiate, dar nu a fost soluționat pozitiv. În acest context, singura soluție era să fiu preluat de către un alt profesor de la o altă școală doctorală. Astfel, am hotărât să apelez la Pr. Prof. Ioan Chirilă care a înțeles foarte bine situația mea și, fără să stea pe gânduri (deși nu mă cunoștea absolut deloc) a acceptat cu multă deschidere să mă preia pentru a finaliza demersul început la Iași. Pentru mine, părintele Chirilă este un om providențial iar gestul pe care l-a făcut a fost uimitor, relevând o mare deschidere și ușurință de comunicare, evidențiind o puternică empatie și noblețe sufletească.

La ceas aniversar, îmi exprim profunda mea gratitudine pentru gestul deosebit, pentru înțelegere, empatie și încurajare, dorindu-i ani mulți și plini de viață, având mereu în suflet bucuria faptului că și-a împlinit slujirea de preot, de dascăl și de om pe deplin!

Chemarea lui Elisei la slujirea profetică

Mircea GREC

Abordarea acestui subiect din cartea a treia a Regilor este de o importanță deosebită pentru faptul că acest moment reprezintă punctul de plecare în ceea ce privește alegerea lui Elisei ca ucenic al profetului Ilie Tesviteanul. Pentru a ne ajuta să înțelegem narațiunea investirii profetice în ansamblul ei, este imperios necesar să avem o viziune clară încă de la început deoarece acest început va marca desfășurarea întregii acțiuni.

Sfera de cercetare pe tot parcursul studiului se va desfășura în zona exegezei biblice și a Sfinților Părinți pentru a ne ajuta cât mai mult la cunoașterea adevărilor cuprinse în Sfânta Scriptură, care ne sunt necesare pentru mântuire, cât și expunerea corectă a acestora.

Studiul de față își propune în primul rând să realizeze o analiză critică a evenimentului în care a avut loc chemarea lui Elisei la misiunea profetică. O importanță deosebită e generată de actul săvârșit de profetul Ilie Tesviteanul deoarece în acel moment va fi ales cel care va continua, în sânul poporului ales, să asigure legătura dintre Dumnezeu și societatea în care predominau tendințele idolatre.

În ceea ce privește metodologia de cercetare, vom folosi exegeza diacronică cât și exegeza istorico-critică și vom pune în aplicare elementele științifice în conformitate cu cele două metode amintite. Pentru interpretarea pasajelor scripturistice este necesar să ținem cont de dimensiunea istorică și de condițiile culturale, politice cât și sociale în care textul a fost redactat, de aceea vom apela la exegeza diacronică. Metoda exegezei istorico-critice are menirea de a aborda și interpreta în mod critic textele scripturistice, dar și de a analiza sintagmele prezente în text. Sursele cele mai relevante pe care le vom consulta sunt din sfera comentariilor biblice și din cea a Sfinților Părinți. Studiul conține în prima parte abordarea istorico-critică

a narațiunii legată de investirea lui Elisei în noua sa misiune. În cea de-a doua parte a studiului e evidențiată semnificația simbolică dar și teologică pe care o are cojocul lui Elisei.

1. Chemarea lui Elisei la slujirea profetică – repere exegetice (3Rg 19,19-21)

Sfânta Scriptură ne descoperă în cartea a treia a Regilor, capitolul 19, versetul 16, până la finalul capitolului 19, narațiunea în care prorocul Ilie îl găsește pe Elisei în câmp, împreună cu slujitorii lui, în timp ce aceștia arau cu douăsprezece perechi de boi. Din porunca lui Dumnezeu, profetul Ilie îl caută și îl abordează pe Elisei. Aceasta este ultima fază a misiunii în care profetul îi recrutează pe cei aleși în numele Domnului. Primul pe care îl recrutează este chiar Elisei, după porunca Domnului. Fiecare dintre cei doisprezece muncitori se aflau pe câmp arând fiecare dintre ei cu plugul. Nu se cunosc multe aspecte despre Elisei în primă fază, doar că este un fermier înstărit, care recunoaște gestul prorocului Ilie și decide să îl urmeze. Cel care avea să devină ucenic al profetului Ilie se afla la lucrul său obișnuit, însă prin gestul profetului Ilie el a înțeles că Dumnezeu îl cheamă la o misiune care va fi cu totul diferită și care îi va schimba întru totul viața. Este vorba despre actul vocației în sensul precis al cuvântului. Nu putem ști dacă el se aștepta sau nu, să i se adreseze chemarea, dar a considerat potrivit să își ia rămas bun de la părinți și să-i informeze despre acțiunile sale¹.

Cojocul sau mantia, reprezintă în acest caz elementul văzut prin care Însuși Dumnezeu îl cheamă pe Elisei, iar prorocul Ilie acționează după cuvintele Domnului. Prima mențiune referitoare la cojoc e făcută în versetul 13, când Ilie se afla în peștera muntelui Horeb² asistând la epifania Domnului. Mantia este folosită de profetul Ilie pentru a-și acoperi fața în eventualitatea

¹ Alexandru MOLDOVAN, *Propedeutică biblică, De la patrimoniu la răscoala Macabeilor. Cărțile cu caracter istoric*, vol. II (Alba Iulia: Reîntregirea, 2019), 295.

² Muntele Horeb este, de fapt, muntele Sinai pe care Moise primise tablele Legii după ce postise patruzeci de zile și patruzeci de nopți (Ieș 34,28; Deut 9,9).

că Domnul i Se va arăta de-a dreptul, nemijlocit, dar reprezenta și un veșmânt profetic folosit uneori ca învelitoare împotriva frigului.

Prorocul Ilie face un gest aparent surprinzător când îl întâlnește pe Elisei și anume își aruncă mantia³ asupra lui fără să rostească vreun cuvânt și pleacă mai departe. Ilie nu îl unge pe Elisei, așa cum ar fi de așteptat ținând cont de versetul 16, dar gestul său nu intră în contradicție cu porunca anterioară. Elisei a înțeles însemnătatea acestui gest care simboliza o transmitere a autorității, care reprezenta și o chemare divină spre o misiune profetică la care are un moment de șovăială, dar răspunde pozitiv în cele din urmă⁴. Pentru moment tindem să credem despre Elisei că este un suflet ezitant și nehotărât care nu este potrivit pentru o asemenea misiune. Ne aducem aminte de chemarea lui Avram când Domnul i s-a adresat: „Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu”(Fac 12,1). În ambele cazuri omul este chemat să iasă din cotidian și din firescul firii și să se pună în slujba lui Dumnezeu. În general, firile nehotărâte și ezitante nu reușesc să treacă acest examen⁵.

Chemarea lui Elisei⁶ este una dintre cele mai ciudate din istoria poporului ales. Nu citim despre nici o comunicare verbală între cei doi, ci Ilie ia pur și simplu mantia și o pune pe umerii lui Elisei. Ceea ce s-a întâmplat aici se va întâmpla simbolic din nou, la înălțarea lui Ilie la cer. În momentul în care Ilie se înalță spre cer, mantia lui avea să cadă. Citim că „apoi a ridicat cojocul lui Ilie, care căzuse de la acesta asupra lui Elisei” și a preluat slujba pe care Ilie a lăsat-o în urma sa. Această scenă ne amintește de unul dintre ucenici care I-a zis Mântuitorului: „Te voi urma, Doamne, dar mai întâi îngăduie-mi să-mi iau rămas-bun de la cei de acasă“. Iar Iisus i-a zis:

³ Sfântul Efreem Sirul spune că mantia sau cojocul lui Ilie semnifică darurile Duhului Sfânt, pe care și cei doisprezece Apostoli le-au primit.

⁴ Gestul tacit al profetului Ilie poate fi interpretat și ca un semn al faptului ca I-a luat în grijă sa, în acest caz Elisei trebuie să îl urmeze. Elisei este pus la încercare și trebuie să aleagă dacă vrea să slujească sau nu, în acest caz i se permite să răspundă în mod liber.

⁵ MOLDOVAN, *Propedeutică biblică*, 296.

⁶ Sf. Ioan Damaschinul spune despre chemarea lui Elisei că aceasta a venit direct de la Hristos, Care a înțeles înclinația sa spre bunătate.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Niciunul care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu” (Lc 9,61-62).

În Textul Masoretic răspunsul lui Ilie la reacția lui Elisei ni se pare ciudat: „Mergi și întoarce-te: ce ți-am făcut?”. Această afirmație oarecum enigmatică ar putea însemna „Reveniți, dar amintiți-vă ce v-am făcut.” Arderea jugurilor din lemn a marcat o ruptură față de viața sa trecută. Sărbătoarea de rămas bun a inaugurat noul său rol de a deveni însoțitor sau slujitor al lui Ilie⁷.

Noi ne putem întreba la fel. Ce anume i-a făcut Ilie lui Elisei? Profetului i s-a poruncit să-l ungă pe Elisei ca profet în locul său. Predarea cojocului reprezintă o „ungere” sau este doar abrazivul Ilie pe care cititorul l-a văzut în interacțiunea sa cu Obadia (cf. 18,7-15)? Sau, se poate că, din moment ce lipsește o scenă de ungere, naratorul sugerează că Ilie se supune doar cu reticență directivei lui Dumnezeu? În narațiunea mai amplă, nu există niciun indiciu că Ilie își unge în mod formal succesorul. Elisei primește mantia ca succesori numai după ce a căzut de la Ilie la înălțarea sa (4Rg 2,11-14). În 4Regi 8,7-15, Elisei – nu Ilie – călătorește la Damasc pentru a-l informa pe Hazael că va fi rege în Siria. De asemenea, Elisei – nu Ilie – este cel care trimite pe unul dintr-o mulțime de profeti să-l ungă pe Iehu ca rege peste Israel (4Rg 9, 1-13)⁸.

După gestul lui Ilie, Elisei are totuși o cerere de făcut – una care este întâmpinată cu scepticism de către Ilie. Aghiograful lasă să se înțeleagă că a fost un moment de ezitare. Elisei cere timp să-și sărute tatăl și mama în semn de rămas bun. Cererea e suficient de rezonabilă, însă răspunsul lui Ilie sugerează că Elisei poate fi evaziv și se va folosi de acest moment ca să renunțe sau să se ascundă undeva. Răspunsul lui Ilie poate fi catalogat ca o provocare, în acest caz decizia îi aparține lui Elisei, dacă îi va sluji sau nu, lui Ilie de acum înainte. Viitorul ucenic al lui Ilie a înțeles că ar

⁷ Donald J. WISEMAN, *1 and 2 Kings An introduction and commentary*, vol. 9 (Downers Grove: InterVarsity Press), 137.

⁸ Jesse C. LONG, *The College Press NIV Commentary: 1 and 2 Kings*, (Joplin: College Press Company, 2002), 224.

trebui să rupă orice legătură cu trecutul său, inclusiv cu familia sa, altfel ar risca să compromită chemarea unică pe care Dumnezeu i-a făcut-o. Hotărârea lui trebuia să fie imediată și irevocabilă. În plus, această chemare era necesar să corespundă dorinței lui, aceea de a se dedica cauzei lui Dumnezeu. Totuși Elisei acceptă provocarea, deoarece nu ni se relatează nimic despre sărutarea părinților săi, ci doar despre sacrificarea boilor și tăierea jugului pentru a face o sărbătoare de sacrificiu dedicându-se slujirii profetice. Gestul irevocabil pe care l-a săvârșit îl va rupe de trecut și va accepta misiunea încredințată de Domnul⁹.

Legat de ideea conform căreia textul biblic lasă să se înțeleagă că pentru moment Elisei ezită să îi dea profetului Ilie un răspuns ferm, ne amintim că Ilie însuși trece oarecum printr-o experiență asemănătoare, motiv pentru care se manifestă cu o oarecare îngăduință față de viitorul său ucenic. Stările sufletești avute atunci când s-a ascuns de mânia reginei Izabela cu siguranță nu le-a uitat; n-a uitat nici faptul că Dumnezeu i-a spus: „Întoarce-te pe calea ta” (v. 15), iar răspunsul lui către Elisei a fost oarecum similar: „Întoarce-te că am treabă cu tine!” (v. 20). Chiar și în momentele șovăială sau de nesiguranță Dumnezeu poartă de grijă aleșilor Lui. Prin diferite mijloace îi repune pe calea misiunii lor profetice¹⁰.

Elisei își începe activitatea ca ucenic, slujindu-l și însoțindu-l pe profetul Ilie. Această relatare este singura din întreg cuprinsul Vechiului Testament a unei astfel de inițieri în slujirea profetică. Nu se cunoaște o ceremonie formală de ungere și nici nu s-a practicat în Vechiul Testament prea mult acest lucru. Profetul Ilie a considerat dăruirea mantiei lui Elisei, dar și răspunsul acestuia, ca echivalent al ungerii. Era o convingere în acea perioadă că veșmintele și obiectele care aparțin unei persoane sunt într-o legătură tainică de putere cu persoana însăși. În acest caz, se credea că Ilie îi transmite lui Elisei acest dar profetic¹¹. Ioan monahul, identificat de

⁹ MOLDOVAN, *Propedeutică biblică*, 296.

¹⁰ MOLDOVAN, *Propedeutică biblică*, 297.

¹¹ Cristian BĂDILIȚĂ et al., *Septuaginta 2: Iisus Nave, Judecătorii, Ruth, 1-4 Regi* (București/Iași: Polirom, 2004), 519.

cercetători ca fiind Sf. Ioan Damaschinul¹² scrie o odă profetului Elisei regăsită în *Analecta Hymnica Graeca*¹³:

După ce ai primit haina din mâna profetică,
în același timp, ai primit privilegiul,
când ai fost transformat din lucrător în profet
prin strălucirea Duhului care a fost proslăvită.
De când ai știut dinainte, o, Hristoase, înclinația spre bunătate
Din inima lui Elisei, el a înțeles fără îndoială
Chemarea glorioasă pe care ai stabilit-o și ai urmat-o.¹⁴

Observăm din această scriere literară că Dumnezeu Însuși alege pe fiecare spre o anumită slujire. Acesta este un aspect general valabil. Faptul că Dumnezeu alege oameni din poporul ales nu este o noutate. Avem o mulțime de cazuri în Vechiul Testament, ne amintim în acest sens de chemarea lui Avram sau Moise. Noutatea o reprezintă actul formal săvârșit de Ilie care rămâne valid în contextul narațiunii chemării lui Elisei.

Elisei cere lui Ilie un răgaz ca să-și ia rămas bun de la părinți și de la prieteni, ceea ce acesta îi îngăduie nu înainte de a-i preciza „Întoarce-te că am treabă cu tine!” (3Rg 19,20), vrând să spună că ceea ce trebuia să facă la porunca Domnului el a împlinit, adică a împlinit prin aruncarea cojocului, procedura simbolică pentru alegerea lui Elisei ca proroc. Elisei era încă tânăr la vârsta maturității și nu era căsătorit. Odată primind îngăduința de la Ilie, el sacrifică doi boi, frige carnea lor făcând foc cu plugul boilor,

¹² Sf. Ioan Damaschinul considerat ca fiind unul din cei mai importanți gânditori ai Bizanțului, de origine arameică-siriană. Spirit enciclopedic, a încercat să realizeze o sinteză de vaste proporții, a întregii cunoașteri a epocii sale, în spirit creștin. Datorită contribuției sale însemnate la muzica liturgică ortodoxă a fost denumit „maestrul muzicii”. Am accesat în 4 August, 2021, https://ro.wikipedia.org/wiki/Ioan_Damaschinul

¹³ *Analecta Hymnica Graeca* (prescurtat – AHG) este o antologie de lucrări imnografice bizantine în 12 volume. Ideea creării acestei colecții a apărut în 1958 la cel de-al XI-lea Congres Internațional al Bizantinistilor. Publicația a fost publicată în 1966-1983, conducerea generală a lucrărilor asupra acesteia a fost realizată de J. Skiro. La publicație au contribuit și Institutul de Studii Bizantine și Post-Bizantine (Veneția) și Facultatea de Filologie a Universității din Roma. În acest sens am accesat în 4 August, 2021, https://ru.m.wikipedia.org/wiki/Analecta_Hymnica_Graeca.

¹⁴ Ioseph SCHIRO, *Analecta Hymnica Graeca 10*, Canonul 6 la profetul Elisei, Oda 1 (Roma: 1972), 65.

semn că de aici înainte nu va mai avea îndeletnicirea de plugar și face o petrecere de rămas bun cu familia și slujitorii tatălui său, după care lasă totul și „s-a dus după Ilie și a început să-i slujească” (3Rg 19,21)¹⁵.

2. Cojocul lui Elisei – element văzut al investirii profetice?

Gândirea și spiritualitatea Deuteronomului, concentrate pe porunca din Deut 6,4: „Ascultă, Israele: Domnul Dumnezeu nostru este singurul Domn” își fac simțită prezența pe tot parcursul structurii cărților Regilor. Referindu-ne strict la cartea a treia și a patra a Regilor, puține personaje au reușit să se afirme prin luările de poziție în fața conducerii regale, de cele mai multe ori apostate. În același timp, nu mulți au fost cei care s-au bucurat de o carieră la fel de strălucită precum cea pe care a avut-o profetul Ilie. Dumnezeu a ridicat din sânul poporului lui Israel pe Ilie pentru a îndrepta nelegiuirile făcute de conducerea regală, mai exact de regina Izabela și regele Ahab din dinastia Omrizilor, cu care s-a aflat de multe ori în conflict deschis. După isprava de pe muntele Carmel, fuga la pâraul Cherit și întâlnirea cu Dumnezeu pe muntele Horeb îi unge pe Hazael, Iehu și Elisei pentru stârpi definitiv fenomenul idolatriei din Israel care a ajuns un fenomen general în rândul poporului ales.

Prin gestul său (v.19), Ilie l-a luat pe Elisei de la agricultură la profeție, iar mantia făcută din păr este simbolul acestei slujiri. Analizând simbolic, Elisei reprezintă tipul de apostoli la care Domnul le-a spus în Evanghelie: „Așadar, rămâneți aici în orașul Ierusalim până când veți fi îmbrăcați cu putere de sus” (Lc 24,49). Această putere de sus sunt darurile Duhului pe care Apostolii le-au primit. Narațiunea unei astfel de chemări nu este atât de liniară, aproape magică, precum ar părea din descrierea Sfințelor Evanghelii. Unii dintre oamenii aleși de Dumnezeu au opus inițial rezistență acestei chemări (ne amintim de Moise și profetul Ieremia). Chemarea din partea lui Dumnezeu către om poate fi adresată oriunde fără să țină

¹⁵ Alexandru ISVORANU, „Ilie Prorocul – chemare, misiune, activitate social-morală și actualitate,” *AUCT* 13 (2005): 49.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cont de spațiu deoarece Dumnezeu este pretutindeni. Așadar, chemarea reprezintă o invitație, însă înainte de aceasta constituie o alegere¹⁶. Totuși în această alegere liberă a omului, Dumnezeu este cel care face primul pas¹⁷ prin elemente văzute sau nu.

Mantia va primi o întrebuintare practică și în sânul călugărilor creștini despre care Evagrie Ponticul amintește în una dintre scrierile sale. „Ei au și o melotă, întrucât poartă totdeauna în trup omorârea lui Iisus (2Cor 4,10), pun căluș tuturor patimilor necugetate ale trupului și retează relele sufletului prin împărtășirea din bine; și iarăși, întrucât iubesc sărăcia și fug de lăcomie, mama idolatriei”¹⁸.

Sintagma gr. *μηλωτή* – mantia poate fi asociată cu o piele de capră/oaie, fiind folosită ca îmbrăcăminte. Textul masoretic are corespondentul *addereth* adică mantie largă din păr de animal. Melota, zăbunul, cojocul sau mantia va deveni una din piesele vestimentare ale călugărilor creștini ceva mai târziu¹⁹. A așeza propria mantie pe spatele unei persoane, într-o circumstanță solemnă, reprezenta un gest simbolic de mare importanță. Acestui gest i se pot atribui numeroase înțelesuri: cedarea unui act de proprietate, asumarea responsabilității pentru cineva, a cere de soție pe cineva, sau cum este în cazul nostru atribuindu-se semnificația de investire într-o demnitate.²⁰

Prin acest act de investitură, care simbolizează autoritatea, mai degrabă decât magia, Ilie își aruncă haina. Putem presupune că este o piele sau o mantie păroasă distinctă („piele de oaie” LXX, cf. 4Rg 1,8; Mt 3,4; Evr 11,37) – peste el. Profetul Ilie își îndeplinește sarcina de a-și numi succesorul (v. 16) pentru ca, la rândul său, să poată îndeplini celelalte sarcini care i-au fost atribuite. Vedem o continuitate în planul lui Dumnezeu (la fel ca în cazul lui Hristos și al apostolilor Săi). Acest gest a fost considerat

¹⁶ MOLDOVAN, *Propedeutică biblică*, 297.

¹⁷ Evanghelistul Ioan amintește momentul în care Iisus rostește aceste cuvinte către ucenicii Săi: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi” (In 15,16).

¹⁸ Evagrie Ponticul face referire la *Tratatul practic*, „Prolog” în BĂDILIȚĂ et al. *Septuaginta* 2, 519.

¹⁹ BĂDILIȚĂ et al. *Septuaginta* 2, 519.

²⁰ MOLDOVAN, *Propedeutică biblică*, 294.

de unii exegeți vechi-testamentari ca fiind un simbol al adopției unui fiu, iar alții afirmă că a reprezentat transferul puterii proprietarului său (4Rg 2,8). Atribuind o valoare simbolică mantiei, putem spune că acest articol simbolizează „prelungirea” unei persoane; haina se identifica cu cel care o îmbrăca, dar și cu cel asupra căruia era aruncată.

Mai trebuie să menționăm că gestul lui Elisei de a junghia boii și a-i frige arzând jugurile lor nu reprezintă o jertfă adusă lui Dumnezeu pentru simplul fapt că el nu era preot. El i-a ucis pentru a fi oferți spre hrană poporului. De acum înainte, el se va lipsi de lucrurile pământești și nu va mai folosi nimic din ceea ce aparține acestei lumi²¹. Cei care erau de față în acel moment sunt părtași la sărbătoare dar sunt și martori ai investiturii sale. Acest lucru odată îndeplinit, Elisei renunță definitiv la viața lui anterioară și astfel devine ucenicul lui Ilie.

Spre finalul activității profetice, profetul Ilie a demarat acțiunile de inițiere a lui Elisei în demnitatea de profet din mai multe motive. În primul rând fiindcă acest lucru i-a poruncit Dumnezeu când încă se afla pe muntele Horeb, dar și pentru a-l ajuta în timpul suferinței, sau pentru a confirma prin cuvântul său evenimentul răpirii stăpânului său și ascensiunea sa la cer deoarece nimeni nu mai auzise vreodată de așa ceva²².

Concluzii

Gestul lui Ilie de a arunca mantia asupra lui Elisei reprezintă un gest unic de investitură pe tot cuprinsul Vechiului Testament. Acest act este foarte rar întâlnit, deoarece în general ritualul consta în ungerea propriuzisă cu untdelemn a viitorilor profeți. Slujirea la care Elisei este chemat prezintă și numeroase riscuri. Numeroși profeți au fost uciși, alții au trebuit să stea ascunși²³, iar alții au fost exilați. Profeții nu se bucurau de o foarte

²¹ Marco CONTI și Gianluca PILARA, *Ancient Christian Commentary on Scripture 1-2 Kings, 1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008), 205.

²² CONTI și PILARA, *Ancient Christian Commentary on Scripture 1-2 Kings*, 203.

²³ Relevant în acest context este și pasajul din 3Rg 18,4-13 unde se menționează că împărăteasa Izabela a comis aceste acte sângeroase. Se poate observa din dialogul lui Ilie cu Obadia că și celui din urmă îi este teamă de împărăteasa Izabela.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

mare popularitate în rândul poporului deoarece acesta încă avea tendința de a se închina idolilor. Cel care primea această slujire nu avea parte de bunăstare, ci mai degrabă de umilință, iar în cazul nostru, cel care era un fermier prosper a trebuit să fie slujitorul profetului Ilie. Pe lângă toate acestea, chemarea lui Ilie a semnat pentru Elisei schimbarea completă a modului de viață. Decizia lui a venit la scurt timp și a primit această slujire alergând după Ilie.

Actul săvârșit de Ilie este considerat ca o ungere al lui Elisei în sensul figurat, chiar dacă în sens propriu în narațiune nu se menționează de acest aspect. Ceea ce a săvârșit Ilie nu intră în contradicție cu porunca dată lui de Dumnezeu în peștera muntelui Horeb. Mai presus de toate, Cel care i-a adresat chemarea spre slujirea profetică a fost Însuși Domnul Dumnezeu lui Israel și tot El este cel care îi oferă darul profeției prin gesturile lui Ilie. Profetul Ilie se supune Domnului și în acest caz mijlocește între El și Elisei. Ucenicul lui Ilie, la rândul său acceptă misiunea care reprezintă și o provocare știind că această chemare vine de la Dumnezeu.

Acest studiu nu pretinde a fi unul exhaustiv deoarece aici în 3Rg 19,19-21 sunt relatate doar câteva aspecte din începutul uceniciei lui Elisei. Celelalte aspecte cât și apogeul narațiunii este conturat în 4Rg 2,1-18.

Evocare

În toți acești ani plini de roade bune datorită părintelui profesor Ioan Chirilă aș dori să aștern pe hârtie câteva gânduri de suflet pentru a-mi exprima recunoștința și prețuirea. Încă de la primele semne ale mele care să mă aducă pe drumul cercetării doctorale, părintele Ioan s-a arătat deschis la dialog și dispus să îmi acorde o oportunitate pentru a cerceta la acest nivel. Ori de câte ori l-am abordat prin diferite mijloace de comunicare, dumnealui a răspuns întrebărilor mele în scurt timp.

Despre cum am ajuns să îl aleg ca părinte coordonator, doresc să precizez că nu a fost foarte dificil. Un motiv în plus pentru care am optat să cercetez Vechiul Testament a fost și colaborarea armonioasă pe care am avut-o cu cei doi colaboratori ai părintelui profesor: lectorii Paula Bud

și Stelian Pașca-Tușa. Felul în care interacționez în cadrul seminariilor vechi-testamentare a fost ca o chemare pentru mine să cercetez această disciplină. În ciuda faptului că aveam o reticență în ceea ce privește șansele mele de a studia la doctorat, m-am hotărât să încerc pentru motivul că am dorit să studiez anumite teme ale Vechiului Testament. Încă din primii ani la Facultatea de Teologie, părintele profesor Ioan s-a remarcat prin profesionalism, carismă, modul în care preda cursurile Vechiului Testament dar mai ales prin cultura vastă pe care o are nu doar în ceea ce privește disciplinele legate de teologie. Dacă ar fi să îl definesc într-un cuvânt fără să laud pe cineva, acela ar fi somitate. Încă de pe băncile primilor ani de studiu ai teologiei aveam o dorință să îmi aprofundez cunoștințele despre Vechiul Testament, însă dacă cineva m-ar fi întrebat dacă mă văd într-o zi doctorand la Vechiul Testament n-aș fi știut ce să-i răspund, dar mi-ar fi plăcut ideea.

Subiectul tezei mele de doctorat a fost relativ facil să îl aleg, deoarece părintele mi-a sugerat să cercetez doar despre profetul Elisei. În acel timp dorința mea era de a studia vindecările săvârșite de Dumnezeu prin oameni în Vechiului Testament. În urma câtorva întâlniri am stabilit împreună cu părintele Ioan că cercetarea mea îl va avea în prim plan pe ucenicul profetului Ilie Tesviteanul.

În toți acești ani care fac parte din experiența mea doctorală am învățat multe lucruri de la părintele Ioan Chirilă. În primul rând am învățat ce înseamnă exigența la acest nivel de cercetare. Această experiență care încă nu este încheiată m-a făcut să înțeleg disciplina Vechiului Testament mult mai profund și faptul că nu trebuie să ne oprim din cercetare pe tot parcursul vieții chiar dacă studiile la un moment dat se vor finaliza. Părintele profesor Ioan mi-a demonstrat că în ceea ce privește disciplina Vechiului Testament care cuprinde istoria creării omului de la Adam și Eva până în contemporaneitate este nevoie ca cercetarea să fie continuată și aprofundată întreaga viață.

Pentru mine părintele Ioan a devenit un model de urmat încă din timpul primilor ani de teologie în ceea ce privește cercetarea academică

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

da nu numai. De aceea țin să îmi exprim recunoștința pentru tot ceea ce a făcut până acum pentru mine și să îi aduc sincere mulțumiri pentru cooperare și pentru că m-a primit sub aripa sa. Îl rog pe bunul Dumnezeu să îi dăruiască viață îndelungată plină de realizări ca până acum, dar mai ales mântuirea sufletului deoarece eu ca student mă simt privilegiat că am avut și încă am ocazia de a-l avea drept mentor precum Elisei l-a avut pe profetul Ilie Tesviteanul.

Legământul lui Avraam – adresat deopotrivă Israelului și neamurilor (Rom 4; Gal 3)

Iustin-Sorin IEDERAN

În Persoana Mântuitorului Iisus Hristos actualizează și concretizează faptul că Avraam este „tată a mulțime de popoare” (Fac 17,5) și faptul că legământul încheiat cu el este unul veșnic (Fac 17,7). Prin venirea și activitatea Mântuitorului Iisus Hristos, „fiul lui David, fiul lui Avraam” (Mt 1,1), legământul avraamic devine izvor de binecuvântare pentru toată lumea, deopotrivă pentru Israel și pentru neamuri. Acest fapt este subliniat în epistolele Sfântului Apostol Pavel, din care ne propunem să analizăm două pasaje relevante: Romani 4,1-25; Galateni 3,1-29¹. În cadrul acestora se poate observa cum Sfântul Apostol Pavel prezintă istoria mântuirii într-o manieră progresivă, etapizată², plecând de la Avraam și ajungând la Mântuitorul Iisus Hristos.

Este dificil să se stabilească o idee centrală, care să contribuie în mod clar la identificarea motivului principal pentru care Sfântul Apostol Pavel face referire la Patriarhul Avraam. Am putea însă să lansăm câteva posibilități care l-au determinat pe Apostolul Pavel în a recurge la personalitatea lui Avraam, posibilități valabile deopotrivă pentru Romani 4 și pentru Galateni 3: a) Sf. Pavel face referire la Avraam deoarece și adversarii săi fac același lucru și, prin urmare, pentru a fi convingător, trebuie să caute

¹ Numeroase pasaje din Epistolele către Romani și Galateni ale Sfântului Apostol Pavel amintesc de Patriarhul Avraam. O discuție completă cu privire la locul lui Avraam în teologia paulină ar include și textul din Romani 9-11 și 15,8-9, și de asemenea Galateni 4,21-31. Nicolas Thomas WRIGHT, „Paul and the Patriarchs: The Role of Abraham in Romans 4,” *Journal for the Study of the New Testament* 3 (2013): 207.

² Gary GROMACKI, „The Fulfillment of the Abrahamic Covenant,” *JMAT* 2 (2014): 104-106.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

să-i combată plecând de la setul lor de argumente. b) Sf. Pavel este încrezător și încântat că poate să facă referire la Avraam, deoarece, viața și faptele sale, îi oferă oportunitatea să livreze o probă scripturistică pentru a prezenta învățătura „îndreptării prin credință”. c) Am putea să spunem că persoana patriarhului Avraam reprezintă „un fel de test” pentru doctrina paulină, și nu doar un text lămuritor. Sf. Pavel caută să exprime faptul că există o relație de continuitate, de moștenire, care pleacă de la părintele poporului ales, Avraam fiind modelul cel dintâi spre care ar trebui să privească. Avraam, prin credința de care dă dovadă, este diferit de maniera în care, în lumea antică, se insista pe ideea că fiii sunt chemați să își imite părinții, deoarece strămoșul poporului evreu a renunțat la idolatrie și la politeism. d) Avraam este „prototipul” sau „tipul” de credință. El prefigurează fidelitatea lui Mesia. e) Sf. Pavel amintește episodul din Facere 15, în care Dumnezeu a încheiat legământul cu Avraam, pentru a argumenta că Evanghelia reprezintă tocmai împlinirea acelei promisiuni străbune (oricât de șocant și paradoxal ar fi pentru evrei acest argument). f) Sf. Pavel are în vedere un aspect de continuitate, cu privire la istoria mântuirii, într-un plan crescendo, de la Avraam, până la Iisus Hristos.

1. Avraam și îndreptarea prin credință (Rom 4,1-25)

Tema îndreptării prin credință pe care o dezvoltă Sfântul Apostol Pavel îndeosebi în Epistola către Romani este așezată, în capitolul al patrulea, în relație cu evenimentul încheierii legământului cu Avraam din Facere 15. În interpretarea pe care o oferă acestui capitol, Apostolul neamurilor insistă pe ideea că legământul avraamic se împlinește prin faptul că, prin credință, toate neamurile se află într-o relație familială³, în virtutea faptului că au un singur părinte: pe Avraam.

Sfântul Apostol Pavel folosește capitolul din Facere 15 în ansamblu, întrucât regăsim textul din Facere 15,6 în Epistola către Romani, atât în 4,3 și 4,22-23 cât și în 4,5-6.9.10.11 și 13. În Romani 4,10-11, el face

³ WRIGHT, „Paul and the Patriarchs”, 209.

secvențional legătură cu Facere 15 și Facere 17 (cu referire la porunca circumciziei) realizând o succesiune istorică între punctele lor cheie și argumentul său, apoi citează din Facere 17,5 în Romani 4,17 și face aluzie la Facere 17,17 în Romani 4,9. De asemenea, se pot observa și alte argumente, în special la textele din Facere 18 și 22 în Romani 4,13⁴.

Textul din Romani 4 scoate în evidență maniera în care credința lui Avraam i-a fost socotită ca dreptate⁵, Sfântul Apostol Pavel întrebându-se: „Dar cum i s-a socotit? Când era tăiat împrejur sau când era netăiat împrejur?” și răspunzând: „Nu când era tăiat împrejur, ci când era netăiat împrejur. Iar semnul tăierii împrejur l-a primit ca pecete a dreptății pentru credința lui din vremea netăierii împrejur, ca să fie el părinte al tuturor celor ce cred, netăiați împrejur, pentru a li se socoti și lor (credința) ca dreptate, și părinte al celor tăiați împrejur. Dar nu numai al celor care sunt tăiați împrejur, ci și care umblă pe urmele credinței pe care o avea părintele nostru Avraam, pe când era netăiat împrejur” (Rom 4,10-12).

Observăm că Sfântul Apostol Pavel nu se rezumă numai la a expune învățătura cu privire la îndreptarea prin credință, ci caută să arate și care sunt implicațiile ei, astfel încât destinatarii epistolei să înțeleagă faptul că oamenii pot să intre în relație cu Dumnezeu pe baza credinței lor mai degrabă decât pe criteriul aderenței la lege sau pe cel al circumciderii. Iar pentru a sublinia acest fapt, el recurge la figura lui Avraam, care, în iudaism, era privit ca o paradigmă de credință și de dreptate în raport cu legea divină, model de ascultare de Dumnezeu⁶. Din acest motiv, în discursul paulin accentul este pus pe textul din Facere 15,6, în care Moise arată că „a crezut

⁴ Stelian PAȘCA-TUȘA, „Patriarhul Avraam – etalon de credință pentru creștini (Rom 4,17-25),” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tom XXII (2018-2019), ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2020): 10-12.

⁵ Stelian TOFANĂ, *Cursul de Noul Testament, Anul II, Sem. I* (Cluj-Napoca, 2019), 23.

⁶ Faptul că evreii îl considerau pe Avraam a fi un model de viețuire după voia lui Dumnezeu se observă din maniera în care s-au raportat la el pe parcursul timpului. Despre el, în rugăciunea regelui Manase, se spune că nu i-a greșit lui Dumnezeu (Man 1,8), Cartea Jubileelor vorbește despre faptul că, în decursul vieții sale, Avraam a făcut numai fapte plăcute în ochii lui Dumnezeu, iar Isus, fiul lui Sirah afirmă că „Avraam a fost mare părinte al multor neamuri și nu s-a aflat altul asemenea lui întru mărire, Ca unul care a păzit legea Celui Preaînalt și a făcut legătură cu El” (Sir 44,20-21). *NINCT* 255.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Avram pe Domnul și i s-a socotit aceasta ca dreptate” (Rom 4,9b). Acest fapt l-a așezat în poziția de a fi „părinte al tuturor celor ce cred” (Rom 4,11).

Nicholas T. Wright, într-un studiu în care evidențiază importanța pe care o are Avraam în Romani 4 arată că, lecturată cu atenție și tradusă într-o manieră corectă, întrebarea din primul verset al capitolului al 4 poate fi o cheie de interpretare și o cale de structurare a întregului capitol⁷. Ideea despre Avraam ca „tată al tuturor”, reprezintă punctul de plecare al capitolului și a expunerii lui Pavel referitoare la Facere 15. Promisiunea pe care Avraam a crezut-o este promisiunea că Dumnezeu îi va da o familie universală, adică, cu alte cuvinte, faptul că el va deveni tatăl multor națiuni. Tema paternității universale a lui Avraam este tema întregului capitol. Iar din acest motiv, N. T. Wright propune următoarea traducere: „Ce vom spune atunci? L-am găsit pe Avraam ca fiind doar strămoșul nostru într-un sens uman, trupesc?”⁸ Pusă în acest fel, această întrebare naște la rândul ei întrebarea că dacă cineva dorește să-și mărturisească credința în Iisus Hristos, acesta ar trebui să-l privească pe Avraam ca tată în sensul trupesc, adică ar trebui să aibă în vedere că este necesar să aplice norma tăierii împrejur,

⁷ WRIGHT, „Paul and the Patriarchs,” 225-8.

⁸ N.T. Wright arată că din punct de vedere gramatical întrebarea ridică numeroase probleme, fiind dificil de tradus. El arată că s-ar putea aduce unele obiecții și din acest motiv caută să își justifice opțiunea de traducere. Textul din Septuaginta al versetului este următorul: „Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραάμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὐρηκεῖν κατὰ σάρκα”. Însă, poate întrebarea care rezultă (εὐρηκεῖν Ἀβραάμ τὸν προπατορα ἡμῶν κατὰ σάρκα) să stea fără a exprima un subiect (ἡμας) pentru infinitiv? Ar fi inutil ca Sfântul Pavel să repete hmaj, deși nu ar fi greșit, și ar fi cu totul diferit de stilul său obișnuit. Putem compara 4,16 (Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεώς καταξαρῖν εἰς τὸ εἶναι βεβαῖαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι): fără subiect, fără verb, dar sensul este clar. O altă problemă a fost ridicată în legătură cu articolul definit anterior propatora: dacă acest substantiv este predicatul („L-am găsit pe strămoșul nostru Avraam”) el nu ar trebui să aibă articol. Th. Zahn a arătat că Avraam nu este „un” strămoș, ci strămoșul. Acest lucru nu trebuie pierdut din vedere, deoarece corespunde exact cu categoria prezentată în Gramatica Noului Testament al lui Fr. Blass și R.Debrunner: „Articolul este inserat dacă substantivul este prezentat ca ceva bine cunoscut (singurul lucru care trebuie luat în considerare)”. Este ceea ce găsim aici, în special în lumina hmwn-ului care urmează. Este posibil ca acolo să fie vorba despre o elipsă, lucru întâlnit destul de des la Pavel: „L-am găsit pe Avraam, strămoșul nostru, [să fie strămoșul nostru] după trup? ” Evitarea repetării „strămoș” ar fi astfel firească. WRIGHT, „Paul and the Patriarchs,” 228.

să devină un prozelit și doar în acest mod ar putea să devină un descendent al lui Avraam? Și, totodată, această întrebare poate fi pusă și în sens invers: pot neamurile să fie considerate ca făcând parte din familia avraamică, atâta timp cât este evident că Avraam nu este strămoșul lor trupesc?

La întrebarea de mai sus răspunsul Sfântului Apostol Pavel este negativ. Avraam nu este strămoșul nostru doar într-un sens trupesc. Dumnezeu l-a găsit și l-a rânduit pe Avraam să fie tatăl nostru după har, nu „după trup”, pentru ca făgăduința să fie valabilă pentru întreaga seminție omenească. În versetele 16 și 17, Sf. Pavel arată că „(moștenirea făgăduită) este din credință, ca să fie din har și ca făgăduința să rămână sigură pentru toți urmașii”. Acest fapt ne conduce în mod evident la punctul culminant al capitolului, respectiv la răspunsul complet al întrebării din primul verset, arătându-se că Avraam nu este doar tatăl evreilor tăiați împrejur, al unei familii după trup, în care convertiții ar trebui să fie împlinitori ai normei circumciziei, ci este părinte al „tuturor celor ce țin de credința lui” (Rom 4,16). În aceste puncte de sintetizează întreg capitolul. Versetele 1, 16 și 17, citite în acest fel, încadrează perfect tema îndreptării prin credință în relație cu exemplul patriarhului Avraam⁹.

Sfântul Apostol Pavel nu folosește un text (cum este cel din Facere 15,6) fără a-l așeza în contextul său și nici nu apelează la sentimentul „autorității scripturistice” ca simplă argumentație retorică, ci el lucrează cu contextul real al Cărții Facerea, în special aici cu evenimentele relatate capitolul 15 și cele conexe lui. Iar contextul este făgăduința pe care Dumnezeu i-a făcut-o patriarhului și, în consecință, legământul pe care l-au încheiat. Dumnezeu îi făcuse deja făgăduința lui Avraam înainte, la începutul capitolului 12 din Facere, astfel, Pavel citează 12,3 în Galateni 3,8 și, într-adevăr, îl inserează și în Romani 4, pentru a susține că Dumnezeu a promis că, prin Avraam, se vor binecuvânta toate neamurile. În Facere 15,1 făgăduința este repetată, printr-o formă particulară: Dumnezeu va fi „scutul” lui Avraam, iar răsplata lui va fi foarte mare¹⁰.

⁹ TOFANĂ, *Cursul de Noul Testament*, 23.

¹⁰ PAȘCA-TUȘA, „Patriarhul Avraam,” 10.

Paternitatea lui Avraam se aplică deopotrivă neamurilor și israeliților întrucât patriarhul Vechiului Testament este deopotrivă părinte al celor netăiați împrejur și al celor tăiați împrejur (Rom 4,11-12). Făgăduința divină, moștenirea făgăduită lui, este destinată „pentru toți urmașii, nu numai pentru toți cei ce se țin de lege, ci și pentru cei ce se țin de credința lui Avraam, care este părinte al nostru al tuturor” (Rom 4,16).

Întreg capitolul al patrulea al Epistolei către Romani se prezintă ca o prezentare largă a planului lui Dumnezeu de mântuire a lumii, Sfântul Apostol Pavel recurgând la Avraam, adică la cel cu care începe în mod concret acest plan și ajungând până în perioada Bisericii, când toți cei credincioși dobândesc statutul de fii ai patriarhului în Iisus Hristos (Rom 4,23-25). Sfântul Apostol Pavel este, în acest sens, în acord cu întreaga tradiție iudaică, în care s-a dezvoltat ideea că Dumnezeu, pentru a mântui omenirea în urma celor întâmplare în Facere 3-11, îl cheamă pe Avraam și îi făgăduiește că prin el se vor mântui toate neamurile pământului (Fac 12,3), făgăduință împlinită, în final, în Mântuitorul Hristos¹¹. Revelația culminează în Iisus Hristos, întruparea și activitatea Sa nu trebuie privite ca elemente izolate, ci ele se cer a fi urmărite în desfășurarea progresivă a revelației divine în istorie, căci Dumnezeu creează cadrele necesare pentru ca omenirea să poată cunoaște calea de la făgăduință la împlinire.

O analiză a principalelor idei pe care le dezvoltă Sfântul Apostol Pavel în Romani 4 pe marginea textului din Facere 15 ne arată cum legământul încheiat cu Avraam a ajuns să fie împlinit efectiv în Persoana Mântuitorului Hristos. Apostolul Pavel subliniază că „Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate” (Rom 4,3/ Fac 15,6). El recurge la acest verset pentru că este unul pe care evreii îl considerau ca fiind *locus classicus* pentru credința lui Avraam, ca bază a legământului (cf. 1Mac 2,52) și, pentru că, în lumina revelației lui Hristos, el trebuie înțeles într-o manieră diferită de cea în care a fost interpretat până atunci. Putem identifica unele surse care să ne ofere posibilitatea să înțelegem modul în care unii evrei

¹¹ WRIGHT, „Paul and the Patriarchs,” 236-237.

din perioada celui de-al doilea templu au receptat și au înțeles capitolul 15 din Facere și, pe baza lor, să observăm că ei au pus accentul pe următorul aspect: istoria lui Avraam în ansamblul ei și Fac15 reprezintă temelia sau punctul de plecare pentru o istorie îndelungată despre familia patriarhului și despre făgăduința de a stăpâni pământul, idee pe care aghiografii de mai târziu o vor expune pentru a sublinia faptul că cele făgăduite lui Avraam s-au împlinit în vremea lor¹². Sfântul Pavel nu doar că este familiarizat cu aceasta, ci chiar o afirmă atât în Rom 4 cât și în Gal 3. Însă Sfântul Apostol Pavel privește lucrurile mult mai în profunzime. Textul din Fac 12,3 anunță că prin Avraam Dumnezeu va binecuvânta toate neamurile. Și, în pofida faptului că în Fac 15,4¹³ se arată că adevăratul moștenitor al lui Avraam va fi din propria lui seminție, Sf. Apostol Pavel, în Rom 4,18 corelează afirmația divină „așa va fi seminția ta” ca făcând referire la Avraam ca fiind „părinte al multor neamuri”.

Marea familie a cărei tată va fi Avraam și care va fi într-atât de numeroasă ca stelele cerului și ca nisipul mării, nu se referă la o familie alcătuită din descendenții după trup ai patriarhului, ci este o „familie” alcătuită din multe neamuri, adică din întreaga lume. Am văzut mai sus că în Rom 4,11-12, Sfântul Pavel vorbește despre Avraam atât ca părinte al celor netăiați împrejur cât și ca părinte al celor tăiați împrejur. Mai jos, în pasajul 4,16-17 el vorbește despre promisiune ca fiind valabilă pentru „întreaga sămânță” (*παντι τω σπέρματι*), atât pentru cei care se supun Legii (*εκ του νομου*) cât și pentru cei care sunt din credința lui Avraam (*τω εκ πιστεως Αβρααμ*) deoarece el este „părintele tuturor”¹⁴, citând din Fac 17,5: „De aceea (moștenirea făgăduită) este din credință, ca să fie din har și ca făgăduința să rămână sigură pentru toți urmașii, nu numai pentru toți cei ce se țin de lege, ci și pentru cei ce se țin de credința lui Avraam, care este părinte al nostru al tuturor, precum este scris: «Te-am pus părinte al multor neamuri»,

¹² Vedeți Jub 19,8-9; 23,9-10; 1Mac 2,52 (pe care vezi mai jos); Sir. 44,19-20. Utilizarea de către Gathercole a acestor pasaje ignoră accentul lor principal, care este pe sămânța și moștenirea lui Avraam, nu pe teologia mecanică a „îndreptării” sale.

¹³ De asemenea în Evr 11,12.

¹⁴ TOFANĂ, *Cursul de Noul Testament*, 23.

în fața Celui în Care a crezut, a lui Dumnezeu, Care înviază morții și cheamă la ființă cele ce încă nu sunt (Rom 4,16-17).

Când dezvoltă ideea îndreptării prin credință în relație cu Avraam, Sfântul Apostol Pavel pleacă de la textul din Fac 17, însă are în vedere și Fac 12 și 15 într-o strânsă legătură. În Rom 4,18 este evident faptul că el face referire la făgăduința din Fac 15,5 („atât de mulți vor fi urmașii tăi”, privind către stele cerului) pentru a evidenția că e vorba de multele neamuri promise de Dumnezeu ca moștenire, iar în Rom 4,19-21 descrie foarte clar credința lui Avraam, acesta crezând cu tărie în această făgăduință, cu privire la fiul după trup care trebuie să i se nască lui și Sarrei la bătrânețe, și ne spune că aceasta a fost credința care „i s-a socotit ca dreptate”¹⁵. Acest lucru duce la concluzia capitolului, că aceeași credință pe care a avut-o Avraam, aceeași credință în Dumnezeu care învie morții este aceeași cu credința creștină¹⁶. În Rom 4,17, Sf. Pavel îl descrie pe Dumnezeul lui Avraam în două moduri, corespunzând exact cu această paralelă. Avraam, spune el, credea în Dumnezeul care învie morții și cheamă la ființă cele ce încă nu sunt.

Pe marginea textului din Fac 15, Sfântul Apostol Pavel subliniază că făgăduința făcută de Dumnezeu depășește așteptările lui Avraam. Avraam vorbește cu Dumnezeu despre descendenții săi după trup; la acest lucru Dumnezeu îi răspunde făcând referire la „învierea morților”, arătându-i, cu alte cuvinte, că el le-a oferit viața lui și Sarrei, astfel că ei pot avea credința că le va oferi și un fiu; trupurile lor îmbătrânite nu sunt un impediment pentru atotputernicia Sa. În plus, Dumnezeu a făgăduit ceva mult mai mult decât ceea ce îl preocupă pe Avraam: o familie alcătuită din multe neamuri precum sunt stelele cerului¹⁷. Acesta este sensul pe care îl are expresia că Dumnezeu „cheamă la ființă cele ce încă nu sunt”, făgăduindu-i lui Avraam

¹⁵ Ioan CHIRILĂ, „Simbolul credinței sau despre Revelație și Mărturisirea credinței,” *Studia TO 2* (2010): 6.

¹⁶ PAȘCA-TUȘA, „Patriarhul Avraam,” 14.

¹⁷ Am putea compara 2Rg 7,1-17, unde avem propunerea lui David de a construi o casă pentru Dumnezeu ca răspuns la promisiunea lui Dumnezeu de a oferi o „casă” pentru David.

„urmași” din multe neamuri. Desigur, această afirmație se referă deopotrivă la evrei și la neamuri, care acum fac și ele parte din familia credinței lui Avraam, precum a arătat Sfântul Apostol în Rom 4,11-12.

În consecință, textul din Rom 4 îl prezintă pe Avraam ca fiind: 1) tatăl credincioșilor netăiați împrejur („neamurile”), adică cei aflați în afara legii și 2) tatăl celor tăiați împrejur („cei înviați din morți”) cu condiția ca ei să urmeze credința lui Avraam. Datorită acestui fapt, Nicholas T. Wright arată că intenția Sfântului Apostol Pavel este de a sublinia faptul că legământul încheiat cu Avraam avea să conducă înspre instituirea unei „familii mondiale”¹⁸. Promisiunea despre familia universală („răsplata” lui Avraam din Facere) este până la urmă subiectul despre care se vorbește în mare parte în cadrul capitolului. Este, de asemenea subiectul pasajului introductiv din Rom 3,27-31. O persoană este îndreptată prin credință în afară de faptele legii (Rom 3,28), pentru că altfel Dumnezeu ar fi doar Dumnezeul evreilor, când de fapt El este și Dumnezeul neamurilor, de vreme ce Dumnezeu este unul. Paul invocă însăși Legea în discuție împotriva oricărei sugestii că propriul său popor evreu ar putea fi singurul popor a lui Dumnezeu. El spune că „Dumnezeu, va îndrepta din credință pe cei tăiați împrejur și, prin credință, pe cei netăiați împrejur” (Rom 3,30). Acest punct îl corelează Sf. Pavel cu istoria lui Avraam, parte fundamentală a narațiunii Legii mozaice¹⁹.

Răsplata foarte mare care i se făgăduiește lui Avraam în Fac 15,1 este familia numeroasă care va descinde din patriarh. În această optică vorbește Sf. Apostol Pavel în Rom 4,4 despre „plata [μισθός] nu după har, ci după datorie”. Metafora pe care o folosește Apostolul nu rezultă din soteriologia evreiască din perioada celui de-al doilea Templu, conform căreia este necesară săvârșirea de fapte bune pentru a câștiga dragostea lui Dumnezeu, ci din Fac 15, care este străină de gândirea evreiască pentru că ea se concentrează pe ideea de legământ și pe cea de familie. Versetul 4 sugerează asta într-o

¹⁸ WRIGHT, „Paul and the Patriarchs,” 215.

¹⁹ TOFANĂ, *Cursul de Noul Testament*, 23.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

manieră voalată, dar sensul poate să fie observat în context²⁰. Credința lui Avraam i s-a socotit lui ca dreptate, iar el a primit (răs)plata în virtutea legământului încheiat cu Dumnezeu. Dumnezeu îi făgăduiește lui Avraam că „răsplata” lui va fi una imensă – o familie universală, ca stelele cerului la număr și va stăpâni nu doar „țara”, ci „lumea”. Pentru a crede această făgăduință, Avraam trebuie să aibă credința că Dumnezeu va aduce în această familie oameni din tot felul de etnii și de diferite credințe, adică păgânii sau neamurile. Iar Avraam crede în „Cel care îi îndreptează pe cei păcătoși” (Rom 4,5) adică în Dumnezeul care i-a făcut promisiunea cu privire la urmașii săi și, prin urmare, este „îndreptat prin credință”, nu pentru că a crezut într-un sistem abstract de îndreptare sau de soteriologie, ci pentru că a crezut în Dumnezeu care i-a făcut făgăduința cu privire la marea sa familie multietnică. Aceasta este logica pe care o aplică Sf. Apostol Pavel pentru a arăta că ceea ce a făcut Dumnezeu în evenimentele care au legătură cu Mântuitorul (Rom 3,21-26) reprezintă împlinirea făgăduințelor legământului încheiat cu Avraam la început.

În cadrul capitolului 4 din Epistola către Romani, Sfântul Apostol Pavel nu face referire la persoana patriarhului Avraam în ideea că ar putea exista anumite nelămuriri despre patriarhi. El amintește de persoana patriarhului deoarece ideea pe care o expune în contextul Rom 1-4 și îndeosebi în Rom 3,21-4,25, este că Dumnezeul lui Israel a fost credincios față de legământul și promisiunile pe care le-a făcut lui Avraam, iar legământul este împlinit deplin prin credința în moartea și învierea lui Hristos. Această credință reprezintă temelia legământului și a statutului de membru al tuturor celor care cred în Evanghelie, atât a neamurilor, cât și a evreilor, fără distincție²¹.

Mulți exegeți au înțeles prin termenul de „circumcizie” ca făcând referire la „un om care lucra” căutând să obțină mila lui Dumnezeu; dar pentru Sfântul Pavel, termenul se referă la semnul văzut al legământului pe care Dumnezeu L-a încheiat cu familia lui Avraam. Întrebarea din Rom 4,9

²⁰ Același lucru este valabil și pentru ceea ce ține de „fapte” din Rom 4,2 și 4,6. Desigur, acestea aparțin de discuția despre „faptele legii” din Rom 3,20.27-28.

²¹ PAȘCA-TUȘA, „Patriarhul Avraam,” 14.

are ca scop clarificarea problemei binecuvântării, dacă aceasta este doar pentru cei tăiați împrejur sau se extinde și la cei netăiați împrejur. Este, de fapt, o repetare a întrebării cu care se deschide capitolul. Răspunsul inițial al Sfântului Pavel din versetul 10 este pentru a sublinia că evenimentele din Fac 15 se petrec, din punct de vedere cronologic, înainte de cele din Fac 17, adică de momentul când Avraam primește circumcizia, astfel încât versetul „i se socotea lui Avraam ca dreptate” are loc înainte de circumcizie. Prin urmare, circumcizia nu poate fi o condiție a acestei „îndreptări”. După cum am văzut, Sfântul Pavel explică faptul că Avraam a primit circumcizia ca semn al legământului care fusese deja făcut.

În concluzie, în textul din Rom 4 Sfântul Apostol Pavel pune în lumină maniera în care legământul avraamic se împlinește în Hristos și faptul că descendenți ai lui Avraam sunt cei care îi urmează credinței sale. Avraam este părintele tuturor celor ce au credință, al tuturor celor ce ajung să conștientizeze că nu este nevoie de norma circumciziei, ci de credință. Toți cei ce cred devin fiii lui Avraam, căci și el a crezut mai înainte de a aplica porunca tăierii împrejur. Ca atare, paternitate avraamică se împlinește printr-o familie extinsă, universală iar această familie trebuie mereu să se raporteze la legământul pe care Dumnezeu l-a încheiat cu patriarhul și la credința de care a dat el dovadă.

2. Hristos, Urmașul prin care moștenesc toți cei ce cred (Gal 3,1-29)

Capitolul 3 din Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel constituie una dintre sursele cele mai reprezentative cu privire la modul în care trebuie receptat legământul lui Avraam de către creștini. Vorbind de Biserica primară și de incipitul acesteia, Sfântul Apostol Pavel se găsește surprins de o situație destul de problematică cu privirii la noii creștini. Se pare că iudeii încercau să-și conserve credința prin promovarea neconcordanțelor existente între părinții lor (Avraam, Moise și alți profeți și prooroci) și Hristos, Cel pe care îl mărturiseau Sfinții Apostoli. Împotriva unei astfel de mișcări de conservare a identității poporului și de convertire a galatenilor

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

care doreau să cunoască adevărul scripturilor, Sfântul Apostol Pavel înaintează o epistolă menită să accentueze Evanghelia în lumina împlinirilor vechi-testamentare. Astfel capitolul 3 este dedicat înțelegerii binecuvântărilor oferite de Dumnezeu lui Avraam în lumina și prin împlinirea venirii lui Hristos în lume. Sfântul Apostol Pavel, așa cum consemnează exegeții spațiului apusean, își crease corect convingerea cum că, „dacă creștinii galateni ar face legătura doar între predica sa și binecuvântările lui Dumnezeu în viața lor, iudaizantii nu ar avea nicio deschidere și lucrurile ar fi rezolvate”²². De altfel, situația s-a repetat și în alte provincii. Ca reacție la expansiunea creștină, celelalte grupări religioase au încercat să adopte o tehnică defensivă, dar precaut manifestată. Conservarea iudaismului era singura metodă prin care învățătura vechi-testamentară să fie păstrată în întregimea ei în prezența Împlinitorului ei. Hristos n-a venit să schimbe legea, așa cum El a anunțat în Mt 5,17-18, însă această remarcă nu a fost suficientă pentru iudeii conservatori.

Aceste inadvertențe create se observă chiar și în discursul paulin. Sfântul Apostol Pavel folosește în prima parte a capitolului 3 (Gal 3,1-5) un discurs ambiguu, cuprins de retorică și identificat ca având aplicată metoda *interogatio*. Acest tip de discurs era specific filosofilor vremii, iar acest fapt denotă dorința lui Pavel de a-și face cât mai cunoscut mesajul înaintea galatenilor convertiți la creștinism. Temerea pierderii lor face ca apostolul neamurilor să își concentreze cuvântul pe o secvență de cercetare (1-5, unde sunt prezente 6 întrebări)²³ și o secvență de punere în lumina lui Hristos a câtorva repere vechi-testamentare.

Atitudinea iudaizanților era pe cât se poate de complicată pentru Sfântul Apostol Pavel. Tipul discursului adoptat de către aceștia nu făcea altceva decât să re poziționeze atenția galatenilor pe legea mozaică. Pavel nu ținea un discurs eronat, din punctul lor de vedere, însă, diminuea legea mozaică

²² R.N. LONGENECKER, „Galatians,” în *WBC* 41 (Grand Rapids: Zondervan, 2002), 99.

²³ Longenecker spune despre debutul discursului lui Pavel că: „Adresându-se astfel convertiților săi dintre neamul galatenilor, Pavel începe secțiunea argumentativă majoră a scrisorii sale, făcând uz de tehnici retorice greco-romane pe care le-a considerat utile și așa ar fi înțeles convertiții săi” – în LONGENECKER, „Galatians,” 99.

și o lăsa pe aceasta într-o umbră lipsită de justificare. Hristos a venit în lume, a împlinit legea, după cum afirma Apostolul Pavel, dar tot legea mozaică era și trebuia să fie considerată superioară. Astfel, Pavel nu se lupta prin discursul său cu o mișcare potrivnică lui, ci cu una care susținea nevoia de înțelegere și de completare a discursului paulin: „Deci strategia iudaizanților nu a fost de a nega importanța credinței în Hristos pentru mântuire, ci de a afirma necesitatea ca neamurile să accepte cel puțin cerințele minime ale legii mozaice pentru a-și completa angajamentul față de Dumnezeu și pentru a-și desăvârși viața creștină”²⁴.

Cu toate acestea, Apostolul Pavel nu este de acord cu nevoia unei completări a cuvântului lui Dumnezeu împărtășit de el, iar din acest motiv îi ceartă pe galatenii care s-au lăsat seduși de această tehnică iudaică de desconsiderare a lucrării lui Hristos prin prezentarea unei penumbre așezate de Acesta asupra legii mozaice. Din acest motiv și coordonat de necesitatea unui discurs complementar și relațional între Vechea Lege și Noua Lege, Sfântul Apostol Pavel pornește în rememorarea legământului încheiat de Dumnezeu cu Avraam și prezența lui Hristos în centrul predicii sale ca Singur Împlinitor, Urmaș și Mijlocitor al legământului.

Sfântul Apostol Pavel cuprinde în acest capitol 3 o serie întregă de trimiteri la modul în care Avraam își mărturisește credința, mod exemplar pentru popor, însă deplin desăvârșit în Hristos. Numele lui Avraam este menționat de 8 ori în Gal 3, iar acest lucru indică cât de important era pentru galateni să aibă alipită imaginii lui Hristos imaginea protopărintelui iudaismului. Avraam constituie pentru Evanghelia lui Hristos un reper. Să ne amintim faptul că Însuși Hristos le vorbește oamenilor despre Avraam (Mt 3,9; 8,11; 22,23; Mc 12,26; Lc 3,8, 13,16, 13,28; 16,22-31; 19,9; 20,27; In 8,33-58), iar modul în care o face este în funcție de așteptările poporului. Faptul că Hristos este înainte, în timpul și după Avraam, îi face pe iudei să fie neliniștiți, căci Avraam constituia pentru ei un reper absolut al apropierii de Dumnezeu și cum se putea ca cineva să fie astfel mai mare decât Avraam, fără a fi Dumnezeu? Astfel, Sfântul Apostol Pavel,

²⁴ LONGENECKER, „Galatians,” 106.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cuprinzând Întruparea lui Dumnezeu în cuvântul adresat galatenilor, le explică o realitate istorică, anume că: toate binecuvântările adresate de Dumnezeu lui Avraam spre folosința lui Israel sunt cuprinse în Hristos, el fiind urmașul direct al lui Avraam și cel prin care se va deschide adevăratul universalism spiritual al legământului avraamic.

Înainte de a lăsa acest mesaj în inima galatenilor, Sfântul Apostol Pavel are grijă ca, pentru evocarea acestei promisiuni primite de Avraam și împlinită în Hristos, să-i integreze pe toți cei care se fac părtași de cuvântul Evangheliei în acest legământ al veșniciei. Lucrul pe care Sfântul Apostol îl consideră a fi cel mai unificator în descrierea relației lui Avraam cu urmașii lui și cu Hristos, ca singur urmaș ce cuprinde întreaga promisiune, este credința și mărturisirea acesteia. În partea imediat următoare retoricii de început, în versetele 6-7, Apostolul Pavel lasă mărturie despre faptul că în rândul urmașilor lui Avraam și a legământului lui sunt cuprinși doar cei aflați întru credință, aceștia fiind fiii lui Avraam despre care vorbește Scriptura: „Precum și Avraam a crezut în Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate. Să știți, deci, că cei ce sunt din credință, aceștia sunt fii ai lui Avraam” (Gal 3,6-7). Credința duce, după cum ne lasă textul scripturistic să înțelegem, până aproape de asemănare. Evocarea credinței lui Avraam reprezintă și implicita setare a unui standard ridicat de ascultare. Avraam nu a fost căldicel în apropierea de Dumnezeu, ci părtășia la legământul propus de Dumnezeu avea nevoie în mod cert de o dedicare totală. O astfel de dedicare le cere și Apostolul Pavel galatenilor spre a fi recunoscuți ca fii ai lui Avraam, dar și asemeni lui Avraam. Acest lucru este evocat de către R.A Cole care afirmă în exegeza făcută la versetele 6-7: „Termenul (*hyioi*) înseamnă în mod clar cei care, asemenea lui Avraam, se încred în Dumnezeu, fiind vrednici prin propriile lor eforturi. Aceștia, spune Pavel, sunt cu adevărat fiii lui Avraam; ei poartă asemănarea familiei cu Avraam sub forma acestei credințe mântuitoare”²⁵.

²⁵ R.A. COLE, „Galatians: An introduction and commentary,” în *NTC 9* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 135.

Apostolul Pavel este conștient de mesajul pe care trebuie să îl transmită. Acum că a făcut cunoscut faptul că urmarea credinței este cea care îi plasează pe galateni de partea Evangheliei propovăduite de către El, iar aceștia din urmă, ascultând Evanghelia și mărturisindu-și astfel credința, sunt fiii ai lui Avraam, rămâne doar să-i facă conștienți pe galateni că adevăratul urmaș al lui Avraam este Hristos, iar ei sunt fiii ai lui Hristos, deopotrivă și co-părtași ai împlinirii legământului. Părtașia la legământul avraamic este dată de faptul că galatenii erau circumciși, iar asupra acestui aspect, iudaizanții atrăgeau atenția spunând că acesta este și motivul pentru care Pavel le-a vorbit lor despre Evanghelie, căci dacă nu erau socotiți ca iudei, nu puteau primi învățătura²⁶. Însă, Sfântul Apostol Pavel încearcă să plaseze timpul Evangheliei înaintea existenței lui Avraam și binecuvântarea să fie astfel o anticipare. Versetele 8-9 vorbesc despre faptul că fiii lui Avraam, mărturisiți prin credința lor, sunt împreună primitori ai binecuvântării și astfel incluși în binecuvântarea adusă tuturor neamurilor de către Dumnezeu prin legământ: „Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam: «Că se vor binecuvânta în tine toate neamurile». Deci cei ce sunt din credință se binecuvântează împreună cu credinciosul Avraam” (Gal 3,8-9). L.A. Jervis este de părere că această plasare a timpului Evangheliei înaintea Avraam este o mișcare retorică și afirmă că acest lucru este consemnat astfel în interpretarea „altor” exegeți: „În interpretarea scripturilor de către Pavel, Avraam este primul destinatar al Evangheliei pe care Pavel o predică acum – o Evanghelie în care «Dumnezeu ar îndreptăți neamurile prin credință». Aceasta este o mișcare retorică puternică din partea lui Pavel: el pretinde că Avraam nu este doar primul care a adoptat Evanghelia îndreptării prin credință (3,6), ci și ca primul care a știut despre aceasta (3,8). Vestea bună pe care Dumnezeu i-o declară lui Avraam este că toate națiunile vor fi binecuvântate prin voi”²⁷. Însă crezul lui Jervis nu este pe deplin adevărat, căci tehnica folosită de către Pavel nu a fost doar spre modelarea

²⁶ L.A. JERVIS, „Galatians,” în *NIBC 9* (Newton Longville: Authentic Media, 1999), 83-6.

²⁷ JERVIS, „Galatians,” 83-4.

discursului lui, ci spre prezentarea unei realități. Hristos a fost înainte de Avraam și astfel Evanghelia, neîndeplinită, dar predestinată și preștitută, a existat înaintea lui Avraam. Într-un răspuns dat învățaților care nesocoteau posibilitatea lui Hristos de a-l cunoaște pe Avraam, Fiul lui Dumnezeu răspunde cu privire la timpul Său și la timpul lui Avraam că: „Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam” (In 8,58). Așadar, cum este cu puțință ca Pavel să nu fi știut acestea și să fi folosit o retorică puțin probabilă pentru a-i convinge pe galateni? Mărturisitor al Evangheliei fiind, Pavel îi conduce pe galateni tot mai aproape de mesajul central al oricărei profeții vechi-testamentare, al oricărui legământ și constatare iudaică, anume – mai aproape de Hristos.

Apostolul neamurilor încearcă, prin mesajul adus galatenilor, să îi conștientizeze pe aceștia de două aspecte extrem de importante cu privire la apartenența lor la Hristos. Pe de-o parte, odată cu asemănarea cu Avraam și remarca că Hristos este singurul urmaș al lui Avraam (v. 16), galatenii trebuie să înțeleagă că nu mai sunt doar fii ai lui Avraam, ci și ai lui Hristos-Dumnezeu; iar pe de altă parte, faptul că Hristos vine ca Urmaș și Mijlocitor (v.16 și v. 20) reprezintă un aspect al unității pe care, prin Hristos, trebuie să o adopte toți cei aflați în credință.

Asupra acestui aspect final stăruie în interpretarea sa și N.T. Wright. Se pare că unitatea în Hristos propusă de Pavel este mai complexă decât ne-am fi închipuit. Putem intitula această secvență mediană a capitolului 3 (Gal 3,6-20), fără doar și poate, „de la fiii lui Avram la fiii lui Hristos”. Wright atrage atenția asupra faptului că ideea centrală este cea a unității. Această temă este comună versetelor 16 și 20 și este consolidată de ideea unicității lui Hristos ca moștenitor al lui Avraam. Era de așteptat, de altfel, ca prin Hristos să se schimbe toate cele ale acestei lumi, însă, în spațiul iudaic, în imposibilitatea de înțelegere a acestei metamorfoze generale, o serie de specificități vechi-testamentare erau greu de digerat ca fiind propuse schimbării. Așa se petrece și în cazul legământului avraamic asupra căruia Hristos este propus ca fiind singurul urmaș (v. 16) și moștenitor (v.20), iar acest lucru destabilizează în aparență textul scripturistic din Fac 17 care

vorbește despre Avraam ca fiind tată a mulțime de popoare. Pavel, însă, atrage atenția asupra unui singur fapt: unitatea de credință. Hristos este cel care duce spre realitate deschiderea legământului spre mulțimea de popoare. Chiar dacă nu sunt iudei, galatenii putea fi părtași ai legământului avraamic prin Hristos și prin credința lor. Acest lucru îl aveau de înțeles galatenii care se temeau de cuvântul creștin care propunea o asumare a Evangheliei și Noii Legi. Wright face distincția extrem de simplu și concis cu privire la ceea ce vrea să transmită Sfântul Apostol Pavel galatenilor, punând în balanță atitudinea unitară pe care trebuie să o manifeste în Hristos cu debusolarea creată de iudei: „Exact în acel pasaj în care Pavel rezumă întregul său argument scrie «căci voi toți sunteți una în Hristos Iisus: și, dacă sunteți ai lui Hristos, sunteți sămânța lui Avraam, moștenitori după făgăduință» (v.28b-9). În contextul acesta, forța particulară a acestui lucru este destul de clară. Legea a trimis toate lucrurile sub păcat, astfel încât promisiunea să fie pentru cei care au credință în Iisus Hristos. Toți cei care cred în Iisus Hristos și sunt botezați în El (v.26-27) formează o singură familie, astfel încât să nu existe, în Hristos, familii diferite compuse din iudei, pe de o parte, și neamuri, sau creștini dintre neamuri, pe de altă parte; așa ar exista dacă distincțiile iudaice născute între iudei și neamuri (sau, de altfel, bărbați și femei, sclavi și liberi) ar fi fost întreținute (v.28-29) Aceasta este ceea ce, potrivit întregului argument al lui Pavel, biserica galatenilor trebuie să audă: după ce au devenit creștini dintr-un mediu păgân, ei trebuie să fie asigurați că nu trebuie să «judece» pentru a aparține adevăratului popor al lui Dumnezeu”²⁸.

Acum că am văzut teologia cap. 3 în ansamblul ei, trebuie să atragem atenția asupra unor elemente care individualizează perspectiva Epistolei către Galateni asupra legământului avraamic. Mai întâi, este vorba de modul în care Sf. Ap. Pavel împarte istoria în ere. Astfel, pentru el, încheierea legământului dintre Dumnezeu și Avraam are loc în „era credinței”. Aceasta ține în prima fază „patru sute treizeci de ani” (cf. Gal 3,17). În final, era credinței își găsește împlinirea în Hristos, Cel care o face să dăinuie permanent.

²⁸ WRIGHT, „Paul and the Patriarchs,” 163.

Perioada cuprinsă între „evenimentul” Sinai și Întruparea Cuvântului reprezintă în viziunea Apostolului „era legii”²⁹. În mod tradițional, poporul evreu considera că perioada de la Avraam la datarea Legii era limitată temporal, iar odată cu încheierea legământului sinaitic a început o eră poate chiar veșnică³⁰. Apostolul Pavel este cel care arată că în iconomia mântuirii, raportul celor două este exact invers. De altfel, el chiar consideră că Legea încă de la început viza doar o perioadă de tranziție, și nu un timp universal. În acest sens, grăitor este faptul că compară legea cu *pedagogul* din antichitate (cf. Gal 3,24), acel sclav care ducea copiii la învățători și a cărui atribuție se încheia atunci când aceștia terminau studiile³¹. Astfel, Sf. Ap. Pavel încerca să sublinieze faptul că Legea a avut un impact mult mai mic asupra istoriei, în comparație cu legământul lui Avraam.

O altă particularitate a Epistolei către Galateni este numărul de urmași legitimi ai „contractului” avraamic. Acesta este singurul text scripturistic care vorbește de „unicitatea” moștenitorului, respectiv Hristos. În Septuaginta, pasajele Fac 13,15 și 17,8 vorbesc de „seminția” lui Avraam care va moșteni fâgăduințele legământului. În aceste pasaje, acest termen are un sens colectiv. Astfel, toți urmașii lui Avraam sunt văzuți ca un singur moștenitor. Faptul că Ap. Pavel identifică acest moștenitor unic cu Hristos este un element important al teologiei sale. Deși la prima vedere interpretarea Apostolului pare forțată (prin faptul că moștenitorul unic nu mai este simbolul unui întreg popor, ci o singură Persoană concretă), ea nu este străină de logica scrierilor Vechiului Testament. În acest sens, putem face referire la pasajele în care se vorbește de Isaac ca unic moștenitor al lui Avraam, în detrimentul lui Ismael (Fac 17,19-21; 21,12), și la faptul că în concepția Bisericii, Isaac este prin excelență tip al lui Hristos³². Totodată, nu trebuie să uităm faptul că deși în concepția Sf. Apostol Pavel Hristos este singurul moștenitor, El

²⁹ Ari MERMELSTEIN, „When History Repeats Itself: The Theological Significance of the Abrahamic Covenant in Early Jewish Writings,” *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 2 (2017): 136.

³⁰ Vasile MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni* (București: IBMO, 1983), 130.

³¹ MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel*, 135-6.

³² MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel*, 126.

reunește în Sine pe toți cei ce cred în El. De aceea, moștenirea Sa este de fapt a tuturor acestora (cf. Gal 3,29). În concepția evreilor, Isaac era doar simbolul urmașilor săi, în schimb, Hristos duce simbolul la nivel de realitate. De aceea, prin El, legământul lui Avraam cunoaște o nouă dimensiune. În Vechiul Testament, fiecare urmaș în parte avea „acces” la binecuvântările promise patriarhilor. În schimb, în Hristos, se dizolvă această fragmentare, deoarece toți cei care fac parte din Trupul Lui ajung la o unitate care nu era posibilă înainte de Întrupare. De aceea, prin intermediul Urmașului unic, legământul avraamic nu mai „lucrează” individual, ci într-un mod absolut comunal. Astfel, această particularitate a epistolei potențează valoarea „contractului” lui Avraam.

Trebuie să mai luăm în considerare și ceea ce înțelege Sf. Ap. Pavel prin ideea de „moștenire”. În scrierile vechi-testamentare, această idee făcea trimitere la cele trei binecuvântări ale legământului: un număr mare de urmași, un teritoriu vast și o binecuvântare pentru toate neamurile. Atunci când se referă la moștenire, Apostolul are în vedere în principal ultima binecuvântare. De altfel, în Noul Testament, aceasta cunoaște o nouă dimensiune. Vasile Mihoc spune că această binecuvântare sau moștenire se referă la „mântuirea veșnică făgăduită de Dumnezeu patriarhilor, împlinită în Iisus Hristos și descoperită neamurilor prin propovăduirea Evangheliei (Gal 5,21; Ef 5,5 etc.)”. Totodată, această moștenire pentru Apostolul Pavel este profund eshatologică, deoarece creștinii au primit acum prin Duhul Sfânt doar „nădejdea dreptății prin credință” (cf. Gal 5,5)³³. Astfel, Epistola către Galateni vede promisiunile legământului lui Avraam, într-un mod spiritual, ele primind astfel o valoare absolută.

Ultima particularitate este faptul că în această epistolă (precum de altfel și în alte pasaje nou-testamentare), legământului i se conferă un rol unificator pentru umanitate. După cum am văzut, de-a lungul timpului, poporul evreu a ajuns să perceapă legământul ca unul dintre principalele elemente identitare. În cărțile Vechiului Testament el îi desparte pe evrei de alte popoare. În scrierile inter-testamentare, el desparte un anumit grup

³³ MIHOC, *Epistola Sfântului Apostol Pavel*, 127-8.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

sectar de marea masă a „păcătoșilor” din Israel. Abia scrierile Noului Testament reușesc să surprindă adevăratul rol pe care îl are legământul. Acestea (și în special Epistolele către Romani și Galateni) vorbesc de faptul că „contractul” patriarhal nu a fost încheiat pentru individualizarea unei „seminții”, ci pentru binecuvântarea tuturor celor care cred în Hristos (cf. Gal 3,8-9.28-29)³⁴. De aceea, perspectiva lor desăvârșește modul în care trebuie înțeles legământul avraamic.

Concluzii

Sfântul Apostol Pavel a reinterpretat legământul avraamic în lumina lui Iisus Mesia, a morții și a învierii Sale. Acum, promisiunile avraamice pot fi considerate drept bază pentru includerea transformatoare a fiecăruia în legământ. Aceasta, afirmă Pavel, este de fapt ceea ce Dumnezeu i-a promis lui Avraam ca fiind „răsplata”: „multe neamuri” care ar fi urmașii lui *σπέρμα* și al întregului *κοσμος*, la aceasta referindu-se prin „pământul promis”. În aceasta crezuse Avraam, și acest lucru a pus bazele legământului care a fost stabilit.

Rom 4 trebuie să fie lecturat cu înțelesul împlinirii legământului din Fac 15. Acest capitol se referă la marea familie promisă lui Avraam, familie cu caracter universal, care se extinde prin *σπέρμα* și *αρε κληρονομία*, „moștenire”, care este întreaga lume. „Recompensa” despre care se vorbește în 4,4 se referă la „răsplata” din Fac 15,1, care este tocmai această imensă familie, întreaga seminție. „Îndreptarea celor păcătoși”, din v. 5 reprezintă lucrarea Dumnezeului pe care Avraam îl slujește și nu se referă la schimbarea lui Avraam dintr-o persoană „nelegiuită” într-o persoană „îndreptată”, ci se referă la includerea în *σπέρμα* și a celor care nu sunt evrei, adică a neamurilor. Întrucât acesta a fost subiectul principal din 3,27-31, nu ar trebui să fim surprinși.

Galateni 3 trebuie să fie lecturat cu o atenție sporită asupra caracterului lui Hristos de Moștenitor și Urmaș al lui Avraam. Secvența Gal 6-10

³⁴ MERMELSTEIN, „When History Repeats Itself,” 139-140.

oferă suportul corespunzător pentru înțelegerea necesarului credinței. A fi asemeni lui Avraam, implică, din momentul primirii lui Hristos și mărturisirii lui, a fi asemeni lui Hristos. Sfântul Apostol Pavel vorbește despre asemănare în lumina înțelegerii de către galateni a incomensurabilei incluziuni a lor în legământul lui Avraam împlinit și extrapolat prin Hristos prin unitatea acestuia. Este vorba de un paradox care apare în momentul în care punem în paralel cuvintele lui Dumnezeu adresate lui Avraam în Fac 17 și cuvintele adresate galatenilor de către Sfântul Apostol Pavel în Gal 3. Dumnezeu i-a vorbit lui Avraam despre faptul că va avea urmași mulți și legământul încheiat cu el va dăinui pentru eternitate, însă Sfântul Apostol Pavel spune că singurul urmaș al lui Avraam este Hristos, iar prin Hristos se face părășia la legământul avraamic. Acest fapt denotă că Apostolul neamurilor a înțeles cel mai devreme aspectul anagoric al legământului avraamic. Chiar dacă se vor ridica regi din urmașii lui Avraam, chiar dacă Israelul va fi remarcabil între neamuri, un Singur Urmaș va face cunoscut legământul întregii lumi și îi va prezenta funcționalitatea spirituală. Apostolul Pavel pune accentul pe credință în Gal 3, asemeni accentului pus pe socotirea credinței ca dreptate și invers în Rom 4.

În lumina celor două capitole tratate, Rom 4 și Gal 3, ne rămâne doar să tragem câteva concluzii privitoare la mesajul pe care Sfântul Apostol Pavel îl transmite și asupra modului în care pune în evidență legământul avraamic și relația dintre Avraam, umanitate/popoare și Hristos.

Atât în Rom 4, cât și în Gal 3, se prezintă câteva aspecte privitoare la credința lui Avraam ca fundament al cunoașterii lui Hristos înainte de vremea Întrupării. În Rom 4, credința lui Avraam este și motivul pentru care el a fost socotit drept. Este foarte important pentru comunitatea din Roma să înțeleagă dreptatea, nota juridică și legală, ca fiind interdependentă de credință. Avraam reprezintă cel mai bun model vechi-testamentar pentru exprimarea acestei relaționări. În detrimentul nevoilor romanilor de înțelegere, galatenii aveau nevoie să-l descopere pe Avraam ca integrat suficient de bine în legea pe care iudeii o scoteau înainte, lege care constituia parte integrată a învățaturii Apostolului Pavel. În consecință, dreptatea reprezintă

fundamentul credinței celor dornici de conservarea legalității, iar pentru cei dornici de cunoașterea adevărului și cernerea acestuia de adevăruri nedepline, credința constituie bunul cel mai de preț, de evocare a unui personaj vechi-testamentar.

În Rom 4, Sfântul Apostol Pavel vorbește despre universalismul legământului descoperit înafara semnelor circumciderii. Legea mozaică venea cu acest neajuns pentru manifestarea credinței în urma primirii Evangheliei. Acest reproș al nevredniciei sau ovațiune a vredniciei de a-L mărturisi pe Hristos doar, reprezenta o armă a iudeilor. În Rom 4, Apostolul neamurilor explică într-o manieră retorică că tăierea-împrejur nu mai constituie un semn al apartenenței legământului pentru cei ce nu sunt iudei, ci credința lor constituie elementul suficient de identificare cu legământul avraamic (Rom 4, 9-12). Avraam este, din momentul vestirii Evangheliei pentru toate popoarele și din momentul Întrupării pentru iudei, un părinte al tuturor, nu doar al celor tăiați împrejur sau al celor netăiați. Sfântul Apostol Pavel vorbește în Rom 4 despre un universalism cognoscibil, nu despre unul exclusiv, dacă îl putem condiționa astfel, doar aparținător doar celor tăiați-împrejur. Dreptatea din credință rămâne pentru romani și pentru toate popoarele dornice să primească cuvântul Evangheliei garantul apartenenței lor la legământ: „Pentru că Avraam și seminția lui nu prin lege au primit făgăduința că vor moșteni lumea, ci prin dreptatea cea din credință” (Rom 4,13).

Cât despre Epistola către Galateni, în Gal 3 se concluzionează pe cât se poate de frumos asupra faptului că prin Hristos se face cunoscut legământul lui Avraam întregii lumi și Hristos este Singurul Urmaș și Singurul Moștenitor. Acest lucru nu se află într-o completare absolută așa cum este nota privitoare la credința cea care stă la baza dreptății și integrării în legământ, ci în completarea deschiderii spre universalitate. Hristos este Cel care face posibilă primirea legământului de către toate neamurile. Despre El s-a vorbit în fiecare loc din Vechiul Testament în care s-au așezat legămintele dintre Dumnezeu și om. Hristos este Cel despre care galatenii trebuie să cunoască că a schimbat rânduiala iudaică, că a depășit limitele

înțelegerii umane cu privire la un eveniment istoric atât de important și că a adus legământul avraamic aproape de toți cei care, prin credința lor, doresc să fie părtași acestuia.

Evocare

Pe Părintele Ioan Chirilă l-am întâlnit prima dată la vârsta de 6 sau 7 ani, când am venit la Cluj-Napoca cu tatăl meu, care era preot în județul Satu-Mare, la susținerea gradului 2 în preoție. Îmi aduc aminte că am intrat în sala „Nicolae Ivan” din curtea mitropoliei și acolo am văzut un om impunător, înalt, îmbrăcat în reverendă, care supraveghea sesiunea de examinare. A venit la mine, mi-a șoptit ceva la ureche și mi-a zâmbit. Același zâmbet l-am reîntâlnit după ce am fost admis la seminarul teologic din Cluj-Napoca, în anul 2000, când Părintele Chirilă era profesor la Facultatea de Teologie în incinta căreia funcționa și seminarul. După absolvirea lui, am luat hotărârea de a continua studiile universitare tot în sfera teologiei, secția Teologie Pastorală. Examenul consta într-o probă scrisă din Teologie Dogmatică și Gramatică.

Aflându-mă în acele împrejurări, puțin descurajat de complexitatea programei pentru admitere la Facultatea de Teologie, i-am cerut Părintelui Chirilă un sfat duhovnicesc. Răspunsul său a avut un impact puternic în mintea mea: „Dogmatica se poate învăța cu efort și voință, în două săptămâni!”. Sfatul acesta și abordarea dânsului mi-au dat curajul și ambiția de a continua, iar în vara anului 2003, după susținerea examenului, am fost declarat admis. Consider că acel moment a avut un rol esențial de-a lungul anilor și nu pot decât să-i mulțumesc Părintelui Profesor Ioan Chirilă.

Ca profesor universitar la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, Părintele Ioan Chirilă predă disciplinele biblice, la cele trei nivele: licență, master și doctorat. Pe parcursul anilor de studenție am căutat să particip permanent la cursurile predate de dânsul, chiar dacă la început aveam nevoie să consult un dicționar al limbii române. Aceste momente mi-au oferit posibilitatea de a-l cunoaște din perspectiva activității profesionale și didactice. La prima vedere, am remarcat la Părintele Chirilă atitudinea

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

sa sobra, care imediat se preschimbă într-o atitudine părintească și ocrotitoare, faptul că este foarte echilibrat, pregătirea sa foarte vastă, precum și simțul umorului. Totodată, m-a emoționat faptul că a fost mereu foarte atașat de studenții săi, făcându-și timp pentru orice student care îl căuta chiar și atunci când era decan. În final, am ales să-mi susțin teza de licență și mai apoi disertația tot la dânsul, motivele fiind cele menționate mai sus. Îi voi fi mereu recunoscător pentru faptul că, sub îndrumarea părintelui, am reușit să obțin titlul de doctor în teologie, ceea ce constituie pentru mine o mare onoare.

În ceea ce privește calitatea sa de sacerdot, Părintele Ioan Chirilă își desfășoară activitatea pastoral-misionară cu multă dedicare, onorând astfel cu prezența sa orice comunitate în care slujește. De pildă, îmi amintesc că în anii studenției, părintele participa frecvent la privegherea ce se săvârșea sâmbătă seara în paraclisul Seminarului Ortodox din Cluj-Napoca, eveniment la care luam și eu parte cu mult drag. Părintele avea un mod aparte de a sluji, dând dovadă de multă atenție, eleganță și smerenie. Acest lucru se vede și din ceea ce ne spunea el adesea: „Eu mă duc să slujesc la cine mă cheamă, numai să mă cheme!”. Pot spune că Părintele Chirilă își îndeplinește cu multă seriozitate activitatea academică, misiunea sacerdotală, chemarea de predicator, dar și cea de duhovnic. De aceea, el poate fi socotit un model în toate aceste slujiri.

În activitatea mea la clasă, încerc să pun în practică tot ceea ce am învățat de la profesorii pe care i-am avut de-a lungul anilor de studiu. Și în acest sens, Părintele Chirilă va rămâne permanent un om de referință.

La împlinirea vârstei de 60 de ani, îi doresc Părintelui Profesor Ioan Chirilă multă sănătate și putere de muncă în continuare, asigurându-l de toată recunoștința mea. Sunt mândru că am avut ocazia să învăț atât de multe de la dânsul!

Teologia legămintelor vechi-testamentare în Triod

Daniel-Alin IONICĂ

În cadrul slujbelor Bisericii Ortodoxe Răsăritene nu se poate vorbi despre un tratat sistematic asupra teologiei legământului vechi-testamentar. Totuși pot fi identificate în cadrul textelor și iconografiei din cultul liturgic anumite elemente caracteristice teologiei legământului. Întrucât cadrul liturgic conține o dimensiune destul de dezvoltată, în lucrare de față sunt prezentate doar elemente și motive ale legămintelor centrale (legământul încheiat cu Noe, cu Avraam, cu Moise și cu David)¹ din cadrul Triodului².

Textele, imaginile și temele cele mai pregnante ale Vechiului Testament au fost preluate de către Tradiția Bisericii Ortodoxe Răsăritene și au fost preluate, prelucrate și interpretate pe de o parte în cadrul teologiei, iar pe de altă parte în cadrul cultului liturgic. Pentiuc este de părere că bogăția universului liturgic nu a fost explorat pe deplin de cercetătorii biblici³.

Deși această temă încearcă să contureze o imagine cât mai deplină a temei de față, datorită universului bogat al liturghiei ortodoxe, nu poate oferi un rezultat atotcuprinzător asupra teologiei legământului. Până atunci, această lucrare propune o abordare nouă, ce necesită indulgență din partea

¹ O altă dimensiune ar fi elementele legământului vechi-testamentar în cadrul slujbelor Bisericii Ortodoxe Răsăritene: sfânta liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur, sfintele taine etc.

² Eugen J. Pentiuc vede cultul ortodox răsăritean ca fiind un cult profund biblic. E. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 211. Totodată, John McGuckin scrie: „Dacă vreodată s-ar pierde toate bibliile din lume, Sfânta Scriptură ar putea fi rescrisă pe baza referințelor cărților de slujbă ale Bisericii Ortodoxe. Călugării ar putea să recite întreaga Psaltire pe de rost. Credincioșii ar putea să reconstituie Evangheliile vers cu vers; și ceea ce ar mai lipsi din literatura apostolică și profetică, s-ar putea redescoperi în cadrul liturghiei și al cărților de rugăciune”. John MCGUCKIN, *Orthodox Church: An introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture* (Hoboken: Blackwell, 2008), 102.

³ Vezi PENTIUC, *The Old Testament*, 199.

cititorului și în care orice critică, de preferat constructivă, este primită cu bucurie.

Triodul reprezintă o perioadă liturgică în cadrul ritului liturgic bizantin. Împărțirea anului liturgic bizantin se face după două cicluri: a) *ciclul lunar*⁴ care conține sărbători cu dată fixă; și b) *ciclul duminical*. Acesta se stabilește în funcție de duminica paștelui. Ciclul duminical se împarte în trei perioade: a) Perioada triodului: de la *duminica vameșului și a fariseului*⁵ până la *marea și sfânta sâmbătă* din săptămâna patimilor; b) Perioada penticostalului: de la *duminica învierii* până la *prima duminică după coborârea Duhului Sfânt*; c) Perioada octoihului: de la *prima duminică după coborârea Duhului Sfânt* până la *duminica vameșului și a fariseului*. Duminica învierii stă în centrul anului liturgic⁶.

Primele trei săptămâni din cadrul Triodului reprezintă o perioadă de pregătire pentru marele post. Postul cel mare începe cu duminica în care Biserica face pomenirea izgonirii lui Adam din grădina raiului. Caracteristic pentru această perioadă este marele canon de rugăciune al sfântului Andrei Cretanul. În acest sens, tema de față ar putea fi studiată pe de o parte în cadrul canonului Sfântului Andrei Cretanul, iar pe de altă parte în cadrul Triodului.

Imnele bizantine sunt rezultatul contribuției a trei vechi centre liturgice: 1) Mănăstirea Sfântului Sava (Palestina); 2) Marea Biserică a Mănăstirii Studion din Constantinopol; 3) comunitatea mănăstirilor din Sfântul Munte Athos. Aceste imne au fost compuse între sfârșitul crizei iconoclaste (sec. VIII–IX) și începutul dezbaterilor isihaste (sec. XIV). Alte imne sunt compuse de către Roman Melodul, Andrei Cretanul, Ioan Damaschin⁷ etc.

⁴ Mineele sunt cărți liturgice caracteristice. Acestea cuprind textul slujbei pentru fiecare zi a lunii. Există așadar douăsprezece minee – câte unul pentru fiecare lună a anului.

⁵ Această duminică nu are o dată fixă deoarece stă în legătură cu duminica învierii (sfintele paști). Cel mai adesea este sărbătorită în februarie.

⁶ Literatură în acest sens: Georges A. BARROIS, *The Face of Christ in the Old Testament* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1974).

⁷ Vezi PENTIUC, *The Old Testament*, nota 29, 360; B.C. BUCUR, „Exegesis of Biblical Theophanies in Byzantine Hymnography: Rewritten Bibel?,” *Theological Studies* 68 (2007): 92-112.

1. Legământul încheiat cu Noe în cadrul Triodului

Pentru a înțelege o astfel de modalitate de interpretare, ar trebui ca mai întâi, cel interesat, să participe la slujba vecerniilor. În cadrul vecerniei observăm că are loc o îmbinare armonioasă între lecturi biblice, rugăciuni, cântări, psalmodieri, tămâieri și aprinderea lumânării în cadrul cântării „Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a Sfântului, Fericitului Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzând lumina cea de seară, laudăm pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh, Dumnezeu; vrednic ești în toată vremea a fi laudat de glasuri cuvivoase, Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viață, pentru aceasta lumea Te slăvește”⁸.

Prima descriere a încheierii legământului între Yahve și Noe o găsim în cadrul lecturii de la vecernia de sâmbătă seara în cea de-a doua săptămână a marelui post. Această lectură este cuprinsă în cadrul *paremiilor*⁹ – lecturi vechi-testamentare. Credincioșii ascultă textul din Fac 5,32 până la 6,8 în cadrul unui mediu profund liturgic: lumina din Biserică provine numai de la lumânări, iar credincioșii pot mirosi tămâie – *miros de bună mireasmă*¹⁰. Participanții ascultă cu multă luare aminte lecturile rânduite pentru această zi. Ei învață că Yahve, din cauza răutăților oamenilor, a hotărât pierderea tuturor: de la om până la dobitoc. Noe apare în acest cadru ca fiind ultima speranță: un om „care a aflat mila înaintea ochilor lui Dumnezeu” (v. 8).

Lectura se continuă în cea de-a treia săptămână a postului: în cadrul vecerniei de marți seara se citește textul din Facere 6,9-22. Aici se face o reactualizare a legământului dintre Yahve și Noe. Accentul se pune pe contrastul dintre starea de nedreptate și stăruință în răutate a contemporanilor lui Noe și starea morală a lui Noe. Rezultatul este în egală măsură: nimicirea prin potop pe de o parte, și izbăvirea prin mâna lui Dumnezeu pe de altă parte. Prin încheierea legământului, Noe se face părtaș făgăduințelor

⁸ *Catavasier sau Octoih Mic* (București: IBMO, 1998), 62.

⁹ Un element al slujbei vecerniei.

¹⁰ *Triodul* (București: IBMO, 1970), 246.

divine. Dimensiunea didactică a acestei lecturi cuprinde o invitație către credincioșii care iau parte la această vecernie să urmeze lui Noe printr-o viață dreaptă și neprihănită, iar pe de altă parte să părăsească păcatul și nedreptatea deoarece acestea atrag mânia de nesuportat a lui Dumnezeu.

În cadrul vecerniei din cea din cea de-a treia săptămână a postului este subliniată ascultarea și supunerea față de Dumnezeu. Acum credincioșii ascultă în cadrul *paremiei* textul din Facere 7,1-5. Accentul cade asupra versetului 5: „Și a făcut Noe toate câte i-a poruncit Domnul Dumnezeu”¹¹. Acesta reprezintă modul în care cineva primește făgăduința de mântuire a lui Dumnezeu. În cadrul vecerniei de vineri din cea de-a treia săptămână a postului se citește textul din Facere 8,4-20. Pericopa se încheie cu accentul asupra jertfei ce însoțește încheierea legământului dintre Noe și Yahve: jertfa dreptului este primită de către Yahve ca *un miros bineplăcut*¹², *de bună mireasma*¹³, *plină de plăcere*¹⁴. Descrierea încheierii legământului dintre Yahve și Noe se face în mod progresiv.

Credincioșii Bisericii Ortodoxe Răsăritene iau cunoștință despre conținutul legământului încheiat între Yahve și Noe în cadrul vecerniei de luni seara în cea de-a patra săptămână, când se lecturează la lumina lumânărilor textul din Fac 8,21-9,7. Lectura asupra legământului¹⁵ continuă și în cadrul vecerniei de marți seara din cea de-a patra săptămână a postului. Credincioșii cunosc acum pe cei care au participat la încheierea acestui legământ, conținutul legământului precum și semnul legământului. Curcubeul primește de acum înainte o semnificație deosebită. De acum înainte, apariția sa va încânta de fiecare dată ochii și sufletele credincioșilor. Cei ce-L iubesc pe Dumnezeu, nu trebuie să aibă teamă sau frică de El. Dumnezeu își ține făgăduințele. În acest sens, curcubeul este un semn sau o mărturie a făgăduințelor divine.

¹¹ Ediția Înaltului Bartolomeu Anania.

¹² Ediția *Lutherbibel*, 1984, Fac 8, 21.

¹³ Ediția *Elberfelder*, 2006, Fac 8, 21.

¹⁴ Ediția *Zurcher Bibel*, 2008, Fac 8, 21.

¹⁵ Acum se citește textul din Fac 9,8-17.

Încheierea legământului dintre Noe și Dumnezeu este trăit în cadrul comunității de credință adică în Biserică. Din această comunitate fac parte deopotrivă credincioși de toate vârstele: bărbați, femei, bătrâni și tineri. Acest legământ este re trăit an de an de credincioși. Aceștia îl celebrează în cadrul unei dimensiuni liturgice. Breck este de părere că aceste lecturi au următoarea funcție: „Aceasta înseamnă că citirea și predicarea publică a scripturilor trebuie însoțite într-un cadru mai larg de către viața sacramentală a Bisericii. Citirea și expunerea Scripturii constituie ‘sinaxa’ liturgică a căutătorilor, catehumenilor și credincioșilor cu scopul edificării”¹⁶.

2. Legământul încheiat cu Avraam în cadrul Triodului

În cadrul tradiției ortodoxe, innografia bizantină este considerată ca fiind *Biblia rescrisă*. În acest sens, Pentiuc descrie innografia ortodoxă după cum urmează: „[...] un compendiu de metafore biblice într-un veșmânt liturgic: metafore biblice, florilegii liturgice, un cadru cherigmatic – toate împreună creează o unitate holistică – atât de mult încât, unii preferă să numească innografia bizantină «Biblia rescrisă». Există o mare diferență între aceste innuri dispersate și de exemplu Cartea jubileelor – un candidat perfect pentru statutul de Biblie rescrisă. Mai degrabă aș numi-o (innografia) «un compendiu de metafore biblice în veșmânt liturgic»”¹⁷.

Credincioșii devin prin intermediul dimensiunii liturgice contemporani cu Avraam. Prin intermediul anamnezei, ei participă practic la încheierea legământului dintre Dumnezeu și Avraam. Primul motiv al legământului dintre Yahve și Avraam apare în cadrul vecerniei de miercuri seara în cea de-a patra săptămână a postului. Această săptămână este dedicată cinstirii Sfintei Cruci. Imnul se numește stihovăna¹⁸ și are următorul cuprins:

¹⁶ JOHN BRECK, *Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church* (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001), 12.

¹⁷ PENTIUC, *Old Testament*, 211.

¹⁸ Stihovăna – un grup de cântări din cadrul vecerniei, ce sunt însoțite de câte un stih. După stihovăna urmează rugăciunea: *Acum liberează* (Lc 2,29–32).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Înjumătățind calea postului care duce la cinstită crucea Ta,
binevoiește ca și noi cei izbăviți de vrăjmași prin credință,
să vedem ziua Ta, pe care a văzut-o Avraam și s-a bucurat,
luând pe Isaac viu din munte ca din mormânt;
și să ne împărtășim și Cinei celei de taină, cu pace strigând:
Luminarea și Mântuitorul nostru slavă Ție!”¹⁹.

Acest imn conține o rugăciune către Dumnezeu: Îl rugăm să ne dea bucurie. Această bucurie este cea pe care a trăit-o Avraam atunci a fost oprit de Dumnezeu să nu-și jertfească singurul său fiu, adică pe Isaac. Întrucât Avraam a arătat supunere și ascultare față de Dumnezeu, a fost învrednicit să primească făgăduința divină. Prin tipologie, jertfa lui Isaac prefigurează jertfa Fiului lui Dumnezeu, Iisus Hristos. Acest imn mai cuprinde și trimiteri la învierea lui Hristos cu trupul Său din mormânt, după trei zile. După cum Avraam a ridicat pe fiul său de pe jertfelnic, tot astfel a ridicat și Dumnezeu pe „Fiul Său cel iubit” (Mt 3,17) din mormânt. Ambele evenimente au provocat o imensă bucurie.

În cadrul vecerniei de sâmbătă seara din cea de-a patra săptămână a postului cel mare are loc în cadrul paremiei lectura textului din Fac 12,1-7. Acest text descrie chemarea lui Avraam și făgăduința lui Dumnezeu către el potrivit căreia prin el se vor binecuvânta toate neamurile pământului (Fac 12,3).

Ritualul încheierii legământului este descris în cadrul vecerniei de marți seara în cea de-a cincea săptămână a marelui post²⁰. În timpul acestui ritual Avraam primește descoperirea de la Dumnezeu că urmașii săi, înainte de a intra în țara făgăduită, vor trăi timp de patru sute de ani în robie (Fac 15,13). Aceasta se referă la robia egipteană.

Încheierea legământului dintre Yahve și Avraam este lecturată în cadrul vecerniei de miercuri seara în cea de-a cincea săptămână a postului, când se citește textul din Fac 17,1-9. Prin intermediul acestei paremii credincioșii cunosc cum a fost încheiat acest legământ și ce i-a făgăduit

¹⁹ *Triod*, a patra săptămână a postului, stihoavna la vecernie de miercuri seara, 302.

²⁰ Textul este cel din Fac 15,1–15.

Domnul lui Avraam. Accentul stă pe două porunci: a) fiecare credincios trebuie să urmeze exemplul lui Avraam și deci să fie „plăcut” și „fără prihană” înaintea lui Dumnezeu (Fac 17,1) și b) așa cum Avraam și urmașii săi trebuie să păzească legământul cu Dumnezeu, tot astfel trebuie să păzească și credincioșii făgăduințele sfântului Botez precum și poruncile lui Dumnezeu.

3. Legământul încheiat cu Moise în cadrul Triodului

Primul motiv ale legământului încheiat cu Moise apare în cadrul utreniei de marți dimineața din prima săptămână a perioadei triodului. Această săptămână are în centru tema duminicii care este dedicată vameșului și fariseului (Lc 18,10-14). În prima parte a Sedelnei (glas 2) este accentuată perioada postului ca fiind o perioadă binecuvântată pentru credincioși. Textul acestei sedelne este următorul:

„Binecuvântat este darul preacinstului post,
că Moise prin el s-a mărit și legea cea scrisă
cu slove pe lespezi a luat,
și tinerii mai puternici decât focul s-au arătat.
Deci cu acesta să stingem patimile cele arzătoare,
lui Hristos Mântuitorului strigând:
Dăruiește-ne nouă tuturor întoarcere, și ne scapă de gheenă”²¹.

După patruzeci de zile și patruzeci de noți de post („[...] am rămas pe munte patruzeci de zile și patruzeci de noți, fără să mănânc pâine și fără să beau apă” Deut 9,9), Moise a primit tablele de piatră ale legământului. Pe aceste table de piatră se află scrise îndatoririle legământului, sau cele zece porunci. Acest exemplu ar trebui să-i motiveze și să-i întărească.

În cadrul canonului mineiului credincioșii ascultă irmosul celei de-a doua cântări (glasul al doilea). Textul acestui irmos este următorul:

„Vedeți, vedeți că Eu sunt Cel ce am mântuit
în mare și am săturat în pustie pe poporul israelitean
și apă din piatră am izvorât oamenilor;

²¹ *Triod*, 121.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

că îmbrăcându-Mă întru cel ce a căzut în stricăciune de demult,
să-l atrag la Mine, pentru nespusa milă”²².

Această cântare conține următoarele elemente:

- a) trecerea prin marea Roșie (Ieș 14);
- b) hrănirea poporului în pustie (Ieș 16);
- c) potolirea setei cu apă izvorâtă din piatră (Ieș 17);
- d) întruparea lui Hristos pentru mântuirea oamenilor (Lc 1,35; Gal 4,4; In 3,16-17).

În cea de-a șasea cântare a canonului de la utrenie de miercuri, în cadrul primei săptămâni din post întâlnim o interpretare tipologică. Motivul se referă la minunea în care Moise a lovit piatra din care a izvorât apă în pustiul Sinai (Ieș 17,6). Semnificația acestui eveniment se referă la înțeparea coastei lui Iisus după răstignirea de pe cruce (In 19,23-34). Textul acestei cântări este următorul:

„Când a lovit Moise, sluga Ta
piatra cu toiagul, cu închipuire a însemnat mai înainte coasta Ta
cea făcătoare de viață,
din care toți scoatem băutura vieții, Mântuitorule”²³.

Următorul motiv al încheierii legământului dintre Moise și Yahve apare în cadrul primei duminici a postului, în cadrul utreniei, la stihira slavei (glasul al șaselea). Textul este următorul:

„Moise, în vremea postului, a luat legea
și pe popor l-a tras la sine; Ilie postind, cerurile le-a încuiat;
și cei trei tineri ai lui Avraam pe tiranul cel fără de lege
prin post l-au biruit. Prin el și pe noi, Mântuitorule, învrednicește-ne
să ajungem la învierea Ta, strigând așa:
Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte,
miluiește-ne pe noi”²⁴.

Moise a primit legea pe durata unei perioade de post. Tocmai de aceea postul ținut de Moise este adus ca exemplu credincioșilor. Pe lângă postul

²² *Triod*, 120.

²³ *Triod*, 130.

²⁴ *Triod*, 187.

ținut de Moise, este menționat și cel ținut de Ilie (1Rg 19,8) sau de cei trei tineri care au fost aruncați în cuptorul cel de foc (Dan 3). După cum aceste trei exemple au primit biruință și răspuns bun cererilor lor, tot astfel Îl rugăm și noi pe Dumnezeu ca pe drumul postului să ajungem cu bucurie la măritul praznic al învierii. În cadrul stihoavnei de la utrenia de vineri seara (glas 8), din cea de-a doua săptămână, întâlnim încă un motiv al legământului dintre Yahve și Moise. Textul cântării este următorul:

„Postul cel omorător de patimi fiind de față,
vestește vindecare celor vătămați de păcate;
pe care să-l cinstim ca pe un ajutor de Dumnezeu dăruit,
primind tablele cele scrise de Dumnezeu prin Moise.
Să nu cinstim mai mult neînfrânarea ce le-a sfârșat,
ca să nu ne facem părtași celor ce le-au căzut mădularele în pustie.
Să nu ne măhnim ca iudeii, ci să ne luminăm bisericește;
să nu ne fățarnicim ca fariseii, ci să ne împodobim după cuvântul Evangheliei,
lăudându-ne cu Crucea lui Hristos, Mântuitorul sufletelor noastre”²⁵.

În acest imn este evidențiat rolul postului în lupta pe care fiecare credincios o duce împotriva patimilor. Prin post, Moise a primit tablele legământului (Ieș 31,18; 34,28). Cei care au avut o credință șovăielnică au murit în pustie (Num 32,9-13).

Miercuri, în cea de-a treia săptămână a postului, în cadrul utreniei se amintește despre înălțarea șarpelui pe un stâlp de lemn pentru a fi vindecați cei mușcați de șerpi veninoși (Num 21,8). Textul acestui imn este următorul:

„Înălțând Moise șarpele pe lemn,
pe Tine, Hristoase, Te-a închipuit,
Cel de Te-ai înălțat pe Cruce de bunăvoie
și ai alungat răutatea vicleanului cea înveninată,
și ai atras pe oameni la Tine, iubitorule de oameni”²⁶.

Textul de mai sus este cea de-a noua cântare din cadrul canonului utreniei. Imnograful face apel la metoda de interpretare tipologică: evenimentul vindecării poporului israelit prin înălțarea șarpelui a prefigurat evenimentul înălțării pe cruce a lui Hristos. Prin jertfa Sa de pe cruce,

²⁵ *Triod*, 215-6.

²⁶ *Triod*, 250

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Hristos ne-a vindecat de otrava diavolului (FAp 5,30; In 3,14; Fil 2,8; Mt 27,42; 1Ptr 2,2; Mc 15,32).

Luni, în cea de-a patra săptămână a postului, în cadrul utreniei se cântă următorul irmos al celei de-a noua cântări:

„La muntele Sinai, în rug Te-a văzut Moise pe tine,
care ai zămislit în pântece focul Dumnezeirii fără de ardere;
iar Daniel te-a văzut munte netăiat.
Isaia te-a numit toiag odrăslit din rădăcina lui David”²⁷.

În cadrul acestei cântări întâlnim motivul chemării lui Moise. Prin intermediul minunii din muntele Sinai – „o flacăra de foc care ieșea din mijlocul unui rug” (Ieș 3,2) – Yahve îl cheamă pe Moise și îi dă misiunea de a elibera pe poporul Său Israel din Egipt. Prin intermediul metodei de interpretare tipologică, părinții bisericii au văzut în acest tufiș o prefigurare a Fecioarei Maria care L-a purtat în pântece pe Fiul lui Dumnezeu. Nașterea lui Hristos este subliniată evident și în cadrul profețiilor lui Daniel (2,45) și Isaia (7,14; 11,1).

În cea de-a patra săptămână a postului, în cadrul canonului utreniei se citește/cântă următoarea cântare (a doua din canonul tricântărilor):

„Cu toiagul puterii,
cel mai înainte închipuit lui Moise,
tăind marea patimilor,
să ajungem la pământul făgăduinței,
și să ne săturăm din destul
de mana cea înțeleghătoare”.

Ca motive ale încheierii legământului dintre Yahve și Moise întâlnim aici țara făgăduită (Ios 45), toiagul lui Moise (Ieș 4,2-5) și mana (Ieș 16) ca hrană adevărată ce ne este dată în dar de Dumnezeu. Trecerea prin marea Roșie (Ieș 14) în cadrul acestei cântări este pusă în legătură cu trecerea prin marea patimilor. Trecerea prin marea Roșie este considerată în cadrul tradiției ortodoxe o imagine prin excelență a botezului creștin. Țara făgăduită devine în cadrul acestei cântări o imagine pentru sărbătoarea paștelui.

²⁷ *Triod*, 285.

Un alt motiv întâlnim sâmbătă, în cea de-a patra săptămână a postului în cadrul irmosului celei de-a șaptea cântări din canonul utreniei. Textul acestei cântări este următorul:

„Cel ce ai grăit cu Moise în munte
și chipul Fecioarei în rug l-ai arătat,
bine ești cuvântat Dumnezeu părinților noștri”²⁸.

Această cântare reprezintă o rugăciune de preamărire a lui Dumnezeu. care a vorbit cu Moise în muntele Sinai (Ieș 3,4; 24,18) și care i-a dat cele două table ale legământului.

Joi, în săptămâna patimilor, în cadrul paremiilor de la vecernie are loc lecturarea textului din Ieș 19,10-19. Sfaturile adresate către poporul iudeu pentru pregătirea de dinaintea încheierii legământului cu Yahve sunt model și pentru pregătirea înainte de marea sărbătoare a învierii lui Hristos. Această pregătire reprezintă în fond un exemplu mereu actual de pregătirea a omului înaintea întâlnirii lui cu Dumnezeu.

Sâmbătă în săptămâna patimilor, în cadrul slavei de la vecernie se cântă următorul imn (glas 6):

„Ziua de azi mai înainte a închipuit-o
cu taină marele Moise, zicând:
Și a binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea;
că aceasta este Sâmbăta cea binecuvântată;
aceasta este ziua odihnei, în care S-a odihnit de toate lucrurile Sale
Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu,
prin rânduiala morții după trup odihnindu-se;
și la ceea ce era iarăși întorcându-se prin înviere,
ne-a dăruit nouă viață veșnică,
ca un singur bun și iubitor de oameni”²⁹.

Din această cântare învățăm că semnul legământului încheiat cu Moise și-a găsit împlinirea în ziua învierii lui Hristos (Deut 5,12-15; Mt 28,1). Ziua sabatului, rânduită pentru Moise și generația sa, a fost numai o prefigurare a zilei Domnului – ziua învierii (Ieș 31,16-17). Această zi corespunde celei de-a șaptea zi a creației.

²⁸ *Triod*, 322.

²⁹ *Triod* (București: IBMO, 1970), 664.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Breck subliniază în cadrul acestor lecturi liturgice biblice rolul Sfântului Duh, Cel care dă putere cuvântului lui Dumnezeu în cadrul comunității credincioșilor³⁰. Toate aceste slujbe încep cu o rugăciune de invocare a Sfântului Duh: „Împărate Ceresc, Mângâietorul, Duhul adevărului, care pretutindenea ești și toate le împlinești, Vistierul bunătăților și Dătătorule de viață, vino și te sălășluiește întru noi și ne curățește pe noi de toată întinăciunea și mântuiește, Bunule, sufletele noastre”. Datorită ciclului liturgic, legământul este retrăit și celebrat în cadrul slujbelor până la sfârșitul timpului.

4. Legământul încheiat cu David în cadrul Triodului

Pentiuc este de părere că innografia bizantină este unul dintre cele mai condensate și efective model de exegeză biblică. Innografia bizantină reprezintă în același timp cea mai mare contribuție adusă de către ortodoxia răsăriteană hermeneuticii biblice. În acest sens, Pentiuc descrie innografia bizantină în felul următor: „Eu consider innografia bizantină ca fiind una dintre cele mai condensate și profunde exegeze care poate fi gândită. Aici se află apogeul contribuției Bisericii Răsăritene la hermeneutica biblică. Innografia bizantină este bogată, creativă, integrativă, remarcabilă și imaginativă. Aceasta invită pe cititor la familiaritate cu cuvântul scris al lui Dumnezeu, în toată profunzimea sa istorică, simbolică și metaforică”³¹. Elementele legământului încheiat între Yahve și David în cadrul cântărilor Triodului nu sunt atât de marcante precum ale celorlalte legăminte. Cu toate acestea, pot fi identificate după cum vom vedea câteva elemente. Însă accentual va sta în mod deosebit asupra dimensiunii profetice: profeții vechi-testamentare – împliniri nou-testamentare.

În cadrul canonului utreniei de joi, în cea de-a cincea săptămână a postului mare întâlnim primul motiv al încheierii legământului dintre David și Yahve. Textul acestei cântări este următorul:

³⁰ John BRECK, *The Power of the Word in the Worshipping Church* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1986), 35.

³¹ PENTIUC, *The Old Testament*, 212.

„Ales fiind David rege,
ca un rege s-a uns din corn cu dumnezeiescul mir.
Deci și tu, suflete al meu,
de poștești împărăția cea de sus,
în loc de mir, unge-te cu lacrimi”³².

Actul alegerii lui David ca rege și ungerea sa sunt prezentate credincioșilor ca fiind alegere și ungere pe care fiecare trebuie să le primească (1Rg 16,13). Domnia și ungerea cu mir sunt transfigurate de imnograf cu referire la domnia cerească și curăția sufletului de patimi prin lacrimile pocăinței. Figura lui David a fost receptată în cadrul tradiției ortodoxe ca model de pocăință.

Joi, în cea de-a treia săptămână a marelui post, în cadrul utreniei, se cântă următorul imn al sfântului Teodor (glas 8):

„Întrarmându-ne și noi ca David prin credință,
să surpăm cu smerenia gândul cel trufaș,
ca pe Goliat;
să tăiem și mulțimea patimilor”³³.

Acest imn subliniază credința lui David. Signifiant în acest sens este umilința și hotărârea de care David a dat dovadă. Prin credință și modestie, David a învins pe Goliat (1Rg 17). Asemenea lui David, credincioșii trebuie să respingă patimile iar prin credință și duh umilit, să le învingă.

Sâmbătă, în cea de-a patra săptămână a postului întâlnim, în cadrul stihoavnei, un alt element în legătură cu David:

„Doamne, Cel ce ai ajutat în război preablândului David,
ca să supună pe cel de alt neam,
fii împreună în război cu credinciosul nostru popor,
și cu arma Crucii surpă pe vrăjmașii noștri.
Arată, Milostive, spre noi milele tale cele de demult;
și să cunoască adevărat, că Tu ești Dumnezeu
și că spre Tine nădăjduind biruim;
rugându-se după obicei Preacurată Maica Ta,
să se dăruiască nouă mare milă”³⁴.

³² *Triod* (1970), 420.

³³ *Triod* (1970), 269.

³⁴ *Triod* (București: IBMO, 1980), 272.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Acest imn este o rugăciune către Dumnezeu, pentru rugăciunile Preacuratei Fecioara Maria, să-I ajute pe cei binecredincioși în lupta împotriva vrășmașilor văzuți și nevăzuți (1Rg 18,30; 1Rg 19,8; 1Rg 23,5 etc).

Luni, în cea de-a patra săptămână a postului, întâlnim în canonul utrenie următoarea cântare:

„Să ne închinăm toți astăzi,
la locul unde au stat picioarele Stăpânului și Dumnezeu,
adică preacinstitei Cruci, precum strigă David cel de Dumnezeu
mult grăitor.
căci Cel ce ține toate în palmă, s-a înălțat pe ea”³⁵.

Acest imn conține o profeție mesianică despre răstignirea lui Hristos. Profeție a fost rostită aproape cu o mie de ani înainte de Hristos, și a fost împlinită la scurt timp după întruparea Domnului (treizeci și trei de ani). Eveniment este celebrat an de an. Credincioșii aduc astăzi cinste crucii, care este așezată în mijlocul Bisericii. Prin intermediul acestui imn, se încearcă o reconstituire înaintea credincioșilor a cadrului răstignirii. Textul imnului conține elemente din Psalmul 131,7 (LXX)/ 132,7 (TM) și joacă un rol deosebit în cadrul liturghiei Sfântului Grigorie cel Mare, care se săvârșește în timpul postului mare.

În loc de concluzii

În Duminica Floriilor, în cadrul utreniei, irmosul celei de-a șasea cântare stă în legătură cu noul legământ (Lc 22,44; Mc 14,24). Acest nou legământ aduce bucurie dreptilor și stă în strânsă legătură cu jertfa de pe cruce a lui Hristos. Prin jertfa Sa și prin sângele Său care s-a vărsat pe pământ, a fost înnoită întreaga creație. Textul acestei cântări este următorul:

„Strigat-au cu veselie duhurile dreptilor:
Acum lumii așezământ nou se rânduiește,
și cu stropirea dumnezeiescului sânge
să se înnoiască poporul”.

³⁵ *Triod* (1970), 323.

Evocare

Acum, când magistrul nostru, părintele Ioan Chirilă, împlinește o vârstă frumoasă, vreau să îl felicit pentru tot ceea ce a realizat în deosebita sa activitate, fie ea academică, științifică sau duhovnicească. Totodată, aș dori să îi mulțumesc pentru tot ajutorul oferit, dar și pentru tot ceea ce am învățat de la el. În final, îi doresc în continuare multă putere de muncă și viață îndelungă, pentru a-și putea desăvârși activitatea sa bogată. Întru mulți ani, Părinte Profesor!

Învierea cea de obște – perspectiva profetului Daniel*

Ioan IURCEA

Ultimul capitol din cartea Daniel se încadrează în mod evident stilului apocaliptic, exprimat în perioada crizei provocată de atitudinea lui Antioh Epifanes împotriva evreilor care se opuneau procesului de elenizare a Ierusalimului și militau pentru păstrarea tradițiilor de până atunci. Persecuția religioasă a fost proclamată împotriva *hasidim* (sau „celor credincioși”), cei din care, mai târziu, s-a dezvoltat tagma fariseilor – în 167 î.Hr. Pentru datarea textului Daniel 12,1-3, este pusă în legătură cu el o retrospectivă istorică (Dan 11,1-45) care antedatează sfârșitul domniei Seleucizilor (în 164 î. Hr.).

După evocarea trecutului, autorul concluziei cărții lui Daniel, începând cu 12,1, expune viitorul¹. În versetul 1 el prezice o perioadă de suferință

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente care fac parte din teza de doctorat a autorului: Ioan IURCEA, *Îngeri și eshatologie/înviere în Daniel 10-12* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021), 408-25.

¹ Prin începutul versetului 1 cu sintagma „în vremea aceea” se face referire la perioada tocmai menționată în Dan 11,36-45 – la domnia înfricoșătoare a antihristului „la sfârșitul vremii” (Dan 11,40). R. A. Anderson constată faptul că în acest verset caracterul eshatologic este atins prin folosirea cuvintelor de început „în vremea” și ocurența lor dublă în același verset. Dumnezeu investește un înger foarte important care să protejeze pe poporul lui Daniel. Motivul pentru care Mihail va trebui să acorde ajutor poporului este pentru că va veni vreme „de strâmtorare” cum nu s-a mai văzut pe pământ. Baldwin observă faptul că asigurarea poporului de ajutor din partea lui Mihail este prioritară oricărui alte probleme. Mihail va trebui să ajute la salvarea Israelului în această perioadă de grea încercare. Israel va cere ajutorul lui, marelui voievod, întrucât și Antihrist va primi putere de la un înger rău, puternic, chiar Satana însuși (cf. 2Tes 2,9). În Noul Testament, vorbind despre perioada dinaintea venirii Sale, Mântuitorul Iisus Hristos amintește despre această cruntă perioadă: „Căci va fi atunci strâmtorare mare, cum n-a fost de la începutul lumii până acum și nici nu va mai fi” (Mt 24,21). Se observă faptul că profeția spusă de Domnul cu cea din Cartea Profetului Daniel sunt foarte asemănătoare, cf. Stephen R. MILLER et. al., „Daniel,” în *NAC* 18 (Tennessee: Broadman & Holdman Publishers), 313.

în decursul căreia totul se va umple de groază, dar în același timp el promite protecție celor credincioși lui Yahwe. Pe urmă, în versetele 2-3, el tratează soarta celor morți și, în mod particular, a acelor care au apostaziat în timpul persecuțiilor. Mai mult decât în pasajul din Is 26,19, în acest loc este vorba despre întreaga umanitate². Acest pasaj se adresează unei situații concrete, în care cele două grupări din cadrul comunității evreiești se aflau una împotriva celeilalte. Pe de o parte erau partizanii lui Antioh Epifanes și al procesului de elenizare, iar pe de altă parte erau opozanții săi. Primul grup va fi sortit ocării și rușinii veșnice, în timp ce al doilea grup va primi viața veșnică (Dan 12,2)³. Prin aceasta se dovedește dreptatea

² Isaia 26,19 face parte dintr-o parte mai extinsă (Is 24-27) foarte complexă, de factură postexilică și caracterizată ca „Marea Apocalipsă”, a cărei interpretare este foarte dificilă. Acest text ridică multe dificultăți. Autorul exprimă un jurământ sau o promisiune (dacă acest verset poate fi așezat în relație cu v. 14); el și-a dorit să prezică întoarcerea la viață a „morților lui Yahwe” ca ocazie de bucurie și laudă. Majoritatea criticilor însă consideră că Is 26,19 proclamă o înviere reală din morți. În orice caz, versetul nu presupune o înviere universală, ci una care se află în raport cu „morții lui Yahwe” (cf. v.19: „Morții Tăi vor trăi...”). Învierea este promisă celor care au murit (martirilor) pentru slava numelui lui Dumnezeu și pe care El i-a considerat ca fiind ai Săi. Învierea evocată în acest pasaj situat în cadrul „Marii Apocalipse” a fost promisă nu umanității în general, ci acelor credincioși care, într-o perioadă grea, plină de persecuții și prigoane, au fost fideli până la a-și da viața lor pentru Yahwe. Gary SMITH et. al., „Isaiah 1-39,” în *NAC* 15A (Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1997), 454. Vezi și David Noel FREDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, 682.

³ În versetul 2 găsim cel mai șocant adevăr al Sfintei Scripturi, anume realitatea învierii. După perioada de strâmtorare menționată în versetul anterior, „mulți” (*rabbîm*) vor fi ridicați din propriile morminte. Cei înviați sunt numiți „cei care dorm în țărâna pământului”. A dormi este o figură de stil frecvent folosită în Biblie care desemnează moartea fizică (cf. In 11,11-14; FAp 7,60; 1Tes 4,13; 1Cor 15,51). În momentul în care sufletul unui credincios părăsește corpul nu există o poziție intermediară. Sufletul merge direct în prezența lui Dumnezeu (cf. 2Cor 5,8). De asemenea, în momentul în care sufletul unui necredincios se desparte de trup, el merge al osândeii (Lc 16,22). Daniel 12,2 nu oferă suport teoriilor anumitor grupuri care susțin că cei care mor sunt anihilați pentru totdeauna sau că trec prin experiența „sufletului care doarme”. Baldwin observă aici următorul lucru: Motivul pentru care s-a folosit termenul „a dormi” cu sens metaforic pentru moarte este acela că se reflectă starea temporară în care se află omul, o stare din care el se va trezi și astfel cititorul este pregătit pentru ideea de înviere. Cu toate că sufletul credinciosului nu doarme, trupul îi este așezat în mormânt și devine inactiv până când Domnul îl va ridica și-l va reuni cu sufletul (cf. 1Cor 15,51-55). MILLER, *Daniel*, 314.

dumnezeiască, care, chiar dacă se manifestă cu întârziere, ea va reprezenta răsplata, devenind posibilă „în vremea aceea” (Dan 12,1) prin înviere.

Rămân însă câteva întrebări la care nu se găsește răspuns: identitatea celor pedepsiți (v.2) rămâne neclară; punctele de vedere ale exegeților cu privire la această problemă sunt divergente: se vorbește despre mari păcătoși, de evrei care au apostaziat, sau despre păgâni ostili Israelului? De asemenea, se ridică întrebarea dacă cei condamnați vor reveni la viață (v.2a) și pe urmă să experimenteze o nesfârșită ocară (v.2b) sau dacă, în sfârșit, învierea stă în legătură doar cu „cei drepti”⁴?

În versetul 3 este adăugat un element nou, prezentat ca o categorie aparte de evrei⁵. Aceștia sunt numiți „înțelepți”, iar activitatea lor – care reprezintă și actul lor martiric – constă în a-i conduce pe conașionalii lor

⁴ Versetul 2 prezintă două grupuri de persoane înviate fiecare având un viitor total diferit de al celeilalte (In 5,28-29). Credincioșii vor învia pentru a se bucura de viața veșnică în noile lor trupuri și vor domni împreună cu Hristos. Sintagma *haiie olam* („viața veșnică”) apare aici pentru prima dată în Vechiul Testament. Daniel relatează că va fi o multitudine de credincioși înviați, dar aceasta nu înseamnă neapărat că învierea va cuprinde pe majoritatea oamenilor. Pe de altă parte, necredincioșii vor întâmpina ocară veșnică (*harapot* – mare rușine). Păcătoșii vor fi rușinați și disprețuiți când vor sta în fața Domnului realizându-și gravitatea păcatelor lor. Soarta ambelor grupuri este veșnică. Daniel stabilește într-o oarecare măsură doctrina eternei vieți și a eternei judecăți. Raportându-ne la acest text, toate persoanele (credincioși și necredincioși) vor întâmpina viața veșnică în forma lor umană, cu care au trăit în viața pământească. MILLER, *Daniel*, 315.

⁵ În era mesianică, credincioșii („cei înțelepți” și „cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății”) „vor străluci ca stelele cerului”. Ambele părți ale acestui verset conțin idei paralele. Cei înțelepți (sau cei înțelepți care vor învăța pe cei mai mulți, Dan 11,33) sunt cuprinși între cei înviați în Dan 12,2. Făcând parte dintre „cei care vor fi îndrumat pe mulți pe calea dreptății”, acești credincioși sunt cei care, prin înțelepciunea lor duhovnicească, i-au învățat și pe ceilalți în special prin viața lor care a servit drept model. Această înțelepciune include cunoașterea adevărului dumnezeiesc și bunăvoința de a-I urma poruncile. Astfel de oameni vor deveni fii spirituali ai lui Dumnezeu și vor învia pentru a-și lua răsplata în împărăția care va să vină. Prin cuvinte și fapte, fiii lui Dumnezeu îi fac pe ceilalți să înțeleagă pronia lui Dumnezeu asupra vieții lor, și să ia calea sfințeniei din moment ce și Dumnezeu este sfânt. Sfinții sunt descriși ca fiind strălucitori ca stelele. Probabil că acest verset l-a avut în minte și Mântuitorul când a spus că la sfârșitul lumii „cei drepti vor străluci ca soarele în Împărăția Tatălui lor” (Mat 13,43). Acest statut binecuvântat se va manifesta în mod continuu, pentru totdeauna. MILLER, *Daniel*, 316.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

în urmarea căii celei drepte. Aici, autorul face aluzie la Isaia 53, căruia îi oferă o interpretare comunitară (a se vedea și Dan 11,33-34) folosindu-se și de simbolism astral⁶.

1. Învierea de obște în iudaismul biblic

„Și mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula, unii la viață veșnică, iar alții spre ocară și rușine veșnică” (Dan 12,2)

Sfânta Scriptură vorbește despre trei tipuri de înviere. În primul rând, în paginile sale, ea face referire la cei care și-au omorât duhul prin greșeli și păcate (Ef 2,1-16; 5,14; Rom 6,11). Învierea acestor oameni se produce în momentul în care conștientizează păcatele lor și se întorc la Dumnezeu. De fiecare dată când cineva renunță la păcat și își îndreaptă voia, trece de la moarte spre viață. Aceasta este învierea duhovnicească⁷. În al doilea rând, numeroase pasaje ale Sfintei Scripturi vorbesc despre o înviere națională. Această înviere face referire la Israel, care acum este mort din punct de vedere național și se odihnește la „cimitirul neamurilor”, dar care va fi renăscut și refăcut în pământul său (Ier 16,14-15). Când fii lui Israel vor fi restabiliți în pământul lor acolo se vor întoarce toate cele douăsprezece seminții. Sfântul Pavel spune că tot Israelul se va mântui (Rom 11,26).

Lui Iezechiel în vedenia despre oasele uscate din câmp i s-a spus că oasele reprezentau în sine toată casa lui Israel (Iez 37,11)⁸. Unii învață că aici se vorbește despre faptul că înainte de stabilirea împărăției veșnice, Dumnezeu îi va învia pe toți urmașii lui Israel și îi va aduna în Palestina.

⁶ Este dificil să spunem dacă acest pasaj ar trebui interpretat în mod literal sau nu. La prima aparență textul este clar, cu toate că învierea, așa cum este ea expusă aici, nu reprezintă pur și simplu reîntoarcerea la condiția umană din trecut. David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, 683.

⁷ La acest tip de înviere se referă teologul rus Scedrovițkei în interpretarea pasajului din Dan 12,2. El arată că acest verset se referă mai degrabă la starea de atașament față de materialitate, la identificarea sufletului cu materia, cu țărâna. Cei ce se vor scula sunt cei care își vor dezlipi sufletul de materialitate. Dimitrie Vladimir SCEDROVIȚKEL, *Proorociile din Cartea Proorocului Daniel* (Moscova: f. ed., 1990), 160.

⁸ Daniel I. BLOCK, *The Book of Ezekiel chapters 25-48* (Michigan: Grand Rapids, 1998), 369.

La baza acestor afirmații ei așază textul din Iez 37,12: „Așa grăiește Domnul Dumnezeu: Iată, Eu voi deschide mormintele voastre și vă voi scoate pe voi, poporul Meu, din mormintele voastre și vă voi duce în țara lui Israel”. O astfel de tâlcuire nu poate fi adevărată dintr-o serie de argumente. Mia întâi, suprafața Palestinei nu este suficient de mare încât să poată primi și întreține o mulțime atât de mare, și pe urmă aici este vorba nu despre învierea fizică a trupurilor moarte, ci despre restabilirea națională a poporului. Suspiniul oaselor nu aparține doar iudeilor care au murit, ci este suspiniul întregului popor mort (decedat), în sensul că este desprins de pământul său⁹. Acesta este suspiniul unui popor mort din punct de vedere național duhovnicesc. Cuvântul morminte nu trebuie înțeles în sens literar. În plus, oasele nu erau puse în morminte, ci erau împrăștiate în câmp (Iez 37,1-2)¹⁰.

Sensul acestor cuvinte constă în aceea că Dumnezeu vrea să restabilească poporul Israel, care la figurat este îngropat în cimitirul popoarelor, și să-l întoarcă în pământul său. Aceasta poate fi observat clar prin compararea următoarelor versete: „Eu voi deschide mormintele voastre (voi lua pe fii lui Israel dintre popoare) și vă voi scoate pe voi poporul Meu, din mormintele voastre (printre care se află) și vă voi duce în pământul lui Israel (Iez 37,12.21-22)¹¹. Se observă faptul că în acest text nu se spune nimic despre deschiderea mormintelor din pământul lui Israel unde sunt îngropați patriarhii, judecătorii, proorocii și regii. Aceasta nu poate fi învierea cea de obște a tuturor celor morți dintre iudei.

Următoarele două versete rezolvă definitiv această dispută, întrucât Dumnezeu spune: „«Astfel veți ști că Eu sunt Domnul, când voi deschide mormintele voastre și vă voi scoate pe voi, poporul Meu, din mormintele voastre. Și voi pune în voi Duhul Meu și veți învia și vă voi așeza în țara voastră și veți ști că Eu, Domnul, am zis aceasta și am făcut», zice Domnul”

⁹ „Și mi-a zis iarăși Domnul: «Fiul omului, oasele acestea sunt toată casa lui Israel. Iată ei zic: S-au uscat oasele noastre și nădejdea noastră a pierit; suntem smulși din rădăcină»” (Iez 37,11).

¹⁰ BLOCK, *The Book of Ezekiel chapters 25-48*, 369.

¹¹ BLOCK, *The Book of Ezekiel chapters 25-48*, 370.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

(Iez 37,13-14). Acestea într-un total coincid cu alte locuri din Scriptură, care arată că Israel va fi din nou adunat în pământul său (Ier 16,14-15; Is 43,5-7; Am 9,14-15), în care vor intra prin judecata de foc și perioada de jelire (Iez 20,34-38; 22,19-22; Zah 13,9; Mal 3,1-3) și prin suferință, care îi va impune să cerșească lui Dumnezeu izbăvirea. Dumnezeu va revărsa peste ei duhul milostivirii și al rugăciunii (Zah 12,10). Ei se vor pocăi ca popor (Zah 12,11-14) și vor primi mila lui Dumnezeu. Atunci se va împlini proorocia din Isaia: „Cine a auzit sau cine a văzut unele ca acestea? Oare o țară se naște într-o singură zi și un popor dintr-odată? Abia au apucat-o durerile nașterii și fiica Sionului a și născut fii! Atunci țara iudeilor va apărea (va renaște) într-o singură zi” (Is 66,8)¹².

În al treilea rând, Sfânta Scriptură vorbește de învierea fizică a trupului mort. Duhul omului nu moare, el se întoarce la Dumnezeu care L-a făcut. Tot ce merge în pământ și poate ieși din el este trup. Trupurile tuturor dreptilor și a celor răi vor învia. Dreptii vor învia spre viața veșnică, iar cei răi vor învia spre osândă (In 5,28-29). Această interpretare a textului din Dan 12,2 este cea mai larg acceptată. Teologul Daniel Sisoiev arată faptul că cei ce dorm în țărâna pământului sunt morții, în sensul direct al cuvântului, cadavrele oamenilor, ce zac descompuși în pământ. Ei vor fi treziți de acel cuvânt dătător de viață al lui Dumnezeu, care a creat lumea, când, la început, i-a ordonat pământului și, după Cuvântul lui Său, din el ieșeau animalele și plantele. Acum, acest Cuvânt îi va chema pe oameni, și trupurile se vor ridica din morminte¹³.

Cu toate acestea, textul din Dan 12,2 a fost interpretat, după cum am văzut atât din perspectiva învierii duhovnicești, cât și din perspectiva învierii naționale. În ceea ce privește ultima perspectivă amintită, propunem ca în cele ce urmează să dezvoltăm părerea lor pentru a vedea dacă se susține sau nu. Cei care susțin că Dan 12,2 se referă la învierea națională arată că îngerul Gavriil a dorit să-i vestească lui Daniel ce va fi cu poporul său în vremurile de pe urmă (Dan 10,14; 11,35; 12,4). Din acest motiv, se

¹² Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 240.

¹³ Daniel SISOIEV, *Cartea Proorocului Daniel* (Moscova: s. ed., 2011), 61.

presupune că îngerul trebuia să spună ceva și despre restabilirea națională a poporului iudeu. Dar întrucât această restabilire va avea loc după cea grea strâmtorare, îngerul nu a mai amintit de ea. Dacă vom căuta să afirmăm că aceste cuvinte sunt spuse despre învierea fizică a trupurilor moarte, vom descoperi că acest verset contrazice învățătura nou-testamentară despre înviere. Noul Testament învață că învierea fizică a dreptilor va avea loc înainte de împărăția cea veșnică. Însă versetul 2 din Dan 12 afirmă că mulți, dar nu toți vor învia, unii spre viață veșnică, alții spre veșnică ocară și rușine, astfel prezentând caracterul mixt al învierii. Învierea despre care vorbește Daniel, se va petrece după acele „vremuri grele (de încercare)” în timp ce Noul Testament vorbește că prima înviere (a dreptilor) va preceda marea plângere. Dar veți spune că după perioada plângerii trebuie să mai fie o înviere – învierea sfinților care au fost chinuți în timpul acestor vremuri (de strâmtorare)¹⁴. Da, este adevărat. Dar aceasta nu va fi o înviere mixtă, în ea vor învia doar cei care au murit în perioada plângerii, care au fost decapitați, pentru mărturisirea lui Hristos și pentru cuvântul Domnului, și care nu s-au închinat fiarei. Cu alte cuvinte aceasta va fi învierea dreptilor.

Unii comentatori încearcă să rezolve această dificultate parafrazând textul. Teregeles, de exemplu, traduce acest verset astfel: „mulți din cei ce dorm în țărâna pământului se vor trezi: aceștia vor primi viața veșnică, iar ceilalți (care au rămas dormind) ocară și rușinea veșnică”¹⁵. Însă o astfel de traducere nu este satisfăcătoare și nu are confirmare în Scriptură, pe motiv că ea desparte pe cei „mulți în două clase, lăsând o mare parte a celor morți în morminte”. Cu toate că expresia „dorm în țărâna pământului” pare să implice moartea fizică, noi nu trebuie să uităm, că aceste versete vorbesc despre starea poporului lui Daniel în timpurile din urmă. Și vorba nu este aici de moartea fizică, ci de existența națională, prin urmare dacă noi vom tâlcui acest verset la fel ca și cuvintele lui Iezechiel: „Eu voi deschide mormintele voastre și vă voi scoate pe voi, poporul

¹⁴ „Iar ceilalți morți nu înviază până ce nu se vor sfârși miile de ani. Aceasta este învierea cea dintâi” (Apoc 20,5)

¹⁵ Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 233-9.

Meu, din mormintele voastre” (Iez 37, 12), care, după cum am văzut, fac referire la învierea națională a poporului iudeu din vremurile din urmă, atunci însemnătatea lui este clar: el vorbește nu despre învierea fizică sau duhovnicească, ci despre învierea națională a lui Iuda după vremea jelierii¹⁶.

Iată ce a spus Hristos, propovăduind în muntele Eleonului: „Iar îndată după strămtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă. Și va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiță, și vor aduna pe cei aleși ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor până la celelalte margini” (Mt 24,29-31).

„Aleșii” despre care se vorbește aici nu se referă la Biserică. Biserica va fi răpită până în acele vremuri de suferință. Iar „aleșii” vor fi adunați după aceste vremuri. Prin urmare, textul se referă la aleșii lui Israel. Observați de asemenea, că ei nu vor fi „răpiți”, ci „adunați”. În prezent iudeii sunt văzuți ca dormind în pulbere, însă ei trebuie să se ridice și să triumfe (Is 26,19). Apostolul Pavel vorbește despre ei: „Căci dacă înlăturarea lor a adus împăcarea lumii, ce va fi primirea lor la loc, dacă nu înviere din morți?” (Rom 11,15). Israelul deși e pierdut, nu e mort. În timp ce fiul risipitor era dispărut, el nu era „mort”, însă când a fost aflat, el a înviat (Lc 15, 24)¹⁷.

Dacă acceptăm o astfel de tâlcuire a învierii lui Israel, atunci „mulți” care se vor trezi exprimă că nu toți iudeii din lume se vor întoarce în Palestina. Cei care vor învia „spre viață veșnică” vor fi dreptii, iar cei care vor învia spre „ocară și rușine veșnică” vor fi cei răi¹⁸. Textul din Daniel duce astfel mai degrabă spre învierea fizică a oamenilor. Cuvântul „mulți” are sensul de mulțime. Am arătat mai sus, în partea de exegeză că de multe ori, termenul

¹⁶ Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 233-9.

¹⁷ Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 233-9.

¹⁸ Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 233-9.

mulți este folosit pentru *toți*¹⁹ așa cum îl înțelege atât Theodoret de Cir cât și vechea exegeză ebraică.

Un alt aspect important al acestui capitol constă în faptul că fiecare își va primi răsplata pentru faptele pe care le-a făcut în viața pământească. Încercările îi curăță pe adevărații slujitorii ai lui Dumnezeu, îi întărește în credință și îi separă de cei răi. Ele au totuși și un efect negativ: le dă celor răi curaj și încredere în necredința lor. Mulți vor fi curățiți, albiți și lămurii; toți cei fără de lege nu vor pricepe; numai cei înțelepți vor înțelege (Dan 12,10). Evident că odată cu apropierea sfârșitului, decalajul dintre aceste două grupuri de oameni se va mări. Vor exista comunicări ale înțelepților în adunări sub îndrumarea mentorilor. Ei vor găsi ajutor unii la alții și în ei va începe procesul de curățire până la sfârșitul vremurilor (Is 26,19; Ps 72,24-26).

Un alt aspect important evidențiat în cartea Proorocului Daniel constă în aceea, că niciun ales nu va fi pierdut. Numele lor sunt scrise în carte împreună cu numele tuturor sfinților și cu toate planurile lui Dumnezeu. Tot ce este scris acolo, trebuie să se împlinească²⁰. Însă Daniel cu durere se gândea la moartea multor oameni din timpul prigoanelor. El a primit prin urmare încredințarea că cei ce dorm în pulberea pământului vor învia.

Pozițiile cercetătorilor sunt împărțite atunci când dau explicații ce anume vrea să spună Dan 12,2. Nedreptii vor învia din pulbere spre ocară și rușine veșnică, iar aleșii spre viață veșnică. Cei care leagă proorocia Cărții lui Daniel cu timpul lui Antioh Epifanul, consideră acest pasaj ca făcând referire doar la cei ce au fost persecutați în acele vremuri, iar cei răi sunt definiți prin cei care s-au lepădat de credința strămoșească. Dar cum persoana lui Antioh, dușman și prigonitor al poporului iudeu, amintește de

¹⁹ *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX*, ed Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1935), 512.

²⁰ În aceste vremuri grele se vor mântui doar cei înscrși în „cartea vieții” (vezi Is 32,32; Ps 68,32; Fil 4,3; Apoc 3,5; 13,8 etc.), adică toți cei drepti și adevărați credincioși ai lui Dumnezeu, cărora Dumnezeu le-a rânduit viață veșnică. A.P. LOPUHIN, *Istoria biblică*, vol. 4, trad. Nicodim Munteanu (București: Tipografia Cărilor Bisericești, 1944) – Dan 12,1-3.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ultimul și cel mai crunt dușman al creștinismului – antihristul – și vremurile grele de dinaintea Parusiei, acea perioadă devine un arhetip al vremurilor celor din urmă din existența Bisericii, un arhetip al dezolării din timpul lui antihrist²¹. Revelația trece de la această epocă, la vremurile de la sfârșitul lumii²².

Dar, de fapt, aceasta este una dintre cele mai mari confirmări vechi-testamentare despre viitoarea înviere a trupurilor. Speranța în înviere a apărut când marii gânditori ai Vechiului Testament urmăreau cu cea mai mare atenție și simțeau cu cea mai mare acuitate efectele devastatoare ale puterii răului, nedreptățile, chinurile celor nevinovați. Ei au privit spre cer și au văzut puterea, dreptatea și iubirea lui Dumnezeu și astfel au căpătat o nădejde puternică în viața de dincolo de mormânt (Is 26,19; Ps 72,24-26; Iov 19,25-27)²³.

Izbăvirea lui Daniel din groapa cu lei a fost folosită adesea în frescele bisericii timpurii pentru a ilustra Învierea din morți. Cei ce privesc această carte ca pe un tratat din vremea Macabeilor, presupun, că această istorie a avut o semnificație deosebită în consolarea acelor care s-au întâlnit cu moartea, amintindu-le despre nădejdea învierii chiar și din lumea dedesubt și din mormânt. Tâlcuitorii tradiției creștine socotesc că detaliile procesului lui Daniel (Dan 6,17) prezic Învierea lui Hristos²⁴.

2. Sfârșitul – distanța între percepția vizuală și înțelegere

Sfârșitul acestei ultime mari revelații îl lasă pe Daniel cu sentimentul că lui i-a fost spus și arătat tot. Nimic în plus nu trebuie adăugat revelației

²¹ Unii cercetători afirmă că în cartea lui Daniel cei trei regi reprezentați mod simbolic s-ar referi la una și aceeași persoană. (1) „Cornul mic” al celei de-a patra fiara (Dan 7,8), adică al ultimului împărat roman, (2) „cornul mic”, ieșit din unul din cele patru coarne ale țapului (Dan 8,9-12), care-l reprezintă pe Antioh Epifanul și (3) „regele, care va face după placul său” (Dan 11,36), care îl reprezintă pe antihrist sunt unul și același om, care este în spatele tuturor acestor atrocități. Кларенс Ларкин, КНИГА ДАНИИЛА, 227.

²² ЛОРУНН, *Istoria biblică*, Dan 12,1-3.

²³ СИСОЕВ, *Cartea Proorocului Daniel*, 62.

²⁴ Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила - Господь — Царь навеки, 92.

pe care a primit-o. În finalul ei i s-a spus: „ține ascunse cuvintele și pecetluiește cartea [...] tu mergi spre sfârșitul tău” (Dan 12,4.13). Gestul „bărbatului în veșminte de in” de a ridica mâna dreaptă și stângă către cer (Dan 12,7), exprimă finalizarea completă. Aceasta vine ca un „acord final, care ne dă de înțeles, că piesa a luat sfârșit și suntem liberi să mergem spre case”²⁵.

Vedem în acest exemplu ceva similar cu Înălțarea lui Hristos. Dumnezeu Și-a vizitat ucenicii iar și iar, timp de patruzeci de zile după Învierea Sa. El apărea și dispărea, astfel că ei se așteptau mereu ca El să apară din nou. Dar iată că se apropiase ultima arătare a Domnului, la sfârșitul căreia „i-a dus afară până spre Betania și, ridicându-Și mâinile, i-a binecuvântat. Și pe când îi binecuvânta, S-a despărțit de ei și S-a înălțat la cer” (Lc 24,50-51). Ei L-au văzut înălțându-Se și s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare, știind că au fost martorii finalului unei minunate perioade de învățătură și întărire a credinței. Nimic mai mult nu putea fi adăugat la istoria evangheliilor și a mărturiilor, care din acel moment trebuiau propovăduite lumii²⁶.

Daniel simțea că, cele auzite și văzute de el au deplănat și autoritate, și că mai poate spera, că sensul adânc al revelației despre sfârșit i se va descoperi când va fi nevoie. Daniel știa că sfârșitul va sosi la timpul prestabilit de Dumnezeu, că răul este sortit distrugerii și că oamenii lui Dumnezeu niciodată nu-și vor uita Creatorul²⁷.

3. Cuvântul pastoral final – calea, locul și făgăduința păcii

În cele din urmă, Daniel a fost încredințat că va găsi calea cea dreaptă, care mereu este deschisă înaintea lui: „Și tu mergi spre sfârșitul tău și te odihnește și te vei scula, ca să primești moștenirea ta în vremea cea de apoi!” (Dan 12,13). Astfel se încheie cartea. Daniel își urmează calea înaintea lui Dumnezeu și îi este pregătit un loc, în care poate să stea neclintit în veșnica prezență a lui Dumnezeu, în care își va afla liniștea. Într-un cadru atât de simplu și liniștit autorul face una dintre cele mai importante și uimitoare

²⁵ Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила - Господь — Царь навеки, 156.

²⁶ Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила - Господь — Царь навеки, 156.

²⁷ Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила - Господь — Царь навеки, 156-7.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

afirmații din toată Biblia: Dumnezeu se îngrijește de oameni și de soarta acestora în planurile Sale de viitor. Autorul a afirmat că Dumnezeu este Stăpânul și Conducătorul Universului²⁸. El a demonstrat, pe cât a putut, învierea din morți. El amintește, că Dumnezeu cheamă bărbații și femeile după nume, îi alege să-L slujească și participă la nevoile lor. De asemenea are pentru fiecare o cale în viitor și câte un loc în lumea cea nouă, gătită pentru cei ce-L iubesc pe El. El vrea ca noi să știm că în toate distrugerile, conflictele dintre marile imperii, schimbările ciudate și lipsite de sens care au loc în istoria lumii, omul cel iubit nu va rătăci de la calea cea dreaptă²⁹.

Iisus le-a vorbit ucenicilor Săi că dacă petrec în prezența Lui și în comuniune cu El, atunci pot fi încrezuți, că sunt pe cale cea dreaptă. El le-a spus: „Mă duc să vă pregătesc loc” (In 14,2)³⁰.

„Tu te odihnește” i-a spus bărbatul din cer lui Daniel (Dan 12,13). Nu există îndoială că Daniel și-a găsit liniștea (pacea), încă fiind pe cale, spre sfârșit. El a știut categoric ce înseamnă aceasta³¹. În exercitarea funcțiilor sale administrative din Babilon, în schimbarea sorții, care ba îl ridica foarte sus, ba îl cobora în jos din cauza clevetirilor, care puteau deveni în orice moment pentru el o tortură de moarte, el mereu avea încredere în Dumnezeu. El avea în suflet pacea care vine din comuniunea cu Dumnezeu.

Pacea este o caracteristică inseparabilă de lumea viitoare. La această pace se referă Apostolul Ioan în Apocalipsă când spune: „...și marea nu mai este” (Apoc 21,1). Pentru autorii apocaliptici, marea era simbolul haosului, din care ieșeau fiare cumplite, provocând dezbinare, necazuri și

²⁸ R.S. WALLACE, *The Lord Is King: The Message of Daniel* (Leicester/Downers Grove: IVP, 1979), 89.

²⁹ SISOEV, *Cartea Proorocului Daniel*, 67.

³⁰ Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила – Господь – Царь навеки, 157.

³¹ În acest loc și în alte câteva din Sfânta Scriptură se spune că există o asemenea stare, când omul știe sigur că este mântuit. Știe, nu pentru că și-a auto-sugerat, nu pentru că se ocupă cu hipnoză, ci pentru că a primit mărturie de la Duhul Sfânt. Această stare se numește convingere. Nu toți sfinții ajung la această stare. Dar, unii sfinți știau că sunt mântuiți, de exemplu, apostolul Pavel spunea că și-a împlinit călătoria și „de acum mi s-a gătit cununa dreptății, pe care Domnul îmi va da-o în ziua aceea, El, Dreptul Judecător, și nu numai mie, ci și tuturor celor ce au iubit arătarea Lui” (2Tim 4,8). SISOEV, *Cartea Proorocului Daniel*, 68.

lupte, așa încât răul niciodată să nu scadă. Dar toate conflictele se vor termina. Fiarele și balaurii vor fi legați cu lanțuri și aruncați acolo de unde nu vor putea scăpa, nu vor mai putea aduce pe pământ ură și nu se vor mai putea ridica împotriva puterii lui Dumnezeu. Pentru a ajunge la un astfel de sfârșit e nevoie de efort și de lucrări. Prin acestea Dumnezeu se va preaslăvi. Cu toate acestea, și în acest proces istoric – deloc ușor – este posibilă odihna credincioșilor lui Dumnezeu³².

4. Harul Duhului Sfânt – descoperirea tainelor lui Dumnezeu

„Iar tu, Daniele, ține ascunse cuvintele și pecetluiește cartea până la sfârșitul vremii. Mulți vor cerceta-o cu de-amănuntul și va crește știința” (Dan 12,4).

Lui Daniel i se comunică faptul că tot ce a văzut și ce a auzit, deși vin de la Dumnezeu, nu sunt destinate pentru timpul de față. Totul trebuie să fie pecetluit într-o carte până la o zi îndepărtată, adică până la sfârșit.

Peste câteva versete Daniel pune o întrebare: „Stăpâne, care va fi sfârșitul acestora?” Și a primit următorul răspuns: „Du-te, Daniele, că sunt închise și pecetluite cuvintele acestea până la sfârșit! Mulți vor fi curățiți, albiți și lămuriiți, iar cei nelegiuți se vor purta ca cei nelegiuți; toți cei fără de lege nu vor pricepe, ci numai cei înțelepți vor înțelege” (Dan 12,9-10). În acest fel este clar arătat faptul că înțelegerea cuvintelor lui Dumnezeu este un fenomen spiritual care nu depinde doar de intelect. Dacă nu ar fi așa, nedreptii ar putea înțelege și ei cuvintele divine, la fel ca dreptii. În această privință este spus însă categoric: „toți cei fără de lege nu vor pricepe, ci numai cei înțelepți vor înțelege”³³.

În ultimul capitol din Apocalipsă, Apostolul Ioan se referă la sfârșitul proorociei sale. Și contrastul este destul de uluitor³⁴. În ultimul capitol din cartea lui Daniel se spune că totul trebuie să fie ascuns și pecetluit până la sfârșitul vremii, iar în ultimul capitol din Apocalipsă și lui Ioan i se

³² Роналд Уоллес, Книга Пророка Даниила - Господь — Царь навеки, 161-2.

³³ Книга пророка Даниила. 12 глава, 12.

³⁴ C. BRUSTON, *Etudes sur Daniel et l'Apocalypse* (Paris: Fischbacher, 1896), 61.

„Cercetați Scripturile...” (1In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

spune „să nu pecetluiești cuvintele proorociei acestei cărți, căci vremea este aproape” (Apoc 22,10)³⁵.

Cu alte cuvinte, există un contrast clar. Pentru proorocul iudeu totul este pecetluit până la sfârșitul vremii. Pentru Apostolul creștin însă, nimic nu este pecetluit, totul este deschis (clar, înțeles). Cum se explică aceasta? Răspunsul este că pogorârea Duhului Sfânt a schimbat totul.

Din acest moment nimic nu este pecetluit pentru creștin. Întreg planul, simțirile, gândurile lui Dumnezeu, toate tainele lui Dumnezeu despre lume îi sunt accesibile (descoperite) creștinului cu puterea lui Dumnezeu. Creștinul, chiar și cel mai neputincios și ignorant, are harul Duhului Sfânt, locuind în el. De aceea adresându-se copiilor Ioan spune: „Iar voi, ungere aveți de la Cel Sfânt și știți toate (1In 2,20).

Concluzii

Tema învierii asumată în mediile sociale evreiești s-a dezvoltat în scrierea cu caracter apocaliptic, oferind un răspuns evreilor credincioși, care au avut de trecut prin multe suferințe. Prin victoria asupra morții, așa cum era ea înțeleasă în secolul al II-lea î.Hr., dreptatea era primită de credincioșii lui Yahwe, iar cei care și-au dat viața în numele Lui, pot, ulterior, să participe la o nouă viață pe care Dumnezeu lui Israel o pregătește pentru credincioșii săi. As. E. Renan a scris cu mult timp în urmă că „sângele martirilor a fost inițiatorul credinței în a doua viață”. Ceea ce a contat în ochii autorilor biblici, în ultimele zile ale Vechiului Testament, nu a fost doar nemurirea sufletului și nici mântuirea individuală, ci posibilitatea ca „morții lui Yahwe” (Is 26,19) sau *rabbîm* („cei mulți), odată ce au fost instruiți în dreptate de către învățătorii lor (Dan 12,2-3), să poată experia,

³⁵ H. MORE, *An Illustration of Those Two Abstruse Books in Holy Scripture, the Book of Daniel and the Revelation of S. John* (London: Flasher, 1685), 88; W. ASPINWALL, *The Work of the Age: or, The Sealed Prophecies of Daniel Opened and Applied* (London: Livewell Chapman, 1655); A. COOK, *Light from the Book of Daniel* (London: Banks, 1916), 92; S.R.L. GAUSSEN, *The Prophet Daniel Explained*, vol. 2 (London: Mozley, 1873-1874).

alături de cei care au fost salvați în ora de tortură, triumful Dumnezeului lor și măreția noii vieți care avea să vină³⁶.

Evocare

Trăind pe această lume o anumită perioadă de timp, suntem chemați de Creatorul nostru spre aflarea, adorarea și urmarea Lui. Desigur, în acest proces de căutare al lui Dumnezeu a fiecăruia dintre noi, există mai mulți factori și îndrumători care ne descoperă sensul existenței noastre precum și planul lui Dumnezeu cu această lume și cu noi toți.

Personal, am avut parte încă din perioada adolescenței să întâlnesc mulți preoți, profesori, duhovnici, care, prin felul lor de a preda și prin modul lor de viață, mi-au arătat rostul chemării mele la înalta treaptă a preoției lui Hristos. În anul 2002 am fost admis la Facultatea de Teologie din Cluj-Napoca, o instituție vestită și apreciată la nivel internațional prin corpul profesoral specializat și dedicat predării materiilor de Teologie Ortodoxă. Încă din primele zile ale studenției, colegii studenți din anii mai mari, vorbeau adesea despre părintele Chirilă, un profesor de Vechiul Testament care știe multe lucruri, dar mai ales, știe să răspundă la orice întrebare este provocat. Acestea au fost primele impresii pe care le-am trăit, și cu mare nerăbdare, am așteptat primul curs de Vechiul Testament, la care am ascultat cu mare atenție fiecare cuvânt rostit, plecând plăcut impresionat de la cursul părintelui dar și de vastele sale cunoștințe teologice. În relație cu studenții, părintele se comporta cu multă libertate, dar și cu responsabilitate, dorind să transmită faptul că studentul este liber să aleagă chiar și să-l contrazică pe profesorul său. Nu știu câți profesori universitari le permiteau studenților să îi contrazică, iar acest lucru să nu aibă urmări? Părintele profesor nu era așa! Era deschis să-l ajute pe fiecare să-și îmbogățească cunoștințele teologice evitând să se comporte cu exces de severitate. Părintele profesor nu este doar un bun profesor ci și un teolog dedicat rugăciunii. Adesea, în timpul supravegherii la examene, se ruga

³⁶ David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, 683.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

din cărți de rugăciune. Toate opțiunile le alegeam la dânsul, disertația la absolvirea masteratului, am făcut-o la Vechiul Testament, iar când m-am hotărât să fac un curs de doctorat, mi-am zis că: „ori la părintele Chirilă, ori deloc!” Așa că în toamna anului 2013, părintele m-a acceptat la doctorat și din acest an până la susținerea tezei în anul 2018, am avut ocazia să-l cunosc mai bine pe acest mare teolog. Mă consultam des cu părintele, în ce privește teza mea, și vedeam că nu îmi îngredea libertatea niciodată, ba îmi sugera chiar să mă duc spre teologia slavă, în privința lucrării ajutându-mă să înțeleg pașii pe care trebuia să-i parcurg la elaborarea tezei de doctor.

Părintele Chirilă Ioan este pentru mine un mentor, un mare teolog, un bun duhovnic, un prieten, un om fericit și sufletist de la care am învățat multe lucruri, dar îl menționez pe cel mai important: „Să nu privești de sus la aproapele tău, indiferent cât de sus ajungi!” Nu mi-a spus părintele aceste cuvinte niciodată, ci eu le-am dedus din felul în care am simțit că s-a comportat cu mine ori de câte ori aveam șansa să-i cer sfat și îndrumare.

Acum la ceas aniversar, îi doresc părintelui profesor mult spor în ceea ce face pentru biserică și neam, rămânându-i veșnic recunoscător pentru susținere și îndrumare pe calea formării mele teologice! La Mulți Ani, părinte profesor!

A existat adopția copiilor în mileniul 2 î.Hr. în Mesopotamia?*

Asnat KLAIMAN

Acest studiu tratează problema adopției copiilor în mileniul II BCE în Mesopotamia. Discuția se va face pe trei niveluri: A. Metodologia și pregătirea teoretică care include termenii de adopție a copiilor în Mesopotamia acum 4.000 de ani; B. Documentarea unui proces formal de adopție prin două contracte de adopție a unui copil mic până la vârsta de 10 ani; C. Principii juridice pentru structura unui contract de adopție mesopotamiană.

În cadrul studiului, am putut determina etapele legale necesare adopției, precum și criteriile socio-economice necesare părinților adoptivi și părinților biologici pentru a renunța la un copil în vederea adopției, cum ar fi drepturile și obligațiile copilului, ale părinților biologici și ale părinților adoptivi; metoda de plată pentru tipul de adopție; motivele pentru care adopția sau dăruirea unui copil; Alegerea martorilor la contract; Realizarea adopției și susținerea ei la timp. Am reușit, de asemenea, să urmăresc sentimentele adulților implicați în proces.

1. Adopția în Mesopotamia – stadiul actual al cercetării

David (1927) a fost pionierul cercetărilor privind „adopția copiilor” în estul antic. Cele mai multe dintre cercetările sale s-au ocupat de dosarele de legi din lumea antică și textele care dovedesc că a existat o adopție în timpul OB. Studiul a inclus o discuție a termenilor referitori la persoanele adoptate *NAM.IBILA* și condițiile de adoptare, cum ar fi formula: *ilqū mārutu*.

De asemenea, el a abordat parțial o încălcare a contractelor de adopție. David credea că există tipuri de adopții de către un bărbat, o femeie sau

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a textului care este publicat în limba engleză în revista de specialitate *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 2 (2021).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de către cei care aveau nevoie de statut socio-economic¹. El a susținut că a existat, de asemenea, adopție în Babilonul antic pentru a avea o familie pentru persoanele care nu au capacitatea de a naște în mod natural².

Driver & Miles (1952–1955) afirmă că în dreptul asirian există mai multe exemple de adoptare a *ana marūtti* și au găsit dovezi ale acestora în texte din perioada, cum ar fi adoptarea unui copil de către femeie în scopul căsătoriei, iar tatăl a primit bani și a fost mulțumit³; Un bărbat care a luat o fată pentru a da pentru fiul său să se căsătorească și a primit-o în prezența martorilor la poartă⁴; Fratele care a dat sora lui la o căsătorie și a dat o zestre la soțul ei și un om care a dat fiica lui să se căsătorească cu o altă persoană și el ia dat o fiică tatălui miresei⁵.

Goody (1969) a încercat să se ocupe de această problemă în scopul adoptării. El a descoperit că adopția a fost concepută pentru a îngriji orfanii, copiii ilegali și abandonați din familii devastate. Pe de altă parte, adopția a oferit primăvara cuplurilor fără copii și permite, de asemenea, moștenirea, înzestrarea în familie, un factor decisiv în lumea antică. Contractul de adopție include, de obicei, drepturi și obligații. El a găsit, de asemenea, un alt tip de adopție a copiilor al căror scop este de a preda un băiat profesionist de către un artist-*ana tabititim*. În plus, trebuie remarcat faptul că el a subliniat adoptarea în legende antice, cum ar fi Sargon, Moise (Ieș 2,8-10) și legenda romană a lui Romulus și Remus⁶.

Până în anii 1980, nu au fost efectuate studii suplimentare cu privire la problema adopției. Cu toate acestea, au fost publicate cuneiforme care

¹ M. DAVID, *Die Adoption Im Altbabylonischen Recht* (Leipzig: Juristen-Fakultat, Rechtswissenschaftliche Studien Helf 23, Theodor Weicher, 1927), 11.

² M. DAVID, *Die Adoptarea*, 110; tablet BE 14 40.

³ G.R. DRIVER și J. MILES, *The Assyrian Laws*, vol. 1 (Repr., Germania: Scienta Verlag Aalen, 1952–1955),162; G. CONTENAU, *Texte Cuneiformes, Tome IX: Contracte et Lettres d'Asirie et de Babilonie* (Paris: P. Geuthner, 1926).

⁴ Tablet Gadd 35. Este important de notat că nimeni nu este limitat de căsătorie în adoptarea unui copil. El Ar putea fi dat spre cineva cine adoptă sau selectează sau găsește public la o poarta din oraș și vrea să aibă acel copil ca moștenitor.

⁵ Tablet Chiera 180; Tablet Contenau 150 6.

⁶ J. GOODY, „Adoption in Cross Cultural Perspective Cambridge,” în *Comparative Studies in Society and History*, ed. J. Goody, vol. 11 (Cambridge: Cambridge University, 1969), 53.

se ocupă de adopție, cea mai notabilă fiind publicarea cuneiformelor Nuzi. Cea mai mare parte a adoptării pe cuneiforme Nuzi a fost adoptarea economică. În plus, au început să fie publicate dosarele de legi diferite de Mesopotamia, ceea ce a condus cercetarea pe probleme de fezabilitate a adoptării și în termeni care indică procedura și drepturile părților⁷.

Cercetarea lui Roth (1979) s-a angajat în ceea ce privește adopția și moștenirea din analiza dosarelor de regulă și examinarea termenilor diferitelor procese de adopție. Conceptele au fost examinate lingvistic, cu comparații cu textele publicate anterior. Roth a dovedit că a existat o adopție în scopuri de moștenire, dar nu a luat în considerare în mod practic diferitele tipuri de adopție care au rezultat din texte⁸.

Veenhof (1998) discută texte din Asiria antică în dovezi ale adopției copiilor de către adulți, pentru a-i trata la bătrânețe. Cele mai multe dintre texte au fost de la Emar și Kenish, care au depus mărturie la plata corespunzătoare, astfel încât părțile ar fi de acord cu „adoptarea”. Cea mai mare parte a adopției obligă fiul să sprijine fizic părinții, în timp ce părinții sunt obligați să-l sprijine financiar pe fii și să le asigure viitorul. Veenhof a găsit termeni de bază care se repetă în aceste contracte, cum ar fi, *palāhum* (pentru a servi) atunci când vine vorba de un sclav care servește stăpânii săi la bătrânețe sau pentru a servi Domnului⁹. Wilcke (1999) a adăugat că o astfel de adopție impune o datorie de serviciu pentru viața și viața familiei. El a susținut că este datoria fiecărui copil, în special a celui mai mare, să-i sprijine (*wabālum*) pe părinții săi și să aibă grijă de toate lipsurile lor din lumea antică și mai ales de un copil adoptat pentru părinții în vârstă pentru a-și asigura banii după moartea lor¹⁰.

⁷ CAD, 131-8.

⁸ M.T. ROTH, *Scholastic Tradition and Mesopotamian Law* (London: University Microfilms, 1979).

⁹ K.R. VEENHOF, „Old Assyrian and Ancient Anatolian Evidence for the Care of Eldrly,” in *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, eds. S.P. Vleeming and Raymond Westbrook (Leiden-Boston: E.J. Brill, 1998).

¹⁰ C. WILCKE, „Noch Einmal: Šilip Rēmim Und Die Adoption Ina Mē-Šu Neue Und Alte Einschlägige Texte,” *Zeitschrift Für Assyriologie Und Vorderasiatische Archäologie* 1 (1981): 87-94.

Studiile publicate din anii 1980, până la mijlocul anilor 1990, s-au referit la texte de la NB sau NB și au discutat problema scopului adopției, în special a dreptului succesoral¹¹.

Ston & Awen (1991) a reînnoit cercetarea în timpul OB. Ei au tradus texte noi găsite în Nippur referitoare la problema adopției. Ston a constatat că adopția s-a datorat mai multor motive: adopției fetelor în scopul căsătoriei, conservării bunurilor și transferului de bunuri în cadrul familiei, preocupării pentru părinții mai în vârstă și adopției unui cuplu fără copii. Cercetătorul nu a discutat problema vârstei adoptatului, dar a presupus că sunt „copii” în sensul clasei și nu al vârstei cronologice. Stol (1998) a constatat în studiile sale din textele de adopție că există multe motive și cazuri de adopție, printre care a remarcat inovații precum: adoptarea sclavilor sau a sclavilor și stăpânilor, recunoscuți ca și copii legali. În cartea lui Stol (2000), termenii legați de copiii mici au fost discutați pentru prima dată, din momentul în care s-au născut până la maturitate. În același timp, Stol a comparat acești termeni cu adopția copiilor mici, în special în cazurile în care o bună primește un copil pentru a-l alăpta, iar contractul de adopție se încheie cu întoarcerea copilului la casa părinților săi în favoarea plății creșterii și vârstei sale.¹²

În concluzie, majoritatea studiilor nu s-au ocupat de perioada babiloniană antică și au tratat în principal termeni și formule legate de procesul de adopție și încălcarea acestuia și motivele; puține dintre ele s-au ocupat de adoptarea unui copil.

¹¹ R. BÖRGER, *Assyrisch-Babylonische Zeichenliste* (AHW), vol. 33A (Germany: Verlag Butzon & Berckerk Avelaer, 1981), 544.

¹² E.C. Stone and D.I. Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur, and the Archive of Mannum- Mesu-Lissur* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1991), 53-5. M. STOL, „The Care of the Elderly in Mesopotamia in the Old Babylonian Period,” în *The Care of the Elderly in the Ancient Near East*, eds. S.P. Vleeming and Raymond Westbrook (Leiden-Boston: E.J. Brill, 1998), 59-118. M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible* (Netherlands: STYX, 2000): p. 12 and see IM 85865.

2. Condiții de adopție a copiilor

În primul rând, vom încerca să definim termeni pentru „copil” în Mesopotamia. În sumerian sau akkadian, definiția termenului „copil” sau „fată” cu vârste cuprinse între 0-12 ani se referă la tineri înainte de a fi pregătiți pentru căsătorie. În Mesopotamia pentru fiecare etapă de la a avea un copil la definirea acestuia ca „matur” există un termen unic. Multe texte care arată adoptarea unui copil mic, copil, un nou-născut cu termenul oficial babilonian („apă și sânge”) înseamnă „un copil în apa lui” *ina mesu* „din apa uterului”, care se referă la momentul de după naștere¹³. Termenul *šilip remīm* „ieșire din pânțece” este utilizat atunci când vine vorba de adopție.¹⁴ În akkadiană copilul nou-născut este numit *šerru* sau *la’u*, de asemenea și *šehru* (*TU* sau *dumu da* în sumeriană) ceea ce înseamnă „mic” sau nou-născut (băiat/fată)¹⁵. Babilonienii au tratat etapele de creștere ale copilului ca alăptarea, etapa în care bebelușul este atașat de sânul mamei sale pentru a alăpta. Termenul „nou-născut” într-un *bungu* (akkadian) derivat din cuvântul *enequ* (*UŠ.G[A]* sau *DUMU. GABA*) care înseamnă „supt” (laptele matern)¹⁶. O mamă cu statut social ridicat va da copilul spre adopție unei mame adoptive pentru a-l alăpta, astfel încât mama biologică să poată concepe din nou. În OB există dovezi ale profesiei de bonă-copilărie *mušēniqtu*. Bona a primit o sumă care să satisfacă nevoile și nevoile bebelușului pentru o perioadă de aproximativ trei ani, până când copilul a fost înțărcat. Această perioadă de adopție este numită *tenqu* sau *terbitu* de la alăptare¹⁷. Un copil cu vârste cuprinse între unu și trei ani se va numi *lillidum*, copil ținător

¹³ Hammurabi Codex 158: „If anyone be surprised after his father with his chief wife, who has borne children, he shall be driven out of his father's house” and a contract for the adoption of Eylam (YOS 12 331) speaks of the term „from his days and blood”. Vedeți și U 5, 93 (U 16826m).

¹⁴ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 128.

¹⁵ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 176, tablet CT 21 35; J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade (the Texts)* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1997), 145.

¹⁶ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 145-146.

¹⁷ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 181.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

(*IGI-DIM*), un copil¹⁸ care începe să meargă *mur-r[a-ku₄-ku₄]*¹⁹, copil până la vârsta de 5 *gi-na (DUMU. DIŠ)*²⁰, iar pentru un copil cu vârste cuprinse între patru și opt ani se va numi *šerru* sau *šuhāru* însemnând *tânăr*.²¹ La maturitate pentru băiat adult *NĪTA* și pentru fata adultă *MUNUS*.²² Goerze a găsit în textul de la Nippur termeni care exprimă vârsta copiilor-moștenitori în contractele de adopție, cum ar fi: *ap-lu* sau *IBILA* înseamnă moștenitor-fiu (*DUMU. DIŠ* sau *marū*) și în dreptul asirian *DUMU. MU. MEŠ*.²³

Termenul „adopție a copilului” este definiția cea mai acceptată este separarea finală și legală a unui copil de părinții săi biologici și plasarea în persoane care devin părinți adoptivi. Ei trebuie obligația și responsabilitatea copilului, ca cele ale părinților săi biologici.²⁴ Dar trebuie să ne amintim că instituția de adopție a fost folosită în lumea antică pentru un termen larg și nu numai în legătură cu părinții și copiii mici. Termenul *mārūtu* (pentru adopția băiatului) și *mārūtutu* (pentru adopția fetei) guvernează contextul larg, cum ar fi *ahūtu* (adopția fratelui) și *ahātatu* (adopția surorilor) pentru economie sau căsătorie.

Documentarea contractelor de adopție

Am ales două texte reprezentând contractele de adopție ale copiilor din două motive diferite de OB. Contractele au fost scrise în termeni juridici și într-o traducere akkadiană în limbajul de zi cu zi.

A) CT 33 40 (BM 97446)

Tran.

1. ¹a-²a- AM.<TUM! >.NI- ir-și

¹⁸ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 146.

¹⁹ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 146.

²⁰ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 146.

²¹ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 146.

²² J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 146.

²³ J. GOODNICK-WETENHOLZ, *Legends of the Kings*, 123; A.T. CLAY, *Yale Babylonian Texts – YOS I* (New-Haven, Yale, New-York-Germany, 1915), 21; B. LANDSBERGER, *MSL V* (Rome: Pontificium Institutum Bibilicum, 1957), 16.

²⁴ A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” *Education and around It* 17 (1985): 165 (HEB).

2. KI il-ta-ni DUMU.MÍ DINGIR-šu-i-bi-šu
3. ^lla-ma-zi
4. DUMU.MÍ DINGIR-šu i-bi-šu
5. a-na ma-ru-tim il-qí
6. KÙ.BABBAR ša ta!-ar-bi-ti-ša
7. ^lil-ta-ni
8. DUMU.<MÍ> DINGIR-šu i-bi-šu
9. ma-a[⌘]-ra-at
10. li-ib-ba-šu
11. tà-ab
12. 3 IKU A.ŠÀ
13. ša il-ta-ni
14. a-na la-ma-zi i-di-in
15. a-di ma-al-ṭà-at
16. i-ka-al-ma
17. ša a-a[⌘]a-am-ni!-ir-ši-i-ma
18. ^la-a[⌘]a-AM. <TUM!>.NI-ir-ši
19. a-na la-ma-zi
20. i-qa-bi-i-ma
21. ú-ga-la-ab-šu-ma
22. a-na KÙ.BABBAR i-na-di-<in>
23. IGI E-ri-iš-tum
24. DUMU.MÍ 30-i-qí-ša IGI il-ta <ni>
25. IGI be-li-ku-nu DUMU.MI! be-li < >

1. a-a[⌘]a- AM<TUM>.NI- irši
2. from *iltani* daughter of *ili-šu-ibišu*
3. *lamazi*
4. daughter of *ili-šu-ibišu*
5. to adoptive he takes her
6. growing money
7. *iltani*
8. daughter of *ili-šu-ibišu*

9. got
10. her heart
11. is good
12. 3 *IKU* field
13. of *iltani*
14. to *lamazi* she gave
15. as long as she lives
16. she will eat
17. from *a-[↗]a- AM<TUM>.NI- irši.*
18. *a-[↗]a- AM<TUM>.NI- irši*
19. to *lamazi*
20. she will say
21. shave her head
22. with money will sell
23. before *Erištum*
24. son of *S[↗]N-iqiša* before *iltani*
25. before *belikunu* son of *beli*

Discuții

Linia 1: Numele copilului după numele ei este *a-a- AM<TUM>.NI- irši* (sora...)[↗]

Linia 2: Numele mamei biologice arată și atribuirea familiei.

Rândurile 3-4: Apare mama adoptivă. Ea are o primă parte cu un nume similar cu mama biologică.

Rândul 5: Declarația de adoptare în formula fixului (menționată mai sus).

Liniile 6-9: Bani sunt plătiți, dar nu se specifică cât de mult pentru creșterea ei.

Liniile 10-11: Apare formula pe care sunt mulțumiți de „miezul bun”. Formula nu apare în toate textele. Este ea permanentă doar pentru tipul de adopție în scopul căsătoriei? Acest lucru poate fi în cazul în care consimțământul mamei la căsătorie este exprimat.

Linia 12-14: Fata vine cu o „zestre” ca domeniu pentru mama adoptivă și multe altele.

Liniile 15-17: Mama biologică se va bucura de pe câmpuri atâta timp cât trăiește.

Linia 18-20: Încălcarea formulei acordului. Dar nu apar cuvintele pe deplin; doar cu un indiciu „ea va spune”.

Liniile 21-22: Pedepșa preconizată pentru încălcarea contractului este bărbieritul capului și vânzarea acestuia (din lege vezi codexul Hammurabi 192 pentru comparație).

Rândurile 23-25: Martorii. Mamele nu sunt menționate.

Concluzie

Nu există dovezi ale unei fetețe, dar ea nu se numără printre semnatarii contractului. Ar putea fi un semn că aceasta este într-adevăr o fată cu statut social scăzut sau o fată tânără. Consolidarea în continuare a faptului că nu există condiții pentru încălcarea contractului de către adoptator, ci, dimpotrivă, numai drepturile sale. Expresia „bun pe inima ei” se repetă de mai multe ori în diverse texte care nu indică de fapt adopția unei fetețe. Dar când părinții își dau copilul mic spre adopție, îl aprobă în această formulă. Cu toate acestea, dacă este un copil destinat căsătoriei, ea pare să aibă cel puțin 10 ani și, dacă încalcă contractul, va fi vândută.

B) YOS 12 363

tran.

1. ¹U BAR.RUM.MU.NI
2. DUMU ip-qu-ša
3. u-ir-še-ya
4. KI.NÌ.TE.AN.NI²⁵
5. ¹a-pil-il-^dMAR.TU DUMU a-bi I.DIN.NAM
6. NAM DUMU.NI ŠU.BA.AN.TI
7. NAM IBILA.NI (DUMU.NITA) IN.GAR

²⁵ Se poate citi și: KI.NÌ.TE.NE.NE.A.NI

8. *TUKUMBI U.BAR.RUM DUMU.NI*
9. *NAM a-pil^d [] ad-da-ni*
10. *ú-ul ad-da at-ta*
11. *iq-ta-bi*
12. *NAM KÚ.BABBAR in-na-an-šum*
13. *TUKUMBI -a[] an[] šu ad-da-ni*
14. *NAM U BAR.RUM DUMU.NI*
15. *ú-ul DUMU.NI at-ta*
16. *iq-ta-bi*
17. *i-na È Ú Û né-tim*
18. *i-it el-li*
19. *[Ammatum, rabianum]*
- 20-25. missing
26. *[abu(m)-waqr]*
- 27-31. missing

trans.

1. *Ubarrum s*
2. son of *ipquša*
3. and *uiršeya*
4. took him from them out
5. *apil-ammurum* son of *abi-I.DIN.NAM*
6. to adoption he got him
7. elder son for him
8. if his son *Ubarrum*
9. to *apil-ammurum* his father
10. you are not my father
11. he will say
12. sell him by money
13. If *apil-ammurum*
14. *Ubarrum* his son
15. you are not my son
16. he will say

17. From his house and from his property

18. He will go out.

19. [*Ammatum, rabianum*]

20-25. missing

26. [*abu(m)-waqr*]

27-31. missing (witness list)

Discuție

Linia 1: Numele copilului

Liniile 2-3: Numele tatălui și mamei biologice a copilului.

Linia 4: Conform frazei, momentul a fost scos din pânțecă, ceea ce înseamnă că s-a născut.²⁶

Linia 5: Numele ambilor părinți adoptivi sunt menționate aici.

Linia 6: Un termen care indică adoptarea *NAM DUMU. NI ŠU.BA.AN.TI* pe deplin menționat aici.

Linia 7: Condițiile, în primul rând au drepturile copilului de a fi considerat fiul cel mare. Nu există nicio mențiune despre viitor – dacă se nasc din câțiva copii.

Rândurile 8-9: Numele părinților adoptivi.

Liniile 10-11: Formula „Nu ești tatăl meu”; nu există nicio mențiune despre anularea mamei.

Linia 12: Vânzarea copilului ca pedeapsă.

Liniile 13-18: Din nou, o formulă din partea tatălui: „Dacă nu ești fiul meu...”. Tatăl primește o sancțiune de a lăsa bunurile copilului.

Liniile 19-31: Lipsesc următoarele rânduri. Probabil numele martorilor.

Concluzii

Există o adopție specială a unui copil din apa uterului în conformitate cu fraza *DUMU a-bi I.DIN. ANM* pentru un nou-născut. Se pare că nu există nicio legătură între părinții biologici ai copilului care nu se

²⁶ C. WILCKE, „Noch Einmal: Šilip Rēmim Und Die Adoption Ina Mē-Šu Neue Und Alte Einschlägige Texte,” *Zeitschrift Für Assyriologie Und Vorderasiatische Archäologie* 1 (1981): 89-93.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

înregistrează împreună. În alin. 4 se scrie că copilul a fost îndepărtat de la părinți și se pare că părinții nu-l pot ține, iar consiliul de asistență socială al orașului decide să aibă grijă de copil. Viitorul copilului a fost asigurat în mod clar, iar ambii părinți nu comentează deloc adopția în formula: „bine pe inima ei”; spre deosebire de alte contracte. Este posibil ca, copilul să fi fost îndepărtat de la părinți sau să se fi renunțat la el pentru că are mulți copii sau are un statut social scăzut. Părinții nu pot fi în contact cu căsătoria și copilul este în afara căsătoriei. Copilul este dat altor părinți și nu rămâne fiul tatălui biologic. Dacă motivul adopției ar fi financiar, părinții biologici ar primi și despăgubiri pentru a renunța la copil, dar aici nu există nicio plată pentru adopție. Acest lucru poate fi o dovadă a ideii de a scăpa de copilul care nu este binevenit pentru ambii părinți. Dar poate există servicii sociale din oraș cărora le pasă de bunăstarea individului. În acest caz există un jurământ înaintea zeilor, care indică importanța acordului, precum și oameni importanți care se prezintă ca martori ai acordului.

3. Adopția copiilor, este adevărat? Câteva informații

Adoptarea unui copil în lumea antică în conformitate cu legea este un proces în favoarea unui cuplu de părinți fără copii care doresc un copil care va continua dinastia și va primi proprietatea lor. Acest copil nu ar trebui să se distingă de ceilalți, în cazul în care mama adoptivă va naște după el alți copii biologici²⁷. Adopția este obișnuită în Orientul Antic ca mijloc de asigurare a continuității și existenței familiei în absența urmașilor naturali²⁸.

Adopția în lumea antică se face din diferite motive. Cea mai mare parte a cercetării a abordat tipuri de adopție în trei domenii principale: adoptarea în scopuri economice, adoptarea în scopuri sociale și adoptarea

²⁷ A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” 165 (HEB).

²⁸ G.R. DRIVER and J. MILES, *The Assyrian Laws*, vol. 1 (Repr., Germany: Scienta Verlag Alen, 1952-1955): 383; M. DAVID, *Die Adoption Im Altbabylonischen Recht* (Leipzig: Juristen-Fakultat, Rechtswissenschaftliche Studien Helf 23, Theodor Weicher, 1927): 1f.; S. PAUL, „Adoption Tongues,” *Eretz Yisrael* 17 (1978): 31-6.

în scopuri religioase. Adopția economică se face între două sau mai multe persoane pentru a transfera proprietatea și a o păstra în afara familiei, astfel încât domnia regelui sau a consiliului să nu preia proprietatea în moartea proprietarului său. Adopția din motive religioase este de obicei scrisă în mitul regelui pentru a obține aprobarea de la Dumnezeu și astfel acceptă împărăția și suveranitatea asupra ei²⁹. Adopția socială se face de obicei atunci când adulții adoptă un copil din diferite motive, în principal o văduvă care a adoptat un copil pentru a păstra moșia sau cuplurile cu mulți copii care nu sunt în măsură să susțină un alt copil sau copiii născuți din mame necăsătorite, cum ar fi: *nāditu* (O femeie care lucrează într-un templu de obicei ca sclavă) care nu a putut avea copii atâta timp cât a lucrat în templu și care nu a fost mai capabilă să nască la sfârșitul slujirii ei în templu. Dar au existat cazuri de o adopție rară a unui copil care a fost îndepărtat cu forța din familia sa prin lege (bătrânii orașului, regele) pentru că părinții săi nu au putut avea grijă de nevoile sale sau l-au abuzat.³⁰ Același lucru este adopția unui copil de către un membru al familiei părinților săi biologici pentru a păstra proprietatea familiei în timp util. Dar principalul motiv este infertilitatea sau incapacitatea lor de a avea un copil; adopția nou-născuților poate fi văzută în ani (până la vârsta de 3-4 ani)³¹. Adopția de acest fel s-a făcut și între surori.³² Alte adopții ale copilului mic au fost adopția unui copil cu statut de sclav și astfel li s-au acordat drepturi civile, iar la moartea tatălui, copilului i s-a acordat libertatea. În plus, este posibil să se observe că un copil este dat unei bone în condiții similare adopției în scopul creșterii copilului și returnării acestuia părinților săi în procesul de re-adopție după terminarea copilăriei sale. Un alt motiv al adopției sociale este procesul de recunoaștere a unui cetățean care nu are un copil de la soția sa legală, un moștenitor-copil al unui cetățean

²⁹ G.R. DRIVER și J. MILES, *The Assyrian Laws*, vol 1. (repr., Germany: Scienta Verlag Alen, 1952–1955): 492; A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” 171 (HEB); D. KIRK, *Exploring Adoptive Family Life* (Ben-Shimon Publication, 1988).

³⁰ A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” 166 (HEB).

³¹ G.R. DRIVER and J. MILES, *The Assyrian Laws*, 371.

³² G.R. DRIVER and J. MILES, *The Assyrian Laws*, 491.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

sclav-mamă în casa sa. Acest proces reglementează drepturile copilului, ca și celelalte, de a moșteni tatăl său³³.

De asemenea, este posibil să se examineze procesul de adopție prin intermediul celor implicați în proces, cum ar fi prin ochii părinților fără copii care primesc un copil ca și copilul lor legal. Aceștia sunt, de obicei, părinți în vârstă cu statut economic ridicat în populație sau cei cu venituri mari³⁴. Adoptatul este perceput ca un gospodar, iar statutul său juridic este determinat prin lege sau prin contractul de adopție în două moduri diferite: drepturile depline ale unui copil natural și legal, inclusiv dreptul la moștenire sau, în cazuri speciale³⁵, privilegii mai mici decât un copil natural³⁶. Adoptarea unui copil necesită, de obicei, supravegherea părinților atunci când sunt adulți în schimbul unei moșteniri, indiferent de numărul de copii născuți în cuplu în viitor. Dacă fiul abandonează, el va pierde totul³⁷.

Cele mai multe contracte nu au nici o dovadă de a reveni un copil mic de la adopție. În dreptul antic, nu există drepturi pentru copilul adoptat de a-și cunoaște atribuțiile, fie pentru a proteja copilul de contextul din care a fost îndepărtat, fie pentru că adopția nu a fost făcută de intermediarii actuali ai ambelor părți, iar contextul adopției a fost cunoscut de toată lumea. În lumea antică, fenomenul adopției a fost efectuat în familiile care căutau un moștenitor, dar nu s-au găsit dovezi care să întărească căsătoria sau să promoveze statutul (conducător sau clasă)³⁸.

Am găsit termenii atribuiți adopției copiilor înregistrați în contracte și certificate: *mārūtu* (*ma-ru-tim*) pentru adopția copiilor sau în contextul

³³ G.R. DRIVER and J. MILES, *The Assyrian Laws*, 371-4 și Hammurabi codex 170-171; K.R. VEENHOF, „A Deed of Manumission and Adoption from the Later Old Assyrian Period,” în „*Zikir Sumim*” *Assyriological Studies Presented to F.R. Kraus on the Occasion* (Leiden: E.J. Brill, 1982): 359.

³⁴ A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” 492.

³⁵ Tablet YOS 14 344.

³⁶ A.H. FREIMAN, „Adoption,” în *Biblical Encyclopedia* (Jerusalem: Bialik Institute, 1965), 431-3.

³⁷ G.R. DRIVER and J. MILES, *The Assyrian Laws*, 492.

³⁸ A. KATZENELSON, „Issues in Adoption of Children,” 166 (HEB).

nāditu care dă fiul sau fiica ei la adopție în principal în OA.³⁹ În mod similar, în timpul OB, adoptarea naturală a unui fiu poate fi văzută la naștere fiind tratată de o persoană mai în vârstă⁴⁰, termeni legați de adoptat⁴¹, fiul unui efort luat din pânțece⁴². În Nippur și în Isîn a fost găsită adopție unică *leqû*: O femeie a dat un bărbat, fiul unei alte femei pentru a elibera oamenii aparent din sclavie; un cuplu adoptând o fată pentru a-i sprijini la bătrânețe în fața zeului ŠAMAŠ și adopția unui copil de către *nāditu* al zeului ŠAMAŠ. Exemple de scrisori de adopție ale tatălui adoptiv pot fi găsite în mod voluntar oferindu-i bunuri; și un al doilea exemplu de cuplu care adoptă un copil ca fiu al lor în MA și NA. În MB putem vedea contracte de adopție, dar la „fiul” pentru orice propunere de la Allach, Nuzi și de la Ugarit⁴³. În NB⁴⁴ au existat cazuri în care o femeie și-a dat fiul de șaptesprezece ani ca fiu adoptat altuia; Adopția unui copil pentru muncă, bani, cadouri, securitate și adopția unui fiu de către un zeu (legenda lui Sargon).

Legea a luat în serios adopția unui copil și i-a dedicat o mulțime de dosare. Procesul de adopție a unui copil⁴⁵ mic (băiat și fată) se face pe contracte scrise pe panouri de tablă numite și *proiecte de lege privind adopția*. După ce am examinat 23 de contracte și scrisori de adopție și citirea legilor mesopotamiene, se poate concluziona că pentru un copil mic, contractul de adopție este construit pe cele mai multe dintre următoarele criterii:

a. Data (rareori)

b. Părțile din acord:

Numele copilului sau indiciu pentru el este un copil mic într-o formulă fixă: PN1 este un fiu al PN2 (la fel pentru o fată). Numele părinților

³⁹ R. BÖRGER, *Assyrisch-Babylonische Zeichenliste* (AHW), vol. 33-33A (Germany: Verlag Butzon & Berckerk Avelaer, 1981), 319-21.

⁴⁰ Hammurabi codex: 34: 185 and on tablet YOS 12 333.

⁴¹ Tablet: VAS 8 127; VAS 8 73; CT 33 40.

⁴² Tablet: 2N-T361; CT 47 40; YOS 8 120; YOS 8 1; YOS 8 149; YOS 8 152.

⁴³ C.H. GORDON, ed., *Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language, Eblaïtica*, vol. 2 (Winona Lake Indiana: Eisenbrauns, 1990), 135-6.

⁴⁴ C.H. GORDON, ed., *Essays on the Ebla Archives*, 135-6.

⁴⁵ Such as file of Hammurabi codex: 185-193.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

biologici ai copilului (dacă există). Numele părinților adoptivi ai copilului (majoritatea doi părinți).

- c. Declarație de adopție cu formula fixă: PN1 *DUMU(. SAL)* PN3
PN3 ia PN1 și menționarea explicită a adopției prin formula: *ana mārutim leqû*.
- d. Motivul adopției (dacă se poate scrie).
- e. Termenii Acordului:
Plata către părinții biologici și obținerea consimțământului acestora pentru proces.
Termeni de încălcare a acordului copilului și pedeapsa.
Termeni de încălcare a acordului părinților și pedeapsa⁴⁶.
- f. Jurământul părinților (Biologici dacă există și adoptivul).
- g. O listă de martori în următoarea ordine: zei, rege, primar, demnitari ai orașului⁴⁷.

Concluzii

Articolul a vrut să arate existența adopției copiilor mici în mileniul al doilea î.Hr. Conceptul de „adopție de copil mic” a fost recunoscut în dreptul mesopotamian, dar a fost supus unor interpretări diferite. Mi-am dat seama că adoptarea copiilor în Orientul Antic este un nume de cod pentru diferite și variate tipuri de adopție și nu neapărat pentru adopția unui minor pentru propria bunăstare, ci pentru conexiunea socio-economică. În anumite perioade, copiii au fost adoptați pentru bunăstarea cuplurilor fără copii și nu pentru a salva copii – lucru atestat de diferite texte. Adopția copiilor mici, ca orice altă adopție, a fost realizată ca o interpretare a legilor

⁴⁶ Ahmad Ali YASEEN, „The Archive of *Assur-Mātu-Taqqin* Found in the New Town of Assur and Dated Mainly by Post-Canonical Eponyms,” *Al-Rāfidān: Journal of Western Asiatic Studies* 17 (1996): 288; Y. PURDUE, *Solutions for Sterility in the Ancient Middle East and the Bible* (Tesis for master's degree, 1996), 18-22; Stephen D. SIMMONS, „Early Old Babylonian Tablets from H̄armal and Elsewhere,” *JCS* 1 (1960): 32.

⁴⁷ Maria de J. ELLIS, „An Old Babylonian Adoption Contract from Tell H̄armal,” *Journal of Cuneiform Studies* 3 (1975): 131-148.

care au fost predominante în societatea locală-regională. Un contract de adopție pentru copiii mici este ușor diferit de structura permanentă care arată diferitele părți implicate în procesul de adopție. Toate acestea sunt semne care vor depune mărturie despre adopția unui minor, cum ar fi, uneori: numele părinților biologici, copilul adoptat este de obicei adoptat fără un nume și nu se află pe lista martorilor și a părinților adoptivi, inclusiv lista martorilor. Fiecare contract a fost însoțit de martori care sunt persoane importante în societate sau membri ai familiei. Taxele adoptate nu pot fi întotdeauna găsite, spre deosebire de alte contracte de adopție. Prețul adopției variază de la vârsta adoptată și scopul adopției. Pentru a menține echitatea contractului, a fost introdusă o clauză de plată care era de obicei nulă în comparație cu alte contracte de adopție, dovada adopției unui copil mic și a statutului său social și nu pentru profit. Un alt semn al adoptării unui minor este formularea vagă a contractului, deoarece acesta este rareori efectuat în circumstanțe în mare parte complexe de infertilitate atunci când nu au existat probleme de bunăstare, deoarece populația a fost limitată. O adopție a copiilor mici a avut loc în urmă cu aproximativ 4.000 de ani, proces care nu a ieșit în evidență în arhive, dar se pare că autoritățile sau familia au fost preocupate de bunăstarea individului.

Abrevieri

CAD – Dicționarul Asirian al Institutului Oriental al Universității din Chicago
(Chicago: Institutul Oriental al Universității din Chicago, 1956–2006).

MA – Perioada de mijloc a Asiriei (sec. 13–10 î.Hr.).

MB – Perioada babiloniană mijlocie (1595–1155 î.Hr.)

NB – perioada neo-babiloniană (626–100 î.Hr.)

NA – Perioada neo-asiriană (secolul al 10-lea î.Hr.)

OA – Perioada Asiriei Vechi (secolul al 14-lea î.Hr.)

OB – Perioada babiloniană veche (1894–1595 î.Hr.)

Evocare

Îmi prezint cercetările în onoarea părintelui profesor Ioan Chirilă pentru că elevii unui profesor îndrăgit sunt considerați și copiii lui. El îi adoptă și aceștia îl văd ca pe un tată susținător, un facilitator și un ghid de mulți ani până când vor ieși la viața independentă. Felicitări pentru acești mulți ani de *mārūtu*.

Incursiuni de decriptare a fenomenului profetic vechi-testamentar

Bogdan-Vasile MĂRCĂȘAN

Studiul vizează problematica originii și naturii profeției biblice. Au existat o serie de păreri care au sugerat unicitatea profeției manifestate în cultura poporului israelit¹. Încă de la începutul cercetării profetice moderne, criticii au recunoscut importanța surselor biblice și extrabiblice pentru definirea persoanei și practicii profeților antici israeliți. Sursele extrabiblice ale Orientului Apropiat al Antichității, dar și influențele literaturii deuteronomice și cele ale istoriei deuteronomiste pot oferi puncte de reflecție în vederea precizării naturii profeției biblice.

Chiar dacă abordarea istorico-critică a caracterizat cercetarea literaturii profetice în prima parte a sec. al XX-lea, nu se poate vorbi despre suficiența acestei metode de cercetare. După 1980 a existat o preocupare ferventă din partea bibliștilor pentru precizarea naturii fenomenului profetic în întreaga lume antică. Astfel, paradigma fenomenologică a câștigat teren în fața metodei istorico-critice. Perspectiva acestei noi paradigme de cercetare pentru câmpul biblic a vizat tipologia profețiilor și legătura lor cu societatea². Istoria biblică, dar și scrierile asiriene și akkadiene ne arată că profeții aveau atât un rol religios, sacerdotal, cât și un rol social în comunitate. Chiar și atunci când prevesteau dezastre majore (înfrângeri, robii, secete, etc.) trezind aversiunea regilor și a poporului, profeții nu subminau statul, ci căutau să păstreze buna rânduială în societate, precum și relațiile armonioase între oameni³.

¹ Joshua M. SEARS, „False Prophets in Ancient Israelite Religion,” *Studia Antiqua* 1 (2009): 99.

² Brad E. KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy in Contemporary Scholarship,” *Currents in Biblical Research* 12-13 (2014): 276.

³ Matthijs J. DE JONG, „The Fallacy of ‘True and False’ in Prophecy Illustrated by Jer. 28:8-9,” *Journal of Hebrew Scriptures* 4 (2019), accesat în 5.5.2019, doi.10.5508/jhs.2012.v12.a10.

Din reacțiile față de această metodă fenomenologică s-au născut abordările psihologice și literare ale profeției israelite. Dacă paradigma fenomenologică este una socio-istorică în esența ei, abordarea literară a vizat literatura profetică sub auspiciile creației literare și ideologice⁴.

Toate aceste preocupări ale bibliștilor s-au repercutat asupra definiției care a fost atribuită profetului. Înainte de Wellhausen profetul era privit ca un predicator al Legii mozaice. Wellhausen a scrutat dincolo de instituționalizarea profeției folosind termeni de natură inspirațională pentru a descrie relația dintre Iahwe și slujitorul lui⁵. Pe această traiectorie a cercetării profetice s-a înscris și Holscher, care a susținut că profeția are o natură extatică, iar forma acestei manifestări a fost împrumutată de către evrei de la canaaniiți. Un rol important în acest act de adopție a formei extatice l-a jucat cultul religios. Extazul a fost întotdeauna legat de actul cultic. Această legătură a condus și la posibile criterii de selecție și rafinare a profeției adevărate de cea falsă⁶.

În acest demers de explorare a originilor profeției biblice putem lua în discuție trei surse de cercetare. O primă sursă de informare este oferită de dovezile extrabiblice privitoare la existența profeției. A doua sursă de informare poate fi oferită de istoria deuteronomistă, iar a treia de către literatura profetică.

1. Fenomenul profetic în sursele extrabiblice

Făcând o retrospectivă a sursele extrabiblice, putem menționa inscripția de la Lachiș care amintește de o scrisoare a unui conducător militar în care se regăsește un mesaj de încurajare primit de la un profet⁷. E una dintre puținele dovezi din afara Bibliei Ebraice care menționează prezența unor profeți în Israelul Antic. Ostraconul de la Lachiș a fost descoperit în anul 1930 și datează din sec. al VI-lea î.Hr..

⁴ KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy,” 276.

⁵ Vezi James L. CRENSHAW, *Prophetic Conflict* (Berlin: De Gruyter, 1971), 6.

⁶ CRENSHAW, *Prophetic Conflict*, 7.

⁷ SEARS, „False Prophets,” 99.

Corpusul neasirian de la Ninive din sec al VII î.Hr. este cea de-a doua colecție ca și consistență care poate oferi date despre fenomenul profetic antic. Aceste oracole neasiriene sunt adresate regilor asirieni de către persoane inspirate⁸.

Pe lângă acestea menționi, avem un număr mic de dovezi din Ugarit, la care se adaugă oracolele zeiței Kititum (Ishtar), rugăciunile pentru cele două plăgi din sec al XIV-lea î.Hr. sau dialogurile poetice ale lui Zoroastru cu zeul creator⁹. Din sursele vest semitice din Siro-Palestina criticii au evidențiat relatarea egipteană a lui Wen Amun din Byblos (sec al XII. î.Hr.)¹⁰, inscripția lui Zakkur din Hamath, care datează de la începutul sec al VIII-lea î. Hr., inscripția de la Deir Alla din Transiordania (sec VIII î.Hr.)¹¹ și inscripția citadelei din Amman despre un oracol de la Milkom (sec al IX-lea î. Hr.)¹².

⁸ Helmer RINGGREN, „Israelite Prophecy: fact or fiction,” în *Congress Volume, Jerusalem 1986. Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 40, eds. J. A. Emerton et al. (Leiden: Brill Publishers, 1988), 206.

⁹ Textele despre ritualul zeiței Ishtar reprezintă o combinație între muzică și profeție. Ele punctează legătura dintre celebrarea ritualică și profeție. Vezi Martti. NISSINEN, „Prophecy and Ecstasy,” în *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives*, ed. Martti.Nissinen (Oxford: Oxford University Press, 2017), 177. Există o dovadă babiloniană din sec al XI-lea î.Hr. în care cel ce relatează face o paralelă între profeți și frații lui scăldați în sânge. Slujirile ritualice închinatze zeiței Ishtar implicau scene de bătălie și automutilări. Se poate presupune că între profeții de la Mari unii practicau și asemenea slujiri sângeroase. Vezi NISSINEN, „Prophecy and Ecstasy,” 184.

¹⁰ Trecând dinspre Mesopotamia către vestul semitic putem regăsi relatarea lui Wen-Amun din orașul fenician Byblos. Când regele din Byblos i-ar fi dat ultimatum lui Wen-Amun pentru a părăsi cetatea, un mare văzător a căzut în extaz și a transmis un mesaj conducătorului, răpit fiind de zeu. E relatarea unui egiptean din sec. al XI-lea î.Hr., care oferă repere asupra comunicării divino-umane și asupra activității profetice. Aici profetul apare ca mediator al cuvântului divin, transmițând un oracol conducătorului, în contextul închinării la templu. Vezi NISSINEN, „Prophecy and Ecstasy,” 182.

¹¹ Putem aminti și inscripția de la Deir Alla unde apare Balaam văzătorul, ghicitorul care este abordat de zei noaptea adresându-i-se în vis sau într-o viziune nocturnă. E mai degrabă o ficțiune care sprijină un oracol dinastic, dar prin aceasta se arată că tradițiile despre Balaam erau cunoscute în afara Israelului, în jurul anului 700 î.Hr.. Ar fi niște documente contemporane cu evenimentul. E o dovadă asupra pretenției profetiei la popoarele de dincolo de granițele Israelului, dar nu spune nimic despre istoricitatea persoanelor profetice și nu atestă prezența profetilor în Israel. Dovada

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Așadar, investigația privind conexiunile și comparațiile profeției israelite cu cea extrabiblică poate cuprinde atestări care provin din marile centre urbane ale Siriei, Feniciei, Mesopotamiei. Nu putem uita importanța mențiunilor provenite din Egipt¹³.

O importantă sursă de cercetare și informare poate fi reprezentată de arhiva Regatului Amorit de la Mari, poziționat în partea de sus a Mesopotamiei. Textele de la Mari au suscitat un mare interes. Printre variatele texte mesopotamiene care sunt legate de profeție, scrisorile de la Mari sunt unice prin apropierea lor de momentul profeției. Ele au fost scrise de oficiali ai regelui și au fost dedicate, în special, ultimului conducător din Mari, Zimri-Lim, în scopul informării lui cu privire la oracolele furnizate de zeități. E demn de menționat faptul că relatările oracolelor și ale viselor de la Mari împărtășesc aceleași patternuri¹⁴.

Avem mai multe scrisori unde este amintit Zimri-Lim, ultimul conducător al orașului Mari înainte de cucerirea babiloniană. Totodată, în aceste scrisori sunt enumerate o serie de zeități: zeii Dagan și Adad, zeițele Annunitum și Diritum¹⁵. Importantă e optica acestor scrieri repercutată asupra profeției ca mijloc al comunicării cu divinitatea. Scrisorile prezintă profeți, laici sau preoți care primesc oracolele furnizate ulterior conducătorilor¹⁶. Tot în arhiva de la Mari se regăsește scrisoarea reginei Sibtu către soțul ei unde se menționează o tehnică divinatorie provocatoare de oracole¹⁷.

Au fost realizate multe paralele între profeția israelită și textele de la Mari, chiar dacă există diferențe semnificative geografice și cronologice.

susține contemporaneitatea altor profeți cu cei din Israel, dar și răspândirea fenomenului profetic. Vezi RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 207.

¹² KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy,” 287.

¹³ J. BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 135-6.

¹⁴ S.B. PARKER, „Official attitudes toward prophecy at Mari and in Israel,” *Vetus Testamentum* 1 (1993): 245.

¹⁵ BLENKINSOPP, *A History of Prophecy in Israel*, 137.

¹⁶ Diferitele versiuni ale relatării aceleași profeții în scrisorile de la Mari țin de interesele și competențele oficialilor care au consemnat-o. Vezi PARKER, „Official attitudes toward prophecy,” 255.

¹⁷ La Mari elita societății era dependentă de divinație pentru o orientare specifică. Vezi PARKER, „Official attitudes toward prophecy,” 259.

Atacul la profeția Orientului Apropiat al Antichității vizează lipsa acelei conștiințe socio-etice regăsită în profeția biblică. De aceea Blenkinsopp a făcut recurs la învățătura etică egipteană ca la o posibilă sursă de inspirație pentru protestul social al profeților israeliți. Totuși, o serie de preocupări etice pot fi identificate în profețiile de la Mari. Spre exemplu Zimri-Lim este consolată de zeul Adad printr-un profet intermediar¹⁸.

Punctul de congruență dintre Mari și Israel poate fi reprezentat de similaritatea fenomenului profetic care susține demersul istoricității profeției ebraice. Informația din textele profetice de la Mari nu se regăsește doar în Biblia Ebraică ci și în celelalte culturi ale Orientului Apropiat al Antichității. Profeția era un fenomen. Diversitatea culturală nu era o piedică pentru răspândirea lui în Orientul Apropiat al Antichității¹⁹.

Nu e clar delimitat ceea ce presupun titlurile profetice în Anticul Mari. Profeții sunt descriși ca *hanaaneni* în textul 216, arătând legătura acestei forme particulare de profeție cu vestul semitic, întrucât hanaaneni sunt cunoscuți ca un element amorit în cadrul populației din Mesopotamia. La prima vedere pare a fi o dovadă a originii vestice a cel puțin câtorva elemente ale profeției mesopotamiene²⁰. Principalele desemnări ale profeților în textele de la Mari sunt: *āpilum*, *assinu* sau *muḥḥūm*. *Muḥḥūm* ar fi extaticul, iar *āpilum* cel care răspunde²¹. *Apilum* era cel care oferea oracole în calitate de slujitor al templului. În foarte multe cazuri mesajele erau primite în cadrul unui ritual sacrificial²². Funcția de mesager a profetului de la Mari sau din Israel presupunea admiterea lui în sfatul divin. Aceasta era o precondiție a furnizării mesajului divin către receptor. Recunoașterea statutului profetului era dată și de practica oferirii unor recompense. Atât mediumii

¹⁸ Robert P. GORDON, „From Mari to Moses: Prophecy At Mari and in Ancient Israel,” în *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, eds. R.N. Bray, Heather A. McKay și David J.A. Clines (Sheffield: JSOT Press, 1993), 78.

¹⁹ Hans M. BARSTAD, „No prophets? Recent developments in biblical prophetic research and ancient near east prophecy,” *JSOT* 57 (1993): 51.

²⁰ GORDON, „From Mari to Moses,” 65.

²¹ David L. PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 37.

²² BLENKINSOPP, *A History of Prophecy*, 137.

laici, cât și cei care făceau parte din personalul cultic erau remunerați, cu toate că par a juca un rol periferic în societate. În cele mai multe cazuri cel cadourisit era *muḥḥûm*. Acest sprijin material era primit și de profeții de la curtea regală, ei fiind într-o oarecare măsură comparabili cu așa-numiții profeți de curte din Israel sau cu profeții lui Baal și Așer regăsiți în relațiile despre Ahab și Izabela²³.

Nu poate fi neglijată dimensiunea extatică a profeției de la Mari, deoarece multe mesaje erau primite prin intermediul extaticilor de sex masculin sau feminin, denumiți *muḥḥûm* sau *muhhutum*²⁴. Mulți critici presupun că aceștia aveau un comportament bizar. Cel puțin o categorie de mediumi sunt oameni nebuni sau extatici. Probabil, transele lor nu le-au afectat abilitatea de a vorbi inteligibil sau de a fi interpretați de scribi²⁵. În scrisorile de la Mari apare fraza *a căzut în frenezie*. În textele mesopotamiene și în cele ale Orientului Apropiat al Antichității avem o caracterizare a acestei frenezii, care consta într-o serie de comportamente specifice: biciuiri până la leșin, înțepături cu vârfuri ascuțite, tăierea cu sabia sau cuțite din cremene. Toate aceste manifestări puteau fi rezultatul unor trăiri emoționale²⁶.

²³ GORDON, „From Mari to Moses,” 75. Diferența dintre cele consemnate în scrisorile de la Mari și în Biblia Ebraică consistă în faptul că în textele de la Mari consemnările oracolelor se făceau în aceeași zi sau în ziua următoare, iar în cazul celor din Biblia Ebraică e vorba despre decade și secole cum se poate presupune din contabilizarea straturilor interpretativ. Vezi PARKER, „Official attitudes toward prophecy,” 257. Totodată, conduita oficialilor de la Mari în ceea ce privește profeția poate fi luată ca ilustrativă pentru relațiile dintre profeți și oficiali raportându-ne la curțile din Ierusalim și Samaria, în absența unor dovezi directe dincolo de scrisorile din Lachish și a profețiilor de la Mari. Putem avea un indicator al verosimilității narațiunilor biblice despre aceste relații. Vezi PARKER, „Official attitudes toward prophecy,” 263.

²⁴ NISSINEN, „Prophecy and Ecstasy,” 182. Verbul *mahu* se folosește pentru cei care se comportă în mod neașteptat și pentru o realizare emoțională înaltă. Tulpina reflexivă N a lui *mahu* asimiliează comportamentul caracteristic asociat profeților cu un soi de nebunie. Vezi NISSINEN, „Prophecy and Ecstasy,” 175.

²⁵ Julija B. USTINOVA, „Modes of Prophecy, or Modern Arguments in Support of the Ancient Approach,” *Kernos* 26 (2013): 37.

²⁶ Bob BECKING, „The Prophets as Persons,” în *Hearing Visions and Seeing Voices*, eds. G. Glas et al. (Dordrecht: Springer, 2007), 55. Mulți profeți par să-și schimbe rolul de gen în timpul extazului. Asta și pentru că Ishtar era văzut ca un androgin, nu neapărat ca o zeiță. Acești profeți își doreau să fie androgini, devenind vocea perfectă a zeiței

Implicațiile profeției de la Mari sunt majore, deoarece mesajele erau comunicate prin vise. Acest fapt atestă existența concepției despre vise și viziuni ca mijloace revelaționale în Orientul Apropiat al Antichității. Însă toate referințele onirice trebuie apreciate prin prisma patternului ideologic manifestat în profeție și vis.

O matrice vest-semitică pentru profeție este în dezbatere, de aceea e greu de distins între profețiile de la Mari și visele de la Mari. La Mari visele și oracolul coexistă în același text. În acest sens poate fi amintit procesul de autentificare a persoanei care mediază comunicarea prin păr și tiv. Această procedură este aplicabilă atât visătorilor cât și profeților²⁷.

În textele neoasiriene profeții sunt în mod special numiți *mahhutu* sau *raggimu*. E o desemnare profetică akkadiană, la fel ca în scrisorile de la Mari. Din punct de vedere etimologic, aceste cuvinte akkadiene par a deriva din rădăcinile *mahu* (a deveni nebun, a cădea în frenezie) și *ragamu* (a striga, a proclama)²⁸. Termenul *raggimu* îl desemnează pe cel care strigă, proclamă, vestește un anumit mesaj. Această desemnare se regăsește atât în documentele administrative, cât și în corpusul profetic. E interesant de menționat faptul că termenul *raggimu* nu apare în afara textelor neoasiriene. Oracolele acestor *raggimu* erau rostite cu voce înaltă, fiind adresate maselor, nu indivizilor solitari²⁹. Anumite texte în mod explicit indică faptul că persoanele descrise ca *mahhu* sau *raggimu* transmit cuvintele divine într-o stare de frenezie. La fel ca în Mari, în Asiria comportamentul extaticilor a fost imprevizibil³⁰. În acest sens, S. Parpola a presupus că termenul *raggimu* l-a înlocuit pe vechiul *mahhu*, care ar fi fost limitat din punct de vedere semantic. Această schimbare terminologică ar fi implicat o dinamică a rolului

Ishtar. Dorința de a fi un vas pur pentru transmiterea mesajului divin poate fi în spatele freneziei și a comportamentului ciudat al extaticilor și al profeților din Orientul Apropiat al Antichității. Vezi BECKING, „The Prophets,” 56.

²⁷ GORDON, „From Mari to Moses,” 70.

²⁸ BECKING, „The Prophets,” 55.

²⁹ Simo PARPOLA, „Introduction,” în *Assyrian Prophecies*, ed. Simo Parpola (Helsinki: Helsinki University Press, 1997), XLVI.

³⁰ USTINOVA, „Modes of Prophecy,” 37.

profetului în Mesopotamia. Dinamica ar fi afectat perioada cuprinsă între Regatul asirian mijlociu și cel neoasirian³¹. Un termen echivalent pentru *raggimu* era *sâbrû*, care se poate traduce prin văzător, vizionar, intermediar al viselor mesaj. În listele lexicale *sâbrû* și *raggimu* erau intersanjabili³². Totodată, *sâbrû* era văzut în conexiune cu *maḥḥû* și *zabbu*, extaticul. Deși este o distincție terminologică între cuvintele care privesc oracolele (*amātum*, *dābābu*) și visele (*šuttu*), nu este întotdeauna clar când se citează într-o inscripție regală un mesaj oracular sau un vis mesaj. Indiferent de forma sub care primea mesajul divin, profeție sau vis, receptorul avea rol de medium. Totuși, profețiile sunt atribuite într-o proporție mai mare specialiștilor divinatori. Despre visele mesaj se spune că puteau fi și apanajul nonspecialiștilor³³. Metafora gura zeului îl viza doar pe profetul special calificat și nu pe cei care aveau vise și viziuni prin adeziunea la cultul lui Ishtar. Această edulcorare dintre viziune și profeție, în ciuda păstrării celor două categorii mantice, a profetului și vizionarului, pleca de la premisa că profetul, la rândul-i, putea să aibă viziuni³⁴.

E o adevărată provocare în a preciza rolul social jucat de profet în astfel de societăți, dar mulți slujitori ai divinității și-au asumat roluri centrale. Profeții neoasirieni activau la curtea regală, în special, în vremea lui Esarhadon sau Asurbanipal³⁵. Referințele la profeție în inscripțiile lui

³¹ PARPOLA, „Introduction,” XVVI.

³² Mai multe liste lexicale de origine babiloniană și neoasiriană asociază profeții cu oamenii frenetici, cu cântăreții, cu bărbații și femeile, toți slujitori ai zeiței Ishtar, toți cu un comportament specific deosebit de al oamenilor obișnuiți. Vezi NISSINEN, „Prophecy and ecstasy,” 177. Aceste liste lexicale vizau o abordare extinsă a cadrului socio-religios implicat în fenomenul profetic. De asemenea, vezi PARPOLA, „Introduction,” XLVI.

³³ Matthijs J. DE JONG, *Isaiah Among the Ancient Near Eastern Prophets: A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies* (Leiden: Brill Publishers, 2007), 315.

³⁴ PARPOLA, „Introduction,” XLVII.

³⁵ PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets*, 37. În Asiria profeții nu erau angajați în mod direct de rege și nu aparțineau anturajului regelui. Deși oracolele lor puteau să influențeze luare deciziilor politice, fiind privite cu seriozitate de către rege, profeții nu se aflau în poziția de a-l sfătui pe rege în probleme politice. Doar în momentele critice erau consultați și în chestiuni politice. Funcția profeților de proclamare a divinei

Eșarhadon și Asurbanipal arată că aceasta a ocupat un rol stabil printre celelalte forme ale divinației³⁶.

Totodată, e dificil de spus în ce mod se realiza tranziția minții în Orientul Apropiat al Antichității, chiar dacă activitatea profetică implica un comportament aparte. Nu se descrie ce s-a întâmplat atunci când profeții au profetit. Simo Parpola menționa o serie de schimbări apărute la nivelul conștiinței profetului neoasirian pe fondul posedării lui de către zeița Ishtar. Aceste schimbări se operaționalizau sub forma plânsului și a bocetelor. Ele puteau fi puse și pe seama practicilor ascetice intense³⁷. Chiar dacă verbul *mahu* introducea adresarea divină directă și implica o schimbare a conștiinței, nu există date care să ateste metoda folosită de acești profeți neoasirieni. Actanții puteau să fie funcționari cultici care își asumau rolul de a fi recunoscuți ca voci ale divinității. Aici intervenea auditoriul care recunoștea sau repugna comportamentul profetic³⁸.

legitimări a pretendentului la tron nu era sub controlul total al regelui și oracolele profetice puteau include și elemente critice. Autoritatea profetică, care de obicei era folosită în beneficiul regelui, putea să îi fie și contrară. Vezi DE JONG, *Isaiah*, 318. De asemenea, se susține că nabu se înrudește cu ebraicul נָבִי. Akkadianul nabu se traduce prin „a numi”, „a chema”. Acest akkadian nabium/nabum tradus prin „cel chemat” se poate referi și la regi, ca unii ce erau chemați de zei. Vezi PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets*, 71. La israeliți נָבִי era folosit doar la formele pasivă și reflexivă, neimplicând diateza activă. Chōzēh, un alt termen israelit folosit ca titlu profetic tradus prin „cel ce vede”, poate să fie tot de origine akkadiană, fiind împrumutat de israeliți. Vezi PETERSEN, *The Roles of Israel's Prophets*, 37.

³⁶ Dacă profeții, atât cât putem cunoaște, trebuie să fie localizați în mediul templului, învățații, cel puțin în timpul domniei lui Eșarhadon și Asurbanipal, de obicei, erau angajați la curtea regală. În contrast cu cele cinci tehnici învățate de acești înțelepți, profeția nu emana din grupuri de divinatori antrenați științific, ci îi privea, în primul rând, pe cei care erau funcționari la templu, despre care se credea că au abilitatea de a vorbi cu divinitatea. Practicarea acestei forme de divinație, cel mai probabil, nu includea un profund antrenament literar. Învățații erau în cea mai mare parte bărbați proveniți din familii speciale, fragmentar descrise în perioada asiriană. Femeile dețineau o poziție privilegiată în rândul profeților. Vezi DE JONG, *Isaiah*, 318.

³⁷ PARPOLA, „Introduction,” XVVI.

³⁸ NISSINEN, „Prophecy and ecstasy,” 184.

2. Fenomenul profetic în Istoria Deuteronomistă

O altă sursă critică care stă la baza Bibliei ebraice este Istoria Deuteronomistă. Putem lua în discuție cărțile Deuteronom, Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Ieremia. Aici regăsim o serie de dovezi privitoare la profeți, dar fenomenul profetic rămâne în continuare deschis dezbaterii³⁹.

Distincția dintre influența deuteronomică și cea deuteronomistă este vagă, iar inferențele din trăsăturile lingvistice și compoziționale privind autoritatea rămân speculative. Morné Malan și Esias E. Meyer folosesc termenul deuteronomistic pentru a se referi la colecția de texte cunoscute ca fiind ale primilor profeți, ale profeților anteriori, texte care au fost influențate de cartea Deuteronom. Expresia „influență deuteronomistă” va fi aplicată textelor care arată scopuri similare cu cele găsite în acest corpus⁴⁰. Totodată, cei doi autori propun adjectivul deuteronomic care provine de la numele cărții Deuteronom. Adjectivul era folosit doar în legătură cu această carte. Termenul deuteronomistic îl implică pe cel deuteronomic, nu invers⁴¹.

Descrierea profeților și a profeției în Istoria Deuteronomistă, în special în cărțile lui Samuel și în cele ale Regilor, a jucat un rol central în aprofundarea fenomenului profeției antice israelite în decadele timpurii ale sec. al XX-lea. Conform Istoriei Deuteronomiste profeții israeliți pot fi identificați începând cu domnia lui David și chiar mai repede. Dincolo de câteva scurte referințe în Pentateuh (Fac 20,7; Ieș 7,1.15.20), Samuel și Regi oferă primele informații extinse despre profeți: Samuel este menționat în 1Rg 3,20, Gad în 1Rg 22,5, Nathan în 2Rg 7,2⁴². Hulda este ultima profetesă menționată în Istoria Deuteronomistă (4Rg 22,14-20). La începutul secolului al XX-lea s-a vorbit despre legătura acestor profeți preclasici cu profeții

³⁹ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 205. Se face o distincție destul de clară între Istoria Deuteronomistică și Tetrateuh a cărui sursă critică este Codul Sacerdotal și documentul iahwistic.

⁴⁰ Morné MALAN și Esias MEYER, „Jeremiah 26-29: a not so Deuteronomistic composition,” *Old Testament Essays* 3 (2014): nota 2, 913.

⁴¹ MALAN și MEYER, „Jeremiah 26-29,” nota 3, 913.

⁴² KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy,” 281.

clasici⁴³. Cărțile istorice biblice prezintă profeții preclasici ca făcători de minuni operând în grupuri adesea caracterizate de comportamentul extatic sau în calitate de consilieri regali aflați în slujba regelui. Chiar dacă au acordat suport regelui și consiliere în transmiterea puterii regale percepția asupra profetului era alta. Profeții erau văzuți ca oponenți ai puterii centrale. Avem exemplele lui Isaia la curtea lui Iezechia, dar și pe cel al Huldei și al lui Iosia⁴⁴.

Dacă ar fi să ne raportăm strict la cărțile Regilor pot fi identificate mai multe straturi ale edificiului deuteronomist. Un prim strat ar fi cel predeuteronomist, al legendelor profetice unde profeții sunt prezentați ca făcători de minuni. Poate fi evidențiat textul din 4Rg 20 în care este menționat profetul Isaia și vindecarea miraculoasă a regelui Iezechia. Un al doilea strat ar fi DTRP unde se accentuează imaginea de prevestitor a profetului. Următoarele straturi ar fi DTRN și sursa postdeuteronomistă. Stratul DTRN accentuează importanța Legii. Nu se poate preciza dacă aceste straturi ale dezvoltării textului derivă de la mai mulți autori, dar ele marchează înțelegerea profeției ebraice. Rămâne, totuși, acea diferență de optică între modul prezentării profetului în legendele istorice și optica cărților profetice. Aceasta e o dezbateră acerbă care antrenează genul profetic caracteristic⁴⁵. Recunoașterea faptului că secțiunile deuteronomiste din Ieremia pot oferi un model diferit pentru profeție față de cel care există în Deuteronom este semnificativ. Deuteronomiștii ar modifica optica din Deuteronom și ar prezenta o funcție diferită a profeției. Modelul la care ei ajung, cel al profetului ca și critic social și religios, nu este nou și poartă asemănări cu profeții sec. al VIII-lea î.Hr. și cu secțiunile poetice din Ieremia⁴⁶.

Istoria Deuteronomistă a pus un accent deosebit pe împlinirea cuvântului profeților. Ieremia îi amintește pe profeții anteriori atunci când caută

⁴³ 1Rg 10,5-13; 19,18-24; 3Rg. 2,3.5.15; 4,1.38-41; 6,1-7; 9,1-10; 20,35-43.

⁴⁴ Lester L. GRABBE, „Shaman, Preacher, or Spirit Medium?,” în *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel*, ed. John Day (New York: T & T Clark, 2010), 126-7.

⁴⁵ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 206.

⁴⁶ James Todd HIBBARD, „True and False Prophecy,” *Journal for the Study of the Old Testament* 3 (2011): 344.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

argumente de autoritate. Un exemplu poate fi textul din Ier 26,18-19⁴⁷. Totodată, elocventă este mențiunea predecesorilor în timpul confruntării dintre Ieremia și Anania descrisă în Ier 28. Perspectiva din Ier 28,8 se regăsește și în 4Rg 17,13 sau 4Rg 21,10-15. E o ipostază care-l prezintă pe profet ca declamator al judecății și nu neapărat ca pe cel care avertizează asupra unor comportamente indezirabile⁴⁸. Cu toate acestea 4 Regi, Ieremia și Zaharia insistă mai mult asupra profețiilor ca trimiși care solicită întoarcerea lui Israel⁴⁹. De multe ori acești profeți anteriori erau etichetați de către autorii Bibliei ebraice ca slujitori ai lui Iahwe. E o marcă profetică retrospectivă cu privire la profeți și misiunea lor. Ea poate fi atribuită atât perioadei târzii monarhice, cât și celei exilice. Un exemplu este oferit de Istoria Deuteronomistă în 2Rg 17,23; 24,2⁵⁰.

Istoria Deuteronomistă era interesată și de reacțiile poporului față de profeție, deoarece prima perspectiva criteriului împlinirii profeției. Răspunsul poporului era formulat în termeni negativi, de nesupunere, de neascultare. E interesantă optica lui David Petersen care deduce din prezentarea profețiilor ca slujitori ai lui Iahwe în sec. al VI-lea î.Hr. persistența opticii idolatre asupra poporului Israel⁵¹. Așadar, puțin după căderea lui Iuda, cărțile Regilor, Ieremia și Zaharia oferă perspectiva asupra profețiilor ca slujitori ai lui Iahwe, ca grăitori, ale căror cuvinte sunt respinse de popor⁵².

Oricum, Deuteronomul sau școala deuteronomistă nu au apărut din nimic sau spontan. Deuteronomiștii nu pot fi responsabili de întreaga terminologie a religiei lui Israel. Ei aveau nevoie de un material cu care să lucreze. Trebuie să fi existat o religie israelită în perioada monarhiei⁵³.

⁴⁷ Vezi David L. PETERSEN, „Remembering the prophets,” în *Thus says the lord. Essays on the Former and Latter Prophets in Honor of Robert R. Wilson*, eds. John J. Ahn and Stephen L. Cook (London: T&T Clark International, 2009), 198.

⁴⁸ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 200.

⁴⁹ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 201.

⁵⁰ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 198.

⁵¹ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 202.

⁵² PETERSEN, „Remembering the prophets,” 207.

⁵³ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 208.

În concluzie, această prezentare a profeției din sec. al VI-lea î.Hr. viza atât o retrospectivă asupra mesajului profetic cât și conceperea unei noi nuanțe a mesajului profetic adaptat perioadei de după dărâmarea Ierusalimului⁵⁴.

3. Radiografieri ideologice în literatura profetică

Cea de-a treia sursă de informare e reprezentată de literatura profetică. Exista tendința de a privi textele vechi-testamentare ca provenind din timpul exilului sau de după acesta. Au fost voci care au susținut că perioada premonarhică și monarhică au fost acoperite de o liniște totală⁵⁵. Cărțile profeților denumite după numele mesagerilor lui Iahwe atestă profetia cuprinsă între secolele. al VIII-lea și al VI-lea î.Hr.. Cronologiile expuse de Istoria Deuteronomistă și Literatura Profetică, care coboară până la sfârșitul sec. al VI-lea î.Hr. cu Agheu și Zaharia, atestă existența profeției în ciuda incongruenței lor. Căderile lui Iuda și Israel sunt prezentate în ambele surse critice⁵⁶.

Potrivit criticilor, o realitate socio-istorică a profeției antice ar sta în spatele referințelor biblice. David Petersen accentuează ideea unei perspective unitare a autorilor biblici proiectată asupra profeților care au activat între sec. VIII–VI î.Hr.. Petersen conchide că aceste optici sunt reflecții teologice asupra profeților anteriori al căror scop e reprezentat de infuzarea unui mod viețuire iahwistic ulterior căderii lui Iuda din 587 î. Hr⁵⁷. Chiar și așa critica recunoaște că descrierile profeției de către Biblia ebraică sunt inconsistente și textele în care apar oferă retrospectivă târziu, la mâna a doua, și, din când în când, redefiniri ale realităților antice ale profeției⁵⁸.

Ținând cont de natura surselor, anumiți bibliști din secolul al XX-lea și-au bazat expunerile, în mod predominant, pe cărțile biblice asociate cu

⁵⁴ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 203-4.

⁵⁵ Vezi RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 205.

⁵⁶ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 197.

⁵⁷ Vezi PETERSEN, „Remembering the prophets,” 202.

⁵⁸ Criticii dinainte de 1980 au identificat profetia din Istoria Deuteronomistică ca un tip diferit, preclasic al profeției ce se deosebește în natură de cea descrisă în cărțile profeților clasici. Vezi KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy,” 281.

profeții clasici. Bibliștii s-au raportat la profeții cuprinși între perioada asiriană și cea persană, chiar dacă relația dintre aceste figuri și profeții preclasici menționați în Istoria Deuteronomistă rămâne tensionată⁵⁹. Ipoteza existenței profetilor preexilici este vulnerabilă prin prisma materialului legendar care o atestă. În acest fel poate fi explicată reticența față de tradițiile profetice preexilice, dar și posibilitatea imaginară a profeției israelite⁶⁰. J. Blenkinsopp nu vede o esențială discontinuitate între profeții preclasici, preexilici și cei clasici prin raportare strictă la activitatea desfășurată. Referindu-se la contradicția dintre două curente, cel al adepților lui Ilie și cel reprezentat de Amos și Osea, în legătură cu sprijinul ce ar fi trebuit acordat dinastiei lui Iehu, Blenkinsopp subliniază pericolul reprezentat de tendința periodizării profeției timpurii și a celei clasice⁶¹.

E greu de făcut o diferență între profeții preclasici și cei clasici. Nu se poate afirma cu certitudine că profeții clasici au avut un rol special față de cei preclasici. Profetul canonic este unic. Însă, ceea ce se susținea a fi caracteristic profetilor canonici se regăsea în multe culturi din lume. Chema-rea personală, dar și modul special de receptare a revelației erau răspândite în multe părți ale lumii. De asemenea, problema căinței se întâlnește la profeții din toate culturile⁶². De aceea e importantă analiza naturii oracolelor profetice. De obicei, conținutul acestor oracole profetice e reprezentat de o idee centrală percepută ca o imprimare a cuvântului lui Iahwe în mintea profetului. Ulterior, slujitorul lui Iahwe îi dă acestei idei o formă

⁵⁹ KELLE, „The Phenomenon of Israelite Prophecy,” 279.

⁶⁰ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 205.

⁶¹ Autorul se întreabă retoric de ce doar lui Amos i-a fost atribuită o carte și lui Ilie niciuna. Întrebarea provine în contextul prezentării conflictului dintre sistemul tribal și implementarea aparatului de stat în regatul lui Efraim, dar și în cel al conservării spuselor anumitor profeti, precum Amos, în regatul de sud, pe fondul ascensiunii pericolului asirian sub conducerea lui Tiglet Pileser. Colecțiile care consemnează discursurile profetice se deosebesc de legendele profetice și au prevestit căderea Samariei. Vezi Joseph BLENKINSOPP, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 140.

⁶² Lester L. GRABBE, „Prophets, priests, diviners and sages in Ancient Israel,” în *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, eds. R. N. Whybray et al. (Sheffield: JSOT Press, 1993), 60.

literară potrivită prezentării publice. Totuși, literatura profetică poartă urmele unor forme preliterate ale anumitor oracole profetice⁶³. Ivan Engnell a negat orice posibilitate de descoperire a cuvintelor profetice, în ciuda faptului că susține tradițiile orale. Pentru el textul scris e doar un suport al tradițiile orale care rămân necunoscute⁶⁴. Profeții timpurii sunt cunoscuți prin relatările despre activitățile lor, dar se cunoaște puțin despre profețiile lor. Începând cu profeți precum Osea și Miheia, nu avem detalii biografice, ci mai degrabă cuvintele lor reale⁶⁵. Oracolele salvării și osândei se regăsesc în special la Isaia, Ieremia, Iezechiel, dar și la profeții mici. Unele oracole promovează prosperitatea sau consolarea, alte sunt exprimate sub forma unor capete de acuzare adresate atât lui Iuda și Israel, cât și națiunilor străine. Ele puteau viza chiar și persoanele particulare. Dintre oracolele împotriva națiunilor pot fi menționate cele cuprinse în textele din Is 13-23; Ier 46-51; Iez 25-32; Am 1,1-2,3. Acest tip oracular se regăsește și în cărțile lui Sofonie, Iona și Naum. Prezența acestor oracole poate fi explicată prin prisma implicațiilor războiului sfânt, ca reminiscențe. H. Barstad a încercat să explice existența acestor oracole împotriva națiunilor din Ieremia prin raportare la asediul Ierusalimului. El a postulat existența în cartea lui Ieremia a unei activități profetice anterioare căderii Ierusalimului în ciuda ingerințelor redacționale târzii. Tema războiului sfânt se găsește cu predilecție în poezia profetică. Oracolele despre războiul sfânt erau larg răspândite în Orientul Apropiat al Antichității. În acest context profetul era perceput ca fiind capabil de influențarea voinței zeilor. Înfrângerea dușmanilor era consecința unui act de putere al zeului⁶⁶.

⁶³ Robert B.Y. SCOTT, „Isaiah XXI 1-10: The inside of a Prophet's Mind,” *Vetus Testamentum* 2-3 (1952): 278.

⁶⁴ Engnell a prezentat tradiția orală într-un context mai larg al abordărilor textelor biblice. El a utilizat metoda tradiției istorice, care a contracarat teoria lui Wellhausen despre documentele literare din Pentateuh. Vezi Robert C. CULLEY, „Oral Tradition and Biblical Studies,” *Oral Tradition Journal* 1 (1986): 37-8. Pentru mai multe detalii și o perspectivă elaborată vezi Ivan ENGNELL, *Rigid Scrutiny: Critical Essays of the Old Testament* (Nashville: Vanderbilt University Press, 1970).

⁶⁵ GRABBE, „Prophets, priests, diviners,” 56.

⁶⁶ BARSTAD, „No prophets?,” 53.

Profetul era și mediator și sfătuitor, lucru care-i întărea autoritatea în societate⁶⁷.

Problema care se ridică vizează genul oracolelor profetice. Acest gen poate fi o invenție a deuteronomiștilor, dar dovezile nu sunt clare în această direcție. Textele profetice aveau misiunea de a purta stilul oracular. Chiar dacă textele cărților atribuite în mod tradițional profetilor din sec. al VIII-lea î.Hr. conțin multe similitudini, ele nu pot fi revendicate de același editor. Cărțile lui Amos, Osea, Isaia, Miheia sunt greu de atribuit unei școli de redactori, întrucât au multe caracteristici stilistice proprii. Ele se bazează pe tradiții timpurii, conținând puține elemente deuteronomiste. Cartea lui Amos tratează in justiția socială, corupția, sincretismul care sunt mai degrabă specifice unei perioade de bunăstare decât exilului sau timpurilor post-exilice. Faptul că expunerea condițiilor sociale și religioase din Amos apare și în Isaia sau Miheia e o dovadă suplimentară pentru istoricitatea lor. Amos și Osea nu se contrazic privitor la sincretism, deși folosesc un limbaj diferit. Limbajul deuteronomic nu este devoalat în critica socială a lui Amos. De asemenea, mariajul lui Osea poate fi regăsit și în Ieremia, dar și în Iezechiel cu o tentă oarecum diferită⁶⁸. Specificitatea limbajului lui Osea nu poate fi explicată doar ca o corupere a textului. Ea nu e deuteronomistă. Nici măcar tradițiile legământului, care pot reflecta o influență deuteronomistă în Osea, nu sprijină originea deuteronomistă a cărții⁶⁹.

În Amos, dar și la alți profeti prind contur idei care se găseau într-un proces de cristalizare, fiind susținute de vigoarea lor, intrând mai mult sau mai puțin în curentele gândirii din acele timpuri. Putem presupune, cel puțin în cazul lui Amos, anumite curente ale gândirii etice care l-au precedat. De aceea ar fi importantă scrutarea perioadei preprofetice⁷⁰. Experiențele lui Amos, Isaia, Iezechiel trebuie privite în mod particular distingându-se ceea ce este cadru, formă. Pentru procedura de cercetare

⁶⁷ BARSTAD, „No prophets?,” 54.

⁶⁸ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 208.

⁶⁹ RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 209.

⁷⁰ D. E. THOMAS, „The Psychological Approach to Prophecy,” *The American Journal of Theology* 2 (1914): 246.

trebuie să fie realizat un apel la sursele minime autentificate, întrucât în stadiul actual al criticii e dificil de precizat gradul exact de folosire al materialelor literare⁷¹.

Dacă ne raportăm la cartea lui Isaia, ideile lui despre regalitate nu sunt deuteronomiste. Ideologia despre regalitatea sacră s-ar explica doar în contextul unei monarhii funcționale. Mulți bibliști au postulat ideea unei școli a lui Isaia, bazându-se pe teologia și ideea inviolabilității Sionului care sunt străine deuteronomiștilor. Similarități deuteronomiste au fost revendicate și în cartea lui Miheia în baza raportării ei la textul din Ier 26,18. Însă cartea lui Miheia prezintă o serie de condiții sociale asemănătoare mai mult cu cele prezentate de Isaia și Amos. Similitudinile cu Ieremia se explică prin meticulozitatea procesului redacțional⁷².

Spre finalul perioadei biblice se constată o schimbare a raporturilor dintre divinitate și umanitate, atât în formă, cât și în conținut. Schimbările se fac simțite și la nivel de profeție. După distrugerea templului, literatura lamentației a vorbit despre dispariția temporară a profeției (Plâng 2,9 și Ps 74,9). Recrudescența ei în perioada postexilică nu îi conferă statutul anterior. Insatisfacția populară dată de lipsa împlinirii oracolelor restaurării au condus la scăderea statutului profeției și la schimbarea modului în care aceasta a fost percepută. Împreună cu creșterea statutului profetului anonim și dezvoltarea literaturii deuteroprofetice s-a manifestat tendința de a vedea profeția ca o posesiune a întregului Israel. Inspirația divină nu mai era văzută ca fiind forța din spatele scrierilor⁷³.

În perioada persană a celui de-al doilea Templu profeția cunoaște o nouă etapă de dezvoltare. Realitatea istorică persană a influențat diacronia profeției. În literatura profetică târzie există mai multe mențiuni privitoare

⁷¹ THOMAS, „The Psychological Approach to Prophecy,” 244.

⁷² RINGGREN, „Israelite Prophecy,” 209.

⁷³ George W. SAVRAN, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (London: T&T Clark International, 2005), 230. Motivul întoarcerii este folosit în perioada post exilică pentru a oferi celor ce repatriază posibilitatea unei noi relații cu Iahwe. E un mesaj din 2 Rg, Ier și Zah, creat pentru sec al VI-lea. Vezi PETERSEN, „Remembering the prophets,” 207.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

la fenomenul profetic. O relevanță aparte o revendică următoarele texte: Zah 8,9; Ezd 9,1; Nem 6,10-14. În cadrul acestui tip de literatură, profeții sunt văzuți ca guri ale lui Iahwe care transmit un mesaj normativ. Mesajul reînțoarcerii poporului rămâne într-un con de umbră. Primează alte nuanțe ale grăirii profetice focalizate asupra unor teme de actualitate, precum căsătoria mixtă. Există un contrast destul de pronunțat între Zah 8 și mesajul profetic din Istoria Deuteronomistă. Acest aspect se poate explica prin nevoile diferite ale comunității israelite din sec. VI–V î.Hr.. Atunci au existat ale orânduiri sociale mult schimbate față de perioada monarhică târzie. În cartea Ezdra prevalează oracolele bazate pe tradițiile Torei și nu proclamațiile extrase din literatura profetică⁷⁴.

Cartea Cronicilor derivă din perioada persană. Deși Istoria Cronicilor e influențată într-o oarecare măsură de Istoria Deuteronomistă ea nu prezintă profeții ca slujitori ai lui Iahwe, așa cum se întâmplă în 4 Regi. În Istoria Cronicilor accentul nu cade asupra profețiilor care se vor împlini în viitor, întrucât nu este valorizată dimensiunea punitivă retrospectivă⁷⁵. Cântăreții leviți sunt prezentați ca profeți în Cronici, iar profeții nu apar în grupuri precum în Istoria Deuteronomistă. Interesantă este afirmația lui D. Petersen potrivit căreia menționarea profeților anteriori viza explicarea și construirea trecutului pe baza realităților prezente⁷⁶.

Concluzii

Precizarea originii și naturii profeției biblice trebuie să țină cont și de fenomenul profetic manifestat în Orientul Apropiat al Antichității. Dincolo de ingerințele redacționale postexilice și de încercările de influențare a cititorilor de către redactorii cărților profetice rămâne manifestarea fenomenului profetic. Profeția biblică își poate regăsi forma de expresie în mentalitatea antică ebraică. Israelul Antic rămâne o enigmă prin comparație

⁷⁴ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 204-5.

⁷⁵ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 206.

⁷⁶ PETERSEN, „Remembering the prophets,” 207.

cu lumea actuală. Ar fi o greșeală exegetică atribuirea condițiilor actuale arealului poporului ales. Dezbaterile suscitade de păstrarea cuvântului original al profeților și cele privitoare la istoricitatea evenimentelor descrise în cărțile istorice și profetice ale Bibliei ebraice vor continua multă vreme. Falia dintre tradiția orală și literatura profetică scrisă va marca mereu studiile despre profetismul ebraic. Profetul nu era scriitor, ci el rostea oracolele. Cu siguranță că oracolul profetic și scrierea au mers în tandem multe secole, dar profeții biblici au căutat scribi care să le consemneze cuvintele. Un exemplu îl poate constitui textul din Ier 36. Descrierea transpunerii cuvintelor profeților în scris e specifică întregului Orient Apropiat al Antichității, lucru arătat și în scrisorile de la Mari. O carte profetică nu poate fi repugnată pentru lipsa terminologiei profetice. Însuși ebraicul *navi* poate să reprezinte un adaos târziu în cărțile profetice. Cărțile profetice pot fi rezultatul unor editări și redactări ale unor colecții de oracole profetice. Tipologia oracolelor regăsite în Biblia ebraică nu sunt străine Orientului Apropiat al Antichității⁷⁷.

Mesajul social adresat de profeți și îndemnul la responsabilitate sociale sunt specifice atât înțelepciunii antice cât și literaturii deuteronomice. Așa se poate explica prezența unei osaturi psihologice care a marcat apariția profeților mesageri în comunitatea cultică din Israel⁷⁸.

Evocare

Personalitate marcantă a culturii clujene de la începutul mileniului al treilea, părintele profesor Ioan Chirilă se distinge prin mozaicul cunoștințelor puse în slujba adevărului. Spirit critic, căutător înverșunat al rațiunilor plasticizate ale creației, profesorul Ioan Chirilă a abordat domeniul teologic în consonanță cu noile descoperiri ale științei. Prezență constantă la manifestările culturale ale urbei, eruditul clujean a mediat conflictul

⁷⁷ BARSTAD, „No prophets?,” 57-60.

⁷⁸ Benjamin UFFENHEIMER, „Prophecy, Ecstasy, and Sympathy,” în *Congress Volume, Jerusalem 1986. Supplements to Vetus Testamentum*, vol. 40, eds. J. A. Emerton et.al. (Leiden: Brill Publishers, 1988), 257-61.

dintre credință și ideologie impunându-se ca o voce puternică a ortodoxiei într-un areal al multiculturalității. Fire scrutătoare, cu o intuiție rafinată în decelarea virtualităților propriilor studenți și colaboratori, titularul catedrei de Vechiul Testament a convertit prezența fizică impozantă într-o aplecare perpetuă spre nevoile celor mulți. Discret și liber în manifestare, a reușit să transmită sentimentul detașării de formalismele și protocoalele anesteziante. Fermecător în grai și idei, militant al unei euristici nonșalante, Ioan Chirilă ipostaziază umorul de bun gust transpus într-un limbaj poetic.

Îl cunosc pe părintele profesor din 2004. Atunci am participat la primele cursuri autentice de Vechiul Testament. Vorbea fără întrerupere timp de două ore deschizând o sumedenie de paralele textuale. În cazul de față am asociat disciplina cu profesorul, lucru care m-a determinat să aprofundez studiul Vechiului Testament. Părintele profesor a fost coordonatorul lucrării mele de licență, iar ulterior al tezei de doctorat. De-a lungul tuturor acestor eforturi de cercetare m-am bucurat de sprijinul necondiționat al părintelui profesor. Încă de la început m-a pus în gardă și mi-a precizat posibilele limite ale cercetării, dar mi-a lăsat libertatea necesară unei abordări multidisciplinare. Totodată, mi-a expus rigorile lucrării academice și standardele cercetării vechi-testamentare. Deși, adesea, părea că doar scanează drafatul de cercetare pe care i-l trimiteam, expunerile dânsului erau premonitorii. În fraze puține și elocvente îmi descria întregul conținut al lucrării, dar, totodată, îmi semnală posibilele puncte de reflecție asupra cărora trebuia să aprofundez. Părintele profesor are o putere comprehensivă remarcabilă, dar și un ritm al lecturii care-l făceau invidios, în sensul bun al termenului, pe fiecare student zelos. În expunerea propriilor cercetări, de mare folos mi-au fost cărțile și studiile publicate de părintele Chirilă. Nu pot să trec cu vederea comentariul la cartea profetului Osea, o lucrare de referință, citată în multe studii internaționale. Totodată studiile despre manifestările teofanice vechi-testamentare și cele despre puterea logosului au întregit perspectiva de ansamblu asupra propriei teze de doctorat.

E greu ca în câteva cuvinte să-mi exprim mulțumirile față de cel care mi-a oferit posibilitate a cerceta într-un mediu academic performant. Părintelui Ioan Chirilă îi voi fi recunoscător toată viață pentru încrederea și suportul acordate. Criteriile de selecție ale doctoranzilor sunt extrem de stricte, iar faptul că m-a acceptat a constituit o mare onoare. Cu siguranță că nu am reușit întotdeauna să mă ridic la nivelul așteptărilor pe care le-a avut de la mine, dar recunoașterea propriilor limite a reprezentat un imbold pentru finalizarea tezei de doctorat. Îl recomand pe părintele profesor oricărui absolvent dornic să guste din secretele unei cercetări academice meticuloase. De la profesorii foarte buni avem de învățat de-a lungul întregii noastre vieți. Părintele Ioan Chirilă are puterea de a transmite iubitorilor de carte coordonatele unor cercetări teologice capabile să schimbe soarta generațiilor viitoare.

Dialogul lui Dumnezeu cu oamenii după cădere (Fac 3,8-13)

Călin MĂRGINEAN

Cartea Facerii a suscitât atenția interpreților Sfintei Scripturi încă din antichitate. Toți au fost preocupați de începutul lumii și implicit de antropogeneză. Fără o înțelegere corectă a referatului creației este imposibil să identifiți ținta înspre care se îndreaptă omul, dar și creatura. Astfel că am dorit să aprofundăm referatul creației (Fac 1-3) din perspectiva rabinică și patristică pentru a surprinde în complexitatea sa mesajul textului sfânt.

Inițial am considerat că viziunea patristică ar fi suficientă însă treptat am ajuns să înțeleg că pentru a percepe într-o perspectivă holistică misterul creației este necesar să fac apel și la scrieri din tradiția iudaică. Astfel am început să mă familiarizez cu modul în care rabinii se raportează la aceste evenimente unice în istoria omenirii, episoade ce au marcat profund umanitatea.

Ne vom concentra atenția doar asupra câtorva exegeți care se individualizează prin modul lor de interpretare. Autorii evrei la care facem referire în studiul noastră sunt: Filon din Alexandria, Rași și Maimonide, cunoscut și sub acronimul de Ramban. Am realizat o selecție și în cadrul scrierilor patristice care analizează referatul creației. Primul asupra căruia ne-am oprit este Sfântul Vasile cel Mare. O deschidere patristică interesantă asupra căreia am reflectat în lucrarea de doctorat a fost constituită de interpretarea Sfântului Grigorie de Nyssa. Pentru a întregi această paletă interpretativă am făcut apel la *Omiliile la Facere* redactate de Sfântul Ioan Gură de Aur.

Abordarea comparativă a acestor două tradiții a conferit tezei noastre unicitate în spațiul de cercetare românesc. Abordarea noastră se individualizează în spațiul biblic românesc prin abordarea variată a referatului

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

creației atât în ceea ce privește tradițiile la care facem apel (iudaică și creștină), cât și modul diferit de interpretare (alegoric, mistic, literal, critic, duhovnicesc, pastoral etc.). În literatura noastră acest demers este unic. Nu există nicio cercetare mai extinsă care să abordeze referatul creației din perspectivă rabinică și patristică.

Menționăm faptul că în literatura noastră s-au făcut câteva încercări de analiză a scrierilor patristice amintite, însă în cea mai mare parte aceste opere au fost analizate individual, cu mici excepții. O atenție mai aparte a fost oferită operei lui Filon¹. În spațiul internațional, așa după cum era de așteptat s-a scris mult pe această temă a creației, însă cercetările bibliștilor nu au vizat o analiză comparată și complementară după modelul pe care noi îl propunem. Singura scriere care își propune să realizeze un astfel de demers a fost scrisă de către Emmanouela Grypeou și Helen Spurling. *Cartea Genezei în antichitatea târzie. Întâlniri între evrei și creștini. Exegeză.* Autoarele acestei cărți și-au propus să prezinte modul în care este receptată cartea Facerii în exegeza iudaică și creștină a antichității târzii.

În acest studiu ne propunem să expunem modul în care a fost receptat dialogul dintre Dumnezeu și oameni înainte de cădere în cele două tradiții de interpretare, cea rabinică și cea patristică.

1. Întâlnirea dintre om și Dumnezeu în spațiul paradisiac

În răcoarea serii², spre apus, bărbatul și femeia L-au auzit pe Domnul umblând în grădină. Verbul folosit aici pentru a descrie mișcarea divină – *mithalek* – este la forma *hithpael* care sugerează activități frecvente și obișnuite. Astfel de plimbări ar avea loc în seara (pe timpul mai rece al

¹ Părintele Ioan Chirilă i-a dedicat lui Filon două volume și câteva studii în care precizează specificitatea interpretării lui Filon și realizează o apropiere vădită de gândirea părinților în special prin învățătura lui despre Logos.

² Expresia „în răcoarea serii”, se folosește atunci când prezența divină se manifestă ca un vânt mare ce vine cu putere. Vântul care însoțește pe Dumnezeu în grădină este ca „vântul zilei obișnuite”, spre deosebire de alte profeții în care Dumnezeu apare la om. RAMBAN, *The Torah with Ramban's commentary translated, annotated, and elucidated*. Bereishis, vol 1, eds. Yaakov Blinder și Yoseph Kamenetsky (Mesorah Pubns Ltd, 2004), 124.

zilei), mai degrabă decât pe la amiază (cf. Fac 18,1). Departe de a anticipa momentul de întâlnire cu divinitatea, cuplul – care tocmai și-a „ascuns” goliciunea făcându-și îmbrăcăminte, încearcă acum să se ascundă chiar de la Dumnezeu. Ascunderea este activitatea principală acum. Naratorul descrie cum și-au găsit ascunziș între pomii raiului. Însă pot arborii sau arbuștii să stea între Dumnezeu și om?

În convorbirea ce urmează vedem că Dumnezeu vine la Adam nu ca să-l osândească ori să-l izgonească din Rai, ci ca să-l facă să-și vină în fire. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Dumnezeu nu a amânat de fel, ci, îndată ce a văzut fapta lor și mărimea rănii, s-a și grăbit să-i vindece, ca nu cumva să se întindă rana și să nu se mai poată vindeca. [...] Uită-te la iubirea de oameni a Stăpânului și la covârșitoarea Lui răbdare! Ar fi putut doar să nu-l învrednicească nici de întrebare pe cel care păcătuisese atâta de mult, ci să-i dea îndată pedeapsa ce o hotărâse mai înainte. Dar nu! Dumnezeu îndelung rabdă, amână, întreabă și primește răspuns, și iarăși întreabă, numai și numai ca să-l îndemne să se apere, ca dându-se lucrurile pe față, să aibă prilej ca și după o călcare atâta de mare de poruncă să-și arate iubirea Sa de oameni”³.

Domnul adresează o întrebare mai degrabă decât o poruncă lui Adam care stă pitit, pentru că Dumnezeu vrea să-l determine pe Adam să iasă afară din ascunziș din proprie inițiativă. Este păstorul cel bun care caută oile pierdute⁴. Și este conștient pe deplin că într-un astfel de context este necesară o manifestare a sensibilității, iar nu a duriții. Dacă Dumnezeu întreba „de ce te ascunzi?” în loc de „unde ești?”⁵, întrebarea Sa i-ar fi

³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Facere,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987), 183.

⁴ In acest dialog Părinții văd chemarea omului de către Dumnezeu la pocăință. Sfântul Ioan Gură de Aur scrie: „Dumnezeu nu i-a întrebat pentru că nu știa – căci știa, și știa prea bine – ci pentru ca să-și arate iubirea Sa de oameni. Se pogoară până la slăbiciunea lor și le cere să-și mărturisească păcatul.” (SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Facere,” 184.) Dar omul nu răspunde cu pocăință, ci cu îndreptățire de sine, aducând astfel pedeapsa asupra sa.

⁵ „Ce vrea să însemneze: *Adame, unde ești* – se întreabă Sfântul Ambrozio? Oare nu cumva vrea să zică *cum te afli*, iar nu *în ce loc*? Așadar, nu este întrebare, ci dojana.

făcut pe oameni să conștientizeze inutilitatea încercării lor de a se ascunde. „Unde?” este o întrebare rar auzită din gura lui Dumnezeu, dar ea se poate întâlni și în episodul Cain și Abel (Fac 4,9) și în episodul fugii slujnicei Agar (Fac 16,8). În opinia lui Filon întrebarea Domnului poate fi interpretată în mai multe moduri: „În primul rând să considerăm că nu e vorba de o întrebare, ci de o afirmație care poate însemna: te afli într-un loc, ești într-un loc, dacă (unde) poartă accent grav. Dacă ai crezut că Dumnezeu se plimbă prin Rai și că va fi fiind cuprins în el, află că nu gândești bine. Ascultă doar cuvintele acestea, pe deplin adevărate, de la Dumnezeu cel știutor: mai întâi că Dumnezeu nu este undeva (*nov*) pentru că nu El este cel cuprins, ci El este cel ce cuprinde totul în Sine, și apoi, că numai ceea ce e născut se poate afla într-un loc, de vreme ce, în mod necesar, nu el cuprinde, ci este cuprins. În al doilea rând, „unde ești” poate însemna: unde ai ajuns, adică ce-ai devenit, o, suflete? Ce rele ai ales, în schimbul căror lucruri bune pe care le-ai lăsat? Dumnezeu te-a chemat la împărțășirea de virtute, iar tu te-ai dus să urmezi păcatul. El ți-a dăruit, ca să te poți bucura de el, pomul vieții, adică pomul înțelepciunii, prin care să poți trăi (veșnic), iar tu purtat de neștiință și de distrugere, ai ales nefericirea, care înseamnă moartea sufletului, în locul fericirii vieții celei adevărate. În sfârșit, în al treilea rând, *unde ești* este o întrebare la care se pot da două răspunsuri, iar unul din cele este: nicăieri, pentru că sufletul păcătosului nu are un loc în care să se stabilească și să se întemeieze; de aceea, se spune că păcătosul „n-are loc” pentru că nici răul n-are loc, ca unul care cu greu se poate așeza undeva. Astfel este cel lipsit de virtute și de înțelepciune, mereu tulburat și clătinat dintr-o parte în alta, purtat în toate părțile ca un vânt schimbător, veșnic instabil, pentru că el nu are nici o părere sigură”⁶.

Din ce stare a bunătății, fericirii și harului, vrea El a zice, ai căzut în starea aceasta jalnică? Lepădatu-te-ai de viața cea veșnică, îngropatu-te-ai în căile păcatului și morții.” SF. AMBROZIE CEL MARE, „Hexameron,” în *PSB* 52, trad. Teodor Bodogae et al. (București: IBMO, 2007), 99.

⁶ FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte după lucrarea de șase zile*, trad. Zenaida A. Luca (București: Paideia, 2002), 93-4.

2. Specificul întrebării care îl putea izbăvi pe om

Întrebarea lui Dumnezeu se adresează numai lui Adam, chiar dacă el și soția lui se ascund împreună⁷. Tot în versetul următor, bărbatul se referă numai la sine însuși: „m-am ascuns”. Nu o incriminează și pe femeie spunând că „ne-am ascuns”. Nu putem fi siguri de ce Domnul pune la îndoială numai pe bărbat, dar poate că se datorează faptului că și comportamentul femeii este similar cu al său.

Răspunsul omului nu se adresează exact la întrebarea Domnului. Mai degrabă, acesta răspunde la întrebarea: „de ce te ascunzi?”. A sta într-un ascunziș pentru a evita întâlnirea cu Dumnezeu este anormal și cere o explicație. Omul, totuși, evită parțial explicația reală a ascunderii sale. Nu era goliciunea și presupunerea că într-o asemenea ținută era inadecvat să se întâlnească cu Dumnezeu, căci el și-a luat frunzele de smochin cu el în ascunziș. Da, el nu era tocmai gol, dar frica lui de Domnul l-a făcut să se ascundă. Nu este necesar ca Domnul să vorbească pentru ca omul să intre în panică, să-și simtă starea de vinovăție. Este necesar ca El doar să fie prezent, să se preumbe prin grădină. Ideea de „ascundere” (exprimat prin *haba*) de Dumnezeu este unic în versetele 8 și 10. Cu toate acestea, în Vechiul Testament mai întâlnim ideea a fi ascuns cineva sau ceva de ochii lui Dumnezeu. De exemplu, în Fac 4,14; Is 65,16; Ier 16,17; Os 13,14 și Ps 38,10 se folosește verbul *satar*. Ne putem aminti de încercarea lui Iona de a fugi de la fața lui Dumnezeu (Iona 1,3), sau reflecția psalmistului vizavi de imposibilitatea de a merge undeva unde să nu fie prezent și Dumnezeu (Ps 138,7-12).

După ce omul răspunde, Dumnezeu îi mai adresează încă două întrebări. Prima dintre aceste întrebări poate părea ciudată cititorului: „Cine

⁷ Interpretând alegoric momentul chemării lui Adam, Filon afirmă: „De ce-l cheamă numai pe Adam, dacă împreună cu el stătea ascunsă și femeia lui? Să spunem mai întâi că intelectul e chemat acolo unde se găsea în momentul în care capătă dovada că s-a lăsat ispășit și ia cunoștință de schimbarea și de pervertirea sa. Dar intelectul nu e chemat singur, ci împreună cu el sunt chemate și toate facultățile sale, căci intelectul în sine, fără facultățile sale, e gol, și nici nu ființează; una din aceste facultăți este senzația, iar aceasta este femeia.” FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric*, 93.

ți-a spus că ești gol?” Nuditate nu este o problemă ușor de trecut cu vederea. Șarpele a fost cel care ți-a spus? Femeia a fost cea care ți-a spus? Ai constatat aceasta cu proprii ochi? Cu alte cuvinte, de unde sursa de rușine și vinovăție?

În loc ca Dumnezeu să ofere o pauză pentru ca omul să răspundă la această întrebare, El adresează imediat o a doua întrebare. Spre deosebire de întrebările anterioare, care solicită informații generale, în acest moment Domnul devine mai concret. Dar, mai degrabă decât să-l lase pe om în nelegiuire, Dumnezeu îi permite să-și recunoască greșeala. Astfel, această întrebare cere mai degrabă mărturisirea decât condamnarea.

Un simplu „da” ar fi trebuit să rezolve problema mult mai ușor. Însă omul devine inconștient și defensiv (Fac 3,12). El arată cu degetul spre soția sa, pe care dă vina: „Femeia care mi-ai dat-o să fie cu mine, aceea mi-a dat” (Fac 3,12)⁸. În mod indirect el dă vina chiar pe Dumnezeu („pe care mi-ai dat-o”). Prin raționalizare, criminalul sau vinovatul devine victimă, iar adevărații instigatori sunt Dumnezeu și femeia. Adam își mărturisește contribuția însă dând vina pe femeie. Prin amânarea propriei sale implicări până la ultimul cuvânt din verset, Adam încearcă să reducă la minimum rolul său în acest păcat⁹.

⁸ Rași subliniază lipsa de recunoștință a lui Adam. RAȘI, *The Torah with Rashi's commentary translated, annotated, and elucidated. Genesis*, vol. 1, ed. Yaakov Blinder (Mesorah Pubns Ltd, 1999), 34.

⁹ Iată deci că nu putem să spunem doar că Adam și Eva au păcătuit și apoi au fost osândiți. Căci li s-a dat prilej de pocăință înainte de a fi osândiți. Avva Dorothei socotește această istorisire din *Cartea Facerii* drept exemplul clasic al lipsei voinței de pocăință a omului și al adânc înrădăcinății sale dorințe de a-și îndreptăți purtarea, chiar când însuși Dumnezeu îl arată drept păcătos: „După cădere, [Dumnezeu] a dat [lui Adam] prilej de pocăință și de a fi iertat, dar capul său a rămas neplecat. Că [Dumnezeu] a venit și i-a zis: *Adame, unde ești?* Adică: din ce slavă la așa rușine ai venit? Iar apoi, când l-a întrebat de ce a păcătuit, de ce a călcat porunca, l-a pregătit îndeosebi ca să poată zice: *Iartă-mă*. Dar el nu s-a smerit! Unde este cuvântul *iertă-mă*? Nu a fost căință, ci chiar dimpotrivă. Că a grăit împotriva și a învinovățit la rândul lui: *Femeia care mi-ai dat să fie cu mine* [m-a amăgit]. Nu a zis: *Femeia mea m-a amăgit*, ci *femeia pe care mi-ai dat-o*, ca și cum ar zice *pacostea pe care ai adus-o pe capul meu*. Că așa este totdeauna, fraților: când omul nu vrea să se învinovățească pe sine, nu șovăie a-L învinovăți pe însuși Dumnezeu. Apoi [Dumnezeu] a venit la femeie și i-a zis: de ce nu ai ținut porunca?

Răspunsul femeii la întrebarea lui Dumnezeu este similar cu cel al bărbatului (Fac 3,13). Și ea încearcă să nu-și asume vina. Nici unul dintre ei nu prezintă nici un semn de pocăință. Privind mai îndeaproape, însă, răspunsului ei îi lipsesc unele dintre părțile mai puțin atractive din răspunsul soțului ei, deși este, ca și acesta, în ipostaza de a se apăra, de a se dezvinovăți. Ea nu spune „șarpele pe care l-ai făcut”. Nici nu spune „omul căruia m-ai dat sau încredințat”. De asemenea, ea recunoaște deschis că a fost înșelată. Șarpele i-a prezentat o propunere atractivă iar ea a căzut în plasa lui. Femeia mărturisește că a căzut (în ispită) fiindcă s-a lăsat amăgită de plăcerea înșelătoare și șerpuitoare. „Ce L-a oprit atunci pe Dumneze – zice Filon, când femeia i-a răspuns: *șarpele m-a amăgit*, să-l întrebe și pe șarpe, dacă el a amăgit-o pe femeie și l-a blestemat fără judecată și fără a-l lăsa să-și rostească apărarea. Ar trebui să spunem că senzația e unul din lucrurile care nu sunt nici rele, dar nici bune, ci de mijloc și că există deopotrivă și în înțelept și în neînțelept. Atunci când senzația se naște într-un neînțelept, devine păcătoasă, dar când se naște într-un înțelept, primește harul virtuții și al cumințeniei. E firesc, așadar ca, de vreme ce senzația nu are prin ea însăși o natură înclinată spre rău, ci aflându-se la mijloc, înclină deopotrivă spre bine și spre rău, să nu fie osândită mai înainte de a mărturisi că a urmat răul.”¹⁰. Ramban subliniază că femeia avea să fie pedepsită pentru două păcate, pentru că a mancat ea și pentru sfatul dat lui Adam să mănânce fructul, așa cum șarpele a fost pedepsit pentru că a convins-o pe Eva să mănânce fructul¹¹.

Ca și cum ar fi vrut să-i zică cu dinadinsul: măcar spune *iartă-mă*, ca sufletul tău să se smerească și să capete iertare. Dar din nou nu [a auzit] cuvântul *iartă-mă*. Că și ea a răspuns: *Șarpele m-a amăgit*, ca și cum ar fi zis: șarpele a păcătuیت, ce este mie aceasta? O, bieții de voi, ce oare faceți? Căiți-vă, recunoașteți-vă păcatul, milostiviți-vă de goli-ciunea voastră. Dar nici unul n-a voit să se învinovățească pe sine; nici unul nu s-a smerit câtuși de puțin. Vezi deci acum la ce stare și la ce mari nenorociri am ajuns prin îndreptățirea de sine, voind a ne face voia și a urma nouă înșine”. AVVA DOROTHEI, „Învățăături de suflet folositoare,” în *Filocalia* 9, trad. Dumitru Staniloae (București: IBMO, 1980), 234.

¹⁰ FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric*, 97.

¹¹ RAMBAN, *The Torah*, 126.

Concluzii

Așa după cum era de așteptat fiecare tradiție interpretativă are specificitatea ei. Atât iudeii, cât și creștinii optează pentru o exegeză care să le scoată cât mai bine în evidență atât învățătura de credință, cât și modul lor de asumare a textului sfânt. Chiar dacă utilizează alegoria, atât Filon, cât și Sfântul Grigorie de Nyssa (și Origen care este menționat în notele de subsol) nu ies din cadrele gândirii și viețuirii specifice comunității din care fac parte. Deși se slujesc de aceeași metodă, finalitatea demersului lor este diferită. Când folosesc alegoria, scriitorii creștini fac trimitere de cele mai multe ori la Hristos și la Biserică.

Abordarea celor două tradiții (iudaică și creștină) într-un demers de înțelegere a unui text scripturistic este benefică. Aceasta ne ajută să înțelegem mesajul biblic într-o manieră plenară, ne evidențiază specificitatea doctrinară și pregătirea teologică a fiecărui interpret, ne arată asemănările și deosebirile de interpretare și ne pot consolida opiniile mai ales atunci când aceste interpretări consună.

Acest demers realizat în cadrul cercetării noastre poate să constituie și pentru alți cercetători un model de abordare a textului sfânt. Acest tip de analiză poate să fie aplicat și la alte episoade sau texte din Vechiul Testament. În acest mod vom aduce în atenția cititorilor și tradiția iudaică care are o importanță semnificativă în înțelegerea modului în care un text scripturistic este asumat de comunitatea primilor lui destinatari. Suplimentar credem că în contextul cercetării actuale este mult mai indicat să ne apropiem de interpretarea iudaică cu care avem mult mai multe lucruri în comun decât cu interpretarea istorico critică.

Evocare

Cuvintele mele sunt prea sărace să pot face o evocare a părintelui profesor. Îl cunosc pe părintele Chirilă încă de când era directorul Seminarului Teologic de la Cluj. În primăvara anului 2010 am bătut timid la ușa biroului dânsului, fiind trimis de regretatul părinte profesor Constantin Voicu de la

Sibiu. Am fost primit cu multă căldură sufletească de către Părintele Ioan transmițându-mi încredere ca v-om închea și v-om duce la bun sfârșit o teza de doctorat care să fie unică în literatura de specialitate.

Relația mea de colaborare cu Părintele a rămas deosebită. Cu timp și fără timp Părintele a fost alături de mine atunci când l-am solicitat, îndrumându-mă și arătându-mi direcția pe care trebuia să o urmez în cercetarea mea. De la dânsul am avut foarte multe de învățat. Începând de la răbdarea și discreția dânsului, cântărirea cuvintelor, setea de cercetare, de cunoaștere a Cuvântului lui Dumnezeu, aruncând mrejele în adâncuri și aducând la lumina tiparului esența Cuvântului.

Azi mai mult ca oricând, în vremurile pe care le trăim, avem nevoie de modele, de lideri spirituali în ochii căroră putem avea încredere, a căror inimă să o cunoaștem din experiența de zi cu zi, al căror suflet este viu și năvalnic în tot ceea ce întreprind, văzut și nevăzut, auzit și neauzit. Vă doresc sănătate, bucurii și realizări tot mai valoroase și profunde. Dumnezeu să vă țină cât mai mult lângă noi, ca pe o călăuză către El. Să ne fiți „mică reflexie a unei mari lumini” (Sf. Grigorie al Nazianzului). Vă mulțumesc pentru tot ce ați făcut și veți face pentru noi!

Să ne trăiți întru mulți și binecuvântați ani, Părinte Ioan!

Sărbătoarea vechi-testamentară, pedestal al sărbătorii creștine*

Adrian-Ioan MEDAN

Sărbătoarea constituie contextul în care, în cadrul trăirii religioase cultice, timpul interferează cu veșnicia, iar realitățile transcendente se dezvăluie intuitiv în sfera lumii materiale. În raport cu determinările temporale, sărbătoarea este încadrată în limite specifice categoriilor vremelnice, ea durând una sau mai multe zile. Însă atunci când rostul ei, acela de a fi chemare divină, se împlinește în actul cotidian al trăirii și manifestării persoanei, sărbătoarea primește valențele eternului. Temporalitatea sărbătorii nu constituie decât un sublim pretext al veșniciei, ea constituind, în fapt, un intrând în sferile atemporale ale realităților metafizice. *A fi contemporan cu Dumnezeu* este privilegiul unic al sfântului, dar premisele acestui fapt sunt relevate în actele trăirii perpetue în conformitate cu exigențele minunate ale sărbătorii, care nu face decât să îl ridice pe om din abisul paralizant al materiei inerte înspre sferele eliberării spirituale.

Sărbătoarea devine eternă pentru persoana umană atunci când este percepută în sensurile ei sacramentale și când ea constituie un mod de viață. De fapt, sărbătoarea eternizează. În existența pământească realitățile Împărăției lui Dumnezeu sunt simple deziderate eshatologice, dar sărbătoarea facilitează intuirea acestora și pregustarea lor în actul liturgic-sacramental, acesta din urmă constituind o realitate sine qua non a celebrării autentice.

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente de text care fac parte din teza de doctorat a autorului: Adrian-Ioan MEDAN, *Pesah, Shavuot și Sukkot* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2021), 72-82, 89-93.

1. Sărbătoarea în Vechiul Testament. Aspecte semantice

Pentru a desemna cuvântul *sărbătoare*, în Vechiul Testament sunt întrebuințați trei termeni ebraici: חַג – *ḥag* (Ieș 34,18.25; Lev 23,6; Deut 16,16; Ezd 6,22; 2Par 8,13; Lev 23,34; Num 29,12; Deut 31,10; Zah 14,16; 3Rg 8,2.65; Is 29,1; Am 5,21; Mal 2,3); מוֹעֵד – *mo'ed* (Fac 18,14; Ieș 13,10; Os 9,5; 12,9-10) și יוֹם טוב – *yom tov*. Rădăcina lui חַג¹ este, cel mai probabil חָגַג (*ḥagog*), care înseamnă a celebra, dar ar putea fi și חָגַג (*ḥug*), care înseamnă a înconjura. Cuvântul a fost pus în relație și cu arabul *hajja*, care desemnează acțiunea de a merge în pelerinaj, de unde decurge *hajj* – pelerinajul la Mecca². *Mo'ed* desemnează un timp anume, un timp al adunării, dedicat adorării lui Dumnezeu prin acte de cult³.

Caracteristicile sărbătorilor vechi-testamentare

a. Sărbătorile evreiești constituie primele celebrări care au la bază revelația divină. Nu doar sărbătorile în sine, ci, conform Pentateuhului, și

¹ Cuvântul *ḥag* are în Vechiul Testament sensul de *sărbătoare* (în general), o zi anume de sărbătoare, sau o perioadă de bucurie religioasă. Însă cel mai adesea substantivul *ḥag* se referă la cele trei sărbători anuale de pelerinaj: Pesah, Shavuot și Sukkot (adică Paștile, Cincizecimea și Sărbătoarea Corturilor). *Ḥag* apare și în 3Rg 12,32 pentru a desemna o sărbătoare instituită de Ieroboam în locul Sărbătorii Corturilor celebrate de iudei. Termenul apare de două ori pentru a desemna sărbători al căror nume este ne-specificat (Jud 21,19; Ps 80,3). Pentru a desemna ideea de sărbătoare în general, *ḥag* apare de nouă ori [Harris Robert LAIRD, Archer Gleason LEONARD și Bruce K. WALTKE, *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 262].

² Fred SKOLNIK, ed., *Encyclopaedia Judaica*, vol. 6 (Thompson Gale, 2007), 765. *The New Unger's Bible Dictionary* pune cuvântul *ḥag* în relație cu cuvântul *dans*, indicând prin aceasta faptul că sărbătorile erau momente de bucurie [M.F. UNGER et al., *The New Unger's Bible Dictionary* (Chicago: Moody Press, 1988), secț. Festivals].

³ *The New Unger's Bible Dictionary*, secț. Festivals. Sărbătorile evreiești sunt următoarele: 1. Sărbători preexilice: Sabatul (Ieș 20,8-11; 31,12-17; Lev 23,12); Luna nouă (Num 10,10; 28,11-15); Sărbătoarea trâmbițelor (Num 29,1-6); Anul șabatic (Ieș 23,10-11; Lev 25,2-7); Anul jubileu (Lev 25,8-16; 27,16-25); Paștile (Ieș 12,1-28; 23,15; Lev 23,4-8; Num 28,16-25; Deut 16,16; 18,1-8); Cincizecimea (Ieș 34,22; Lev 23,15-16; Num 28,26; Deut 16,10.16); Sărbătoarea Corturilor (Lev 23,34-42; Num 29,12-38; Deut 10,13-16; Ne 8,13-18; In 7,2.37); Ziua curățirii (Ieș 30,10-30; Lev 16,1-34; Num 29,7-11). 2. Sărbătorile postexilice: Purim (Est 9,24-32); Sărbătoarea târnosirii templului (1Mac 4,52-59; 2Mac 10,5-8; In 10,22).

modul desfășurării lor, avea la bază directive divine. Astfel, primind girul lui Dumnezeu, aceste momente sfinte aveau, prin actele de cult specifice, puterea de a sfinți pe om, însă nu poate fi vorba de o sfințire asemenea celei conferite de actul liturgic creștin, ci de o acțiune a harului care reverberează în ființa omului, lucrând în aceasta, dar fără a putea realiza comuniunea transcendentă.

b. Sărbătorile evreiești erau *comemorative*⁴, întrucât aveau la bază evenimente antologice din istoria poporului, care erau comemorate cu prilejul acestor celebrări; astfel, primul Paști a coincis cu eliberarea poporului din sclavia egipteană, Cincizecimea era în legătură cu momentul primirii Legii pe Sinai, Sărbătoarea Corturilor aducea aminte de colibe în care au locuit evreii pe parcursul peregrinării prin pustie etc. În textele scripturistice institutive se evidențiază porunca dată de Dumnezeu evreilor de *a-și aduce aminte* (Ieș 13,3.9; 15,26; Deut 5,15; 16,3.12 etc.), ceea ce dădea sărbătorii un caracter *anamnetic*. Celebrarea comemorativă reitiera ideea încrederii în actul providențial⁵ și întărirea spiritul teocentric, Dumnezeu continuând a fi scutul și întărirea poporului ales.

c. Sărbătorile însemnau o *ieșire din cotidian*, din rutină⁶, și presupuneau oprirea muncii⁷ de orice fel (Lev 23,7) și *adunare sfântă* (Lev 23,2; Num 28-29). Aceasta conferea sărbătorii un spirit de *comuniune*, fiecare persoană, fără excepție (Deut 16,14), fiind obligată să participe. În această *adunare*, omul se întâlnea nu doar cu semenul, ci și cu

⁴ Walter A. ELWELL, *Evangelical dictionary of biblical theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1997), secț. „Feasts and Festivals of Israel”.

⁵ Walter A. ELWELL și Philip W. COMFORT, *Tyndale Bible dictionary* (Illinois: Tyndale House Publishers, 2001), 480.

⁶ Această idee a ieșirii din rutină își găsește expresie și în ideea pelerinajelor pe care evreii erau obligați să le facă la Ierusalim cu ocazia sărbătorilor anuale de pelerinaj, sau prin faptul de a locui timp de șapte zile în corturi cu ocazia celebrărilor de Sukkot.

⁷ Munca era privită cu multă considerație în iudaism, iar aceasta se vede din concepția talmudică, conform căreia, deși studiarea Torei era la mare cinstire, totuși nici chiar ea nu trebuia să excludă total munca din viața omului. „Prin muncă omul se ridică deasupra regnului animal”, munca fiind „însăși baza existenței omenești”. A. COHEN, *Talmudul* (București: Hasefer, 2000), 276.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Dumnezeu⁸, primind binecuvântare de la Acesta. Sărbătoarea avea, deci, o *dimensiune religioasă și una socială*. Cerealele aduse ca ofrandă și carnea pentru jertfă produceau *mireasmă bineplăcută Domnului* (Num 28,8), dar ele constituiau și baza hranei pentru cei adunați la sărbătoare. Astfel, cele două dimensiuni ale sărbătorilor, socială și religioasă, erau complementare, și făceau ca celebrarea să fie deplină⁹.

d. Sărbătorile au avut la evrei și rolul de *a întări și a păstra unitatea națională*¹⁰, un rol esențial în aceasta având *unicitatea sanctuarului*. Celebrările fiind publice, le ofereau evreilor posibilitatea de a experimenta aceeași credință, aceeași trăire religioasă, făcându-i să conștientizeze specificul și valoarea crezului lor, dar și statutul de popor ales al lui Dumnezeu.

e. Fiecare sărbătoare avea anumite *ceremonii* sau *ritualuri* aferente, care dădeau o anumită specificitate celebrării. Acestea îmbrăcau liturgic *darurile și jertfele* aduse de om în cinstea lui Dumnezeu, și dădeau cultului fastul și solemnitatea impuse de sfințenia divină. Semnificația acestor ofrande era aceea de a se aduce ceva în dar lui Dumnezeu, iar valoarea actelor de cult (a jertfelor) nu rezida în faptul că Dumnezeu ar fi avut nevoie de ele (precum în cadrul manifestărilor religioase păgâne), ci în ideea sacrificiului în sine, făcut în numele lui Dumnezeu și pentru Dumnezeu¹¹.

f. Praznicele evreiești erau caracterizate de o mare *abundență* a mâncării și a băuturii. Deși viața lor zilnică era destul de sărăcăcioasă, cantitatea mare de jertfe aduse cu prilejul praznicelor (care asigurau mâncare din belșug pentru cei prezenți), plus abundența vinului, dădeau celebrărilor o notă de bogăție, de belșug¹². Nu este vorba de excese, ci de momente de suficiență alimentară.

⁸ Sărbătorile evreiești „erau cu adevărat organizate pentru a înălța sufletul la Dumnezeu, a deștepta sentimentele unei profunde adorații, a unei dependențe universale și absolute de providența Sa”. Olga GRECEANU, *Mărturie în cuvânt și chip*, vol. 3 (București: IBMO, 2011), 234.

⁹ L. RYKEN et al., *Dictionary of biblical imagery* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 281.

¹⁰ *Dictionary of biblical imagery*, 281.

¹¹ *Dictionary of biblical imagery*, 281.

¹² *Dictionary of biblical imagery*, 281.

g. Praznicele evreilor erau caracterizate atât de *solemnitatea firească*, cât și de o *stare de veselie*, astfel că preocuparea spirituală se îmbina armonios cu ospățul și veselia. Porunca divină stipula ideea ca, în timpul sărbătorilor, evreii *să se veselească înaintea Domnului Dumnezeu* (Deut 12,7; 16,11.14; Est 9,19).

h. Unele sărbători evreiești aveau și conotații agrare¹³, fiind în raport cu anumite momente din ciclurile anotimpurilor, însă aceasta nu înseamnă neapărat că ele au fost preluate de la popoarele păgâne vecine, care aveau anumite celebrări similare. Sărbătorile evreiești se deosebeau de acestea în *origine, scop și conținut*¹⁴. Evreii considerau că anotimpurile erau *lucrarea Creatorului în beneficiul omului*¹⁵, astfel că partea agrară a sărbătorii nu o excludea pe cea spirituală, teologică, ci ambele aspecte se îmbinau pentru o celebrare completă.

i. Caracterul *teologic* al sărbătorilor rezidă în aceea că acestea îi făceau pe evrei conștienți de:

- realitatea păcatului, a judecății și a iertării;
- datoria de a mulțumi lui Dumnezeu pentru toate binefacerile;
- necesitatea încrederii în actul de providență¹⁶.

j. Sărbătorile evreiești evidențiază toate specificitățile religiei mozaice, în care Dumnezeu nu era considerat doar creatorul lumii și sursa a toate bunătățile, ci *Dumnezeu sfânt*, a cărui poruncă era ca întreg poporul să devină *neam sfânt* (Ieș. 19, 6). În cadrul jertfelor aduse, un rol important avea jertfa pentru păcate (care își găsea cea mai înaltă și mai solemnă expresie în cadrul Zilei Curățirii), jertfă a cărei frecvență denotă rolul esențial al ispășirii păcatelor, unica modalitate prin care barierele dintre om și Dumnezeu, ridicate prin păcate, puteau fi depășite¹⁷, unica modalitate prin care omul putea aspira la sfințenie.

¹³ Paștile însemnau și începutul secerișului orzului, Cincizecimea – începutul secerișului grâului, iar Sărbătoarea Corturilor – finalul recoltei de toamnă etc.

¹⁴ J.D. DOUGLAS, ed., *Dicționar Biblic* (Oradea: Cartea creștină, 2008), 1170.

¹⁵ *Dicționar Biblic*, 1170.

¹⁶ *Evangelical dictionary of biblical theology*, secț. „Feasts and Festivals of Israel”.

¹⁷ William Henry GREEN, *The Hebrew feasts* (New York: Hurst and Company, 1885), 49.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

k. Sărbătorile evreiești sunt *tipologice*¹⁸, având anumite corespondențe cu sărbătorile creștine. Astfel, spre exemplu, Pesah devine tipul sărbătorii Învierii Domnului, Shavuot al Pogorârii Duhului Sfânt etc.

Sărbătorile în gândirea profetilor

Scopul instituirii sărbătorilor este unul spiritual, și nu unul formal, pur comemorativ. Acest scop duhovnicesc este evidențiat cu precădere în tratatele profetice, unde se arată cum evreii ignorau aproape total implicarea spirituală în trăirea momentelor de sărbătoare și exagerau dimensiunea materială a celebrării¹⁹. În timpul sărbătorii omul era chemat a se apropia de Dumnezeu, pentru a primi binecuvântarea Acestuia (Deut 16,15; Ieș 20,24), însă această binecuvântare era condiționată de o celebrare corectă (Mal 1,14; Is 43,22-24).

Sărbătoarea făcea apel la *sinceritatea* omului, atât ca relație interioară cu Dumnezeu, cât și ca manieră de manifestare cultică. Oricum, cea de-a doua își ia seva din prima, o raportare sinceră la Dumnezeu având ca rezultat o adorare cultică pe măsură, însă manifestarea exterioară corectă nu postulează existența unei relații interioare sincere cu Dumnezeu. Profetul Maleahi (1,8-14) evidențiază lipsa sincerității în dialogul dintre om și Creatorul său. Legea prescria aducerea ca jertfă a unor animale *fără meteahnă* (Ieș 12,5; Lev 1,3; 3,1; 21,17; 22,19-20 etc.), însă evreii „omiteau” de multe ori acest aspect. Comparația la care recurge profetul este mai mult decât grăitoare: în fața unui lider pământesc omul nu ar îndrăzni a se prezenta cu un animal care să aibă vreun defect fizic, dar în fața lui Dumnezeu acesta duce animalele cu meteahnă pe care le are. „Și acum deci rugați pe Dumnezeu ca să aibă milă de noi, căci prin mâinile voastre s-a făcut una ca aceasta. Vă va primi El, oare, bine?, zice Domnul Savaot” (Mal 1,9). Nu este important darul în sine, ci modul în care este oferit, darul fiind doar expresia credinței sincere. „Nu simt nici o plăcere pentru voi, zice Domnul

¹⁸ *Evangelical dictionary of biblical theology*, sect. „Feasts and Festivals of Israel”.

¹⁹ „Jertfa era însoțită de o masă comună ... ei (evreii n.n.) aduceau jertfa de dragul festinului, ori în aceste condiții Dumnezeu o respinge”. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 175.

Savaot, și nu-Mi sunt plăcute nicidecum prinoasele aduse de mâinile voastre” (Mal 1,10). Aspectul material al darului trebuie corelat cu cel interior, spiritual, întrucât Dumnezeu nu are nevoie de daruri materiale, ci de inima omului. Iar un dar incorect este semnul unei inimi aflate departe de Dumnezeu.

Sărbătoarea făcea apel la *viață curată*, cea care garanta comuniunea adâncă dintre om și Dumnezeu. Celebrarea exterioară era nulă când nu era edificată pe eșafodajul unei vieți curate: „Ce-mi folosește mulțimea jertfelor voastre?, zice Domnul ... Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!” (Is 1,11.16-17). Dumnezeu nu respinge darul, dar nici nu îl face condiție unică, deplină a îndreptării; jertfa cultică decurge din credința sinceră, iar aceasta din urmă constituie conținutul spiritual al jertfei. Sărbătoarea care nu are la bază o viață curată se constituie în *nelegiuire* (Is 1,13).

Sărbătoarea trebuia să reprezinte momentul întâlnirii dintre om și Dumnezeu, dar acest lucru a fost convertit într-o gravă deviație: profetul Osea îl arată pe om făcând prăznuire lui Baal (Os 2,15), astfel că Dumnezeu este omis, omul rămânând încătușat în ghearele materiei și între gratiile propriei ingratitudini. Din roadele câmpului trebuia adus o parte lui Dumnezeu, Cel Care le-a dat, dar omul le dedică pe acestea zeilor. Urmarea nu a întârziat – Dumnezeu nu va mai oferi omului aceste daruri. „Eu am fost Acela Care i-a dat ei grâul, mustul și untdelemnul și i-am înmulțit argintul și aurul pe care l-a întrebuințat pentru Baal. Pentru aceasta îmi voi lua înapoi grâul la vremea lui și mustul la timpul lui” (Os 2,10-11). Atitudinea poporului rezida, finalmente, într-un act de apostazie, rupând legăturile cu Dumnezeu. Pierzându-și sensul ei original, sărbătoarea a devenit urâciune în fața Domnului. Profetul Amos anunță o schimbare dramatică, Dumnezeu intervenind viguros pentru a stopa nelegiuirea pervertirii sărbătorii: „Voi preface praznicele voastre în jelere și toate cântările voastre în tânguire” (Am 8,10).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Deși anunțate pe un ton decis, aceste amenințări erau condiționate de întoarcerea poporului la adevăr²⁰. Dumnezeu nu poate rămâne insensibil la pocăința și încercarea de îndreptare a omului, astfel că El promite și iertarea. „De vor fi păcatele voastre cum e cârmâzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face. De veți vrea și de Mă veți asculta, bunătățile pământului veți mânca” (Is 1,18-19). Astfel, abordarea profetică asupra sărbătorilor, deși apelează des la actul de amenințare (datorită păcatului), este, totuși, una a speranței. Dumnezeu mustră păcatul, dar promite iertarea. De fapt, întreg mesajul scripturistic este unul al iertării, al nădejzii, al mântuirii (adică unul soteriologic), și aceasta deși viața omului se desfășoară sub auspiciile păcatului. Sfânta Scriptură conduce omul înspre Hristos, iar Acesta este *Mesia-Mântuitorul*, Cel care a dat omului posibilitatea de a depăși păcatul și a se ridica la înălțimea unei viețuiri duhovnicești.

2. Raportul dintre sărbătorile evreiești și cele creștine

Primii creștini nu s-au disociat de la început de tradițiile și sărbătorile iudaice, ci au continuat a le respecta, raportându-se, în paralel, la noile reglementări creștine. Ei continuau să frecventeze templul din Ierusalim, dar se adunau și separat de ceilalți iudei, pentru un ritual special: *frângerea pâinii*, care se săvârșea acasă (FAp 2,46). În acest context de *suprapunere* a unor realități de credință, apar și sărbătorile creștine, Cincizecimea fiind un exemplu elocvent în acest sens; în contextul celebrării iudaice a Cincizecimii, peste Apostoli se pogoară Duhul Sfânt, eveniment care va constitui, de atunci, conținutul esențial al acestei sărbători. Deci, sărbătorile

²⁰ Pedepșa lui Dumnezeu era condiționată de conduita umană. „În viziunea profeților și a discipolilor acestora, mai cu seamă a celor din epoca postexilică, pedepșa lui Dumnezeu nu a fost decât o consecință a nedreptății omului. Poporul întreg, o generație, sau chiar persoana care ar fi săvârșit răul deveneau, în mod inevitabil, subiecte ale pedepsei divine, prin care se urmărea împlinirea dreptății”. Evreii, „ca toate celelalte popoare antice” credeau că Dumnezeu lor „este judecătorul tuturor relelor săvârșite de popor, că El pedepsește pe cei păcătoși, protejează pe văduve și pe orfani, și apără pe străini, dar, mai ales, pedepsește aspru pe cei ce nu respectă tradițiile naționale” Petre SEMEN, „Sensul expresiei «Yom-Yahve» – «Ziua Domnului» la profeții Vechiului Testament,” *ST* 1-2 (1978): 149.

creștine apar, la început, „ca prelungiri (într-un nou spirit) ale celor mai mari sărbători iudaice, pe lângă care ele se juxtapun la început, cu care coexistă o bună bucată de vreme și pe care apoi le înlocuiesc definitiv”²¹. Sărbătorile Legii iudaice au devenit pedestalul pe care s-a clădit edificiul unor sărbători creștine, iar acestea din urmă s-au concretizat în cea mai sublimă *convertire* a acelor celebrări vechi-testamentare.

Mântuitorul Însuși, în timpul activității Sale, a dat o nouă dimensiune Legii iudaice, pe care nu a desființat-o, ci a desăvârșit-o (Mt 5,17), orientând întreaga viață religioasă înspre evenimentele eshatologice²². Raportarea Sa la sărbătorile iudaice a fost caracterizată de două tendințe: una de *împlinire* și alta de *abrogare*. El a participat împreună cu ucenicii Săi la sărbătorile evreiești, *împlinind* cerințele Legii, dar a imprimat acestora noi dimensiuni. La nunta din Cana (In 2,6), de exemplu, apa este transformată în vin, element euharistic; în cadrul Cinei celei de Taină, săvârșită după ritualul cinei pascale iudaice, Mântuitorul a instituit Sfânta Euharistie, taina prin care El se oferă pe Sine omului, îndumnezeindu-l pe acesta etc.²³. Astfel, El a respectat cerințele Legii mozaice, dar „puțin câte puțin” a înlocuit-o pe aceasta²⁴. Legea în sine nu era rea, dar era insuficientă. Ea „urmărea să facă pe om drept; dar nu putea, că era slabă; venind, însă, Hristos, și aducând un nou fel de dreptate, acela prin credință, a întărit voința Legii; și ce n-a putut Legea, prin litera ei, aceea a săvârșit Hristos prin credință”²⁵. Parte integrantă a Legii, sărbătorile iudaice constituiau momente sacre în care Dumnezeu venea în întâmpinarea omului, dar prin intermediul lor comuniunea harică nu putea fi pe deplin refăcută, întrucât opera răscumpărătoare a Mântuitorului Iisus Hristos nu era încă realizată. Acesta este, de fapt, ascendentul pe care sărbătorile creștine îl

²¹ Ene BRANIȘTE, *Liturgica generală* (Galați: Editura Episcopiei Dunării de Jos, 2002), 117.

²² *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5 (The Gale Group, 2003), 656.

²³ *Dictionary of biblical imagery*, 282.

²⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Evanghelia de la Ioan* (Oradea: Pelerinul Român, 1998), 204.

²⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Matei,” în *PSB* 23, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1994), 199.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

au în fața celor evreiești: *beneficiază de harul primit în urma operei de mântuire realizată de către Mântuitorului Iisus Hristos*, astfel că, prin celebrarea acestora, credincioșii sunt aduși în comuniune cu Hristos, cu puterile cerești și cu toți sfinții.

Sfântul Apostol Pavel exprimă foarte exact raporturile dintre sărbătorile evreiești și cele creștine, arătând că cele dintâi sunt doar „umbră celor viitoare” (Col. 2,17). El afirmă independența creștinismului de tradițiile iudaice (Col 2,16), independență care s-a concretizat cu precădere după căderea Ierusalimului și odată cu dezvoltarea Bisericii în afara raporturilor cu Templul iudaic²⁶.

Prin urmare, se poate spune că, raportat la sărbătorile evreiești, creștinismul a mers pe două coordonate: *continuitate și inovație*²⁷. Paștile și Cincizecimea, care erau sărbători iudaice, au fost preluate, dar li s-a dat un cu totul alt sens, unul duhovnicesc și raportat la evenimentele soteriologice realizate de Mântuitorul Iisus Hristos. Aceste două sărbători sunt, de fapt, singurele cu caracter general din Biserica primelor trei secole²⁸.

Sărbătorile evreiești, ca celebrări închinare Dumnezeului celui adevărat, au fost premergătoare celor creștine, facilitând implementarea acestora în viața omului. Așa cum Legea mozaică a fost necesară pentru a se crea contextul social și religios-moral adecvat întrupării Mântuitorului, tot așa, la nivelul strict al sărbătorilor, Dumnezeu a pregătit instituirea acestora, fapt vizibil prin aceea că anumite evenimente antologice ale istoriei nou-testamentare s-au desfășurat tocmai în contextul unor sărbători evreiești, ceea ce a dus la *abrogarea* sensurilor vechi ale celebrării și la implementarea unora noi, sensuri care erau în raport cu evenimentele mântuitoare (Paștile și Cincizecimea sunt edificatoare în această direcție). Nu se poate minimaliza sensul și importanța sărbătorilor iudaice, dar este cert că

²⁶ *New Catholic Encyclopedia*, 656.

²⁷ *Dictionary of biblical imagery*, 282.

²⁸ BRANIȘTE, *Liturgica* generală, 117. Următoarea, Teofania (Epifania) – care celebra deopotrivă Nașterea și Botezul Domnului – apare, după părerea cercetătorilor, prin secolul trei. Este vorba, bineînțeles, de sărbătoarea care astăzi poartă numele *Crăciunul*.

acestea aveau nevoie de o împlinire, ele neavând puterea de a-l ridica pe om înspre o comuniune harică profundă cu Dumnezeu.

Sărbătorile creștine redimensionează valoarea ideii de sărbătoare așa cum ea era percepută la nivelul concepției evreiești, întrucât, dacă în iudaism celebrarea avea rolul *aducerii-aminte* (Ieș 13,3.9; 15,26; Deut 5,15; 16,3.12 etc.) de actele de providență din istoria poporului, în creștinism sărbătoarea nu doar rememorează, ci *actualizează* evenimente din istoria mântuirii.

„Fecioara *astăzi* pe Cuvântul Cel mai înainte de veci merge să-L nască”²⁹

„*Astăzi* Se naște din Fecioară Cel ce are în mână toată făptura!”³⁰

„*Astăzi* Hristos, moartea călcând, a înviat, precum a zis!”³¹

Imnele liturgice plasează evenimentele mântuitoarea la *timpul prezent*, sugerând dimensiunea atemporală a sărbătorilor și întrepătrunderea dintre timp și *prezentul neîntrerupt* al veșniciei ca pregustări reale în cadrul lor. Actul mântuitor se repetă, dar nu în sensul reiterării fizice inițiale, ci ca act spiritual, însoțit însă de aceeași putere harică și integrând pe credincios în sfera de acțiune a evenimentului. Astfel sărbătoarea devine „spațiul” în care opera de mântuire realizată de Iisus Hristos se manifestă cu acțiune concretă asupra omului. Evreul, în timpul sărbătorilor, își *aducea aminte*; creștinul, celebrând, *trăiește* lucrarea mântuitoare.

Evocare

Sărbătoarea dă culoare și frumusețe zilelor în care ea este celebrată. Deși sărbătoarea religioasă constituie sărbătoarea prin excelență, cumva fiecare eveniment major din viața omului este o sărbătoare. Evenimentele notabile primesc statutul de sărbătoare, deși fără pretenția de a egala acele momente sacre în care sunt celebrate evenimentele mântuitoare sau

²⁹ *Mineiul pe Decembrie* (București: IBMO, 2005), 413.

³⁰ *Mineiul pe Decembrie*, 420.

³¹ *Penticostar* (București: IBMO, 1999), 43.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

viețile marilor sfinți ai Bisericii. Acesta este motivul pentru care consider că un volum dedicat unui profesor care ți-a marcat viața se înscrie în cercul a ceea ce putem numi *momente de sărbătoare*. De aceea am ales un text care să facă referire la sărbătoare. Sărbătoare a fost clipa veștii de a fi admis la studiile doctorale, sărbătoare a fost momentul susținerii tezei de doctorat, sărbătoare este amintirea aproape sacră a profesorului care ți-a acordat încredere.

Pilda talanților (Mt 25,14-30) arată în mod elocvent că Dumnezeu înzestrează omul cu daruri, dar acestea trebuie dezvoltate. Iar aici un rol extrem de important îl are maestrul, cel care menține ucenicul pe traiectoria bună în vederea atingerii unor ținte cât mai înalte pe calea devenirii sale. „Cum aș putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?” (FAp 8,31), întreba cândva dregătorul etiopian. Călăuzind, maestrul ajunge să ocupe un loc de seamă în viața celui pe care îl îndrumă, vocația sa apostolică înnobilându-l și conferindu-i loc de cinste. Atunci când intenția pentru studiile doctorale m-au condus înspre părintele profesor Ioan Chirilă, gândul îmi arăta un om care poate scoate ceea ce este mai bun din mine. Iar când am fost admis ca doctorand al sfinției sale, am simțit cu adevărat că trăiesc clipe de aleasă sărbătoare.

Există multe modalități prin care cineva își poate exprima recunoștința față de o persoană, dar există și „daruri” atât de mari și de valoroase încât nici un act de recunoștință nu poate fi pe măsura lor. În fața acestora, semantica se dovedește firavă, iar gesturile sărace. În această postură se găsește și intenția noastră de grațitudine, ea arătându-și limitele și neputința, astfel că putem doar să aducem aici cuvintele celui mai mare dintre apostoli, Pavel: „Mulțumesc Dumnezeului meu, ori de câte ori îmi amintesc de voi” (Fil 1,3), sau mesajul său către Filimon: „Mulțumesc pururea Dumnezeului meu, pomenindu-te în rugăciunile mele” (Filim 1,4). Sau să exprimăm un simplu „mulțumesc!”.

Căderea omului sau ascunderea de la fața Domnului

Călin MUREȘAN

Conștiința colectivă a unei căderi care i-a modificat parcursul existențial al omului de la starea primordială sau paradisiacă la starea căzută nu este o temă doar a tradiției iudeo-creștine. Despre această cădere a omului și problematica ei ne vorbesc aproape toate tradițiile religiilor lumii acesteia și toate sistemele filozofice care își construiesc și își hrănesc tezele din apele acestor tradiții. Pentru creștinism căderea omului reprezintă o temă fundamentală a antropologiei, ce nu este doar o teorie, ci însăși cheia hermeneutică de înțelegere a întregii istorii a mântuirii. O istorie ce își are mobilul desfășurării ei în dinamica dintre *chip* și *asemănare*¹, dintre starea de facto și devenirea întru dumnezeu a omului, interval ce include și hiatusul căderii.

Când aducem în discuție problematica căderii omului trebuie să pornim întotdeauna de la textul sfânt și de la istoria consemnată în cartea Facerii pentru a înțelege în profunzime acest eveniment fatidic pentru periplul istoric al omului. Pentru o înțelegere aprofundată ne vom folosi în interpretare și de textele unor Sfinți Părinți pentru a susține interpretarea textului biblic și pentru a prezenta punctul de vedere al creștinismului-ortodox cu privire la acest fenomen al căderii, dar cel mai important ne vom focusa pe textul următor: „Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de la fața

¹ Pentru o înțelegere a acestei dinamici dintre chip și asemănare a se vedea Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică* Ortodoxă, vol. I (București: IBMO, 2010), 405–26; Ioannis ROMANIDIS, *Păcatul strămoșesc*, trad. Gabriel Mândrilă (București: Sophia, 2017), 218–31; Christos YANNARAS, *Libertatea moralei*, trad. Mihai Cantuniari (București: Anastasia, 2004), 13–5. Chipul reprezintă dimensiunea potențialului dumnezeiesc din om, iar asemănarea este actualizarea chipului.

Domnului Dumnezeu printre pomii raiului” (Fac 3,9), în special pe expresia *s-au ascuns de la fața Domnului*.

Istoria scripturistică a căderii face referință la prima alegere a omului și la consecințele acesteia. Într-un scurt rezumat, omul făcut de Dumnezeu și așezat în grădina Raiului pentru a o lucra și păzi hotărâște să încalce porunca divină ce îi interzicea să mănânce din pomul cunoștinței binelui și răului, și astfel este pus în fața unui tăvălug de consecințe și alegeri nefaste care îi vor pecetlui existența sa. Pentru o interpretare cât mai obiectivă considerăm necesar să punctăm șirul evenimentelor așa cum ni se succed în relatarea Sfintei Scripturi.

Astfel, omul care a fost adus la existență de mâna lui Dumnezeu (Fac 2,7) este așezat în grădina Eden și pus să o lucreze și să o păzească (Fac 2,15). Domnul Dumnezeu îi face cunoscut omului faptul că toate roadele pomilor îi sunt date spre mâncare, excepție făcând rodul din pomul cunoștinței binelui și răului, căci rodul acestui pom este aducător de moarte (Fac 2,16-17). La îndemnul șarpelui femeia mănâncă din roadele acestui pom și îi dă și bărbatului (Fac 3,1-6), determinând deschiderea ochilor și cunoașterea propriei goliciuni, fapt ce-i va determina pe cei doi oameni să își confecționeze haine (Fac 3,7). În acest moment sunt surprinși de glasul lui Dumnezeu la auzul căruia oamenii se ascund de la fața lui Dumnezeu printre pomii raiului (Fac 3,8). Domnul Dumnezeu inițiază un dialog cu omul în urma căruia omul se va vedea izolat de pomul vieții și exilat din frumoasa grădină a raiului (Fac 3,9-24). Toate aceste evenimente constituie per ansamblu întregul tablou al căderii care este cuprins în Scriptură.

În cele ce urmează vom analiza diferitele etape ce s-au succedat și vom încerca să le înțelegem sensul adânc pe care îl au.

Așezarea și viața omului în grădina raiului nu reprezintă altceva decât starea primordială sau paradisiacă a omului. După aducerea la existență a omului, Dumnezeu creează această grădină pentru ca omul să se desfete de frumusețea ei. Imaginea grădinii apare în gândirea și scrierile tuturor religiilor din Orientul Apropiat ca o imagine simbolică a fericirii bine

contrastată de mediul deșertic și pustiu al acestor regiuni; ariditatea acestei regiuni fiind un simbol al morții².

În această stare de desfătare omul era chemat de Dumnezeu să lucreze și să păzească grădina raiului. Cu certitudine munca pe care omul trebuia să o depună nu este definită de istovire și robire așa cum vom observa această definiție a efortului de supraviețuire spre care este chemat omul după momentul căderii³.

Porunca divină este consemnată în Fac 2,16-17, *Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!*. Aceste versete ridică mai multe întrebări, printre care: ce înseamnă mâncarea din roadele tuturor pomilor, de ce rodul unui singur pom este interzis, ce este moartea.

Mai întâi de toate trebuie să subliniem faptul că în cuvintele acestea din porunca lui Dumnezeu nu se poate vorbi de amenințarea omului cu pedeapsa morții de către Dumnezeu. Această lege dată de Domnul Dumnezeu în rai omului nu presupune altceva decât un avertisment sau chiar o previziune a consecințelor ce decurg din abaterea de la această poruncă ce ar trebui respectată nu din prisma originii sale, ci din prisma consecinței privative de viață, căci încălcarea acestei porunci l-ar priva pe om de Însuși izvorul vieții, Dumnezeu.

Interpretarea sau viziunea Sfântului Efreem Sirul este cea mai lămuritoare în privința hrănirii omului din roadele pomilor din această grădină a desfătării. Dânsul consideră că roadele pomilor din grădina raiului nu sunt altceva decât virtuțile pe care omul trebuia să le obțină în urcușul său duhovnicesc⁴ spre desăvârșire sau în devenirea sa întru Dumnezeu. Cu alte cuvinte Sfântul Efreem Sirul nu se limitează să interpreteze textul acesta doar la nivelul

² A se vedea Vigen GURIOAN, *Grădina ca parabolă teologică – meditații despre grădinărit cu un epilog filocalic despre Grădina sufletului contemplativ*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2011), 15 și urm.

³ Pentru o perspectivă mai amplă asupra vieții paradisiace a omului a se vedea STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 427–35 și ROMANIDIS, *Păcatul strămoșesc*, 238–41.

⁴ SF. EFREM SIRUL, *Imnele Raiului*, trad. Ioan I. Ică Jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 55 și urm.

materialității și a biologiei umane. De aceea, în viziunea efremită, această muncă de desăvârșire i-ar fi permis omului accesul la roadele pomului cunoștinței binelui și răului în deplină siguranță, fără să mai existe posibilitatea coruperii naturii umane, căci majoritatea părinților susțin că roadele acestui pom nu erau interzise mănecării pentru totdeauna, ci doar pentru un anumit interval de timp, până când omul ar fi fost suficient de matur duhovnicește pentru a se apropia de roadele acestui pom. Tot la acest părinte întâlnim o viziune aproape singulară asupra raiului, și anume aceea că pomul cunoștinței binelui și răului bloca accesul la pomul vieții⁵ și că rodul acestui pom încă nu îi era oferit omului spre gustare.

În această mișcare de creștere duhovnicească a omului primordial se înscrie și Sfântul Maxim Mărturisitorul alături de Sfântul Grigorie Palama, care vorbesc de faptul că oamenii au acționat asemenea unor copii nedeșăvârșiți și nepricepuți aruncându-se prin mănecarea din roadele pomului cunoștinței binelui și răului într-o încercare sau ispitire peste măsura capacității lor de discernere⁶.

O altă nuanță găsim la Sfântul Nichita Stithatul care ne descrie de fapt grădina raiului ca având o dublă existență, sensibilă și inteligibilă⁷, căci omul este o făptură dihotomică – trup și suflet – iar datorită constituției sale și raiul avea un plan specific lumii sensibile sau material și altul superior ce era specific lumii inteligibile sau sufletești. Mai mult decât atât, pomul vieții este Însuși Dumnezeu, iar pomul cunoștinței binelui și răului este natura umană⁸. În același sistem de gândire Sfântul Maxim Mărturisitorul ne vorbește de faptul că pomul a cărui rod Dumnezeu l-a interzis este zidirea

⁵ Într-o viziune spațial-liturgică a raiului, Sfântul Efrem vede pomul cunoștinței binelui și răului ca pe o catapeteasmă ce despărțea raiul în două. Pomul vieții reprezintă altarul unde omul nu putea ajunge decât trecând prin mănecarea roadelor pomului cunoștinței binelui și răului. SF. EFREM SIRUL, *Imnele Raiului*, 38.

⁶ SF. GRIGORIE PALAMA, „150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire,” în *Filocalia 7*, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 418.

⁷ SF. NICHITA STITHATUL, „Vederea duhovnicească a raiului,” în *Filocalia 7*, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 311.

⁸ SF. NICHITA STITHATUL, „Vederea duhovnicească,” 315.

văzută a cărui rod este durerea și plăcerea⁹, rod de care Dumnezeu încerca să-l ferească pe om, căci vedem cât de dificil este ca omul să urmeze calea arătată de Hristos – lepădarea de sine, luarea crucii și urmarea vieții Mântuitorului (Mc 8,34).

Ispitirea omului de către șarpe este relatată de către Moise în Fac 3,1-5. În acest fragment putem observa cum bărbatul și femeia nu păzesc grădina raiului, încalcând unul din dezideratele vieții paradisiace. Mai mult femeia se apleacă într-un dialog necugetat și pripit din urma căruia nu va scăpa nevătămată nici ea, nici bărbatul ei. În urma discuției purtate cu femeia, șarpele speculează și anticipează faptul că omul este destinat să mănânce din pomul cunoștinței binelui și răului. Ba mai mult decât atât, nici măcar nu se folosește propriu-zis de o minciună pentru a-i determina pe oameni să mănânce din acest rod, ci doar de niște omisiuni, căci într-adevăr omul era destinat pentru devenirea întru Dumnezeu.

Într-adevăr omul devine ca Dumnezeu în urma mâncării roadelor acestui pom din prisma cunoașterii binelui și răului, dar problema fundamentală ridicată de această cunoaștere este legată de lipsa unei plenitudini a cunoașterii dumnezeiești. Pur și simplu omului nu i-a fost suficientă cunoașterea aceasta oferită de roadele pomului, căci dacă e să mergem pe viziunea Sfântului Efreem Sirul, omul trebuia să experimenteze roadele tuturor pomilor raiului pentru a avea maturitatea și înțelepciunea lui Dumnezeu să înțeleagă faptul că răul se ascunde mereu sub chipul binelui și că răul seduce prin plăcere, iar binele devine neatractiv din pricina durerii și suferinței – taină ce va începe să transpară în ochii omului abia cu patimile Mântuitorului Iisus Hristos. Este ceea ce spunea și Sfântul Maxim Mărturisitorul, firea omului s-a zdruncinat în urma rodului acestui pom și binele și răul s-au amestecat pentru cunoașterea specifică unei naturi umane slabe și neconsolidate în lucrarea roadelor binelui. Prin urmare omul s-a aflată într-o

⁹ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură,” în *Filocalia* 3, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2009), 31.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

mișcare în derivă, fără punctul de reper fundamental pentru cunoașterea binelui care este Dumnezeu¹⁰.

Căderea omului în păcat este marcată de nerespectarea modului său firesc de subzistență în rai, adică nepăzirea grădinii, căci momentul în care omul mănâncă din roadele pomului cunoștinței binelui și răului, doar își pecetluiește îndepărtarea de Dumnezeu și încearcă să-și configureze un alt traseu al existenței, traseu care este incompatibil cu ontologia sa.

Consecințele căderii îți fac simțite efectele abia după ce oamenii au consumat din roadele pomului cunoștinței binelui și răului. În clipa imediat următoare ochii lor s-au deschis și își cunosc goliciunea (Fac 3,7a). Ce înseamnă această deschidere a ochilor și cunoaștere a goliciunii? Este aceasta moartea omului? Cu siguranță nu este moartea pe care o cunoaștem sub definiția despărțirii sufletului de trup. Contextul Sfintei Scripturi ne permite să afirmăm pe linia de gândire a părinților și să fim în consens cu aceștia atunci când susținem că aceasta este moartea spirituală a omului. Textul masoretic al poruncii lui Dumnezeu afirmă într-o traducere literală că omul *cu moarte va muri* (Fac 2,17b) în clipa în care va mânca din rodul acestui pom. Iar, această moarte poate fi înțeleasă ca lipsirea omului de slava lui Dumnezeu și de harul Duhului Sfânt, căci deschiderea ochilor trușești nu semnalizează altceva decât marele cataclism otologic descris foarte bine de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Simțirea omului și-a mișcat direcția dinspre Dumnezeu înspre lumea creată și sensibilă care include și propria existență, astfel din mișcarea firească către Dumnezeu definită de iubirea față de Acesta, omul se va mișca mânat de o iubire egoistă aprinsă de fuga nerațională de durere în brațele plăcerii¹¹.

¹⁰ „Deci cu cât se îngrijea omul mai mult de cunoștința celor văzute numai prin simțire, cu atât îți strângea în jurul său mai tare neștiința de Dumnezeu”. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre diferite locuri,” 29.

¹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește de cele trei mișcări ale sufletului: după minte, după rațiune și după simțire. Prin cea dintâi sufletul se mișcă în jurul lui Dumnezeu și-l cunoaște mai presus de orice rațiune a creației. Cea de a doua mișcare îl cunoaște pe Dumnezeu ca fiind cauza și telosul tuturor rațiunilor creației, iar prin ultima sufletul cunoaște rațiunile dumnezeiești ale lumii văzute. Această mișcare din urmă care trebuia

Cunoașterea propriei goliciuni trezește în om starea de rușine care îi determină pe Adam și Eva să își confecționeze niște acoperăminte din frunze de smochin. Această soluție rudimentară și lipsită de viabilitate pe care omul o alege reprezintă de fapt soluția egoistă a omului¹². Omul își înțelege goliciunea ca pe o individualizare de tip egoist ce îl pune într-o opoziție flagrantă față de celălalt. În fond și la urma urmei înțelegerea omului se focalizează în mod strâmbat pe un egoism ce îl face să perceapă privirea aproapelui său ca pe o iubire egoistă și străină, deoarece el însuși experiază această iubire egoistă, iar lucrul acesta îl determină să devină suspicios și bănuitor cu privire la bunele intenții ale aproapelui. Egoismul care individualizează și obiectifică persoana îl determină pe om să nu mai cunoască iubirea jertfelnică și milostivă a alter-egoului său, ci se simte ca un obiect pasiv în fața proiecției egoismului pe care de acum îl înțelege ca intrinsec fiecărei persoane. Pur și simplu goliciunea este percepută doar ca pe un mijloc de satisfacere a dorinței și plăcerii celuilalt, iar lucrul acesta este perceput de om ca o amenințare ce poate să ducă la anularea propriei existențe.

Dumnezeu nu rămâne distant față de tragedia omului, ci intervine încercând să îndrepte situația provocată de alegerea primilor oameni, dar observăm că efortul divin nu are efectul scontat. „Când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de la fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului” (Fac 3,8). Versetul acesta ne arată cel mai bine adâncul căderii omului din starea primordială. Este imperios necesar să avem o idee cât mai

să-l conducă pe om tot la Dumnezeu în urma căderii este amăgită de frumusețea văzută și de plăcerea proprie care este o mască propice pentru rău. SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 2006), 164.

¹² Soluția umană de a face haine din frunze de smochin trebuie înțeleasă ca o soluție nedesăvârșită. Sfântul Ioan Gură de Aur semnalează faptul că Dumnezeu în purtarea Sa de grijă față de om îi face haine din piele, faptă ce arată de fapt șubrezenia deciziei umane. SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987), 208–9; Pentru o perspectivă mai amplă cu privire la înțelesul hainelor de piele a se vedea Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2009), 77–113.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

clară cu privire la acest moment. Faptul că citim despre apropierea lui Dumnezeu față de om prin glasul Său, ne arată de fapt purtarea de grijă a lui Dumnezeu și faptul că El nu este dispus să renunțe la creația Sa¹³. Vedem cum Dumnezeu într-un context feeric îl caută pe om (*umbla prin rai, în răcoarea serii*, Fac 3,8b). Acest detaliu antropomorfic nu este desuet, căci ne arată realitatea unei intimități a relației dintre Dumnezeu și om. Faptul că Dumnezeu face o plimbare pe aceleași poteci pe care călca și omul ne face cunoscut faptul că lumea raiului nu era una străină lui Dumnezeu, iar întâlnirea dintre Dumnezeu și om se realizează în acest context într-un mod cât se poate de firesc. Ne vedem forțați de acest limbaj să înțelegem că Dumnezeu în deplina Sa transcendență față de creație este totuși imanent acesteia. Această prezență imanentă a lui Dumnezeu în creație este percepută de omul căzut ca un afront asupra propriei libertăți și îl determină pe Adam și Eva să fugă și să se ascundă de la fața lui Dumnezeu (Fac 3,8c).

Conceptul antropomorfic de **fața Domnului Dumnezeu** (מַפְּנֵי יְהוָה) – *panim Yahweh Elohim; προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ*) este înțeles de majoritatea teologilor ca prezența personală a Domnului și gradul maxim de cunoaștere și revelare a Lui¹⁴. Observăm cum omul este cel care se îndepărtează de la cunoașterea plinară a lui Dumnezeu și dorește să se ascundă, lipsindu-se de posibilitatea vederii lui Dumnezeu. Textul sfânt al Scripturii ne prezintă ca loc de refugiu pentru om pomii raiului. Dacă vom arunca o privire asupra textului din Biblia ebraică și din Septuaginta

¹³ SF. IOAN GURĂ, „Omiliile la Facere,” 188. Vom observa pe tot parcursul Sfintei Scripturi că Dumnezeu nu încetează să îndrepte căderile repetate ale omului și să îl așeze iarăși în starea cea dintâi.

¹⁴ „Dintre toate părțile corpului, chipul este cel care exprimă cea mai mare varietate de sentimente și atitudini: luminează fața (Ps 103,17), mânia o face posomorâtă (Fac 4,5). Prin urmare, e firesc ca fața lui Dumnezeu să dețină în Vechiul Testament un loc foarte important ca manifestare a sentimentelor Sale. Întreaga persoană a lui Yahve se concentrează în fața Sa, atât iubirea cât și mânia, chiar dacă aceasta din urmă este exprimată mai degrabă prin *înțoarcerea feței* sau *absența feței* lui Dumnezeu. *Fața lui Dumnezeu este, deci, prezența Lui plinară/integrală.*” în Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel Paris: Delachaux et Niestlé, 1955).

vom observa că traducerea din limba română are mici curențe. Oamenii se refugiază în mijlocul pomilor și al grădinii sau în cea mai centrală poziție a raiului. Cu alte cuvinte, omul încearcă să își creeze un zid protector din creația lui Dumnezeu și dorește să interpună în relația personală cu Dumnezeu lumea sensibilă. Mergând mai departe pe logica Sfântului Maxim Mărturisitorul putem înțelege această acțiune ca o identificare a omului cu patimile sale și cu universul egoist al acestora care îl distanțează într-un mod cât se poate de real de Dumnezeu. În alte cuvinte, omul se identifică atât de mult cu egoismul ce îl individualizează, încât înțelege glasul lui Dumnezeu care vine în ajutor său ca pe un atac, căci ontologia lui deja a suferit o modificare. Iubirea adevărată a lui Dumnezeu îi devine străină și este confundată cu o iubire de tip egoist.

Această distanțare dintre om și Dumnezeu, pe care doar omul o resimte, este foarte bine semnalată de aghiograf în versetul următor. Dumnezeu este nevoit să strige către om pentru a fi auzit (Fac 3,9). Acest strigăt, care ar trebui să-l trezească pe om la realitate, determină, de fapt, ascunderea sau îndepărtarea de Dumnezeu, căci este perceput de simțirea bulversată a omului ca un pericol (*m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns*, Fac 3,10b), ca o sursă de teroare (*ἐφοβήθη*). O astfel de stare similară și care să ne aducă puțină înțelegere mai întâlnim în cazul lui Cain după ce-și ucide fratele, pe Abel (*De mă izgonești acum din pământul acesta, mă voi ascunde de la fața Ta și voi fi zbuciumat și fugar pe pământ, și oricine mă va întâlni mă va ucide*, Fac 4,14). Observăm că starea de păcat pe care o trăiește omul prin încălcarea unei porunci divine determină în om o neliniște permanentă definită de fugă și de ascundere de fața lui Dumnezeu.

Deși, Dumnezeu încearcă să remedieze și să tămăduiască această catastrofă produsă de imprudența și imaturitatea omului, dialogul pe care îl poartă cu omul nu face altceva decât să evidențieze cât se poate de clar poziționarea egoistă și acuzatoare a omului căzut. Adam nu își asumă greșeala căderii și aruncă vina pe femeia sa, implicit pe Dumnezeu care este creatorul ei. Femeia urmează întru totul exemplul bărbatului, iar din ceea ce pornește ca o salvare a omului, ajunge să sfârșească într-o autodamnare

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

a acestuia, căci Dumnezeu se vede nevoit să constate starea de facto a oamenilor. Omul nu mai are capacitatea să cunoască roadele bunătății și este înstrăinat cu totul de lumea raiului, iar viața lui va fi definită de acum de suferință și de efortul perpetuu de supraviețuire (Fac 3,15-19). Egoismul care s-a născut în om nu va putea fi înfrânt decât prin jertfa de pe cruce a Mântuitorului Iisus Hristos, căci așa cum spunea El: *mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi* (In 15,13).

Trebuie să semnalăm că în urma acestui studiu putem lansa provocarea pentru noi teme de cercetare și aprofundare a acestui subiect. În primul rând este nevoie de o cercetare mai extinsă care să armonizeze viziunile patristice divergente sau aparent divergente cu privire la ceea ce înseamnă lumea raiului și căderea omului din starea paradisiacă în raport cu o analiză biblică temeinică.

În al doilea rând studiul acesta a încercat să prezinte în limitele sale faptul că păcatul și căderea omului reprezintă de fapt acțiunea omului de a se rupe de Dumnezeu și de iubirea Sa, fapt ce este semnalat prin mai multe expresii biblice ce au fost interpretate mai sus: *au cunoscut că erau goi, și-au făcut acoperăminte, m-am temut* și, cea mai importantă, *s-au ascuns de la fața Domnului Dumnezeu*. Totuși, trebuie să spunem că fiecare dintre aceste expresii necesită o atenție extinsă într-o cercetare viitoare.

În al treilea rând căderea omului din starea paradisiacă poate fi înțeleasă ca o ruptură gnoseologică între el și Dumnezeu care este foarte bine semnalată de expresia *s-au ascuns de la fața Domnului Dumnezeu* și care marchează trecerea de la vederea lui Dumnezeu la auzirea Lui. Mai mult decât atât o temă ulterioară de cercetare poate fi raportarea acestui episod în care Adam se ascunde de vederea lui Dumnezeu, iar Moise este ascuns de la vederea lui Dumnezeu (Ieș 33).

În **concluzie** trebuie să subliniem că despre căderea omului în păcat s-a scris extrem de mult de-a lungul timpului, dar niciodată nu se va epuiza acest subiect care a sortit omenirea la viața aceasta pe care o cunoaștem și o experimentăm cu toții. Omul căzut este omul care se pierde printre roadele

păcatului. Egoismului individualist care definește starea omului căzut îl face pe om să îl considere pe aproapele său și pe Dumnezeu ca pe niște străini amenințatori înaintea cărora trebuie să se îmbrace și să-și acopere goliciunea sau vulnerabilitatea pentru ca existența sa să nu fie pusă în primejdie – un lucru total greșit – iar, fuga și neliniștea să fie un mod de existență. Singura soluție la căderea în păcat și la egoismul ce reiese din el nu este alta decât exemplul Domnului Iisus Hristos – crucea.

Evocare

Când trebuie să vorbesc despre părintele profesor Ioan Chirilă îmi vine în minte un singur cuvânt – *magistrum*. Am convingerea fermă că persoana părintelui este definită de acest statut. Nu pot să mă despart de imaginea primelor întâlniri de la cursurile din anul I, toamna anului 2013. Un profesor dedicat trup și suflet muncii sale. Un profesor care știa cumva să trezească în noi, tinerii studenți, două mari iubiri definitorii pentru orice teolog, textul sfânt al Scripturii și scrierile Sfinților Părinți. Din cuvintele domniei sale puteam să desprindem portretul unui om mânat de o iubire nebună și neostoită, acel *eros* al lui Evdokimov și al părinților care încearcă din răpuzeri să-l cunoască pe El – Izvorul Existenței. În fața noastră se creiona cu fiecare întâlnire chipul unui om ce semăna tot mai mult cu un model demn de urmat pentru orice tânăr teolog. Persoana părintelui emana tot timpul o bună dispoziție și o jovialitate demnă de cuvintele Mântuitorului – de nu veți fi ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor (Mt 18,3). Impresiona nu doar prin anvergura spirituală și intelectuală, cât prin smerenia și slujirea domniei sale. Nu era doar un propovăduitor rece al preceptelor și învățăturilor Mântuitorului – care între voi va vrea să fie întâiul să vă fie vouă slugă (Mt 20,27) – căci, în repetate rânduri ne-a demonstrat lucrul acesta. Rămâne mereu vie amintirea următoare: Domnia Sa era pe atunci Președintele Senatului UBB și avea o sumedenie de îndatoriri ce îl răpeau de la cursurile noastre, dar am rămas uimit de faptul că nu se mulțumea să își scuze absența. Se simțea poate deranjat că aceste îndatoriri pe care le avea ne răpeau de fapt din educația noastră, iar

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

părintele nu putea să nu se gândească la educația copiilor săi. După prima întâmplare de acest fel a venit înspre noi, studenții, cu următoarea propunere, și anume să recuperăm cursul. Bineînțeles că mintea noastră copilărească nu a dat curs acestei cerințe a părintelui – noi studenții fiind mulțumiți pentru răgazul de timp liber ce îl obținusem. Lucrul acesta l-a determinat pe părintele să nu mai revină cu o astfel de propunere către noi, nu fără urma unui regret și a unei supărări. Dar, a înțeles că nu trebuie să ne forțeze și că atât puteam noi să primim atunci din darurile domniei sale. Prin urmare persoana părintelui profesor este și va fi mereu un model pentru orice tânăr teolog, căci nu îi lipsește nici din duhovnicie și nici din știința profană ceva care să-i micșoreze acest statut de părinte și dascăl al lui Dumnezeu.

Isaia 1, 15(16)-17 – analiză retorică*

Mihail NAGY

Autorii cărților Sfintei Scripturi prezintă în scrierile lor adevărurile pe care Dumnezeu Însuși le-a descoperit acestora. În cadrul acestor scrieri, autorii inspirați utilizează diverse cuvinte, expresii, sau tehnici pe care analizându-le putem ajunge la concluzia că au un caracter retoric. Retorica, una dintre științele principale ale antichității¹ nu a fost străină nici Sfinților Părinți care au studiat-o și, de care, s-au folosit, mai apoi, în cuvântările lor. În zilele noastre, analiza retorică este parte integrantă a exegezei și aduce o perspectivă nouă/ înnoitoare asupra textului biblic. Elementul de noutate pe care acest studiu îl aduce este abordarea unui pasaj din profetului Isaia, din perspectiva criticii retorice, susceptibil criticii retorice. Am propus spre analiză o pericopă din cartea Isaia deoarece în literatura biblică românească textul marelui profet al lui Israel nu a fost încă abordat din perspectivă retorică. Cercetat astfel, vom observa că tehnicile retorice marcante care se regăsesc în tot cuprinsul cărții facilitează o delimitare precisă a pasajelor tematice și stilistice, stabilind conexiunile dintre ele, fapt care conduce la conturarea unității acestora, evidențiază subiectul principal și prezintă într-o lumină clară intenția autorului.

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente de text care fac parte din teza de doctorat a autorului: Mihail NAGY, *Retorica discursului profetic isaianic* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2017).

¹ *Retorica* este arta de a vorbi frumos, arta de a convinge și emoționa un auditoriu de justetea ideilor expuse printr-o argumentație bogată, riguroasă, pusă în valoare de un stil ales; *disciplină fundamentală în școlile antichității și ale Evului Mediu*, părăsită pentru o perioadă, dar reluată și revigorată de gândirea lingvistică și estetică modernă, în special ca studiu al procedeelelor de limbaj caracteristice literaturii; elocvență, oratorie; ansamblul regulilor care ajută la însușirea acestei arte. Eugenia DIMA, „Retorică,” în *Dicționar Explicativ Ilustrat al Limbii Române (DEXI)* (Chișinău: Arc&gunivas, 2007), 1671.

1. Delimitări conceptuale

Atunci însă când facem referire la retorică, trebuie să precizăm că retorica biblică este un domeniu distinct față de retorica clasică. Născută în Grecia și Roma antică, retorica – denumită generic *clasică* – a fost considerată drept arta de a vorbi bine/convingător în public. Ea propune cinci reguli² fundamentale pentru elaborarea unui discurs care să convingă auditoriul pe baza unor argumente solide. Putem afirma faptul că, astăzi, retorica este cheia procesului de comunicare. Retorica biblică apare ca ramură distinctă de cercetare și intervine atunci când nu s-a mai reușit descifrarea textului biblic din perspectiva abordării istorico-critice. Spre deosebire de cea clasică, ea își concentrează întreaga atenție asupra modului de compunere a unui text. În cadrul domeniului retoricii biblice a apărut, relativ recent, critica retorică. Preocuparea de bază a criticii retorice este identificarea modelelor și a metodelor de compoziție utilizate în evidențierea unui pasaj biblic ca un tot unitar. O astfel de analiză, deși nu se încadrează în tiparul unei cercetări clasice, lărgiște orizontul dincolo de o analiză retorică clasică. În cele mai multe dintre cărțile Sfintei Scripturi, autorii folosesc metode variate pentru a convinge poporul de adevărul și importanța spuselor lor. Analiza acestor metode de persuasiune este importantă pentru cercetarea biblică, și aici intervine critica retorică, deoarece caracterul său specific și distinctiv este tocmai persuasiunea, fără de care ea ar fi doar critică literară. Mai mult, interesul de a convinge implică o încercare de a identifica scopul principal și sensul unui pasaj – un aspect important al studiilor biblice. În acest sens, putem afirma că întregul textul scripturistic poate fi considerat *retoric*. De exemplu, analiza elementelor

² 1. invențio adică căutarea ideilor, 2. dispositio adică organizarea discursului, 3. elocutio, sau decoratio, sau elaboratio adică ornarea discursului cu ajutorul figurilor retorice, 4. memoria, sau menmonica adică tehnicile de memorare a discursului, scopul urmărit fiind acela de a avea la îndemână cu promptitudine provizii de sinonime pentru variația expresiei, citate din marii autori, poeți sau istorici, anecdote, exemple necesare argumentării, articole de legi, 5. acțiunea adică felul în care este rostit discursul, este utilizată vocea și corpul. Sanda GHIMPU, Alexandru ȚICLEA și Cornel BISTRICEANU, *Introducere în retorică* (București, 2002), 89-90.

retorice principale folosite de către profetul Isaia în cele 66 de capitole ale cărții sale are drept scop: fixarea limitelor unui pasaj, evidențierea temei, identificarea structurii anumitor versuri dintr-o strofă, stabilirea unității pasajelor și oferă posibilitatea resistemizării tematicе și stilistice a celor 66 de capitole ale cărții. Această metodă, utilizată de mulți bibliști care doresc să explice textul scripturistic, mesajul său, urmărește mai mult decât o explicație logică a unor cuvinte, ajutându-ne să comunicăm mesajul Sfintei Scripturi: nu doar ce spune textul, ci modul în care, folosindu-l, îi putem convinge pe cei din jurul nostru de adevărurile pe care îl conține. Astăzi, analiza retorică a unui text scripturistic reprezintă, de cele mai multe ori, un demers greoi, datorat lipsei unei metodologii precise de cercetare.

2. Stadiul actual al cercetării

Cercetarea biblică românească nu a manifestat o preocupare deosebită pentru abordarea analitică retorică, ceea ce face ca literatura pe această temă să fie practic inexistentă. Un posibil motiv al lipsei de interes pentru acest tip de abordare a textului scripturistic este acela că se acordă prioritate, pentru moment, realizării lucrărilor fundamentale pentru studiile biblice: comentarii integrale pe cărțile Scripturii, lucrări de teologie biblică, tratate de hermeneutică, cu alte cuvinte, sunt promovate acele lucrări care să constituie baza unor cercetări ulterioare mult mai aplicate. Aceasta nu înseamnă, însă, că nu au putut fi identificate resurse bibliografice, cel puțin secundare, pentru lucrarea de față și în literatura autohtonă, pentru simplul motiv că fondul bibliografic al temei pe care o abordăm se extinde asupra a trei zone distincte: *retorică – retorică biblică, critică retorică, și cărțile profetice*. Astfel, chiar dacă nu vom găsi studii de critică retorică, vom putea în schimb identifica lucrări de retorică clasică sau vom putea valorifica studiile realizate pe corpusul cărților profetice. De aceea scopul sau rolul care mi-a revenit a fost de a îmbina aceste elemente într-un ansamblu coerent care să formuleze în final poziția, importanța și relevanța retoricii și a analizei retorice asupra textului biblic în general, și asupra Cărții lui Isaia în special iar *tema* se înscrie în mediul/câmpul analizei retorice. Și

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

când ne gândim la cadrul istoric/cultural/religios al timpului la care și-a desfășurat activitatea Isaia, pentru ca predica lui să aibă mai mare convingere, *vorbește* adesea în pilde sau se *folosește* de anumite figuri retorice. Limbajul profetic ține seama cu deosebire de cultura orală, fiind într-o mai mare măsură metaforic decât conceptual. Un caracter aparte al acestui limbaj profetic este ritmul dinamic, de permanentă noutate. Acest dinamism al limbajului profetic dă naștere dinamismului limbajului teologic. Un beneficiu pe care analiza retorică biblică îl aduce în câmpul cercetării este acela de a oferi posibilitatea delimitării pasajelor retorice, ținând cont de elementele retorice importante care apar în fiecare dintre aceste pasaje: *incluziunea, repetiția, chiasmul, jocul de cuvinte*. La finalul fiecărei secțiuni, se poate observa că analiza critică retorică lămurește anumite pasaje și teme, metodologia folosită pentru analiza acestor pasaje ținând strict de *critica retorică*. Putem afirma că această abordare oferă o pătrundere profundă a textului și evidențiază faptul că întreg textul Sfintei Scripturi este un ansamblu unitar.

3. Studiu de caz: Isaia 1, 15(16)-17³

| | |
|--|---|
| Isaiah 1:17 לְמַדְרוּ הַיָּטִב דְרָשׁוּ מִשִּׁפְטֵי אֲשֶׁר־ הַמִּזִּין שִׁפְטוֹ יָתוּם רִיבֵי אֶלְמָנָה: | <i>Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!</i> |
|--|---|

Primul capitol al cărții profetului Isaia rezumă, într-un discurs intitulat sugestiv *cuvântări pentru contemporani* (Is 1-6)⁴, principalele idei ale predicii profetului. Conținutul important din punct de vedere teologic al acesteia (Is 1-6) a determinat așezarea ei la început, cu toate că nu este prima cuvântare rostită de către Isaia⁵. Conceptul teologic central al acestei

³ Împărțirea pe versete a acestui pasaj diferă în edițiile Sfintei Scripturi. Astfel, în ediția *BVA*, pasajul începe cu versetul 16, pe când în ediția Sinodală, cu versetul 15. În continuare, vom opta pentru varianta ediției Sinodale.

⁴ Petre SEMEN, *Introducere în teologia profeților scriitori* (Iași: Doxologia, 2010), 38.

⁵ Teodor BABA, *Profeții Vechiului Testament – vocația, lucrarea și misiunea lor în istoria biblică* (Arad: Univrsitatea „Aurel Vlaicu”, 2006), 44; SEMEN, *Introducere*, 38-9. În

părți se desprinde cu multă claritate și poate fi rezumat astfel: Dumnezeu Cel drept și sfânt cere dreptate și credință poporului Său. Cu toate că poporul ales este unul îndărătnic, care mereu își urmează calea lui, totuși, din dragostea Sa mare față de acesta, Dumnezeu îl cheamă prin gura profetului la pocăință și credință. Mijloacele tradiționale de curățire, pedeapsa pentru păcat și jertfele, nu sunt suficiente. Poporul este chemat să-și recunoască păcatele, și, mai mult de atât, se așteaptă de la el o adevărată curățire și un model comportamental exemplar (cf. Is 1, 10-15).

Structura capitolul 1 este una progresivă, textul fiind integrat unei structuri chiastice:

- A** *Hrănit-am feciori și i-am crescut, dar ei s-au răzvrătit împotriva Mea* (v. 2)
B *Boul își cunoaște stăpânul ... dar Israel nu Mă cunoaște* (v. 3)
C *Vai ție neam păcătos ... Pe unde să mai fiți loviți?* (v. 4-5)
D *totul este numai plăgi ... totul este pustiit* (v. 6-7b)
VERSETE-CHEIE: *Sionul ajuns-a ca o colibă într-o vie, ca o covercă într-o bostănărie, ca o cetate împresurată ... Dacă Domnul Savaot nu ne-ar fi lăsat o rămășiță, am fi ajuns ca Sodoma* (v. 8-9)
D' *Nu mai aduceți daruri zadarnice* (v. 10-15a)
C' *Mâinile voastre sunt pline de sânge; spălați-vă, curățiți-vă!* (v. 15b-17)
B' *Veniți să ne judecăm, zice Domnul* (v. 18–20)
A' *Cum a ajuns ca o desfrânată cetatea cea credincioasă și plină de dreptate?* (v. 21–23)⁶

Progresia capitolului este subliniată de apariția verbul [m;v' /a *asculta* (la qal imperativ, masculin, plural. Cu această formă apare de 1050 de ori în Vechiul Testament și cu sensul de *a auzi, a percepe, a înțelege* (Fac 30,6; 11,7; Deut 1,16; 2Rg 14,17). El joacă un rol deosebit de important în capitol, fapt pentru care poate fi socotit drept *cuvânt-cheie* pentru acesta. Verbul este repetat de mai multe ori chiar de către Dumnezeu Însuși, astfel: *Ascultă, cerule* (v. 2); *Ascultați cuvântul Domnului,*

extenso, se poate realiza o paralelă între această cuvântare a profetului Isaia și predica Sfântului Petru la Cincizecime (FAp 2,14-41). Constantin PREDĂ, *Propovăduirea Apostolică. Structuri retorice în Faptele Apostolilor* (București: IBMO, 2005), 71.

⁶ J.D.W. WATTS, „Isaiah 1-33,” în *WBC 24* (Nashville: Thomas Nelson, Inc., 2002), 23.

voi conducători (v. 10); nu le ascult (v. 15); de Mă veți asculta (v. 19) și de nu Mă veți asculta (v. 20). Verbul *a asculta* este completat de un alt verb !za /ia aminte (la hifil imperativ, feminin, singular, omonim 1, format cu conjuncția ׀ /și. Folosirea celor două verbe vine să sublinieze faptul că, atunci când cineva îți spune să ascuți pentru a înțelege ceea ce vrea să îți spună, trebuie mai întâi să iei aminte. Astfel, poporul, care era necurat și nedrept, deși aducea jertfe și considera că respectă cerințele legământului, este chemat să *asculte* glasul, să *ia aminte* și apoi să *învețe*, să *căute*, să *ajute*, să *facă dreptate*, să *apere*. Punctul central al acestei progresii îl constituie însuși pasajul Is 1,15-17, care printr-o serie de zece imperative divine, introduce în discurs tema *dreptății* și a *sfințeniei*. Acesta vine să sublinieze faptul că Dumnezeu, mai mult decât jertfele aduse de către popor, apreciază curăția și dreptatea omului. Astfel, imperativul-cheie al pasajului: *învățați să faceți binele* subliniază ideea unei reconsiderări a principiului de bază: *Fiiți sfinți, că Eu, Domnul, sunt sfânt* (Lev 19,2). Elementul retoric central îl constituie *structura verbală* (*învățați, căutați, ajutați, faceți dreptate, apărați* etc.)⁷, care, prin formele imperative, conferă forță mesajului. Profetul exprimă aici, prin contrast cu ceea ce poporul Israel credea a fi voia lui Dumnezeu, descrisă în versetele anterioare, adevărata cale de a urma Lui, prin restaurarea înțelegerii noțiunilor de *bine* și *dreptate*. Dinamica textului sugerează dinamica unei vieți autentic religioase, în care nu există o fază de stagnare, ci fapta umană este chemată să lucreze continuu, să crească în cunoașterea lui Dumnezeu și în înțelegerea voii Lui în legătură cu lumea. Această cunoaștere nu rămâne doar o

⁷ Se poate observa cum în cele două versete apar mai multe verbe care conferă un aspect dinamic și acțional, textului 1. רָחַץ - רָחַץ (qal imperativ, masculin, plural) זָכַר; a. זָכַר (hifpael imperativ, masculin, plural); 3. הִסִּירוּ; a. סֹר (hifil imperativ, masculin, plural); a. הִדַּל (qal imperativ, masculin, plural, omonim 1); 9. הִרְעָה a. רָעָה (hifil infinitiv construct, omonim 1); 1. לְמַדּוּ a. לְמַד (qal imperativ, masculin, plural); 2. יִטַּב a. הִיטֵב (hifil infinitiv absolut); 3. דַּרְשׁוּ a. דָּרַשׁ (qal imperativ, masculin, plural); a. אָשֶׁר (piel imperativ, masculin, plural, omonim 1); a. שִׁפֹּט (qal imperativ, masculin, plural); a. רִיב (qal imperativ, masculin, plural). Acestea se mai pot regăsi și în alte locuri, astfel: Iov 11,14; Ps 33,14; 36,27; 81,4; Ier 4,14; 11,15; Iez 45,9; Am 5,14; Sir 35,14; 38,10; Iac 1,27; 4,8; 1Pt 3,11; Ieș 22,22; Mih 6,2.

cunoaștere teoretică (*theoria*⁸), ci devine act al dreptății și semn al bună-tății divine, manifestate în lume, prin oameni. Temele teologice proeminente ce se desprind din lectura acestui capitol sunt *binele, rămășița credincioasă, restaurarea Sionului și dreptatea*, cu nuanțele pe care le sugerează însuși textul.

Structura pasajului Is 1, 15-17

Îndemnul pe care Dumnezeu îl adresează poporului în *Is. 1, 15-17* este, practic, o chemare de a se întoarce la El și de a reconsidera principiul de bază: *Fiți sfinți, pentru că Eu sunt Sfânt* (Lev 19,3). Această sfințenie are o expresie practică în *milă și dreptate*. *Orfanul și văduva* îi simbolizează pe toți oamenii slabi și lipsiți de apărare din lumea întreagă. În acest context, *dreptatea* unui popor se dovedește prin însuși modul în care sunt tratate aceste persoane. Prin afirmația: *Măinile voastre sunt pline de sânge* din *Is 1,15*, Dumnezeu vrea să scoată în evidență, într-o formă extremă, faptul că nepracticarea milei sau asuprirea celor slabi ar putea avea drept rezultat chiar moartea lor. Pentru ca închinarea să fie acceptată de către Dumnezeu, trebuie să existe o corespondență între *viața jertfitorului și jertfa* pe care o oferă⁹. Poporul trebuie să lupte mereu cu ispita de a schimba *unicitatea* lui Dumnezeu, cu *imitațiile* ieftine oferite de către idolii popoarelor păgâne¹⁰. Pasajul *Is 1,15-17* cuprinde nouă imperative adresate poporului, dintre care patru negative (v. 15-16, chiar dacă în text ele sunt prezentate afirmativ) și cinci afirmative (v. 17).

Primele patru imperative (Is 1, 15-16) sunt formulate cu autoritate absolută: *רָחֲצוּ /spălați-vă, הִזְבּוּ /curățiți-vă, הֲסִירוּ הָרָע /nu mai faceți rău, הֲרַעְתֶּם /încetați*¹¹. Acestea sunt introduse pentru a exprima nevoia acută de spălare și de curățire a poporului care credea că, aducând jertfe și postind,

⁸ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica. Repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 71.

⁹ Mircea CHIALDA, *Sacrificiile Vechiului Testament* (Caransebeș: Diecezane, 1941), 83.

¹⁰ Terry R. BRILEY, *NIV Commentary: Isaiah* (Joplin: The College Press, 2000-c2004), 44.

¹¹ E.J. YOUNG, *The Book of Isaiah: Vol. 1, chapters 1-18* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 70.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este curat. Prin respectivele porunci se transmite omului faptul că adevăratul izvor al curățirii este harul lui Dumnezeu¹². Din aceste patru imperative inițiale, primele două, *spălați-vă și curățiți-vă* sunt figurative, și pot fi interpretate ca hendiade¹³: *spălați-vă; curățiți-vă (desăvârșit)*. Actul curățirii apare astfel ca rezultat al spălării: *spălați-vă și, odată ce v-ați spălat, curățați-vă*¹⁴.

Verbul קָדַשׁ / *a spăla* este folosit adesea în sens propriu, pentru a desemna actul spălării pe corp¹⁵. Cuvântul *spală* apare de 73 de ori în Vechiul Testament, dintre care de 52 de ori se referă la curățirea ceremonială (de exemplu în Lev 15,5-28)¹⁶. Dacă Isaia ar fi intenționat să evite orice referire a sa la cult, el nu ar fi folosit acest verb. Dar acest termen nu face referire la spălarea rituală exterioară, după lege, ci la o curățire interioară, a inimii¹⁷. Expresia *spălați-vă*¹⁸ nu indică faptul că păcătosul se poate curăța singur, ci că el trebuie să accepte curățirea pe care Dumnezeu i-o oferă. Și, pentru a demonstra că o asemenea curățire va fi completă, ea este pusă în contrast cu expresia *încetați odată și învățați să faceți binele*¹⁹.

Verbul קָדַשׁ / *a curăța* provine fie de la קָדַשׁ / *a te păstra curat* (cf. Iov 15,14; Ps 73,13), fie de la קָדַשׁ / *a fi curat, nevinovat* (cf. Iov 15,14; Plâng 4,1), dar înțelesul este același: *trebuie să fi nevinovat înaintea lui*

¹² YOUNG, *The Book of Isaiah*, 70.

¹³ *Hendiada* este o figură retorică ce presupune exprimarea abreviată a întregului prin intermediul a două elemente distincte, uneori chiar din același domeniu semantic, conectate conjunctiv. Eugenia DIMA, „Hendiada,” în *Dicționar Explicativ Ilustrat al Limbii Române (DEXI)* (Chișinău: Arc&gunivas, 2007), 846; Wilfred.G.E. WATSON, „Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques,” *JSOTSup* 26 (1984): 325.

¹⁴ YOUNG, *The Book of Isaiah*, 70.

¹⁵ Cu un astfel de înțeles, el poate fi întâlnit și în: Ieș 2,5; Lev 14,8; 15,5.

¹⁶ S.H. WIDYAPRANAWA, *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis: A Commentary on the Book of Isaiah 1-39* (Grand Rapids: Eerdmans; Handsel Press, 1990), 7.

¹⁷ Raymond Edward BROWN, Joseph A. FITZMYER și Roland Edmund MURPHY, *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1996), 269.

¹⁸ În exegeza patristică, aceste imperative sunt interpretate altfel. Acest tip de interpretare transferă accentul pe dimensiunea duhovnicească a imperativelor. Nu se are în vedere aici o curățire rituală, ci o curățire a cugetului, a simțirii, a inimii. SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Matei,” în *PSB* 23, trad. D. FECIORU (București: IBMO, 1994), 15.

¹⁹ *KJV Bible Commentary* (Nashville: Thomas Nelson, 1997), 1302.

*Dumnezeu*²⁰, fiind folosit cu referire la *curăția morală*. Dumnezeu, pentru o reordonare a vieții personale, oferă, sub formă de poruncă, trei soluții: *a.* hotărârea de a abandona viața veche (*încetați*), *b.* deprinderea înțelepciunii (*învățați*) și *c.* stabilirea unor obiective și priorități noi (*căutați*). Toate acestea trebuie să fie conforme voinței lui Dumnezeu²¹.

Imperativele afirmative (Is 1,17) sunt expuse *concentric*, de la general spre particular, și în sens propriu. În sens *general*: *Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei; și învățați să faceți bine*; apoi îndemnul *căutați dreptatea* (care mai poate fi găsit doar în Is 16,5); și *particular*: *ajutați pe cel apăsător, faceți dreptate orfanului*²², *apărați pe văduvă*²³. Între acestea, *învățați să faceți binele* este punctul central și reprezintă fundamentul pe care se construiesc imperativele următoare²⁴. A împlini dreptatea, din această perspectivă, include și o preocupare spirituală pentru sine și pentru aproapele²⁵. Atunci când cel puternic, prin deciziile sale, îi face pe săraci și pe cei apăsați să sufere, iar pe văduvă și pe orfan îi nedreptățește, această *dreptate* apare subiectivă, lipsită de bunătate sau ajutor. Prin urmare,

²⁰ J.A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*, vol. 1 (Downers Grove: InterVarsity Press, 1993), Is 1,15.

²¹ Triada poruncilor din versetul 17 asigură reorganizarea societății, începând cu ajutorul dat celui apăsațor, cu dreptatea făcută orfanului, sau cu apărarea văduvei. MOTYER, *The Prophecy*, Is 1,15.

²² *Orfan* în limba română are un sens limitat doar la copiii care și-au pierdut părinții, pe când în greacă termenul se referă și la părinții care și-au pierdut copiii; este vorba despre orice om rămas singur și neajutorat, fără familie. Cristian BĂDILIȚĂ et al., eds., *Septuaginta: Isaia, Ieremia, Baruh, Plângeri, Epistola lui Ieremia*, trad. Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU și Ioan PĂTRULESCU (Iași: Colegiul Noua Europă, Polirom, 2011), 64.

²³ Referindu-se la cele două categorii, *orfani și văduve*, Sfântul Vasile cel Mare face două analogii foarte interesante. O situație deplorabilă este de a fi orfan de Dumnezeu, adică de a nu-L avea pe Dumnezeu ca Tată, de a nu îmbrățișa credința în El și a lucra în conformitate cu ea, împlinind Legea. Într-o perspectivă similară înțelege prin categoria văduvelor pe cei care au pierdut bucuria hierogamiei, a unirii sufletului lor cu Dumnezeu, ca o mireasă de mirele ei. SF. VASILE CEL MARE, „Comentarii la cartea Profetului Isaia,” în *PSB 2*, trad. T. Bodogae, Olimp Căciulă și D. Fecioru (București: Basilica, 2009), 66-7.

²⁴ YOUNG, *The Book of Isaiah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 70.

²⁵ MOTYER, *The Prophecy*, Is 1,15.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

termenul *dreptate*, în sensul său biblic, are mai degrabă înțelesul derivat de *amabilitate, milă*²⁶ și *izbăvire* (Ps 23,5; 131,9.16; Is 41,10; 45,8 etc.)²⁷.

4. Analiză exegetic-retorică a pasajului Is 1,15-17

Isaia 1,15-17²⁸ constituie punctul central al pasajului cuprins între versetele 10-20²⁹. Aceste versete oferă soluțiile unei vieți religioase după litera Legii, dacă sunt asumate în mod conștient, nu împlinite doar formal. Această perspectivă alcătuită din nouă imperative rostite cu *forță cumulativă*, articulează într-o imagine coerentă toate textele ce vizează dreptatea socială în Vechiul Testament³⁰. Din punct de vedere retoric, primul grup de verbe din versetele 15-16: *a spăla*³¹, *a fi curat*³², *a feri*³³, indică pașii pe care, cei cărora li se adresează Isaia, trebuie să-i urmeze pentru a fi ulterior capabili *să judece* și *să apere* cauza celor apăsați, a celor orfani și a văduvelor³⁴. În oscilația de la săvârșirea răului la împlinirea unor relații sociale drepte, pe care acest episod o consemnează, trei verbe formează punctul retoric convergent al acestor moduri de existență contrastante. În

²⁶ Poate fi comparat cu Ps 36,21; Pilde 12,10; 21,26.

²⁷ John Peter LANGE et al., *A Commentary on the Holy Scriptures: Isaiah* (Bellingham: Logos Research System, 2008), 43.

²⁸ Spălați-vă, curățiți-vă! Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată! Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, ajutați pe cel apăsat, faceți dreptate orfanului, apărați pe văduvă!

²⁹ George ORWELL, *Homage to Catalonia* (Harmondsworth: Penguin, 1977), 245.

³⁰ Arundhati ROY, *The Chequebook and the Cruise-Missile* (London: Harper Prenal, 2004), 110.

³¹ Pe lângă dimensiunea duhovnicească a acestui imperativ există și un registrul sacramental, făcându-se trimitere directă la Taina Botezului. SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 63.

³² La ce trebuie curăția? Ca să-L vedeți pe Dumnezeu. SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 63.

³³ Pe măsura împlinirii poruncilor, aflăm tot adevărul, precum trebuie să știm limpede că pe măsura neîmplinirii lor, stăm sub puterea păcatului. SF. MARCU ASCETUL, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez,” în *Filocalia* 1, trad. Dumitru STĂNILOAE (București: Humanitas, 2005), 257.

³⁴ Yehoshua GITAY, “Reflections on the Study of the Prophetic Discourse: the Question of Isaiah 1:2-20,” *VT* 33 (1983): 207-21.

centrul acestor versete se regăsesc imperativele: *încetează, oprește-te*³⁵, *învață și caută*³⁶. Textul sugerează o încetare a practicării faptelor rele, și, prin curățire, purificare, abținere de la rău și hotărârea de a face bine³⁷, se direcționează energia înspre căutarea dreptății³⁸. La un alt nivel, în conformitate cu această lectură, Isaia transmite o chemare puternică la solidaritatea cu susținerea celor slabi, reprezentați de orfani și văduve³⁹, oferind chiar și soluții pentru modul în care acestea pot fi realizate⁴⁰.

Pasajul de față examinează funcția retorică a chemării la dreptate socială în toate împrejurările în care ea poate fi regăsită, dar și situațiile pe care le introduce. Strategia pe care Isaia o adoptă este să identifice dreptatea – *întrucât tot cel ce nu învață dreptatea pe pământ nu va face adevărul* (cf. Is 26,10) –, având ca reper închinarea cea bineplăcută lui Dumnezeu, în contrast cu închinarea așa cum o practicau israeliții în acel timp. În lectura pasajului Is 1,15-17 este ușor de observat cum se face trecerea de la o referire cultică la una de tip juridic⁴¹, în care se subliniază faptul că sistemul judiciar nu funcționează în mod firesc pentru văduve și orfani⁴². Astfel, orfanul și văduva devin simbol al tuturor celor slabi și fără de ajutor. Nimeni nu le apără cauza și nimeni nu-i ajută. Acest verset evidențiază ideea că, într-o teocrație adevărată, cei slabi și fără ajutor

³⁵ De vom lepăda cu totul împătımirea după plăceri, nu vom mai fi vătămați nici de apariția gândului. SF. MARCU ASCETUL, *Răspuns*, 279.

³⁶ Dacă vom căuta să împlinim toate poruncile, atunci vom ști de mai suntem stăpâniți de păcat. SF. MARCU ASCETUL, *Răspuns*, 258.

³⁷ Învațați să faceți binele, despre care sunteți acum total neconvinși și neînvațați. SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 63.

³⁸ Referindu-se la dreptate, Sfântul Petru Damaschinul arată că ea dă tuturor măsura mereu egală și că se naște din minte. SF. PETRU DAMASCHINUL, „Învățăături duhovnicești,” în *Filocalia* 5, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2001), 230.

³⁹ În viziunea Sfântului Vasile, aceste două categorii trebuie să beneficieze de un statut aparte din partea celorlalți SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 67.

⁴⁰ John F.A. SAWYER, „Isaiah,” în *The Daily Study Bible*, vol. 2 (Edinburgh: St. Andrews Press, 1984), 19.

⁴¹ JACKSON, *Poverty and the Planet* (London: Earthscan, 1998), 94.

⁴² David JENKINS, *Market Whys and Human Wherefores: Thinking Again about Markets, Politics and People* (London: Continuum, 2000), 130.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

trebuie să aibă parte de o îngrijire specială și de o abordare corectă din partea semenilor⁴³. Tradiția isaianică extinsă prezintă *recursul* formulat în acești termeni, regăsiți în versetele 15-17, ale căror variații accentuează nevoia de a-L căuta pe Domnul⁴⁴. Porunca dată de către Dumnezeu, ca poporul să se spele și să se curățească, trebuie privită dintr-o perspectivă pozitivă. În mod clar, *spălarea fizică* cerută de legile rituale⁴⁵ trebuie privită, aici, ca un simbol al *curățirii morale* pe care Dumnezeu o cere⁴⁶. Israelii trebuie să-și spele mâinile; dar ei trebuie să se curățească, mai înainte de toate, prin fapte morale. Literatura patristică deține o mulțime de imperative prin care se accentuează faptul că pentru o viață autentică este nevoie de o perpetuă curăție. În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur în mai multe locuri îndeamnă: *vreau ca voi să vă curățiți cugetul... să ne facem mintea mai ușoară. Cel ce miluiește pe sărac, spune Scriptura, împrumută pe Dumnezeu* (Pilde 19,17)⁴⁷. Sfântul Ciprian al Cartaginei în mai multe scrisori îndeamnă ca în toată vremea să ne amintim de unde am căzut și să ne pocăim: *pocăință face acela care, blând și răbdător, își amintește sfânta învățătură și care, supunându-se preoților lui Dumnezeu, prin ascultare și faptele lui drepte, L-ar putea împăca pe Domnul*⁴⁸. Sfântul Ambrozio cel Mare, în aceeași lumină spune: „Încă și Legea să te învețe că trebuie să fugi de lumea aceasta și să urmezi lui Dumnezeu... să avem râvnă spre a-L îndupleca pe Dumnezeu, ascultare spre a urma învățaturii

⁴³ YOUNG, *The Book*, 70.

⁴⁴ Kevan BUNDELL, *Forgotten Farms: Small Farmers, Trade, and Sustainable Agriculture* (London: Christian Aid, 2002), 43.

⁴⁵ Curăția prin spălare ține de iubirea de oameni a Stăpânului, dar îndreptarea răutății este lucrarea propriei noastre strădanii. SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 63-4.

⁴⁶ Legat de această poruncă, Sfântul Vasile cel Mare afirmă că la o primă lectură s-ar putea crede că Scriptura este în contradicție cu cele spuse până la acest pasaj și L-ar acuza pe Dumnezeu de vreo falsitate. SF. VASILE CEL MARE, *Comentarii la cartea Profetului Isaia*, 62.

⁴⁷ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Scieri I. Omilii la Facere I,” în *PSB* 21, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1987), 32, 37, 44, 54.

⁴⁸ SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, „Scrisori,” trad. I. Diaconescu și O. Pop (București: Sophia, 2011), 90, 293.

Lui, pază spre a nu săvârși cu neascultare cele oprite”⁴⁹. Iar Sfântul Vasile cel Mare, în multe din omiliile sale, îndeamnă: „să ne desfătăm în Domnul, cugetând la cuvintele Duhului și primind poruncile și învățăturile mântuitoare, care ne îndreaptă sufletele”⁵⁰. Concluzia ce se desprinde din acest pasaj este aceea că Dumnezeu dorește ca toți supușii Lui să împlinească dreptatea și să manifeste milă față de cei săraci și slabi⁵¹.

5. Despre restaurarea sensului autentic al dreptății – sinteză teologică

În primul capitol al cărții sale, profetul Isaia sintetizează o serie de teme fundamentale care, așa cum se poate observa în urma lecturării celor 66 de capitole, caracterizează discursul său profetic. Spre exemplu, îndepărtarea de *Cel Sfânt* nu este o practică a poporului doar în timpul lui Isaia. Acest pasaj scurt, dar deosebit de important, pune în lumină un contrast puternic între *fărădelegile și răutatea* poporului, exprimate prin cuvintele: *Măinile voastre sunt pline de sânge; Nu mai faceți rău înaintea ochilor Mei. Încetați odată, pe de o parte, și împlinirea sau săvârșirea binelui și a dreptății exprimate prin cuvintele: Învățați să faceți binele, căutați dreptatea, pe de altă parte. Cu toate că ei împlineau ceremoniile cultice prevăzute de lege, mâinile lor erau pline de sângele* asupririi semenilor, iar rugăciunile lor nu erau primite de către Dumnezeu. De aceea li se cere în repetate rânduri să se *spele*, să se *curățească*, să facă binele și să învețe să fie drepecți, deoarece fără împlinirea acestora, orice act cultic este golit de sens și nu este bine primit. Oricine dorea să aducă Domnului jertfă curată și bineplăcută trebuia ca mai întâi să fie el însuși curat. Pe lângă regulile levitice de curățire exterioară, se pune un deosebit accent pe cea interioară. Astfel, ideea curățirii rituale ar trebui să-și aibă corespondentul interior, spiritual.

⁴⁹ SF. AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere*, vol. III, trad. de Andreea Stănciulescu (Galați: Egumenița, 2009), 250, 258.

⁵⁰ SF. VASILE CEL MARE, „Scrieri I. Omilii și cuvântări,” în *PSB* 17, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1986), 364, 366-7.

⁵¹ WIDYAPRANAWA, *The Lord Is Savior*, 6.

Această idee va fi preluată de către Mântuitorul Însuși Care îi dă o interpretare mult mai clară: atunci când aduci prinosul tău la altar, dar nu ești împăcat cu tine însuși și cu semenii, nu te poți împăca cu Dumnezeu. De aceea recomandă ca mai întâi să mergi și să te împaci cu toată lumea, pentru ca mai apoi Domnul să primească darul tău. Un alt contrast puternic subliniat de către Isaia este *starea actuală a poporului ales*, care nu este deloc în acord cu ceea ce Dumnezeu i-a cerut în repetate rânduri. El l-a crescut ca popor drag al Lui și l-a ocrotit, dar el s-a răzvrătit împotriva Lui. A devenit un popor păcătos, împovărat de nedreptate, care nu și-a recunoscut Stăpânul, întorcându-I spatele. Din cauza fărâdelegilor lui, țara a fost pustiită, iar Sionul a ajuns o cetate împresurată. Pentru aceasta Domnul cere poporului prin gura profetului Isaia să înceteze să mai facă lucruri nedrepte ci, mai degrabă, să învețe să facă binele și să caute dreptatea. Acest lucru presupune un anumit efort din partea poporului, lucru sugerat și de cele două imperative: *învățați și căutați*. Iar ceea ce Dumnezeu, Părintele lor, le cere să învețe, nu este un lucru greu și nici un lucru necunoscut de ei. Trebuie să ajute pe cei apăsați, să facă dreptate orfanului sau să apere pe văduvă. Acestea sunt categoriile sociale defavorizate care, în întreg discursul vechi-testamentar, se bucură de o atenție specială din partea Domnului. În chip simbolic, cei apăsați, orfanii și văduvele, îi întruchi-pează, de fapt, pe toți aceia care au nevoie de milostivirea aproapelui lor. A ajuta pe cei aflați în suferință, pe oricare dintre aceste categorii năpăstuite, înseamnă a fi bun. Iar bunătatea este unul din atributele divine. Dumnezeu este bunătate nesfârșită, dorind ca și creaturile să participe la această bunătate și să o manifeste față de ceilalți din jurul lor. Predica profetului Isaia se construiește, astfel, pe această idee a condamnării răului și a căutării dreptății Domnului în lume.

Concluzii

Tema abordată în acest studiu este deosebit de importantă pentru sectorul exegetic al Vechiului Testament, datorită faptului că este prima cercetare consistentă în zona criticii retorice din spațiul teologiei ortodoxe

românești. Această manieră de interpretare a textului biblic urmărește să identifice elementele textuale cu potențială valoare retorică și să le valorifice în încercarea de a ajunge la o cât mai profundă și autentică înțelegere a mesajului revelat. Iată de ce demersul critic retoric poate fi văzut ca o reevaluare a semnificațiilor textului scripturistic prin prisma tehnicilor retorice. Din această perspectivă, textul profetului Isaia pune înaintea exegetului succesiuni și împletiri de tehnici retorice ample, menite să focuseze cititorul pe conținutul esențializat al mesajului său profetic: dreptate, sfințenie, judecată, mesianism, orizont al restaurării ș.a. Critica retorică pe care am realizat-o a avut drept scop evidențierea unor sensuri noi, a unor construcții stilistice și a unor accente menite să conducă la teocentrism, mesianism, pnevmatologie și eshatologie prefigurativ creștină. Putem concluziona deci, că tratarea textului biblic din perspectiva/cu ajutorul criticii retorice este o noutate pentru spațiul teologic românesc, noutate care, sperăm, va aduce cu sine o înțelegere clară și precisă a textului Sfintei Scripturi în general și a textului profetului Isaia, în special, mesajul său fiind astfel mai ușor de descifrat. Pe lângă toate acestea, subiectul propus aduce cu sine și o deschidere tematică înspre abordarea de tip critic-retoric a altor pasaje din cartea profetului Isaia și, de ce nu, asupra altor cărți ale Vechiului și Noului Testament.

Evocare

Omul care sfințește locul sau Omul care sfințește omul!... acesta este părintele Ioan Chirilă, și o mare parte din ceea ce sunt acum, din ceea ce mă rog să fiu, se datorează întâlnirii mele cu el, căci ce dar mai mare îți poate da viața, decât acela de a avea astfel de modele? L-am întâlnit la Seminar, acolo unde era director, atunci când am fost admis. Îmi amintesc prezența lui impunătoare, adâncimile privirii cu care te cerceta, amestecul de severitate și blândețe, zâmbetul, ironic uneori și mai ales adâncimile privirii, de care nu puteai să te ascunzi. De fapt, părintelui nu poți să-i ascunzi nimic! Simte, înțelege, vede, ca un tată, ca un părinte, ca un ocrotitor. Toate acestea le-am priceput însă mult mai bine când am ajuns la Facultate,

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

acolo unde era decan și profesor, atunci când am urmat cursurile de licență, masterat, și mai apoi cele de doctorat. Să-l ai pe părintele Ioan Chirilă profesor coordonator nu e deloc ușor! Trebuie să ții pasul, să cauți mereu ceva nou, valoros, uimitor, ceva care să-l faci să-ți spună: *bine, dragul tatii*. Deși extrem de exigent, intimidant prin nenumăratele lecturi, rafinat maestru al detaliilor, biciuind uneori cu zâmbetul ironic dacă făceai ceva *de mântuială*, părintele, nu uita nicio clipă să-mi arate răbdarea, încrederea și iubirea, așa cum doar el știe. Îl priveam deseori slujind fie la Capela Seminarului, fie la Catedrală și-i descopeream o nouă lumină. Nu doar cea a spiritului erudit și rafinat, a profesorului dăruitor, ci a rugătorului întru Hristos. Se contopea cu rugăciunea, se transfigura într-o flacără, ce arde pentru noi, pentru fiecare dintre noi, și nu mai exista nici timp, nici spațiu, ci doar o mare iubire pentru Dumnezeu!

Întreg cursul vieții noastre stă sub semnul *marilor întâlniri*. Ele ne pot schimba viața, ne pot îndrepta calea, ne ajută să ne înmulțim talanții... Eu am avut parte de această mare întâlnire. Sunt mai bogat, mă simt discipolul unui maestru care m-a îndemnat înainte de toate, să fiu OM, să mulțumesc smerit Bunului Dumnezeu că am primit acest dar! Se spune că omul în viața aceasta ar trebui să lase în urma lui măcar un pom sădit și o fântână la marginea drumului. Dumneavoastră, dragă părinte Ioan Chirilă, ați făcut din noi cei care v-am fost discipoli, copaci cu frunze și flori ce cresc și rodesc, ați săpat în inimile noastre fântâni ale adevărului și credinței. Privim lumea altfel iar ziua începe și se sfârșește așa cum mereu ne-ați îndemnat: *ora et labora*.

Libertatea și reverberațiile biblice ale acesteia

Marius-Bogdan NEGREA

Libertatea omului a fost dintru începuturi un segment al existenței extrem de greu de gestionat. În esență, libertatea nu trebuie gestionată, însă, în teologie, această gestionare se face exterior prin prezentarea rezultatelor manifestării libertății. Așa cum am văzut anterior, libertatea trebuie fructificată printr-o corectă alegere. Dumnezeu nu este autorul răului, ne amintește Sfântul Vasile cel Mare, dar el îl prezintă, îngăduindu-l spre a-i fi cu puțință omului o dreaptă și chibzuită alegere. Acest tip de valorificare al libertății prin alegere este o notă distinctivă a întregului Vechi Testament, fiind manifestată diferit și contextual.

Pe de-o parte, întreg procesul alegerii este gestionat în direcția trierii, a separării și a dezvoltării. În acest sens, cu referiri directe la alegerea animalelor de către oameni, este amintită acțiunii lui Iacov¹, concretizată mai apoi de o restrângere a alegerii în ceea ce privește jertfa ce urma să fie adusă², acest lucru făcând pentru prima dată o relație între alegere și divinitate. Observăm că există o interdependență între alegerea omului și voia lui Dumnezeu³. Libertatea umană vechi-testamentară nu era restrânsă într-un mod totalitar. Căci, dacă era așa, „alege viața” rămâne o sintagmă problematică și lipsită de necesitate. Libertatea vechi-testamentară este o

¹ „Iar mieii aceștia îi alegea Iacov și punea înaintea oilor lui Laban numai tot ce era pestriț și tot ce era negru; dar turmele sale le ținea despărțite și nu le amesteca cu oile lui Laban” (Fac 30,40).

² „Toată grăsimea ei s-o aleagă, cum se alege grăsimea din oaia pentru jertfă de izbăvire, și s-o ardă preotul pe jertfelnic, ca jertfă Domnului; și așa îl va curăți preotul de păcatul ce l-a săvârșit și i se va ierta” (Lev 4,35).

³ Acest fapt denotă ideea existenței unui ecou restrictiv al libertății decizionale. Fie, în mentalul veterotestamentar, acest ecou era perpetuu și așezat în gândirea oamenilor spre folosul acestora; fie, acest ecou nu mai reflectă libertatea umană, ci acțiunea mecanică descrisă prin frică. Realitatea este mijlocită de ambele posibilități;

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

împletire a voințelor. Cel ce avea în vedere voința lui Dumnezeu descoperea libertatea în poruncile Sale; o libertate diferită, mai aproape de absolut, mai deschisă în posibilități. Această libertate în Dumnezeu se revarsă și în ideea alegerii săvârșită de către oameni între oameni⁴.

Conceptul de alegere, în sine, se suscită la nivel intelectual cu precădere. Faptele sunt doar un manifest al voinței, o realitate a voinței gnomice, voință care, așa cum amintește Sfântul Maxim Mărturisitorul este manifestată prin „pornirea și mișcarea gândului spre ambele părți⁵”, adică spre bine sau spre rău. Dar toate aceste manifeste pornesc de la o alegere de natură intelectuală, premergătoare, vie prin alegerea evoluției proprii intelectuale, decizie pe care paginile vechi testamentare o atestă ca fiind propice⁶.

Dacă vedem alegerea ca fiind în concordanță cu libertatea și evităm conceptul absolut mundan al lui Schopenhauer despre libertate ca posibilitatea „să fac ceea ce voiesc⁷”, atunci putem înțelege implicarea directă a lui Dumnezeu în ceea ce privește anumite decizii ce țin de planul Său.

Pe de altă parte, frumusețea conceptului de alegere și recunoașterea importanței lui stă în faptul că el, conceptul de alegere în sine, este existent și în direcția opusă relației omului cu Dumnezeu. Dumnezeu este Cel care îi alege pe oameni, după anumite criterii, în scopuri bine definite⁸. Alegerea lui Dumnezeu nu are un caracter de manifestare particular. Dumnezeu

⁴ „Iar mai departe alege-ți din tot poporul oameni drepti și cu frica lui Dumnezeu; oameni drepti, care urăsc lăcomia, și-i pune căpetenii peste mii, căpetenii peste sute, căpetenii peste cincizeci, căpetenii peste zeci” (Ieș 18, 21).

⁵ Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul – O Introducere*, trad. Marinela Bojin (Iași: Doxologia, 2013).

⁶ „Fiule! Din tinerețile tale alege învățătura și până la căruntețile tale vei afla înțelepciune” (Sir 6,8).

⁷ Arthur SCHOPENHAUER, *Eseu despre liberul arbitru*, trad. Alexandru Diaconu (București: Antet, 2010), 70.

⁸ „Și a grăit lui Core și tuturor părtașilor lui și le-a zis: «Măine va arăta Domnul cine este al Lui și cine este sfânt, ca să și-L apropie; și pe cine va alege El, pe acela îl va și apropia la Sine»” (Num 14,5).

„Atunci să-ti pui rege peste tine pe acela pe care-l va alege Domnul Dumnezeuul tău: dintre frații tăi să-ți pui rege peste tine; nu vei putea să pui rege peste tine un străin, care nu este din frații tăi” (Deut 17,15).

desăvârșește prin alegere și creează într-un mod specific o relație între natură și om⁹, între om și om și între Sine și om.

1. Libertatea și reverberațiile biblice

În altă ordine de idei, alegerea se prezintă ca având un caracter ascensional pe tot parcursul scrierilor scripturistice. Dacă în Vechiul Testament alegerea este o necesitate a vieții, fiind intersecția unui drum al vieții, al binelui, al binecuvântării cu un drum al morții, al răului, al blestemului, în Noul Testament, alegerea dezvoltă un caracter profund, un caracter spiritual, un caracter al persoanei în mod particular. Cu certitudine, știm că voința gnomică este reprezentativă ipostasului, persoanei, însă, în cazul alegerii nou-testamentare, voința umană tinzând spre absolut, voința gnomică nu mai are subordonate coordonatele vieții și ale morții în sens fizic, ci pur spiritual. Acesta este și motivul pentru care libertatea trece printr-un proces de metamorfoză teocentrică.

Alegerea își are două legături explicite în paginile Noului Testament. Prima legătură este cea cu trupul, cea antropomorfică, cea palpabilă. Prima legătură aduce și indecizia, aduce dreapta chivernisire și buna calculare a posibilităților. „Dacă însă a vieții în trup înseamnă a da roadă lucrului meu, nu știu ce voi alege” (Filip 1,22), spune Sfântul Apostol Pavel în Epistola sa către filipeni, descriind în linii spirituale tot ceea ce a devenit alegerea. Odată cu Hristos, cu Întruparea, cu definirea supremă a binelui, alegerea a primit un suport real și o înclinație spre bine. Imposibilitatea alegerii Sfântului Apostol Pavel nu este una condamabilă. El nu avea nevoie de strigătul lui Moise care să caute să atragă atenția, să motiveze și să propună luarea unei anumite decizii. „Alege viața” a rămas, pentru Apostolul Pavel o nouă realitate a alegerii. Alegerea sa era între viață și viață. Viața absolută, slujită, și descoperită în Hristos a determinat indecizia.

⁹ „Atunci la locul pe care-l va alege Domnul Dumnezeu vostru, ca să-Și pună numele asupra Lui, acolo să aduceți tot ce v-am poruncit Eu astăzi: arderile de tot ale voastre, jertfele voastre, zeciuielele voastre, ridicarea mâinilor voastre și toate cele alese după făgăduințele voastre, ce ați făgăduit Domnului Dumnezeului vostru” (Deut 12,11).

Este remarcabilă analogia care se poate face între Apostolul neamurilor și poporul lui Israel. Viețuirea în pustie și formarea israeliților reprezintă, văzută prin ochii noii legi, perioada de activitate lumească pe care trebuia să o desfășoare Sfântul Apostol Pavel. O perioadă remarcabilă de cunoaștere, autocunoaștere și gestionare prin sine a legii puse înainte. La finalul acestei perioade de pregătire se află pământul făgăduinței; incognoscibil în plasarea sa temporală, de neatins prin lipsa de absolvire a perioadei pregătitoare și de o realitate inevitabilă. Interesant este faptul că binecuvântarea perpetuă se manifestă sub ascultarea legii și se finalizează în rămânerea în aceasta¹⁰. În aceasta constă libertatea deplină în raport cu divinitatea. Formarea poporului ales și ajustarea sa în funcție de întâietatea în planul lui Dumnezeu au fost doar manifeste ale libertății pe care urmau să o primească.

În încercarea de descriere a libertății din punct de vedere teologic, cu atenție sporită asupra Vechiului Testament, vom avea în vedere trei pasaje fundamentale, pasaje ce nu fac altceva decât să exprime, prin obscuritatea lor liberală, conceptul de libertate teologică, vechi-testamentară, dar nu numai.

Libertatea și întreg cadrul de obținere al ei nu au fost niciodată ascunse sau amestecate cu lucruri ce tind să nu ofere concretul în ochii oamenilor. Libertatea este în esență un har, o virtute pe care Dumnezeu i-a lăsat-o omului spre deschiderea altor virtuți. Libertatea nu este o expresie descriptivă a unei stări sociale, ci în ansamblul ei este un complex de stadii ale sufletului, descrise uneori sau permanent de către trup. Cu certitudine, în termeni actuali, libertatea reprezintă „starea unei persoane care se bucură de deplinătatea drepturilor politice și civile în stat”¹¹, dar până și aici, acest sens este cel secundar, căci, primordial este sensul individual,

¹⁰ Acesta este și motivul pentru care Apostolul Pavel își prezintă indecizia. Aflându-se sub lege, făgăduința plinirii ei și manifestul concret în Hristos erau doar o trăire a ceva ce este atins, pregustat, prefigurat în activitatea mundană.

¹¹ ACADEMIA ROMÂNĂ, *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a II-a (București: Univers Enciclopedic Gold, 2009).

psihologic, ipostatic al unei persoane, și anume acela de „posibilitate de a acționa după propria voință sau dorință”¹².

Dacă libertatea este rezultatul propriei voințe, atunci propria voință este supusă unor mari eforturi selective în vederea luării unei decizii care să-i manifeste libertatea. Sfântul Grigorie de Nyssa spune în acest sens, despre libertate că „harul libertății i-a fost dat omului ca binele său să fie reușita alegerii proprii”¹³. Ori, acest fapt reprezintă o realitate. Dacă alegerea omului nu ar fi începută de libertate, activă prin libertate și cu consecințe aferente descriptive libertății, atunci libertatea nu ar mai exista în plenitudinea ei semantică.

Libertatea descrisă în termeni teologici are în vedere accentuare ideii de obținere a binelui. Moise era, în acest sens, un desăvârșit profet al libertății. El a mijlocit eliberarea făcând istorică conlucrarea omului cu Dumnezeu spre folosul echivoc. Cu toate acestea, nici asuprirea politică sau fizică nu au determinat în mentalul israelit o formare a libertății celei drepte. Ceea ce justifică acest fapt este cărtirea rezultată din gândirea binelui în termeni greșiți. „Școala pustiei” este astfel un liman de formare a înțelegerii binelui și un centru ideatic de justificare al acestuia în acțiuni favorabile sau nefavorabile. Încercarea lui Moise de a pune înaintea poporului său binele și răul, este, așa cum am văzut anterior, repetitivă. Înțelegerea planului lui Dumnezeu nu și-a atins apogeul în persoana umană niciodată, dar cu toate acestea, Dumnezeu a creionat în mentalul istoric al poporului Său o imagine a ceea ce denotă alegerea.

Conlucrarea dintre natură și om este un manifest grăitor al libertății. Atât cerul, cât și pământul, și-au obținut libertatea prin participarea lor la obținerea făgăduințelor. Libertatea omului este dependentă de libertatea celor exterioare lui. Prin analogie directă, raportul dintre natură și Dumnezeu este etalon pentru raportul dintre om și Dumnezeu și vice-versa. Pământul și cerul sunt sub cuvântul lui Dumnezeu și astfel își au libertatea prin

¹² *Noul dicționar explicativ al limbii române* (București: Litera Internațional, 2002).

¹³ Cf. Vasile RĂDUCA, „Voința și libertatea în gândirea Sfântului Grigorie de Nisa,” *ST* 1-2 (1983): 53.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

creație. Odată confirmată întrepătrunderea omului cu natura spre desăvârșirea completă, natura a obținut o libertate în acțiune. Iar importanța ei se surprinde prin acțiunea ei de martori ai alegerii omului. Martorii sunt, în genere, rezultanții unei alegeri. La nivel general, administrativ, politic sau bisericesc, îi găsim pe martori ca entități experimentate, demni de a supraveghea procesul decizional al celor implicați în eveniment. Astfel, cerul și pământul sunt martori trecuți prin filtrul voii divine, formați și ancorați în libertatea absolută. Ei sunt profesori ai „școlii pustiei” și activi ca păstori formatori ai poporului ieșit din robie. Calitatea lor de martori este deplină și totodată generatoare de istorie.

Asupra caracterului istoric este bine să stăruim. În procesul decizional selectiv, complexul libertății, cu precădere propria voință, se formează în jurul unui cadru existent. În formarea unei voințe proprii, trecutul își are meritele sale prin cunoașterea și meditația asupra sa. Din această cauză, Moise pledează pentru o punere în lumină a rezultatelor deciziei în sens repetitiv, imperativ și complet. Cunoașterea trecutului este cea mai veridică influență pe care o poate avea propria voință. În sens teologic, această influență se manifestă prin cunoașterea scrierilor scripturistice, ele fiind izvor istoric necesar. În acest sens, în prezentarea unei metode didactice de instruire a copiilor în mediul gândirii scripturistice, Fericitul Ieronim afirmă următoarele: „Să învețe întâi *Psaltirea*; prin psalmi să se lase abătută de la cântece și *Proverbele lui Solomon* s-o instruiască pentru viață. În *Ecclesiast* să se obișnuiască să calce în picioare cele lumești. În *Cartea lui Iov* să urmeze pildele de curaj și de răbdare. Apoi să treacă la *Evangeliei*, pe care nu le va mai lăsa niciodată din mâini. Să soarbă *Faptele Apostolilor* și *Epistolele* cu toată bunăvoința inimii. Și după ce și-a împodobit cămara sufletului său cu aceste bogății, să-și întipărească în minte *Profeții* și *Heptateuchul*, apoi cărțile *Regilor* și ale *Cronicilor*, cărțile lui *Ezdra* și ale *Estherei*, ca în cele din urmă să învețe fără primejdie *Cântarea Cântărilor*”¹⁴.

¹⁴ Remus Mihai FERARU, „Idei Pedagogice în Epistolele Fericitului Ieronim,” *AB* 1-3 (2006): 48.

Ieș 20,2-3. „Eu sunt Domnul Dumnezeuul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului și din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine!”

Această poruncă este, în mod inclusiv, o realitate a nevoii omului. Omul are nevoie de o certificare, ori știm că în întregul parcurs istoric al omului, de la Facere până în zilele noastre, nevoia conștientizării unei apartenențe explicite la sacru, la divinitate, este necesară într-un mod reprezentat de aviditate. Christos Yannaras exemplifică în termeni dogmatici această nevoie a omului, spunând: „Raportarea la entități supranaturale este ipotetică, dar consecventă în logica omenească: satisface așadar nevoia (tot naturală) a omului de a *explica* natura ce îl înconjoară, de a atribui în mod logic acelorași entități (inaccesibile la o certificare senzorială) și cauza realității universale: creația și conservarea lumii sau administrarea – conservarea lumii autoexistente¹⁵.

Această poruncă reprezintă maximul neînțelegerii vocii lui Dumnezeu spre a înțelege conceptul de libertate. Cum poate Dumnezeu, ca prin restricția Sa absolută să prezinte libertatea cu toate subterfugiile ei? Răspunsul este pe cât se poate de simplu. El este structurat prin ascultarea cuvântului, iar mai apoi prin conștientizarea a tot ceea ce Dumnezeu le-a oferit oamenilor.

Înainte de a analiza porunca, este ideală ideea exegetică dezvoltată pe versetul anterior¹⁶ primei porunci în concordanță cu versetele 18-20¹⁷ ale aceluiași capitol. Dumnezeu a manifestat unicitatea exprimată în prima poruncă, prin diversitate. Unicitatea Sa s-a coborât întru diversitate, oferind accent asupra tuturor poruncilor. WBC surprinde această particularitate scripturistică, conturând întregul eveniment: „De această dată, vocea lui

¹⁵ C. YANNARAS, *Contra religiei* (București: Anastasia, 2011), 14-15.

¹⁶ „Atunci a rostit Domnul înaintea lui Moise toate cuvintele acestea și a zis:” (Ieș 20,1).

¹⁷ „Și tot poporul a auzit fulgerele și tunetele și sunetul trâmbițelor, și a văzut muntele fumegând; și văzând, tot poporul s-a dat înapoi și a stat departe, temându-se. Apoi a zis către Moise: «Vorbește tu cu noi și vom asculta, dar Dumnezeu să nu grăiască cu noi, ca să nu murim». Zis-a Moise către popor: «Cutezați, că Dumnezeu a venit la voi, să vă pună la încercare pentru ca frica Lui să fie în voi, ca să nu greșiți»” (Ieș 20,18-20).

Dumnezeu a fost însoțită de asemenea de expuneri audio și vizuale (Deut 19,16-19; 20,18-21) pentru a nu lăsa nicio îndoială în mintea oamenilor cu privire la prezența și unicitatea Lui”¹⁸.

Totodată, este interesantă prezentarea terminologiei folosite. În limba ebraică, nu există un verb exclusiv care să se atribuie conceptului de posesie absolută (de a avea), ci orice exprimare a posesivității se concretizează în ideea literală de „a fi a (cuiva)”. Acest lucru este explicat de către N. Sarna în JPS, el afirmând că ideea de posesie pretinde implicit relație, termenul folosit fiind același ca și în cazul căsătoriei, la fel ca și în cazul relației prin legământ dintre Dumnezeu și om¹⁹. Prin urmare, ca o rezultată a interpretării gramaticale, terminologice, un lucru reiese clar și anume, acela că Dumnezeul lui Israel nu cere, prin prima Sa poruncă, nimic altceva decât loialitate fără compromisuri și exclusivitate.

Luând fragmentar porunca, vedem cum, istoricul se prezintă în actualitate spre a putea coordona voința spre alegerea corectă. În fond, această primă poruncă a decalogului este una guvernatoare. Asemeni imperativului lui Moise (alege viața!), toate poruncile prezintă mediul cel mai propice de dezvoltare al alegerii. Alegerea vieții propusă de Moise pare să încununeze respectare poruncilor din decalog, făcând o unificare a lor într-un rezultat comun și absolut. Caracterul istoric al acestei prime porunci este descris de către istoria lui Dumnezeu în raport cu formarea poporului lui Israel. Scoaterea din robie, împletită cu imaginea unui Dumnezeu unic pare a fi imaginea iudaică a zeităților în raport cu zeitățile înfrânte, însă acest lucru rămâne un sunet răsfirat al tradiției ebraice. Impozanța lui Dumnezeu, în acest caz, nu se manifestă prin activitatea Sa istorică, ci prin caracterul patern pe care L-a dezvoltat. Ori, ce tată ar dori ca după toată grija oferită să fie înlocuit de un alt tată?

Libertatea, în acest sens, se conturează după ideea iubirii necondiționate.

¹⁸ D. K. STUART, „An exegetical and theological exposition of Holy Scripture,” în *NAC 2* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2007), 445.

¹⁹ N.M. SARNA, „Exodus. English and Hebrew; commentary in English,” în *JPS* (Philadelphia: Publication Society, 1991), 109.

Există un clasic relaționar între conceptul de unicitate, unitate și mărturisire. În timp ce mărturisirea este cea care poate descrie unicitatea și unitatea, unicitatea, diametral opus, poate să existe fără o relație interdependentă cu unitatea și mărturisirea. În cazul Eliberatorului poporului lui Israel, unicitatea reprezintă un adevăr concretizat prin recunoașterea de către popor. Unicitatea lui Dumnezeu nu este un manifest al restricționării, ci în deosebi reprezintă un mod de subzistență în gândirea unui întreg popor. „Să nu ai alți dumnezei afară de Mine!” este întâiul imperativ subiectiv al lui Dumnezeu. El apare ca un răspuns al politeismului substitutiv din gândirea popoarelor existente. Acest imperativ nu admite existența altor dumnezei, ci formează profilul atemporal al Dumnezeului unic. Admite o restricție administrativă la nivel conceptual. Ipotetic vorbind, existența mai multor dumnezei manifestați prin receptarea greșită a binefacerilor oferite de Dumnezeul cel Unic ar fi creat debusolare în rândurile israeliților, formând o istorie descentrată și o direcție pluristratificată. Ori unicitate conturată de prima poruncă, împletită cu unitatea rezultată din eliberarea din casa robiei (această împletire fiind vocală prin manifestare, căci zice Domnul: „Eu sunt cel ce sunt”), acest tot unitar nu face altceva decât să explice în termeni reali, palpabili, elocvenți, existența unui Dumnezeu unic, unitar și formator de unitate, mărturisit și demn de mărturisire²⁰.

În ceea ce privește receptarea de către popor a poruncii și utilitatea revărsată a acesteia, Părintele Prof. Ioan Chirilă, în dezvoltarea unui comentariu filonian al acestei prime porunci, descrie modul de receptare al unicității divine, spunând: „A avea un singur Dumnezeu înseamnă nu doar existența unui singur Dumnezeu ci și primirea lui în sufletul nostru

²⁰ În altă ordine de idei, existența unui singur Dumnezeu pretinde și implicita apropiere de Acesta. Unicitatea lui Dumnezeu trebuie manifestată și receptată, iar acest manifest bilateral, paternal dintr-o direcție și filial din cealaltă, se face într-un mod subiectiv. Obiectivitatea lui Dumnezeu se surprinde prin legalitatea impusă, o legalitate formatoare în ceea ce privește întregul curs de receptare a învățaturii din perioada pustiei. Această lege oferită spre implementare reprezintă o încadrare în uman a libertății ce își avea manifestul. Prin apartenența Sa la legalitatea oferită oamenilor, Dumnezeu se face părtaș libertății și astfel o recunoaște și păstorește pe aceasta.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

considerarea Lui mai presus de orice realitate, participarea noastră subiectivă la unicitatea Lui”²¹.

Astfel, prin unicitate, se conturează unul dintre idealurile libertății. În speță, unicitatea este guvernantă în libertate asemeni poruncii în sine în raport cu celelalte porunci. Am putea spune, numerologic vorbind, că „unu” reprezintă în sine un compus al tuturor celorlalte structuri, iar libertatea, spre deplinătatea ei, trebuie să fie una. Prin politeism se înțelege și existența unui amalgam de libertăți. Căci apartenența cultică, religioasă, nu se manifestă exterior libertății, ci este în sine o aură a libertății. Motivul manifestării interioare este simplu – asemănarea cu divinitatea este notă distinctivă a libertății – și totalmente explicativ în ceea ce privește identificare unei Dumnezeu unic. Sfântul Grigorie de Nyssa, spune în acest sens că: „Libertatea este asemănarea cu Cel ce este fără stăpân și de sine conducător, asemănare care ne-a fost dată de Dumnezeu la origine”²². Așadar, aici se surprinde nevoia unei porunci spre definirea unui concept supra-real, absolut și imperios necesar. Dacă asemănarea este necesară spre definirea libertății, atunci alegerea oricărei existențe, în libertate sau în asemănare, pretinde în mod interdependent existența concomitentă a celeilalte existențe. Așadar, datori au fost israeliții, datori au fost părinții noștri și datori suntem și noi să urmărim acel imperativ complementar al Deuteronomului: „Alege viața!”

2. Un alt model de manifestare a libertății prin aducere-aminte

Dumnezeu nu-și manifestă caracterul patern într-o manieră singulară, ci tiparul ieșirii din robie spre evidențierea libertății experiabile sub domnia Lui. Din acest fapt, tiparul ieșirii se repetă și cu alte ocazii, lucru pe care îl putem sesiza și în episodul robiei Babiloniene, loc în care ne punem întrebarea dacă avem parte de un alt tipar sau o rememorare a aceluiași.

²¹ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomoethica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 125.

²² J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953), 17.

Se pare că odată cu episodul plângerii la râurile Babilonului, atunci când reculegerea va fi căutată și dorința de plângere a statutului căzut a omului va apărea, această metodă va fi reiterată: „În timpuri de persecuții, credincioșii aveau obiceiul de a se aduna pe lângă râuri pentru a se ruga, și este un exemplu în cartea Faptelor. Se vede că Sf. Pavel și Barnaba, fiind în cetatea Filipi, una din cele mai principale ale Macedoniei, au ieșit în ziua Sâmbetei să se ducă lângă râu, unde aveau, zice istoria sacră, un loc de rugăciune”²³. Această sesizare ce face trimitere la FAp 16,13 este, într-o oarecare măsură, izolată. Cu certitudine, pentru tradiția iudaică plângerea la râu și rugăciunea din apropierea cursurilor de apă reprezintă o tradiție, un tipar, unul rememorat, dacă îl putem numi astfel; căci este vorba de un eveniment istoric care, pentru iudei, este de o importanță majoră, însă pentru creștini, râul a deprins o altă însemnătate; s-a identificat, am putea spune, cu părerea de rău a evreilor, dar râul Noii Legi a reprezentat mediul de reorganizare a structurii spirituale, locul descoperirii viețuirii în Hristos, prin Botez. Dacă Ps 136, 1 are o valoare spirituală, tipologică, dacă dorim să observăm aceasta, atunci Botezul este tip pentru evenimentul plângerii de la râurile Babilonului.

Babilonul este un segment analitic important pentru critica textuală modernă. Tematic și geografic, așa cum Schaefer Konrad punctează în ceea ce privește construcția ideilor din acest Psalm, Babilonul ocupă o poziție cheie în ordinea referințelor locurilor, reprezentând debutul acestora. Structura pe care o descrie²⁴ sesizează și un oarecare sens epectatic al

²³ Gherasim, TIMUȘ, *Note și Meditațiuni asupra Psalmilor* (București: Tipografia Gutenberg, 1896), 458.

²⁴ A. Babylon
 B. Zion
 C. Zion
 D. foreign land
 E. „you, O Jerusalem”
 C’ Jerusalem
 D’ Edom
 B’ Jerusalem
 A’ Babylon

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

trăirilor evreilor, sens identificat cu drumul comemorativ exprimat de Psalm: Pornind de la Babilon, trecând prin Sion în chip dual, prin pământul uitat mai apoi, ajungându-se la Ierusalim într-un mod ovațional, traversând Edomul, apoi Ierusalimul din nou și revenind spre Babilon.

Acest parcurs ideatic sesizat de către Konrad face trimitere la modul în care, din realitatea existentă, prin realitatea trecutului²⁵, ajungând la expectații, avându-le ca posibile realități, evreii au reușit să redobândească prin ovații dorul de adevăratul Ierusalim ce nu era identificabil cu un spațiu geografic ori cu anumite clădiri, ci cu modul lor de subzistență. Dar acest urcuș spre înțelegere este surprins și prin prezentarea declinului, căci: de la Ierusalimul cel inteligibil, coborând la cel geografic, încercând o stăruire în realitatea răzbunării²⁶ în speranța redobândirii Ierusalimului cel experiabil prin sine, căzând în Babilon prin amintirea Sionului; prin acest drum, declin, de altfel, evreii au fost nevoiți să rămână ancorați în realitatea prezentului, aceea că ei se aflau robiți, în Babilon, în afara cetății. Astfel, Babilonul rămâne ca și punct de plecare și de revenire pentru o perioadă de aproape șaptezeci de ani, așa cum vedem consemnat istoric, dar toate cele aparținătoare Babilonului au un sens bine definit, iar asupra acestui lucru interpretările moderne stăruie.

Râurile Babilonului sunt extrem de ușor de identificat, ca importanță pentru evrei, prin acțiunea desfășurată în apropierea lor. Vărsarea de lacrimi pentru Sion este pomenită în paginile Vechiului Testament în Plâng 2,18, loc în care este descris un îndemn spre disperare: „Strigă către Domnul, tu fecioară, fiică a Sionului! Să curgă lacrimile tale ca șuvoi zi și noapte; nu înceta, ochiul tău să nu zăbovească!” Ori acest fapt denotă că părerea de rău pentru pierderile suferite avea un caracter continuu și se exprima

²⁵ Realitate exprimată absolut prin „Sion”. acest lucru fiind cosemnat de interpretarea modernă, motivația alegerii Sionului ca pomenire fiind următoarea: „Numele (Sion/Zion) este ales special pentru a sugera amintirea sacră a orașului” în A. F. KIRKPATRICK, „The Book of Psalms (Psalms XC-CL), ” în *The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge: University Press, 1912), 781.

²⁶ Fiii Edomului, edomiții, au fost aliații babilonienilor în timpul distrugerii Ierusalimului, colaborând cu aceștia – Konrad SCHAEFER, „Psalms,” în *Berit Olam Studies in Hebrew Narrative & Poetry* (Minnesota: The Liturgical Press, 2001), 321.

cel mai concret prin lacrimi asemeni unui șuvoi. Din acest motiv legătura dintre cei exilați și râurile Babilonului este descriptivă nu doar ca și reper istoric, ci și ca reper al manifestării tristeții. Lacrimile, de fapt, vin împreună cu această idee de „ședere lângă râuri”: „Motivul particular pentru care copiii lui Israel sunt reprezentați stând la râuri este plânsul/vărsarea de lacrimi. O referință internă a plângerii la râuri, trebuie să fi fost ceea ce a dat naștere reprezentării șederii”²⁷. Ceea ce vrea să sublinieze acest comentariu este faptul că momentul aducerii-aminte a Sionului condiționează această ședere la râurile Babilonului, iar nu invers. Evreii nu căutau râuri lângă care să plângă, ci plânsul îi determina să se alipească de aceste locuri pentru că se identifica cu curgerea râurilor. Acest lucru este ușor de înțeles dacă revenim asupra primului verset din Iezechie, unde Iezechie amintește că a avut un moment de relaționare cu Dumnezeu, de descoperire, la râul Chebar, fără a se pomeni faptul că râul i-a condiționat aceasta. Astfel, râurile nu au fost decisive pentru Exil, ci au fost reprezentative pentru anumite secvențe ale plângerilor, secvențe care au evoluat spre evenimente, așa cum este cazul în acest Psalm 136.

În definitiv, oricum am descrie acest prim verset al Psalmului și oricum am încerca să surprindem realitățile prezentate de către el, câteva aspecte sunt destul de clare. În primul rând, diferențele de traducere ce fac trimitere la „râul” sau „râurile” Babilonului, nu se exclud și nu lezează înțelegerea, căci, așa cum am văzut adineaori, în mai toate comentariile și criticile textuale, când vorbim despre locul în care au plâns Evreii exilați, vorbim de spațiul din afara cetății Babilonului, de canalele care uneau Eufratul și Tigru, ba chiar de un întreg complex de ape ce aveau rolul de fertiliza zona Babilonului²⁸.

În altă ordine de idei, acțiunea pe care o descrie Psalmistul cu privire la aducerea-aminte de Sion este un lait-motiv al întregii perioade de Exil. Această aducere-aminte este cea care, prin manifestarea ei, deschide alte

²⁷ E.W. HENGTEBERG, *Commentary of The Psalms*, vol. 3 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1860), 491.

²⁸ Charles Augustin BRIGGS și Emilie Grace BRIGGS, „Critical and exegetical Commentary of The Books of Psalms,” în ICC (New York: Charles Scribner’s Sons, 1907), 485.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

teme de meditare pe care le vom dezvolta într-un capitol următor. În al treilea rând, orice interpretare am încerca să facem este cu neputință să cuprindem în înțelegere tristețea și deznădejdea pe care evreii au deprins-o în momentul în care au fost exilați din Sion și au privit Ierusalimul lor fiind distrus. Starea de deznădejde a fost instaurată din pricina pierderii unui ideal, căci până la înțelegerea că Sionul este în inimile lor, evreii au considerat că l-au pierdut și pe Dumnezeu din pricina nelegiuirilor lor.

Această perioadă de Exil se identifică în anumite aspecte cu perioada de rătăcire în pustie, imediată episodului Ieșirii din Egipt: Este nevoie de aceste perioade pentru poporul ales? Au nevoie cei ce cred în Dumnezeu și totuși nesocotesc poruncile Lui de asemenea momente de restriște? Probabil că da. Iar din acest considerent evreii au avut parte de această perioadă de doliu: „Declarația făcută în primele două versete nu numai că ne prezintă imaginea din perspectiva poetului printr-un limbaj colorat asupra celor întâmplate, dar și doliul plin de liniște al celor exilați în Babilon [...] Ei poate nu sufereau doar de lipsa Sionului care le măcina sufletul; ceea ce apăsa pe ei cu o mai mare greutate decât separarea fizică de pământul lor era sentimentul separării de Dumnezeu”²⁹.

Episodul rătăcirii, al exilului, nu este doar al evreilor, ci al omului în general. Primul exil al omului a fost din grădina Edenului, pe aceleași prerogative ca și în cazul evreilor, nelegiuirile. Plânsul adamic a devenit un concept teologic rememorat de fiecare om până la venirea lui Hristos și reiterat după Întrupare prin conștientizarea istorică a lui. De asemenea, Dumnezeu și grădina Edenului nu au plecat din inima omului și au putut fi identificate și accesate prin aducere-aminte și ședere lângă râurile părerii de rău. Iar perioada acesta exil pentru om rămâne până la finele timpului reprezentând începutul parcursului epectatic spre mântuire.

Evocare

Ca notă concluzivă aparte, țin să-i aduc mulțumire părintelui Ioan Chirilă. Dacă îmi spunea cineva, la începutul pașilor mei în învățământul

²⁹ Artur WEISER, *The Psalms* (Philadelphia: The Westminster Press, 1959), 795.

teologic, că între lămuririle academice și sfaturile oferite pentru cercetare există și un ales substrat pedagogic-spiritual, nu l-aș fi crezut; astfel aș fi greșit. Părintele Chirilă este mărturia vie a faptului că știința nu exclude spiritualitatea nici măcar la nivelul poveștelor.

Tema libertății evreilor, temă pe care am tratat-o atât la nivelul licenței, cât și a masterului, este rodul fireștii și fieștii purtări de grijă a părintelui. Încurajat fiind să-mi urmez dorințele în ale cercetării, am cutezat să mă apropiu de un tărâm, pe cât de fascinant, pe atât de contradictoriu. Ca un neascultător tânăr învățăcel, în dorința mea de cunoaștere, mi-am rezumat întrebările pe fondul evenimentelor scripturistice și a interpretărilor teologice la întrebarea: „de ce?”. Într-un mod scolastic de cercetare am ajuns la concluzia că cea mai avizată părere și îndrumare o pot găsi doar în cuvintele Părintelui.

Probabil există prea puține cuvinte ce pot exprima mulțumirea pe care o pot aduce părintelui Chirilă. Acest „wordless” al limbii engleze cuprinde ceea ce pot transmite mai departe ca recunoștință.

Îmi amintesc de tactul pedagogic pe care l-a aplicat Fericitul Ieronim în educarea Paulei, fiica celei numite Laeta. În înșiruirea pașilor în care trebuie cercetată Scriptura, Fericitul Ieronim nu doar că reușește să ofere un ghid ce poate fi consultat și peste veacuri, ci deschide orizontul cercetării textelor Sfinte printr-o întrepătrundere formidabilă a textelor și o alternare specială a lecturii și aprofundării lor. Părintele Chirilă reușește prin activitatea dânsului și prin dibăcia pedagogică să realizeze lucruri aidoma. Astfel că, dacă ar fi să conturez impactul pe care Părintele l-a avut asupra mea, aș spune doar că: a reușit ca în completarea unei întrebări scolastice, în completarea unui „de ce?”, să-mi aducă și o întrebare ancorată în înțelegerea cea firească, un „cum?”.

Din paginile Vechiului Testament, Părintele mi-a adus înaintea spre cercetare: Deut 30,15-20 și Ps 136, pasaje scripturistice care vorbesc despre libertatea omului și a lui Israel într-un mod aparte. Pentru acest lucru vreau să-i aduc mulțumire în mod special, pentru că aceste secvențe biblice sunt reprezentative pentru mine și m-au ajutat ca din sfera studiilor biblice să transfer povește în viața de zi cu zi.

Numele ca expresie a raționalității

Cătălin OARGĂ

Una dintre expresiile remarcabile ale raționalității sau logicității creației din relatările despre crearea lumii din Fac 1-3 este *numirea* ca act încredințat de Dumnezeu protopărintelui Adam în grădina raiului. Pornind de la sensul primar al lui *nomos, lege, rânduială*, sesizăm afinitatea lui cu termenul *logos*, dar observăm în același timp și nuanțele care îi separă. Lucrarea de față urmărește să evidențieze modul în care protopărintele Adam asumă în mod creator în cadrul grădinii Edenului una dintre acțiunile rezervate exclusiv Creatorului în Fac 1,1-2,4b, adică în primul referat al creației.

Cercetarea de față asumă linia interpretativă patristică, definită în operele marilor Părinți Capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Ioan Gură de Aur, coroborată cu o scurtă analiză a termenilor ebraici din Fac 2,17-22 care se referă la numirea animalelor dar și a Evei de către Adam. Coroborarea datelor exegetice patristice cu cele ale criticii textuale vor scoate în evidență caracterul special al acestei acțiuni de *numire*, acțiunea prin care Dumnezeu îl invită pe Adam, și prin extensie, întreaga umanitate, la împlinirea destinului creator și sinergic al ființei umane, în calitate de chip al lui Dumnezeu.

Din punct de vedere cronologic, Filon Alexandrinul oferă primele note exegetice valoroase referitoare la această temă. Remarcăm o preocupare vastă în direcția acestei teme mai ales în cadrul scrierilor patristice, unde totuși *numirea* nu ocupă un spațiu extins de reflecție teologică, cel puțin cu excepția operei Sfântului Grigorie de Nyssa, a cărui antropologie teologică structurată pe textul biblic din Fac 1-3, oferă un punct de plecare. Amintim opere precum Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit, Teologia Dogmatică* a părintelui Dumitru Stăniloae, și nu în ultimul rând remarcile

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

teologice de mare adâncime ale părintelui Ioan Chirilă, mai ales din volumul *Homo Deus*.

Obiectivul principal al acestei lucrări este de a sublinia, pe de-o parte, caracterul rațional sau logic al *numirii* exprimată de structura verbală ebraică קָרָא (*qara*), iar pe de altă parte, de a arăta legătura dintre actul creator al *numirii* din Fac 1,1-2,4b al cărui subiect este Dumnezeu și chemarea lui Adam să *numească* toate animalele create de Dumnezeu. Consider că această paralelă este extrem de valoroasă mai ales pentru cercetarea doctorală pe care o desfășor legată de raționalitatea creației în Facerea 1-3. Așa cum vom putea observa pe parcursul prezentei cercetări, actul *numirii* trebuie înțeles dincolo de semantica primară a cuvintelor, în duhul patristic care vorbește despre prezența Logosului divin, a Cuvântului lui Dumnezeu în procesul de creare a lumii. Acest proces a fost descris în exegeza filoniană ca o mișcare dublă dintre Logosul divin spre logoi-urile sădite de Acesta în fiecare element al creației, respectiv dinspre *logoi-urile* din creație în chip recapitulative și unificator spre Logos.

1. Numirea în Facerea 1,1-2,4b

Facerea 1,5.8.10 prezintă în mod concis puterea creatoare a *numirii*, act rezervat exclusiv lui Dumnezeu în capitolul 1. *Numirea*, după cum putem observa din analiza textului, este rezumată la versetul 5: „Lumina a numit-o Dumnezeu ziua, iar întunericul l-a numit noapte. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi.”, versetul 8: „Tăria a numit-o Dumnezeu cer. Și a văzut Dumnezeu că este bine. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a doua.” și versetul 10: „Uscatul l-a numit Dumnezeu pământ, iar adunarea apelor a numit-o mări. Și a văzut Dumnezeu că este bine.” Sesizăm faptul că actul *numirii* nu este extins la întreaga operă de creare a lumii și a animalelor, ci se rezumă doar la descrierea cadrului general al desfășurării creației: axa spațio-temporală, definită de prezența luminii, separarea cerului de pământ prin prezența tăriei și ivirea uscatului prin adunarea mărilor. Practic, numirea exprimată prin verbul קָרָא (*qara*) definește

cadrele generale ale operei creatoare a lui Dumnezeu în Facerea 1, cadre care sunt umplute cu elementele create începând cu ziua a patra. Astfel, putem sesiza o funcționalitate aparte a acestei structuri verbale, care delimitează cadrele spațio-temporale ale operei creatoare a lui Dumnezeu. קָרָא (*qara*)¹ arată limitele în cadrul cărora se va desfășura creația, limite dincolo de care niciun element circumscris lor nu se poate mișca. Din acest punct de vedere, *qara* oferă imaginea unei opere robuste, bine încheată, imuabilă, și supusă întru totul voinței divine.

Fac 1,1-2,4b prezintă o imaginea creației imutabile și inexorabile a lucrării divine, sugerată prin expresia verbală קָרָא (*qara*). Acest caracter însă ar putea părea limitativ, rigid și imposibil de conectat cu *numirea* animalelor de către Adam. *Numirea* și *numele* exprimă însă un adevăr teologic cosmologic esențial: faptul că acesta, numele, este expresia a puterii și autorității divine absolute. *Numirea* din Fac 1,1-2,4b este un imperativ cosmologic, care conferă lumii și elementelor create atât cadrele ființării lor cât și *telos-ul* acestei ființări: Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu, ca Putere creatoare și Recapitulatoare. Faptul că ipostasurile și elementele create nu pot exista în afara limitelor pe care structura verbală *qara le* le exprimă, arată caracterul rațional sau logosic al creației din Fac 1,1-2,4b și oferă unitate discursului teologic cu relatarea din Fac 2,4b-25.

2. Numirea în Fac 2,4b-25

În Facerea 2,20, Adam împlinește și continuă numirea elementelor create pe care o face Dumnezeu în Fac 1,5.8.10. Explicarea acestei acțiuni prin formula *qara le* referitoare la Dumnezeu sugerează ideea suveranității, a stăpânirii absolute asupra celor create. Dacă ne referim la verbul קָרָא (*qara*) în legătură cu numirea animalelor de către Adam, acesta trebuie înțeleasă în raport de subordonare față de Ziditor, nu de autonomizare, iar numirea

¹ Verbul קָרָא (*qara*) este la Qal, forma activă, singular, masculin, persoana a treia –Francis BROWN, Samuel Rolles DRIVER și Charles Augustus BRIGGS, *Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Oak Harbor: Logos Research Systems, 2000), 8.

devine, din acest punct de vedere, un mod de a împlini vocația sa liturgică și stăpânitoare asupra lumii. Cu toate că folosește în mod preponderent o interpretare alegorică la Facerea 2, Sfântul Ambrozio al Milanului surprinde o dimensiune interesantă a *numirii* animalelor de către Adam. Interpretarea sa privește animalele aduse la Adam drept patimi josnice al firii umane, reprezentate de trăsăturile individuale ale animalelor. Viziunea depreciativă la adresa patimilor josnice închipuite de dobitoace este de fapt o chemare la discernământ din partea lui Adam, și la sesizarea măreției sufletești specifică doar omului: „Dumnezeu ți-a dat puterea de a fi în stare să deosebești prin lucrarea unei judecăți chibzuite felurile oricăror lucruri, ca să poți ajunge să-ți faci o părere despre toate. Dumnezeu le-a chemat pe toate la vederea ta, ca să poți să-ți dai seama că mintea ta este deasupra tuturor acelorora”².

Potrivit Fac 2,19-20, femeia este singura făptură creată dintr-o ființă vie³. Adam numește toate animalele care sunt aduse la el (Fac 2,20), conform trăsăturilor inerente fiecăruia. Acest moment (Fac 2,20) determină nevoia unui ajutor adecvat, găsit în persoana femeii, care are parte de aceeași funcție stăpânitoare în creație ca bărbatul (Fac 1,26-28). În 2,21-22 ni se prezintă o descriere specială a modului *chirurgical* (antropomorfic) în care Dumnezeu creează femeia. Somnul adânc, *tardema*, printr-un act exclusiv, la care Adam nu participă nici în calitate de spectator, astfel încât misterul creării Evei îi este necunoscut. Rădăcina verbală *radam* descrie și somnul adânc al lui Iona în pânțelele chitului.⁴ Somnul adânc, הַרְדָּמָה , adus asupra lui Adam, asemănător unei stări anestezice, hipnotice ca ceea ce va lucra Dumnezeu să nu fie supus observației umane, accentuând astfel caracterul de taină al creației omului, atât a bărbatului cât și a femeii⁵.

² SF. AMBROZIE CEL MARE, „Despre rai,” în *PSB* 52, trad. T. Bodogae, N. Neaga și M. Hetco (București: IBMO, 2007), 93-4.

³ V.P. HAMILTON, „The Book of Genesis. Chapters 1-17,” în *NICOT* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1990), 179.

⁴ K.A. MATHEWS, „Genesis 1-11:26,” în *NAC* (Nashville: Holman Reference, 1996), 216.

⁵ J. SKINNER, „A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,” în *ICC* (Edinburgh: T&T Clark, 1910), 70.

Înțelepciunea lui Adam din starea paradisiacă e demonstrată de capacitatea lui de a recunoaște esența fapturilor și astfel să le ofere nume fiecăreia. Mai mult, în Fac 2,23 Adam recunoaște că femeia care a fost făcută de Dumnezeu este „os din oasele mele și trup din trupul meu”, în ciuda faptului că Dumnezeu a adus un somn adânc peste el înainte de crearea femeii. Fac 2,23-24 reprezintă un pasaj în care înțelepciunea lui Adam se manifestă alături de un duh profetic pe care îl primește de la Ziditorul său prin suflarea de viață, și prin care procește înmulțirea neamului omenesc⁶.

Reacția exclamativă a lui Adam are o formă poetică, mai puțin sesizabilă în traduceri. În textul ebraic original putem sesiza folosirea paralelismului (versurile 2-3; 4-5), repetiție verbală și structură chiastică a versetului care împreună oferă cuvintelor lui Adam o tonalitate solemnă, chiar liturgică, având în vedere că aceste cuvinte sunt urmate de menționarea tainei căsătoriei (Fac 2,24)⁷. Raportul dintre Adam și Eva, femeia lui nu este doar unul de autoritate, în sensul că Adam o numește pe femeia lui Eva, ci și unul de împărtășire și comunicare a bucuriei prezenței personale. Astfel, faptul că Eva este creată dintr-o coastă⁸ a lui Adam arată legătura ontologică dintre cei doi, care formează, de fapt, un singur trup. De aceea ei nu se rușinează de goliciunea trupului lor înainte de a gusta din pomul cunoștinței binelui și răului. *Stas-isul* lor duhovnicesc era imprimat de curăția comuniunii și a coerenței, a participării reciproce la viața celuilalt⁹.

Legătura ființială dintre bărbat și femeie este reflectată și de jocul de cuvinte *·îš – ·iššá*, existent și în limba engleză *man-woman*. Jocul de cuvinte pornește de la fonologia similară dar transmite faptul că femeia este luată

⁶ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Facere,” în *PSB* 21, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1987), 172-3.

⁷ G.J. WENHAM, „Genesis 1-15,” în *WBC* 1 (Edinburgh: Thomas Nelson Inc, 1987), 70.

⁸ Crearea Evei dintr-o coastă de-a lui Adam ar putea fi de inspirație sumeriană. Zeița creată pentru a-i vindeca coasta lui Enki se numea Nin-ti – Charles M. LAYMON, ed., *The Interpreter's one-volume commentary on the Bible* (Nashville: Abingdon Press, 1984), 5.

⁹ LAYMON, *The Interpreter's one-volume commentary*, 5.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

din bărbatul ei. Adam își atribuie numele *’iš* și numind-o pe femeie *’iššā* își rostește a doua oară numele și natura sa, numele său fiind încorporat în cel al femeii¹⁰. În Fac 2,7; 3,19 întâlnim un alt joc de cuvinte *’ādām* – *’ādāmā*, în care *–ā* descrie atât genul feminin dar și orientarea sau sensul mișcării înspre ceva, în acest caz, spre țărână ca urmare a căderii. În contextul din Fac 2,24 particula *–ā* din *’iššā* subliniază orientarea bărbatului spre femeie și legătura lor matrimonială tainică¹¹.

Fac 2,23 prezintă paradigma edenică a relațiilor și ierarhiei familiale, înainte de păcatul neascultării, o paradigmă pe care o amintește Domnul Iisus Hristos, Care integrează în predica Sa Fac 1,27 și Fac 2,23-4. O remarcă trebuie făcută în legătură cu numirea femeii de către bărbat. Această numire nu are sensul autoritativ pe care îl are numirea animalelor de Adam, ci subliniază mai degrabă împreună stăpânirea protopărinților în cadrul Edenului. Adam și Eva împărtășesc aceeași substanță, dar sunt diferiți ca entități personale și ca mod de relaționare, iar în mod ultim amândoi sunt creați de Dumnezeu (1Cor 11,12)¹² *Hawwā* este o dezvoltare fonetică a cuvântului *hay*. Numele ei este ilustrativ pentru menirea femeii: de a fi mamă a tuturor celor vii. Această numire se înscrie în prerogativul oferită de Dumnezeu omului, acela de a numi făpturile (Fac 2,23). Numirea din Fac 2,23 *’iššā, femeie*, ca ajutor potrivit bărbatului, este completat sau adecvat noii realități în care intră umanitatea. Eva devine din ajutor, nădejdea pentru viitorul umanității.

3. Perspectiva teologică patristică asupra *numirii* în Fac 1-3

Părintele Profesor Ioan Chirilă vorbește despre dimensiunea dublă a revelației Sfintei Scripturi: *statică* și *dinamică*, care are scopul final de a rezolva tensiunile existente în cadrul creației și orientarea acesteia spre restaurarea veșnică prin lucrarea rațională a Logosului divin: „Revelația scripturistică nu este o lucrare care să se epuizeze total într-un eveniment

¹⁰ D. JOBLING, „The Myth Semantics of Genesis 2:4b–3:24,” *Semeia* 18 (1980): 414–49.

¹¹ MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, 219.

¹² MATHEWS, *Genesis 1-11:26*, 222.

istoric anume. Ea are un aspect static, prin faptul că are un scop imediat, rezolvarea unei tensiuni distructive din sânul creației, dar pe lângă acest aspect trebuie să vedem, să găsim sensul dinamic sau sensul spiritual prin care evenimentul restaurat la chipul său veșnic dobândește o funcție tipică pentru conducerea noastră spre starea revelării desăvârșite în Hristos (spre antitip) și prin aceasta spre împărăția cerurilor, adică spre identificarea conștientă a sensului eshatologic al creației”¹³.

Referitor la porunca divină din Fac 2,19-20, părintele Dumitru Stăniloae subliniază necesitatea receptării și cuvântării omului despre aceste rațiuni sădite de la început în lume. Spus într-un joc de cuvinte, cuvintele sădite de Cuvânt suscită cuvântarea omului despre ele. Acest pasaj subliniază faptul că raționalitatea lumii a fost creată pentru raționalitatea personală a omului și puterea lui de cunoaștere și nu invers, adică raționalitatea omului nu a fost creată pentru a răspunde celei sădite în lume¹⁴.

Vorbind despre cunoașterea senzorială a naturii, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că această nu poate pătrunde către sensul creației, deoarece aceasta este opera unui Creator inteligibil, unei Inteligențe spirituale, care reclamă o cunoaștere intelectuală și duhovnicească. Din acest punct de vedere, numele pe care Adam îl dă animalelor în Fac 2 trebuie privit drept un exercițiu ascetic și duhovnicesc menit să pătrundă aparențele sensibile ale creației și să dezvăluie sensul sau rațiunea existenței „care nu este alta decât intenționalitatea creatoare a lui Dumnezeu. Valoarea și sensul lumii nu se află decât în întâlnirea cu Dumnezeu”¹⁵.

Omiliile la Hexaemeron ale Sfântului Vasile cel Mare scot la iveală un *proces interactiv al creației, o sinergie* între lucrarea divină și cea a creaturii. Ilustrativ în acest sens e faptul că pământul are în sine *putere germinativă*, că omul oferă sens creației prin numirea animalelor care sunt scoase din pământ. În acest sens, John Meyendorff susține existența unei

¹³ Ioan CHIRILĂ, „Herminia vasiliană, o paradigmă exegetică vie,” *StudiaTO 2* (2009): 7.

¹⁴ Ioan CHIRILĂ, „The «Difficulties» of Revelation and «Limits»”, 8.

¹⁵ Vasile RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa – căderea în păcat și restaurarea omului* (București: IBMO, 1996), 48-9.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

mișcări sinergice a creaturilor cu Creatorul pentru a echilibra și a susține parcursul creației: „Afirmând creația în timp, Sfântul Vasile susține prezența unei mișcări create și a unui dinamism în toate creaturile. Ființele create nu își primesc, pur și simplu, forma și diversitatea de la Dumnezeu, ci de asemenea posedă o energie, cu siguranță de obârșie divină, dar autentic a lor”¹⁶. Acest adevăr este mai pregnant în cel de-al doilea referat al creației, având în vedere secțiunea finală a acestuia, în care Adam numește animalele și afirmă consubstanțialitatea lui cu femeia creată de Dumnezeu din coasta lui

Chemat să unifice întreaga creație în calitate de chip al Creatorului, primul om, după Sfântul Maxim Mărturisitorul, își folosea puterile sufletești și simțurile, numite „care raționale ale puterii lui” pentru a săvârși virtutea, a cărei natură fiind divino-umană, una în sine planul sensibil și cel inteligibil al existenței: „minte duhovnicească care se află în rațiunile divine îmboldește din toate părțile sufletul și îl predă întreg lui Dumnezeu”¹⁷. Sfântul Nichita Stithatul vorbește despre natura comunională, koinonică a chipului omului care se extinde dincolo de relația cu Dumnezeu la relația cu întregul cosmos creat tocmai prin rațiunile lucrurilor care sunt adunate în conștiința omului, creat făptură rațională: „omul este după chipul lui Dumnezeu în sensul că, precum Dumnezeu are în Sine rațiunile lucrurilor înainte de a le crea, așa și omul are într-un mod asemănător rațiunile lucrurilor și firile și cunoștința în sine, ca unul care a fost făcut după chipul lui Dumnezeu ca împărat a toată creațiunea”¹⁸.

Cuvântul divin al poruncii divine are o relație specială cu numirea lucrurilor create de către Dumnezeu. Numirea elementelor create sau despărțite de Dumnezeu reflectă natura și funcția acestora în ansamblul creației:

¹⁶ MEYENDORFF, *Byzantine Theology*, 133.

¹⁷ Panayotis NELLAS, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2009), 95.

¹⁸ J. DAROUZES, ed., „Despre suflet,” în *Opuscles et Lettres*, coll. *Sources Chrétiennes* 81 (Paris: du Cerf, 1961), 81-82; Ioan CHIRILĂ, „Omul – Chip al lui Dumnezeu, în gândirea Părinților capadocieni și în teologhisirea Răsăriteană (Încercare de precizare a conținutului unui concept antropologic),” *Anuarul Facultății de Teologie XII* (2010): 32.

„Precum un meșter mare, când are de făcut un obiect oarecare cu știința lui, nu dă nume acestui obiect până ce nu-l termină de făcut, tot așa și Stăpânul cel iubitor de oameni n-a dat nume stihilor până ce prin porunca Lui n-a primit fiecare locul său. Astfel și-a primit pământul numele lui și și-a căpătat forma lui, iar apele s-au strâns și au fost învrednicite și ele de un nume”¹⁹.

Stăpânirea omului asupra întregii creații este considerată de episcopul Nyssei drept o umplere a lumii de prezența omului, de actele sale creatoare, ca *păzirea și lucrarea grădinii Edenului* și *numirea* animalelor în grădina raiului. Cu alte cuvinte, omul rezumă lumea în sine prin natura sa spirituală, fiind culmea spre care se îndreaptă treaptă cu treaptă Hexaameronul. Faptul că omul rezumă creația în sine este pus de Sfântul Grigorie pe raționalitatea omului, dată de sufletul său inteligibil, singurul capabil să cuprindă și să desăvârșească creația în ansamblul ei²⁰.

Părintele Ioan Chirilă sesizează conținutul adânc al expresiei verbale **קָרָא** (*qara*), care, departe de a fi doar un semn al stăpânirii omului asupra naturii, reprezintă o chemare rațională, logică a lui Adam la comuniunea cu Cuvântul prin cuvânt. Totodată, părintele Ioan Chirilă surprinde faptul că *numirea* este un act pe care Adam îl realizează asupra ființelor vii, care alcătuiesc astfel subiecte ale comuniunii: „elementul intim, cel care creează unitatea și intimitatea creației este viața, viața văzută ca un dat al Duhului prin care toate devin ființe vii și în cadrul căreia toate comunică și ajung chiar la cuminecare. Comuniunea vieții sau comuniunea în viață este o imagine perfectă a telosului creației, iar această comuniune este în fapt convergența sau conjugarea reciprocă a structurilor nomosice ale ființelor create în procesul lor de conformare cu legea supremă, cu legea divină, care nu este altceva decât legea dragostei, legea dăruirii fără rest, a dăruirii totale și noncontractuale, a dăruirii în libertate”²¹.

¹⁹ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 72.

²⁰ RĂDUCĂ, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, 106-7.

²¹ Ioan CHIRILĂ, „Cuvânt înainte. În căutarea înțelegerii unitare a creației sau despre o altfel de înțelegere a globalizării,” *AFTOC X* (2006-2007): 8.

Concluzii

Cercetarea de față a evidențiat caracterul special al expresiei verbale $\aleph \aleph$ (*qara*) în cadrul celor două referate ale creației Fac 1,1-2,4b și Fac 2,4b-25 prin intermediul unei analize comparate a ocurențelor. Perspectiva exegetică a lucrării a fost întregită și îmbogățită de notele exegetice patristice, care confirmă și întăresc sensul adânc pe care *numirea* îl are în cadrul primelor două capitole ale Facerii.

Numirea este un atribut al puterii și voinței divine, și are, în primul referat al creației, un rol ordonator deosebit, fiind o expresie clară a raționalității creației intenționate de actul divin. $\aleph \aleph$ (*qara*) surprinde modul ordonat în care creația, după ce este adusă la ființă, primește o coerență internă prin *hotarele* spațio-temporale pe care Ziditorul le creează. Aceste *hotare* vor fi cadrul în care Dumnezeu îl va chema pe Adam să dea *nume* tuturor animalelor create, într-un proces sinergic creator, care îi marchează destinul său ontic.

Fac 2,20-22 prezintă, dincolo de simplismul autoritarismului uman asupra creației, perspectiva sacerdoțiului cosmic a lui Adam. Dacă Logosul divin creează felurimea formelor de existență însuflețite și neînsuflețite, Adam este chemat la dialogul *logosic*, *rațional* tocmai prin această *numire*, care este nimic altceva decât exprimarea naturii ipostatice prin cuvânt. Întreaga creație este chemată, astfel, să fie adusă Cuvântului prin *cuvântul* lui Adam, așa cum arată marele teolog Dumitru Stăniloae.

În concluzie, *numirea* în Fac 1-2 are un rol deosebit de important pentru înțelegerea cosmologiei Vechiului Testament. Act al puterii și autorității divine în Fac 1,1-2,4b, *qara* le oferă un indiciu important pentru sesizarea structurii *raționale* a creației lui Dumnezeu. Funcția creatoare a expresiei verbale este dublată de cea ordonatoare, care delimitează hotarele în interiorul cărora sunt menite să funcționeze elementele create. Funcția lui $\aleph \aleph$ (*qara*) din Fac 1,1-2,4b este preluată de Adam și asumată ca vocație, ca slujire a sacerdoțiului cuvântător în cadrul creației. Această slujire nu este altceva decât mișcarea pe care o amintește Filon Alexandrinul și

întreaga tradiție patristică, în frunte cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, prin care *logoi-urile* sădite de Logosul divin în creație, sunt aduse și recapitulate de data aceasta prin *cuvintele* cu care Adam numește elementele creației. Acest joc de cuvinte surprinde foarte sugestiv vocația universală a omului ca păzitor și slujitor al Cuvântului în cadrul lumii create.

Evocare

Preocuparea părintelui profesor Ioan Chirilă pentru discursul teologic biblic despre raționalitatea-logositatea creației, evidențiată printr-o serie de studii și articole cuprinse în volume precum *Sfânta Scriptură – Cartea Cărților*, *Homo-Deus*, reprezintă un punct de plecare pe calea acestei cercetări, dar un adevărat imbold pentru dezvoltarea unei cercetări exegetice în zona cosmologiei biblice pentru a evidenția astfel valențele logice ale textului sacru în privința primelor trei capitole ale Facerii. Îi datorez multă recunoștință părintelui profesor pentru spiritul părintesc cu care a reconvertit o preocupare pe care eu o aveam într-o lucrare de amploare, prin intermediul unei vederi teologice care scrutează înălțimile și adâncimile teologiei textului sfânt al Vechiului Testament. Modul în care precucernicia sa a abordat și abordează orice text scripturistic și temă de teologie biblică, de manieră filocalică aș spune, m-a făcut să mă atașez și mai puternic de adâncul de bogăție al Sfintei Scripturi.

Țin să îi aduc un cuvânt de mulțumire prin acest studiu părintelui profesor Ioan Chirilă, îndrumătorul tezei mele de doctorat pe tema *Raționalitatea creației în Facerea 1-3*. Vederea sa duhovnicească și discursul teologic care scrutează înălțimile și adâncul teologiei textului sfânt deopotrivă au reprezentat pentru mine un imbold pentru a continua o linie teologică pe care am regăsit-o în textele precucerniciei sale și în preocuparea sa față de *Logosul* divin și *logosul* care străbate din fiecare pagină a Sfintei Scripturi. Nu pot să nu amintesc ceea ce eu consider că reprezintă firul roșu al operei teologice a părintelui Ioan Chirilă, și care, în mod surprinzător pentru mine, am realizat că are de-a face cu titlul tezei mele de doctorat. Este vorba de

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

puterea *Logosului* de a uni în sine toate scindările pe care umanitatea decăzută în decursul istoriei le-a creat și multiplicat. Asemeni *Logosului* întru care toate sunt și se mișcă, scrierile și duhul părintelui Ioan îndeamnă la unificare și la surmontarea divergențelor ideatice și egocentriste de dragul *Logosului*, de dragul *Cuvântului*.

Dumnezeul cel viu în Pentateuh – aspecte terminologice și semantice*

Elena ONEȚIU

În Vechiul Testament nu este expusă o concepție dogmatică sau filosofică, abstractă despre Dumnezeu, ci se arată modul concret în care El S-a revelat pe Sine în istorie. Dumnezeuul Vechiului Testament nu este o ființă abstractă, statică, imobilă, ci El este Cel care transcende toate ființele umane, Dumnezeuul cerului și al pământului, care Se descoperă pe Sine în multe chipuri și în multe locuri. Dar acest element al activității în sine nu constituie conținutul complet sau central al Ființei Sale, ci doar un mod prin care Se dezvăluie, Dumnezeu fiind mult mai mult decât atât. El este însăși plenitudinea vieții, întreaga viață izvorând din Sine, El dând omului „suflare de viață” (Fac 2,3)¹.

Vechiul Testament vorbește despre activitatea și revelația de Sine, lucrarea Sa în univers și în istorie, despre pedagogia, mila și minunile Sale. Această remarcabilă vorbire despre intervenția lui Dumnezeu în istorie în cele mai diverse forme indică faptul că Dumnezeu este viu, idee fundamentală a concepției ebraice despre Dumnezeu². Dumnezeuul Vechiului Testament este viu, activ și personal, care Se face cunoscut lui Israel și continuă să Se manifeste neîntrerupt prin noi și noi acte de revelație în istoria poporului Său. Dumnezeu a fost perceput de israeliți ca o ființă personală, accesibilă omului, care Se manifestă în creația Sa de-a lungul

* Această lucrare a fost sprijinită prin proiectul Ministerului Cercetării și Inovării, CCCDI – UEFISCDI, număr proiect PN-III-P1-1.2-PCCDI-2017-0326/49 PCCDI, în conformitate cu PNCDI III.

¹ THEODORUS CHRISTIAAN VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, 2nd ed (Oxford: Blackwell, 1970), 317–18.


² VRIEZEN, 317.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

întregii istorii³. Poate că niciun cuvânt nu rezumă mai bine concepția biblică despre Yahwe decât cuvântul „viu”; căci viața Lui include realitatea Sa personală, activitatea și voința Sa, imanența unită cu transcendența Sa asupra omului, asupra creației, asupra tuturor ființelor⁴.

1. Etimologia și ocurențele verbului „a trăi”/„a viețui” (חַיָּה)

Sensul numirii *Dumnezeul cel viu* poate fi descoperit prin analizarea noțiunilor de bază pe care aceasta le cuprinde. Un element important în surprinderea înțelesului acesteia îl constituie verbul ebraic חַיָּה (*chaya*^h). Deslușirea sensurilor acestui verb ne oferă premisele pentru aprofundarea sensului expresiei *Dumnezeul cel viu*, în special dacă avem în vedere faptul că în limba ebraică forma gramaticală de bază este verbul, acesta fiind centrul de gravitate al unei fraze, indicând nu doar acțiunea, ci și actantul.

Verbul *a trăi/a viețui* are ca rădăcină forma *hyy* (sau *hwy*) și apare în ebraică sub următoarea formă: חַיָּה (*chaya*^h). Rădăcina verbului este întâlnită sub o formă foarte apropiată cu cea ebraică și cu un înțeles similar în majoritatea celorlalte limbi semitice: *hwy* în ugarită; *hw'* în feniciană; *hy'* în aramaică; *hy*, *hyw*, *hwy* în araba sudaneză; *hayya* în arabă; *haywa* în etiopiană. Rădăcina, totuși, nu este găsită în akkadiană unde viață/a trăi este reprezentat de cuvântul *balātu*⁵. Tot în acest context este important de menționat că din cea mai veche perioadă cuvântul egiptean ‘*nh* (*viață/a trăi*) este scris cu simbolul , care este cunoscut sub numele de „crucea

³ PAUL VAN IMSCHOOT, *Theologie de l'Ancien Testament. Tome I*, Bibliothèque de théologie. Série III. Théologie biblique, vol. 2 (Tournai: Desclée et Cie, 1954), 29.

⁴ JOHN L. MCKENZIE S. J., *Dictionary Of The Bible* (New York: A Touchstone Book, 1965), 317. Această idee apare în mod repetat în scrierile rabinice, arătându-se că „ideea despre Dumnezeu nu era o abstracție metafizică, ci însăși temelia vieții omenești, bună din punct de vedere moral. [...] idolatria era echivalentă cu imoralitatea, cu existența josnică, decăzută. Dimpotrivă, credința în Dumnezeu este inspiratoarea unui program nobil de gândire și acțiune” – ABRAHAM COHEN, *Talmudul*, trans. C. Litman (București: Hasefer, 2002), 69.

⁵ HELMER RINGGREN, „Chayah”, în *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Gerhard Johannes Botterweck (Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 331.

Ankh” sau „cruce ansata” (lat. cruce cu braț). La fel ca litera *tau* (T) din alfabetul grecesc, crucea ankh este o hieroglifă, care are înțelesul de *viață, a trăi/a exista/a viețui*. Acest semn, care se găsește ca simbol și în afara Egiptului, având de cele mai multe ori un rol magic, este o caracteristică remarcabilă a Egiptului Antic, fiind regăsită pe numeroase opere de artă sau pe obiecte funerare⁶. Volumul de sensuri care poate fi extras de la un simplu simbol este copleșitor. Ankh reprezintă unirea dintre cer și pământ sau chiar Soarele care trece peste orizont și însuflețește pământul. Asocierea lui Ankh cu soarele a făcut ca, în mod tradițional, obiectele Ankh să fie îmbrăcate în aur (culoarea soarelui). De asemenea, crucea Ankh este asemănată cu o cheie cu care se vor deschide porțile morții, această asemănare evidențiind credința egiptenilor în viața dincolo moarte, viață care era considerată la fel de semnificativă ca cea de acum⁷. Astfel, asemănările lingvistice dintre forma ebraică a verbului *chaya*^h și cele din celelalte limbi semitice, pot îmbogăți sensul termenului ebraic și pot oferi un plus de înțeles asupra contextului cultural al utilizării acestuia.

Verbul ebraic חַיָּה (*chaya*^h) apare în Vechiul Testament de 281 ori, la următoarele forme⁸:

⁶ ADELE NOZEDAR, *The Element Encyclopedia of Secret Signs and Symbols: The Ultimate A-Z Guide from Alchemy to the Zodiac* (London: Harper Element, 2008), 22.

⁷ NOZEDAR, 22. Simbolul Ankh este un atribut însușit de toți zeii, deoarece deținerea vieții este fundamentală pentru esența fiecărei zeități. Astfel, în înfățișările picturale aproape fiecare zeităte este reprezentată având un Ankh înaintea ei. O scenă comună arată zeitătea care transmite „viața” și le împrumută nemurirea prin atingerea gurii/nasului faraonului cu acest semn. De asemenea, este de remarcat utilizarea simbolului Ankh la începutul inscripțiilor și înainte de numele zeilor sau ale regilor. Simbolurile puternice adesea se transmit de la o cultură la alta, fapt de la care nu face excepție nici simbolul ankh. Deoarece el simbolizează nemurirea și universul, a fost inițial împrumutat de către creștinii copti din secolul IV, care l-au folosit pentru a întări mesajul lui Hristos cu privire la existența vieții după moarte.

⁸ Pentru realizarea demersului de identificare a ocurențelor și sensurilor verbului au fost consultate și următoarele surse: WILHELM GESENIUS, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament, including the Biblical Chaldee*, trans. Edward Robinson (Boston: Crocker and Brewster, 1836), 335; FRANCIS BROWN, SAMUEL R. DRIVER, și CHARLES A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an appendix containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius* (Oxford: Clarendon Press, 1906), 310–11; JOHN R. KOHLENBERGER și JAMES A. SWANSON, *The*

- *Qal perfect* (de 202 ori), cu următoarele sensuri: **1. a trăi – a. a avea viață** (Fac 31,32; Ieș 33,20; Num 4,19; Deut 30,16.19); **b. a trăi un anumit număr de ani** (de 17 ori în Fac 5,3-30; de 16 ori Fac 11,11-26; de 8 ori în alte locuri precum Fac 9,28; 47,28; 50,22; 4Rg 14,17; 2Par 25,25; Iov 42,16; Ier 35,7; Eccl 6,3.6 ș.a.); **c. a rămâne în viață** (Fac 20,7; Lev 25,36; 2Rg 12,22 ș.a.); **a scăpa/cruța viața** (Fac 12,13; 19,20; 3Rg 20,32; Ps 119,175; Ier 38,2.17.20; Is 55,3; 2Rg 12,22); **a trăi în prezența...** (Fac 17,18; Os 6,2 ș.a.); **a trăi printre** (Plâng 4,20 ș.a.); **c. a întări/sustine viața prin/cu** (sabie – Fac. 27,40; pâine – Deut 8,3; tot ceea ce iese din gura lui Dumnezeu, în sensul plenitudinii vieții sub ocrotirea divină – Deut 8,3; îndurarea lui Dumnezeu – Is 38,16; pocăința omului care a păcătuit – Iez 33,19; poruncile și hotărârile Lui – Lev 18,5; Iez 20,11.13.21.25; Ne 9,29; prin credințioșia omului – Avac 2,4 ș.a.); **d. a trăi prosper/favorabil** (1Rg 10,24; 2Rg 16,16*²; 3Rg 1,25.31.34.39; 4Rg 11,12; 2Par 23,11; Ps 21,30; 68,36; Ne 2,3 ș.a.); **2. a reînvia/reînvia:** **a. din boală** (Num 21,8-9; Ios 5,8; 4Rg 1,2; 8,8.9.10.14; 20,1.7; Is 38,1.9.21 ș.a.); **b. din descurajarea spiritului** (Fac 45,27 ș.a.); **c. din slăbiciune** (Jud 15,19 ș.a.); **d. din moarte** (4Rg 13,21; Iov 14,14; Is 26,14.19; înviere prin întoarcere la viață – Jud 15,19; 3Rg 17,22; Iez 37, 3.5.6.9.10.14 ș.a.).
- *Piel perfect* (de 56 de ori), având următoarele semnificații: **1. a lăsa viu/în viață** (Fac 12,12; Ieș 1,17.18.22; 22,18; Num 31,15; Deut 6,24; 20,16; Ios 9,15; Jud 21,14; 1Rg 27,9.11; 3Rg 18,5; 4Rg 7,4; Iov 36,6; Ps 21,35; 29,3; 32,18; 40,2; 137,7; Ier 49,11; Iez 3,18; Avac 3,2); **a salva/cruța viața/în viață** (Iez 18,27; 13,18.19; 3Rg

Hebrew-English Concordance to the Old Testament: With the New International Version (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1998), 529–31; WILLIAM LEE HOLLADAY, WALTER BAUMGARTNER, și LUDWIG KÖHLER, *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1988), 102; RINGGREN, „Chayah”, 331; *Concordanță biblică și dicționar de nume biblice* (Oradea: Metanoia, 2006), 1262–63.

20,31); *a păstra sămânța vie* (Fac 7,3; 19,32.34); *a hrăni* (Is 7,21; 2Rg 12,3); **2.** *a dărui viață/a crea* (Iov 33,4; Ne 9,6); **3.** *a însufleți, a revigora, a reîmprospăta*: **a.** *a readuce un mort la viață* (1Rg 2,6; Deut 32,39; Os 6,2; Ps 70,23); **b.** *a fi în floare/a fi înfloritor* (Os 14,8); **c.** *a restaura* (1Par 11,8; Ne 3,34); **d.** *a învia oamenii prin plinătatea vieții în favoarea sa* (Ps 79,19; 84,6; 118,25.37.40.50. 88.93.107.149.154.156.159; 142,11; Eccl 7,12).

- *Hifil perfect* (de 23 de ori), cu înțelesuri precum: **1.** *a păstra viu, a lăsa în viață* (Fac 6,19.20; 19,19; 45,7; 47,25; 50,20; Num 22,33; 31,18; Ios 2,13; 6,25; 9,20; 14,10; Jud 8,19; 2Rg 8,2; Iez 13,22); **2.** *a reînsufleți/reanima/reînvia*: **a.** *a însănătoși* (4Rg 5,7; Is 38,16); **b.** *a reînvia* (Is 57,15*²); **c.** *a readuce la viață* (4Rg 8,1.5*⁴).

Pornind de la rădăcina *hyy* (sau *hwy*) a verbului חַיָּה ajungem la celelalte structuri gramaticale care intră în componența expresiei *Dumnezeul cel viu*. Forma gramaticală care ne interesează în mod special pentru înțelegerea expresiei este adjectivul חַיָּה (*chay*) care are înțelesul de *viu, în viață, proaspăt, crud, vioi* ș.a. Acest adjectiv apare de 146 de ori în textul vechi-testamentar, fiind folosit adesea cu referire la⁹:

- Dumnezeul cel *viu*: cum ar fi Ios 3,10; Ps 41,2; Os 2,1 ș.a.
- Oameni *vii*: Ios 8,23; 1Rg 15,8; 2Rg 19,7; 12,21; 3Rg 3,22*²; 3,23*²; 3,25; 3,26*²; 3,27; 17,23; 21,15; Eccl 7,2; Is 38,19*²; Plâng 3,39 ș.a.; oameni *viteji/viguroși/plini de viață*: 2Rg 23,20.
- *Suflet viu/ființă vie* (cu forma חַיָּה נֶפֶשׁ – *nephesh chayyah*)¹⁰: Fac 1,20-21.24.30; 2,7.19; 9,12.16; Iez 47,9.

⁹ Au fost consultate următoarele surse pentru realizarea acestei analize: GESENIUS, *A Hebrew and English lexicon of the OT*, 334; BROWN, DRIVER, și BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, 311–12; KOHLENBERGER și SWANSON, *The Hebrew-English Concordance to the OT*, 528–29; HOLLADAY, BAUMGARTNER, și KÖHLER, *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 101; ROBERT LAIRD HARRIS, GLEASON LEONARD ARCHER, și BRUCE K. WALTKE, ed., *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980), 281; RINGGREN, „Chayah”, 331; *Concordanță biblică*, 1392–93.

¹⁰ *Nephesh* nu se referă doar la sufletul omenesc, ci este folosit și cu referire la animale, desemnând toate ființele însuflețite – CARL FRIEDRICH KEIL și FRANZ DELITZSCH,

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

- animale *vii*: Fac 1,28; 9,3; Ieș 21,35; 22,3; Lev 14*⁸; 16,10.20-21; Eccl 9,4 ș.a.
- oameni sau animale *vii* (fraze cu referire la unul sau la ambii): Fac 3,20; 6,19; 8,21; 9,10.12; Iov 12,10; 28,21; 30,23; 143,2; Ps 144,16 ș.a.
- vegetație *vie, verde, crudă*: Ps 57,10 ș.a.
- carne *vie, crudă*: Lev 13,10.14-16; 1Rg 2,15 ș.a.
- apă *curgătoare, proaspătă*: Fac 26,19; Lev 14,5-6.50-52; 15,3; 19,17; Ier 2,13; Ier 17,13; Zah 14,8; Cânt 4,15 ș.a.
- *reînviere* (primăvara): Fac 18,10.14; 4Rg 4,16-17 ș.a.
- pământul *celor vii*¹¹: Is 38,11; 53,8; Ier 11,19; 26,20; 32,23-32*⁶; Iov 28,13; Ps 51,4; 114,9; 141,5 ș.a.
- lumina *celor vii*: Iov 33,30; Ps 55,13 ș.a.

Alte forme gramaticale derivate de la rădăcina *hyy* (sau *hwy*) sunt: substantivul חַיִּים (*chayyim*) – *viață* (de 235 de ori); substantivul חַיִּוּת (*chayyuth*) – *durata vieții* (o dată în 2Rg 20,3) și substantivul מִחְיָה (*michyah*) (de 8 ori), care are câteva înțelesuri, precum: *păstrarea vieții* (Fac 45,5;

Commentary on the Old Testament: Genesis (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1996), 49. Deosebirea dintre om și animal este dată, pe de o parte de modul prin care omul devine suflet viu (prin insuflarea „sufărării de viață” de către Însuși Creatorul Său), iar pe de altă parte prin calitatea sa de chip al lui Dumnezeu (Fac 1,26-27) – WILLIAM DAVID REYBURN și EUAN MCG. FRY, *A Handbook on Genesis*, UBS Handbook (New York: United Bible Societies, 1997), 64.

¹¹ Cu privire la această expresie există o disensiune între cercetători: unii au făcut afirmații extreme, spunând că acest „ținut al celor vii” este cerul, în timp ce alții au mers prea departe spunând că israeliții nu ar fi avut o doctrină a existenței sufletului, ci l-ar fi privit pe om ca pe un corp animat. Unii aduc argumente prin texte precum Is 26,14 „Morții nu vor mai trăi și umbrele lor nu vor învia”, pentru a demonstra că israeliții considerau moartea ca fiind un proces definitiv. Există într-adevăr câteva versete care spun că cei vii, nu morții, Îl laudă pe Domnul, dar aceste versete sunt expresii ale unei simple observații fizice. Spre deosebire de ideile mesopotamiene referitoare la creație, conform cărora omul ar fi fost făcut muritor, în Vechiul Testament omul a fost creat pentru viața nemuritoare, nu doar ca suflet, ci ca om întreg, trup și suflet – MERRILL C. TENNEY, „Life”, în *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1975), 927.

Sir 38,14), *hrană*¹² (Jud 6,4; 17,10), *reînviere/renaștere* (Ezd 9,8-9), lucruri *vii* (2Par 14,12), carne *vie* (Lev 13,10.24)¹³.

2. Dumnezeu cel viu

Expresia *Dumnezeul cel viu* apare în versiunea ebraică a textului vechi-testamentar de cincisprezece ori¹⁴, sub diferite forme: אֱלֹהִים חַיִּים – *Elohim chay* (gr. θεὸν ζῶντα) în 4Rg 19,4.16; Is 37,4.17; אֱלֹהִים חַיִּים – *Elohim chiyim* (gr. θεοῦ ζῶντος) în Deut 5,26; 1Rg 17,26.36; Ier 10,10; 23,36; אֱלֹהֵינוּ חַיִּים – *El chay* (gr. θεὸς ζῶν) în Ios 3,10; Ps 41,2; 83,2; Os 2,1; אֱלֹהֵינוּ חַיִּים – *Elaha chayya* (gr. θεὸς ζῶν) în Dan 6,21.27¹⁵. Prin analiza acestor locuri veterotestamentare putem surprinde mai multe atribute/caracteristici ale Dumnezeului celui viu și avem posibilitatea de a cunoaște modul Său de manifestare. În același timp, această analiză ne ajută să trasăm principalele direcții de abordare a temei din perspectiva teologiei Vechiului Testament.

Una dintre principalele caracteristici ale Dumnezeului celui viu este providența, intervenția directă a lui Dumnezeu în viețile oamenilor așa

¹² Cu sensul de mijloc de trai.

¹³ GESENIUS, *A Hebrew and English lexicon of the OT*, 336; BROWN, DRIVER, și BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, 312–13; KOHLENBERGER și SWANSON, *The Hebrew-English Concordance to the OT*, 531–32; HOLLADAY, BAUMGARTNER, și KÖHLER, *A concise Hebrew and Aramaic Lexicon*, 102;190; HARRIS, ARCHER, și WALTKE, *TWOT*, 281; RINGGREN, „Chayah”, 332; IOAN BUTA, IOAN-EUGEN BUTA, și NICOLAE-MARCEL BUTA, *Concordanță biblică* (București: Basilica, 2018), 608–11.

¹⁴ Exceptând formula de jurământ pe care o vom analiza mai jos.

¹⁵ În toate aceste expresii termenul חַיִּים și derivații acestuia (חַיִּים חַיִּים) are rolul de adjectiv. În vederea identificării textelor și a formelor sub care apare expresia *Dumnezeul cel viu*, au fost consultate următoarele surse: JOHN KOHLENBERGER și JAMES SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version* (Michigan: Zondervan, 1998), 528–29; BROWN, DRIVER, și BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, 311; RINGGREN, „Chayah”, 338; *Concordanță biblică*, 1392–93. La aceste forme se adăugă și următoarele: אֱלֹהֵינוּ חַיִּים – *Goali chay* (Iov 19,25 – *Răscumpărătorul meu este viu*) și חַיִּים חַיִּים – *Chay chay* (Is 38,19 – *Cel viu, cel viu...*), acestea fiind referințe directe spre expresia *Dumnezeul cel viu*, chiar dacă nu reproduc cu exactitate expresia.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cum apare în următoarele acțiuni de pionier: sădirea grădinii Edenului pentru om (Fac 2,8); planul de izbăvire a omului după căderea sa – ideea de mântuire după Fac 3,15; încheierea legămintelor – promisiunea prezenței active a lui Dumnezeu¹⁶ („Voi fi cu tine” – Fac 21,20; 21,22; 26,28; 26,24; 28,20-21; 31,3; 31,5; 35,3) și puterea de a împlini cuvântul promisiunii; dezvoltarea perspectivei mesianice și eshatologice. În contextul *Psalmului* 17 Dumnezeu este prezentat ca un Dumnezeu activ, Care intervine și oferă oamenilor izbăvire de vrăjmași (Ps 17,50-51). Mai mult decât atât, în același psalm regăsim expresia „Dumnezeul mântuirii mele” (אֱלֹהֵי יִשְׁעִי – *Elohe yiși*) în paralel cu *chay Yahwe*, prin care este sugerată ideea de izbăvire. În *Iosua* 3,10-11 se spune despre chivotul legii care va merge înaintea evreilor peste Iordan, iar acesta este semnul vizibil faptului că „în mijlocul vostru este *Dumnezeul cel viu*”¹⁷.

În *Ieremia* 10,10 apare definiția adevăratului Dumnezeu: „adevăratul Dumnezeu (אֱלֹהִים אֱמֶת – *Elohim emet*), este Dumnezeu viu și împărat veșnic”, pământul cutremurându-se la mânia Lui. Această prezentare a lui Dumnezeu este în contrast cu reprezentarea idolilor neputincioși, care „n-au făcut cerul și pământul” (Ier 10,11 ș.u.), care sunt „făcuți de mâini omenești din lemn și piatră, care nu văd și nu aud, care nu mănâncă și nu au miros” (Deut 4,28). Spre deosebire de aceștia, *Dumnezeul cel viu* este „Dumnezeu bun și îndurat” (Deut 4,31), este prezent în viața omului, acest lucru dovedindu-se prin faptul că El niciodată când „vei fi la necaz” (Deut 4,30) dacă „te vei întoarce la Domnul Dumnezeuul tău și vei asculta glasul Lui” (Deut 4,30), „nu te va lăsa, nu te va pierde” (Deut 4,31).

În *Osea* 2,1 întâlnim ideea că Israelul nu mai este numit poporul lui Dumnezeu („poporul Meu”), ci mai degrabă „fii Dumnezeului celui viu”, prin această exprimare arătându-se că Yahwe i-a luat încă o dată, în mod direct, în grija Sa. În psalmii 41,2 și 83,2 se vorbește despre însetarea și dorirea după *Dumnezeul cel viu* (*El chay*), David numindu-L pe Dumnezeu

¹⁶ Pentru detalii cu privire la această temă a se consulta CHIRILĂ, „Viul – ființa și legile seculare ale vieții”, 29–35.

¹⁷ NEGOIȚĂ, *Teologia biblică*, 35–36.

viu pentru a-L deosebi de dumnezeii babilonieni, cei neputincioși și morți¹⁸. Analiza versetelor confirmă interpretarea expresiei în sensul de „a interveni în mod activ” sau „prezență evidentă”¹⁹.

Credința în *Dumnezeul cel viu* este prezentată într-un mod foarte sugestiv cu ajutorul antropomorfismelor: Dumnezeu este viu deoarece El comunică direct cu omul: Dumnezeu vorbește (Fac 1,3), ascultă (Ieș 16,12), vede (Fac 6,12), având și organe corespunzătoare acestor funcții: picioare (Num 1,3). Comportamentul Domnului este descris prin folosirea unor antropomorfisme extrem de realiste: călătorește prin nori (Deut 33,26), coboară din cer pentru a vedea turnul Babel și pentru a dispersa cu propriile mâini pe constructori (Fac 11,7), închide ușa corabiei în spatele lui Noe (Fac 7,16)²⁰ etc. Chiar dacă aceste simoluri denotă mai degrabă motive și funcții decât reprezentări concrete, faptul că Vechiul Testament vorbește atât de mult despre Dumnezeu în acest sens trebuie relaționat cu experimentarea lui Dumnezeu în imagini familiare omului. În parte, acest lucru se poate datora faptului că vechii orientali se exprimau mai degrabă vizual și mai puțin abstract decât o face omul occidental modern, astfel încât o unitate de formă și esență este experimentată într-o măsură mai mare²¹.

Din analiza locurilor în care apare sintagma *Dumnezeul cel viu* reiese că El este un Dumnezeu milostiv și iubitor, dar, în același timp, El Își manifestă dreptatea în situațiile în care principiile naturale sunt încălcate. Astfel, în 1Rg 17,26.36 se face referire la batjocorirea oștirii Dumnezeului celui viu de către filistenii; în 4Rg 19,4 și în Is 37,4 se relatează cum Rabșache, trimisul lui Senaherib, Îl hulește pe *Dumnezeul cel viu*, iar apoi în 4Rg 19,16 și în Is 37,17 este amintit episodul în care însuși Senaherib,

¹⁸ În alcătuirea acestor psalmi, David, pătruns de înainte-vedere, se identifică cu fiecare binecredincios dintre evreii robiți în Babilon și adresează Domnului cuvintele psalmului ca și cum ar fi unul dintre cei robiți. EFTIMIE ZIGABENUL și NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, trans. Ștefan Voronca, vol. I (Galați: Egumenița, 2019), 470–71.

¹⁹ RINGGREN, „Chayah”, 339.

²⁰ EDMOND, *Théologie de l'AT*, 30.

²¹ VRIEZEN, *An Outline of OT Theology*, 320.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

regele Asiriei, vine să-L hulească pe *Dumnezeul cel viu*. În toate situațiile se poate vedea că prin hulirea lor și-au atras singuri năpaste asupra lor.

În contextul analizei expresiei *Dumnezeul cel viu*, o structură care nu poate fi trecută cu vederea este formula jurământului²² חַיִּי־יְהוָה – *chay Yahwe* (gr. ζῆ κύριος) care apare sub această formă de 43 de ori în Vechiul Testament (Jud 8,19; Rut 3,13; 1Rg 14,39.45; 19,6; 20,3.21; 25,26.34; 26,10.16; 28,10; 29,6; 2Rg 4,9; 12,5; 14,11; 15,21; 22,47; 3Rg 1,29; 2,24; 17,1.12; 18,10.15; 22,14; 4Rg 2,2.4.6; 3,14; 4,30; 5,16.20; 2Par 18,13; Ps 17,50; Ier 4,2; 5,2; 12,16; 16,14-15; 23,7-8; 38,16; Os 4,15) și de 3 ori sub forme precum: חַיִּי־אֱלֹהִים – *chay El* (Iov 27,2); חַיִּי הָאֱלֹהִים – *chay ha'Elohim* (2Rg 2,27); יְהוָה חַיִּי־אֲדֹנָי – *chay 'Adonay Yahwe* (Ier 44,26). În 23 de locuri vechi-testamentare apare jurământul rostit de către Însuși Dumnezeu, într-o exprimare la persoana I, sub următoarele forme: חַיִּי־אֲנִי – *chay ani* (Num 14,21.28; Is 49,18; Ier 22,24; 46,18; Iez 5,11; 14,16.18.20; 16,48; 17,16.19; 18,3; 20,3.31.33; 33,11.27; 34,8; 35,6.11; Sof 2,9) sau חַיִּי אֲנֹכִי – *chay anoki* (Deut 32,40)²³. Numele lui Dumnezeu din formulele de jurământ erau o garanție a sincerității vorbitorului²⁴.

Dumnezeu invocat în jurăminte devine martor al acestuia și continuă să vegheze asupra lui (ex. 1Rg 20,23 „Iar la cele ce am grăit eu cu tine, este martor Domnul între mine și tine în veci!”). Natura ideilor asociate cu jurământul pot fi observate din câteva pasaje în care formula este exprimată mai extins: Ier 16,14 și 23,7 („Viu este Domnul, Care a scos pe fiii lui Israel din țara Egiptului”); 3Rg 2,24 („Viu este Domnul, Care m-a socotit pe mine vrednic de cinste și m-a așezat pe tronul lui David, tatăl meu, și mi-a zidit casă precum a grăit el”); 4Rg 3,14 („Pe cât este de

²² Cu privire la acest subiect se poate consulta următorul articol: precum și JACOB NEUSNER, *Making God's Word Work. A guide to the Mishnah* (New York: The Continuum International Publishing Group Inc., 2004), 231–46.

²³ În toate formulele de jurământ, termenul חַיִּי este substantiv. Sursele folosite pentru realizarea acestei evidențe sunt: KOHLENBERGER și SWANSON, *The Hebrew-English Concordance to the OT*, 527–28; BROWN, DRIVER, și BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, 312–13; RINGGREN, „Chayah”, 339; *Concordanță biblică*, 1392–93; PREUSS, *Old Testament Theology*, 1995, 1:243.

²⁴ VLADIMIRESCU și CIUREA, *Numele lui Dumnezeu în VT*, 119.

adevărat că Domnul Savaot, Căruia slujesc, este viu...”); 4Rg 5,16 („Pe cât este de adevărat că Domnul, înaintea Căruia slujesc, este viu...”); 3Rg 1,29 („Viu este Domnul, Care mi-a scăpat sufletul meu de la orice necaz”); Ier 38,16 („Viu este Domnul, Care ne-a dat această viață”). În toate aceste cazuri Îl vedem pe Dumnezeu care acționează în mod direct, răspunzând la invocările oamenilor și manifestându-și prezența în realitatea imediată.

Imaginea lui Yahwe în Vechiul Testament este a unuia care este viu și care dă viață²⁵. Această credință în *Dumnezeul cel viu* este cea care îi va conduce pe iudei spre afirmarea biruinței asupra morții²⁶. *Dumnezeul cel viu* este Singurul care există prin Sine Însuși din veșnicie, El având viața absolută în Sine Însuși și fiind sursa tuturor vieților (Ps 35,9)²⁷.

Astfel, în urma realizării exercițiului de înțelegere a sensurilor originare ale verbului *a trăi/a viețui* și a principalilor săi derivați, putem concluziona că în corpusul Vechiului Testament întâlnim imaginea unui Dumnezeu viu care dă viață tuturor făpturilor, susține/menține existența întregii creații, este alături de om de-a lungul întregii sale existențe pământești, intervine și oferă izbăvire și mântuire și așteaptă întoarcerea și pocăința celor care au căzut. Spre deosebire de idolii neamurilor, *Yahwe hai* este singurul și adevăratul Dumnezeu a lui Israel, fiind un Dumnezeu al istoriei și al acțiunii, iar existența Lui este caracterizată de activitate și de mișcare. Astfel, *Dumnezeul cel viu* este Singurul care există prin Sine Însuși din veșnicie, El având viața absolută în Sine Însuși și fiind sursa întregii existențe²⁸ (Ps 35,9, Ier 38,16).

Concluzii

Vechiul Testament exprimă un realism evident, Dumnezeu nefiind prezentat ca o idee abstractă, metafizică. Atât în textul biblic, cât și în literatura iudaică existența vie a lui Dumnezeu este o axiomă. Nu există

²⁵ SCULLION, „God Who Creates and Blesses”, 1051.

²⁶ EDMOND, *Théologie de l'AT*, 30.

²⁷ JAMES DIXON DOUGLAS și MERRIL C. TENNEY, ed., *The New International Dictionary of the Bible* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1996).

²⁸ EDMOND, *Théologie de l'AT*, 30.

argumente raționale menite să convingă pe cineva cu privire la acest adevăr, existența lui Dumnezeu fiind implicită.

Prin expresia *Dumnezeul cel viu* se descoperă, în primul rând, faptul că Dumnezeu este Persoană, fiecare acțiune a Sa revelând o existență personală. El nu este o forță sau o putere, ci o Ființă personală, o realitate activă, comunicațională. El este viu pentru că Se mișcă (în lucrarea Lui pronietoare) și Se arată (spre deosebire de cultele idolatre unde idoli erau aduși și arătați), dar și mișcă creația prin puterea Sa dătătoare de viață și prin revărsarea iubirii Sale asupra acesteia. *Dumnezeul cel viu* lucrează, vorbește, Se comunică, poartă de grijă și conduce destinele.

Dumnezeul cel viu este însăși temelia vieții omenești. În acest sens, viața își relevă sensul său cel mai profund, aceasta nefiind adorată în ea însăși, ci pentru că vine de la Dumnezeu și Îi aparține Lui. Oriunde există viață este darul Său, El dând toate bunurile naturii. Prin urmare, viața cu El înseamnă pentru Israel și prosperitate și abundență de bunuri naturale.

Aprofundarea acestei teme, pe lângă importanța sa pentru teologia biblică, ne oferă și înțelesurile profunde ale vieții. Creația în ansamblu este plină de viață prin participarea la ciclul existențial divin, formele nomosice nefiind altceva decât firescul acestui ciclu existențial divin. Trăirea vieții în înțelesurile pe care le relevă tema *Dumnezeul cel viu* presupune o interiorizare a Cuvântului/cuvântului Său, o regăsire a sinelui în Creatorul Său, o așezare în Viața/viața cea adevărată. *Dumnezeul cel viu* este o zonă de echilibru între cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea personală.

Evocare

Tema acestui studiu mă leagă în mod special de părintele profesor Ioan Chirilă. Încă din primii ani ai studenției am fost fascinată de abordarea vie pe care o avea părintele profesor în tratarea temelor legate de teologia vieții. Această abordare a trezit o reverberație în mine, care m-a făcut să încerc să mă apropiez mai mult de înțelegerea acestei viziuni, din dorința de a ajunge la o trăire/simțire a celor descrise de părintele. Acest dor al inimii și sete a minții m-a condus la alegerea realizării unei teze de doctorat,

sub îndrumarea părintelui Chirilă, pe tema *Dumnezeul cel viu. Exegeza unui concept*. Deși eram cuprinsă de multe îndoieli și lipsită de temeieri statornice în cele ale studiului biblic, părintele mi-a arătat îngăduință, răbdare, înțelegere și multă dragoste părintească la fiecare întâlnire, lăsându-mi libertate în modul de lucru și sugerându-mi discret când era nevoie de câte o ajustare. Îi sunt recunoscătoare părintelui Chirilă pentru anii pe care i-am petrecut în apropierea dânsului, ani în care m-a însoțit pe drumul cunoașterii și al apropierii de Cuvânt prin cuvânt și al înțelegerii că teologia este viață.

„Doamne miluiește” – paradigmă psalmică pentru rugăciunea neîncetată*

Stelian PAȘCA-TUȘA

Părintele profesor Ioan Chirilă m-a îndemnat să mă rog și să caut comuniunea/sfătuirea cu Dumnezeu în Scriptură. Așa înțeleg acum, după mai bine 13 ani, îndemnul părintelui de a căuta premisele rugăciunii inimii în Psalmi. Inițial am dorit să-mi concentrez atenția în cercetarea doctorală pe psalmii de imprecăție, însă părintele m-a scos din blestem și m-a așezat la loc larg în câmpul binecuvântării. Am primit misiunea de a căuta în Psalmi „inima rugăciunii” pentru a înțelege mai bine „rugăciunea inimi”, rugăciunea care mi-a fost pusă în inimă de bunica mea pe vremea când eram destul de mic. Ce mi-a sădit bunica Maria în inimă, părintele Ioan a făcut să crească și pentru aceasta se cuvine să mulțumesc amândurora. Prin urmare, făcând ascultare, am început să caut în Psalmi, textele și expresiile care stau la temelia spiritualității generate de rugăciunea inimii.

Episcopul Kallistos Ware¹ și părintele John Breck² aveau să-mi lămuirească ceea ce părintele Chirilă mi-a spus inițial și nu am priceput, anume că rugăciunea inimii are două momente esențiale, adorarea și pocăința, și că această rugăciunea a cunoscut mai multe variante, ceea ce numim noi azi rugăciunea inimii, fiind doar o versiune a acestei manifestări mistice. Astfel că, am început să caut în Psalmi toate tipurile de rugăciunea care intră în acest tipar și am identificat o expresie care stă la temelia acestora, care conține sintetic cele două momente deja menționate: *Doamne miluiește*,

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a textului care este publicat în limba engleză în revista de specialitate *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 1 (2022).

¹ Kallistos WARE, *Puterea numelui. Rugăciunea lui Iisus în spiritualitatea ortodoxă*, trad. Gabriela Moldoveanu (București: Christiana, 1992), 26-7.

² John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2003), 301.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

pe evreiește יהוה הנני (YHWH hanneni), iar în grecește *Κύριε ἐλέησόν*. În opinia lui Oliver Clément³, un alt teolog apreciat de părintele Chirilă, aceste cuvinte de origine psalmică aveau să constituie pentru toți credincioșii din Biserica Primară care participa la cultul divin public, și cu precădere pentru cei care se aflau într-o stare penitențială, începutul (re)intrării în comuniune cu Cel numit/chemat în această rugăciune. Aceste perspective m-au ajutat să înțeleg că finalitatea rugăciunii *Doamne miluiește* este aceeași indiferent de timpul în care este rostită. Cu alte cuvinte, Domnul revarsă mila Sa peste toți care îi rostesc numele și cer harul mântuitor, indiferent că este psalmistul David, vreun bolnav din vremea Mântuitorului, un creștin de curând botezat, un isihast sau un om din zilele noastre.

În studiul de față intenționez să pun în valoare cuvintele *Doamne miluiește*, pe care le consider a fi inima rugăciunii psalmice și premisele rugăciunii inimii în Psalmi. Înainte de a expune sintetic contextele psalmice în care această rugăciune este rostită, voi evidenția conținutul teologic al acestor cuvinte pornind de la etimologia lor ebraică. Apoi voi sublinia maniera în care spiritualitate ce gravita în jurul acestei rugăciuni, a fost receptată și folosită în timpurile nou-testamentare. În cea de-a treia secțiune voi prezenta modul în care mistica isihastă a atins apogeul acestui mod de manifestare duhovnicească și a stabilit cadrele necesare realizării rugăciunii neîncetate, urmând ca spre final să propun omului de azi rugăciunea *Doamne miluiește* drept paradigmă pentru intrarea în comuniune neîntreruptă cu Dumnezeu. Pentru realizarea acestui demers voi asuma metoda răsăritean-ortodoxă de raportare la textul sfânt, fără a exclude utilizarea instrumentarului specific școlii critice de interpretare acolo unde conținutul impune acest tip de analiză. Voi folosi cu precădere literatura patristică, cu un accept sporit pe scrierile filocalice, și operele unor teologi contemporani care au realizat diferite monografii sau studii pe seama rugăciunii inimii.

³ Oliver CLÉMENT, *Rugăciunea lui Iisus*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu (București: IBMO, 1997), 26.

1. יהוה חַנּוּנִי (*YHWH hanneni*) – perspective semantice și teologice

Sintagma יהוה חַנּוּנִי este alcătuită dintr-un substantiv – numele propriu YHWH și un verb la imperativ provenit din rădăcina חָנַן (*hanan*) care are ca sens de bază ideea de *a fi milostiv față de cineva* sau de *a avea milă de*⁴. Verbul *hanan* subliniază îngăduința în relațiile inter-personale și presupune întotdeauna o stare activă. A fi milostiv înseamnă a te implica în așa fel încât cel care are o nevoie sau solicită ajutorul simte numaidecât efectele acțiunii celui care deține lucrul dorit și-l oferă celui care și-l dorește⁵. Suplimentar acest verb reglementează relația dintre cel care oferă milă și cel care o cere. Superioritatea celui dintâi este evidentă, fiindcă deține un lucru pe care celălalt nu-l are, iar cel care solicită mila nu are nicio îndreptățire să o dobândească. Cu alte cuvinte, cel care cere milă depinde în totalitate de bunăvoința celui care i-o poate și sub nicio formă nu-l poate constrânge pe cel care o are să i-o ofere. Această perspectivă reiese cu mai multă acuratețe din analiza substantivului חֵן (*hen*) care derivă din același radical cu *hanan*. Termenul *hen* are ca sens de bază ideea de *har*⁶ sau *favoare*. A afla *har/milă în ochii* cuiva, expresie care apare de 43 de ori în Scriptură⁷, presupunea o dispoziție favorabilă din partea unei persoane

⁴ Verbul *hanan* provine dintr-o rădăcină ebraică arhaică și este înrudit cu akadianul *enenu*, *hananu* (*a acorda un favor*), cu ugariticul *hnn* (*a fi milostiv, a fi favorabil*) și cu arabicul *hanna* (*a avea afecțiune, compasiune*). Concordanța ebraică oferă celor 78 de texte scripturistice în care este folosit termenul *hanan* aproximativ 30 de nuanțări care permit o extindere a sensului principal spre rugăciune, har, bunăvoință, generozitate etc. Laird HARRIS et al. *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1999), 298. Vezi pentru detalii și vezi Johannes BOTTERWECK și Helmer RINGGREN, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, ed. David. E. Green (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 22-35; D.R. AP-THOMAS, „Some Aspects of the Root HNN in the Old Testament,” *JSS* 2 (1957): 128-48; W.F. LOFTHOUSE, „Hen and Heseb in the Old Testament,” *ZAW* 51 (1933): 29-35.

⁵ Elmer FLACK, *The Concept of Grace in Biblical Thought*,” în *Biblical Studies in Memory of H. C. Allen*, ed. Jacob M. Myers (New York: J. J. Augustin, 1960), 137-54.

⁶ BOTTERWECK, *TDOT*, 24.

⁷ Termenul „Scriptură” indică aici scrierile Vechiului Testament. Am preluat această uzanță la sugestia părintelui profesor John Behr care a subliniat faptul că Mântuitorul se raporta

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

spre o alta care avea nevoie de ajutor sau chiar solicita în mod concret sprijin sau izbăvire⁸. Acest termen nu implica reciprocitate și nu presupunea vreo constrângere. Cel care oferea mila nu putea fi silit de nicio prevedere legală să se manifeste milostiv. Prin urmare, acesta putea să ofere oricui dorea milă și putea să o retragă oricând considera de cuviință. Totuși, mila implica responsabilitate, îngăduință și multă înțelegere mai ales dacă aceasta este raportată la Dumnezeu.

Dintr-o perspectivă teologică, elementul cel mai important al sintagmei *YHWH hanneni* este numele propriu⁹ sub care Dumnezeu S-a făcut cunoscut poporului Său, nume care, de altfel, definește ființa dumnezeiască¹⁰. În mentalul iudaic YHWH era numele prin excelență al lui Dumnezeu care pe lângă caracterul său inefabil și tainic¹¹, purta în sine tot ceea ce putea fi cunoscut despre Dumnezeu¹². Cu alte cuvinte, acest nume conținea o chemare la cunoaștere, la comuniune, la o înțelegere mult mai limpede a modului în care Dumnezeu interacționează cu oamenii. Din punct de vedere lingvistic, marea majoritate a specialiștilor au considerat că numele YHWH este exprimat printr-o structură verbală¹³ – *a fi* (ebr. יהוה – *haya^h* de la forma arhaică *hwh*)¹⁴. Un consens privitor la forma pe care verbul o

la ceea ce numim astăzi Vechiul Testament cu apelativul de „Scriptură” sau „Scripturi” (cf. Mt 21,42; Mc 12,10; Lc 4,21; In 5,39 etc.).

⁸ HARRIS, *TWOT*, 299.

⁹ Teologul francez E. Jacob susține că „Yahwe” este întotdeauna un nume propriu. Edmond JACOB, *Théologie de l'Ancient Testament* (Paris: Delachaux & Niestlé, 1955), 38.

¹⁰ Vasile LOICHIȚĂ, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică,” *MB* 10-12 (1956): 144. Cf. Warren BAKER, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament* (Chattanooga: AMG Publishers, 2003), 426

¹¹ Părintele Ioan Chirilă subliniază faptul că spre deosebire de celelalte numiri ale lui Dumnezeu, YHWH nu poate fi corelat concret cu nicio acțiunea dumnezeiască. Or, continuă părintele, „lipsa sa de semnificație arată tocmai poziția pe care o are în centrul Ființei și al creației, a cărei temelie este. Fără a avea un anume sens, conferă sens tuturor existențelor”. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomotetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2 (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 94.

¹² BRECK, *Sfânta Scriptură*, 307.

¹³ Vezi detalii în David FREEDMAN et al., *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Michigan: W. B. Eerdmans, 2000), 1402.

¹⁴ Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2 (Nashville: Abingdon Press, 2008), 591.

are în cadrul acestui nume nu a fost realizat. Unii au considerat că ar fi o structură finită, alții că este una causală. În primul caz YHWH ar putea fi tradus prin *El este, El va fi* sau *El se înfățișează pe sine prezent*, iar în cel de-al doilea – *El determină ființarea* sau *El aduce la viață*¹⁵. Este necesar să precizez faptul aceste traduceri sunt realizate în urma corelației realizate de specialiști între numele YHWH și numele pe care Dumnezeu îl descoperă lui Moise (אֲנִי הוּא אֲנִי אֲנִי אֲנִי, – *ehie^h așer ehie^h – Eu sunt cel ce este*) în cadrul evenimentului chemării sale (Ieș 3,14). Pentru a oferi o perspectivă mult mai largă asupra modului în care exegeții au perceput acest nume, consider de bun augur să menționez și alte traduceri: Karel van der Toorn înțelege numele ca pe o promisiune – *Eu voi fi cu siguranță acolo*) sau ca pe un mod prin care este subliniată unicitatea – *Eu sunt cel ce este, fără pereche*¹⁶. William Albright consideră că expresia menționată face trimitere la calitatea de Creator a lui Dumnezeu – *El aduce la viață orice vine la viață*¹⁷. Această viziune este asumată și de către Edmond Jacob care susține că acest nume „este o expresie a unui Dumnezeu viu” care își manifestă puterea asupra vieții și își descoperă în consecință veșnicia naturii Sale¹⁸. Teologul Gerhard von Rad afirmă că această sintagmă este o formulă axiomatică prin care Dumnezeu își exprimă atotputernicia și aseitatea¹⁹. Edouard Cothenet și Marcel Viller consideră că numele descoperit pe Sinai are ca țintă principală sublinierea prezenței continue a lui Dumnezeu alături de aleșii Săi²⁰. Altfel spus, acest nume scoate în evidență prezența nemijlocită a Domnului în mijlocul celor care sunt beneficiarii făgăduințelor pe care

¹⁵ Vezi amănunte despre exponenții celor două poziții în Karel van der TOORN et. al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Michigan: Eerdmans, 1999), 914.

¹⁶ van der TOORN, *DDD*, 913. Această perspectivă este asumată și de către Walter A. ELWELL și Walter A. ELWELL, *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker Book House, 1997), 883.

¹⁷ John L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible* (New York: The Bruce Publishing Company, 1961), 317.

¹⁸ JACOB, *Théologie*, 41.

¹⁹ Gerhard von RAD, *Old Testament Theology*, vol 1 (London: SCM Press LTD, 1975), 180.

²⁰ Opinia acestuia este împărtășită și de alți exegeți. Xavier LEON-DUFOUR, *Dictionary of Biblical Theology*, ed. P. Joseph Cahill (New York: Desclee Company, 1967), 181.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

El le-a făcut oarecând părinților lor²¹. Acest nume nou prin care Dumnezeu se face cunoscut reprezintă confirmarea promisiunilor făcute patriarhilor și un argument în plus care confirmă neschimbabilitatea lui Dumnezeu²². Hans-Joachim Kaus susține că acest nume, folosit frecvent în Cartea Psalmilor, devine o garanție pentru fidelitatea dumnezeiască și semnul prezenței Sale mântuitoare (Ps 22,3; 24,12; 30,3; 105,8; 108,20; 148,5.13)²³. Prin urmare, numele YHWH „nu este doar o simplă garanție, ci o autorepercutiune și o automanifestare a Domnului în poporul Său. Numele este Dumnezeu Însuși, o manifestare a lui Yahwe *ad extram* [...] Din acest motiv, psalmiștii sunt conștienți și convinși de faptul că acest nume nu este ceva gol, pentru că totul este cuprins în El: dreptatea și izbăvirea, viața și răscumpărarea, cunoștința și înțelepciunea”²⁴.

2. *YHWH hanneni* – inima rugăciunii psalmice

Rugăciunea *Doamne miluiește* nu este o simplă invocare a milostivirii dumnezeiești, ci este mai degrabă un ferment care implică o interacționare vie între omul suferind sau doritor de comuniune și Dumnezeu. Prin urmare, acest mod de chemare a Dumnezeului celui iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător și plin de îndurare (Iș 34,6) poate fi considerată inimă a rugăciunii psalmice și apogeu al manifestării orante vechi-testamentare. Pentru a susține aceste afirmații voi evalua sintetic contextele scripturistice care au determinat invocarea numelui și a milei dumnezeiești; voi indica sensul și implicațiile rugăciunii *Doamne miluiește* în contextele pe care le

²¹ Marcel VILLER et al., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol 11 (Paris: Beauchesne, 1981), 399. Această viziune este asumată și de I. Epstein care afirmă următoarele: „[Prin acest nume] [subl. ns.] se transmite ideea că El este pretutindeni prezent lângă poporul Său, cu fiii, ca și cu părinții, de-a lungul întregii istorii, trecute, prezente și viitoare.”. Isidor EPSTEIN, *Judaismul – origini și istorie*, trad. Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2001), 16.

²² Mihai VLADIMIRESCU și Mihai CIUREA, „Tetragrama YHWH (hwhy) – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia Ebraică,” *MO* 1-4 (2008): 122.

²³ Hans-Joachim KRAUS, *Teologia de los Salmos*, trad. Victor A. Martinez de Lopera (Salamanca: Ediciones Seguime, 1996), 24. Vezi și VILLER, *DS*, 400.

²⁴ KRAUS, *Teologia de los Salmos*, 25.

voi menționa și voi sublinia consecințele invocării prezenței Dumnezeuului celui milostiv. Însă înainte de realizarea acestui demers voi menționa textele psalmice în care este folosită sintagma *YHWH hanneni* și voi preciza ocurențele acesteia.

Imperativul *hanneni* – „miluiește-mă” este folosit sub această formă doar în Cartea Psalmilor (4,1; 6,2; 24,17; 25,11; 26,12; 29,10; 30,9; 40,4.10; 50,1; 55,1; 56,1²⁵; 85,3.15; 118,29.58.132²⁶). Dacă vom avea în vedere și cele trei forme înrudite *הַנְּנִי* (*haneneni*) – Ps 9,13, *יְהַנְּנִי* (*iehannenu*) – Ps 66,1; 122, 2 și *הַנְּנִי* (*hannenu*) Ps. 122, 3²⁷, acest verb este întâlnit la imperativ de 22 de ori în 16 psalmi. În toate aceste cazuri, verbul *hanan* este asociat direct sau prin subînțelegere lui Dumnezeu (Ps 24; 25; 85,15; 118), fie că avem numele propriu YHWH (Ps 6; 9; 30; 40), fie o altă numire a Acestuia: *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* (*YHWH Eloheinu*) – Ps 122; *אֲדֹנָי* (*Adonai*) – Ps 85,3; *אֱלֹהִים* (*Elohim*) poate fi regăsită în această formă în trei psalmi (50; 55²⁸; 56; 66); *אֱלֹהֵי תִדְקִי* (*Elohei Tidqi*) – Ps 4.

În general, exegeza tradițională, cea patristică și cea rabinică, dar și o parte din reprezentanții școlii critice, atribuie 12 din cei 16 psalmi regelui David. Prin urmare, evenimentele care au inspirat sau au generat alcătuirea acestor psalmi și implicit rostirea cuvintelor *Doamne miluiește* provin din viața celui de-al doilea rege al lui Israel: prigonirea regelui de către Saul (Ps 4; 30; 56; 85), refugiarea la regele Achiș (Ps 25; 55), adulterul cu Batșeba și uciderea lui Urie (Ps 6; 24; 25; 50; 85), rebeliunea lui Abesalom

²⁵ *Hanneni* apare în acest verset de două ori.

²⁶ Aceste trimiteri corespund textului românesc al Psaltirii. Am optat pentru această variantă pentru a-i oferi cititorului posibilitatea de urmări cu mai mare ușurință trimiterile la textele psalmice. Precizez faptul că în privința numerotării psalmilor și a versetelor acestora, între originalul ebraic și cel grecesc există câteva deosebiri: TM/LXX – Ps 1-8/Ps 1-8; Ps 9/Ps 9,1-21; Ps 10/Ps 9,22-39; Ps 11-113/Ps 10-112; Ps 114/Ps 113,1-8; Ps 115/Ps 113,9-6; Ps 116,1-9/Ps 114; Ps 116,10-19/Ps 115; Ps 117-146/Ps 116-145; Ps 147,1-11/Ps 146; Ps 147,1-20/Ps 147; Ps 148-150/Ps 148-150.

²⁷ *Hannenu* apare de două ori în acest verset.

²⁸ În cazul acestui verset Septuaginta optează pentru o traducere neobișnuită. Dacă pentru Elohim corespondentul grecesc era de regulă *θεός*, aici LXX folosește *Κύριος*, cuvânt care redă Tetragrama (YHWH) și substitutele acesteia.

(Ps 4; 6; 24; 30; 40; 85), plaga ciumei de trei zile (Ps. 29) și ungerii lui David ca rege în Hebron (Ps 26). Celelalte evenimente identificate de specialiști țin de două momente din viața regelui Iezechia (Ps 26; 29; 30; 40; 85) și de situația a iudeilor din timpul robiei babiloniene (Ps 24; 25; 30; 55; 66; 118; 122). Având în vedere că opiniile exegeților nu au fost întotdeauna unitare în privința identificării evenimentelor care au determinat geneza psalmilor menționați (de altfel, un fapt cât se poate de firesc), voi accentua elementele care se încadrează în zona receptării spirituale a textului. Cu alte cuvinte, voi folosi contextul istoric indicat de majoritatea exegeților doar pentru a putea decanta mesajul teologic pe care psalmistul a dorit să-l transmită, mesaj care poate fi asumat de oricare generație care s-a succedat celui căreia i-a fost destinat psalmul.

Prezența lui Dumnezeu și revărsarea milei Sale au fost solicitate de către psalmist ca urmare a căderii sale în păcat, fie că avem de-a face cu greșeli ale tinereții care sunt făcute din neștiință (Ps 24,7), fie cu un orgoliu nemăsurat care provoacă suferințe sufletești mari și dureri acute (Ps 29,6), fie cu ticăloșia care secătuieste sufletul (Ps 30,10), fie cu trândăvia față de împlinirea Legii (Ps 118,28), fie cu fărădelegile (פְּשָׁעַי – *feșaaai*) și nelegiuirile (עֲוֹן – *awon*) amintite în psalmul 50.

O altă cauză care determină invocarea milei ține de uneltirile directe sau urzite în taină, cu viclenie de către dușmani. Începând cu regele Saul, continuând cu demnitari, oameni cu rang înalt (*fi ai oamenilor* בְּנֵי אִישׁ – *benei iș*) și *lei* (לְבַאִים – *levaim*), dar și cu membri ai casei sale, regele David a avut parte de multe necazuri care l-au chinuit și l-au dus uneori în proximitatea morții (Ps 9,13). Asocierea comportamentului acestora cu cel al leilor relevă cruzimea și lipsa de compasiune (Ps 56,5), precum și disponibilitatea de a-l sfâșia de-ndată ce ajungea să cadă la pământ (Ps 26,3). Utilizarea unor termeni precum שׂוֹרְרֵי (sorerai) – *pânditori* (Ps 55), רֶשֶׁת (rešet) – *cursă* (Ps 55), lanțuri, funii etc. indică urzelile pe care cei apropiați ai regelui David le făceau în mare taină pentru a-i grăbi căderea. Apogeul acestor uneltiri avea să fie săvârșit de către Ahitofel, sfetnicul

lui David, și de către fiul său Absalom care au determinat o rebeliune în timpul căreia regele a fost silit să părăsească Ierusalimul.

Mila dumnezeiască este solicitată adeseori pentru a pune capăt unor suferințe trupești cauzate de boli. Chiar dacă suferința psalmistului era în trup, durerile îi cuprindeau întreaga ființă, fapt confirmat în psalmul 30 prin utilizarea termenilor ochi (עַיִן – *ain*), suflet (נֶפֶשׁ – *nefeș*), pânțele (בֶּטֶן – *beten*) și oase (עֲצָמֹת – *ețem*). Declinul ființial al psalmistului este sugerat de o expresie ebraică (מִשְׁעָרֵי מוֹת – *mișșaaarei mawet*) care-l situează pe cel suferind în proximitatea locuinței morților departe de cei apropiați și de viețuirea în lumină.

Efectele invocării numelui lui Dumnezeu și ale solicitării milei sunt vizibile în fiecare psalm. Este suficient să observăm starea suflească pe care psalmistul o are înainte de a cere milă și ulterior să o comparăm cu trăirile pe care acesta le experimentează după intervenția miluitoare a lui Dumnezeu. Dacă psalmistul își dorea împăcarea cu Dumnezeu, atunci sălășluirea sa în mila cerească îi oferea certitudinea că a fost iertat de păcatele sale. Spălarea și curățirea cu isop, ascultarea de Dumnezeu, bucuria resimțită în trup și redobândirea fermității acestuia, ștergerea fărădelegii și întoarcerea feței binevoitoare, duhul neșovăielnic și drept, inima curată, înfrântă și smerită, bucuria mântuirii, conștientizarea păcatului și dorința îndreptării, izbăvirea din moarte, bucuria rostirii cuvintelor dreptății divine, vestirea milostivirii lui Dumnezeu, redobândirea stării de har și reșezarea în mediul comuniunii relevă plenar certitudinea că Dumnezeu și-a arătat marea Sa milostivire (Ps 50). Dacă acesta era împresurat de vrăjmașii care-i doreau moartea, de-ndată ce mila divină se revărsa asupra sa, amenințările dușmanilor se risipeau, iar sufletul său se simțea eliberat de orice constrângere sau frică. Nimicirea locurilor de refugiu ale oponentilor (Ps 9,6), dezarmarea și căderea în propriile curse (Ps 56,8-9), adormirea în pace în timp de primejdie (Ps 4,8), așezarea pe piatră și ridicarea frunții deasupra tuturor (Ps 26,11), protecția aflată sub acoperământul aripilor dumnezeiești (Ps 56,2) sau sălășluirea în cel mai tainic loc din sanctuar (Ps 26,9; 30,20-21) sunt doar câteva din semnele care indică izbăvirea psalmistului.

Dacă mila era solicitată pentru vindecarea unei boli trupești sau pentru îndepărtarea unei neputințe sufletești, semnele incipiente ale tămăduirii ofereau certitudinea prezenței milostive a lui Dumnezeu. Atunci când este avută în vedere o suferință trupească semnele intervenției Domnului sunt evidente: alinarea suferinței (Ps 9,13; 30,12; 85,12) și vindecarea ce presupunea ridicarea din patul suferinței (Ps 40,10-11). Manifestările doxologice și recunoștința reprezintă o constantă pentru cei care au beneficiat de milostivirea lui Dumnezeu. În felul acesta, sunt preamărite fidelitatea, pronia și iubirea lui Dumnezeu față de cei care cheamă numele Lui și-I cer ajutorul (30,24; 50,15-16; 55, 10-11)²⁹.

Este de la sine înțeles că pentru psalmist mila lui Dumnezeu era unica soluție care-l putea izbăvi din suferință. Astfel că, rugăciunea *Doamne miluiește*, cu toate variantele și variațiile sale, atrage numaidecât atenția lui Dumnezeu care nu întârzie să reverse milele Sale cele bogate asupra celui care suferă și solicită ajutor ceresc³⁰. Acest fapt a determinat pe psalmist să ofere rugăciunii de invocare a milei o poziție centrală în contextele în care este folosită: cinci dintre cei 16 psalmi (Ps 4; 50; 55; 56; 66) în care apare *rugăciunea milei* începe cu cuvintele *miluiește-mă*, iar lamentațiile din alți șase psalmi (Ps 6; 9; 26; 40; 85; 122) debutează cu același termen. Pentru cel care solicită mila lui Dumnezeu nu există dubii cu privire la împlinirea cererii sale. Singura necunoscută poate fi clipa în care Dumnezeu intervine milostiv pentru a pune capăt suferinței sau împresurării celor potrivnici. Prin urmare, încrederea în Dumnezeu și solicitarea ajutorului Său, sunt, după cum subliniază și Sfântul Grigorie al Nyssei condițiile *sine qua nou* mila lui Dumnezeu nu poate fi primită³¹.

²⁹ Peter C. CRAIGIE, „Psalms 1-50,” în *WBC 19* (Dallas: Word, Incorporated, 2002). 255.

³⁰ Robert G. BRATCHER și William D. REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms* (New York: United Bible Societies, 1991), 510.

³¹ „Până ca să ajungem la mila lui Dumnezeu avem nevoie mai întâi de ajutorul Lui [...] ca să ne învrednicim de ajutorul Domnului trebuie să avem încredere în puterea Celui care ne ajută...” SF. GRIGORIE DE NYSSA, „La titlurile Psalmilor,” în *PSB 30*, ed. Teodor Bodogae (București: EIBMO, 1998), 194.

3. Domnul Iisus Hristos și mila Sa vindecătoare

Condițiile revărsării milei divine menționate de Sântul Grigorie (solicitarea ajutorului și credința) sunt mult mai vizibile în evenimentele nou-testamentare ce descriu vindecări realizate de Iisus Hristos, Cel pe care apostolii și mulțimea în considerau a fi Domnul (*Κύριος*). Acest fapt este deosebit de important, fiindcă Mântuitorul în momentul deificării Sale³² își însușește numele ființial YHWH (care este tradus de părinții Septuagintei prin *Κύριος*³³) cu toate prerogativele pe care evreii I le-au oferit, exceptând pe cel de Tată³⁴. Datorită acestui procedeu lingvistic, creștinii din Biserica Primară au atribuit Domnului lor (Iisus Hristos) texte vechi-testamentare rostite de YHWH sau adresate Lui³⁵. În felul acesta lectura hristologică a Vechiului Testament primea legitimitate. Privitor la ultimul aspect țin să precizez faptul că Părinții au atribuit cuvintele *Doamne miluiește* din psalmii hristologici lui Iisus Hristos³⁶ care în chip tainic îi învăța pe cei suferinzi cum anume să solicite mila lui Dumnezeu: „Ascultă așadar, rugăciunea Stăpânului și învață-o, fiindcă pentru aceasta s-a rugat ca tu să înveți cum să te rogi...”³⁷ Astfel că, această rugăciune așezată de psalmiști pe buzele lui Hristos, devenea, potrivit episcopului Teodoret al

³² Geoffrey PARKE-TAYLOR, *Yahweh: The divine name in the Bible* (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975), 104.

³³ Albert PIETERSMA, „Kyros or Tetragram. A Renewed Quet for the Original LXXX,” în *De Septuaginta. Studies in Honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday*, trad. Albert Pietersma și Claude Cox (Mississauga: Benben Publications, 1984), 199-200.

³⁴ „De vreme ce I S-a dat un nume mai presus de orice alt nume (Fil 2, 9), înseși numele lui Dumnezeu (*Yahwe, Adonai, Ku,rioj*), nu I se putea pune nicio limită transferului atributelor divine spre El.” Oscar CULLMANN, *The Christology of the New Testament* (London: S.C.M.Press Ltd., 1959), 236-7.

³⁵ von RAD, *Old Testament*, 187.

³⁶ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor I (1-8),” trad. Dumitru Stăniloae, *MO* 4 (1989): 196.

³⁷ ST. AUGUSTIN, „Expositions on the Psalms,” în *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, ed. Philip Schaff (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), 227. Casiodor subliniază faptul că Domnul s-a rugat astfel „ca să ne arate forma adevărată a rugăciunii sfinte”. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 2, trad. P.G. Walsh (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 39.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Cirului³⁸, rugăciunea Lui – *rugăciunea lui Iisus*, iar prin El, rugăciunea suferinților menționați în Noul Testament, a părinților/isihaștilor și implicit rugăciunea inimii noastre.

Folosirea *rugăciunii milei* sau mai bine zis a *inimii rugăciunii psalmice* în Noul Testament deschide prin titlurile mesianice atribuite Domnului prerogativele transformării acesteia în rugăciunea lui Iisus. Cei care cer milă lui Iisus Hristos și-I recunosc calitatea de fiu al lui David confirmă orizontul mesianic al acestei rugăciuni psalmice, așa cum de altfel au intuit Părinții Bisericii în interpretările lor hristologice. Cerând milă direct lui Iisus Hristos, suferinzii întrevedeau în El însușirile Izbăvitorului promis care avea să-și reverse harul și asupra celor dintre neamuri, fapt confirmat de episodul vindecării fiicei femeii canaanite. Însă înainte de a dezvolta și acest aspect se cuvine să precizez contextele evanghelice în care este consemnată invocarea milei divine.

În Septuaginta, corespondentul direct al verbului *hanan* este *ἐλέεω* (*a arata milă sau bunăvoință*)³⁹, fiindcă acesta surprinde cel mai bine sensul și nuanțările termenului ebraic. Forma imperativă a acestui verb (*ἐλέησον*) și adaosul pronominal *με* (*pe mine, mă*) sau *ἡμᾶς* (*pe noi*) fac trimitere întotdeauna la o relație personală plină de compasiune, indiferent că avem de-a face cu mila pe care Dumnezeu o revarsă asupra oamenilor sau cu compasiunea inter-umană⁴⁰. În Evangheliile, imperativul *ἐλέησον* este folosit în 11 versete în următoarele contexte: vindecarea a doi orbi din Capernaum (Mt 9,27); vindecarea fiicei femeii canaaneancă (Mt 15,22); vindecarea fiului lunatic (Mt 17,15); vindecarea a doi orbi din Ierihon (Mt 20,30-31); vindecarea lui Bartimeu, orbul din Ierihon (Mc 10,47-48); vindecarea celor

³⁸ TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, ed. PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 118.

³⁹ În anumite situații, părinții Septuagintei au folosit și verbul *οἰκτίρω* (*a milui sau a avea compasiune*) pentru a traduce termenul ebraic.

⁴⁰ Ralph P. MARTIN și Peter H. DAVIDS, *Dictionary of the Later New Testament and Its Development* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2000), s. mercy.

zece leproși (Lc 17,13); și vindecarea unui orb din Ierihon – cel mai probabil Bartimeu (Lc 18,38-39)⁴¹.

Analizând aceste evenimente din perspectiva demersului de față am putut constata următoarele: invocarea milei a fost determinată în principal de două motive: suferința cauzată de boală (lipsa vederii și umplerea de lepră) și atacurile vrăjmașului și ucigașului de oameni (cf. In 8,44) prin posedare; unii cer mila pentru ei înșiși, alții pentru persoane din familia lor (tatăl pentru fiul lunatic, canaaneanca pentru fiica ei); în unele cazuri mila este invocată individual, iar în altele doi sau mai multe persoane cer ajutor lui Iisus Hristos; una dintre persoanele care solicită milă nu făcea parte din poporul ales – canaaneanca⁴²; apelativele cu care aceștia i s-au adresat Mântuitorului sunt următoarele: Fiul lui David (*Υἱὸς Δαυὶδ* – Mt 9;27; Mc 10,48; Lc 18,39); Doamne (*Κύριε*), Fiul lui David (Mt 15,22; 20,30-31;); Doamne (*Κύριε* – Mt 17,5); Iisuse (*Ἰησοῦ*), Fiul lui David (Mc 10,47; Lc 18,38); Iisuse, Învățătorule (*Ἰησοῦ ἐπιστάτα* – Lc 17,13).

Comparând contextele evanghelice cu cele psalmice putem constata următoarele: boala și suferința trupească constituie o cauză comună pentru invocarea milei; la fel putem spune și despre uneltirile vrăjmașilor, însă cu precizarea că nivelul la care se duce lupta este diferit; copilul lunatic și fiica femeii canaaneence erau posedați de demoni; despre cel dintâi știm că suferea cumplit – demonul îl arunca în foc și în apa cu gândul de a-l pierde, iar despre fiica femeii canaaneence știm că era greu chinuită de demon; pe lângă rugăciunea individuală, mila este invocată în ambele categoriale de scrieri de către mai multe persoane; stăruința în rugăciune caracterizează solicitările celor suferinzi; mila este invocată atunci când omul este covârșit de suferința sa și se găsește neputincios în față unei încercări care îi depășește cu mult puterile proprii; în Evanghelii avem un

⁴¹ Imperativul „miluiește-mă” este folosit și de către bogatul nemilostiv care îi cere îndurare patriarhului Avraam (Lc 16,24). Având în vedere faptul că cererea nu este adresată Mântuitorului, nu voi lua integra acest episod în analiza pe care o voi realiza.

⁴² Evanghelistul Marcu susține că aceasta era o păgână (*ἑλληνίς* – lit. *elină*) de neam din Fenicia (7, 26). Craig BLOMBERG, „Matthew,” în *NAC 22* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001), 242.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

element de noutate – mila este invocată de unii pentru alții (tatăl lunaticului cere milă pentru fiul său); și în cazul femeii canaaneence avem ceva aparte – femeia consideră că vindecarea fiicei sale va fi receptată ca o revărsare a milei dumnezeiești asupra sa⁴³; *rugăciunea milei* este folosită de către o femeie din alt popor, împreună cu numele propriu al lui Dumnezeu și cu un apelativ mesianic – acest fapt este de o importanță majoră, de vreme ce o persoană de alt neam cunoaște modul în care este potrivit să fie solicitată mila Domnului; dacă în psalmi rugăciunea era adresată lui Domnului Dumnezeu, în Evanghelia mila este cerută lui Iisus Hristos, Domnul Noului Testament; o altă deosebire față de textele psalmice este constituită de registrul onomastic folosit – în Evanghelia, Mântuitorul este numit: *Domnul, Fiul lui David, Iisuse și Învățătorule*.

Din cele expuse reiese faptul că invocarea numelui divin și solicitarea milei nu suferă nicio schimbare de natură teologică, indiferent că este acestea sunt rostite de către psalmiști sau de către niște suferinzi din vremea Mântuitorului. Contextele care determină invocarea milei sunt asemănătoare, nevoia izbăvirii este la fel de prezentă, iar efectele revărsării milei se regăsesc în paradigma psalmică⁴⁴. De o importanță sporită este și faptul că rugăciunea milei este adresată Domnului Vechiului Testament de către psalmiști și Domnului Noului Testament de către cei care i-au recunoscut lui Iisus Hristos această calitate⁴⁵. Un pas important în etapa

⁴³ „Povestindu-I nenorocirea sa și grozăvia bolii – subliniază Sfântul Ioan –, cere mila Stăpânului dând drumul la mari strigăte. Nu spune: «Miluiește pe fiica mea!», ci: «Miluiește-mă! Ai milă, Doamne, de mine! Fata mea nu-și dă seama de grozăvia bolii! Eu sunt cea care sufăr mii și mii de dureri, că îmi dau seama de grozăvia bolii; și știind-o mă cuprind nebuniile!»” SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilia la Matei,” în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1994), 600.

⁴⁴ Referindu-se la invocarea milei de către cei zece leproși, Richard Glöckner consideră că aceasta poate fi considerată a fi un ecou a spiritualității psalmice. Rrichard GLÖCKNER, „Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen: Studien zur sprachlichen und theologischen Verwandtschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten und Psalmen” în *Walberger Studien* 13 (Mainz: Grünewald, 1983), 139-40.

⁴⁵ Spre exemplu femeia canaanită, pe lângă faptul că îl numește Domn pe Iisus Hristos vine înaintea Sa și i se închină. Verbul folosit (*προσκυνέω*) aici sugerează un act de adorare. Cu alte cuvinte, femeia considera că înaintea lui se află o persoană cu puteri

„Doamne miluiește” – paradigmă psalmică pentru rugăciunea neîncetată

nou-testamentară a rugăciunii milei este reprezentat de faptul că inima rugăciunii psalmice devine rugăciunea lui Iisus, prin faptul că această rugăciune este adresată direct de către cei suferinzi lui Iisus Hristos.

4. Rugăciunea neîncetată în practica isihastă

Rugăciunea inimii sau rugăciunea lui Iisus este considerată a fi (în spiritualitatea răsăritean-ortodoxă) o formă de rugăciune continuă în care se experiază viața mistică în Hristos, prin coborârea minții pe altarul inimii pentru a trăi în chip tainic comuniunea cu Sfânta Treime. Formula completă a acestei rugăciuni, pe care majoritatea misticilor o recomandă – *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul* – are în mod evident origine biblică. Este suficient să avem în vedere doar numele și numirile care-I sunt atribuite Mântuitorului pentru a conștientiza acest fapt. Până și restul rugăciunii este inspirat tot din textul scripturistic, cuvintele prin care e invocă mila, aparținând vameșului care se ruga în templu (Lc 18,13). Însă această formulă poate fi sintetizată tot printr-o sintagmă biblică, de data aceasta din psalmi – *Doamne miluiește*. Aceasta cuprinde în chip rezumativ cele două structuri constitutive ale rugăciunii lui Iisus: adorarea și pocăința⁴⁶. Consider că ar fi mult mai indicat să afirmăm că la baza rugăciunii inimii stă această rugăciune psalmică ce a fost dezvoltată de-a lungul timpului prin adăugarea unor numiri divine și prin accentuarea caracterului penitențial al acesteia.

Se cuvine să precizez faptul că părinții pustiei au folosit și alte formule sau mai bine zis rugăciuni scurte, nu doar pe cea menționată. Dorința lor

divine. Barclay M. NEWMAN și Philip C. STINE, *A handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1992), 494. Suplimentar, femeia îi cere Domnului să o vindece, nu să mijlocească eliberarea ei de sub puterea demonului. SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, 602. Sfântul Teofilact susține că prin numirea de *Învățător*, leproșii „îl numeau pe Dânsul, Domn, Purtător de grijă, Păzitor, ceea ce e aproape cu a-L socoti pe Dânsul Dumnezeu”. SF. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Sfintei Evanghelii de la Luca*, trad. R.P. Sineanu și L.S. Desartovici (București: Sophia/ Cartea ortodoxă, 2007), 242.

⁴⁶ WARE, *Puterea numelui*, 26-7. Vezi și Cf. Jean GOUILLARD, *Mica filocalie a rugăciunii inimii*, ed. Ilie și Ecaterina Iliescu (București: Herald, 2008), 202.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de a se ruga continuu, de a fi în comuniune cu Dumnezeu era mult mai importantă decât cuvintele prin care reușeau să ajungă la această stare. Sursa principală de inspirație a acestor rugăciuni a fost Sfânta Scriptură. Sintagmele *Maran atha!* (Domnul vine – 1Cor 16,23; Apoc 22,20) sau *Doamne scapă-mă!* (Mt 14,30) au fost printre primele rugăciuni rostite de creștinii din Biserica Primară⁴⁷. Eremitii mai obișnuiau să preia anumite versete din Sfintele Scripturi și să le rostească vreme îndelungată, până ce le înlocuiau cu altele. Sfântul Macarie cel Mare, cel care a organizat monahismul în pustia schetică le recomanda ucenicilor mai multe tipuri de rugăciunii și îi lăsa pe aceștia să aleagă varianta care li se părea mai potrivită pentru practica rugăciunii neîncetate. Printre recomandări se aflau aceste versete: *Doamne ajută-mă!* (Mt 15,25), *Doamne, cum dorești și cum știi mântuiește-mă!* (Ps 117,25)⁴⁸, *Fie voia Ta, Doamne, după cum este bineplăcut ție* (Ps 32,21) sau *Binecuvântat fii, Doamne Iisuse, ajută-mă!* (Ps 27,8). Avva Antonie obișnuia să folosească două astfel de rugăciuni: *Doamne, mântuiește-mă cum știi!* (Ps 3,7; 19,10) și *Doamne, nu mă lepăda!* (Ps 50,12; 70,10); Sfântul Casian repeta cuvintele: „Dumnezeule spre ajutorul meu ia aminte! Doamne, să-mi ajuți mie grăbește-te!” (Ps 69,1); iar Avva Lucius recomanda rostirea continuă a psalmului 50 care debuta cu cuvintele „Dumnezeule miluiește-mă!”⁴⁹. Prin urmare, accentul nu cădea de o rugăciune anume, ci pe invocarea continuă a numelui lui Dumnezeu.

Treptat însă s-a generalizat ca această lucrare a rugăciunii continue să fie realizată prin rostirea rugăciunii care avea ca structură fundamentată numele Mântuitorului: „Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu”. Chiar dacă nu se foloseau întotdeauna aceste apelative sau nu toate deodată, s-a ajuns la concluzia că fără acest nume nu se poate realiza comuniunea

⁴⁷ BRECK, *Sfânta Scriptură*, 301.

⁴⁸ „A fost întrebat avă Macarie: Cum trebuie să ne rugăm? Bătrânul a răspuns: Nu este deloc nevoie să ne pierdem în cuvinte; este de ajuns să întindem mâinile și să zicem *Doamne, cum dorești și cum știi mântuiește-mă!* Dacă lupta te apasă spune: *Doamne ajută-mă!* El știe ce îți este de trebuință și se va milostivi de tine.” GOUILLARD, *Mica filocalie*, 38.

⁴⁹ *Patericul* (Alba Iulia: Episcopia Ortodoxă Română, 1997), 234.

cu Cel chemat să-și facă simțită prezența în inimă. Mai mult unii dintre Părinți consideră că ultimul stadiu a rostirii rugăciunii inimii se poate rezuma doar la un singur cuvânt (Iisuse) sau la două (Doamne, Iisuse) cu obișnuia să se roage Diodoh, episcopul Foticeii⁵⁰.

Cel care trăiește în lume, dar dorește să asume această practică a Bisericii i se recomandă să înceapă rugăciunea s-a continuă cu formula scurtă *Doamne miluiește*. Această rugăciune era folosită de către novici încă din Biserica Primară, ducă cum consemnează Oliver Clément. Caracterul ei penitențial îl pregătea pe creștin pentru o etapa superioară în care putea să rostească numele Iisus⁵¹. Renumita peregrină Egeria consemna în jurnalul ei că această rugăciune era folosită frecvent în cultul dezvoltat pe teritoriul Țării Sfinte în primele veacuri creștine. Aceasta a remarcat și o practică aparte care-i implica pe copii. Aceștia răspundeau după fiecare pomenire nominală care se făcea în cadrul slujbei Vecerniei, cu cuvintele *Doamne miluiește*⁵². Însă rugăciunea *Doamne miluiește* despre care părintele profesor Ioan Bizău afirmă că este „un rezumat al rugăciunii inimii și totodată adevărata rugăciune a comunității euharistice”⁵³ era folosită și de către marii misticii ai spiritualității noastre. Sfântul Nichita Stithatul consemnează un episod în care părintele său duhovnicesc – Sfântul Simeon Noul Teolog a rostit această rugăciune în momentul în care a văzut și a fost învăluit de lumina necreată: „... în uimirea de care a fost cuprins a început să strige cu voce tare, neîncetat: *Doamne miluiește*, așa cum și-a amintit că a făcut după ce și-a venit în simțuri. În clipa aceea, el nu a știut că vocea lui rostea cuvinte, și că vorbele pe care le rostea erau auzite în afară...”⁵⁴.

Prim urmare, această rugăciune pe care mitropolitul Bartolomeu al Clujului obișnuia să o recomande credincioșilor pentru a se ruga continuu,

⁵⁰ GOUILLARD, *Mica filocalie*, 52.

⁵¹ CLÉMENT, *Rugăciunea*, 26.

⁵² EGERIA, *Pelerinaj la Locurile Sfinte AD 381-384*, trad. Cornelia Lucia Frișan (Cluj-Napoca: Viața Creștină, 2006), 85.

⁵³ Ioan BIZĂU, *Liturghie și teologie* (Cluj-Napoca: Patmos, 2009), 124.

⁵⁴ GOUILLARD, *Mica filocalie*, 120.

poate fi o soluție pentru cei care caută comuniunea neîncetată cu Dumnezeu în zilele noastre. Cuvintele *Doamne miluiește* pot fi rostite de către novici, dar și de cei care ajung în extaz mistic și devin părtași strălucirii slavei lui Dumnezeu.

Concluzii

Rugăciunea inimii sau rugăciunea lui Iisus în forma pe care o cunoaștem astăzi – *Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul* – își are originea în practica scripturistică de invocare a numelui lui Dumnezeu. Forma primară a acestei rugăciuni se regăsește în scrierile psalmice.

Rugăciunea *Doamne miluiește* rostită pentru prima dată de către psalmiști a devenit un mijloc prin care aceștia și cei care ulterior le-au luat exemplul, au intrat într-o legătură vie și personală cu Dumnezeu. Generații întregi de credincioși au asumat acest model de rugăciune pentru a intra în stare comunională cu Dumnezeu. Isihaștii au preluat acest model biblic de rugăciune neîncetată și l-au desăvârșit, creând chiar și o metodă elaborată de rostire a acestor cuvinte care implica o tehnică specială de respirație. Credincioșii din zilele noastre pot să asume acest model de rugăciune pentru a experia posibilitatea de a se ruga continuu și de a simți în chip nemijlocit prezența lui Dumnezeu.

Ar fi de dorit ca pe viitor să fie conturată și afirmată mult mai temeinic originea scripturistică, îndeosebi psalmică, a acestei rugăciuni care a influențat decisiv mistică răsăritean-ortodoxă.

Evocare

Părintele Ioan Chirilă este un om liber care trăiește Ortodoxia într-un mod ce ne dă de înțeles că viața în Hristos nu este sub niciun chip potrivnică firii sau temperamentului pe care îl avem și nici rânduiei în care se cuvine să ne așezăm. Libertatea de manifestare asumată de Părintele poate fi pentru mulți dintre noi o paradigmă ce eliberează de încorsetări,

de limitări și preconcepții inutile. Dezinvoltura, jovialitate și umorul sunt roade ale modelului de libertate pe care Părintele îl propune. Cei care aleg această cale au parte de multe bucurii. Chiar dacă la început atitudinea Părintelui este imitată de cei care se regăsesc în felul lui de a fi, cu vremea și prin lucrarea nemijlocită a harului Duhului Sfânt, aceștia dobândesc darul de a fi liberi și capacitatea de a săvârși binele oricând și oriunde. Această libertate experimentată de Părintele, presupune despătimire, responsabilitate față de celălalt și comuniunea cu Hristos. Când omul se îndepărtează de păcat și își iubește aproapele în așa fel încât să-i creeze cadrul potrivit pentru a se mântui, atunci are libertatea să facă ce dorește și intră în câmpul asemănării cu Eliberatorul sufletelor noastre.

Având privilegiul de a șede în preajma Părintelui de ceva vreme, am beneficiat de o șansă unică de a învăța. L-am văzut pe Părintele în nenumărate situații, așa cum este el și s-au lămurit de la sine multe lucruri care aveau în vedere taina omului sau anumite situații din viața mea. Acesta este și motivul pentru care nu am căutat să-l întreb multe sau să cer lămuriri în anumite privințe. Îmi era de ajuns să-l văd, așa cum odinioară unul din tinerii care îl vizitau pe Ava Antonie nu adresa nicio întrebare, ci stătea și-l privea cum limpezește prin faptă și cuvânt tainele vieții spirituale. Una din cele mai frumoase taine pe care Părintele mi-a deslușit-o, fără să o fi avut în vedere în mod special, a fost aceea a viețuirii libere în Ortodoxie. Acesta este și motivul pentru care am ales să scriu despre libertate și despre spiritul liber al Părintelui. Datorită lui am început să gust și eu din roadele libertății și să pricep cât de liniștitor este să fii liber. Pentru acest dar și pentru nenumăratele binefaceri de care mi-a făcut parte se cuvine să-i mulțumesc și să-mi arăt recunoștința în multe feluri și în chipuri.

Iar mie, în continuare, îmi este de ajuns, Avă, să te văd!

Icoana – mijloc de revelare a strălucirii slavei dumnezeiești

Mihaela-Alieta PETROVAN

Icoana face parte integrantă din religie, asemenea cuvântului, fiind un mod de cunoaștere a lui Dumnezeu, respectiv una din căile de contact cu El, o propovăduire a adevărului și o mărturisire de credință¹. Spre deosebire de Vechiul Testament, unde simbolismul *slavei Domnului* (*Kabod YHWH*) e folosit alături de *întunericul divin*, Noul Testament folosește pentru teofania divină doar o terminologie luminoasă. Este o mare diferență între vederea Lui Dumnezeu și vederea luminii impersonale, creație a minții omenești atinsă de unele tehnici mistice și intelectuale necreștine (când omul însuși este sursa unei senzații luminoase). Vederea luminii necreate este legată de rugăciunea ipostatică, în care persoana îmbrățișează și ia în sine pe toți și pe toate, chiar și pe vrăjmași. Această iubire ipostatică care îmbrățișează toate este văzută drept Lumina necreată care a strălucit peste Apostoli pe Tabor. Astfel, experiențele ascetice ale luminii și întunericului sunt situate în contextul caracterului personal al existenței divine și umane².

Lumina fiind primul atribut al lui Dumnezeu, este în același timp „întunericul care-ți ia ochii”. În icoană, cele patru simboluri ale luminii sunt: razele și hașurile de aur (*assistō*), aureola și veșmintele albe. Razele simbolizează soarele, hașurile simbolizează scurgerea vieții divine (harul) spre lume, aureola sau nimbul este utilizat pentru a reflecta sfera solară din jurul capului, imaginea sacrului și a energiei duhovnicești, care este iradiată spre lume, iar veșmintele albe simbolizează puritatea și desăvârșirea. Personajele din icoană sunt pătrunse de lumina necreată și participă în mod intim la viața lui Dumnezeu, căci „apropiindu-se de lumină, sufletul se

¹ Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei* (București: Anastasia, 1994), 92-5.

² Nicolas SAHAROV, *Iubesc, deci exist – teologia arhimandritului Sofronie* (Sibiu: Deisis, 2008), 233-4.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

transformă și el în lumină” (Sf. Vasile cel Mare) Dacă omul devine ceea ce contemplă, lumina de dincolo, care țâșnește din icoană, pătrunde în adâncul ființei lui. Sfântul Macarie spune că „sufletul care a fost pe deplin iluminat de frumusețea inefabilă a slavei celei luminoase a feței lui Hristos și care a fost umplut de Duhul Sfânt, devine în întregime ochi, în întregime lumină, în întregime față”³.

În nor *YHWH* își ascunde slava și foarte puternica lui lumină. Este un Dumnezeu „incandescent” și misterios, ce nu dorește a se manifesta decât în verticalitatea flăcării și în imponderabilitatea norului. *YHWH* nu poate fi decât intuit, nu poate fi nici perceput, nici văzut, în mod concret. În *Ecclesiastul*, se vorbește despre înțelepciunea lui ca despre un abur care-i iese din gură și care acoperă pământul. Acest nor este comparat de autor cu Tronul Lui Dumnezeu. Acest nor este practic o emanație divină, care îl acoperă și îl transformă pe cel care pătrunde în el. Este botezul și trezirea vieții interioare. „Norul este așadar, manifestarea divină a unui foc. El va deveni, mai târziu simbolul slavei arzătoare, strălucitoare a lui Dumnezeu. Norul este interior, el conduce pe omul pe care îl acoperă către un centru al ființei și către propriul centru. Este matricea unei noi nașteri”. Aceasta este semnificația „norului întunecat”, asociat cu *YHWH*. Norul va fi prelungit în simbolul apei, care este deopotrivă nor condensat și element de purificare și de renaștere⁴.

1. Lumina ca manifestare a slavei divine

Pe Dumnezeu Îl numim Cuvânt, și totuși este mai presus de cuvânt; Îl numim Lumină și este mai presus de lumină; Îl numim foc, nu întrucât este perceput în chip sensibil, ci pentru că zădărnicia și răutatea materiei, El o curăță⁵.

³ Michael QUENOT, *Icoana- fereastră spre absolut* (București: Editura Enciclopedică, 1993), 106-8.

⁴ Julien BEHAEGHEL, *Biblia în lumina simbolurilor* (Pitești: Paralela 45, 2010), 110-21.

⁵ SF. GRIGORIE TEOLOGUL, *Cuvântul la Sfânta Lumină (Bobotează). Cuvântul la Cincizecime. Cuvântul 37*, trad. Nicușor Deciu (București: IBMO, 2012), 74.

Verbul este cuvântul creator al lui *YHWH*, însă lumina este semnul său cel mai convingător. Cel dintâi cuvânt al Genezei, cea dintâi dorință creatoare a lui *YHWH* este: „Să fie lumină”! (Fac 1,3). Această lumină există, în consecință, înainte ca nimic altceva să fie. Înseamnă apariția timpului, care divizează lumina în două. Această lumină a începuturilor conține întunericul, este omniprezentă într-un non-timp esențialmente divin. Lumina strălucește în gândul lui Dumnezeu. Strălucește și înglobează în ea toate devenirile posibile ale viziunii cosmogonice. Pe Sinai, această lumină va deveni foc: „Înfățișarea slavei Domnului era ca un foc mistuitor pe vârful muntelui”(Ieș 24,17). Nu numai *YHWH* are aparența unei lumini strălucitoare, asemănătoare unui foc mistuitor, dar cel care se expune la aceasta este el însuși „iradiat”, unde se poate vorbi despre o iradiere a lui *YHWH* asupra lui Moise. *YHWH* își împrășteie lumina asupra celor care se apropie de el. În norul care merge înaintea israeliților, *YHWH* se arată și prin lumina Sa. Natura acestei lumini este indefinibilă, este deopotrivă foc și glas. Lumina este glas, iar asta ne face să ne gândim la numeroasele experiențe ale misticilor care, transportați în lumina meditației lor, aud adesea vocea Lui Dumnezeu. Lumina, în Prima Carte a Regilor, a devenit „întunecată”: „Domnul a zis că vrea să trăiască în întuneric!”. Acest text este întărit de cel al psalmilor: „Norii și negura îl înconjoară” (Ps 97,2). Ceea ce îi convine perfect lui *YHWH*, care este Unul, indivizibil, este deci o lumină care spală, curăță și botează. Când psalmistul spune: „Domnul este lumina!”(Ps 27,11), vrea să spună că în el este mântuirea, protecția și certitudinea lui, în acest caz fiind vorba despre o lumină „tangibilă”: „Căci în vreme ce toată făptura era luminată cu strălucitoare lumină și fără împotrivire își vedea de lucrul său, numai peste aceia se întindea o noapte grea, care era chipul întunericului celui ce avea să-i înghită, și ei pentru ei înșiși erau mai grea povară decât acel întuneric” (Sol 17,19-20; 18,1). Însă numai sfinții și cei care cred în *YHWH* sunt conștienți de ea căci numai ei sunt conștienți de lumina lor interioară. Această transformare fundamentală a luminii este descrisă cu acuratețe de profetul Isaia: „Lumina lui Israel se va preface în foc și Sfântul lui într-o flacăra” (Is 10,17), „Voi

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

preface întunecată în lumină” (Is 42,16). Puterea de transmutare a luminii este interioară și conștientizantă. Această acțiune interioară este explicată de profetul Ieremia în Plângerile sale: „Mi-a azvârlit de sus în oase un foc care le arde” (Plâng 1,13) Atunci când a avut loc viziunea carului lui Dumnezeu, se descoperă o lumină-foc în mișcare, lumina care umblă încoace și încotro printre creaturile și elementele viziunii. Este vorba de un foc activ, un foc care transformă în lumină ceea ce atinge. Zaharia completează viziunea lui Iezechiel, spunând că, în ziua aceea, ziua Apocalipsei, „va fi o zi deosebită, cunoscută de Domnul, nu va fi nici zi, nici noapte, dar spre seară, se va arăta lumină” (Zah 14,7). Ziua deosebită este ziua veșniciei, cea în care lumina va aboli timpul și va reuni întreaga creație în Unul. Lumina lui YHWH este o lumină a reunificării într-un „spațiu” în care totul va fi lumină. Fiecare bărbat și fiecare femeie, la strălucirea acestei lumini, își vor găsi adevărata lumină spirituală. Vor crește cu toții în unitatea lor și se vor ilumina în clarviziunea lor. Astfel, Verbul începuturilor a fost „lumina adevărată”, după cum o confirmă Ioan în prologul Evangheliei sale (In 1,9). Lumina îi luminează pe toți cei care au binevoit să o primească⁶.

Semnificațiile termenului *kavod* se referă la apariția slavei Domnului sub forma luminii, asemenea unui *foc nemistuit*⁷. Înțelegerea slavei Domnului Dumnezeu drept lumină, depășește descrierea mozaică a slavei divine ca revelație înfricoșătoare și inaccesibilă manifestată istoric, căci lumina dumnezeiască nu e doar o epifanie istorică, ci și o experiență ce poate fi trăită după un îndelung efort ascetic. Mistica *merkavah* intră direct în rezonază direct cu mărirea tronului dumnezeiesc, și este descrisă întâia oară în vedenia inaugurală a profetul Iezechiel⁸.

⁶ BAHAEAGHEL, *Biblia în lumina simbolurilor*, 131-4.

⁷ Ioan CHIRILĂ, „*Kavod și Șekina – Slava lui Dumnezeu spre luminarea creaturii*,” în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, tomul 14 (2011–2014), ed. Vasile Stanciu (Cluj-Napoca: Renașterea, 2014), 20.

⁸ CHIRILĂ, „*Kavod și Șekina*,” 22.

2. Lumina din icoană

Pe Dumnezeu nu L-a văzut nimeni vreodată, dar Fiul cel Unul-Născut i-a revelat Chipul – Icoana lui Dumnezeu, prin Întruparea Sa, Dumnezeu-Cuvântul, fiind „strălucirea Slavei și chipul ființei Lui” (Evr 1,3). Precum „în sânul Tatălui”, așa și după Întrupare, Fiul este consubstanțial cu Tatăl, fiind, după Dumnezeirea Sa, Chipul Lui, egal în cinstire. Acest adevăr revelat în creștinism stă la baza artei sale picturale. Icoana nu numai că nu contrazice esența creștinismului, ci, fiind adevărul său fundamental, este inalienabil legată de ea. Acesta este fundamentul tradiției care demonstrează că propovăduirea creștinismului în lume a fost dintru început realizată de Biserică prin *cuvânt* și prin *icoană*⁹.

Lumina icoanei simbolizează *lumina divină*. Această lumină nu provine de la orice sursă precisă, deoarece „Ierusalimul ceresc” nu are nevoie de soare și luna, fiind luminată de gloria divină (Apoc 21,23). Strălucește peste tot, în totul, fără să arunce nicio umbră. El sugerează că Dumnezeu însuși se face pe sine lumina pentru noi. La acest adevăr aflat la baza icoanei apelează iconografia. Perspectiva este adesea inversată. Liniile nu converg asupra „punctului de dispariție”, simbol al unui spațiu „căzut” care separă, dar se extinde în lumină „de la slavă la glorie”. Icoana nu este numai instructivă, dar are și calitatea unui mister. Harul divin se așează în icoană și în aceasta este cel mai important punct, cel mai misterios aspect al teologiei icoanei: „asemănarea” cu prototipul și „numele” prototipului constituie sfințenia obiectivă a imaginii. „Icoana este sfințită de numele lui Dumnezeu și prin numele prietenilor lui Dumnezeu, adică sfinții, și de aceea primește harul Duhului Sfânt”. Icoana face parte integrantă din liturghie. Este esențial ca în celebrarea liturghiei, icoana să fie expusă în centrul naosului. Arta liturgică, în special icoana, inseparabilă de Cuvântul și din închinarea Bisericii are un statut tainic. „De când Dumnezeu a fost văzut acum în trupul și a fost primit printre noi ființe

⁹ Leonid USPENSKY și Vladimir LOSSKY, *Călăuziri în lumea icoanei* (București: Sophia, 2006), 31-2.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

umane”, scrie Sfântul Ioan Damaschin, icoana „reprezintă ceea ce este vizibil în Dumnezeu”. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin afirmă fundamentul hristologic și „întruparea” ce definește menirea icoanei. Sfântul Vasile afirmă: „Onoarea arătată imaginii trece prototipului”. Sfântul Ioan Damaschin, după cum a demonstrat părintele Christoph Schonbom, distinge diferite tipuri de imagini: mai întâi, cea mai perfectă, Fiul Însuși, imaginea perfectă a Tatălui; apoi cea a ființei umane, umanitatea așa cum a fost creată în chipul lui Dumnezeu și chemată să semene cu Dumnezeu; în sfârșit, icoana în sensul strict. Prin asceză și prin sfințire, imaginea Dumnezeu este înscrisă în adâncul inimii umane, iar acest lucru făcut neîntrerupt și prin efortul constructiv indispensabil, este condiția fundamentală a vieții omului, un fel de imprimare persistentă a imaginii lui Hristos chiar pe temeliile suflet. În Întruparea sa, Hristos a apărut ca restaurator al imaginii divine în omenire. El este Icoana tuturor icoanelor, Sursa fiecăruia imagine sacră, Imaginea nefăcută de mână omenească, Ierusalimul viu¹⁰.

Icoana nu arată un detaliu din lumea reală, ci trimite înspre o realitate supranaturală și eternă. Pictorii trebuie să evite orice element care ar fi putut evoca impresia de spațialitate, plasticitate sau o anumită epocă¹¹. Icoana este o parte integrantă a liturghiei. Iconograful și teologul, Leonid Uspensky, spunea că icoana este „un mijloc de cunoașterea lui Dumnezeu și de a deveni unul cu el”. Icoana ne permite să-L cunoaștem pe Dumnezeu în frumusețe, căci Dumnezeu, nu numai că s-a făcut auzit, ci a făcut și El însuși vizibil. Și-a dat o Față, un Chip, iar icoana prin excelență, ne transmite acest adevăr, fiind prin excelență, cea a crucii. „Întrucât Cel Invizibil s-a îmbrăcat în carne și a apărut vizibil, să lăsăm asemănarea cu Cel care S-a manifestat pentru a putea fi înfățișat”. Întruparea este temelia pentru icoană și pictograma care indică Întruparea. Dacă este posibil pentru arta umană de a da o idee despre lumea transfigurată, această posibilitate se bazează pe faptul că materia folosită în arta umană a fost sfințită de

¹⁰ Gennadios LIMOURIS, *Icons. Windows on Eternity – Theology and Spirituality in Colour* (Geneva: WCC Publications, 1990), 105-6.

¹¹ Eva HAUSTEIN-BARTSCH, *Icoane* (Köln: Taschen, 2008), 11-2.

Întrupare. „Eu consider că nu închinarea contează mai mult decât Cel care a creat-o și care, de dragul meu, a devenit El însuși materia (...) și prin materie m-a salvat”, spune Sfântul Ioan din Damasc. Să-l înfățișeze pe Hristos în misterul Întrupării constă și înfățișarea membrilor corpului Său, Biserică: icoana înfățișează nu numai Dumnezeu devenit om, ci și umanitate devenind Dumnezeu. Icoana reprezintă o prezență personală. Ea indică adevărul umanității, fața, chipul ei pentru eternitate. Icoana trebuie pur și simplu să semene cu modelul și nu poate fi dispensată de această asemănare. În timp ce respinge impresia subiectivă a unui model, icoana nu caută o obiectivitate „fotografică”. Legătura sa este aceea de a comunica cu macrocosmosul, comuniunea. După cum a subliniat Pseudo-Dionisie Areopagitul, păstrează întotdeauna pentru noi caracterul său inaccesibil, ca și chip al tuturor chipurilor și chipului Cel Inaccesibil. „Cine m-a văzut, l-a văzut pe Tatăl” (In 24,9). Al șaptelea Sinod Ecumenic a interzis orice reprezentare directă a Tatălui, principiul Trinității și sursa divinității. În Hristos, transcendența Îl face pe El Însuși disponibil fără a înceta vreodată să se afle dincolo. Întreaga biserică, cu arhitectura ei, cu frescele, mozaicurile sale, constituie un macrocosmos al icoanei, care reprezintă în spațiu, ceea ce se realizează în liturghie, când se unește: „cerul cu pământul”, fiind manifestarea din umanitatea divină, în care „carnea” destinată morții este transformată în ceva spiritual. Icoana, prin urmare, nu este pur decorativă, ci este o ilustrare, ce transmite privitorului, la fel de multe informații ca și cele desprinse din Scripturi¹².

Mărturia Vechiului Testament este clară: talentul artistic este unul dintre darurile pe care Dumnezeu le face oamenilor. Astfel, și artiștii pot deveni sfinți folosind arta, spre slava lui Dumnezeu, deși în Vechiul Testament artele vizuale, respectiv pictorii au avut o popularitate scăzută. Înflorirea acestui talent în cadrul poporului lui YHWH trebuia să aștepte o nouă vreme, aceea a Cuvântului Întrupat al lui Dumnezeu, vremea imaginii văzute a Dumnezeului celui nevăzut¹³.

¹² LIMOURIS, *Icons. Windows on Eternity*, 103.

¹³ Stephane BIGHAM, *Icoana în Tradiția Ortodoxă* (Oradea: Theosis, 2016), 106.

Lumina din icoană nu provine din nicio sursă precisă, spune Sfântul Ioan Evanghelistul, căci noul Ierusalim „nu are nevoie de soare sau lună pentru a străluci asupra lui, slava Lui Dumnezeu este lumina ei”. Această lumină este întotdeauna peste tot, fără a arunca umbra, sau mai bine-zis, este întotdeauna în interior, totul este luminat din interior. Este chiar inima icoanei pe care iconograful o desemnează drept „lumină” (*phos*), simbol al lui Dumnezeu ca „toate în toate”. Venind la noi din infinit, aproape invariabil cu fața spre noi, sfinții fac acest spațiu îndumnezeit accesibil pentru noi. În cadrul acestui cadru, chipul este înfățișat cu o asemănare personală la fel de mare, dar în pacea iradiată de Duhul Sfânt. Liniile, în loc să converge pe „Punctul de dispariție”, simbolizând un spațiu „căzut” care separă, se extinde în lumină, „de la slavă la glorie”. Buzele delicate și pure și urechile reduse interiorizate, totul converge în sus, spre cel mai mare decât ochii, cu dimensiuni de viață, plini de gravitate și tandrețe (așa cum spune Macarie Egipteanul, ființa umană sfințită devine „toți ochii”!) și fruntea înțelepciunii. Pentru ortodoxie, teologia luminii nu este doar metaforă, nu doar un dispozitiv literar conceput pentru a deghiza un adevăr abstract. În cadrul acestui univers de discurs, nu putem avea alte dificultăți în a accepta zicala grea a lui Sfântului Simeon Noul Teolog prin care *numele de creștin este refuzat celor care nu au avut deja experiență în lumina divină, deja în această viață*. Noțiunea de Lumină este inerentă spiritualității ortodoxe¹⁴. Sfânta Scriptură nu este Cuvântul sănătății, ci Cuvântul vieții. Toate aceste elemente vin prin supra-creștere. Lumina Cuvântului devine focul care arde tot ce e „*exterior*” și hrănește pe ai săi¹⁵.

Funcția liturgică a icoanelor este aceea de a-l aduce pe credincios în mediul așteptare escatologică. Această anticipare este descrisă în designul icoanei care radiază lumina neîncetată a eternității. Scopul pictorului de icoane este să exprime acest adevăr în icoană prin metodele pictării. În acest sens, el încearcă să picteze icoana în așa fel încât lumina să pară că provine din sau prin spatele icoanei. În unele dintre cele mai bune produse

¹⁴ LIMOURIS, *Icons. Windows on Eternity*, 104.

¹⁵ Paul EVDOKIMOV, *Rugul Aprins* (Timișoara: Ed. Mitropoliei Banatului, 1994), 62.

din patrimoniul nostru de icoane, lumina se răspândește în întreagă pictură, arătând spre lumina divină a transfigurării, pe care icoana o arată ca strălucind prin toată creația. Doctrina ortodoxă despre icoane este legată de credința ortodoxă că întreaga creație a lui Dumnezeu, materială și spirituală, trebuie să fie răscumpărată și glorificată. Nicolae Zernov spune că icoanele sunt „manifestări dinamice ale puterii spirituale ale omului, de a răscumpăra creația prin frumusețe și artă. Icoanele au fost promisiuni ale victoriei viitoare, a unei creații răscumpărate pentru cel căzut”. Cu tot acest potențial, icoanele ortodoxe includ un aspect al interiorității și permanenței atât de mult dorite de cultura occidentală contemporană. Icoanele servesc funcții comunicative și carismatice, dar chiar mai mult, sunt un colț definitiv sau pietre din natura contemplativă a omului. Ele indică întotdeauna dincolo de lumea vizibilă, chiar dincolo de imaginile lumii invizibile, până în adâncul misterului Lui Dumnezeu. Este un tip de căutare mistică care este atât de comună, în special în rândul tinerilor astăzi. Această căutare, care este tipică timpului nostru, este un semn al nevoii de religie contemplativă și a unei reacții împotriva lumii materialiste. Icoanele indică acest mister al omului, care poate fi înțeles în meditație și rugăciune, transfigurând și arătând dincolo chiar și o mare parte din religie ritualistă atât de des accentuată în moștenirea noastră ortodoxă¹⁶. Persoana care privește și se roagă în fața icoanei, poate primi sprijin în conversația sa cu Dumnezeu. În pofida canonului, a limbajului artistic și tehnicii comune în arta bizantină, nu trebuie să ne așteptăm la o uniformitate a imaginilor. Principiul determinant și creator al diferitelor tipuri de icoane se află în semnificația lor teologică¹⁷.

Lumea zugrăvită în icoane nu seamănă deloc cu lumea cotidiană. Lumina divină pătrunde pretutindeni și altfel personajele și obiectele nu sunt luminate dintr-o parte sau alta, de către o sursă de lumină. Ele nu proiectează umbră deoarece umbra nu există în Împărăția lui Dumnezeu, unde toate se scaldă în lumină. În limbajul tehnic al iconarilor, fondul însuși

¹⁶ LIMOURIS, *Icons. Windows on Eternity*, 210.

¹⁷ Egon SENDLER, *Icoanele bizantine ale Maicii Domnului* (București: Sophia, 1992), 7.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

al icoanei se numește „lumină”. Sfinții nu sunt numeroși, însă sfințenia este o datorie a tuturor oamenilor, iar icoanele sunt purtătoare a acestei sfințenii, ca și o revelație a sfințeniei lumii viitoare, cu un proiect al transfigurării cosmice. După cum harul primit de sfinți în timpul vieții rămâne mereu în icoanele lor, aceste icoane sunt puse peste tot pentru a sfinți lumea cu harul ce le este propriu, căci „privind slava Domnului ne prefacem în chip” (2Cor 3,18)¹⁸.

Moise coborând de pe Sinai este obligat să-și acopere fața strălucitoare cu un văl. Comuniunea cu Dumnezeu îl înseamnă cu luminozitatea Lui, schimbă aparențele materiale și arată că sensul ascuns al cuvântului: „Voi sunteți lumina lumii” (Mt 5,14) nu este nicidecum alegoric. Sfântul Simeon ne spune că „Dumnezeu este lumină, și cei pe care-i face vrednici să-L vadă, Îl văd ca Lumină (...) Ea luminează (...) ea transformă în lumină pe cei pe care îi luminează. Prin urmare, lumina este aceea a comuniunii. Luminozitatea ființei umane, deschiderea sa spre comuniune, precizează sensul evanghelic al violenței care cucerește Împărăția lui Dumnezeu. Singură lumina cucerește din Lumină și în mod reciproc, cum spune marele ascet Sfântul Diadoh: „focul harului cade în inimă și o transformă în lumină”¹⁹.

Din punct de vedere tehnic, artistul trebuie să aibă o mare precizie privind punerea luminilor, acestea având o mișcare către privitor, subliniind în același timp mișcările din interiorul compoziției²⁰. Alcătuirea anumitor combinații de culoare, oferă o anumită calitate a luminii care ne dirijează într-o direcția clară pentru a traduce infinitul²¹. În fiecare culoare folosită în icoană sunt anumite însușiri precum: transparența, densitatea, fluiditatea, consistența, strălucirea și matitatea, ce le conferă sonorități diferite, asemenea timbrelor și tonurilor vocii²².

¹⁸ Leonid USPENSKY, *Teologia Icoanei* (București: Anastasia, 1994), 130-1.

¹⁹ EVDOKIMOV, *Rugul Aprins*, 43-4.

²⁰ Egon SENDLER, *Icoana- chipul nevăzutului* (București: Sophia, 2005), 193-4.

²¹ Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei- o teologie a frumuseții* (București: Meridiane, 1993), 83.

²² N. GUSEV, M. DUNAEV și R. KARELIN, *Îndrumar iconografic* (București: Meridiane, 2007), 362-3

Lumina primă este revelarea cea mai tulburătoare a Feței lui Dumnezeu. Ochiul Tatălui convertește totul în comuniune. Cum soarele care se ridică inundă totul cu prezența sa penetrantă, apare „tu” ușor, strălucind, țesut tot din lumină: *lumina născută din Lumină*. Ea semnifică condiția spirituală a revelației, este vederea interioară, existențială. Pe plan optic ochiul nu zărește lucrurile ci puținul de lumină reflectată de obiecte. Obiectul nu este vizibil decât numai pentru că lumina îl face luminos prin prezența sa. Ceea ce se vede e lumina care se unește cu obiectul, îl îmbrățișează și ia forma sa, îl figurează și îl descoperă. Lumina de care vorbește Sfânta Scriptură este asemenea Paternității divine care este sursa oricărei paternități. Lumina este cea care revelează dar și cea care vede, este Principiul Comuniunii Trinitare care se pune Principiu al Comuniunii între Dumnezeu și om. Primul cuvânt al Sfintei Scripturi trebuie citit în Hristos, căci El este Lumina Comuniunii între divin și uman, a naturii Sale teandrice. Primul cuvânt, „Să fie lumină!”, proclamă să fie trinitate, pentru cel care este destinat să o reflecteze, că bucuria eternă a Comuniunii strălucește și situează în fascicula sa, ființa scoasă și proiectată în razele sale dătătoare de viață²³.

3. Lumina și chipul din icoană

Când iconograful creează o icoană, el realizează în fapt „un chip al lui Dumnezeu”, care este în realitate umanitatea îndumnezeită prin Hristos. Dincolo de barierele simțurilor și de limitele dimensiunilor noastre pământești, icoana, prin simbolismul său, ne face să ne dăm seama că Împărăția lui Dumnezeu se află printre noi, iar întregul nostru univers spațio-temporal se deschide către o realitate nouă, *realitatea slavei lui Dumnezeu* și Împărăției Sale. Fiind o imagine teandrică, icoana prelungeste, pentru cei care o contemplă, harul și darul negrăit al venirii Cuvântului în trup până la întoarcerea definitivă a lui Hristos.²⁴

²³ EVDOKIMOV, *Rugul Aprins*, 35-6.

²⁴ Daniel ROUSSEAU, *Icoana- Lumina Feței Tale* (București: Sophia, 2004), 72, 217.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Reflectăm ca într-o oglindă slava lui Dumnezeu”: o icoană este această oglindă prea plină de aleasa însușire a slavei: lumina, întreitul soare care luminează lumea. Pentru Sfântul Grigore Palama, lumina taborică, lumina contemplată de sfinți și lumina veacului ce va să vină sunt identice. Pentru Sfântul Clement din Alexandria, lumina primei zile există dinaintea creației: este „adevărată lumină a Logosului iluminând lucrurile încă ascunse și prin care orice făptură a ajuns să existe”. Printre numele date Cuvântului, Iustin menționează: Ziua și Lumina. Eusebiu consideră că prima zi este lumina divină care luminează crearea treptată a lumii. Lumina primei zile ale creației a fost venirea luminii taborice și întru acest element luminos al Slavei Sale, printr-o „treptată limpezire”, Dumnezeu a creat ființa cosmică a omului²⁵.

Lumina dă o formă materialității și istoricității chipurilor reprezentate în icoană. Lumina se arată a fi ca un fel de instanță supra-istorică în pictura bisericească, într-un înțeles foarte specific, aproape negativ, impersonalizat. Aceasta nu numai că în sens metaforic poate fi semnalată ca o *pecete* a creației lui Dumnezeu asupra omului, ci literalmente, prin unificarea formei chipurilor, reprezintă un anumit tip de amprentă în serie pe acesta, care ar putea vorbi practic numai despre *potențialul* omului de a aduce un răspuns pozitiv la Judecata de Apoi. Existența potențială a imaginii lui Dumnezeu în om și trecerea acesteia spre asemănare în procesul acestei luminoase „pecetluri”, nu sunt lucruri care pot fi separate teoretic foarte ușor. Raportul dintre imagine, prototipul ei și lumină se poate exprima foarte bine, atât în cultura antică, cât și în cea bizantină, folosind chiar cuvinte precum *pecete* și *amprentă*. Încă de la Platon și Aristotel, obiectul, ajungând la ochi cu ajutorul razei de lumină, lasă o urmă asupra acestuia, precum amprenta în ceară. Aceeași logică a peceții este aplicată și în cazul memoriei, care este în cea mai mare măsură înțeleasă în cadrul categoriilor vizuale, de aceea existând o legătură puternică între moaște și icoanele transformate treptat într-un tip special de „relicve secundare”²⁶.

²⁵ EVDOKIMOV, *Arta icoanei*, 164-5.

²⁶ Todor MITROVIC, *Carte de Pictură- bazele Iconografiei* (București: Bizantină, 2015), 51-4.

Lumina din icoană nu are nimic de-a face cu lumina naturală. Ea a devenit har întrupat, materializat și astfel trebuie primită în stare de contemplație. Lumina lui Dumnezeu trebuie asimilată pentru a putea fi transmisă și altora, omul intrând astfel în mișcarea iubirii dumnezeiești. Cunoașterea luminii „inteligibile” devine luminare și prin ea omul se apropie de „întunericul orbitor” al tainei supreme. Un iconograf trebuie să reușească să picteze în așa fel încât lumina să iradieze din icoană spre privitor. El trebuie să dea culorii o luminozitate care surprinde prin transparența și puritatea sa. Din esența divină emană o lumină, așa cum o forță activă produce un efect pasiv, ceea ce sugerează reflexul veșniciei în materie. Sensul teologic al luminii „specifice” este cel de dematerializare a acestei lumi sensibile, prin jocul lumină-umbră.²⁷ Prin contemplarea Chipului din icoană, creștinul, prin acțiunea Sfântului Duh care sălășluiește în el, reflectă *strălucirea slavei lui Dumnezeu*, care se află pe fața Fiului Lui Dumnezeu²⁸.

Nimbul sau *cununa de lumină*, îl înțelegem înainte de toate ca formă simbolică preacurată de exprimare vizuală, la fel ca celelalte simboluri, pe baza experienței empirice. Spre deosebire de lumina „obișnuită” care descrie formele, nimbul în nenumărate realizări simbolice a păstrat și valorizat superior tocmai acest element al exclusivității sfințeniei. *Mandorla* sau *slava* reprezintă emanația luminoasă care înconjoară întregul corp²⁹. *Aureola* din icoane trebuie interpretată ca un simbol care reprezintă un semn caracteristic aparte, *pecetea lui Dumnezeu* (pusă prin mâna pictorului)³⁰ asupra aleșilor Săi, asupra poporului Său – noul Israel. Mandorla ar putea fi, prin urmare, singura pecete specifică a Tatălui (prezentată prin intermediul limbajului pictural), acea pecete care doar celor foarte puțini le este permis să o vadă. Nici Moise și nici Ilie, chiar dacă se scaldă

²⁷ SENDLER, *Icoana*, 185-7.

²⁸ ROUSSEAU, *Icoana- Lumina*, 21-2.

²⁹ MITROVIC, *Carte de Pictură*, 62-6.

³⁰ Știm atât din Sf. Evanghelii, cât și din Viețile Sfinților, faptul că sfinții nu aveau adeseori emanații luminoase în jurul capului, în timpul vieții lor pământene. Strălucirea sfinților în Eshaton, se va face prin alăturarea la Trupul Înviat a Lui Hristos în aceeași lumină taborică în care a strălucit și Domnul.

în razele acestei lumini, fiind reprezentați în context eshatologic, nu sunt aproape niciodată pictați în mandorlă și nici în veșminte albe asemenea lui Hristos. *Mandorla* marchează doar situațiile în care, *prin lumină, se prevestește puterea și slava dumnezeiască* a naturii lui Hristos în istorie. Astfel, mandorla și nimbul reprezintă, prin excelență mijlocul simbolic de exprimare, care delimitează rolul Lui Hristos în întreaga viziune teologică a picturii bisericești. Luminarea ca marcă generală a prezenței lui Dumnezeu, la nivel de bază al existenței noastre, în care fiecare ființă este chemată să fie, prin intermediul aureolei, care vorbește despre rolul lui Dumnezeu în istoria omenirii, ca o continuare a acțiunii Sale de creație de început până la mandorlă, ca un semn al existenței istorice/eshatologice depline a prezenței naturii Sale transcendente dumnezeiești, structura de bază, simbolică prin care este exprimat aspectul eshatologic al picturii bisericești, are tocmai acest caracter luminos³¹.

Mandorla reprezintă așadar o vocabulă utilizată pentru a face vizibil invizibilul. Ea se prezintă, cum spuneam, ca și o aureolă rotundă sau ovală, net delimitată în raport cu restul imaginii și înconjoară întreg personajul, plasându-l oarecum într-un nor de lumină. Reprezentarea acestui nor luminos este posibil să fi fost inspirată de descrierile biblice ale „slavei lui Dumnezeu”, termen utilizat în traducerea „kabod YHWH”, care este după Eichrodt, „un mod de apariție exterioară și sensibilă a maiestății supranaturale a lui YHWH” și care nu afectează deloc invizibilitatea sa fundamentală. Începând cu șederea lui Israel pe Muntele Sinai (Ieș 24,17), el va rămâne modul teofanic predilect al Vechiului Testament. *Kabod YHWH* și poate *šekhina* (nelocuire, prezență divină) sunt termenii care par să fi inspirat crearea mandorlei, căci primele exemple care ne-au parvenit sunt legate tocmai de viziunile vechi-testamentare. Chiar dacă mandorla are aceeași îndepărtată origine mazdeeană ca nimbul obișnuit, introducerea sa în reprezentările iconografice teofanice ale sec al V-lea înseamnă, după A. Grabar, o autentică creație creștină³².

³¹ MITROVIC, *Carte de Pictură*, 65-9.

³² Nikolai OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, (București: Anastasia, 1998), 59.

Icoana ne contemplă, devenind la rândul său privire a lui Dumnezeu asupra credinciosului, care se vede prins în ciclul relațiilor de transformare. Icoana lucrează: ea este un lucrător eficace și nu obiectul unei fascinații pasive. Din statutul său relațional și speculativ, icoana dobândește o putere care explică rolul pe care îl joacă în istoria omenirii. Totuși, prezența privirii iconice nu poate fi calificată drept prezență reală. Astfel, privirea care contemplă produce adevărul, adevăr ca și relație existențială³³.

Concluzii

Pentru ca omul să poată recunoaște forma lucrurilor, trebuie ca lumina să le atingă, altfel ele ar rămâne necunoscute. Raza de lumină izbește natura și lasă să se descopere formele din întuneric. Aceasta este și funcția revelatoare pe care lumina o îndeplinește în artă, rol ignorat și totuși atât de important.

În abordarea temei luminii și luminii divine descoperim cât de depășit devine limbajul omenesc și cât de sărace sunt mijloacele artistice. Cu toate acestea, opera cea mai frumoasă pe care o poate realiza un artist este icoana, singura în care se poate transpune strălucirea luminii dumnezeiești peste creaturile Sale. Orice cuvânt al Sfintei Scripturi care încearcă să exprime realitatea Împărăției lui Dumnezeu este adaptat imagisticii. Icoana are rolul de a zugrăvi oameni sau evenimente în lumina Împărăției lui Dumnezeu. Iconografia trebuie să întrebuițeze tehnici și mijloace materiale, respectiv culori, linii, pensule, rășini, pentru a înfățișa Împărăția lui Dumnezeu. Relația dintre *icoană* și *cuvânt* este mereu pusă în evidență: ceea ce poezia reprezintă pentru ureche, iconografia reprezintă pentru ochi, scopul lor comun fiind acela de a descoperii lumina Împărăției lui Dumnezeu.

Hristos S-a născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, precum razele se nasc din soare sau flacăra de la foc sau râul de la izvor. Asemenea

³³ Marie-Jose MONDZAIN, *Imagine, Icoană, Iconomie. Sursele bizantine ale imaginarului contemporan* (București: Sophia, 1996), 129-30.

razelor de soare care din soare pornesc și în soare petrec și lumea o luminează și rămân nedespărțite de soare, asemenea sunt și flacăra și lumina care pornesc de la foc, oamenilor le sunt lumină simțitoare, însă ele în foc petrec. Asemenea și izvorul, dintru care pornește râul, el potolește setea omului însă nu se desparte de râu. Asemenea și Cuvântul – pururea este întru Tatăl și de la Tatăl și cu Tatăl este nedespărțit.

Frumusețea, așa cum o înțelege Biserica Ortodoxă, nu este o frumusețe a făpturii, ci o însușire a Împărăției lui Dumnezeu, unde Dumnezeu este „toate în toți”. Sfântul Dionisie Areopagitul îl numește pe Dumnezeu Frumusețe „datorită slavei pe care o revarsă în fiecare ființă, fiecăreia după măsura ei” și pentru că vede în El „cauza armoniei și veșmântul strălucitor al fiecărei creaturi, pentru că El pe toate le luminează ca lumina, revărsând frumusețe din acel izvor luminos care țâșnește din Sine Însuși”. Astfel, fiecare făptură se împărtășește din Frumusețea dumnezeiască, după măsura ei, și poartă pecetea Creatorului ei. Însă această pecete nu este asemănarea cu Dumnezeu, ci doar o frumusețe a făpturii. Frumusețea este sfințenie, iar strălucirea ei reprezintă participarea creaturii, la Frumusețea dumnezeiască. Realitatea prezentată în icoană, realitatea divină depășește dimensiunile lumii pământești, însă și respectă lumea pământească, care este creată de Dumnezeu pentru a fi transfigurată, prin puterea Duhului. Dacă reprezentarea iconografică își pierde caracterul de taină a lui Dumnezeu, reducându-se doar la formele sensibile ale materiei, icoana își pierde sufletul. Când lumina transfiguratoare cedează teren luminii naturale, dimensiunea transcendentă dispare, imaginea devenind o iluzie a realității, o falsă realitate, care își pierde atât caracterul spiritual cât și valoarea artistică. Scopul este acela ca lumea să fie transfigurată. Icoana este o expresie a stării de transfigurare a omului, *a sfințirii sale în lumina divină necreată*. Această manifestare a luminii, un fel de strălucire lăuntrică, asemenea soarelui, venind de la fețele sfinților în momente de uimitoare înălțare și contemplare duhovnicească. Strălucirea de lumină care apare în icoană ca și aureolă, reprezintă practic manifestarea reală a lumii spirituale. Această stare duhovnicească care reprezintă desăvârșirea lăuntrică a omului, și al

cărei semn exterior este lumina, nu se poate transmite nici în cuvinte, nici prin imagini.

Lumina primordială, care deschide creaturii posibilitatea pregustării veșniciei în actul creației, este supusă din nou vederii, dar nu oricum, ci în chip tainic, prin intermediul icoanei. Iconograful are rolul de a-l pune credincios în fața realităților veșniciei, care sunt pline de lumină, exact așa cum a fost la început. Posibilitatea unirii cu Dumnezeu prin intermediul icoanei devine una din trăsăturile principale ale antropologiei creștine, care a fost explicată de teoreticienii bizantini ai imaginii în primul rând prin Întruparea și participarea umanității la esența divină. Omul are posibilitatea de a deveni purtător de lumină, fiul al Luminii și lumină pentru semenii.

Evocare

Încă din anii facultății, cam toți studenții îl știam pe părintele profesor Ioan Chirilă ca fiind un tezaur de gândire teologică și un model de viață duhovnicească. Alegerea unui profesor coordonator implică în special domeniul în care dorim să urmărim cercetarea, urmată de condiția umană, care trebuie să corespundă aspirațiilor noastre. Uneori nu deținem prea multe informații și astfel suntem puși în situația în care trebuie să avansăm în necunoscut, fără o direcție sau scop precis. Un părinte profesor coordonator devine implicit un model care nu numai că își transmite cunoștințele acumulate, în cadrul procesului educațional ci, prin felul său de a fi, de a vorbi și de a se comporta dovedește permanent și încredințază că Dumnezeu este mereu aproape. Un părinte profesor coordonator este necesar să fie recunoscut ca o personalitate științifică de valoare, atât prin calitățile didactice și cercetarea științifică, cât mai ales prin valoarea umană și duhovnicească.

Părintele profesor Ioan Chirilă s-a dovedit a fi personalitatea cea mai complexă pe care am întâlnit-o pe parcursul anilor de facultate și master, fiind totodată un părinte duhovnicesc de o înaltă ținută morală. Tuturor studenților dumnealui și mai apoi tuturor colegilor doctoranzi ne-a transmis o pasiune contagioasă, așa putea spune, atât pentru cercetarea Sfintei

Scripturi cât și pentru activitatea de cercetare adiacentă. Fiind caracterizat de o noblețe sufletească rară, părintele profesor își făcea mereu timp pentru studenții, masteranzii și doctoranzii domniei sale și ne acorda fiecăruia, în parte, timpul și înțelegerea pentru discuții foarte deschise, de suflet, teologice și personale. Un Om al caracterului înalt, ce ne umple inimile de respect față de domnia sa, mereu dând dovadă de gesturi de mare subtilitate, fiind în același timp un magnet duhovnicesc ce reușea și atunci, dar și acum, să atragă, cu mare ușurință pe credincioși la credință.

Pe parcursul întâlnirilor de lucru, părintele profesor transmitea tuturor cursanților aspecte importante privitoare la deontologia teologică și pedagogică. Discuta mereu pe un ton colegial, învățându-ne cum să ne înțelegem unii pe alții, ca fii ai aceluiași Tată, ca mai apoi, să odihnim duhovnicește, la rândul nostru și alte suflete, în virtutea chemării și misiunii pe care o avem în lume.

În calitate de Președinte al Senatului UBB, pe o perioadă de opt ani, părintele profesor a oferit rezolvarea și răspunsurile, nu doar la problemele duhovnicești, ci și la alte probleme cu care se confrunta societatea contemporană, toate fiind spuse în duhul trăirii duhovnicești al ortodoxiei profunde, de care avem atât de mare nevoie și astăzi. Demnă de toată admirația, la părintele profesor Ioan Chirilă ar fi și capacitatea sa de a prelungi cercetarea academică și didactică în dinamica societății românești, prin diferite metode și mijloace.

Părintele profesor transmite un duh de pace, o lumină, un har pe care majoritatea celor care îl citesc sau îl ascultă o simt intens. Mi se pare extraordinară această puterea a domniei sale, care pe lângă multitudinea cunoștințelor dobândite în diverse domenii teologice, îi desăvârșesc și îi întregesc noblețea sufletească. Caracterizat de un anumit gen de discreție, a știut să acționeze mereu clar și precis ca o persoană capabilă să cultive dialogul. Părintele profesor este genul acela de persoană care încearcă să găsească binele, frumosul și calitățile în interlocutor, oricare ar fi el, chiar și atunci când nu este într-un acord cu cele susținute de acesta. Caracterizat de grad ridicat de empatie, părintele profesor a reușit să le

transmită celor din jurul său că este dispus oricând și oricum să ajute, prin răspândirea binelui, că îi înțelege și îi susține pe toți cei care îi solicită ajutorul. Tocmai fiindcă trăiește în profunzime adevărata credință ortodoxă, părintele este foarte liber în interior și transmite și în exterior această bucurie a libertății în Duhul Sfânt.

Oameni ca părintele profesor Ioan Chirilă sunt de fapt foarte rari, sunt niște mărturii autentice ale trăirii în Duhul Sfânt și trebuie să ne orientăm după călăuzirea lor, să-i căutăm și să le urmăm exemplul și învățăturile. Distinse părinte profesor Ioan Chirilă, vă mulțumesc! Să ne trăiți întru mulți și binecuvântați ani!

Elogiul științei în opera literară și teologică a lui Nicolae Steinhardt

Ioan PINTEA

Un cititor atent descoperă în cărțile lui N. Steinhardt, fie ele de critică literară, eseistică ori teologie, o serie întregă de trimiteri la foarte multe dintre personalitățile lumii științifice și chiar la fenomene și experiențe extrem de complicate din acest areal. Câteva texte în acest sens sunt emblematice și concludente: „Un exemplu de aplicare a teoriei câmpurilor în literatură”¹, „Centenarul poetului neștiut”², „Puterea artei”³, „Hortensia Papadat-Bengescu ca matematiciană”⁴. La prima vedere, pare un joc, un hobby. La o lectură aplicată, constatăm însă că e vorba despre o preocupare asiduă, despre un proiect cu un scop bine precizat.

N. Steinhardt propune un dialog între artă și știință, între literatură și știință, între teologie și știință și susține, cu dezinvoltură de literat și bucurie de teolog liber, că un asemenea demers are un singur scop: complementaritatea, armonia.

Știința, cunoașterea științifică, este chemată să intre în consonanță cu literatura și teologia, cu filosofia, cu pictura, cu arta, în general, și din această fuziune să dea naștere la un nou mod de a vedea lucrurile, fenomenele, lumea.

Sunt apelate în acest proiect, cum am spus, foarte multe personalități științifice, fizicieni în primul rând: Albert Einstein, Werner Heisenberg, Isaac Newton, Max Planck, Louis de Broglie, matematicieni, chimiști,

¹ Nicolae STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu sau Dincoace și dincolo de texte*, ed. Ștefan Iloaie (Iași: Polirom, 2010), 297-305.

² Nicolae STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, ed. Florian Roatiș (Iași: Polirom, 2011), 132-7.

³ Nicolae STEINHARDT, *Incertitudini literare* (Cluj-Napoca: Dacia, 1980), 23-5.

⁴ STEINHARDT, *Incertitudini literare*, 140-3.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

biologi. Se amintesc, nu de puține ori, Punctul Omega și părintele acestuia, Teilhard de Chardin, teolog și om de știință. Sunt pomenite constant: fenomenul cuantic, teoria relativității, principiul incertitudinii, legea Boyle-Mariotte, formula corpuscul-undă, experiența fizicienilor Michelson și Morley, premergătoare teoriei relativității elaborate de Einstein, cibernetica, teoria câmpurilor.

Prin urmare, se poate constata că eseurile, literare sau teologice, pe care le avem în vedere sunt expresia unor combinații fascinante, a unei viziuni de ansamblu, a unei teleologii cu rădăcini adânci în cunoașterea științifică.

Un eseu intitulat nici mai mult, nici mai puțin decât „Știința și arta”⁵ e aproape o profesiune de credință. El dovedește din plin că știința și teologia, știința și literatura, arta și știința sunt afine, nu adversative.

...arta – sintetică și densă ca și formulele științei – ne înlesnește să descoperim adevăruri. Pe alte căi decât știința, firește, prin figurile proprii stilului ei de lucru și de putere – prin imagini, mituri, simboluri, metafore –, însă tot spre descoperiri ducându-ne, nu numai spre stări de euforie și delectare. Artă făurește în noi dispoziții emotive și paracugetătoare atât de puternice, încât ne poate în cele din urmă dezvălui stări sau relații până atunci ascunse. (...) Știința și arta se deosebesc fundamental cât privește metoda de lucru, ele sunt totuși convergente sub aspectul revelațiilor pe care le pot provoca în legătură cu natura umană. O aceeași comoție a minții și simțirii pare a sta la baza oricărei noi pătrunderi în labirintul tainelor ce ne înconjoară. (...) Știința și arta se confundă în cutremurătorul moment când li se revelează o nouă frântură de adevăr.⁶

N. Steinhardt constată că mecanismele artei sunt de cele mai multe ori aidoma mecanismelor științei, că arta și teologia sunt căi de cunoaștere înfrățite și că toate trei au o sarcină comună și, atunci când se întâlnesc și când intră în dialog, revelează lumi și universuri noi, altfel greu de descoperit și de înțeles. Mediarea între cele trei căi de cunoaștere este exemplară și conduce către o concluzie benefică în ceea ce privește natura epistemologică a acestui demers, a acestei căutări. Până și un text despre

⁵ Nicolae STEINHARDT, *Ispita lecturii*, ed. Ioan Pinteza (Cluj-Napoca: Dacia, 2000), 151.

⁶ STEINHARDT, *Ispita lecturii*, 151-3.

Jules Verne, intitulat „De ce este Jules Verne nemuritor”⁷, care la prima vedere pare un text destinat unui magazin, unei reviste de curiozități științifice, e lipsit de orice stridențe și ușurătăți vulgarizatoare și devine, prin tema propusă, o laudă sinceră adusă științei progresiste, efectelor ei strict binefăcătoare și, desigur, un elogiu de zile mari adus lui Jules Verne însuși. În acest caz putem observa o contopire totală a artei, a actului literar, în structurile complicate ale științei. N. Steinhardt dezvoltă o pledoarie extrem de bine articulată pe beneficiile cunoașterii științifice. Sublinierile sunt cât se poate de serioase și temeinice, deși par duioase și adânc fermecătoare.

Scientismul lui Jules Verne nu este (...) arogant și nici prezumțios. E mai curând „copilăresc”, mai bine zis uman: pentru că există și vor exista mereu – oricâte piedici s-ar ivi în cale și orice opacități s-ar interpune – o sete de simplitate și o nevoie de certitudine care sălășluiesc în mintea adultului ca o trăsătură prelungită din stagiul copilăriei și păstrată în penumbră. (...) Jules Verne, izvor nesecat de fericire pentru oricine știe că împărăția chietudinii e a celor care au inimă și căutătură de copil! (...) A, de-ar avea tabloul lui Mendeleev simplitatea lui inițială, de-ar fi lumea din nou de-o regularitate newtoniană și de-am fi toți, câți suntem, de-a pururi copii!⁸

Vom vedea că această dorință de paradis, de sorginte teologică, în care valorile științei, iată, au rolul lor, străbate precum un fir roșu toată creația eseistului și susține, pe bază de empirism uneori și apofatism alteori, un proiect ontologic de mare clasă.

Știința nu mai e de mult „regularitate newtoniană”, dar, prin limitele pe care i le asigură teoria incertitudinii a lui Heisenberg, fizica cuantică a lui Max Planck, teoriile lui Gödel, teoria relativității a lui Albert Einstein, revine, după o perioadă orgolioasă, cu pretenții de cunoaștere totală, la o stare de smerenie, la un moment ce poate însemna cel puțin o dispoziție spre interogare și dialog. Faptul că științei ceva îi scapă, ceva nu poate fi cunoscut e un pas înainte în ceea ce privește acceptarea misterului, a tainei, a splendorii greu de definit, a prezenței lui Dumnezeu în absență.

⁷ STEINHARDT, *Incertitudini literare*, 65.

⁸ STEINHARDT, *Incertitudini literare*, 67-8.

Opera literară și teologică a lui N. Steinhardt e o operă deschisă, în toate articulațiile ei, către universul – și el deschis – al științei și propune o paradigmă ce produce deja un câmp, în care se dezvoltă energii și atribute imanente.

Elogiul științei la Nicolae Steinhardt

Legăturile, unele interne, altele de suprafață, dintre literatură și știință funcționează în arealul culturii de foarte multă vreme. Istoria culturii a produs opere perene în acest sens. Dintre ele unele au fost profund tributare științei, devenind aproape descriptive pentru acest domeniu, altele, mai rezervate, s-au poziționat corect și au dat naștere, nu mă feresc să spun, unei adevărate sinergii culturale. Hesiod, Lucrețiu, Vergiliu, Dante, Shakespeare, Tennyson, Whitman au descoperit în știință o lume de cucerit de mare profunzime care, transfigurată în poezie, a reverberat artistic, schimbând în bine mecanismele conservatoare ale artei. Există în acest sens un eseu pilduitor, scris de Aldous Huxley, intitulat „Literatură și știință”⁹, în care autorul explică, cu argumente din ambele părți, ce a câștigat și ce a pierdut literatura și ce a câștigat și ce a pierdut știința din acest impact și ce au câștigat amândouă atunci când a fost cazul. El spune că relația dintre literatură și știință a fost privită diferit. Au fost critici literari și esești care au militat pentru separarea dintre științe și arte, dar, spune Huxley, au fost și „mediatori cinstiți, care au început să negocieze o pace rodnică (...), o simbioză”¹⁰.

Având în vedere că Huxley a probat problematizarea pe care o abordează în acest eseu cu un roman, *Minunata lume nouă*¹¹, care exprimă în mod optim relația știință-literatură, teoria expusă este absolut credibilă. N. Steinhardt, care e, după formula lui Huxley, un mediator, a scris generos despre acesta din urmă. A fost zgârcit în ceea ce privește personajele create de acesta, pe care le numește „fantoșe”. Pentru comparație, le pune față

⁹ Aldous HUXLEY, *Și restul e tăcere* (București: Univers, 1977), 145.

¹⁰ HUXLEY, *Și restul e tăcere*, 145.

¹¹ Trad. Andrei Bantaș (Iași: Polirom, 2011).

în față cu personajele vii, zice, create de Thomas Mann și Dostoievski. Cu toate acestea, a căutat să stabilească însă, printre rânduri, urmarea deprinderilor moraliste estetizante ale lui Huxley și pe baza cărții *Timpul trebuie să ia sfârșit*, „evocarea (...) unei Lumini strălucitoare, a unei Prezențe, a unei Liniștiri”¹² și „tonul științific al autorului”¹³.

În numele acestei sintagme, literatură-știință, Radu Enescu, pe urmele lui Aldous Huxley, a redactat un eseu intitulat „Robinson Crusoe și Albert Einstein”¹⁴, în care dovedește, cu exemple din cele două zone, că marile descoperiri științifice au influențat din plin mecanismele și tehnicile literare. „Trebuie precizat că până în epoca teoriei relativității și a mecanicii cuantice imaginea despre lume era fixată de mecanica newtoniană clasică. Iar romanul tradițional, de pildă, de la *Tom Jones* până la *Anna Karenina* sau *Doamna Bovary*, se petrece într-o realitate identică cu cea a fizicii lui Newton, macroscopică și obiectivă”¹⁵. Teoria cuantelor, teoria relativității, spune eseistul Radu Enescu, au avut un efect revoluționar și în ceea ce privește literatura. Aceste teorii au determinat mutații extrem de importante în lumea scriiturii, a artei în general. „Marile mituri ale romanului newtonian, culminând cu Balzac, au fost detronate. Teoria relativității a introdus observatorul în experiment”¹⁶.

Pornim de la ideea că N. Steinhardt nu este un amator, un diletant în ceea ce privește universul științei. El este din capul locului un foarte bun și fin cunoscător al acestui univers mereu în schimbare.

În primul rând, trebuie subliniat faptul că N. Steinhardt este foarte interesat de majoritatea experiențelor științifice revoluționare și e la curent cu tot ceea ce este vechi și nou în istoria științei. Nu e vorba despre un interes rece, de inventar, de colecționar. E vorba despre o preocupare constantă, fundamentală și extrem de serioasă și un lucru extraordinar, despre un afect special (l-aș numi dragoste și stil) pentru lumea științei. E

¹² Nicolae STEINHARDT, *Între viață și cărți*, ed. George Ardeleanu (Iași: Polirom, 2010), 153.

¹³ STEINHARDT, *Între viață și cărți*, 156.

¹⁴ Radu ENESCU, *Ab urbe condita* (București: Facla, 1985), 117.

¹⁵ ENESCU, *Ab urbe condita*, 182.

¹⁶ ENESCU, *Ab urbe condita*, 185.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

vorba, în cele din urmă, despre o misiune. Misiune definită parcă anume pentru N. Steinhardt de Radu Enescu: „Misiunea criticului, care se pretinde (...) și om de știință, nu doar artist, este și să depisteze punctele de incidență, relațiile analogice între cele două domenii de creație umană majoră, precum și noi metode de a ataca realitatea fenomenului artistic”¹⁷.

Ținta lui N. Steinhardt o reprezintă căutarea și descoperirea sensului, ale secretului ultim. „Am dorit și cutezat, întotdeauna, să aflu – în orice teorie, concepție, mod de gândire sau viziune a lumii – secretul final”¹⁸. Pentru întărirea acestei aserțiuni-mărturisire este citat Merleau-Ponty: „Suntem osândiți a da lucrurilor un sens”¹⁹.

Cele mai multe texte literare sunt impregnate de referințe științifice. Foarte multe dintre eseurile sale dezvoltă odată cu tema literară în cauză, propriu-zisă, și o comunicantă a acesteia, în formulare scientistă. Rezultatul e unul așteptat: constructul unei sinteze și revelarea a ceea ce se numește îndeobște sens.

N. Steinhardt apropie „descoperirea științifică” de descoperirile pe care le face literatura; experiențele științifice, ca și experiențele literare, „implică ipoteze, imaginație și multă putere asociativă”²⁰. Și mai mult decât atât, eseistul merge mult mai departe, merge până acolo încât pătrunde în mecanismele și tehnicile artei scriitoricești, literare, înlăuntrul fenomenului, în structura cuvântului, dându-i acestuia o caracterizare de tip științific. Vocabularul steinhardtian face parte din jargonul specific: „... dacă se urmărește o artă scriitoricească purificată de orice aporturi străine și prin urmare clădită numai din particule proprii, este necesar să nu se uite ce sunt, cu adevărat, cuvintele. Nu sunt nici numai litere, nici numai sunete, nici numai noțiuni, nici numai metafore. Sunt combinații cu tot atâtea interacțiuni ca cele pur chimice, întotdeauna creatoare de noi însușiri. Totul întotdeauna depinde numai de nivelul luat în seamă”²¹. Nu se ferește, în acest context,

¹⁷ ENESCU, *Ab urbe condita*, 188.

¹⁸ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 50.

¹⁹ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 53.

²⁰ STEINHARDT, *Ispita lecturii*, 151.

²¹ STEINHARDT, *Între viață și cărți*, 210.

să-l citeze pe prea puțin sentimentalul McLuhan, din care alege o definiție absolut adecvată ce rezonază perfect cu felul în care terminologia științifică poate susține înțelegerea literaturii, a artei scriitoricești.

Vorbirea a fost cea dintâi tehnologie care a permis omului să se depărteze de mediul său spre a-l prelua în alt fel. Cuvintele sunt un soi de sistem informațional capabil de a explora cu mare iuțeală totalitatea mediului și experienței. Cuvintele sunt sisteme complexe de metafore și simboluri care exprimă sau exteriorizează, pe calea simțurilor, experiența. Ele constituie o tehnologie a clarității.²²

Din cele două citate, unul asumat prin scris, celălalt asumat prin lectură, desprindem ideea că N. Steinhardt este preocupat în mod foarte serios nu numai de relația de suprafață literatură-știință, ci, mai ales, de interacțiunea lor, de analogiile posibile – mai precis, de alchimia cuvântului, a textului. Alchimie despre care se face vorbire într-o însemnare de jurnal din „Supliment la «Note necronologice de drum»”, în care se dau „cărțile pe față” vizavi de structuralism și textualism, curente literare față de care se arată extrem de rezervat. Într-un articol cu arierplanuri de teorie literară, dar și vădit pedagogice, morale, socotește noul val francez, *telle quelle*, pe Robbe-Grillet etc. creatorii unei lumi fără logică, entropică, fără sens, „străină de orientări și selectivități morale; o lume de piese anatomice, de ierbare, de cartografe, de cadastru; o lume enunțiativă”²³. Lume neeuclidiană, eschatologică, lipsită de sensuri. „Structuralismul, mai presus de orice, vrea să dezbare lumea de sensuri”²⁴.

Textul! Tocmai că nu e numai textul, că mai sunt și radiațiile, undele, purcederile. Tocmai aici se află farmecul: că textul cuprinde (mai bine-zis emană) mai mult decât poate fi văzut, numărat, cântărit, inventariat. Opera de artă nu-i un corp mort, negru, închis în sine, e un corp radiant.

Textul e „vrăjit”: este el însuși și este mai mult.²⁵

²² STEINHARDT, *Între viață și cărți*, 210.

²³ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 53.

²⁴ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 54. Vezi și STEINHARDT, „Țelurile structuralismului” în *Ispita lecturii*, 65.

²⁵ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 499.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Însă exemplul cel mai pregnant îl aflăm într-un eseu de mare forță, definitoriu pentru felul în care N. Steinhardt înțelege dialogul știință–literatură, intitulat „Un exemplu de aplicare a teoriei câmpurilor în literatură”. Eseul continuă, de fapt, ideea pomenită mai sus din „Supliment la «Note necronologice de drum»”.

Acest eseu emblematic pare a fi profesiunea de credință a eseistului în ceea ce privește abordările despre literatură și știință.

În primul rând, N. Steinhardt, aduce în discuție felul în care știința pozitivă și-a mutat accentul de pe „consistența și soliditatea materiei, (...) pe discontinuitatea, fluiditatea și unduirea ei”²⁶. Prin urmare, materia primește altă formă; conceptul de undă este o replică nouă, revoluționară dată corpusculului; noțiunea de *câmp* exprimă mai bine și mult mai exact tainele lucrurilor și fenomenelor. Inclusiv taina, misterul operei literare. Se dă o mare importanță câmpului pe care îl creează opera literară, auri pe care o produce de-a lungul timpului aceasta, radiației, prin care i se descoperă cititorului „tainele finale și sensurile de căpătâi”²⁷. Dincolo de structură, avem câmpul cu energia lui luminoasă; câmp care pune în valoare opera și asigură perenitatea mesajului. Noțiunea de câmp este luată din lumea științei – mai precis, a fizicii – și aplicată, pentru a da un înțeles nou și adecvat literaturii. Definiția este exhaustivă și antologică. Cităm o parte din ea pentru a demonstra veridicitatea cercetării de față și, mai ales, pentru a atrage atenția asupra unui nou mod de a înțelege și a explica fascinația literaturii.

Și ce-i acest câmp al operei literare? E înțelesul pe care i-l dau seriile de cititori, ulterior publicării, pe care îndeosebi i-l asigură posteritatea de-a lungul deceniilor ori secolelor; e atracția și influența ce exercită atât asupra marelui public, cât și asupra profesioniștilor scrisului; e tot ce se adună în jurul ei pe traseurile descrise când, acum de-sine-stătătoare, ea circulă și-și proclamă forța gravitațională; e „atmosfera” ce-și creează și i se creează, neexistentă în momentul publicării, (...) e masa de pulbere stilistică și spirituală pe care izbutește a și-o face satelită; e convergența dintre miezul cel

²⁶ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 297.

²⁷ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 299.

mai lăuntric al operei – cel mai ferit, mai ocult, mai drag – și descoperirile efectuate de beneficiarii ei care-și recunosc într-însa aspirațiile, pricinile, actualitățile, întrebările, obsesiile, capriciile; e o decodare (lentă) a liniilor de forță indelebile; e amplificarea de către viitor, de către felurimea destinatarilor a unor anume părți, amănunte, simboluri, imagini, idei...²⁸

În continuare N. Steinhardt dă ca exemplu romanul *În căutarea timpului pierdut* de Marcel Proust. Roman care, mărturisește, îi este „bine-cunoscut și obiect de acumulată admirație”²⁹. Prin urmare, o capodoperă a romanului universal este analizată în baza acestor teorii și definită ca fiind prin excelență o operă literară vastă în jurul căreia câmpul, aura, spațiul își cresc din plin harul și semnificația. N. Steinhardt situează romanul lui Proust în aceeași zodie cu lucrările filosofice concepute de Henri Bergson, Edmund Husserl și Martin Heidegger și îl așază între marile cărți ale lumii: *Don Quijote*, *Faust*, *Hamlet*, *Divina comedie*. Cu alte cuvinte, o asemenea carte naște prin propria existență câmpul literar și provoacă printr-o reacție reciprocă, de simpatie o explozie de energii epifanice și luminoase. În cele din urmă cititorul are ocazia să descopere, să cunoască, pe bază epistemologică și literară, aura generoasă și distributivă, conținutul câmpului, validitatea și telos-ul acestei teorii literare. N. Steinhardt pătrunde acolo unde, de fapt, și-a propus să pătrundă de la început. În lumea teologicului, la mii de ani-lumină de structuralism, în spațiul deschis și paradiziac unde toate au un sens, în lumea teleologicului și a teologiei.

În căutarea timpului pierdut ajunge astfel a fi, în sfârșit, deslușită în propria-i lumină și semnificație de lucrare soteriologică întocmai ca *Don Quijote*, *Faust*, *Hamlet* ori *Divina comedie*, care-s tot atâtea soluții propuse de spiritul european stringentei și trainiceii probleme a mântuirii, altfel zis găsirii modului în care i se poate da vieții un sens.³⁰

Un alt text reprezentativ în care N. Steinhardt dezvoltă relația știință-literatură și aduce, prin teoria pe care o pune în joc, un elogiu de zile mari deopotrivă literaturii și științei este eseul intitulat pseudocomemorativ,

²⁸ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 300.

²⁹ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 300-1.

³⁰ STEINHARDT, *Escale în timp și spațiu*, 304.

fals aniversar „Centenarul poetului neștiut”. Cu toate că textul este scris și publicat cu prilejul centenarului nașterii fizicianului Albert Einstein, el nu conține nimic ocazional. Avem de-a face cu un eseu dedicat întru totul științei și poeziei (prin urmare, literaturii) și, desigur, lui Einstein, care, potrivit concepției lui N. Steinhardt, înainte de a fi mare fizician, e un mare poet.

Ca și despre Proust, despre Albert Einstein N. Steinhardt a vorbit și a scris de foarte multe ori. De două ori, cel puțin, în *Primejdia mărturisirii*³¹ și, mai ales, în textul despre care vorbim, i-a creionat fizicianului, care a fost coleg de Politehnică la Zürich cu Oscar Steinhardt, un portret mai mult de poet decât de om de știință.

Violonist pasionat – (...) învăța, dar mai mult cânta –, purtător mai totdeauna de pantaloni mototoliți și de pulover cam rupt, încălțat (fără ciorapi) în sandale scâlciate, cu părul vâlvoi, cu ochii mari, protuberanți, holbați; îi lipseau și rigiditatea, și „distanța”, și „seriozitatea” presupuse celor din categoria lui. Era și tare vorbăreț și continuu preocupat de problemele cele mai lumești ale actualității; și circula pe aleile sanctuarului de la Princeton lingând cornete de înghețată!

Sunt și acestea amănunte (nu neapărat minore) care justifică (măcar în parte) o considerare a sa drept un „științific” umbrat ori vizitat (de n-ar fi mai exact a spune: luminat) de duhul poeziei.³²

În cazul de față nu numai comportamentul de zi cu zi îl vădește pe Einstein drept poet, ci, cum vom vedea mai departe, și multe alte întâmplări din biografia și din cariera lui științifică, ne conduc spre a sublinia statutul său natural de poet. Faptul că s-a întrebat de foarte tânăr „Cum mi s-ar arăta lumea dacă aș călători pe o rază de lumină?” îl face pe N. Steinhardt să reconsidere întreaga operă științifică a lui Albert Einstein din perspectivă poetică. Și N. Steinhardt nu se joacă (sau să acceptăm: se joacă cultural la modul sublim precum Huizinga sau Caillois) și supune unei analize minuțioase majoritatea teoriile științifice einsteiniene, teorii la prima vedere extrem de epice și lipsite de poezie. Îl citește pe Einstein

³¹ Nicolae STEINHARDT și Ioan PINTEA, *Primejdia mărturisirii. Convorbirile de la Rohia* (Iași: Polirom, 2009).

³² STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 133.

din perspectivă poetică. Teoria relativității este văzută ca un mare poem, dezinhibant, realitățile tari ale științei sunt deconspirate ca fiind elemente poetice pure, mistere versificate, corpusuri, alcătuirii și construcții lirice de mare și neașteptată subtilitate. Definițiile științifice se subordonează definițiilor poetice. „... teoria relativității dezvăluie trăsături derutante și incantatorii, asemănătoare (...) imaginilor și metaforelor celor mai îndrăznețe din lumea versurilor, fanteziei și paradoxului”³³. Descoperirile lui Einstein sunt ordonate pe scala fanteziei și a literaturii, cu mare precizie.

Cine oare n-ar fi ispitit a crede că „uneori drumul cel mai scurt între două puncte poate fi o linie curbă” ori că „spațiul ca atare nu există, îl creează apariția materiei”, că „masa unui corp depinde întru totul de viteza mișcării sale”, că „spațiul e ca un cearșaf unde aștrii se afundă, îndoindu-l”, că universul e în neîncetată expansiune, că razele de lumină sunt și ele curbate de greutatea corpurilor cerești prin apropierea cărora trec, că gravitatea e purtată de unde, că fotonii sunt corpusculi pilotați de o undă de probabilitate ori alte rostiri deopotrivă de halucinatorii sunt extrase nu dintr-o prea riguroasă carte de știință, ci dintr-o operă inspirată de visări și închipuiri poetice?³⁴

Teoriile științifice einsteiniene sunt plasate într-un spațiu stăpânit de puterea poeticului, a „Mângâietorului”, cum scrie, tot Steinhardt, într-un eseu definitoriu despre prezența „democratică” a poeticului în lumea reală. Eseul se numește „Realul ca prezență poetică” și conține nenumărate arierplanuri în care știința, literatura și teologia sunt angrenate împreună pentru un unic scop: poezia ca epifanie a realului. Textul e cuprins în volumul *Monologul polifonic*³⁵.

Realul în care existăm, realul deplin, resemnificat de fizică, biologie, chimie, matematică, este producător de energii poetice. Spune N. Steinhardt: „Realul complet: nu-i izolat de ceea ce el radiază, de câmpul său înconjurător, adică de poetic. După cum emite electricitate, magnetism, gravitație, materia iscă și ciudatele, nedetectabilele (fotografic) raze ale poeticului. Totul este să le poți detecta”³⁶.

³³ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 133.

³⁴ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 133.

³⁵ Nicolae STEINHARDT, *Monologul polifonic*, ed. Virgil Bulat (Cluj-Napoca: Dacia, 1991), 94.

³⁶ STEINHARDT, *Monologul polifonic*, 96.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Eseistul descoperă aceste raze, radiații, energii ale poeticului în realul absolut nepoetic, fizic, materialnic, prin dese incursiuni pe care le face în spațiile misterioase, opace de cele mai multe ori, ale științelor pozitive.

Pentru N. Steinhardt, după cum am văzut, a intra în această lume, descoperită și cercetată de Einstein, Heisenberg, Max Planck, Hoyle, înseamnă a avea acces la taine descifrate deopotrivă de poet și de omul de știință. Eseistica pe care o scrie este o eseistică evidențiind un dialog real între literatură și știință, fără a avea nimic vulgarizator. Analogiile, paralelismele, create de cibernetică, sunt puse în mișcare. Acest tip de eseistică scoate la lumină un raport interdisciplinar din care se desprind înțelesuri noi, particulare, dar care, asamblate, dau răspunsuri complementare. Faptul că descoperirile, teoriile specialiste, formulările strict științifice din domeniul științelor exacte sunt interpretate ca fiind fapte poetice, revelații care țin de arealul „fanteziilor” și armoniilor celeste, de irealul și concretul unei lucrări care, paradoxal, n-ar avea de-a face cu literatura, dovedește că știința e absolut folositoare și dătătoare de adevăr și frumusețe și pentru alte domenii și că demersul eseistic propus este, nici mai mult, nici mai puțin, decât unul de armonizare, de împlinire.

Există un risc în a aborda știința astfel? S-ar putea să existe. Din punct de vedere strict științific, poate. Însă, din punct de vedere cultural, literar, e, efectiv, un câștig. Pentru că modul în care N. Steinhardt „cercetează” o lume la prima vedere străină literaturii – referințele la proza științifico-fantastică abordată de Jules Verne, Poe, Wells etc. nu intră în discuție, deoarece abordările acestora nu țin de ceea ce îmi permit să numesc miezul tare al științei, deși N. Steinhardt a scris cu mult sârg despre ea – ne pune în situația de a accepta, potrivit exemplelor date, că doar interferențele și complementaritățile sunt atributele care dau sens și care ne oferă un răspuns sigur și corect pe această temă.

Știința (...) cuprinde ce credem, succesiv, despre lume, cosmos și materie; literatura ori arta (altfel spus, credința artistului) dezvăluie ce știe. Știința ne oferă neîncetat ipoteze; arta, certitudini.³⁷

³⁷ STEINHARDT, *Critică la persoana întâi*, 85.

Coabitarea științelor și literaturii, intercon condiționarea mesajelor acestora, e o chimie pe care în eseistica lui N. Steinhardt doar termenul teologic sinergie pare a o defini cu exactitate.

Concluzii

N-am dorit să-l prezentăm pe N. Steinhardt drept un om de știință, n-am avut în intenție să numim opera lui (literară și teologică) un demers științific pur specialist. Departe de noi acest gând. Am încercat să demonstrăm, cu textele în față, „cu materialul clientului”, cum ar spune chiar el, că, prin medierea pe care eseistul o face între literatură și știință, între teologie și știință, aduce un plus de cunoaștere și frumusețe la înțelegerea celor văzute și nevăzute și propune un model de abordare eseistică pe care până la el nimeni altcineva nu a făcut-o. Nu a făcut-o în felul acesta. Pentru că, trebuie să recunoaștem, legături între știință și credință s-au mai făcut și se fac, între literatură și știință la fel. Steinhardt propune însă alt model, mai puțin comun. Abordările lui sunt de natură să surprindă și să trezească uimiri.

În mod special el este preocupat de tot ceea ce converge spre credință, spre Dumnezeu, spre resacralizarea și revrăjirea lumii. Cercetările și căutările lui, indiferent dacă scrie despre impresionism, psihanaliză, fantasticul în proza lui Mircea Eliade sau ierbarul lui Jean-Jacques Rousseau, sunt în primul rând demersuri și demonstrații teologice. Aș risca să spun că, mai ales după ieșirea din închisoare, scrierile lui, literare cu preponderență, au devenit, datorită împrejurărilor biografice, ample pretexte teologice.

Majoritatea textelor literare au amprente pur teologice, cele mai multe dintre omilii, Cuvinte de credință, fragmente din *Jurnalul fericirii* au conținuturi pur literare și toate, și cele teologice, și cele literare, sunt conectate la descoperirile și teoriile lumii științifice. Fără stridențe, fără a impieta vulgarizator asupra acestor domenii.

Libertate, curaj, credință, smerenie, iertare – sunt atribute teologice care funcționează cu aceeași putere de semnificație și în zona literaturii, dar și în cea a sacralului; și atunci când sunt folosite pentru a susține un

roman, o piesă de teatru, un poem, dar și atunci când funcționează firesc în arealul lor teologic.

E interesant de constatat că modulul științific „speculativ” aplicat de Steinhardt între cele două zone ca stare de dialog nu conturbă, ci sporește și intensifică energia mesajului conținut de text.

Intenția lui Steinhardt este de a ne convinge că trăim în Casa lui Dumnezeu, că viețuim într-un univers creat de El, controlat de El și la sfârșitul istoriei preschimbat, înnoit de El. Toate, ne spun textele sale, converg spre acest adevăr.

Într-un text-manuscris extrem de scurt, o notă de fapt pentru un viitor eseu, aflăm rezumatul eseisticii steinhardtiene:

Ne.
neg. sec. XX

- Wittgenstein: nu putem controla logic cuvintele
- Gödel: nu putem controla logic matem.
- Heidegger: nu putem controla rațional ființa
- Nu putem controla logic istoria, politica

- Ce este dreptul lui Iacov în general?
Este intimitatea cu misterul. Ne luăm la trântă, la încercare cu misterul.

„– Wittgenstein: nu putem controla logic cuvintele.

– Gödel: nu putem controla logic matematica.

– Heidegger: nu putem controla rațional ființa.

– Nu putem controla logic istoria, politica.

– Ce este lupta lui Iacov cu îngerul?

Este intimitatea cu misterul. Ne luăm la trântă, la încăierare cu misterul”³⁸.

Eseistica lui Steinhardt propune această „luptă” prin intermediul unei formule viabile: teologie-literatură-știință, o triadă, de fapt, chemată să demonstreze că tainele lumii în care trăim pot fi totuși descifrate, pot fi precizate, *intimitatea cu misterul* poate fi dezvăluită.

³⁸ Arhivele Mănăstirii Rohia.

Temple în Canaanul preisraelit

Adrian PLATON

În culturile canaanită și israelită existau multe elemente comune, așa cum reiese din descoperirile arheologice, dar și din compararea textelor biblice și ale celor din Ugarit. Înainte sosirii israeliților în Canaan, în această țară populația avea multe locașuri de cult și o puternică credință politeistă, din acest motiv Dumnezeu a interzis poporului israelit să intre în contact cu populația băștinașă și să nu preia modelul acestora de închinare la idoli, atunci când israeliții au cucerit acest teritoriu. Principalele edificii religioase în Canaan erau templele. Excavările făcute au scos la iveală multe temple cu o arhitectură variată, însă funcția templului era una generală. Templele de dimensiuni mari, ce aveau în componență magazii de vin și ulei, au lăsat urme arheologice mari în comparație cu sanctuarele mici ale credințelor populare¹. Existau în Canaan și clădiri care aveau funcție religioasă: sanctuare de felurite tipuri, clădiri publice unde se adunau oamenii pentru a se închina în alte orașe, fără să aparțină vreunui templu, palate mortuare asociate cultului regilor morți, dar poate și locuri de închinare, altare de fertilitate și morminte de familie². În acest studiu vom folosi metoda istorică, prin intermediul unei prezentări arheologice și biblice a celor mai importante cetăți din Canaan: Arad, Betel și Lachiș, unde s-au făcut importante descoperiri arheologice ale unor temple.

1. Templul din Arad

Arad a fost un important oraș biblic situat la est de Negev, care controla drumul principal dintre Edom și Elat. Astăzi Orașul modern Arad

¹ Mircea ELIADE și Ioan P. CULIANU, *Dicționar al religiilor* (București: Humanitas, 1993), 74.

² P.C. CRAIGIE și G.H. WILSON, „Religions of the biblical world: canaanite (Syria and Palestine),” în *The international standard Bible encyclopedia*, vol. IV, ed. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

este localizat la 45 km est de Beersheba și la 9 km de vechiul Arad, situat deasupra deșertului Iudaic pe un platou cu vedere la Marea Moartă³.

Prima mențiune a cetății Arad în Sfânta Scriptură, descrie momentul în care regele canaanit din Arad s-a apărut de israeliții care încercau să intre în Canaan, dinspre Kadeș Barnea pe drumul ce venea de la Atarim (Num 21,1). O a doua relatare biblică despre conflictele dintre israeliți și canaanii descrie nimicirea canaanienilor conduși de regele din Arad aproape de Horman⁴ (Num 21, 2-3). În lista regilor, care au fost învinși de către israeliți, apar și regii de la Arad și Horman fiind poziționați pe această listă unul după altul (Ios 12,14).

Între anii 1966–1967, s-a constatat că pe locul înalt folosit pentru construirea templului din timpul regelui Solomon a mai existat un lăcaș de cult ridicat de fii lui Hobab Cheneul, socrul lui Moise. Ei au plecat din cetatea palmierilor împreună cu fiii lui Iuda și s-au așezat la miazăzi de Arad, amestecându-se cu poporul de acolo (Jud 1,16-17), numit de către Samuel ca fiind poporul amalecit (1Rg 15,6). „Planul inițial al sanctuarului era simplu și simetric, având o încăpere mare (*hekal*) și vestibul la vest în care se intra urcând trei trepte ce duceau într-o curte de aceleași dimensiuni ca *hekalul*. Curtea avea intrarea la răsărit și în mijlocul ei se afla altarul”⁵.

În lista cetăților cucerite de către faraonului Shishak I⁶ în Eretz Israel, apar și două localități cu numele de Arad: Arad Rabbat sau Arad cel Mare și Arad care aparțineau familiei Ierahmeeliților⁷ (1Rg 27,10; 30,29).

³ Daniel GAVRON și Shaked GILBOA, „Modern Arad,” în *Encyclopedia Judaica, Second Edition*, vol. 2 (Detroit: Macmillan reference USA, 2007), 328.

⁴ Horman care înseamnă nimicire totală (Num 21,3) poate fi pus în relație cu ebraicul *cherem* חָרֵם – anatamă=ofrandă votivă, Biblia sau Sfânta Scriptură. Diortosită de ÎPS Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod (București: IBMO, 2001), 181.

⁵ Emilian CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice din Țara Sfântă în ultimii 50 de ani (1920–1970) și raportul lor cu Vechiul Testament, teză de doctorat în teologie,” *ST* 7-8 (1982): 487.

⁶ *Shishak I* (935-914 î.Hr.) este faraonul ce a fost contemporan ce a invadat regatul Iuda, în special zona tribului Beniamin. Această invazie a avut loc în timpul regelui Roboam,

De-a lungul anilor în localitatea Arad, care se întindea pe o suprafață de 10 ha., au fost descoperite obiecte răspândite pe o suprafață de 14 nivele. Săpăturile efectuate de către arheologii Yohanan Aharoni și Ruth Amirani la Tell-Arad între 1962–1967 au descoperit un oraș mare din Perioada Bronzului Timpuriu (2900–2700 î.Hr.)⁸, care a fost construit peste o așezare împrăștiată, nefortificată din Perioada Catoliticului Târziu. Vechiul oraș era înconjurat cu ziduri groase de 2.5/2.4 m și lungi 1200 m⁹, care a fost întărit la anumite intervale de turnuri semicirculare¹⁰.

Orașul antic a fost distrus nu mai târziu de 2700 î.d.Hr., iar situl a rămas pustiu până în secolul al XI-lea î.d.Hr. când aici a apărut o incintă sacră (*bamah* – loc înalt), care se crede a fi sanctuarul Cheniților care își aveau originea sacerdotală în Moise (Jud 1,16). În timpul regelui Solomon în secolul al X-lea, a fost construită o puternică cetate pe situl care a rezistat până în perioada distrugerii Primului Templu, fiind demolată în tot acest timp de șase ori.

Cea mai importantă descoperire de la Arad a fost templul situat în colțul de nord-vest al cetății. A fost primul sanctuar israelit descoperit în timpul săpăturilor. Orientarea templului amintește de Templul lui Solomon, însă în cele mai multe privințe seamănă cu descrierea biblică a Cortului Sfânt. „Dimensiunile clădirii sunt de 17,50 x 12 m, iar sala principală în interior, măsoară 10,50 x 2,90 m”¹¹. Sanctuarul este alcătuit dintr-o sală

când a jefuit o bună parte din bogățiile Templului din Ierusalim. În timpul cercetărilor arheologice de la Megiddo a fost descoperită o stela care amintește de această invazie, W.F. ALBRIGHT, „New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah,” *BASOR* 130 (1953): 5-6. Accesat în 20.03.2017, <http://www.jstor.org/stable/3219011>.

⁷ Yohanan AHARONI, „Arad,” în *Encyclopedia Judaica, Second Edition*, vol. 2 (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 328.

⁸ În teza sa de doctorat profesorul Emilian Cornițescu susține că în urma multitudinii vestigiilor descoperite la Arad, această localitate este atestată în perioada 3150-2850 î.Hr, nefiind fortificată, ulterior această localitate este fortificată până la dispariția ei în 2650 î.Hr., CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 493.

⁹ A. MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible 10000–586 B.C.E.* (New York: Doubleday, 1990), 124.

¹⁰ AHARONI, *Arad*, 329.

¹¹ Ze'ev HERZOG, „The date of Temple at Arad: Reassessment of the stratigraphy and the implications for the history of religion in Judah,” *JSTOT* 331, *Studies in the*

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

principală¹², din care trei trepte urcă spre Sfânta Sfințelor, la a cărei intrare se aflau două altare ale tămâierii. Această cameră a fost recunoscută de către arheologi prin descoperirea unor vestigii cu destinație cultică, o tămâietoare de argilă, o lampă și o masă de piatră pentru depunerea jertfelor¹³. Din prima cameră, pe niște trepte se ajungea în centrul Sfintei Sfințelor unde se aflau mai multe obiecte religioase: „două altare de piatră fără coarne, de 30 cm. și respectiv 50 cm.¹⁴ o înălțime (*bamah*) și o stea de piatră (*mazzevah*)¹⁵.

În fața intrării principale se afla o curte spațioasă, 12 x 7,50 m¹⁶, în care era amplasat un altar mare pentru arderi de tot¹⁷ în partea de nord, având dimensiunile apropiate unui pătrat de cinci coți (2,40 x 2,20m), așijderea dimensiunilor altarului din Cortul Sfânt, fiind construit din pământ și pietre de câmp necioplite¹⁸. Conform analizei arheologilor, acest locaș de cult este de origine israeliteană și a fost construit odată cu fortăreața regală a regelui Solomon. Se presupune că acest templu a făcut parte din cetatea regală¹⁹.

Au fost descoperite în templu diferite obiecte rituale printre care se numără și două ostraca – cioburi inscripționate cu cerneală. Cele două inscripții poartă numele a două familii de preoți cunoscuți în Sfânta Scriptură, Pașhur și Meremot. O a treia inscripție cuprinde o listă cu nume de familii printre care și fiii lui Core²⁰. Se poate observa că în acest sit au fost descoperite numeroase materiale epigrafice.

Arheologul israelian Yohanan Aharoni, cel ce a descoperit la Arad două situri, iar într-unul se afla un mic templu, despre care am amintit mai

Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan, ed. Amihai MAZAR (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 164.

¹² HERZOG, *The date of Temple at Arad*, 157; MAZAR, *Archaeology of the Land of the Bible*, 191.

¹³ CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 484.

¹⁴ CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 484.

¹⁵ AHARONI, *Arad*, 329.

¹⁶ HERZOG, *The date of Temple at Arad*, 165.

¹⁷ HERZOG, *The date of Temple at Arad*, 157.

¹⁸ AHARONI, *Arad*, 329.

¹⁹ HARAN, *Temples and Temple-service*, 37.

²⁰ AHARONI, *Arad*, 329.

sus, data, după părerea sa, din secolul al IX-lea²¹ î.Hr. distrus fiind la sfârșitul secolului al VIII-lea²² î.Hr., în timpul reformelor regelui Iezechia. După părerea altor arheologi, Aharaoni a greșit datarea acestui templu, el ar fi fost construit în secolul al VII-lea după reforma lui Iezechia²³.

Atât cetatea Arad cât și Negev, în opinia mării majorități a arheologilor datează încă din mileniul al IV-lea și se pare că la sfârșitul acestui mileniu cei din Arad aveau relații comerciale și culturale cu Egiptul și cu Mesopotamia. În urma descoperirilor arheologice se poate constata că întreaga cetate Arad a fost un mare centru administrativ și militar, dar și un centru religios căci templul de aici se aseamăna cu acela din Ierusalim, dar și cu cel de la Tell Tainat din Siria, însă se presupune că acest sanctuar nu era un locaș de cult oficial.

2. Templul din Betel

Betel (casa lui Dumnezeu) sau Luz (לוז) reprezintă o veche așezare canaanită, care astăzi se numește Tell-el-Beitin și se află la 17 km nord de Ierusalim²⁴. Betelul este menționat în Biblia evreiască de mai multe ori față de alte situri, excepție făcând Ierusalimul²⁵. Așezarea de la Betel pare a fi apărut la sfârșitul mileniului III î.d. Hr., moștenind poziția vecinului

²¹ Stratigrafia zonei templului a fost limitată din cauza mai multor obstacole, iar corelarea datelor arheologice cu textul biblic a fost considerată o metodă simplă, deranjantă și înșelătoare de aceea opinia generală a celor ce au făcut săpături la Arad este că: faza timpurie a templului a fost atribuită stratului 11, iar a doua etapă, straturilor de la 10 la 8 și chiar 7 în rapoartele preliminare. Dacă templul a fost construit îndată după distrugerea startului 11, atunci templul poate data în jurul anului 900 î.Hr., însă dacă nu a fost așa atunci templul a fost construit în jurul anului 800 î.d.Hr. Abandonarea templului pare să fie în conexiune cu reforma cultică a regelui Iezechia, în jurul anului 715 î.d.Hr., HERZOG, *The date of Temple at Arad*, 157.

²² Ussishkin susține că straturile 10-8 datează din secolul al VIII-lea î.Hr., iar straturile 7-6 din secolul al VII-lea î.Hr., HERZOG, *The date of Temple at Arad*, 162.

²³ Israel FINKELSTEIN și Neil Asher SILBERMAN, *La Bible dévoilée: Les nouvelles révélations de l'archéologie* (Paris: Bayard, 2002), 285.

²⁴ CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice”, 493.

²⁵ Eric M. MEYERS, ed., *The Oxford Encyclopedia of archaeology in the near east* (New York: Oxford University Press, 1997), 300.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

din sud-vest, Ai, care se află în ruine²⁶. Excavările făcute la Betel de către W.F. Albright și James L. Kelso atestă existența acestei localități în jurul anului 2000 î.Hr. și până în timpul Mântuitorului Iisus Hristos²⁷.

Casele satului modern sunt concentrate la colțul de sud-est al orașului antic, lăsând doar aproximativ 4 acri de pe situl vechi disponibil pentru excavare²⁸. De-a lungul timpului mai mulți arheologi au încercat să descopere urme ale vechii civilizații, printre care se numără și W.F. Albright și H.M. Wiener. Excavările ce s-au făcut la Betel sub comanda acestor doi arheologi au dus la constatarea că aici se află Betelul cananit cât și cel israelit. Excavările făcute de cei doi arheologi la Betel au scos la iveală că la sfârșitul secolului al XIV-lea î.Hr. sau la începutul secolului al XIII-lea d.Hr. localitatea a fost distrusă²⁹, iar Claude F.A. Schaeffers susține că distrugerea Betelului s-a produs ca urmare a unui cutremur produs în anul 1365 î.Hr.³⁰.

Cei mai mulți cercetători din perioada lui Edward Robinson consideră că Betel este actualul Tell-el-Beitin, însă Livingston sugerează că Betel ar putea fi actualul el-Bireh³¹, o localitate la câțiva km sud-vest de Tell-el-Beitin³². Doi factori, într-un fel interdependenți, sunt responsabili de importanța Betelului: a fost asociat cu un sanctuar religios și se află de-a lungul unei răscruci de drumuri în apropierea frontierei fizice și politice ce a divizat partea centrală a țării în două părți³³.

În anul 1960 a fost descoperit aici un sanctuar, iar în urma testelor făcute s-a constatat că acolo au fost aduse sacrificii și s-au descoperit și

²⁶ Fred SKOLNIK, ed., *Encyclopedia Judaica, Second Edition* (Detroit: Macmillan reference USA, 2007), 12.

²⁷ James D.D HASTINGS, *Dictionary of the Bible. Second edition* (Edinburgh: T&T Clark, 1963), 99.

²⁸ Michael AVY-YONAH, *Encyclopedia of archaeological excavations in the Holy Land* (London: Oxford University Press, 1977), 190.

²⁹ HASTINGS, *Dictionary*, 99.

³⁰ MEYERS, ed., *The Oxford*, 300.

³¹ Jules Francis GOMES, *The Sanctuary of Bethel and the configuration of israelite identity* (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 6.

³² Edward R. DALGLISH, „Bethel,” 710.

³³ DALGLISH, „Bethel,” 710.

urme de foc. S-au descoperit fragmente din vase de gătit, oase de animale și cuțite de piatră. Mai sus de acest acropolis a fost construit un templu nou, orientat spre est, având un trotuar din lespede de piatră³⁴. Se pare că această construcție datează din perioada mijlocie a bronzului și cel mai probabil din cauza unui cutremur a fost distrusă. Zona izvoarelor și a sanctuarului se pare că era înainte un loc de staționare pentru ciobani. În părțile de nord-est și nord-vest ale orașului au fost descoperite porți, iar urme ale unor porți au fost descoperite în partea de vest și sud a zidurilor. Poarta de nord-vest a Betelului era unică pentru că era construită pe ruinele sanctuarului acropole³⁵. Aproape de sanctuarul acropole a fost descoperit un colț dintr-un alt sanctuar. Această clădire reprezintă una dintre cele mai frumoase clădiri de piatră din perioada mijlocie a bronzului (2000–1550 î.Hr.) din Palestina. În acest sanctuar au fost descoperite cantități mari de oase de animale și vase cultice.

În Sfânta Scriptură, Betelul apare pentru prima dată în viziunea patriarhului Avraam care zidește un jertfelnic și I se închină Domnului (Fac 12,7). Tot la Betel, în drum spre Mesopotamia, Iacob se oprește pentru a se odihni, iar în urma viziunii pe care o are zidește aici un jertfelnic. Iacob vede o scară³⁶ ce unea pământul cu cerul, iar îngerii lui Dumnezeu se urcau și se coborau pe ea, atunci el își dă seama că locul pe care se află este sfânt, îl cuprinde cutremur și frică, căci apropierea de Dumnezeu sădește în omul păcătos o impresie zdrobitoare³⁷. Iacob este păcătos și nedem de a-L vedea pe Dumnezeu, însă aici este locul pe care l-a ales Dumnezeu și fiecare poate să se închine Lui.

Iacob ia piatra ce a folosit-o ca și căpătâi și o înalță ca pe un stâlp comemorativ în amintirea evenimentului petrecut. Iacob toarnă pe

³⁴ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 190.

³⁵ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 192.

³⁶ Scara reprezintă comuniunea reală dintre Dumnezeu și oameni. Îngerii urcând pe scară duc cererile oamenilor către Dumnezeu, iar coborârea lor reprezintă faptul că mijlocesc pentru noi înaintea lui Dumnezeu pentru a ne apăra.

³⁷ Vasile TARNAVSCHI, *Geneza. Introducere și comentariu* (Cernăuți: Societatea Tipografică Bucovineană, 1911), 204.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

piatră³⁸ untdelemn și (Fac 28,18) consacrand-o lui Dumnezeu, promițând că dacă drumul pe care îl are de parcurs va fi binecuvântat la întoarcere va înălța un jertfelnic și va da socoteală din toate ale sale (Fac 28,20-22). Dumnezeu i-a dat poruncă lui Iacob, când se afla în Sichem, să meargă la Betel ca să locuiască acolo și să-I ridice un jertfelnic³⁹ (Fac 35,1). Iacob își ia familia și dă poruncă tuturor celor care erau cu el să se lepede de dumnezeii⁴⁰ lor și să intre curați în Betel căci acolo va zidi jertfelnic lui Dumnezeu (Fac 35,2). La Betel Dumnezeu îi vorbește a doua oară lui Iacob după întoarcerea din Mesopotamia, binecuvântându-l, schimbându-i numele în Israel și făcându-l părintele multor neamuri (Fac 35,9-15).

Conform Sfintei Scripturi casa lui Iosif a cucerit Betelul (Jud 1,22-25), teritoriul fiind inclus în Efraim. Proorocița Debora care era și judecătoare locuia aproape de Betel și Rama, iar fiii lui Israel veneau la ea ca să se judece (Jud 4,5). Chivotul Legii a fost adus în perioada judecătorilor la Betel (Jud 20,18-28), iar aici au adus jertfe Domnului. În timpul regelui Saul Betelul era locul unde se aduceau jertfe lui Dumnezeu (1Rg 10,3). Dacă până în sec. X î.Hr., Betelul a avut o istorie zbuciumată, de acum înainte se va transforma într-o cetate fortificată. Betelul devine un important loc sacru și un centru religios fiind asociat cu tradițiile patriarhilor. Sacralitatea acestui loc, dar și importanța așezării sale strategice a făcut ca în timpul lui Ieroboam, Betel să devină cel mai mare sanctuar⁴¹ din regatul de nord în opoziție cu Templul din Ierusalim (3Rg 12,27-33) ducând la dezbinarea religioasă a poporului. Mutarea centrului religios la Betel

³⁸ Există în Sfânta Scriptură mai multe pietre comemorative: ex. cea pusă la despărțirea dintre Laban și Iacob (Fac 31,45.51-52), sau piatra comemorativă pusă de Iacob în Betleem în amintirea Rahelei.

³⁹ Evenimentul petrecut la Betel, atunci când Iacob în drumul său spre Mesopotamia poposește aici și în urma visului cu scara ridică un stâlp comemorativ și îi promite lui Dumnezeu că dacă se va întoarce cu bine din Mesopotamia, acest spațiu va deveni pentru el casa sa.

⁴⁰ Iacob nu avea alți dumnezei, ci de la început a fost drept și iubitor de Dumnezeu, dar aici face referire la dumnezeii lui Laban pe care i-a furat Rahila. El dă poruncă tuturor ca să intre curați în Betel atât trupește cât și sufletește, SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Scrieri I, Omilii la Facere II,” în *PSB 22*, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1989), 261.

⁴¹ HASTINGS, *Dictionary*, 99.

de către Ieroboam nu a avut ca scop chemarea Dumnezeului cel adevărat, ci reînvierea tradițiilor idolatre al zeului cananit Baal, iar principala caracteristică a acestui cult era cinstirea taurului. Această schismă religioasă a stârnit opoziția profeților Osea (Os 10,15) și Amos (Am 3,14-15) care au vestit că altarele ridicate în Betel în cinstea idolilor vor fi distruse. Regele iudeu Iosia a cucerit o parte din Samaria, distrugând toate altarele idolești și ucigând preoții acestora. Conform datelor istorice, Regatul de Nord avea două locuri de închinarea la Betel și Dan, dar se pare că Betelul a fost mai important din punct de vedere religios decât Dan, după cum confirmă și profeții Osea și Amos⁴².

În jurul anului 721/722 î.Hr., atunci când a fost distrusă Samaria, a cazut și Betelul sub asirieni. Spre sfârșitul perioadei asiriene regele Asiriei a trimis la Betel un preot ca să-i învețe pe oameni credința în Dumnezeul pe care l-au abandonat (4Rg 17,28-40).

Betelul a scăpat de distrugere în timpul cuceririi Ierusalimului de către Nabucodonosor, dar a fost distrus în perioada de tranziție dintre Babilon și perși⁴³. În timpul lui Ezra orașul a fost reconstruit, însă era de mici dimensiuni. Betelul înflorește în perioada elenistică și la începutul perioadei romane, fiind ultimul oraș cucerit de Vespasian înainte de a deveni împărat. Orașul a continuat să prospere în perioada romană târzie, ajungând la apogeu în perioada bizantină. După cucerirea orașului de către islamiști acesta a încetat să mai existe⁴⁴.

3. Templul din Lachiș

Lachiș⁴⁵ a fost un important oraș din regiunea Shephelah care a fost ocupat din perioada eneolitică și până în perioada imperiului persan. S-au

⁴² GOMES, *The Sanctuary of Bethel*, 25.

⁴³ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 191.

⁴⁴ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 191.

⁴⁵ Lachiș se tâlcuiește în Sfânta Scriptură „calea”, dacă la început a fost o cale a necredincioșilor, după dărâmare și jefuire, a devenit o cale dreaptă prin stăpânirea israeliteană, ORIGEN, „Omiliii la cartea Iosua,” în *PSB 6*, trad. Teodor BODOGAE, Nicolae NEAGA și Zorica LAȚCU (București: IBMO, 1981), 265.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

descoperit rămășițele sale la Tel Lachiș (în arabă Tell-ed Duweir) situat în apropiere de granița cu Shephelah, aproximativ 30 km sud-est de Askhelon⁴⁶. Din anul 1878 și până în anul 1929 s-a considerat conform afirmațiilor arheologului C.R. Conder, că Lachiș este actualul Tell-el-Hesi, dar excavațiile făcute de către arheologul William Foxit Albright au dus la concluzia unanimă că Lachiș este actualul Tell-ed Duweir⁴⁷.

Pe șantierul arheologic de la Lachiș au fost descoperite din perioada neolitic, eneolitic și bronz timpuriu un ansamblu de unelte și un singur fragment de ceramică⁴⁸, ceea ce atestă istoria îndelungată a localității. Această localitate era populată în perioada patriarhilor, însă nu este menționată în Pentateuh. Lachiș apare prezentat în Sfânta Scriptură în perioada lui Iosua Navi ca fiind reședința regelui amoreu Iafia (Ios 10,3-5), iar în (Ios 10,32) este descrisă căderea cetății Lachiș și a altor cetăți din sudul Canaanului în mâinile lui Iosua Navi și ale poporului israelit⁴⁹.

Din excavările făcute și datele arheologice, rezultă că prima așezare omenească din Lachiș datează din secolul XVIII î.Hr., dar din cauza ploilor nu au rămas foarte multe date despre aceasta. Lachiș a fost ocupat de către hicoși, care au fortificat cetatea, iar în timpul lui Tutmoses al III-lea ajunge sub stăpânirea Egiptului⁵⁰. În urma descoperirilor arheologice s-a constatat că în Lachiș erau temple, un palat, un bastion, iar în partea de sud a fost descoperit un locaș de cult din neolitic.

Au fost descoperite de-a lungul timpului multe vestigii în Lachiș, dar voi menționa urmele celor trei temple⁵¹, care au fost zidite unul peste

⁴⁶ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 792.

⁴⁷ Lester L. GRABBE, *A history of the jews and judaism in the Second Temple period*, vol. I, Yehud: A history of the Persian province of Judah (London: T&T Clark International, 2004), 44.

⁴⁸ MEYERS, *The Oxford*, 317.

⁴⁹ J.F. WALVOORD, R.B. ZUCK & DALLAS THEOLOGICAL SEMINARY, *The Bible knowledge commentary : An exposition of the scriptures*, vol. 1 (Wheaton: Victor Books, 1983-c1985), 352.

⁵⁰ CORNÎTESCU, „Descoperirile arheologice,” 525.

⁵¹ Manfred BIETAK, „Temple or Bêt Marzeah!,” în *Symbiosis, symbolism and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel and Their Neighbors from the Late Bronze Age*

celălalt, în diferite perioade de timp. Primul templu este de dimensiuni mici și are formă dreptunghiulară și datează din secolul XV î.Hr. Acesta a fost construit din pământ și în partea de sud are amenajat un altar de lut⁵². Dimensiunile templului sub formă de dreptunghi erau 10 m lungime și 5 lățime cu camere subsidiare la nord și vest⁵³. În momentul distrugerii primului templu și construcției celui de-al doilea, doar altarul și-a păstrat poziția inițială.

Al doilea templu datează din secolul XIV î.Hr. sau din perioada scrierilor de la Tell-el Amarna, având aceeași poziție ca primul templu însă de dimensiuni mai mari, fiind adăugată în partea de sud o cameră⁵⁴. A fost construit un altar de piatră ce avea un recipient de metal folosit la arderea jertfei nesângeroase.

Cel de-al treilea templu datează din secolul XIII î.Hr., păstrând planul penultimului templu, fiind compus dintr-un altar extins și o cameră adăugată în partea de sud. Pe lângă pereți au fost descoperite mai multe mese de cărămidă care erau folosite la depunerea ofrandelor și a obiectelor de cult. Au fost găsite vase de lut, bijuterii scarabee egiptene, fildeș sculptat ceea ce atestă prezența așezărilor omenești între secolele XV-XIII î.Hr. A fost distrus acest site și templul din cauza unui incendiu.

Din cauza construirii celor trei temple pe temelii de piatră necioplită, o parte dintre specialiști au făcut conexiunea între modul în care construiau amorii templele și prevederile Legii mozaice care interzicea folosirea pietrei tăiate pentru construcția jertfelnicelor⁵⁵. Lângă templu se găseau gropi cu vase folosite fiind la sacrificarea animalelor, ceea ce reprezintă importanța jertfelor în cultul soarelui.

trough Roman Palestina, eds. William G. Dever și Seymour GITIN (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), 161-2; MAZAR, *Archaeology*, 154.

⁵² CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 525.

⁵³ AVY-YONAH, *Encyclopedia*, 742.

⁵⁴ David USSISHKIN, „Lachish,” în *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 118.

⁵⁵ CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 526.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Descoperirile arheologice ne dovedesc că templul III și toate celelalte elemente înconjurătoare au însemnat ultima perioadă prosperă pentru canaanii. Există o continuitate a culturii, însă reconstrucția orașului s-a făcut sub o altă formă, templul nu a mai fost rezidit acolo, ci în acropolă ca parte componentă a structurilor regale.

Legăturile puternice între Canaan și Egipt în timpul faraonului Ramses III (1182–1151 î.Hr.) s-au putut vedea și în structura arhitecturală a templului acropole și a altor elemente arhitectonice. Unii cercetători susțin că distrugerea cetății se datorează prezenței armatei egiptene care a venit în Lachiș pentru a respinge atacurile filistenilor și a popoarelor mării. O altă teorie susține ideea că Lachiș a fost distrus după ce Egiptul nu a mai avut influență în Canaan, cetatea a fost abandonată până în perioada monarhiei unite, iar în timpul faraonului Ramses al III-lea⁵⁶, cetatea va face parte din teritoriul tribului Iuda⁵⁷.

În anul 1975 arheologul Aharoni a descoperit o cameră a cultului solar în zona altarului, ce cuprindea vase cultice, un altar de piatră, arzătoare de tămâie, ceramică și potire⁵⁸. Camera de cult a fost distrusă de foc și nu se poate spune cu exactitate perioada existenței acesteia.

„Dată fiind poziția strategică a cetății, ea a fost deseori atacată, așa cum au constatat arheologii din straturile descoperite în ruine, ce au fost formate de-a lungul secolelor. În zilele regelui Solomon ea a fost folosită ca punct strategic în latura nordică a regatului său⁵⁹ (3Rg 9,15).

Încă din timpul domniei regelui David pe vechiul amplasament al cetății canaanite s-au ridicat ziduri noi ce înconjoară Lachișul, atât în partea de sus a colinei cât și în cea de jos. În timpul domniei regelui Roboam în Iuda au fost construite cetăți întărite cu ziduri, printre care se numără și cetatea Lachiș.

⁵⁶ John BRIGHT, *A history*, 59.

⁵⁷ V.R. GOLD, K.N. SCHOVILLE, „Lachis,” în *The international standard Bible encyclopedia* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 56.

⁵⁸ Eric M. MEYERS, ed., *The Oxford Encyclopedia of archaeology in the near east* (New York: Oxford University Press, 1997), 319.

⁵⁹ CORNIȚESCU, „Descoperirile arheologice,” 515.

Mai apoi în perioada regelui Roboam cetatea a fost fortificată, fiind ridicate ziduri masive au fost rânduite căpetenii, magazii cu alimente și armament (2 Par 11,5-12). În zilele regelui Iezechia, Lachișul este cucerit de asirieni, iar Iezechia trebuie să plătească un bir considerabil. În secolul al VIII-lea, Lachișul se prezenta ca un oraș modest, însă se constată o transformare, devenind un important centru administrativ protejat de ziduri impresionante⁶⁰. La sfârșitul secolului al VII-lea î. Hr., în siturile din Iuda au fost descoperite peste 1200 de vase, care purtau numele unei cetăți și probabil că făceau parte din sistemul inițiat de către regele Iezechia de a asigura destule provizii în timpul asediului asirian. În Lachiș au fost descoperite peste 500 de astfel de vase care purtau sigiliul regal al lui Iezechia⁶¹.

În anul 701 î.Hr. ca urmare a revoltei regelui Iezechia contra Asiriei, cetatea Lachiș care era foarte bine fortificată și reprezenta a doua cetate ca mărime și importanță după Ierusalim, cade în mâinile asirienilor conduși de regele Sancherib. Săpăturile arheologilor britanici din anii 1930, dar și săpăturile din anii 1970 conduse de către profesorul David Ussihkin au scos la iveală mărturii care descriu ultimele ore ale acestei cetăți din Iudeea⁶², fiind scoasă la iveală rampa de asediu asiriană, ce era sculptată pe un basorelief din Asiria.

După cucerirea asiriană Lachiș rămâne abandonat timp de o jumătate de secol, în perioada cât imperiul asirian a fost condus de fiul și nepotul regelui Sancherib⁶³. Atunci când puterea imperiului asirian a scăzut, regele Iosia din Iuda recucerește cetatea Lachiș. Populația cetății este mai mică decât în perioada anterioară, dar Lachiș redevine o cetate importantă în sistemul de apărare al regatului Iuda. Această perioadă de renaștere a fost scurtă durată, însă, se încheie prin cucerirea cetății de către Nabucodonosor regele Babilonului⁶⁴.

⁶⁰ Finkelstein și Silberman, *La Bible dévoilée*, 279.

⁶¹ James K. HOFFMEIER, *Arheologia Bibliei* (Oradea: Casa Cărții, 2009), 110.

⁶² FINKELSTEIN și SILBERMAN, *La Bible dévoilée*, 294.

⁶³ GOLD și SCHOVILLE, „Lachis,” 58.

⁶⁴ GOLD și SCHOVILLE, „Lachis,” 58.

Pentru o perioadă de un secol cetatea rămâne în ruine, iar pe la mijlocul secolului V î.d.Hr., este construit aici un palat în stil sirian, probabil pentru unul dintre oficialii persani. În urma excavațiilor s-a descoperit în partea de NV a palatului o clădire mică din perioada elenistică timpurie (330 î.Hr)⁶⁵. Inițial s-a constatat că aici era un templu solar, dar după descoperirile arheologice din 1966 și 1968, s-a ajuns la concluzia că altarul de aici poate fi comparat cu altar din Aradul preexilic. Intrarea se făcea prin partea de est, avea o cameră interioară (hekal) și mai încolo o cameră mică (debir), probabil structura de la Lachiș era un altar evreiesc cu un design convențional, construit de evreii întorși din exil (Nem 11,30).

În urma descoperirilor arheologice din Canaan s-a ajuns la concluzia că marea majoritate a templelor descoperite erau în aer liber, având piloni și altare, așa cum găsim în relatările ebraice⁶⁶.

Evocare

Admiterea de la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca a însemnat momentul revelator în care l-am cunoscut pe părintele profesor Ioan Chirilă, pe atunci director al acestei prestigioase instituții. În următorii ani aveam să descopăr în persoana lui o adevărată enciclopedie. Cursurile de Vechiul Testament și Arheologie Biblică pe care sfinția sa le-a predat în frumoșii ani petrecuți la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca, m-au făcut să mă îndrăgostesc de istoria Israelului, în consecință, lucrarea de licență „Israel – istorie și revelație” am susținut-o sub atenta supraveghere a părintelui profesor.

Prin admiterea la Școala Doctorală, sub îndrumarea părintelui profesor Ioan Chirilă, s-a deschis pentru mine perspectiva unor noi și de ce nu, provocatoare orizonturi ale cunoașterii „Pământului Făgăduinței”. Dacă în perioada tumultuoasă a studenției clujene nu mi-am luat răgaz a-l cunoaște pe părintele, fie din frică, fie dintr-o anumită reținerere datorată poate statutului

⁶⁵ GOLD și SCHOVILLE, „Lachis,” 58.

⁶⁶ Henry Preserved SMITH, *The Religion of Israel – an historical study* (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), 66.

sfinției sale, în cele din urmă am descoperit în persoana coordonatorului meu de doctorat un om deschis, jovial, cald și apropiat de învățăceii săi, prieten de nădejde, capabil a se coborî la nivelul de înțelegere al interlocutorilor, atât în discursurile oficiale, cât, mai cu seamă, cu prilejul unor întâlniri amicale.

Ca un „Părinte” grijuliu față de copiii săi, mi-a fost alături întotdeauna cu promptitudinea lui recunoscută în anevoiosul demers de redactare al tezei de doctorat, atât în ceea ce privește conținutul ideatic al lucrării, cât și în ceea ce privește normele metodologico-estetice de întocmire a unei asemenea expuneri academice de anvergură și responsabilitate.

Rămân memorabile clipele de priveghere din ajunul sărbătorilor sau duminicilor, atunci când, în capela seminarului clujean, părintele ne aduna la ceas de seară, în plâpânda lumină a lumânărilor, pe câțiva dintre noi, cei doritori, să ne inițieze în tainițele slujrii preoțești, pe care o prețuiește cu toată inima. Am admirat dintotdeauna că înainte de a fi un profesor universitar cu „nume bun” și prestigiu, părintele Ioan este un autentic Preot al Arhiereului Celui Veșnic, trăitor al tainelor dumnezeiești, mereu dispus a împărtăși din bucuria slujirii tihnite la altar tuturor celor care, sfioși, ofeream răspunsurile la strană.

Cât despre minunatul „talent” al vorbirii părintelui, nu este cazul a detalia aici. Îl știu prea bine sutele de credincioși ai catedralei mitropolitane, elevi seminariști și studenți, pe care adeseori îi ține cu sufletul la gură prin forța persuasiunii oferită de naturalețea apropierii, sinceritatea și lejeritatea exprimării, coroborate bineînțeleles cu o îmbinare fericită a culturii cu teologia de înalt nivel, dobândite în ani și ani de zbateri în „ogorul Domnului”.

Expresia „suflare de viață” (*nišmat haim*) din Fac 2,7: element de dezacord în exegeza Părinților Bisericii?

Arsenie POHRIB

Prezentul articol are ca punct de plecare reflecțiile existente, pe de o parte, în Sfânta Scriptură, iar pe de altă parte, în interpretările antropologice asupra creației și asupra relației dintre Dumnezeu și om. Ne propunem, astfel, să răspundem, în parte, desigur, aceleiași întrebări pe care și-au adresat-o și primii scriitori ai Bisericii, urmând psalmistului, care-L interoghează pe Dumnezeu: *Ce este omul, ca să-Ți amintești de el? Și fiul omului, ca să-l cercetezi pe el?* (Ps 8,4).

În acest context, una dintre întrebările care se pot ridica vizează originea însăși a omului, pentru ca, înțelegând mai multe despre aceasta, să putem oferi răspunsuri legate de sensul și scopul existenței umane: ce se înțelege prin *suflarea de viață* [ebr. נִשְׁמַת חַיִּים (*nišmat haim*); gr. πνοήν ζωής; lat. *spiraculum/flatum vitae*], despre care se amintește în Fac 2,7? Suflarea de viață este sufletul sau altceva? Aceasta este, în prezent, o chestiune deschisă. Răspunzând într-un mod foarte rapid, s-ar putea afirma că suflarea de viață pe care Dumnezeu i-a dat-o lui Adam este sufletul, constitutiv firii umane, însă un alt posibil răspuns ar fi acela că suflarea din Fac 2,7 este aceeași cu cea pe care Domnul Hristos a dat-o, după înviere, ucenicilor (In 20,22), fiind în acest caz vorba de har, nu de suflarea de viață biologică pe care o au și animalele, asupra cărora nu ni se spune în Dumnezeiasca Scriptură că Dumnezeu a suflat.

Structura lucrării de față are ca scop, pe lângă prezentarea succintă a diverselor exegeze ale textului nostru, și evidențierea unor aspecte ce țin de evoluția conceptului de πνεῦμα în decursul timpului, acordând o atenție deosebită cărții vechi-testamentare *Înțelepciunea lui Solomon*, căutând să

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

arătăm în ce măsură noțiunea de *πνεῦμα* interferează, în logica argumentării noastre, cu termenul *πνοή* din Fac 2,7.

În linii mari, am putea nota încă de acum existența a două curente interpretative majore în legătură cu expresia biblică *sufflare de viață*, fiecare cu adepții ei, iar în cadrul fiecărei astfel de exegeze am încercat să oferim unul sau mai multe exemple edificatoare. Printre cei care au îmbrățișat, plecând de la textul grecesc al Septuagintei, o interpretare pnevmatologică a lui *πνοή* din Fac 2,7 amintim, printre alții, pe Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, Tațian Sirianul, pe gnosticii valentinieni, Tertulian, Origen din Alexandria, Ioan Filopon, pe Sfântul Chiril al Alexandriei și pe Sfântul Grigorie Palama. De cealaltă parte, printre cei care l-au identificat pe *πνοή* cu sufletul uman, amintim, în primul rând, pe Sfântul Irineu de Lyon, dar și pe alți autori, precum Sfântul Clement al Alexandriei, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie de Nazianz, Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Fericitul Augustin și Toma de Aquino.

Articolul nostru este divizat în 3 secțiuni ce corespund celor trei exegeze alese pentru a clarifica sensul expresiei *sufflare de viață* din Fac 2,7, trecând astfel prin viziuni diferite de interpretare.

1. Exegeză vechi-testamentară a textului din Fac 2,7

Lectura pnevmatologică a textului biblic din Fac 2,7, după cum arată și P.H. Poirier, s-a cristalizat înainte de creștinism, nefiind concepută doar ca o consecință a pnevmatologiei creștine¹. Astfel, cea mai veche atestare a unei exegeze pnevmatologice a lui *πνοή* din Fac 2,7 este cea pe care o întâlnim în *Înțelepciunea lui Solomon*, în capitolul 15 al acestei cărți biblice. Aici luăm contact cu terminologia folosită în Fac 2,7, cu excepția că *πνοή* din *Facerea* devine *πνεῦμα* în *Înțelepciunea lui Solomon*, acesta din urmă fiind dăruit lui Adam la creație. Citim în versetul 11 că omul „n-a cunoscut

¹ Paul-Humbert POIRIER, „Pour une histoire de la lecture pnevmatologique de Gn 2,7: Quelques jalons jusqu'à Irénée de Lyon,” *REA* 1 (1994): 21.

Expresia „suflare de viață” (*nišmat haim*) din Fac 2,7: element de dezacord ...

pe Făcătorul său, Care i-a insuflat un suflet lucrător și duh (*πνεῦμα*) de viață”, iar în versetul 16 citim: „Cel care i-a făcut a fost un om, care a primit duhul (*πνεῦμα*) în dar, tocmai el i-a închipuit, căci nici un om nu poate să facă un dumnezeu la fel cu el”.

Autorul cărții *Înțelepciunea lui Solomon* face trimiteri la anumite texte ale Vechiului Testament, pe care le cunoaște în profunzime și pe care se pare că le-ar fi citit în versiunea greacă a Septuagintei, precum *Facerea*, *Ieșirea*, *Isaia*, *Pildele lui Solomon*, ș.a.². Acesta este și cazul textului din Fac 2,7, a cărui terminologie, după cum notează Poirier, este preluată cu insistență de autorul *Înțelepciunii lui Solomon*, în cap. 15, atât în sens pozitiv, cât și în sens negativ: *πνοή* este reluat în versetele 5 și 11, *γῆ* în versetele 7 și 8, *πλάσσειν* în versetele 7, 8, 9, 11 și 16, *ἐμφυσᾶν* în 11, *ζῶσα* în 11, *ψυχή* în versetele 8, 11 și 14³. În contextul nostru, semnificativă este singura diferență de vocabular pe care o remarcăm între Fac 2,7 și Sol 15, în sensul că *πνοή* din primul caz devine, în mod firesc am putea spune, *πνεῦμα* în textul *Înțelepciunii lui Solomon* (Sol 15,11.16), acesta fiind dăruit omului în timpul creării sale⁴.

Astfel, cartea *Înțelepciunea lui Solomon* constituie o etapă decisivă în evoluția doctrinei conceptului de *πνεῦμα*, pentru că ne întâlnim acolo pentru prima dată cu un *πνεῦμα* care nu mai este legat de lumea materială, ca cel al stoicilor și medicilor greci, dar care, fiind de aceeași natură ca Dumnezeuul iudaismului, transcende realitățile sensibile⁵. Textul biblic din Fac 2,7 lasă posibilitatea unei duble exegeze⁶, care decurge din folosirea complementelor diferite ale aceluiași verb *ἐμφυσάω*, folosit atât în Vechiul,

² Cf. *Traduction Oecuménique de la Bible* (Paris: Société biblique française & Ed. du Cerf, 1988), 1799.

³ Cf. POIRIER, „Pour une histoire,” 2, 6.

⁴ Cf. POIRIER, „Pour une histoire,” 2.

⁵ Gerard VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma: du stoïcisme à saint Augustin. Étude philosophique* (Paris: Desclée de Brouwer, 1945), 236. Pentru o analiză detaliată a pnevmatologiei din cartea *Înțelepciunea lui Solomon*, vezi: VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma*, 223-36.

⁶ Marie-Odile BOULNOIS, „Le souffle et l'Esprit. Exégèses patristiques de l'insufflation originelle de Gn 2,7 en lien avec celle de Jn 20, 22,” *RA* 24 (1989): 4.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cât și în Noul Testament, și care sunt: *πνοήν ζωής* în cazul Septuagintei și *πνεῦμα ἅγιον* în cazul textului iohanic (In 20,22). O primă opțiune ar fi să se facă conexiunea între cele două versete, legate prin uzitarea aceluiași verb și prin raportul etimologic, întâlnit și în alte locuri din Septuaginta, dintre *πνοή* și *πνεῦμα*⁷. O altă opțiune posibilă ar fi să se facă distincția între acești ultimi doi termeni și să se conchidă că este vorba de două însuflări cu conținut diferit sau chiar opuse; din această a doua perspectivă, paralelismul dintre Fac 2,7 și In 20,22 nu ar mai avea nicio justificare⁸. Cele două perspective exegetice care se desprind din lectura versetului din Fac 2,7 și pe care le-am amintit mai sus și-au găsit, fiecare dintre ele, în rândul Părinților Bisericii, diverși susținători. Interpretarea cea mai des întâlnită, însă mai recentă, vede în *πνοή*, pe care Dumnezeu l-a însuflat în om, darul sufletului. Cealaltă perspectivă, având ca fundament legătura dintre Fac 2,7 și In 20,22, înțelege prin *πνοή* darul Sfântului Duh sau al harului și este cea mai veche interpretare.

2. Un exemplu de interpretare pnevmatologică a conceptului de *πνοή* din Fac 2,7: Sfântul Chiril al Alexandriei

O opțiune exegetică privind textul din referatul biblic al creației, în mod cert cea mai veche, se fundamentează pe interschimbabilitatea termenilor *πνοή* (Fac 2,7) și *πνεῦμα* (In 20,22), înțelegând prin aceștia același conținut al suflării din *Facerea* și din textul iohanic, adică darul Duhului Sfânt⁹.

Prezentăm ca exemplu pentru această perspectivă exegetică, printre multe altele care pot fi oferite, doar pe Sfântul Chiril al Alexandriei, datorită clarității interpretării sale. Sfântul Chiril al Alexandriei, aprofundând

⁷ Monique ALEXANDRE, *Le commencement du livre. Genèse I-IV. La version grecque de la Septante et sa réception* (Paris: Beauchesne, 1988), 239 oferă următoarele exemple: Iov 27,3; 32,8; 33,4; Is 42,5; 57,16.

⁸ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l’Esprit,” 4.

⁹ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l’Esprit,” 5. Tocmai această interpretare pnevmatologică este cea pe care Fericitul Augustin o respinge.

consecințele antropologice ale exegezei potrivit căreia *πνοή* din Fac 2,7 se referă la insuflarea Duhului Sfânt în sufletul lui Adam – exegeză susținută de Origen (deși el apare și ca susținător al celeilalte opțiuni exegetice), Didim, Apolinarie –, a dezvoltat cel mai mult dintre Părinții Bisericii, care au îmbrățișat această opțiune exegetică, ideea că Sfântul Duh este Cel Care a fost insuflat de Dumnezeu lui Adam, în timpul creației.

Sfântul Chiril a văzut în acest text biblic punctul de plecare în elaborarea unei teologii a îndumnezeirii omului. După Sfântul Chiril, nu poate fi vorba în actul insuflării din *Facerea* despre faptul că suflarea ar fi devenit suflet, căci acesta ar fi fost incoruptibil în acest caz, or știm bine că Adam a păcătuit¹⁰, sau despre darul unui har diferit de natura Duhului Sfânt, ci de Duhul însuși¹¹, iar această certitudine a sa este inseparabilă de In 20,22, text pe care Chiril îl citează de multe ori, făcând paralela între cele două insuflări¹². Ceea este de remarcat în exegeza Sfântului Chiril este că, deși vede o legătură între textele din Fac 2,7 și In 20,22, totuși, nu porcede la a identifica pur și simplu cele două insuflări, ci menține diferența dintre actul creării inițiale și cel al recreării prin Hristos. O explicație este dată de faptul că între cele două momente enunțate a intervenit păcatul omului, care l-a îndepărtat pe Duhul Sfânt de om, dar și un alt moment fundamental din iconomia mântuirii omului, și anume întruparea Fiului lui Dumnezeu. Acest fapt împlinit de Cuvântul lui Dumnezeu, nu doar că i-a restituit omului ceea ce pierduse prin păcatul neascultării, ci a făcut mult mai mult: darul Duhului oferit prin lucrarea lui Hristos are, în Hristos, valoare veșnică și stabilă, noul dar al Duhului Sfânt având o putere pe care nu o avea cel oferit la creare, dovadă stând chiar faptul că omul l-a putut pierde.

¹⁰ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l'Esprit,” 32.

¹¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Dialogues sur la Trinité*, tome III: *Dialogues VII*, 639ab, în SC 246, trad. Georges-Matthieu de Durand (Paris: Cerf, 1978), 1-5. „Ce n'est donc pas uniquement une grâce créée qui a élevé Adam à l'état surnaturel ; le premier homme avait en lui l'Esprit substantiel, le sceau de la nature divine, qui l'a rendu spirituellement semblable à toute la nature des Personnes divines”; L. JANSSENS, „Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie,” *ETL* 15 (1938), 255.

¹² Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l'Esprit,” 32-3.

Potrivit Sfântului Chiril al Alexandriei, omul a fost creat în felul următor: mai întâi, Dumnezeu l-a modelat din pământ și l-a însuflețit, făcându-l astfel după chipul Său, drept și capabil să facă binele, iar mai pe urmă, vrând ca și omul să dobândească atributele dumnezeirii, l-a sfințit prin aceea că i l-a trimis pe Duhul cel dumnezeiesc. Prin urmare, sufletul este diferit de Duhul Sfânt, căci a fost creat și mai apoi a primit Duhul Sfânt¹³. Pe de altă parte, dacă este adevărat că sufletul care a fost creat prin suflare dumnezeiască este diferit de Duhul Sfânt, unul nu poate fi dat fără celălalt, potrivit Sfântului Chiril¹⁴. În acest context, Dumnezeu și omul nu sunt consubstanțiali, iar grija Sfântului Chiril este tocmai de a menține distincția între Creator și creatură. M.O. Boulnois, cercetător parizian în domeniul exegezei patristice a textului scripturistic, care s-a aplecat în urmă cu mai mulți ani asupra textului din Fac 2,7 și legăturii acestuia cu In 20,22, arată că identificarea de către Sfântul Chiril a darului oferit omului prin suflarea de viață din Fac 2,7 cu darul Sfântului Duh se explică prin prezența cuvântului „viață”. Întrucât Dumnezeu Însuși este Viața, după cum reiese din texte precum FAp 17,28 sau In 11,25, rezultă de aici că suflarea de viață trimisă de Dumnezeu lui Adam este suflarea însăși a lui Dumnezeu: „Astfel, a suflat în fața lui suflare de viață, adică pe Duhul Fiului. Căci Fiul este El Însuși Viața (cf. In 11,25) ca și Tatăl Său, Cel care le ține pe toate într-o ființă. În El se mișcă și trăiește tot ce poate trăi, după cuvântul lui Pavel (cf. FAp 17,28)”¹⁵.

Originalitatea exegezei Sfântului Chiril cu privire la textul din Fac 2,7 este aceea că, lămurind deja că suflarea de viață este Duhul Sfânt, darul de la creație nu este doar restituit în In 20,22, cea de-a doua însufflare fiind superioară celei dintâi¹⁶.

¹³ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l’Esprit,” 32.

¹⁴ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l’Esprit,” 35.

¹⁵ SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, *Commentarii in Ioannem IX*, 1, 822, ed. Philip Edward Pusey, vol. 4 (Oxford: OUP, 1872), 484.

¹⁶ Boulnois notează: „L’Esprit, en venant reposer sur le Christ, à son baptême, s’habitue à demeurer dans la nature humaine de manière stable; par l’incarnation et l’union intime des natures divines et humaines, le Christ rapproche la créature du Créateur; par son

3. Sfinții Irineu de Lyon și Ioan Gură de Aur, adepți ai teoriei potrivit căreia *πνοή* poate fi identificat cu sufletul uman

O altă opțiune exegetică legată de textul biblic din Fac 2,7, acceptată de majoritatea autorilor patristici, însă doar începând cu Sfântul Irineu al Lyonului, dar totuși nu cea mai veche exegeză pe care a cunoscut-o textul nostru, spune că *πνοή* insuflat de Dumnezeu lui Adam trebuie identificat cu sufletul uman¹⁷.

Pentru Sfântul Irineu, iconomia dumnezeiască¹⁸ are în centrul ei pe om și ceea ce a făcut Dumnezeu pentru acesta (*Adversus haereses* I.10.3). Un aspect important al creației lui Dumnezeu este, pentru Irineu, faptul că aceasta a fost făcută *ex nihilo*¹⁹, iar în jurul acestei idei Irineu dezvoltă o teologie complexă, însă de notat este că problematica legată de originea materiei în actul creației nu este una centrală pentru autorul nostru, ci el pune accentul mai mult pe lucrarea lui Dumnezeu, prin Fiul și Duhul, în crearea omului din pământ după chipul și asemănarea lui Dumnezeu²⁰.

Pr. John Behr, aplecându-se asupra mai multor aspecte ale antropologiei Sfântului Irineu, spune că acest Părinte al Bisericii, spre deosebire de Filon al Alexandriei²¹ și de Sfinții Părinți care au fost influențați de gândirea sa, nu face deosebire între cele două texte biblice din *Facerea*

insufflation corporelle, le Christ communique à l'homme l'Esprit d'adoption qui lui permet de dire: «Abba, père»»; BOULNOIS, „Le souffle et l'Esprit,” 35.

¹⁷ Aceeași opțiune a fost îmbrățișată și în spațiul românesc de un autor precum Pr. Marin D. Ciulei; vezi: Marin D. CIULEI, *Antropologie patristică* (București: Sirona, 1999), 16-7.

¹⁸ Pentru a citi mai mult despre tema iconomiei și locul omului în interiorul acesteia, potrivit Sfântului Irineu, vezi: John BEHR, *Ascetism și antropologie la Sfântul Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul*, trad. Adela Lungu (Iași: Doxologia, 2016), 52-116.

¹⁹ Vezi, mai ales: G. MAY, *Creation Ex Nihilo: The Doctrine of Creation out of Nothing in Early Christian Thought*, trad. A.S. Worrall (Edinburgh, 1994), 164-78; J. FANTINO, „La Création ex nihilo chez saint Irénée: étude historique et théologique,” *RSPHTh* 3 (1992): 421-42.

²⁰ Cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 53-4.

²¹ Pentru Filon, Fac 1,26 desemnează pe omul ideal, nici bărbat, nici femeie, creat după chipul lui Dumnezeu, adevăratul om, iar Fac 2,7 face trimitere la plăsmuirea din țărână a trupului sensibil și stricacios (cf. *Opif.*, 46, 134).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

care relatează antropogeneza. Pentru Irineu, Fac 1,26-27 și 2,7 vorbesc despre o singură creare a omului și trebuie să fie folosite împreună²².

În expunerea protologiei sale cu referire la crearea omului se poate observa acest lucru, cum cele două relatări sunt combinate pentru a oferi o descriere coerentă a creării omului: „Dar El l-a făcut pe om cu propriile Sale mâini, luând cele mai pure, cele mai de calitate și cele mai delicate (elemente) din pământ, amestecând cu țărâna, după o măsură potrivită, propria Lui putere; și pentru că El dăduse lucrului mâinilor Sale forma chipului Său – astfel încât ceea ce va fi văzut să aibă asemănare dumnezeiască, pentru că omul a fost pus pe pământul care fusese făcut după chipul lui Dumnezeu – și ca să fie viu, El a suflat asupra lui suflare de viață (Fac 2,7): astfel încât, atât potrivit inspirației, cât și potrivit facerii, omul era asemeni lui Dumnezeu. De asemenea, el era liber și stăpân pe sine, fiind făcut de Dumnezeu astfel, ca să stăpânească peste toate cele de pe pământ. Și această măreață lume creată, pregătită de Dumnezeu înainte de facerea omului, a fost dată în stăpânirea omului, având de toate în ea”²³.

Să notăm și că gândirea Sfântului Irineu de Lyon marchează un moment de cotitură în modul de interpretare a textului nostru²⁴ și că acest fel al său de a înțelege Fac 2,7 va influența posteritatea, liniile principale ale discursului său fiind preluate de majoritatea succesorilor săi²⁵.

Textul Sfântului Irineu, potrivit căruia „noi (oamenii) suntem un trup luat din pământ și un suflet care primește de la Dumnezeu pe Duhul”²⁶,

²² SF. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses* IV.20.1; A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo* (Madrid: Biblioteca des Autores Cristianos, 1969), 13-27; ANDIA, *Homo vivens*, 62-3; cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 118. Despre calitatea omului de chip și asemănare a lui Dumnezeu la Sfântul Irineu, vezi: BEHR, *Ascetism și antropologie*, 121-3.

²³ SF. IRINEU DE LYON, *Démonstration*, 11; cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 118-9.

²⁴ Cf. POIRIER, „Pour une histoire,” 16.

²⁵ Cf. BOULNOIS, „Le souffle et l’Esprit,” 8.

²⁶ „Nos autem quoniam corpus sumus de terra acceptum et anima accipiens a Deo spiritum” (SF. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses* III.22.1; cf. POIRIER, „Pour une histoire,” 17), tradus în română astfel: „Însă fiecare dintre noi am primit un trup din pământ și sufletul l-am primit, în mod duhovnicește, de la Dumnezeu,” trad. Dorin Octavian PICIORUȘ, *Teologie pentru azi*, vol. 2 (București, 2007). Traducerea s-a făcut din limba engleză, după ediția IRENAEUS, *Against Heresies*, din colecția *The Ante-Nicene Fathers*.

este foarte relevant în acest sens. Deși ar putea lăsa la început impresia unei antropologii tripartite tradiționale, întâlnită și la Apostolul Pavel (1Tes 5,23), de tipul trup (*σῶμα*) – suflet (*ψυχή*) – duh (*πνεῦμα*), felul în care prezintă Sfântul Irineu lucrurile, modelul acesta antropologic întâlnit până acum de atâtea ori este modificat în mod substanțial, potrivit lui Poirier, căci elementele care compun ființa umană nu mai sunt trei, ci două, iar acestea sunt doar trupul și sufletul, duhul nemaifiind parte din om în mod natural, ci o entitate primită de la Dumnezeu de către suflet²⁷.

Cu referire la Duhul lui Dumnezeu, Care este dătător de viață și are rolul de a-l face pe om suflet viu, într-un context în care abordează asemănarea dintre facerea lui Adam și nașterea lui Hristos, Irineu îl definește pe om ca fiind „trup luat din pământ și suflet care primește Duhul de la Dumnezeu”²⁸. O mențiune se impune aici din partea lui Behr: dacă Irineu face distincția între, pe de o parte, omul format din trup și suflet și, pe de alta, viața la care acesta participă, atunci trebuie să se înțeleagă că Duhul nu trebuie gândit ca fiind o parte a omului, ci altceva decât omul, Care se dă acestuia prin Hristos, astfel încât Duhul poate fi descris în mod legitim și ca Duh al omului²⁹.

Ajungând la ceea ce ne interesează mai mult, să notăm aici care este, potrivit lui Irineu, raportul dintre Duhul și suflarea de viață. În *Adversus haereses* V.12.2, unde comentează 1Cor 15,45-46, Irineu afirmă că suflarea de viață din Fac 2,7, care l-a făcut pe om ființă vie, este alta decât Duhul de viață dătător, care îl face pe acesta duhovnicesc. O precizare foarte importantă este că, dacă suflarea de viață este comună tuturor oamenilor, Duhul este străin de cei care nu-și înving poftele pământești, fiind dăruit

The Writings of the Fathers down to A.D. 325, editată de Alexander Roberts, D.D., și James Donaldson, L.L.D., editorii americani retipărind ediția de la Edinburgh, vol 1, 640-1175 (124).

²⁷ Cf. POIRIER, „Pour une histoire,” 17, unde sunt arătate diferențele dintre gnostici și teologia Sf. Irineu, dar și contextul hristologic și soteriologic în care acest Părinte bisericesc își dezvoltă antropologia.

²⁸ SF. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses* III.22.1.

²⁹ Cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 133-5.

neamului omenesc în vremurile din urmă prin înfiere. Pentru Irineu, plecând de la textul din Is 57,16, unde Domnul spune: „Căci Duhul va ieși din Mine și Eu am făcut fiecare suflare”, suflarea de viață este ceva făcut, deci diferită de cea care creează și, astfel, temporală prin natura sa. Doar Duhul, dacă îl pătrunde pe om, rămâne permanent în el³⁰. Comentând textul din 1Cor 15,46, Irineu afirmă: „Prin urmare, după cum cel care a devenit suflet viu, pentru că s-a întors spre rău, a pierdut viața, tot astfel din nou, același, întorcându-se spre ceea ce este mai bun și primind pe Duhul dătător de viață, găsește viața”³¹. Irineu ne prezintă o relatare unitară a antropogenezei, combinând Fac 1,26-27 și 2,7, pentru a descrie crearea unei ființe de asemeni unitare, țărână însuflețită³².

În *Omiliile* sale la cartea Facerii³³, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că suflarea pe care a trimis-o Dumnezeu a dăruit omului sufletul: „Mare lecție de filosofie este, deci, să știm cum am luat naștere. *Și a făcut*, spune Scriptura, *Dumnezeu pe om, țărână luând din pământ și a suflat în fața lui suflare de viață*. Scriptura se folosește de cuvinte grosolane, pentru că vorbea oamenilor care nu puteau înțelege altfel decât cum putem noi înțelege; se folosește de aceste cuvinte ca să ne învețe că iubirea de oameni a lui Dumnezeu a voit ca omul acesta făcut din pământ să aibă suflet rațional, ca să fie astfel o ființă întreagă și desăvârșită. *Și a suflat*, spune Scriptura, *în fața lui suflare de viață*. Prin această suflare a dăruit celui făcut din pământ putere de viață; suflarea aceasta constituie ființa sufletului. Și Scriptura a adăugat: *Și s-a făcut omul cu suflet viu*. Cel care a fost făcut, cel din țărână, odată ce a primit, prin suflarea lui Dumnezeu, suflare de viață, *s-a făcut cu suflet viu*. Ce înseamnă *cu suflet viu*? Înseamnă lucrător, care are, prin lucrările lui, în slujba sa, mădularele trupului, care urmează voinței lui”³⁴.

³⁰ Cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 142.

³¹ SF. IRINEU DE LYON, *Adversus haereses* V.12.2; Cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 142.

³² Cf. BEHR, *Ascetism și antropologie*, 147.

³³ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Facere,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1987).

³⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omiliile la Facere,” XII, 5.

Expresia „suflare de viață” (*nişmat haim*) din Fac 2,7: element de dezacord ...

Cele două trăsături ale sufletului, conferite prin suflarea de viață, exprimate aici de Sfântul Ioan Hrisostom, au fost identificate și de Sfântul Clement al Alexandriei, iar acestea sunt raționalitatea³⁵ și puterea de viață sau de lucrare. Un aspect foarte semnificativ este darul vieții primit prin suflet, însă raționalitatea acestui suflet este un aspect și mai demn de notat, căci prin aceasta, omul devine conducător și responsabil al faptelor sale, stăpân peste trup și peste toate mișcările sale, care se supun voinței sufletului rațional. Preocuparea de a nu se înțelege prin sufletul insuflat de Dumnezeu în trup o parte din Dumnezeu este prezentă și în gândirea Sfântului Ioan Hrisostom³⁶.

Concluzii

În acest studiu, am recurs, prin utilizarea metodei exegezei istorico-critice, specifică teologiei biblice a Sfinților Părinți, la extragerea elementelor de învățătură legate de subiectul propus. Astfel, am putut constata că, în linii mari, exegezele textului din Fac 2,7 s-au constituit în două viziuni interpretative distincte, constituind un element de dezacord în exegeza patristică.

Lectura pnevmatologică a textului biblic din Fac 2,7 a fost cristalizată înainte de creștinism și este cea mai veche exegeză a textului pus în discuție. Astfel, să notăm doar că sensul conceptului de πνεῦμα a evoluat treptat de la un sens material la unul spiritual. Momentul când πνεῦμα a dobândit o conotație spirituală coincide cu cartea *Înțelepciunea lui Solomon*, exemplu veritabil de exegeză pnevmatologică a textului din Fac 2,7.

Acest tip de exegeză, care înțelege suflarea de viață din Fac 2,7 ca fiind darul Duhului Sfânt oferit omului de la creație, a ajuns să fie o lectură comună pentru lumea răsăriteană, cu excepțiile oferite, de exemplu, de Sfinții Irineu de Lyon sau Ioan Gură de Aur, care au îmbrățișat, după cum am arătat în acest articol, o altă viziune, înțelegând prin suflarea de

³⁵ Aceasta mai apare și în: SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homiliae in Genesis* XIII, 3; PG 53, 107.

³⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Homiliae in Genesis* XIII, 2 ; PG 53, 106.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

viață sufletul uman. Exegeza pnevmatologică a reprezentat, în general, o constantă, dar cel care a introdus o ruptură a fost cel menționat anterior, Sfântul Irineu de Lyon, care refuză lectura pnevmatologică a acestui text, discreditată în ochii săi de către gnostici. Un exemplu de exegeză patristică pnevmatologică a textului nostru îl constituie interpretarea Sfântului Chiril al Alexandriei. Pentru susținerea argumentării sale, paralelismul dintre textele scripturistice din Fac 2,7 și In 20,22 este fundamental. Cu toate acestea, deși vede o legătură strânsă între cele două texte menționate, nu identifică întru totul cele două insuflări, ci ține să arate până la capăt distincția dintre actul creării inițiale și cel al recreării prin Hristos.

Evocare

Contactul și lucrul împreună cu părintele profesor Ioan Chirilă în domeniul teologiei biblice sunt în sine o șansă. Cu părintele Chirilă se lucrează într-un mod cu adevărat rodnic și folositor, lucrul responsabil și serios reprezentând stâlpul de sprijin al activității și al îndrumării sale.

Alegerea Sfinției sale ca îndrumător de doctorat a venit în mod firesc, cu atât mai mult cu cât contactul nostru personal, realizat cu câțiva ani înainte de a se întrezări ideea de a lucra sub coordonarea sa, a fost cel care m-a încurajat cel mai puternic în acest demers. Mai întâi a fost întâlnirea personală, apoi cea academică, încât acestea s-au îmbinat, îmi place să cred aceasta, în mod armonios. În realitate, foarte mult a contat și chemarea părintelui de a lucra cu Sfinția sa. În mod cert, drumul care se întrezărea la început m-a pus în dificultate, aflându-mă deodată cercetător într-un domeniu – teologie biblică vechi-testamentară – cu care eram foarte puțin familiarizat, însă încurajarea părintelui a constituit un real sprijin.

Nu știu exact dacă subiectul tezei de doctorat a constituit de la început pentru mine o căutare ardentă sau o nevoie cu totul personală, cu atât mai mult cu cât acesta s-a conturat în faza sa finală în mod treptat, pe măsura descoperirii unor elemente noi, însă sunt convins că a reprezentat o provocare, iar provocarea aceasta a rodit, zic eu, lucruri folositoare și destul de interesante, care privesc însăși ființa omului și înțelesul său deplin.

Posibilitatea de a studia este o mare şansă, pe care și eu am căutat să o cultiv, pe cât mi-a stat în putință, dar a studia urmând îndrumările unui om de statura sufletească și intelectuală a părintelui profesor Ioan Chirilă reprezintă, după cum notam mai sus, o mare binecuvântare. Seriozitatea cercetării academice și profesionalismul părintelui, dar și modul personal și firesc de relaționare al părintelui m-au inspirat și motivat în tot acest demers al meu de perfecționare.

În mod evident, experiența doctorală la Cluj, printre atâția oameni buni și bine pregătiți, dar și dispuși oricând să ajute, a constituit un mare câștig, în ceea ce mă privește. Pe de o parte, contextul academic avansat pe care l-am întâlnit, accesul la cunoaștere prin consultarea bibliotecilor bogate și performante sau prin participarea la multiplele și foarte beneficele conferințe susținute de nume mari ale teologiei contemporane și la simpozioane sau colocvii, iar pe de altă parte, contactul foarte bun cu colegii și dascălii de acolo au reprezentat tot atâtea posibilități de a mă dezvolta.

Întâlnirea cu părintele profesor nu a fost, cu certitudine, pentru mine rezultatul hazardului. Părintele Ioan a sădit în sufletul meu, dincolo de multele lucruri de natură academică pe care le-am deprins datorită legăturii cu Sfinția sa, un fel frumos și complet de a fi al adevăratului teolog. Profunzimea cuvintelor sale, realismul relaționării sale cu oamenii, căldura, deschiderea și prietenia sa, modul aplicat în care știe părintele să transmită teologia, dar și multe alte calități ale sale constituie pentru mine un model.

Îi mulțumesc, aşadar, pentru șansa de a-l fi cunoscut și de a putea crește și eu spiritual și intelectual prin urmarea modelului său.

Regele Ieroboam și efectele măsurilor sale reformatoare asupra neamurilor care i-au confirmat autoritatea*

Ioan Florin POIENARU

Prin însușirea manifestărilor cultice patriarhale și prin slujirea pe înălțimi, Ieroboam a propus pentru o mare parte a semințiilor lui Israel o reformă atractivă, dar în realitate aceasta a reprezentat un regres considerabil. Cultivând imaginea unor pași spre progres, triburile care au primit măsurile reformatoare de la cel amintit mai sus, s-au separat de centralismul politic și de cultul davidic, expunându-se pierderii credinței revelate și înrobirii sub marile imperii.

Pe parcursul existenței sale, monarhia israelită a deținut forme diferite de manifestare¹, trebuind să ofere permanent răspunsuri unor perspective discutabile care au planat asupra ei.

S-au căutat astfel permanent răspunsuri la interogații precum: suveranul este om politic sau om al lui Dumnezeu? În ce măsură? Care din interesele politice, sociale sau cele de tip religios primează? Există complementaritate între acestea? Care sunt efectele impunerii cultului persoanei promovată de către Ieroboam în numele autonomiei? În cele ce urmează, vom încerca să identificăm prin realizarea a trei secțiuni, câteva răspunsuri succinte la chestiunile subliniate în acest context.

Cu toate că urmașii lui Avraam s-au bucurat de o relație specială și deschisă cu Dumnezeu, relație care a influențat categoric și formele social-politice ale vremurilor, totuși, cu timpul, poporul israelit a tins către

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente de text care fac parte din teza de doctorat a autorului: Florin POIENARU, *Regatul de Nord, Israel (926-721 î.Hr.). Istoric și context religios-teologic* (Bistrița: Solon, 2021), 47-50, 70-74, 80-90.

¹ Mai multe aspecte privind regatul întemeiat de Ieroboam, vezi POIENARU, *Regatul de Nord, Israel*.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

organizarea monarhică, iar triburile au cerut încoronarea unui rege; această dinamică de organizare a primit însă accente noi, chiar dramatice, după epoca lui Solomon. Fondul schimbărilor religioase și social-politice l-a constituit în esență diminuarea încrederii în Domnul² și investirea acesteia în puterile umane ale unor conducători atipici.

Legământul sinaitic amintește încă prin prima poruncă o posibilă opoziție făcută Domnului Dumnezeu și de către „alți Dumnezei”. De aici denotă faptul că ar fi posibile și alte existențe peste care YHWH ar fi suveran. Viața religioasă a semințiilor israelite a suferit după epoca regelui Solomon o cristalizare de fond și de formă, printr-o reinterpretare generoasă a structurilor religioase. Dând forma unei reforme, Ieroboam³ a clădit altare paralele, stimulând mândria ridicării unui eșafodaj religios opus Ierusalimului, gândit cu scopul concentrării puterii în mâinile sale. Blestemul lui Ieroboam I are la bază ispita în care a căzut și Saul, ispita autonomiei. Instituțiile administrative, preoția, altarele noi, cultul ș.a. au fost reformate cu scopul realizării unei autonomii considerabile a celor din nord față de Ierusalim, față de tradiția unică și unitară. În acest context „idealul harismatic era atât de puternic ancorat în mentalitatea israelită, încât orice încercare de a stabili o dinastie, după modelul davidic, era privită cu dușmănie și greu de realizat”⁴. În cele din urmă, în cadrul disputei dintre yahwism și baalism, s-au decelat loialități față de Domnul, față de Legea Sa, ori s-a cedat în favoarea instinctelor puternice de autonomie, care au generat o impresie diferită a deținerii de putere. În definitiv, „darea Legii este parte a dăruirii de Sine a lui Dumnezeu față de poporul Său, prin

² Dumnezeu „a privit legătura Lui cu poporul ales și ca pe o relație patrimonială”. Cristian PRILIPCEANU, *Teologia numelor divine din Vechiul Testament* (Iași: Doxologia, 2014), 331.

³ Ieroboam I a fost fiul lui Nebat și primul rege al Regatului de Nord, regatul lui Israel. Înainte de întemeierea regatului, a fost slujitor în administrația regală a lui Solomon. Devenind un critic vehement al politicilor lui Solomon, s-a ridicat împotriva acestuia. A fost nevoit să fugă în Egipt pentru a-și salva viața și s-a întors doar la moartea lui Solomon. Întors din Egipt, i-au urmat triburile israelite din nord, înființându-se astfel un nou regat.

⁴ Constantin OANCEA, *Narațiuni profetice din Cartea I Regi, Introducere, traducere și comentariu* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008), 35.

legământ, și exprimă aceleași planuri pline de dragoste”⁵, iar Baal-ul⁶ vine în contrast, deși nu este circumscris doar zeității canaanite propriu-zise.

Ceea ce ar fi trebuit să fie un progres, fiindcă a primit fața atragătoare a unei reforme, s-a trasformat într-o cădere fără întoarcere. Cu toate acestea, Domnul intervine prin profeți⁷, prin Ilie, prin Elisei și prin oameni de stat precum Iehu sau Ieroboam al II-lea, dar și prin împărați străini: Tiglatfalasar (Ful) cu scopul de a-l ridica constant pe Israel și pentru a-l îndrepta pe calea mântuitoare. Neascultarea și blestemul ieroboamic au condus însă în cele din urmă, după cum se știe, la exilul asirian, înțeles de israeliți ca o adevărată catastrofă națională. Cu toate acestea, Domnul nu i-a abandonat nici în perioada exilică; istoria de la Ieroboam I a devenit însă o vestire tot mai lămuritoare a exilului, una care putea fi evitată dacă israeliții renunțau la „idoli”⁸. Întregul demers al lui Ieroboam este catalogat ca fiind „păcatul original” a lui Israel⁹, amintit frecvent și condamnat adesea. Ieroboam va instala „păcatul lui Ieroboam”, care va deveni trăsătura

⁵ William DYRNESS, *Teme ale Teologiei Vechiului Testament*, trad. Ruben Ologeanu, (Cluj-Napoca: Logos, 2010), 141. A se vedea Ieș 19,5-6.

⁶ Baal este un termen general care definește o forță sau stihie care îndepărtează de Dumnezeu și de slujirea Sa. În Înțelepciunea lui Solomon se spune: „cunoașterea cinstită a fapturii El mi-a dat-o, să știu plămada lumii și vлага din stihii”. Cultul era răspândit „la multe popoare din Antichitatea semitică, primind diferite denumiri locale: Baal Zebul – în Ugarit, Baal Samen sau temutul Baal Hammon – în Cartagina”. Rodica CHIRIACESCU, *Dicționar mitologic* (București: Editura Universitară, 2012), 45. Sf. Grigorie de Nyssa identifică în slujitorii lui Baal, starea păcătoasă de dinainte de botez; Sfântul Duh șterge păcatele, la fel cum s-a manifestat focul pe muntele Carmel: „prin această jertfă admirabilă, Ilie ne-a prezis în mod clar instituirea și introducerea Botezului. Când s-a vărsat a treia oară apă, focul a căzut asupra jertfei pentru a arăta că acolo unde este apa duhovnicească, acolo este Duhul care dă viață și arde ca un foc, Care arde păcatele și iluminează pe credincioși. SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre ziua luminării – despre botezul lui Hristos*, în PG 46, 234-235, 577-600.

⁷ În cărțile 3 și 4 Regi sunt prezentați și profeți precum Samuel, Gad, Natan, Ahia, Ilie, Elisei, Miheia fiul lui Imla etc). Legat de aceștia adăugăm că „transcendența învățăturilor prezentate oral sau oracular a făcut în cele mai multe cazuri ca ei să nu placă conaționalilor și să sfârșească prin martiriu”. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 17.

⁸ Idolatria justifică egoismul, fiind suport al căutării autonomiei personale.

⁹ Osândirea trece la succesorii dinastici care sunt profund afectați, monarhia pierde aspectele pozitive.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

stereotipă și damnabilă a regilor din Israel¹⁰. Păcatul lui Ieroboam va consta, de fapt, în negarea inițiativei dumnezeiești în stabilirea cultului; in extenso, negarea cetății alese de Dumnezeu¹¹ – în favoarea altora, stabilite din motive personale, chiar dacă au fost invocate și motive strategice.

Prin pătrunderea în Cannan, Dumnezeu le-a dăruit tuturor semințiilor lui Israel, în egală măsură, victorii excepționale, iar prin intermediul conducătorilor poporului, Domnul a atras mereu atenția asupra gravității păcatului idolatriei, care atrage după sine consecințe inimaginabile. Primul rege al Regatului de Nord a dezvoltat o mare reformă, într-un amplu proces de schimbare¹² sau de reinventare a vieții religioase. Descendenții lui care vor continua această linie deviaționistă de la adevăratul cult, de la Templul din Ierusalim¹³, vor fi catalogați ca și continuatori ai păcatului lui Ieroboam. În esență, păcatul lui Ieroboam constă în negarea inițiativei dumnezeiești în stabilirea cultului căci „îndepărtarea de Dumnezeu este sursa tuturor fără-delegilor”. Dacă Dumnezeu Însuși își alesese cetate, Ierusalimul, Ieroboam din propria-i inițiativă a creat cetăți religioase paralele planului și inițiativei divine. În acest cadru este sesizabilă o ironie chiar tragică a israeliților, una care arată cât de nesăbuită devine acțiunea omului care se dorește a fi autonom, în contradicție cu voia lui Dumnezeu. Templul, pentru a cărui construcție israeliții înduraseră poveri și multe zile interminabile de muncă grea, pentru a cărui ridicare au contribuit din plin, este acum abandonat pentru un pseudo-Ierusalim, Betel și Dan, chivotul legii e lepădat pentru

¹⁰ Prin sublinierea săvârșirii „păcatului lui Ieroboam” de către regii Regatului de Nord, se subliniază gravitatea promovării idolatriei. Se structurează astfel o proiecție istorică și teologică prin care se rescriu și se evidențiază efectele ispitirii și ale căderii oamenilor; Ieroboam a făcut un „păcat original” care va avea un impact major asupra viitorului regat.

¹¹ În speță, este vorba de negarea rolului cetății Ierusalimului în privința laturii religioase și politice pentru urmașii lui Moise.

¹² Ieroboam va păstra acea neînțelegere a monarhiei moștenită de la Saul; îndepărtându-se de poruncile divine va ignora profeția lui Ahia pentru a-și întări poziția politică.

¹³ Dumnezeu și-a ales Ierusalimul ca și cetate văzută pentru a sălășlui în mijlocul poporului. Domnul a ales Templul și toată rânduiala care ține de pronia Sa. Legea arată poporului formele comportamentale acceptate de Domnul și a fost dată în același timp cu legământul, constituind un act al revelației divine, înainte ca acesta să se fi instruit. Edmond JACOB, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Row 1958), 272-3.

viței de aur, iar moștenirea levitică este la rândul-i abandonată clientelismului și oportunistului accederii în grațiile noului rege.

1. Cultul ieroboamic, un spațiu al împrumuturilor

Cultul propus de Ieroboam a primit o dinamică specifică prin fixarea locurilor de închinare la Betel și Dan. Ieroboam a conștientizat că impactul asupra triburilor prin reformarea cultului poate fi major. Acolo, poporul a început să meargă pentru închinare, săvârșind păcat (3Rg 12,30). Fixarea sanctualelor amintite au atras slujitori care trebuia să le administreze corespunzător prin aducerea de jertfe. Cu toate acestea, reformatorul a înțeles că nu era suficientă doar plasarea a doi viței de aur în două localități, ci trebuia creată o copie în oglindă, în fapt niște surogate, a ceea ce se întâmpla în viața religioasă din Sud, pentru a nu fi sesizate pe cât posibil diferențele de fond existente. Trebuia copiat într-un anumit fel Ierusalimul, cu toate complexitățile sale, pentru a deveni o alternativă cât mai credibilă și durabilă. Procesul delegitimizării Ierusalimului¹⁴ s-a produs prin crearea unei zone alternative pentru închinare, prin sublinierea unui caracter sacramental a unor noi cetăți. Ieroboam alege două astfel de cetăți de la extremitățile regatului, la sud și la nord, Betel¹⁵ și Dan¹⁶. Sanctualele Betel și

¹⁴ Inovațiile sau inițiativele de cult și culturale ale regelui, influențează pierderea favorii divine. Aria influențelor este largă: sanctualele, idolii, noua preoție, toate constituind „păcatul lui Ieroboam”, care a devenit „păcatul originar al lui Israel”. Amintim aici că există și interpreți biblici care sugerează că idolii sunt doar „scaune pentru Dumnezeu invizibil întronizat pe ele” și că Ieroboam ar fi avut în plan să ridice în fapt locuri de cinstire pentru YHWH. Raymond BROWN, Joseph A. FITZMYER și Roland E. MURPHY, *Introducere și comentariu la Sfânta Scriptură, Vol. III, Istoria deuteronomistă* (Târgu Lăpuș: Galaxia Gutemberg, 2011), 306.

Interpretarea poate fi considerată speculativă fiindcă întregul plan al lui Ieroboam în privința cultului relevă, de fapt, ignorarea Legii și a Legământului iudaic.

¹⁵ Ieroboam se va folosi de prestigiul locului numit Betel, acesta fiind locul unde făgăduise Iacob să ridice la un moment dat o „casa a lui Dumnezeu” (Fac 28,22), după desoperirea îngerilor care vor coborî și vor urca pe o scară până la cer. Betelul devenea „sanctuar regal”, o idee foarte inspirată. Paul BEAUCHAMP, *Cincizeci de portrete biblice*, trad. Claudiu Constantinescu (București: Colecția Cartier Dicționar, 2001), 207-8. Tot acolo, Avraam a zidit un altar pentru YHWH (Fac 12,8). În versetul 3, Dumnezeu îl asigură lui Iacov în privința moștenirii urmașilor săi, desoperindu-i misiunea chemării:

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Dan s-au aflat la granița lui Israel, având stăpâni diferiți: Betel a fost expus iudeilor, iar Dan, sirienilor¹⁷.

Idolatria instaurată în Betel și Dan nu este întâmplătoare¹⁸, iar alegerea acesteia evidențiază natura arhaizantă a noii religii de stat adoptată de Ieroboam în numele reînsofletirii unor tradiții israelite apuse¹⁹. În această organizare generală și Penuelul din Transiordania a fost reclădit²⁰, fiind mărit controlul asupra ținutului Galaadului. Deși se afirmă că ar exista asemănări între epoca lui Ieroboam I și cea a lui Aaron, totuși, primul a fost ostil teologiei regale din Sion²¹. Prin ridicarea sanctuarelor de la Sichem, Penuel și Tirța, Ieroboam a încercat să justifice acțiunile sale cu argumentul întoarcerii la începuturi printr-o decizie personală. Regalitatea timpului său va avantaja Baalismul, iar profeții vor interveni periodic în susținerea Yahwismului. Instabilitatea din Regatul de Nord este „consecința evidentă a ieșirii celor zece seminții din cadrul propriilor lor făgăduințe făcute la Ebal și Garizim – localități ce le aparțineau și care îi acuză”²².

2. Reforma instituției preoției, o măsură de bază în realizarea autonomiei politice

Pe lângă destinațiile de închinare Ieroboam a trebuit să reinventeze instituția preoției. Noua preoție nu era din neamul lui Levi, fiind înlocuită cu un nou personal destinat cultului. „El a zidit capiști pe înălțimi și a făcut preoți din poporul de rând, care nu erau dintre fiii lui Levi” (3Rg

„se vor binecuvânta întru tine și întru urmașii tăi toate neamurile pământului”. Iacov numește locul Betel (casa lui Dumnezeu).

¹⁶ Sanctuarul de la Dan păstra o succesiune preoțească de prin vremea lui Moise (Jud 18,30).

¹⁷ Spre exemplu, în vremea confruntării dintre Asa, Baeșa și Benhadad.

¹⁸ Betelul a generat o anumită atașare a israeliților (Fac 12,8; 13,3; 28,19; 31,13; 35, 1-16).

¹⁹ S-ar fi evitat ridicarea unor temple regale la granițele din nordul și din sudul viitorului regat, așa cum a sugerat Aharoni. Y. AHARONI, „Arad: Its Inscriptions and Temple,” *BA* 31 (1968): 28.

²⁰ „Și a zidit Ieroboam Sichemul, pe muntele lui Efraim, și s-a așezat cu locuința lui în el; și a plecat de acolo și a zidit Penuelul” (3Rg 12,25).

²¹ Teologia regală din Sion se baza pe două principii: 1) YHWH a ales Sionul – Ierusalimul pentru a conduce poporul; 2) YHWH a ales neamul lui David pentru a conduce poporul Său.

²² CHIRILĂ, Cartea profetului Osea, 30.

12,31). Prin slujitorii identificați din poporul de rând, Ieroboam și-a creat „propriul Ierusalim”²³, dezvoltând în timp un cult propriu, influențat prin deciziile sale, formând și atrăgând de partea sa o nouă elită sacerdotală care va trebui să fie eficientă și în menținerea coeziunii triburilor. În acest mod se anulează un criteriu de bază care guverna sectorul religios, descendența aaronică, ce se păstra prin preoție și prin caracterul ereditar al leviților în slujirea lui Dumnezeu²⁴. În fapt, Ieroboam a inventat instituția preoției pentru regatul său și ne întrebăm ce putea să conțină bun aceasta? Printr-o tipologie împrumutată a contribuit la construirea propriului cult, care semăna izbitor cu cel al altor popoare păgâne.

Ieroboam decide, așadar, să abandoneze succesiunea ereditară preoțească și să îi confere un caracter universal, făcând posibil ca, de la o atribuție de care se bucura o singură seminție, orice persoană să poată deveni capabilă în a îndeplini funcții preoțești²⁵. Fiind un om politic atent și chiar scrupulos în privința întăririi poziției sale, este posibil ca Ieroboam să fi numit în funcțiile disponibile apropiați de-ai săi, persoane ce puteau să ofere încredere, perfect integrați în cercul intim al puterii, care vor servi prin obediență și vor susține necondiționat legitimitatea regalității sale. Acest aspect, așa cum am mai sugerat, va viza atât latura religioasă, cât și cea social-politică.

²³ În 3Rg 12,28-29 este reliefată dilema regelui și hotărârea de a interveni în viața religioasă din Nord: „ajunge cu suitul la Ierusalim!; iată dumnezeii tăi, Israele, cei ce te-au scos din țara Egiptului (o paralelă la episodul din Ieș 32,4).

²⁴ Există și opinii contrare. F.M. Cross crede că abordarea în cauză aparține „polemicii deuteronomiste” împotriva lui Ieroboam. El susține că Ieroboam ar fi numit două preoții rivale de origine levitică, pentru a sluji la sanctuarele amintite – Aaronite la Bethel și Mushiți la Dan. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 199. Pe de altă parte, cercetătorii cred că în 3Rg 12,31 și în 2Par 11,13-17 se subliniază faptul că Ieroboam nu i-a mai apropiat pe leviți de sanctuare, pentru că aceștia, erau percepuți ca fiind angajați guvernamentali ai statului unitar davidic. Vezi și J. Maxwell MILLER și John H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah* (Pennsylvania: The Westminster Press Philadelphia, 1986), 242.

²⁵ Redăm aici un citat biblic relevant: „N-ați izgonit voi oare pe preoții Domnului, pe fiii lui Aaron și pe leviți, și nu v-ați făcut voi oare singuri preoți după pilda popoarelor din celelalte țări? La voi, oricine vine să se curățească cu un vițel și cu șapte berbeci, se face preot celui ce nu este Dumnezeu” (2Par 13,9).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Schimbarea slujitorilor în Regatul din Nord²⁶ a influențat puternic separarea regatelor. Atributele preoției au fost oferite arbitrar, generându-se o practică prin care s-a anunțat decăderea morală în regatul lui Ieroboam. Înlocuirea adevăratei preoții a determinat șubrezirea continuă a regatului care devenea tot mai vulnerabil prin corupție în fața pericolelor externe²⁷. Mândria arătată de către Ieroboam în fața profetului din Betel și omului lui Dumnezeu devine, simbolic, cauza pentru pieirea casei regale.

Finalizarea rupturii, care pentru Ieroboam a devenit o măsură indispensabilă, a început prin excluderea progresivă a preoților davidici²⁸. El a numit „preoți” care nu erau din rândul leviților²⁹, întrucât aceștia au dovedit loialitate față de David³⁰ și cetatea sa, aflându-se din acest motiv în puncte cheie în regatul unic; în noua situație apărută, Ieroboam i-a înlocuit fără a ezita de la sanctuarele luate în stăpânire. Este posibil ca în acele vremuri foarte mulți refugiați proveniți din regiunile nordice să se fi îndreptat spre sudul izbăvitor, în special din motive religioase, dar nu numai. În fruntea lor se aflau cu siguranță leviții³¹, urmați de oameni relevanți ai administrațiilor lui David și Solomon.

După atenuarea pasiunilor, Ieroboam se întreba dacă „regatul se va întoarce la casa lui David” (3Rg 12,26)³². Problema era una reală, întrucât

²⁶ În timp, mulți preoți și leviți, dar nu numai, au părăsit Regatul de Nord pentru a opta pentru cel din Sud, al lui Roboam, sporindu-i puterea și autoritatea.

²⁷ Versetul 34 din același capitol 3Rg 13, are valoarea unui verdict pentru Ieroboam și pentru urmașii săi: „aceasta a dus casa lui Ieroboam în păcat și la pieire și la stârpirea ei de pe fața pământului”.

²⁸ Sunt cei care au slijit încă din timpul lui David și Solomon, și care, în opinia lui Ieroboam, aveau o viziune centralistă.

²⁹ A se vedea (3Rg 12,31).

³⁰ David a devenit model al regelui credincios, iar Ieroboam a devenit simbolul al regilor blamabili din cauza idolatriei.

³¹ Leviții au format o instituție juridică puternică. Părăsind noul regat din nord, a scăzut și influența instituției profetice și implicit rolului reprezentativ al regalității. Cu toate acestea, se știe, au fost emise pretenții de autoritate.

³² Teama lui Ieroboam a fost una reală, posibila întoarcere la starea de dinainte era posibilă. Obiceiul cultic promovată de Ierusalim era bine așezat în „inima poporului”, iar acest fapt părea a fi o amenințare. Din acest punct va începe drama celor zece triburi. Vezi M. HARAN, „The Rise and Decline of the Empire of Jeroboam ben Joash,” *VT*

israeliții puteau trece cu ușurință în Iuda spre a „se sui la Ierusalim”³³. Posibilitatea urcării la Templul lui Dumnezeu amintea mereu de unitatea regatului de altă dată, de vremuri binecuvântate, iar Ieroboam a observat impasul religios în care s-a aflat. Deși capitala politică, Sichemul³⁴, era în nord, tot la Ierusalim se raportau israeliții pentru practicile religioase și cultul lui YHWH.

Dacă în episodul din Ieș 32,4, motivul aplecării spre idolatrie a fost deznădejdea, în privința întoarcerii lui Moise și nevoia de o nouă divinitate care să îi aibă în grijă, motivația lui Ieroboam este doar una pur politică³⁵. Fiind deschisă astfel calea altor reforme în plan social și economic, israeliții au fost motivați pentru a rămâne în nord și pentru a ameliora legăturile dintre triburi în perspectiva adoptării alternativei religioase.

După reformarea bazei religioase (sanctuarele, preoția, slujitorii), Ieroboam instituie o sărbătoare „în ziua a cincisprezecea din luna a opta, lună pe care și-o alesese el după placul lui” (3Rg 12,33)³⁶. Ieroboam a impus astfel o sărbătoare, aducând el însuși jertfe de tămâie pentru a întări și a da credibilitate noii „sărbători” ce primea caracter religios-cultural. Stăpânirea ieroboamică interpreta toate acțiunile³⁷ întreprinse în cheie

17 (1967): 266-97. Disidența lui Ieroboam a fost una personală, pentru că el își zicea: „inima poporului acestuia are să se întoarcă la domnul lui Roboam, regele lui Iuda” (3Rg 12,27). Ridicarea idolilor la Betel și Dan au declanșat dezbinarea cultică și politică: „fapta aceasta a dus la păcat” (3Rg 12,30).

³³ Importanța simbolică a Ierusalimului este frumos surprinsă de psalmist: „voi pune înaintea Ierusalimului, ca început al bucuriei mele!” (Ps 136,6).

³⁴ Ieroboam a locuit în Sichem și Penuel în vremea lucrărilor desfășurate în acele orașe. Cu toate că mulți oficiali loiali statului davidic au fost eliminați, totuși, o parte valoroasă a fost menținută, fiind păstrat în mare măsură sistemul raional stabilit de Solomon.

³⁵ Atât Aaron cât și Ieroboam au ridicat sanctuare idolatre; între au existat însă diferențe semnificative: Ieroboam le-a ridicat prin decizie personală cu argumente politice, iar Aaron a împlinit doleanțele poporului.

³⁶ Prin reformă sunt influențate spațiul, locul, modul de slujire, dar și timpul dedicat acesteia. Vezi și G.W. AHLSTRÖM, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion* (Lund: Gleerup, 1963).

³⁷ Când formele indecenței devin torent, „se răspândește peste tot, întâlnește în violența sa cele mai sfinte din locurile sfinte, face să cadă îndată tot ce e sfânt în ei și se ajunge la ceremonii profanatoare, la sacrificii neagreate, la rugăciuni deșarte, la inițieri care nu sunt, la celebrări neîmplinite (neîndeplinite), la o pietate ne legitimă, la o sfințenie

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

autonomă, ca fiind măsuri necesare reformării, de reînnoire cultică, „o întoarcere la vechile tradiții neafectate de ideile curenților ideologice ierusalimitean și davidic”³⁸. Cu toate acestea, ele sunt încălcări ale legii deuteronomice, chiar dacă Ieroboam justifica reforma ca un răspuns la așa numita impunere a lui David ca formă statală.

3. Schimbarea paradigmei. Idolatria ca revendicare culturală

Instituția religioasă nou creată a fost edificată din noi altare regale, paralele Ierusalimului, o preoție separată și din sărbători alternative. Prin sărbători noi, Ieroboam consacră o stare religioasă diferită prin care se accentua dezbinarea. Prima dezaprobare evidentă privind noua situație religioasă provine din sud, printr-un „om al lui Dumnezeu”, care, pentru a întări opoziția față de viața religioasă nou creată, intervine punctual în timpul aducerii de jertfe pe altarul din Betel de către rege³⁹. Noutățile introduse în cult de către Ieroboam au atras condamnările profetice⁴⁰. Acestea au început, așa cum am mai amintit, cu un necunoscut „om al lui Dumnezeu” din sud și, în cele din urmă, au venit din partea lui Ahia⁴¹ (3Rg 14,1-18). Profetul amintit este trimis cu un mesaj profetic pentru a înfăptui prin conținutul său un gest simbolic. Abaterea descoperită prin ridicarea altarului fals de la Betel, venea în contrapondere cu cel din Ierusalim. Profetul prevestește evenimente ce vor avea loc printr-un fiu a lui David, pe nume Iosia (3Rg 13,2-3), care va înlătura jertfelnicul. Toate

alterată, la o puritate poluată, la un adevăr falsificat, la un serviciu al lui Dumnezeu devenit o bufonerie”. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 133.

³⁸ MILLER și HAYES, *A History*, 242.

³⁹ Intervenția regelui are valențe multiple; slujirea personală a acestuia relevă indiferența și aroganța față de cultul central.

⁴⁰ În fapt, profeții subliniau prioritatea și purtarea de grijă arătate de Dumnezeu față de ei și de lucrarea lor: „profeția nu răspundea neapărat nostalgiei unei cunoașteri sau a deslușirii viitorului, ci a cunoașterii lui Dumnezeu, cunoaștere rezultată în urma unei căutări, dar nu a unei căutări din partea omului, ci a lui Dumnezeu” A.NEHER, *L'essence du prophétisme* (Paris: Calman-Lévy, 1972), 94.

⁴¹ BROWN, FITZMYER și MURPHY, *Introducere*, 307.

mesajele profetilor au fost restauratoare prin faptul că au determinat „o ieșire din pământul păcătuirii”⁴².

Reforma religioasă a lui Ieroboam urmărea „iconografia, tradițiile și descendenții lui Aaron. Acest fapt este sugerat de paralele, prin modul în care este prezentat Aaron la Ieș 32 și Lev 10 și cel prin care este prezentat Ieroboam la 3Rg 12”⁴³. Amândoi au construit vițe de aur la indicațiile poporului (Ieș 32,1-4; 3Rg 12,28a); au dat credit divinitățiienerate care i-a scos pe israeliți din Egipt (Ieș 32,4; 3Rg 12,26-33); ambii au avut doi fii cu nume apropiate (Lev 10; 3Rg 14,1.20). Prin măsurile luate, Ieroboam a creat un eveniment istoric major, iar raportarea sa la Aaron, i-a determinat pe unii cercetători să sugereze aparența unor similitudini⁴⁴, însă în realitate există diferențe foarte importante, mai ales sub aspectul relevanței teologice.

Alegerea locurilor de închinare și modul raportării la acestea a constituit pentru inițiatorul reformei religioase o reală provocare⁴⁵. Noua perspectivă a ridicat mereu întrebări privind intenția lui Ieroboam de a aduce spre închinare un zeu alternativ sau nu tocmai... Care să fi fost rolul sau relevanța vițelilor de aur ca formă de închinare? Despre vițelii de aur, Raymond Brown subliniază: „la fel ca heruvimii de deasupra chivotului legii, aceste figuri nu intenționau să reprezinte divinitatea. În ciuda cuvintelor puse în gura lui Ieroboam, erau scaune (sau pedestale) pentru Dumnezeu invizibil

⁴² SF. IOAN CASIAN, „Opere,” în *PSB* 57, trad. Vasile Cojocaru și David Popescu (București: IBMO, 1990).

⁴³ MILLER și HAYES, *A History*, 242.

⁴⁴ Cei care au susținut această idee sunt R. Brown, J.A. Fitzmeyer, Miller, Hayes, ș.a. Din punct de vedere psihologic, credem că îi convenea lui Ieroboam, după cum le-a convenit și urmașilor acestuia la tron, ideea unei moșteniri religioase din vechile timpuri, cu atât mai mult cu cât raportarea existențială la aceasta nu implica aparent prea multe elemente ale conștiinței; regii lui Israel își acopereau de fapt „libertățile personale”, mârșăviile și interesele meschine, libertinajul și „libertățile sociale” ale grupurilor bogate și influente, cu „aparențe” morale și identitare, care să le acopere adevăratele lor intenții.

⁴⁵ Câteva aspecte: Ieroboam s-a raportat la o tradiție a deșertului în privința construirii de vițelilor de aur pentru a da greutate cultului și culturii „inovatoare”, subînțelegând exemplul acțiunilor lui Aaron care s-a bucurat de respect. Cultul vițelului de aur a fost evaluat negativ; poziționarea aparține autorilor iudei, „anti-nordici”. Perioada răspândirii vițelului de aur este interpretată prin prisma acțiunilor lui Ieroboam care a determinat o polemică anti-aaronită care se regăsește în redactarea Cărții Ieșirea, cap. 32.

întronizat pe ele. Chiar dacă pedestalul în formă de de taur apare și în cultul lui Baal, Ieroboam intenționează în mod clar să ridice sanctuare lui YHWH⁴⁶. O argumentare apropiată privind vițeei de aur este propusă și de Miller și Hayes care spun că, „probabil că nu așezase vițeei de aur cu scopul ca aceștia să devină idoli, ci erau asemenea heruvimilor și a chivotului în templul lui Solomon. Ei, asemenea heruvimilor și chivotului ar fi servit drept simboluri ale prezenței divine sau pedestale pe care zeitatea stătea în mod nevăzut. Diferența dintre heruvimii chivotului și imaginile taurilor era în principal una de iconografie religioasă și nu de teologie”⁴⁷. Această opinie a distinsilor istorici o considerăm a fi cel puțin discutabilă. Rezerva noastră față de afirmațiile menționate mai sus, are la bază, următoarele considerații: 1) cum se pot bănui bunele intenții ale lui Ieroboam, de evitare a idolatriei, având în vedere că încă din timpul lui Moise, prin norme precise, prin slujitori și prin actele de cult, s-a cultivat precauția față de formele exterioare, de structurile cultului; 2) surogatele, în general, la nivelul unor obiecte de cult, se pot dovedi a fi periculoase; 3) simbolurile prezenței divine, prin revelație, sunt permise precis, limitativ și determinat; 4) diferențele sunt atât de iconografie, cât și de teologie, cu adânci semnificații.

Comportamentul duplicitar al suveranilor israeliți atrage mustrarea Domnului evidențiată prin gura profeților. Așa se face că Samuel a profețit despre divizarea regatului de după Solomon. Lui Saul i-a fost vestită dezbinarea, iar prin Ieroboam aceasta s-a realizat în mare parte. Deși amândoi puteau să dobândească mila divină, totuși, prin ispita autonomiei au căzut, trecând peste voința divină. Astfel, ei au devenit făptuitorii prin care s-a rupt regatul: Saul prin neascultare, iar Ieroboam prin idolatrie⁴⁸.

Inovațiilor religioase ale lui Ieroboam devin remarcabile pe parcursul întregii sale vieți. Cadrul religios devine tot mai corupt. Betel se ridică

⁴⁶ BROWN, FITZMYER și MURPHY, *Introducere*, 306.

⁴⁷ MILLER și HAYES, *A History*, 242.

⁴⁸ Este marele păcat al lui Ieroboam, care va influența decisiv viața religioasă până la exil.

împotriva Ierusalimului, cult împotriva cultului, sărbătoare împotriva sărbătorii, slujitori împotriva omului lui Dumnezeu⁴⁹. Iudeii Regatului de Sud s-au raportat permanent la începuturi, la vremurile binecuvântate, căci pentru ei „retrăirea timpului epuizat însemna însă revalorizarea lui și, prin urmare, distanțarea de prezentul supus eșecului și ratării, deci elaborarea unui viitor care să se desprindă de prezent, un viitor al împlinirii și izbânzii care să depășească actualitatea prin asimilare”⁵⁰. În schimb, israeliții din nord nu au fost interesați de revenirea la „evenimentele aurale”, la așezarea religioasă din timpul lui David⁵¹. Zeii acestora, cioplți în piatră sau expuși pe pereții templelor, au fost cinstiți cât au existat formele sau construcții dedicate lor, chemând după ei apusul celor care li se închinau.

Concluzii

Mesajele lui Ieroboam, deși au avut similitudini cu cele ale predecesorilor săi, la care făcea trimitere, au avut un scop invers: i-a apropiat de religiile idolatre, de care, în fapt, era necesar să se îndepărteze; i-a îndreptat spre „pământul Egiptului”. Pentru el, din păcate, scopurile religioase au servit celor politice. Se poate reține prevalența abordărilor diplomatice pentru dobândirea autonomiei politice și religioase, dar și o anumită credulitate a supușilor săi; formarea religioasă a semințiilor în cauză pare a nu fi de profunzime, iar acesteia s-au adăugat și frustrări economice, sociale etc. Crearea cadrului pentru închinarea idolatră a permis poporului accesul permanent să păcătuiască, s-au deschis căile spre încălcarea normelor, chiar dacă erau acoperite sub aspect instituțional prin monarhie, viață cultică, instituții sociale ș.a. Impunerea de către rege a cultului persoanei cu scopul dobândirii autonomiei Regatului de Nord nu i-a asigurat

⁴⁹ BROWN, FITZMYER și MURPHY, *Introducere*, 309.

⁵⁰ Adrian și Dana LEVI, *Spiritualitatea iudaică* (Filipeștii de Târg: Antet XX Press, 2007), 45.

⁵¹ Regatul Iuda a păstrat adevăratul cult, model contestat de cei din nord. Versetele 33 și 34 subliniază raportarea acestora la învățătura încă autentică a celor din sud: „dar Ieroboam nu s-a întors din calea lui cea rea nici după întâmplarea aceasta, ci a venit iarăși la calea dinainte” (3Rg 13,33).

securitatea acestuia, ci l-a vulnerabilizat. Măsurile reformatoare ale lui Ieroboam și persoana acestuia au devenit repere discutabile pentru posteritate: pentru generațiile israelite, iudaice, dar și pentru cele creștine. Acceptând sincretismul, israeliții au acceptat „puteri fuzionate”, realizând un amestec cultic cu aspecte pe care le găseau complementare și binevenite; istoria demonstrează însă contrariul.

Evocare

În viața fiecăruia există întâlniri importante cu persoane care pot mijloci, influența și ridica temeinic, călătoriile spre sine, spre semeni și spre Domnul... Previzibile și neașteptate, evidente și tainice, aceste întâlniri devin convingătoare prin darul prețurii semenilor și sporesc prin părtășie. Devin în timp adevărate pietre de hotar și faruri care ghidează sufletele celor care caută Cuvântul și binefăcătoarele-i rodire. Cu timpul, darurile sunt însușite formativ și devin bucurii cuminecătoare. Din fericire, profilul zugrăvit aici nu este unul imaginar, ci aparține părintelui profesor Ioan Chirilă, un model viu, care a contribuit mult la formarea intelectuală și sufletească a multor generații de tineri. Atât dumnealui, cât și majoritatea distinșilor săi colegi, au știut să așeze cu tact pedagogic lumina învățaturii sub semnul bucuriei. O bucurie care cu trecerea anilor rodește diferit, căci omul și Domnul au lucrat împreună, edificator, pentru a cultiva speranțe, e estompa temeri, a căuta împliniri, iar acum, la ceas aniversar, a mijloci frumoase aduceri aminte care nu sunt doar personale, ci sunt ale unei întregi universități.

Distincția didactică a părintelui profesor am avut ocazia să o descopăr ca seminarist, apoi ca student, ca profesor metodist, ca director adjunct al unei importante școli gimnaziale dintr-un municipiu, iar în cele din urmă, ca doctorand. În fiecare etapă a vieții l-am redescoperit pe părintele profesor la fel și, totuși, diferit... De fapt, în mintea mea prevala percepția că este acea persoană mereu altfel, care venea din zona oamenilor liberi, propunând și sporind încrederea ucenicilor prin exemplare exerciții de mirare și admirare a universului cunoașterii.

Printr-o impunătoare statură fizică, părintele surprindea adesea prin verbalizări sfredelitoare, prin expresii originale, având darul de a-i scoate ușor din rutină pe interlocutori. Popularitatea și simpatia nedisimulată a multor colegi pentru modul dumnealui de a se dăruii, atât la cursuri, cât și în afara acestora, erau completate de expresive invitații la dialoguri colegiale. Cu o sensibilitate aparte și o fire poetică, părintele Ioan a bucurat multe minți și suflete în instituții instructiv-educative, de cultură, dar și în cadrul bisericilor unde a slujit. Cu bune structurări de conținut, prin inflicțiunile vocii, prin simplitatea atitudinală, introspectivă, dar și printr-o abordare critică constructivă, mijlocea argumentat stările de bine și optimismul. De toate aceste calități umane m-am bucurat în toată perioada în care am colaborat cu sfinția sa. Calculat și eficient, dinamic și exact, părintele profesor știa să valorizeze subiecte de specialitate sau de altă natură, cum probabil nu foarte mulți pot să o facă. Așa se explică cum alegerea subiectului lucrării de doctorat nu a fost dificilă, întrucât, printr-o analiză corectă, prin dialog, am evaluat împreună, corespunzător, trecutul cercetărilor personale, identificând o pondere semnificativă a subiectelor cu profil istoric.

Având darul unui bun pedagog, părintele m-a însoțit discret și eficient pe calea cercetării, impunându-se prin sprijin și prin respectul personalității și a libertății personale. În perioada redactării lucrării au fost întâlniri esențiale, edificatoare, de substanță... În timpul școlii doctorale am dobândit de la domnia sa o conștientizare superioară privind raportarea personală la valorile umane, la metodele academice de lucru, la însemnătatea relațiilor interpersonale. Experiența dobândită până acum a devenit un prag care nu îmbie la odihnă, ci la o continuă și la o polivalentă cercetare. Este un beneficiu care oferă șansa unei înțelegeri profunde și diferite asupra darurilor vieții. Toate acestea sunt suficiente motive pentru a-i mulțumi magistrului pentru sprijin, pentru elocvența exemplului profesional, pentru însoțirea pe cale...

Îi doresc părintelui profesor Ioan Chirilă, la ceas binecuvântat și aniversar, multă sănătate, multă putere de muncă și înălțătoare împliniri sufletești, alături de cei dragi!

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

Emanuel POP

Alegerea lui Israel este unul dintre principiile teologice fundamentale ale iudaismului rabinic, puternic înrădăcinat în tradiția biblică¹. În Sfânta Scriptura, tema alegerii poporului este socotită ca făcând parte din contextul mântuirii, așa încât Noe a fost ales pentru propășirea speciei, iar Avraam a fost ales ca să fie izvor de binecuvântare pentru umanitate (Fac 12,3). Cu chemarea acestuia începe preistoria formării poporului lui Israel, al cărui protopărinte devine. El se va așeza mai târziu, definitiv, în patria promisă, Canaan. De asemenea, cu Avraam, Dumnezeu stabilește o alianță definitivă², însă nimic din comportamentul lui nu a cântărit în obținerea acestei alianțe³. Existența lui Israel nu depinde de împrejurările umane, politice sau sociale, ci este meritul iubirii lui Dumnezeu, întotdeauna gratuită și surprinzătoare. Promisiunile și binecuvântările lui Dumnezeu asupra cosmosului și în special asupra omului se vor împlini plener în Eshaton, cu alte cuvinte se vor împlini treptat: „facă-se voia Ta”, înseamnă: împlinească-se promisiunile tale⁴.

Primele unsprezece capitole ale Sfintei Scripturi, tratează originile lumii și ale neamului omenesc în general, subliniind faptul că Dumnezeu,

¹ Rodríguez CARMONA, *La religion judia. Historia y teología* (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001), 575.

² În iudaismul rabinic există o strânsă legătură între alegere, alianță și Torah. Primele două sunt daruri gratuite date de Dumnezeu poporului, iar ultima este partea pe care poporul o are de îndeplinit: Legea. A fi fiul lui Avraam este un privilegiu exclusiv al evreilor, care sunt urmași direcți ai lui Avraam (Is 41,8) și considerați a fi poporul lui Dumnezeu (Ps 47,10). Rabinismul cunoaște însă și o filiație spirituală din Avraam, similară creștinismului.

³ Juan Miquel Diaz RODELAS, *Introduccion a la Sagrada Escritura* (Valencia: Siquem, 2004), 131.

⁴ RODELAS, *Introduccion a la Sagrada Escritura*, 132.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

creatorul universului, Își revarsă binecuvântarea Sa peste întreaga creație. Acest lucru este fundamental, dacă corelăm legătura acestor capitole, cu mântuirea adusă prin Hristos, nu doar unei națiuni, ci întregului Univers. Noul Testament face o paralelă între Adam și Hristos, arătând că în Hristos toate s-au împlinit și El este desăvârșirea spre care tind toate.

Capitolele 12-26 din cartea Facerii vorbesc despre originile evreilor ca popor ales de Dumnezeu, al cărui lider, Avraam, a primit o chemare de la YHWH, de a abandona patria sa, pe tatăl său și roștul său și de a se îndrepta spre un orizont necunoscut, practic lăsându-se în voia destinului conturat de Dumnezeu.

1. Patriarhul Avraam – cel prin care planul de mântuire al lui Dumnezeu se întrevide

Chemarea sa din Fac 12,1-3 suscită pentru întreaga teologie biblică noi și noi abordări care pun în relief figura universală a lui Avraam, părinte al noii religii monoteiste și precursor al împlinirii promisiunilor divine în Iisus Hristos, Rege al Universului. Creștinismul, Iudaismul și Islamul⁵

⁵ „În arabă, Ibrahim, este personajul biblic cel mai des menționat în Coran după Moise. Este cunoscut cu numele de Jalîl Allah, adică intîmul lui Dumnezeu. Importanța sa în religia musulmană este fundamentală, deoarece face necesară revelația lui Mohamed. Adoptarea lui Avraam ca personaj cheie se naște din dorința de a unii cele două religii monoteiste (creștinismul și iudaismul) care apar mult înaintea islamului și care îl au pe Avraam ca personaj emblematic în istoria mântuirii prezentate în Vechiul Testament. În viziunea islamului Avraam nu a avut nici un fel de religie, ci era un *hanîf*, adică o persoană care prin instinctele date de Dumnezeu îl recunoaște din natură și stele, din mare și râuri, din pământ și munți, și îl mărturisește ca unitate divină fără să-l asocieze niciunui lucru din cer sau de pe pământ. Din acest punct de vedere, islamul nu începe cu Mohamed, ci cu Avraam și chiar mai departe cu prima ființă umană care a simțit tensiunea sfințeniei dumnezeiești. În Coran, Avraam este prezentat ca cel care luptă împotriva religiei idolatre practicate de tatăl său; la un moment dat are o discuție cu acesta și îi spune: «Oare ce adorați voi? Căutați dumnezei în minciuni (în lucruri) în afara lui Allah» Într-un alt context din Coran lui Avraam i se atribuie un dialog cu diverși idoli îndemnându-i să-l asculte și să mănânce, iar dacă vede că nu-i răspund îi sfârâmă pe fiecare.” SKA, *El Pentateuco un filon inagotable*, 56.

„Un text de maximă importanță pentru islam și nu numai este cel al ascultării lui Avraam de Dumnezeu spre a-și sacrifica unicul fiu. După relatarea coranică, fiul care

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

accentuează tot mai mult figura harismatică a acestui Patriarh, prieten al lui Dumnezeu și părinte al tuturor neamurilor prin prisma binecuvântării primite de la Creatorul său, căci „întru tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului” (Fac 12,3).

Patriarhul Avraam este prezentat în Sfânta Scriptură ca părintele ancestral al iudeilor; cel care pentru credința sa în cuvântul Domnului, a părăsit casa paternă din regiunea Babilonia, și s-a așezat în țara Canaanului, acolo unde Dumnezeu i-a dat moștenire acel pământ lui și urmașilor săi⁶. Acest adevăr despre patriarhul Avraam este de o importanță majoră pentru teologia biblică, el fiind și un om al promisiunilor divine primite și împlinite pentru el și descendenții săi⁷. Este primul căruia Dumnezeu îi jură că îi va da

trebuia sacrificat sau adus jertfă era primul născut, adică Ismael și nu Isaac, însă exegeza iudaică ține la versiunea că Dumnezeu îl invită pe Avraam să-l aducă jertfă pe fiul pe care acesta îl iubea mai mult, adică pe Isaac.” Karl KUSCHEL, *Discordia en la casa de Avraam* (Estella: Verbo Divino, 1996), 22.

O altă idee din Coran arată că Agar niciodată nu a fost abandonată de Avraam, deși Sarra o expulzează din casa sa. Avraam a avut cunoștința în tot momentul de ea și o vizita adeseori. În valea Becca (astăzi Mecca) a fost locul unde, după tradiția islamică, Avraam și fiul său Ismael au construit Kaaba. Această tradiție a neabandonării Agarei, este susținută și de tradiția iudaică, deoarece se afirmă că în momentul morții lui Avraam, cei doi fii, Isaac și Isamel, au fost de față și au înmormântat trupul lui Avraam. Este imposibil pentru acea vreme ca cineva care abandonează o persoană să coincidă tocmai în actul morții părintelui său. Această teză ne face și pe noi să credem că cele trei credințe monoteiste vin să completeze vidul lăsat de un presupus și total abandon al lui Agar din partea lui Avraam. Tradiția musulmană se consideră ca urmașă a lui Ismael, fiul cel mai mare al lui Avraam, născut din Agar, slujnica Sarrei, soția lui Avraam (Fac 16,1-16). În mod contrar, Biblia afirmă că fiul promisiunii și al alianței este Isaac, fiul Sarrei (Fac 17,19-21). Ismael va fi, de asemenea, circumcis în același timp cu tatăl său, deci va avea pecetea alianței (17,10-11). Sfânta Scriptură menționează că Avraam îi pune nume lui Ismael, și că el se naște în casa lui Avraam, ceea ce arată că acesta nu trebuie considerat un fiu nelegitim. Lui Avraam îi pare rău să se despartă de fiul său Ismael cu care are o relație foarte strânsă (Fac 21,1 „dar lui Avraam i-a căzut tare greu acest cuvânt pe seama fiului său”).

⁶ „Acum Dumnezeu n-a mai pedepsit neamul omenesc prin potop, ci a socotit că este mai bine să aleagă bărbați care să formeze un șir de generații și din ei să ne dea în sfârșit pe Fiul Său propriu îmbrăcat în corp omenesc. Dintre aceștia, cel dintâi a fost Avraam”. BOETHIUS, „Scurtă expunere a credinței creștine,” în *PSB* 72, trad. David Popescu (București: IBMO, 1992), 3.

⁷ „În concepția lui Philon, ascultarea lui Avraam este de fapt o eliberare de caracterul exagerat al empirismului cunoașterii și științei caldeilor. Avraam trecuse de nivelul

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

urmași (Fac 12,2) și o țară (12,7) și acest jurământ este reînnoit mereu. Are parte de la Dumnezeu de o chemare directă prin care Dumnezeu îl scoate din casa tatălui său idolatru Terah, și-i poruncește să se îndrepte spre o patrie pe care i-o va arăta. Credincioșii celor trei religii monoteiste îl consideră ca părinte, cel dintâi dintre oamenii cu credință puternică în Dumnezeu⁸. În capitolele 12-16 ale Facerii, îl întâlnim ca Avraam, care deși vine din altă parte (Mesopotamia) nu are nimic din trăsăturile imigranților: este așezat definitiv în Sud, în Hebron și la stejarul Mamvri; în momentul teofaniilor, divinitatea Însăși îl vizitează cf. Fac 15,17-18; Avraam reprezintă pentru toate triburile care se perindă în acel areal (Hebron, Mamvri, Quiriati Arba) părintele comun, cu toate diferențele sociale, lingvistice, de rasă sau de credință religioasă; însăși, etimologia populară a numelui său (Avraam: tatăl celor mulți) ar putea indica natura pluri-etnică și vocația mediatoare ale acestui strămoș al evreilor și nu numai. Unele pasaje din Sfânta Scriptură (Is 51,1-2) ne arată că descendența lui Avraam nu e neapărat numeroasă, ci multiplă. Aceste relatări au capacitatea de a sublinia latura universală a textului canonic cu privire la Avraam⁹; Descendența multi-etnică a lui Avraam și figura sa ecumenică îl vor converti în patriarhul predilect atât pentru prozeliții evrei, cât și pentru primii creștini, iar mai târziu pentru întemeitorul islamului. Vocația sa ecumenică se va accentua tot mai mult odată cu trecerea secolelor; vocația sa ecumenică îl face să devină *patriarhul tuturor oamenilor* având o viziune a unei umanități reconciliatorii, unde toți oamenii sunt frați prin prisma faptului că au aceeași rasă comună cf Fac 13,8-9: „Și Avraam i-a zis lui Lot: Sfadă să

cunoașterii epistemice și se așezase în cadrul cunoașterii prin credință... Detașarea de planul cunoașterii strict științifice se face prin restaurarea afectelor. El nu s-a mai oprit la frumusețea formelor, ci a gustat și s-a hrănit din bunătatea esențelor... producându-se o transformare a concepției antropologice prin aceea că Avraam nu mai recurge, de pildă, la miresmele care înmiresmează chipul, ci vede și afirmă unitatea mădurelor trupului și le subordonează prin voință pe acestea unui mers duhovnicesc, singurul mers firesc al făpturii umane”. Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 168.

⁸ MICHAUD, *Los Patriarcas*, 36.

⁹ PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, 558.

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

nu fie între mine și tine, între păstorii mei și păstorii tăi, căci suntem frați. Iată nu-i tot pământul înaintea-ți?”¹⁰.

Mai târziu Sfânta Scriptură spune că Însuși Dumnezeu îi schimbă numele în Avraam care înseamnă „tatăl celor mulți” (Fac 17,4-8)¹¹. Cu acest nume și-l va aminti tradiția uitându-se la el ca la tatăl tuturor oamenilor care sunt credincioși lui Dumnezeu. Astfel, ne întrebăm: poate deveni Avraam un liant de unitate între popoare și între religii¹²? La această

¹⁰ *Nuevo Comentario Biblico san Geronimo* (Estella: Verbo Divino, 2005), 231.

¹¹ „Avraam a fost învățat prin glasul dumnezeiesc manifestat în conștiință că rodul dumnezeiesc al cunoștinței libere a minții în duh nu se poate împărtăși de făgăduința fericită cât timp e unită cu sămânța roabă a timpului. Această făgăduință e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe Acesta, Avraam îl primise ca pe un chip de mai înainte unindu-și-l tainic prin credință în rațiunea despre unime. Căci prin această rațiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime, în chip măreț, singur cu Dumnezeu, nemaipurtând deloc nici o întipărire a vreunei cunoștințe despre altceva din cele împrăștiate. Aceasta o arată înțelesul literei *a* pusă ca adaos la nume. De aceea a fost și tată al celor aduși prin credință lui Dumnezeu prin renunțarea la toate cele de după Dumnezeu ca și aceștia să poată avea, prin credință, aceleași întipăriri ca niște copii asemenea tatălui.” SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua,” în *PSB* 80, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1983), 185-6. „Pentru că se ocupa cu filosofia înaltă a celor ce se petrec în văzduh și cu filosofia superioară a celor ce se mișcă în cer a fost numit Avram, care se tâlcuiește *tată care se îndeletnicește cu cele de sus*. Mai târziu a privit sus la cer și a văzut acolo cu duhul său, pe Fiul, după cum interpretează unii, sau înger slăvit, sau a cunoscut în alt chip pe Dumnezeu, superior creației și întregii ordini din lume; de aceea a primit în plus la numele său litera „*a*” care înseamnă cunoașterea unicului și singurului Dumnezeu; și s-a numit Avraam în loc de Avram; a ajuns în loc de cercetător al naturii, înțelept și iubitor de Dumnezeu. Cuvântul Avraam se traduce *tată ales al sunetului*. Că cel ce a ajuns Cuvânt, sună.” SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromatele,” în *PSB* 5, trad. Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1982), 513-4.

¹² Avraam poate fi considerat patriarhul revendicat și cinstit de cele trei religii monoteiste. Avraam este descris în Sfânta Scriptură ca omul întâlnirii cu Dumnezeu, al prieteniei dintre el și Dumnezeu, așa încât cei trei îngeri rămân în casă cu el și mănâncă împreună. Avraam este prezentat de către autorul sfânt al Genezei, ca cel care se încrede în cuvântul lui Dumnezeu (12,4). Mai târziu, Dumnezeu recunoaște credința sa (15,6). Deși vine din Mesopotamia, împreună cu tatăl său Terah, el se așează în Ur și abandonează trecutul idolatru moștenit de la părintele său. În momentul în care îl adoră pe Domnul, Avraam devine un om religios, un om al cultului și al serviciului divin, ridică altare în toate locurile unde Dumnezeu i se revelează. Avraam Îl arată pe Dumnezeu cu următoarele atribute:

- că este un Dumnezeu, căruia i se cuvine slavă
- că este un Dumnezeu personal, dialogant cu omul.

întrebare au răspuns deja o mulțime de teologi, iar studiile dedicate acestui subiect sunt în continuă dezvoltare. Capitolul 25 ne prezintă o listă întreagă care-i arată pe fiii lui Avraam și ai concubinei Quetura. Această listă, fără fundament istoric, dar cu o mare valoare teologică, îl convertește pe Avraam în tatăl asuriților, al letusiților, al leumiților, al madianiților și al altor popoare (Fac 25,1-4, fără a conta fiii pe care i-a avut cu alte concubine; Fac 25,6, precum și părinte al ismaeliților, Fac 25,12-16)¹³. În felul acesta Avraam, împotriva oricărei speranțe, se transformă în tată al multor popoare¹⁴.

2. Binecuvântarea divină, un bun particular și comun în același timp

Textul de bază din Fac 12,1-3 cuprinde quintesența teologiei binecuvântării¹⁵ unde, de mai multe ori, se repetă cuvântul „binecuvântare; te voi binecuvânta și voi binecuvânta numele tău ca să fii un izvor de binecuvântare; voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta, și voi blestema pe cei ce te vor blestema așa încât în tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului”.

Dumnezeu îl alege pe Avraam și îl separă de celelalte neamuri, pentru a începe cu el istoria binecuvântării. Textul începe cu promisiunea necondiționată și absolută a lui Dumnezeu care îi zice lui Avraam că *te voi binecuvânta*. Dumnezeu acționează în felul acesta, originar, creator și prin binecuvântarea originară dă curs istoriei lui Israel. Dumnezeu alege poporul lui Israel, îl face bogat, îl binecuvântează și îl acompaniază în

– că este un Dumnezeu care deschide pântecele celor sterpe

– că este un Dumnezeu al promisiunilor și al împlinirii lor.

– că este un Dumnezeu care iubește pe slugile sale.

Toate aceste caracteristici îl fac pe Avraam să fie revendicat de toate cele trei religii monoteiste;

¹³ Transcendența și universalitatea lui Avraam, l-a făcut pe Sf. Ap. Pavel să-l numească pe Patriarh ca exemplu al credinței (Epistola către Evrei).

¹⁴ SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, 95.

¹⁵ PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, 143.

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

drumul său prin lume¹⁶. Totul se susține în această chemare-binecuvântare, în acest dar necondiționat de nimic, de harul creator al lui Dumnezeu, care face posibilă existența sa. Însă această binecuvântare necondiționată din interior se transformă într-o binecuvântare pentru celelalte popoare: „voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta și voi blestema pe cei ce te vor blestema” (Fac 12,3). În felul acesta, Israel intră în lumea complexă a universului, prin faptul că este, pe de o parte mediator cu celelalte popoare în sens exclusivist („voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta și voi blestema pe cei ce te vor blestema”), iar pe de altă parte, fiind beneficiarul direct al binecuvântării. Nu se închide în sine în sens egoist, exclusivist, ci se deschide spre universalism în măsura în care cei ce vor accepta binecuvântarea vor ajunge la plenitudine, iar cei ce nu o vor accepta vor fi sortiți morții. Cu toate acestea, ținta istoriei popoarelor și a universului este aceea de a fi binecuvântate toate în Domnul; El a creat toate ca să se îndrepte spre aceiași plenitudine a binecuvântării divine. În fața blestemului produs prin căderea primilor oameni (Fac 1-11), Dumnezeu începe prin Avraam o cale a speranței, care, deși este greu de atins, va duce într-un final spre binecuvântarea finală. Începând de aici, istoria se convertește în acel proces unde, începând cu binecuvântarea originară dată de Dumnezeu lui Israel, trebuie neapărat să se ajungă la binecuvântarea universală pentru toate popoarele¹⁷.

Binecuvântarea și blestemul, situate deja în cadrul istoriei lui Israel, se definesc și se realizează în funcție de comportamentul poporului. Așadar împlinirea binecuvântării nu depinde doar de pura acțiune divină, ci și de forma în care omul răspunde la chemarea divină (Deut 28,1-2); „dacă te supui și ascuți cuvântul Domnului, vor veni asupra ta toate aceste

¹⁶ „Începând cu acest cuvânt, Israel se descoperă a fi poporul binecuvântării lui Dumnezeu; în această binecuvântare se fundamentează tot ceea ce are și poate, tot ceea ce face și suferă.” PIKAZA, *Diccionario de la Biblia*, 144.

¹⁷ Desigur, acest lucru este o țintă la care trebuie să se ajungă și se va ajunge deoarece face parte din planul lui Dumnezeu care se împlinește în istorie. Promisiunile se împlinesc fiecare în timpul creat de Dumnezeu și pus ca măsură pentru univers: unele promisiuni s-au împlinit, iar altele se vor împlini atunci când Dumnezeu hotărăște;

binecuvântări.” Nimic în cadrul poporului evreu nu scapă de această dualitate (binecuvântare – blestem) evidențiată în Deut 28,15. Mentalitatea israelitului a intrat în dualismul în care Dumnezeu acționează, acolo unde există binecuvântare pentru credincioși¹⁸ și blestem pentru necredincioși.

În această linie avraamică a binecuvântării universale se situează textele nou-testamentare care vorbesc despre mântuirea universală adusă în Hristos (Gal 3,14). Aceasta culminează cu binecuvântarea euharistică a Pâinii și a Vinului; Trupul și Sângele lui Hristos oferite în dar tuturor oamenilor (cf. 1Cor 10,6; Mt 26,26). Într-un final va triumfa binecuvântarea adusă de Dumnezeu în Vechiul Legământ și sigilată de Iisus Hristos în Noul Legământ¹⁹.

În viziunea multor exegeți moderni și a Sfinților Părinți, efectul binecuvântărilor și al promisiunilor patriarhale are o dimensiune universală. Concret, textul din Fac 12,3b țintește foarte departe: spre o împlinire în plan istoric, dar care nu se întrezărește. Este destul faptul că se precizează un sfârșit, indicându-se, astfel, în ce direcție va merge drumul pe care Dumnezeu îl inaugurează prin mijlocirea chemării lui Avraam. Această profecie care sugerează o împlinire desăvârșită, care depășește sferile vechi-testamentare, își găsește împlinirea în Noul Testament. În felul acesta Avraam devine împlinitorul unui mandat divin²⁰.

¹⁸ Această binecuvântare nu este condiționată, ci este expresia originală a harului creator al lui Dumnezeu, însă este o binecuvântare care stă într-o strânsă legătură cu un anumit răspuns din partea omului, pozitiv sau negativ. Binecuvântarea se deschide spre mântuirea universală și culminează în viața eshatologică; în celălalt caz, blestemul implică ruperea de Dumnezeu, întunericul, neantul.

¹⁹ În acest context trebuie să amintim că după tradiția nou-testamentară Iisus a binecuvântat copiii (Mc 10,14) și cele cinci pâini și cei doi pești (Mt 14,19); iar Pâinea cea nouă a legământului celui nou (Mt 26,26) dăruindu-o pentru mulți, adică pentru toți. Aici observăm aceeași idee universală a Pâinii date pentru toți oamenii în corelație cu binecuvântarea primită de către Avraam și orientată spre tot Universul. În felul acesta putem vorbi de prioritatea absolută a binecuvântării asupra blestemului, care este întotdeauna consecință a purtării omului care vrea să se separe de binecuvântarea originală dată de Dumnezeu primilor oameni; În felul acesta, în Noul Testament, cuvântul final este cel al binecuvântării: *binecuvântați pe cei ce vă blestemă* (Lc 6,26), *binecuvântați pe cei ce vă prigonesc, binecuvântați și nu blestemați* (Rom 12,14).

²⁰ VON RAD, *El libro de Genesis*, 190-1.

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

Cele șapte binecuvântări din Fac 12,1-3 sunt expresia unui mare har pe care Patriarhul îl primește de la Dumnezeu pentru a-și îmbunătăți, din punct de vedere spiritual și material, viața sa individuală și familială. „Tu vei fi binecuvântare” înseamnă că lumea te va considera ca pe un model al omului care a primit marele merit al binecuvântării de la Dumnezeu (Fac 48,20). Versetul: „prin tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului”, trebuie tradus din punct de vedere gramatical cu „întru tine” se vor binecuvânta toate neamurile pământului; adică întru persoana ta, mai degrabă decât întru numele tău. Binecuvântarea acordată lui Avraam atinge trei dimensiuni care sunt echivalentul succesului său al binecuvântării divine supreme. Aceste dimensiuni sunt următoarele: seminția sa va fi numeroasă (Fac 12,17a); seminția sa va fi victorioasă (Fac 12,17b); seminția sa va avea o mare influență sau va juca un rol important în cadrul istoriei (Fac 12,18)²¹.

De remarcat este faptul că aceste cuvinte, „întru seminția”, se referă, de fapt, la persoana sa și înseamnă *întru tine* și ne plasează spre Fac 12,3 unde dimensiunea ecumenică a lui Avraam este clar reiterată. Specialiștii argumentează că repetarea promisiunii din Fac 22,17-18 nu este altceva decât culminarea celor șapte binecuvântări pe care Patriarhul le primește la început în Fac 12,1-3²². În capitolul 22 toate cele trei elemente ale jurământului divin sunt legate între ele, deoarece obiectivul este concentrarea pe *seminția avraamică* care are drept obiectiv final reiterarea eternei alianțe dintre Dumnezeu și om²³.

Avraam începe să înțeleagă că „a renunța” la ceea ce îi este mai drag nu este decât culminarea binecuvântării care vine de la Dumnezeu; în aceste versete, de data aceasta, îngerul Domnului repetă într-o formă solemnă, pentru a șaptea oară, binecuvântările pe care Dumnezeu le-a dat prin Avraam întregii umanități²⁴.

²¹ WILLIAMSON, *Abraham, Israel an the nations*, 324.

²² KRIS SONEK, „The Abraham Narratives in Genesis 12–25,” *Currents in Biblical Research* 2 (2019): 180-183.

²³ WILLIAMSON, *Abraham, Israel an the nations*, 325.

²⁴ „Binecuvântarea pe care Dumnezeu o dă omului atunci când îl creează este îndreptată spre toți oamenii, din generație în generație. Familia este prima celulă de transmitere

3. Urmașii lui Avraam, părtași și continuatori ai legământului său

În planul de mântuire a lui Dumnezeu, promisiunea făcută de Dumnezeu lui Avraam își atinge scopul dacă va fi transmisă fiului său, Isaac, care a supraviețuit exigențelor lui Dumnezeu, într-o manieră minunată (Fac 22,1-14)²⁵. În Fac 26,3-5 promisiunea făcută lui Avraam se transmite următoarelor generații: „Eu voi fi cu tine, și te voi binecuvânta, deoarece ție și urmașilor tăi, vă voi da acest pământ, împlinind în felul acesta jurământul pe care l-am făcut părintelui tău Avraam. Voi înmulți pe urmașii tăi ca și stelele cerului și vă voi da acest pământ, și toate națiunile pământului vor primi binecuvântarea prin intermediul urmașilor tăi, deoarece Avraam a ascultat și a păzit preceptele și poruncile mele, normele și legile.”

Jurământul făcut acum lui Isaac este acela de a împlini promisiunea făcută părintelui său. Încă odată promisiunea este în pericol deoarece următoarea mamă a lui Israel, Rebeca, este stearpă (Fac 25,21). Numai în virtutea binecuvântării lui Dumnezeu se nasc Esau și Iacov²⁶. Iacov primește binecuvântarea primului născut doar datorită unui șiretlic, ceea ce subliniază că în unele contexte ale Facerii, condiția morală nu este o caracteristică a primirii promisiunilor, ci un mijloc prin care Dumnezeu împlinește cuvântul Său, promis din eternitate generațiilor de oameni până la sfârșitul lumii.

Iacov, în aceeași linie a descendenței, primește promisiunea: „Eu sunt Domnul, Dumnezeul bunicului tău Avraam, și a lui Isaac; Eu îți voi da ție

a binecuvântărilor, așa cum arată istoria patriarhilor (Fac 27). Binecuvântarea este vinculată cu alianța, iar observarea legii, condiția prin care poporul trebuie să se bucure de fericire și prosperitate ca daruri care vin de la Dumnezeu în patria pe care El le-a dat-o ca dar (Deut 30,15-20). Când omul îl binecuvintează pe Dumnezeu, el, de fapt, răspunde cu mulțumire și recunoștință la lucrarea Lui.” *Nuevo comentario biblico san Geronimo*, 38.

²⁵ BRUEGGEMANN, *Teologia del Antiguo Testamento*, 198.

²⁶ Joachim J. KRAUSE, „Tradition, History, and Our Story: Some Observations on Jacob and Esau in the Books of Obadiah and Malachi,” *Journal for the Study of the Old Testament* 4 (2008): 477.

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

și urmașilor tăi pământul pe care dormi [...] toate popoarele vor primi binecuvântarea prin mijlocirea ta” (Fac 28,13-15). Promisiunea este aceeași cu toate că variază redactarea: pământ, companie, binecuvântarea popoarelor. Promisiunea se menține până ce se împlinește ceea ce s-a promis. Încă odată promisiunea se transmite în mod sigur generației următoare, generație ce se naște numai datorită atotputerniciei lui Dumnezeu²⁷. Generația următoare este formată din fiii lui Iosif, Efraim și Manase, cărora li se va da o nouă binecuvântare (Fac 48,13-14. 20). Narațiunea ne va surprinde deoarece în versetele 15 și 16: *este binecuvântat Iosif*²⁸. Așa cum a spus teologul Westermann, forma discursului este o promisiune în formă de jurământ²⁹. Substanța discursului este o binecuvântare, adică concesiunea unei forțe vitale care se transformă în energie, prosperitate, abundență și bunăstare. Domnul este un Dumnezeu diferit celorlalți, care are în puterea Sa darul vieții care se transformă ulterior în bunăstare.

Totul se regăsește în verbul *sb(e)* pe care l-am analizat la începutul tezei noastre. Cartea Facerii înțelege importanța de a transmite jurământul solemn al Domnului generației următoare a lui Israel; așadar jurământul este acela care dă dreptul lui Israel să prospere și să supraviețuiască în circumstanțele cele mai exigente și în debilitățile cele mai mari³⁰. Substanța promisiunii este conținută în doi termeni: *a binecuvânta* și *a da*, verbe asupra cărora Domnul se apleacă în mod deosebit. Termenul *a binecuvânta* înseamnă puterea dumnezeiască de a da viață și se referă la generația următoare a urmașilor lui Israel. Așadar, promisiunea apare conectată cu reproducerea sexuală și, deci, Scriptura apare aici ca îndreptată spre la misterul central al vieții. Împreună cu această intimitate a actului sexual,

²⁷ BRUEGGEMANN, *Teologia del Antigo Testamento*, 199.

²⁸ „Iacov l-a binecuvântat și i-a dat forța vitală ca să binecuvinteze pe copiii săi (v. 16). Aici binecuvântarea privește retrospectiv, spre părinți, Avraam și Isaac. De asemenea, privește spre viitor, contemplând o „mulțime” de oameni într-o patrie”. BRUEGGEMANN, *Teologia del Antigo Testamento*, 188.

²⁹ Claus WESTERMANN, „The way of the promise through the Old Testament,” în *The Old Testament and the Christian Faith: Atheological Discussion*, ed. B.W. Anderson, (New York: Harper & Row, 1963).

³⁰ BRUEGGEMANN, *Teologia del Antigo Testamento*, 188.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

verbul *a binecuvânta* are și perspectiva unei noi vieți care trebuie să fie transmisă prin mijlocirea lui Israel celorlalte națiuni. Forța divină a Domnului este eliberată în lume și este la dispoziția fiecărei națiuni, a fiecărui ins³¹.

Al doilea verb, *a da*, se referă în primul rând la Israel apoi la toate națiunile pământului. Pământul face parte din discursul principal al Dumnezeului lui Israel, așa încât este vinculat cu concretul, cu existența materială în această lume. Israel înțelege că viața plenară, viața pe care Domnul o are în planul său din eternitate vine de la pământ: un loc propriu care să fie sigur, fecund, stabil și productiv³². De asemenea, Ismael va fi binecuvântat și va fi fondatorul unui mare popor, însă alianța îl privește doar pe Isaac și pe urmașii lui.

În capitolul 26, Isaac primește o descoperire din partea *Dumnezeului părinților*. Ceea ce iese în evidență este faptul că nici în această descoperire Dumnezeu nu se găsește legat de un loc precis, adică ca o divinitate a naturii, ci ca un Dumnezeu care relaționează cu un grup determinat de oameni care au un lider. Omului îi este posibil să invoce numele lui Dumnezeu, doar dacă Dumnezeu s-a revelat acestuia³³.

O altă chestiune interesantă este identificarea prieteniei pe care o are Avraam cu Dumnezeu; el, de altfel, este supranumit *prietenul lui Dumnezeu*³⁴. Atât în mentalitatea arabă, cât și în cea iudeo-creștină, Avraam ocupă un loc special, fiind considerat liantul care unește cele trei culturi, cele trei religii monoteiste.

³¹ În virtutea acestei conexiuni, Israel primește o semnificație și o responsabilitate care transcende cotidianul și îl plasează în planul lui Dumnezeu gândit din eternitate, pentru lume. În virtutea acestor promisiuni transmise și a ascultării de Dumnezeu, lui Israel i se conferă prosperitate și centralitate în mijlocul tuturor celorlalte națiuni ale pământului.

³² BRUEGGEMANN, *Teologia del Antiguo Testamento*, 189.

³³ VON RAD, *El libro de Genesis*, 324.

³⁴ De ce Avraam primește acest titlu? Am putea să ne gândim la faptul că Avraam răspunde apelului divin fără să șovăie (Fac 12,1-4) sau că în momentul testării credinței sale el nu renunță; sau datorită episodului când își arată ospitalitatea sa față de cei trei necunoscuți (Fac 18,1-15). În toate cazurile, Avraam merită admirația atât din partea lui Dumnezeu cât și din partea oamenilor, de aceea Noul Testament recunoaște acest lucru în Epistola Sf. Ap. Iacov.

Avraam cel binecuvântat devine izvor de binecuvântare pentru popoare (Fac 12,3)

Există o altă trăsătură a acestei legături intime între Dumnezeu și Avraam pe care teologul belgian Jean Louis Ska o denumește: „complicitate sau complezență cu Dumnezeu”³⁵ și care merge până într-acolo că Patriarhul negociază cu Dumnezeu aspecte din viața oamenilor (Sodoma și Gomora).

Evocare

La finele acestei minime contribuții „in honorem” părintele Chirilă Ioan, aș dori să evoc interacțiunea „in excelsior” pe care am avut-o cu părintele profesor pe tot parcursul tezei de doctorat. Încă de la început, acesta a „a privit întru adânc” printr-un alt mod de abordare asupra subiectului, indicându-mi anumite direcții de cercetare, dat fiind faptul că am avut acces la importante biblioteci din Spania (Valencia, Salamanca și Madrid). Pe părintele profesor Chirilă îl cunosc de foarte mult timp, avându-l ca profesor la Seminarul Teologic din Cluj-Napoca, apoi la facultatea de Teologie și în final la studiile de Master. În toți acești ani, mi-a imprimat un mod pozitiv de a gândi, de a acționa și de a fi, fiind el însuși permanent un model de slujire, de omenie și de părinte.

Alegerea subiectului nu a fost definitivă de la început, părintele lăsându-mi libertatea necesară pentru a putea găsi un subiect care să fie original și aducă cu adevărat o contribuție la cercetarea teologică românească.

Am început prin accentuarea personalității patriarhului Avraam și a ecumenicității sale. Datorită vastelor studii care s-au făcut în spațiul românesc cu privire la acest patriarh, mi-a fost ușor să creionez câteva repere ale teologiei făgăduinței din perspectivă avraamică, făcând o incursiune în temă prin intermediul principalilor martori ai modului de împlinire ai acesteia (Isaac, Iacov, Iosif, Moise, Iosua) și prin deschiderea pe care tema o are spre o perspectivă eshatologică.

Din această experiență deosebit de benefică și îmbogățitoare, mi-am conturat un mod de a gândi și de a acționa, desprins din aceste două

³⁵ SKA, *El Pentateuco un filon inagotable*, 174.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

concepte (făgăduință și împlinire), pe care să-l pun în practică, atât în viața pastorală din diaspora, cât și în cea personală.

Părintele m-a făcut să citesc textul sfânt dincolo de înțelesul literar, și să descopăr că textul este permanent viu, lăsând loc de îndelungă gândire. Dincolo de izvoarele care îl compun (3, 4 sau după alți exegeți chiar mai multe), rămâne miezul revelat al temelor centrale care converg spre Hristos, Cel care dă cu adevărat sens textului și spre Care orice cercetare vechi-testamentară trebuie să se îndrepte.

În final, vreau să îi mulțumesc părintelui, în numele meu și al comunității ortodoxe din Gandia (Valencia), pentru că m-a ales și a avut încredere în mine. De asemenea, vreau să îi mulțumesc pentru multele binefaceri care decurg din această cercetare, atât pentru teologia românească, cât și pentru comunitatea din diaspora, o porțiune îndepărtată din ogorul Domnului, care nădăjduim că nu se va pierde „în marea cea sărată a acestei vieți”³⁶.

³⁶ *Molitifelnic* (București: IBMO, 2019), 423-41.

Patriarhul Avraam în tradiția islamică

Aurelian-Nicu REIT

Avraam este o personalitate proeminentă a moștenirii comune a iudaismului, creștinismului și Islam-ului. Toate cele trei religii îl consideră pe Avraam ca fiind „prieten al lui Dumnezeu” și îl numesc ca atare. Însă fiecare dintre religii are modul său propriu de a înțelege viața și faptele marelui patriarh. În tradiția iudaică, el este primitorul primului legământ între poporul ales și Dumnezeu. În tradiția creștină, el este un patriarh renumit și primitorul primului legământ formal cu Dumnezeu, legământ care a fost mai târziu reluat în cadrul legământului mozaic, al doilea legământ fiind împlinit în Iisus Hristos. În schimb, în tradiția islamică, Avraam reprezintă, mai presus de toate, modelul credinței neștrămutate și a monoteismului. El este un profet și trimis al lui Dumnezeu, precum și primitorul uneia din cărțile originale ale Revelației pe care Dumnezeu a făcut-o oamenilor¹.

Extensiunea relativ redusă a acestui capitol al lucrării, comparativ cu capitolul dedicat lui Avraam în iudaism și cu cel dedicat receptării lui Avraam în creștinism, este justificată de mai multe aspecte, după cum urmează: în primul rând, bibliografia mult mai puțin amplă și în general greu accesibilă care oferă date asupra vieții lui Avraam din perspectiva tradiției islamice; în al doilea rând, din perspectiva interesului pe care îl prezintă pentru dialogul interreligios, având în vedere că în țara noastră, contactele cu această zonă sunt destul de reduse, consider că în momentul de față o investiție de timp mai mare este necesară în cunoașterea tradiției iudaice cu care se intră în contact direct mult mai mult; în al treilea rând, lipsa accesului la limba originală (care nu se studiază în mediul teologic)

¹ Jerald DIRKS, *The Abrahamic Faiths: Judaism, Christianity and Islam: similarities & contrasts* (Beltsville: Amana Publications, 2004), 25.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

îngreunează mult procesul, astfel că, deși există lucrări care prezintă aspecte ale tradiției islamice referitoare la Avraam în limbi de circulație internațională, direcțiile pe care le deschid acestea sau sursele la care fac referire nu pot fi confirmate prin acces direct la text; în sfârșit, corepondențele teologice fiind reduse față de relația strânsă care există între iudaism și creștinism în ce privește modul de înțelegere a Vechiului Testament. În cazul Islamului, chiar dacă o serie de personaje biblice vechi-testamentare figurează în Coran, modul de înțelegere a rolului lor în istorie și în planul lui Dumnezeu cu privire la lume este diferit. Din aceste motive, considerăm adecvată extensiunea capitolului de față în vederea atingerii obiectivelor de cercetare urmărite.

1. Avraam în Coran

În încercarea de înțelege locul lui Avraam în cadrul tradiției islamice, prima etapă este aceea de a lectura și a contextualiza fragmentele din Coran care îl menționează pe marele patriarh. Este cert că, dintre toate personajele biblice menționate în Coran, Avraam este cel mai important. Mai mult, trebuie menționat faptul că locul pe care Islamul îl conferă lui Avraam nu este egalat în nicio altă religie semitică². La început, patriarhul nu a fost în atenția profetului Mahomed, el menționându-l în sura 87:19, unde Mahomed face referire la sulurile lui Avraam. În sura 53:37, un pasaj vorbește despre Avraam ca cel care și-a împlinit cuvântul. În aceeași perioadă, Mahomed afirmă că Avraam a fost cel opresat pentru predicarea adevăratei credințe și pentru relația sa cu Dumnezeu. Această parte a activității lui Avraam l-a impresionat profund pe Mahomed, care a văzut în ea un prototip al propriilor sale lupte pentru credință. Mahomed este ultimul profet, iar Avraam este printre primii. Avraam este, în mod evident, deși nu este direct exprimat acest lucru, unul dintre cei șapte purtători ai mesajului cărții cerești (Sura 15, 87). Ceilalți șase sunt profeții

² Y. MOUBARAK, *Pentalogie islamo-chrétienne. 2, Le Coran et la critique occidentale* (Beirut: Ed. du Cénacle libanais, 1972), 5.

Ad, Tamud, Midian, Noe, Lot și Moise. Avraam este numit om drept și profet (Sura 19, 42). Spre deosebire de începutul cărții, în ultimele sure, Mahomed pare să acorde mai multă atenție lui Avraam. Însă înainte de a începe prezentarea sistematică a textelor din Coran în care este menționat Avraam, trebuie să înțelegem *rolurile* pe care el le deține în cadrul acestui text, astfel:

Primul rol împlinit de Avraam este un *rol religios*: Avraam este, întâi de toate, modelul religios al Islamului. Atributul de „hanif” (cel credincios) încadrează personalitatea sa strict monoteistă în religia islamică, el este primul monoteist și, prin aceasta, inițiatorul Islamului. Din acest rol religios fundamental decurg toate aspectele cultice specific musulmane atribuite lui Avraam: supunerea față de singurul Dumnezeu, rugăciunea, pelerinajul, jertfa. Pentru acestea, Avraam a trebuit să construiască locașul din Mekka, destinat să fie locul de adunare și închinare a tuturor credincioșilor lumii.

Al doilea rol ca importanță pe care îl joacă Avraam în Coran este *rolul istoric-religios* prin faptul că mărturisește și menține mereu în actualitate genealogia avraamică a arabilor. El amintește, așadar, relația fizică, concretă, a patriarhului Avraam cu arabii prin intermediul fiului său Ismael care constituie legătura biologică. Acest rol istoric are o mare importanță pentru că oferă un fundament și o origine istorico-religioasă a Islamului, revendicând poporul lui Ismael de la familia sa ancestrală. În acest fel, urmărindu-și genealogia până la Avraam, prin fiul său Ismael, Mohamed pretindea să fie moștenitorul de drept al lui Avraam³.

Putem vorbi, în egală măsură, de un *rol analogic*: pe lângă faptul că este primul musulman și prieten al lui Dumnezeu, Avraam este arhetipul lui Mohamed. Viața sa ilustrează viața profetului Mohamed. Asemenea lui Mohamed, Avraam a avut experiența sa religioasă în sânul poporului idolatru, a făcut o „hijra” (pelerinaj), asemenea lui, a fost curat înaintea lui Dumnezeu care l-a răsplătit pentru virtutea și ascultarea sa.

³ Abraham Isaac KATSH, *Judaism and the Koran. Biblical and Talmudic backgrounds of the Koran and its commentaries*, 14.

De asemenea, foarte important este *rolul universalist* al lui Avraam. Avraam este cu adevărat hanif. Și în virtutea acestui titlu el merită apelativul de Părinte al tuturor credincioșilor. El adună în sine, prin această calitate, toate credințele monoteiste ale lumii. Prezența sa în Coran nu semnifică, oare, o dorință de universalitate din partea profetului Islamului? În mod incontestabil, pe lângă rolul său istoric și religios, Avraam deține un rol universalist în Coran⁴, rol care poate fi numit și cvasi-politic pentru că prin intermediul lui se conferă o anumită autenticitate misiunii lui Mohamed. Pentru alții, însă, Mohamed se atașează de Avraam, de la începutul misiunii sale, pentru că acesta reprezintă pentru el modelul religios desăvârșit și ideal care corespunde vocației sale. Dar și unii, și alții par să uite caracterul particular al lui Avraam. De fapt, Avraam nu aparține mai mult evreilor decât creștinilor. El este, așa cum îl numește Coranul un „imam” (ghid, călăuzitor) pentru oameni (2:118) și un „model pentru credincioși” (60:4). Avraam este, așadar, părintele spiritual al tuturor credincioșilor. Și acest caracter universalist al personajului său ne permite să dăm o nouă interpretare rolului lui Avraam în Coran⁵.

Se naște, astfel, următoarea întrebare: prezența lui Avraam în Coran, pe lângă rolurile pe care le are, nu este oare un ecou al vocației universale a lui Mohamed? Oare acesta din urmă, făcând din Islam o religie avraamică, nu urmărește să pledeze pentru o religie universală? Pentru a putea răspunde acestei întrebări, este necesară identificarea elementelor care susțin caracterul universalist al lui Avraam în Coran. În Scriptură, Dumnezeu îi spune lui Avraam (Fac. 12,3): „prin tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului”. Astfel, Sfânta Scriptură îl plasează pe Avraam mai presus de toți oamenii. „Și vei fi izvor de binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta” (Fac 12,2). Trebuie să înțelegem, din acest text, că fiecare om care va crede în Avraam va fi binecuvântat de el și prin el. Astfel, mesajul pe care marele patriarh îl aduce lumii nu este unul dogmatic, ci

⁴ J. MALKA, *Abraham in the Qur'an. Islam, a Universal religion?* (Montreal: McGill University, 1973), 78.

⁵ MALKA, *Abraham in the Qur'an. Islam*, 78.

unul de credință în Dumnezeuul cerurilor și pământului: „Și a crezut Avraam lui Dumnezeu și i s-a socotit credința ca dreptate” (Fac 15,6). Astfel, toți credincioșii sunt considerați descendenți ai lui Avraam, fiindcă suntem considerați fii ai lui Avraam prin legătura spirituală, înaintea celei trupești. Acest lucru este confirmat de Vechiul Testament și de Noul Testament deopotrivă. În Noul Testament citim că prin credință suntem fii ai lui Avraam (Gal 3,7), iar Coranul formulează astfel spusele lui Avraam în această privință: „Cel care îmi va urma mie va fi din mine” (14:36). În plus, prin schimbarea numelui din Avram în Avraam, patriarhul devine părinte a mulțime de popoare.

Din perspectiva Coranului, toți cei care se dovedesc credincioși sunt considerați a fi din descendența lui Avraam care este *imam* al tuturor oamenilor, cu excepția păcătoșilor. Legăturile de sânge nu contează în aceeași măsură cu cele spirituale. Este suficient ca cineva să aibă credință în Dumnezeuul lui Avraam, care este Dumnezeuul întregii lumi, pentru a fi considerat fiu al lui Avraam (2:118). Rezultă din aceasta că toți cei care cred în Dumnezeu sunt reuniți sub aripa părintească a lui Avraam, cel care a fost cu adevărat prietenul lui Dumnezeu (Is 12,8; Iac 2,23; Coran 4,124). Elementul acesta este comun celor trei religii, care acceptă ideea filiației spirituale față de Avraam prin credință în Dumnezeuul cel adevărat.

În plus, viața însăși a lui Avraam este similară vieții oricărui om. Fiecare om îl caută pe Dumnezeu iar, atunci când îl găsește, se luptă cu propriul anturaj care îi contestă noua credință. Într-o etapă următoare, noul credincios se îndoiește el însuși de credința sa. Avraam parcurge un traseu similar din care putem învăța că aderarea la credință presupune o luptă continuă, singura care ne poate conduce la comuniunea cu Cel care ne-a creat.

Istoria lui Avraam reprezintă, în viziunea Coranului, un eveniment esențial în istoria umanității. Avraam este inițiatorul monoteismului și al actelor de cult specifice Islamului. Dar dacă misiunea lui Avraam și viața sa întregă arată în mod evident caracterul universal al personajului, același lucru transmite, în mod mai discret, vocația ecumenică a lui

Mohamed care alege să plaseze Islamul sub binecuvântarea profetului universal⁶.

Începuturile credinței lui Avraam într-un mediu idolatru

Coranul nu oferă prea multe informații cu privire la originea și familia lui Avraam, ci doar unele indicii care ne permit să formulăm câteva remarci generale privind receptarea tradiției biblice în Islam. Potrivit Coranului, tatăl lui Avraam se numea Azar și despre el știm doar că făcea parte dintr-o familie și dintr-un neam idolatru. Aceasta este atmosfera în care crește Avraam, care își pune întrebări în legătură cu cinstirea stelelor, lunii și soarelui, însă ajunge la concluzia că acestea nu sunt demne de cinstire. În cele din urmă, prin intervenția lui Dumnezeu, ajunge la cunoașterea credinței celei adevărate, într-un singur Dumnezeu, Care le-a creat pe toate. Coranul îl înfățișează, astfel, pe Avraam în frământarea sa de a-l descoperi pe Dumnezeu și, totodată, descoperă intervenția lui Dumnezeu care facilitează această descoperire. Această dualitate este vizibilă în contemplarea lunii și soarelui de către Avraam. Închinându-se lor în zile succesive, până la momentul dispariției lor de pe cer, Avraam ajunge într-un final la închinarea perpetuă înaintea lui Allah, recunoscând, totodată, intervenția acestuia pentru a-l îndruma către adevărata credință: „Dacă Domnul meu nu m-ar fi călăuzit, aș fi fost dintre cei rătăciți...” (6:77). Astfel, chiar dacă versiunea islamică ni-l prezintă pe Avraam într-un proces independent de căutare, textul lasă clar să se înțeleagă că Allah este cel care l-a îndrumat pe Avraam pentru a ajunge la El⁷.

Începând cu Sura 6:74, Coranul relatează cum profetul a ajuns să aducă cinstire lui Dumnezeu doar în urma observării fenomenelor naturale. Datorită importanței acestui episod nu doar în cadrul versiunii coranice a istoriei lui Avraam, ci și în sursele tradiției islamice în ansamblul său, redau în continuare un pasaj mai amplu asupra căruia voi reveni de mai

⁶ MALKA, *Abraham in the Qur'an. Islam*, 82.

⁷ S. LOWIN, *The Making of a Forefather. Abraham in Islamic and Jewish Exegetical Narratives* (Brill, 2006), 124.

multe ori pe parcursul capitolului: „[Adu-ți aminte când] Avraam i-a zis lui 'Azar, tatăl său: «Tu iei idolii drept zei? Eu te văd împreună cu neamul tău într-o rătăcire limpede». Și așa i-am arătat Noi lui Avraam împărăția cerurilor și a pământului ca să fie dintre cei care cred cu convingere. Atunci când noaptea îl învălui, a văzut el o planetă și a zis: «Acesta este Domnul meu!». Și când ea a asfințit, a zis el: «Eu nu-i iubesc pe cei care apun [asfințesc]». Și când a văzut el Luna răsărind, a zis: «Acesta este Domnul meu!». Dar când a apus, a zis el: «Dacă Domnul meu nu mă călăuzește, voi fi din neamul celor rătăciți!». Și când a zărit el Soarele răsărind, a zis: «Acesta este Domnul meu! Acesta este mai mare». Apoi, când a asfințit, a zis el: «O, neam al meu! Eu sunt nevinovat pentru tot ceea ce voi îi asociați [lui Allah]! Ci eu îmi îndrept fața cu credință doar către Cel care a creat cerurile și pământul; și niciodată nu voi mai fi dintre cei care-I fac Lui asociați!».”

Odată cu asumarea credinței se poate observa opoziția contemporanilor lui Avraam față de noutatea religioasă pe care o aduce. Dar fermitatea sa în credință, izvorâtă dintr-o puternică relaționare cu Dumnezeu, îl întărește să reziste oricăror critici, bine știind că numai voia lui Dumnezeu contează cu adevărat în viața sa: „Și s-a certat neamul lui cu el, însă el le-a zis: «Voiți voi să vă certați cu mine asupra lui Allah, când El m-a călăuzit? Eu nu mă tem de ceea ce-I alăturați voi, căci numai ce voiește Domnul meu [se întâmplă]. Domnul meu cuprinde totul cu știința [Sa]. Viu nu vă amintiți? Și cum m-aș teme eu de ceea ce voi I-ați alăturat, când voi nu vă temeți să-I alăturați lui Allah [lucruri] pentru care El nu v-a trimis vouă nicio dovadă Care dintre cele două tabere este mai îndreptățită la siguranță, dacă voi știți?». Cei care cred și nu amestecă puritatea credinței lor cu nedreptatea, aceia sunt în siguranță și ei sunt bine călăuziți”.

Dovedirea adevărului noii sale credințe este confirmată de cuvintele lui Dumnezeu care înșiră numele celor pe care, asemenea lui Avraam, i-a călăuzit pentru ca ei să-i împlinescă voia în această lume: Isaac, Iacov, David, Solomon, Iov, Moise, Aaron ș.a.: „Aceasta este dovada pe care am dat-o Noi lui Avraam împotriva neamului său. Noi îi ridicăm pe trepte pe

cei pe care voim. Domnul Tău este Întept, Atoateștiutor [*Hakim, 'Alim*]. Și Noi i-am dăruit lui pe Isaac și pe Iacob și pe amândoi i-am călăuzit – și pe Noe l-am călăuzit Noi încă și mai înainte – și printre urmașii lui sunt David, Solomon, Iov, Moise și Aaron – și astfel îi răsplătim Noi pe cei care fac bine –; și Zaharia, Ioan, Isus și Elie – toți fiind printre cei cuvioși! Și Ismail, Eliseu, Iona și Lot – pe toți i-am preales Noi deasupra tuturor lumilor [semințiilor]. Și am ales Noi dintre părinții lor și dintre urmașii lor și dintre frații lor și i-am călăuzit Noi pe un drum drept. Aceasta este călăuzirea lui Allah, după care El îi îndrumă pe cei care voiește dintre robii Săi”⁸.

Tatăl lui Avraam era adorator de idoli, și Avraam a lucrat mult ca să-l îndepărteze de la cinstirea lor. Pentru aceasta recurge la gesturi extreme, precum cel al distrugerii idolilor păgâni, pentru a le arăta zădărnicia credinței lor. Acestea sunt relatate începând cu Sura 21:51 și, pentru a avea o imagine completă asupra conflictului așa cum este relatat de Coran, cu toate detaliile care conduc la consolidarea credinței celei adevărate, monoteiste, în același timp cu șubrezierea credințelor idolatre, redăm în continuare un pasaj mai amplu: „Și i-am dat Noi mai înainte lui Avraam călăuzirea pe drumul cel drept, pentru că Noi îl cunoșteam. Și când le-a zis el tatălui său și neamului său: «Ce sunt aceste chipuri la care voi vă închinați?», i-au răspuns ei: «Noi i-am aflat pe părinții noștri închinându-se la ele». A zis: «Voi și părinții voștri ați fost în rătăcire învederată». Au zis ei: «Tu ai venit la noi cu Adevărul sau tu ești dintre aceia care glumesc?». Iar el a răspuns: «Ba nu! Domnul vostru este Stăpânul cerurilor și al pământului, care le-a creat pe ele, iar eu sunt unul dintre aceia care vă mărturisesc vouă despre acestea. Și, [jur] pe Allah! Eu voi urzi împotriva idolilor voștri, după ce veți întoarce spatele, îndepărtându-vă». Și i-a făcut pe ei fărâme, afară de cel mai mare dintre ei, astfel încât să se întoarcă spre el. Au zis ei: «Cine a făcut aceasta cu zeii noștri? El este, neîndoielnic, dintre cei nelegiuți!». Au zis [unii]: «Am auzit un fecior pomenindu-i pe

⁸ *Coranul*, Sura 6, 74-89, în: *Traducerea sensurilor Coranului cel Sfânt în limba română*, ediția a IV-a (București: Editura Islam, 2006), 226-7.

ei. El se cheamă Avraam». Au zis: «Aduceți-l dinaintea oamenilor, pentru ca ei să facă mărturie!». Au zis [atunci]: «Tu ai făcut aceasta cu zeii noștri, Avraam?». A răspuns el: «Ba a făcut-o cel mai mare dintre ei, acesta! Întrebați-i, dacă ei pot cuvânta!». Atunci s-au întors la sufletele lor și au zis: «Așadar, voi sunteți cei nelegiuți!». Atunci au întors capetele lor [zicând]: «Tu știi prea bine că aceștia nu vorbesc!». Și a zis el: «Dar oare voi vă închinați, în loc de Allah, la ceva care nu vă este de niciun folos și nici nu vă poate face nimic rău? Uff! Pentru voi și pentru ceea ce adorați în loc de Allah! Oare voi nu pricepeți?». Au zis: «Ardeți-l și ajutați-i pe zeii voștri, dacă voi vreți să faceți [ceva pentru ei]!». Dar Noi am zis: «O, foc! Fii răcoare și mântuire pentru Avraam!». Ei au vrut un viclesug împotriva lui, însă Noi am făcut ca ei să fie cei mai în pierdere. Și Noi l-am mântuit pe el și [asemenea] și pe Lot pe pământul pe care l-am binecuvântat pentru oameni. Și i-am dăruit Noi pe Isaac și pe Iacob, pe deasupra, și pe toți i-am făcut evlavioși. Și i-am făcut Noi ocârmuitori, care au călăuzit [lumea] după porunca Noastră, și le-am revelat lor să facă fapte bune, să împlinească Rugăciunea [*As-Salat*] și să dea Dania [*Az-Zakat*] și ei Ne-au fost Nouă adoratori. Iar lui Lot i-am dăruit Noi înțelepciune și știință și l-am mântuit pe el din cetatea care săvârșea desfrâu, căci ei au fost un neam de oameni răi, nelegiuți. Și l-am făcut pe el să intre sub îndurarea Noastră, căci el era cu adevărat dintre cei evlavioși”⁹.

Descoperim, astfel, un strâns paralelism între această expunere a conflictului dintre Avraam și neamul său și diferite tradiții iudaice extra-biblice care povestesc cu Avraam a ajuns la credința cea adevărată și a săvârșit o serie de gesturi extreme pentru a-i convinge pe conașionalii săi de zădărnicia idolatriei. În mod special, se remarcă tradiția distrugerii tuturor idolilor de către Avraam, cu excepția unuia, precum și pedepsirea sa de către neamul său prin aruncarea în cuptor și izbăvirea ulterioară de către Dumnezeu, toate prezente în scrieri iudaice precum *Cartea Jubileelor*¹⁰,

⁹ *Coranul*, Sura 21, 51-75.

¹⁰ *Cartea Jubileelor* 12, 12-16, în: James C. VANDERKAM, ed., *The Book of the Jubilees*, coll. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 511 (Louvain: Peeters, 1989), 70-1.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

*Genesis Rabba*¹¹ și alte midrașuri. Constatăm, deci, o legătură între tradițiile iudaică și islamică mult mai strânsă decât simpla raportare la Vechiul Testament. Lunga conviețuire a grupurilor de adepți ai celor două religii au dus la o influențare reciprocă evidentă inclusiv în ceea ce privește tradiția tinereții lui Avraam.

Repere istorice și spirituale din viața lui Avraam în versiunea Coranului

Avraam este menționat de 70 de ori în Coran, asemenea lui Adam și Noe. De-a lungul celor 25 de sure în care este menționat patriarhul, este ușor de observat o veritabilă exaltare a rolului său de profet, de monoteist intransigent, de distrugător al idolilor, de martir, de pelerin spre Dumnezeu cel unic și, în sfârșit, după jertfa fiului său, de patriarh binecuvântat de Dumnezeu, care lasă posterității credința cea adevărată, Islamul, și un cult pentru perpetuarea acesteia¹². Studiarea și analiza succintă a celor 25 de sure ale Coranului în care Avraam este menționat ne oferă posibilitatea de a creiona istoria lui Avraam în versiune islamică.

În sura 2:118-138 se explică modul în care Dumnezeu, după ce l-a încercat pe Avraam prin jertfa fiului său și s-a convins de credința și supunerea sa, l-a numit „*imam* (călăuzitor) al neamului omenesc”. În virtutea supunerii sale (Islam) față de Dumnezeu, Avraam este așezat conducător religios peste veacuri iar descendența sa va fi binecuvântată dacă va fi credincioasă învățăturii sale. Din porunca lui Dumnezeu, Avraam ridică pentru descendența sa un templu la Mekka și se roagă pentru pacea cetății: „Doamne, fă-l un oraș al păcii și hrănește poporul lui cu roade, pe aceia dintre ei care cred în Allah și în ziua de apoi” (2:126). El se roagă mai ales pentru credința urmașilor săi față de Islam, cerând lui Dumnezeu să le trimită, la timpul potrivit, un apostol care să îi învețe Cartea Înțelepciunii. Și, simțindu-și misiunea încheiată, el moare recomandând fiilor săi, pentru

¹¹ *Genesis Rabba*, XXXVIII, 13, în: Alfredo RAVENNA și Tommaso FEDERICI, *Commento alla Genesi* (Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1978), 288.

¹² MOUBARAK, *Pentalogie islamo-chrétienne*, 6.

ultima oară, atașamentul deplin la religia supunerii față de Dumnezeu, Islam. Este important de observat caracterul universal al personajului Avraam care este numit „imam” al umanității. Templul de la Mekka unde vor continua ritualurile sacrificiale instituite de Avraam, este de asemenea un loc al reunirii și păcii pentru întreaga umanitate.

Avraam este prezentat în sura 3:57-61 și 78 ca tată al tuturor credincioșilor. Versetul 57 adresează evreilor chemarea de a se alătura comunității musulmane într-o unică religie, a supușilor (musulmani), avându-l pe Allah ca singur Dumnezeu. Versetul 65 amintește faptul că Avraam precede Tora și Evanghelia: „O, voi oameni ai Scripturii, de ce vă contraziceți asupra lui Avraam, când Tora și Evanghelia nu au fost revelate decât după el? Voi nu aveți judecată?” (3:65). Astfel cele trei cărți revelate ar trebui, în viziunea Coranului, să îl accepte pe Avraam ca apostol comun. Caracterul universal al Patriarhului pare a fi dincolo de orice îndoială, din moment ce Avraam „nu era nici evreu, nici creștin, ci hanif”: „Avraam nu a fost nici iudeu, nici creștin. El a fost credincios adevărat și întru totul supus lui Allah (musulman)” (3:67). În aceeași idee, sura 14:35-41 precizează că tot cel care îi urmează lui Avraam este considerat ca făcând parte din descendența lui. Patriarhul însuși spune: „Cel care îmi va urma mie va fi din mine”. În această sură, Avraam elogiază cultul rugăciunii. El însuși este un rugător care dorește ca fiii săi să facă întocmai. Putem deduce că tot cel care se roagă este un urmaș al lui Avraam. Astfel, înțelegem că Avraam este model al celor credincioși dar aceștia nu trebuie să se bazeze decât pe meritele lor proprii și nu pe ale strămoșului lor Avraam (60:4).

Conform surei 4:54-55; 124, binecuvântarea lui Allah este asupra urmașilor lui Avraam care urmează învățătura lui. Versetul 125 menționează că Dumnezeu îl consideră pe Avraam ca ales și prieten (*khalil*), dar și ca reper principal al adevăratei credințe: „Cine are credință mai bună decât acela care se supune lui Allah și plinește fapte bune, urmând religia lui Avraam cel drept întru credință? Și Allah l-a primit pe Avraam ca ales” (4:125).

În sura 6,74-83, Avraam este prezentat ca un înțelept care îl descoperă pe Dumnezeu printr-un soi de speculație filosofică. Este vorba de

episodul contemplării astrilor în care are loc o conlucrare: Avraam îl caută pe Dumnezeu în mod independent, dar totodată recunoaște și mărturisește contribuția lui Dumnezeu fără de care ar fi rămas în rătăcire: „eu îmi îndrept fața cu credință doar către Cel care a creat cerurile și pământul; [...] voiți voi să vă certați cu mine asupra lui Allah, când El m-a călăuzit?” (6:79-80). Aceeași fermitate a credinței se cere oricărui musulman, după modelul lui Avraam: „Spune: Într-adevăr Domnul meu m-a călăuzit pe un drum drept, o religie adevărată – religia lui Avraam cel drept întru credință” (6:161). În urma aflării adevăratului Dumnezeu, Avraam intră în conflict atât cu tatăl său, cât și cu contemporanii săi. Sura 37,83-113 cuprinde relatarea cea mai cuprinzătoare a acestor aspecte ale istoriei lui Avraam. El luptă împotriva idolatriei tatălui său și a poporului său, apoi se întoarce la Dumnezeu care îl salvează de supliciu, îi salvează fiul și îi dăruiește o posteritate binecuvântată. În același proces de apărare a credinței celei adevărate, sura 26,69-104 relatează un dialog al lui Avraam cu compatrioții săi pe tema adevăratei credințe, în cadrul căreia patriarhul face o mărturisire importantă cu conținut eshatologic: „Eu cred în Domnul lumilor prin care voi muri și prin care voi învia și care îmi va ierta păcatele în ziua Judecării”. Înrudit tematic cu acest text este și cel din 43:25-30, care consemnează cuvintele lui Avraam pe care el le rostește împotriva idolatriilor din care făcea parte și tatăl său. Acestea sunt menite să reamintească musulmanilor că au uitat adevărata învățătură a strămoșului lor Avraam. El a lăsat o „kalima”, o mărturisire de credință pentru urmașii săi. Această sură afirmă limpede că Avraam este strămoșul musulmanilor.

Cei păcătoși sunt avertizați asupra pedepsei divine, în sura 9:70, unde textul reamintește avertismentul primit de cei necredincioși din poporul lui Noe, al lui Avraam: „Oare nu a ajuns la ei vestea despre aceia de dinaintea lor: despre neamul lui Noe, despre Ad și Tamud, despre neamul lui Avraam, despre locuitorii din Madian și despre cetățile cele răsturnate? Trimișii lor le-au adus semne limpezi. Allah nu a voit să le facă nedreptate, ci ei înșiși și-au făcut nedreptate” (9:70). În aceeași idee, în sura 29:15-34, Avraam predică din nou împotriva idolatriei și pentru întoarcerea la

singurul Dumnezeu, Allah. Această întoarcere la Dumnezeu face ca el să fie dăruit cu o posteritate binecuvântată care primește „profeția și cartea”. Este de observat aici că Avraam nu este altul decât Mohamed însuși care predică împotriva idolatriei practicate de contemporanii săi. În funcție de răspunsul fiecărui om la această invitație la credință, el va avea parte de pedeapsă sau binecuvântare, așa cum explică sura 15:49-75, unde Avraam avertizează cu privire la pedeapsa sau marea milostivire care pot veni de la Dumnezeu. Mărturie acestui fapt stă darul de care s-a bucurat Avraam care, după ce și-a pus nădejdea în Dumnezeu, a primit un fiu în ciuda vârstei sale înaintate. Evenimentele însoțitoare nașterii acestui fiu sunt relatate în sura 51,24-37. Aceasta relatează vizita îngerilor la Avraam pentru a-i vesti nașterea unui fiu și pentru a-l avertiza cu privire la pedeapsa care va urma asupra poporului lui Lot. Același episod este reluat și în 11:69-76.

În Coran, Avraam este numit „drept” și „profet”, luptător împotriva idolatriei (19:41-58), „foarte credincios” (53:38), „călăuzitor”, „învățat” care ne arată calea cea dreaptă spre care Allah l-a îndreptat, este „hanif” (monoteist) (16:120-125), misionar al lui Allah către oameni, de la Noe încoace (57:26), unul dintre profeții cu care Dumnezeu a încheiat legământ, asemenea lui Noe, Moise, Iisus și Mahomed (33:7). El a zidit Templul de la Mekka și l-a purificat pentru ca ceilalți să poată împlini aici ritualurile pelerinajului (22:26-78).

Mențiunile sunt mult mai numeroase, însă se înscriu în aceste categorii prezentate. Imaginea lui vieții lui Avraam, pe baza acestor texte, poate fi sintetizată astfel: din tinerețile sale, Avraam l-a căutat pe Dumnezeu, Stăpânul lumii, și Dumnezeu i s-a descoperit lui. În urma cunoașterii lui Dumnezeu, Avraam a vorbit despre El tatălui său, poporului și regelui său. El a distrus idolii și, pentru aceasta, a fost aruncat în foc de unde Dumnezeu l-a salvat. Apoi, el s-a întors către Dumnezeu ca hanif și astfel a luat naștere monoteismul. Apoi, el și-a abandonat familia idolatră și a parcurs drumul către pământul făgăduinței alături de Lot. El a fost vizitat de îngeri care i-au vestit nașterea unui fiu, totodată prevestind pedeapsa care amenință poporul lui Lot. Avraam a mijlocit pentru aceștia, reușind ca Lot și familia sa să fie

salvați. Apoi, în vis, el a văzut cum își sacrifică fiul și cum Dumnezeu îl salvează. Fiul lui Avraam care s-a supus astfel jertfirii și supunerea lui Avraam față de Dumnezeu au fost cele două acte care au dat naștere Islamului. Avraam este, de aici înainte, considerat „imam” al umanității. Împreună cu Ismael, el construiește Ka’aba (templul din Mekka) pentru ritualurile jertfei și pelerinajului. Apoi el face mai multe rugăciuni: asupra Templului și orașului, pentru urmașii săi ca aceștia să fie un popor al rugăciunii, și în sfârșit o rugăciune profetică prin care cere ca Dumnezeu să trimită un apostol în descendența sa. Testamentul pe care Avraam îl lasă urmașilor săi este unic: supunerea față de Islam¹³.

În textele profetice din Coran, Avraam se distinge de alți profeți prin câteva aspecte specifice. El este modelul lui Mahomed și modelul oricărui credincios adevărat. Atributele de „hanif” și „khalil” (prieten al lui Dumnezeu) fac din el părintele tuturor profetilor. Dar el se distinge mai ales prin universalitatea vocației sale. El este imam, călăuzitor al întregii umanități. Și, în pofida particularității sale arabe, profetul Mahomed nu face decât să continue misiunea marelui Patriarh¹⁴. Este limpede modul în care principalele aspecte din viața relatată a lui Avraam în Coran au ca scop argumentarea misiunii lui Mahomed, veridicitatea mesajului său și, implicit, necesitatea urmării acestuia. Astfel, versiunea Coranului ne oferă o imagine a vieții lui Avraam în care se ancorează ansamblul credinței musulmane, relatarea având acest scop apologetic evident. Avraam nu mai este, așadar, un personaj cu valoare intrinsecă, ci cu impact direct asupra credinței Islamului și strict încadrat în această credință considerată universală. Este, am putea spune, un soi de manipulare a imaginii unui mare patriarh pentru a deveni fundament al practicii religioase musulmane. Astfel, deși Islamul este, între religiile semite, cea care îi acordă patriarhului Avraam cea mai multă atenție, acest fapt nu este în mod necesar unul pozitiv. Având în vedere toate acestea, este necesară discernerea faptelor ca atare de modul de prezentare a acestora, care are un scop apologetic bine definit.

¹³ MALKA, *Abraham in the Qur’an. Islam*, 21.

¹⁴ MALKA, *Abraham in the Qur’an. Islam*, 22.

2. Portretul lui Avraam în sursele tradiției islamice

Începuturile vieții lui Avraam sunt consemnate în mod similar în tradiția iudaică și cea islamică. În linii mari, reperate biografice sunt următoarele: pământul Caldeii era locuit de un popor idolatru, condus de regele Nimrod. Viața în acest popor se desfășura relativ în pace până când o profeție a vestit conducătorului Nimrod că un copil născut în regatul său îl va învinge deopotrivă politic și religios. Luând în considerare acest avertisment, Nimrod a lucrat pentru a împiedica împlinirea profeției și pentru a elimina posibila concurență. Dar toate planurile sale au dat greș, iar copilul a crescut în siguranță, departe de amenințarea regelui. Această povestire corespunde descrierii pe care tradiția iudaică și cea islamică o dau începutului vieții lui Avraam, iar asemănările sunt cu atât mai surprinzătoare cu cât nici Scriptura, nici Coranul nu fac nicio referire la episodul nașterii lui Avraam. Și totuși, tradițiile islamică și iudaică extra-biblică o relatează în detaliu¹⁵.

Este interesant de analizat succint profeția referitoare la nașterea lui Avraam pe care o descriu sursele islamice. Aproape toate aceste texte ale tradiției islamice care fac referire la biografia lui Avraam, relatează episodul profeției. Mai exact, fiecare dintre acestea relatează faptul că o profeție a fost primită de regele Nimrod cu privire la perspectiva unei înfrângeri politico-religioase împlinite prin intermediul unui copil, încă neconceput. În timp ce mesajul în sine rămâne constant, pot fi observate patru scenarii ușor diferite privind modul în care Nimrod află despre această viitoare provocare. Exegeții timpurii afirmă că profeția a fost transmisă fie de un preot prezicător, fie de un astrolog regal, printre care se găsea și tatăl lui Avraam, Azar (Terah). În interpretări mai târzii, regele însuși are un vis care îi vestește venirea lui Avraam și impactul său asupra religiei idolatre. Alte scenarii descriu o viziune petrecută în timpul zilei, nu ca vis, și care primește aceeași interpretare înspăimântătoare pentru regele Nimrod. Deși modul în care mesajul este transmis diferă de la autor la autor, în fiecare

¹⁵ LOWIN, *The Making of a Forefather*, 39.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

caz și în toate versiune, un element major rămâne invariabil constant: copilul care va răsturna regatul lui Nimrod se va naște curând¹⁶.

În ce privește convertirea lui Avraam, pentru exegeții musulmani, unica modalitate de a concepe această convertire era cea a contemplării stelelor pornind de la care el și-ar fi pus întrebări cu privire la originea universului, la rânduiala lui, la Creatorul lui. Încă de la primii exegeți și până în Evul Mediu, învățații musulmani au relatat contemplarea și adorarea cerurilor ca fiind forma în care Avraam îl căuta pe Dumnezeu. În fapt, sursele tradiției islamice au mers și mai departe în descrierile lor: Avraam nu doar că privește contemplativ la natura sferelor cerești, dar le confundă temporar cu însuși Dumnezeu și se închină lor.

Convertirea lui Avraam, spre deosebire de profeția cu privire la nașterea lui, este menționată în paginile Coranului. Textul acestuia este mai generos decât Scriptura în ce privește detaliile convertirii lui Avraam la închinarea înaintea adevăratului Dumnezeu. Astfel, Coranul îl arată pe Avraam ca închinându-se aștrilor și văzând în ele natura lui Allah (6:76-80). El privește cerurile în căutarea lui Allah. Această contemplare a aștrilor (soarele, luna, stelele) l-a făcut să realizeze falsitatea divinității lor, care nu e compatibilă cu ceva inconstant și pieritor. Prin analogie, Avraam va deduce aceeași falsitate a credinței contemporanilor săi. Spre deosebire de aceștia, el înțelege că adevăratul Dumnezeu este Cel care a creat cerurile și pământul și că El este separat de lumea pe care a creat-o și nu este parte a ei¹⁷.

¹⁶ Câteva mărturii în acest sens: a) Conform lui Muqatil ibn Sulayman (713-767), 1:569-573, Nimrod a hotărât ca bărbății să intre la femeile lor doar în perioada necurăției lor, pentru a evita astfel conceperea celui prevestit. Dar în cazul lui Azar (Terah), s-a întâmplat ca acesta să intre la soția lui cu o zi înainte de această perioadă, și astfel a fost conceput Avraam în pofida tuturor măsurilor luate de Nimrod. b) Ishaq ib Bishr, *Qisas al-anbiya wa-mubtada al dunya*, MS Huntington 339, Bodleian Library, Oxford University, Oxford, 160b-162a: soția lui Avraam, la momentul nașterii lui, l-a trimis pe Azar la idol să se roage pentru ea, pe motivul fricii de moarte care ar putea surveni la naștere; la întoarcerea acestuia, ea deja ascunsese copilul și i-a vestit moartea lui, astfel izbăvindul de pedeapsa cu moartea prevăzută de către Nimrod pentru toți cei născuți de parte bărbătească. Ambele exemple sunt preluate din LOWIN, *The Making of a Forefather*, 41-3, unde pot fi accesate și alte tradiții islamice cu privire la nașterea lui Avraam.

¹⁷ LOWIN, *The Making of a Forefather*, 98.

Deși revelația teologică a lui Avraam este relatată în detaliu în Coran, exegeții musulmani din secolele următoare scrierii Coranului nu au ezitat să relateze în cuvintele lor evenimentul. În acest demers, ei au modificat adeseori unele din detaliile scripturistice. Aceste narațiuni modificate pot fi organizate în trei categorii. Unii autori oferă contextul geografic exact al episodului, deși Coranul nu face nicio mențiune în acest sens. Alții sunt mai mult preocupați de aspectul biografic: ei consemnează dialoguri între Avraam și părinții săi, dialoguri prin care el este condus înspre meditațiile sale astrale deși Coranul nu cuprinde astfel de precizări. Alte surse inversează ordinea evenimentelor așa cum apar ele în Coran. În pofta acestor diferențe, de-a lungul timpului, tradiția islamică a rămas consecventă față de mărturia de bază a Coranului în această privință: Avraam, în decursul căutării lui Dumnezeu, a privit cerurile și s-a închinat unei stele, apoi lunii, apoi soarelui până când, într-un final, a ajuns să se închine adevăratului Dumnezeu¹⁸.

Un alt aspect important cu privire la Avraam este virtutea ospitalității. Avraam este numit „prieten al lui Dumnezeu” în Vechiul Testament (Is 41,8), în Noul Testament (Rom 4,2) și în Coran (4:125). Dar ospitalitatea lui este apreciată și în *surat al-jariyat* atunci când se face referire la oaspeții săi (51:24-3). El primește acești oaspeți, oferindu-le o masă bună și o salutare a păcii. Desigur, în credința musulmană, oaspeții nu pot fi asociați cu Dumnezeu și, ca atare, toată atenția interpretativă este îndreptată spre calitățile umane ale lui Avraam. Măsura în care Avraam se dedica acestei responsabilități de gazdă este proverbială, în tradiția turcă vorbindu-se chiar despre „masa lui Ibrahim” sau despre „abundența lui Ibrahim”¹⁹. Astfel, Islamul găsește în Avraam modelul ospitalității. El a împlinit în mod desăvârșit această virtute care nu este altceva decât o manifestare a echilibrului unei vieți trăite în conformitate cu voia lui Dumnezeu, și o înțelegere a faptului că toate binefacerile vin de la Dumnezeu. Avraam renunță la toate ale sale pentru Dumnezeu și inima lui nu se mai poate

¹⁸ LOWIN, *The Making of a Forefather*, 98-9.

¹⁹ MOUBARAK, *Pentalogie islamo-chrétienne*, 23.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

îngreuna de grijele acestei lumi²⁰. Ca atare, el împărtășește tuturor din darurile sale pentru că acestea vin de la Dumnezeu pentru toți. Având în vedere aceste aspecte, putem spune că virtutea ospitalității de care dă dovadă Avraam este strâns legată de prietenia sa cu Dumnezeu. Primirea nu este un semn al bunelor maniere sau al gradului de civilizație ci, pentru evrei, creștini și musulmani deopotrivă, ospitalitatea este o expresie a credinței și un act de venerare a lui Dumnezeu²¹.

Întâlnirea lui Avraam cu Melchisedec²², în versiune islamică

Deși, la o primă vedere, Islamul nu-i acordă o atenție deosebită lui Melchisedec și episodului întâlnirii dintre acesta și Avraam, totuși, în šiism, ramura islamică cu o dominantă mistică, descoperim primele aluzii privitoare la Melchisedec. Henry Corbin ajunge la concluzia că šiismul este bogat în tradiții melchisedechiene, în punctul în care îl asimilează pe acesta cu *Imām-ul* însuși: „Gnoza ismailită dă numelui de Melchisedec *Imām-ului* primelor trei perioade din ciclul profetiei”²³.

Acest *Imām* este ascuns și prezidează misterele, gnoza, esoterismul și inițierea, transmiterile Cunoașterii și pe cele ale funcțiilor spirituale. Vedem deci că există o anumite asimilare între acest *Imām* ascuns și Melchisedec, cel care va valida misiunea lui Avraam pentru monoteism și va prefigura sacerdoțiul veșnic al Mântuitorului. Din acest motiv, H. Corbin consideră: „Fără îndoială că textele emoționante pe care ni le relatează hagiografia

²⁰ MOUBARAK, *Pentalogie islamo-chrétienne*, 23.

²¹ Pim VALKENBERG, ed., *Sharing Lights on the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership* (Amsterdam/ New York: Rodopi, 2006), 11.

²² Cu privire la receptarea figurii lui Melchisedec în Islam, se pot consulta: G. VAJDA, „Melchisedech dans la mythologie ismaélienne,” *Journal Asiatique* 234 (1943-1945): 173-183; D. GRIL, „Melchisédech en Islam ou les raisons d’une absence,” în *Autour de Melchisédech. Mythe – Réalités – Symbole. Actes du Colloque Européen des 1er et 2 juillet 2000* (Chartres, 2000), 61-8. Am prezentat câteva considerații în această privință în: Aurelian-Nicu REIT, „Patriarhul Avraam și regele preot Melchisedec,” *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca* XIII (2009-2010): 179-180.

²³ H. CORBIN, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophic*, t. IV, (Paris: Gallimard, 1973), 413.

celui de al XII-lea *Imām*, și cu ea secretul dublei sale ocultări, nu sunt deloc textele ce rezultă din critica istorică în sensul obișnuit al cuvântului. Tot așa am insistat pe calea fenomenologică ca fiind cea mai bună cale de abordare pentru cercetătorul în științele religiei. Iată într-adevăr mai mult de zece secole de când al XII-lea *Imām* duce o viață misterioasă într-o regiune de care niciun muritor nu se poate apropia și căreia nu-i putem stabili coordonatele pe hărți. El este înconjurat de tovarăși ascunși pentru lumea noastră sub același *incognito*. Nenumărate sunt mărturiile de unde rezultă că el însuși, câteodată, sau unii dintre apropiații săi, se manifestă în așa fel încât în general nu pot fi conștient de aceasta decât după, și doar ființele excepționale, iar ființele simple resimt doar ca o mare suferință, de exemplu scoaterea din banalitatea și liniștea cotidiană”²⁴.

Mai multe informații însă despre Melchisedec descoperim în șiismul ismailit reformat din Alamut, a cărui tradiție a dat numele de Melchisedec *Imamului* din primele trei perioade ale ciclului nostru. Melchisedec își face apariția în literatura persană a ismailiților la scurt timp după căderea califatului fatimid în anul 1171 (567 al erei musulmane)²⁵. Sursa acestor referințe este evident dependentă de tradiția creștină de interpretare a lui Melchisedec, fiind însușită în timpul lui al-Kirmani, la începutul secolului al XI-lea, când atât Dawla, cât și Da'wa erau influente. În vederea acomodării istoriei biblice a lui Melchisedec la tradiția islamică, figura lui Melchisedec a fost împărțită în trei părți: Malik Shulim („regele Salemului”), Malik Yazdaq (Melchisedec) și Malik al-Salam („regele păcii”). În epocile lui Adam, Noe și Avraam, aceste trei personaje au reprezentat manifestări succesive ale divinității. Malik Shulim, care s-a manifestat în epoca lui Adam și a urmașilor săi, este identificat cu judecătorul care va veni la Înviere. Uneori este identificat cu Set, al treilea fiu al lui Adam, care era considerat Wasi, Asas și Imam după Adam. Având aceste roluri, Melchisedec

²⁴ H. CORBIN, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophic*, t. III, (Paris: Gallimard, 1972), 326-7.

²⁵ G. VAJDA, „Melchisedec dans la mythologie,” 173-83; W. IVANOW, „Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne,” *Journal Asiatique* 237 (1949): 249-255.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

a fost încorporat fără dificultate în istoria sacră a profeției islamice. El se prezintă fie ca o manifestare a divinității, fie ca un arhetip al Imamului, reprezentantul lui Dumnezeu și conducătorul legitim al lumii, fie ca Domnul care va veni la Învierea finală²⁶.

H. Corbin revine de multe ori asupra acestei funcțiuni melchisedechiene a imamatului. De asemenea gnoza ismailită dă numele „Melchisedec” Imamului veșnic deținător al unui sacerdoțiu spiritual, inițiator în sens ascuns al Revelațiilor. Pentru Islamul șiiit, acest Melchisedec, departe de a fi ignorat, se menține prezent în funcțiunea asumată de imamat, care își înfinge rădăcinile în ideea unei religii profetice universale, a cărei înflorire o constatăm aici, deși distingem încă neclar canalul de transmitere ce a adus-o până la ecumenismul esoteric al šiismului ce înglobează totalitatea hieroistoriei.

Acest al XII-lea Imam rămâne, pentru Islamul șiiit, Polul mistic ce tinde spre eshaton, deoarece acesta nu va avea succesori, fiind de fapt *Qotb al-aqtab* („polul polilor”). Astfel în lumina Islamului șiiit, Melchisedec este figura prin excelență a lumii non-corporale grosiere, așezat la o distanță infinit mai înaltă față de starea individuală omenească, adică, după expresia lui J. Tourniac²⁷, pe axa polară ivită din centrul primordial și edenic a acestei stări, dar nu este totuși, și în nici un mod, realitatea totală a lui Hristos Dumnezeu-Om. Primul este relevat de hieroistorie, Cel de-al doilea este veșnicia.

În perioada mai recentă, unele mișcări în sânul Islamului oferă interpretări interesante personalității lui Melchisedec. De exemplu, Muhammad Tawfiq Sidqi (1881–1920), unul dintre reprezentanții mișcării numite a „coraniștilor” (quraniști), raportându-se la viziunea creștină privind simbolismul hristologic al lui Melchisedec și comentând pasajul biblic: „Tu ești preot în veac după rânduiala lui Melchisedec” (Ps 109,4), susține că

²⁶ Michael BRET, *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE* (Brill: Leiden, 2001), 427.

²⁷ A se vedea J. TOURNIAC, *Melchisedec sau tradiția primordială* (București: Herald, 2009), 125-42.

aici ar fi vorba de fapt de o aluzie la profetul Mahomed. Sidqi compară binecuvântarea lui Avraam de către Melchisedec cu modul în care Coranul îl cinstește pe patriarhul biblic. Musulmanii îl amintesc pe Avraam în rugăciunile lor zilnice, iar cuvântul „preot” este interpretat în acord cu funcția sacerdotală a reprezentanților Islamului. Potrivit lui Sidqi, Ps 109,4 este o profeție despre Mahomed, deoarece acesta este „liderul musulmanilor și marele lor imam, care i-a învățat pe ei religia, a judecat între ei, s-a preocupat de situația lor, i-a condus în (...) rugăciunile, pelerinajele, (...) adunările și sărbătorile lor. Ei [musulmanii] l-au imitat pe el în sacrificiile lor și în totul. (...) El a fost, prin urmare, marele lor *preot* (...) în veac”²⁸. În viziunea lui Sidqi, Mohamed este asupra căruia se referă profeția din Vechiul Testament, pentru că Iisus ar avea un statut inferior lui Mohamed în ceea ce privește funcțiile sale „preoțești”. Comentează, în mod ironic, că Iisus nu ar fi avut niciodată vreo atribuție sacerdotală, fiind prezentat doar ca o jertfă în cartea Apocalipsei, „Mielul cel înjunghiat ca să ia puterea” (Apoc 5,12)²⁹.

Concluzii

Multitudinea de informații pe care le oferă atât Coranul, cât și celelalte surse ale tradiției islamice cu privire la Avraam conturează rolul major pe care el îl joacă în cadrul acestei religii. În lumina celor prezentate succint în capitolul de față, putem identifica aspectele esențiale ale influenței lui Avraam asupra Islamului, după cum urmează: geneza terminologică și spirituală a înșuși cuvântului „Islam”, precum și atitudinea religioasă pe care o determină, se datorează lui Avraam; credința în Dumnezeu adevărat care este Dumnezeu Islamului își are începutul în viața lui Avraam; caracterul universal al Islamului este ancorat în universalitatea modelului de credință pe care îl oferă Avraam; în sfârșit, cu Avraam a fost fondat

²⁸ Umar RYAD, *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898–1935)* (Leiden: Brill, 2009), 249-250.

²⁹ RYAD, *Islamic Reformism and Christianity*, 250.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cultul musulman: rugăciunea, pelerinajul, jertfa, toate acestea sunt atribuite lui Avraam și se împlinesc până astăzi conform modelului său³⁰. Astfel pot fi rezumate contribuția și impactul marelui patriarh în Islam.

Evocare

Într-un moment așa de important, consider că cuvintele sunt de prisos. Împlinirea unei frumoase vârste nu constituie un semn de îmbătrânire pentru marele nostru „Rabin” Ioan Chirilă, ci este de fapt încununarea ce i se aduce pentru bogata și importanta sa activitate. În ce mă privește, nu pot decât să fiu extrem de recunoscător pentru faptul că am avut șansa să fiu martor direct al acestei lucrări a părintelui Chirilă. Vreau să îi mulțumesc pentru părinteasca purtare de grijă și pentru tot sprijinul acordat în redactarea tezei mele de doctorat. În demersul meu, au fost câteva perioade dificile pe care nu le-aș fi putut depăși fără ajutorul magistrului nostru. Dragostea sa nemăsurată, precum și susținerea permanentă m-au ajutat să îmi îndeplinesc una dintre cele mai mari dorințe pe care le-am avut vreodată, aceea de a fi doctor în Teologie. Ioan Chirilă este un om extraordinar, un teolog de excepție și un părinte duhovnicesc și dau slavă lui Dumnezeu că pot să spun aceste lucruri din propria experiență. Pentru tot ceea ce a făcut părintele pentru mine nu pot decât să fiu permanent recunoscător și să îi doresc ani mulți și putere de muncă, pentru ca și alții să poată gusta din ceea ce are părintele de oferit. La mulți ani!

³⁰ MOUBARAK, Pentalogie islamo-chrétienne, 4.

Peșer Naum la Qumran. Repere istorice și exegetice

Adriana ROTAR

Mijlocul secolului XX a adus pentru oamenii de știință și pentru ceilalți, deopotrivă, o surpriză colosală, prin descoperirea manuscriselor de la Qumran. Dincolo de toate legendele și versiunile țesute în jurul acestui eveniment, povestea scoaterii la lumină a manuscriselor, cunoscute azi drept sularile de la Marea Moartă, a devenit aproape o pagină de antologie. Relatările variate asupra acestei descoperiri, ce se va dovedi a fi epocală, nu se suprapun perfect dar adună, fără îndoială, multe adevăruri și au antrenat o mulțime de specialiști în sinuosul drum al cercetării. Cele aproximativ 900¹ de manuscrise care au fost găsite în grottele de lângă Khirbet Qumran, pe malul Mării Moarte, între anii 1947 și 1956 au făcut și continuă să facă mare vâlvă în rândul cercetătorilor din domeniul teologiei, arheologiei și multor alte științe.

Este foarte probabil că nici o altă descoperire arheologică nu a stârnit atâtea controverse, atâtea valuri de emoții și atât de mult interes ca și această descoperire care i-a mobilizat rapid pe arheologi care au și început săpăturile la sit, în anul 1951 și au continuat apoi în perioada 1953–1956. Manuscrisele de la Marea Moartă și Comunitatea de la Qumran sunt, de peste 70 de ani, cele două centre majore de interes pentru cercetători, motiv pentru care, am considerat oportun să aduc, în atenția cititorilor, informații legate de o categorie aparte de manuscrise, specifice comunității de la Qumran: peșarimii biblici. Dintre acești peșarimi biblici, cel asupra căruia se vor îndrepta demersurile, în acest articol, este Peșer Naum.

¹ Peter FLINT, *The Dead Sea Scrolls* (Nashville: Abingdon Press, 2013), 42, afirmă că sunt 1050 manuscrise descoperite.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Cu toate că au stârnit multe controverse atunci când au fost descoperiți, unii cercetători au fost tentați să nu ia în considerare peșarimii și totuși pe tema lor s-a scris foarte mult de-a lungul anilor ce au urmat descoperirii sularilor. În spațiul românesc au apărut doar anumite referiri la aceste scrieri² dar literatura de specialitate străină a marcat foarte multe lucrări, care au avut în centrul cercetării peșarimii³.

Abordarea asupra Peșerului Naum⁴ utilizată în acest studiu este bazată pe anumite aspecte care au fost descoperite în cercetarea fragmentelor din acest peșer de la Qumran, accentul punându-se pe semnificația textului de bază și corespondența lemă-peșer. Tehnica de bază a interpretării în mod profetic⁵ a textelor sacre nu este în întregime unică în Iudaismul antic. Metoda este atestată în literatura egipteană, ca de exemplu în Cartea Morții în care găsim paralele surprinzătoare cu mesianismul iudaic. Oricum nu există nici o dovadă clară a faptului că gruparea de la Qumran a fost influențată de literatura egipteană. În mod evident documentele peșarim au fost în primul rând, influențate de Cartea Daniel din secolul II î.Hr. În capitolul 9 al Cărții Daniel găsim o hermeneutică proto-peșerită, în care profeția de 70 de ani a lui Ieremia este astfel interpretată încât să devină adecvată contextului istoric al autorului. Potrivit lui Collins, acest lucru marchează „o schimbare hermeneutică în istoria exegezei ce se făcea în Iudaismul antic. Este prima oară când o prezicere profetică este explicit interpretată în mod alegoric, sau înțeleasă în alt sens decât cel literalmente exprimat în scris”⁶.

² Ioan CHIRILĂ, „Qumran – 60 de ani de relevanțe științifice și de polemici,” *Tabor* 8 (2007): 18.

³ Prima dată, peșarimii din Peștera 4 de la Qumran apar în ediție completă la John M. ALLEGRO, *Qumran Cave 4, I* (DJD V) (Oxford, 1968). Se folosește cu corecțiile și completările făcute de John STRUGNELL, „Notes en marge du volume V des Discoveries in the Judaean Desert of Jordan,” *Revue de Qumran* 7 (1969-1971): 183-186.

⁴ Un fragment din acest document a fost descifrat și publicat prima dată de către J.M. ALLEGRO în „Further Light on the History of Qumran Sect,” *JBL* 75 (1956): 89-93.

⁵ John J. COLLINS, „Prophecy and Fulfillment in the Dead Sea Scrolls,” *JET* 3 (1987): 273.

⁶ COLLINS, „Prophecy and Fulfillment,” 269-70.

1. Peșer Naum – Contextul istoric

Fondul qumranian care ne-a parvenit cuprinde: texte biblice, scrise, care au fost reținute, pe la sfârșitul sec I e.n în canon, de evreii din Palestina sau Alexandria, și au format Biblia ebraică; apocrife, texte a căror autenticitate a fost pusă în discuție mai târziu de către Biserica creștină, care nu au fost incluse în canon, și o literatură de creație exclusiv qumraniană. Fiecare din aceste categorii reprezintă cam o treime din fond.

Cea de a treia categorie a corpusului de manuscrise de la Qumran include o un tip distinct de manuscrise, de o importanță majoră pentru studiile biblice: *comentariul biblic*. Astfel, un anumit număr de „comentarii” ale Scripturilor, Profețiilor și Psalmilor, scrise de mâna qumraniților, constituie un ansamblu particular printre sulurile de la Qumran. Toate aceste comentarii sunt alcătuite după o schemă identică: transcrierea textului biblic, explicația frază cu frază, cu această formulă introductivă: „înțelesul acestui lucru, acestui cuvânt este,” de unde numele dat acestor lucrări, peșer sau explicație, comentariu⁷.

Peșerul⁸ este un sistem de interpretare absolut diferit de ceea ce s-a întâlnit până la găsirea sulurilor⁹. Aceasta formă de comentariu reprezintă o metodă proprie sectei de la Qumran, deși ea prezintă câteva asemănări cu exegeza Bibliei ebraice și cu midraș-ul agadic¹⁰. Înșiruirile de interpretări

⁷ O bună introducere în problema peșarimilor găsim la Deborah DIAMANT, „Qumran Sectarian Literature,” *Revue de Qumran* 14 (1990): 503-8 și „Pesharim Qumran,” în *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), 244-51.

⁸ O explicație completă a termenului peșer găsim la Timothy H. LIM, *Pesharim* (London: Sheffield Academic Press, 2002), 13.

⁹ Documentele de tip peșarim de la Qumran sunt considerate exemplare tipice scrierilor qumranite, prezentând o terminologie distinctivă, direcții socio-politice și credințe religioase care caracterizează comunitatea qumranită. Pentru cele mai recente analize ale clasificării textelor de la Qumran a se vedea Deborah DIAMANT, „Criteria for the Identification of Qumran Sectarian Texts,” în *The Qumran Scrolls and Their World*, ed. Menahem Kister; (Jerusalem: Zvi Ben Zvi, 2009), 49-86.

¹⁰ Midrașul agadic este unul dintre cele două tipuri de midraș, iar acesta din urmă este o formă de literatură rabinică. Celălalt tip este midraș-ul halakhic. Cuvântul *aggada* în limba ebraică, luat în sens literar, înseamnă povestire, Daniel BOYARI, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Indiana: Indiana University Press, 1994), 1-21.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

de tip peșer, pe care le numim adesea peșarim urmăresc în mod obișnuit secvența unei cărți biblice. La fel de bine păstrate au fost așa numitele comentarii continue¹¹ de texte biblice, în principal ale profeților posteriori. Deși se citesc ca niște comentarii, ele sunt construite plecând de la acest tip deosebit de interpretare care este peșer-ul¹². Ne vom opri în mod deosebit asupra Peșer Naum (4Q169), care a fost desoperit în Peștera 4 de la Qumran.

Peșer-ul lui Naum, (4Q169) nu s-a păstrat decât parțial, într-un manuscris de la sfârșitul perioadei hasmoneene sau de la începutul perioadei irodiane¹³, este scris în ebraică, și descrie cetatea Ninive prin intermediul metaforei, peștera leilor. Acest peșer este mai lesne de înțeles dacă luăm în considerare leul, nu ca pe regele din Ninive, ci ca pe un contemporan al comentatorului, adică un rege grec care a vrut să ocupe Ierusalimul și îl învinuiește pe un prinț din Iudeea. Textul este incomplet dar, deoarece fiecare dintre cele trei capitole ale cărții este atestat, documentul original trebuie să fi fost acoperit în întregime. Conținutul documentului lasă cercetătorii să tragă concluzia că scrierea a fost compusă fără îndoială după cucerirea romană din 63 î.Hr. Textul menționează două personaje istorice precise, Antioh și Demetrius, precum și evenimente care au avut loc în cursul secolului I î.Hr.¹⁴. Demetrius este descris ca aliat cu „căutătorii de

¹¹ Termenul peșer este, în mod obișnuit, asociat cu documentele de tip peșarim continuu și la scară mai mică cu cele de tip tematic. Sunt cercetători la care găsim majoritatea atestărilor cuvântului în cadrul corpusului qumranian. Dovezi elocvente ale dezbaterilor legate de termenul *peșer* găsim la Shani L. BERRIN, „Qumran Pesharim,” în *Biblical Interpretation at Qumran*, ed. Mathias Henze (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 110-33 și bogata literatură citată acolo. La fel de important este și studiul lui Robert WILLIAMSON Jr., „Pesharim: A Cognitive Model of the Genre,” *DSD* 17 (2010): 336-60.

¹² Etimologia cuvântului peșer și relația lui cu rădăcina ebraică a fost îndelung dezbătută în studiile apărute la începutul descoperirii, în special în cele legate de interpretarea viselor. Preocupările au rămas în vizorul specialiștilor. A se consulta Paul MANDEL, „Midrashic Exegesis and its Precedents,” *DSD* 8 (2001): 149-61.

¹³ Mauria P. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretation of Biblical Books*. (Washington: Catholic Biblical Association, 1979), 158-91; J. CARMIGNAC, *Les Textes de Qumran*, 85-92.

¹⁴ Shani L. BERRIN, „The Pesharim Nahum scroll from Qumran: An exegetical study of 4Q169,” *STDJ* 53 (Brill: Leiden, 2004): 48-51.

alinări”, o expresie care s-ar traduce mai degrabă prin „cei care interpretează (Scriptura) în mod fals”, o poreclă folosită atunci când se vorbea despre farisei¹⁵. Leul furios este de asemenea aliat cu Demetrius¹⁶. Pentru că textul vorbește despre grupuri sectare diferite, pe care le numește Efraim, Manase¹⁷ și Israel sau Iuda, acest document este foarte important pentru înțelegerea istoriei mișcărilor evreiești din perioada hasmoneilor. Acest peșer este interpretarea care dă cea mai clară referință despre evenimentele istorice din vremea aceea. Autorul are o viziune istorică de anvergură, care se extinde asupra regiilor Greciei, de la Antioh până la apariția Kittim-ilor, pe scurt între 175 – 63 î. Hr. Putem spune că, alături de celelalte documente peșarim, și peșer-ul la Naum a suscitât interesul teologilor și astfel avem o pleoră de studii care au ca temă centrală documentele peșarim¹⁸.

Tabelul 1. Corespondența Lema / Peșer în funcție de conținutul pericopei¹⁹

| 4Q169 | Textul biblic | Conținutul peșerului |
|--|---|--|
| Pericopa 1, unitățile 1-5. frags 1-2 | 1: 3b-6 mânia răzbunătoare lui Dumnezeu | Mânia răzbunătoare a lui Dumnezeu |
| Pericopa 2, unitățile 6-10. 3-4 I – II, 1 | 2: 12-14 imaginea leului, schimbarea lui Ninive | Leul mâniei |
| Pericopa 3, unitățile 11-16. 3-4 II, 1 – III, 8 | 3: 1-5 descrierea vie a Căderii lui Ninive, vinovăția | Înfățișare vie a terorii și vinovăției asociate cu „Căutătorii” de lucruri ușoare |

¹⁵ D. FLUSSER, „Pharisees, Sadducees and Essenes in Peshar Nahum,” în G. ALON, *Memorial Volume* (Tel Aviv, 1970), 133–68;

¹⁶ J. MURPHY-O'CONNOR, „Demetrius I and the Teacher of Righteousness,” *RB* 83 (1976): 400–420.

¹⁷ J.D. AMUSIN, „Ephraïm et Manassé dans le Peshar Nahum,” *RQ* 4 (1963): 386–396.

¹⁸ Pentru peșer-ul Naum se pot consulta : A. DUPONT-SOMMER, „Le commentaire de Nahum découvert près de la mer Morte (4Qp Nah): Traduction et Notes,” *Semitica* 13 (1963): 55–88; S.B. HOENIG, „Dorshé Halaqot in the Peshar Nahum Scrolls,” *JBL* 83 (1964): 119–138; A. DUPONT-SOMMER, „Lumières nouvelles sur l'arrière-plan historique des écrits de Qumran,” *Eretz Israel* 8 (1967); Y. YADIN, „Peshar Nahum (4Q pNahum) Reconsidered,” *IEJ* 21 (1971): 1–12; Gregory L. DOUDNA, *4Q Peshar Nahum: A Critical Edition* (Sheffield: Continuum International Publishing Group, 2002).

¹⁹ Prelucrare tabel după Shani L. BERRIN, „The Peshar Nahum Scroll From Qumran An Exegetical Study of 4Q169,” *STJD* 53 (2004): 29.

| | | |
|--|---|------------------------------------|
| Pericopa 4, unitățile 17-23. 3-4 III, 8 – IV, 8 | 3: 6-9 comparația cetății Ninive cu Teba | Compararea lui Efraim cu Manase |
|--|---|------------------------------------|

Cercetările multor specialiști au confirmat datarea convențională a evenimentelor descrise în „pasajul cheie al lui Demetrius” din 4QpNah (3-4 I; „Pericopa 2”) până la perioada lui Alexandru Jannaeus, aproximativ 88 î.Hr. Pericopa I s-a dovedit a fi prea fragmentară și prea generală pentru a permite datări certe. Shanni Berrin a evaluat Pericopa 3 ca fiind, cel mai probabil, reflectarea perioadei în care Ierusalimul a fost cucerit și preluat de către Pompei în 63 î.Hr.²⁰ Pericopa 4 reflectă perioada referitoare la înfrângerea lui Aristobulus și a susținătorilor săi în mijlocul secolului I î.Hr. Sfârșitul Pericopului 4 se referă la respingerea totală și eliminarea fariseilor și are tentă de previziune (probabil așa si-ar fi dorit să se întâmple)²¹. Este probabil ca acest peșer să fi fost compus anterior datării aparentei renașteri a fariseilor, sub conducerea lui Ioan Hircan. Determinarea datei compunerii peșerului sau a datării evenimentelor descrise în peșer, este un aspect al analizei istorice făcute pe textele descoperite. Astfel, prin faptul că oferă o perspectivă specială asupra evenimentelor descrise în el, peșerul are mai mult decât o contribuție sau valoare „istorică”. Pentru membrii comunității de la Qumran, peșerul a fost o modalitate de a da sens experienței de viață. Prin „exegeză contemporană”, realitățile luptelor personale, politica comunității și conflictele naționale au fost eliminate și s-a căutat o interpretare mai aproape de planul divin.

Pentru cercetătorii moderni, aceste texte oferă o nouă perspectivă asupra teologiei ezoterice și a informațiilor despre viziunea Comunității de la Qumran asupra lumii. În același timp, peșarimii dezvăluie aspecte ale realității dinamice a iudaismului din acea perioadă.²² Dacă sunt inter-

²⁰ Shani L. BERRIN, „The Peshet Nahum Scroll from Qumran. An Exegetical Study of 4Q169,” în *Studies on the Texts of the Desert Of Judah*, 53, ed. Florentino García Martínez, (Leiden-Brill, 2004), 301.

²¹ Thus SCHIFMANN, „Pharisees and Sadducees in Peshet Nahum,” în *Minhah Le-Nahum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honor of His 70th Birthday*, eds. Marc Z. Brettler and Michael A. Fishbane. (Sheffield: JSOT, 1993), 86.

²² B.J. ROBERTS, „Bible Exegesis and Fulfillment in Qumran,” în *Words and Meanings. Essays Presented to David Winton Thomas*, eds. Peter R. Ackroyd și Barnabas Lindars

pretați cu atenție, peșarimii de la Qumran devin complementari informațiilor aflate din alte surse istorice²³. Dintre toate documentele găsite la Qumran doar documentele administrative, unele care conțin liste de nume și documentele Peșarim sunt singurele texte în care găsim referințe istorice directe. Se poate afirma, fără reținerea că s-ar putea greși, că documentele peșarim sunt de proveniență sectară pentru că reflectă credințele și teologia proprie sectei, terminologia folosită este caracteristică celorlalte scrieri sectare și toate textele de acest tip sunt scrise în ebraica specifică sectei.

2. Peșer Naum – repere exegetice

În ambele limbi, ebraică și aramaică, peșer se referă la interpretarea viselor. Metoda peșer-ului ține cont de aceste lucruri și tratează profețiile biblice cam în aceeași manieră. Eficacitatea profeției era direct legată de interpretarea sa, de cât era de adecvată sau nu momentului, această interpretare. Documentele Peșarim furnizează astfel de interpretări. Acest gen de exegeză prezintă o caracteristică adițională care constă în faptul că ea actualizează, adică interpretează profețiile de altădată ca și cum ele ar avea legătură directă cu epoca și cu situația interpretului.

Tradiția evreiască, indiferent de perioadele și fazele sale, indiferent de complexitatea și diversitatea sa, a considerat în general că mesajul profeților se aplică fiecărei generații, ea nu a situat profețiile în alt context istoric, ele erau păstrate în epoca lor de origine. În interpretarea de tip peșer contextul de origine nu mai există²⁴. Specificitatea exegezei de tip peșer face din aceasta o prețioasă sursă de informație istorică. Această exegeză caută adesea să stabilească o conexiune între cuvintele Scripturii și evenimentele de epocă adică contemporană, ea face aluzie directă la personaje reale care au trăit în timpul perioadei hasmoneene.

(Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 199, a remarcat că, „Devenind prea preocupați de „istoricitatea” peșarimilor, noi s-ar putea să pierdem din vedere semnificația reală a sulturilor”.

²³ Shani L. BERRIN, *The Pesharim Scroll*, 302.

²⁴ George J. BROOKE, „Qumran Pesharim: Towards the Re-definition of a Genre,” *RevQ* 10 (1981): 483–503.

Peșarim-ii, pot fi împărțiți global, în trei categorii:

- (1) Primul tip ar fi „peșer continuu,” adică, în mod esențial, o interpretare a materialului biblic urmărită, verset cu verset, într-un stil care îl evocă pe acela al comentariului²⁵. Peșerul continuu a fost aplicat pentru unele cărți profetice, ca de exemplu pentru Psalmul 37²⁶.
- (2) Un al doilea tip de peșer l-am putea numi „peșer tematic”²⁷. În această categorie se încadrează anumite texte în care pasajele care se referă la aceeași temă majoră, ca de exemplu sfârșitul timpurilor, sunt interpretate în cadrul unui text particular²⁸.
- (3) În sfârșit, există „peșerul izolat,” care constă în a însera o interpretare de tip peșer într-un text mai vast pe un subiect diferit. Unii cercetători consideră că aceste interpretări de tip peșer pe care le găsim în alte categorii de texte au ca proveniență documente peșarim dispărute²⁹.

Interpretarea de tip peșer nu este atestată decât pentru scrierile Profetilor și la Psalmi și nu se știe dacă ea era limitată numai la aceste lucrări. Unele dintre regulile hermeneutice care determină sistemul de interpretare folosite în peșarim sunt la fel de folosite în midrașul rabinic. Din acesta lipsește însă, în afara câtorva excepții, tocmai caracteristica principală a peșer-ului, care

²⁵ Definiția peșer-ului continuu o găsim la Jean CARMIGNAC, „Le Document de Qumrân sur Melkisédek,” *RevQ* 7 (1969–71): 361

²⁶ Peșarimii continui sunt: (4Q162-165), 4QpIsaa (4Q161) 4QpIsab (4Q162) 4QpIsac (4Q163) 4QpIsad (4Q164) 4QpIsae (4Q165), 4QpHosa (4Q166), 4QpHosb (4Q167), 1QpMic (4Q14) 4QpNah (4Q169), 1QpHab, 1QpZeph (1Q15), 4QpZeph (4Q170), 1QpPs (1Q16), 4QpPsa (4Q171), 4QpPsb (4Q173). Peșarimii continui sunt analizați toți, pe categorii în LIM, *Pesharim*, 24-43.

²⁷ În comparație cu peșerul continuu care s-a găsit foarte des printre manuscrisele de la Qumran, peșerul tematic, caracterizat prin faptul că ia versete din diferite cărți biblice și le dă o singură interpretare, în funcție de o temă de interes, nu este la fel de des întâlnit. O analiză detaliată găsim la Timothy H. LIM, „The Qumran Scrolls, Multilingualism, and Biblical Interpretation,” în *Religion in the Dead Sea Scrolls*, eds. John J. Collins și Robert A. Kugler (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 63.

²⁸ Jean Carmignac consideră că 11QMelchisedec, 4Q174, 4Q177, 4Q182 sunt peșarimi tematice, vezi Lim, *Pesharim*, 46-48.

²⁹ Devorah Dimant a evidențiat exemple de acest tip în ceea ce ea a numit peșer peșer Zah 13,7 în CD 19.5-13, peșer Am 5,26-27 în CD 7.14-19 și peșer Is 40,3 la 1QS 8.13-15, precum și alte pasaje din CD. A se vedea în acest sens Devorah DIAMANT, „Pesharim, Qumran,” *ABD* V: 244-51.

constă în a citi cuvintele profețiilor biblice referitoare la evenimentele istorice contemporane și în a da o interpretare eshatologică evenimentelor actuale. Cu toate paralele pe care le putem face între aceste două tehnici interpretative, peșer-ul de la Qumran și midrașul rabinic, diferența este categorică. Mai mult, chiar dacă nu putem considera interpretările Noului Testament ca aparținând genului literar al peșer-ului, recurgerea la exegeza prin aducere în actualitate a textului este mai frecventă în scrierile creștinismului primitiv decât în midrașul rabinic³⁰.

Comentariu la Naum (4Q169)

Cinci fragmente din 4Q169 interpretează pasaje din toate cele trei capitole ale profeției lui Naum. Unul dintre cei mai importanți peșarimi, 4QpNah este uneori descris ca fiind peșer istoric,” pentru că în două ocazii el pare să renunțe la învelișul său de referințe codificate și să menționeze în mod explicit numele de „[Deme] Trius” și „Antioh”.

„Aceasta s-a întâmplat în cazul în care leul a mers pentru a intra puiul de leu și [nimeni nu o să perturbe (Naum 2.12). Interpretarea se referă la [Deme]trius, Rege al Greciei, care a încercat să intre în Ierusalim, [dar Dumnezeu nu a dat Ierusalim] în puterea regilor din Grecia, de la Antioh până la apariția conducătorilor Kittim (fragmente 3-4, col. 1.1-3)”.

„Leul” din (Naum 2,12) este interpretat ca o referire profetică la „Dimitrie, Regele Greciei”, pe care mulți cercetători îl identifică cu conducătorul Seleucid al Damascului, Demetrius III³¹.

Mânia Domnului. Profeții despre Iuda și Ninive (Naum 1,3-6)

Cartea lui Naum debutează cu un poem acrostih despre Dumnezeu și mânia Lui răzbunătoare. Naum prezice declanșarea acestei furii divine împotriva Ninive. În fragmentele 1-2 din 4QpNah, acest pasaj este adaptat

³⁰ J.A. FITZMYER, „The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament,” *NTS* 7 (1960-61): 297; J. DE WAARD, *A Comparative Study of the OT Text in the Dead Sea Scrolls and in the NT* (Leiden, 1965), 259.

³¹ LIM, *Pesharim*, 31.

pentru a descrie mânia lui Dumnezeu împotriva unui adversar contemporan. Din păcate, numele acestui adversar nu a supraviețuit.

4Q169

Frag. 1-2 [... בסופה ובשערה דרכו ו...] ענן א[בק רגליו פשרו...]
2 ה [סופה והשערון] ת ר[קי] עי שמיו וארצו אשר בר[... א] 3 גוע[ר] בים
ויוב [ישהו פ] שרו הים הם כל הכ[תיים...] 4 לעש [ות] בהם משפט
ולכל ותם מעל פני [הארץ וכל הנהרות החריב פשרו על הכתיים 5 עם כל
מון שלהם אשר תתם ממשלתם] 5 [אמלל לבנן ופרח וקרמל] בשן אמלל] *vacat*
פ [שרו...] 6 [יאב] דו בו רבים רום רשעה כי הב[שן היא הכתיים ולמלו
קרא] 7 [כר]מל ולמושליו לבנון ופרח ל[ב] נון היא [...] 8 [עצ ובני] תם
ואבדו מלפני [עדת] בחיר [...] י 9 [כו ...] ל יושבי תבל *liber* הר[ים רעשו
ממנו והגבעות יתמוגגו] 10 [ותשא] הארץ ממנו ומלפני [וכו תבל ו] ל
יושב י בה לפני זעמו מי יעמוד ו מי] 11 [יקום] בחרון אפו פ[שרו...]

„[*Vârtej și furtună în calea lui*] norul este praf sub picioarele lui.”
(Liniile 1-2)

Interpretarea: [Vârtejurile și furtunile] sunt de pe firmamentul cerului și al pământului pe care l-a creat.³²

Acest text acoperă cea de-a doua jumătate a versetului din (Naum 1,3). Fără restaurarea chipului Lui Dumnezeu în om, doar „cerul Lui și pământul Lui” rămâne conform peșerului. Aceasta este o consecință care se desprinde natural din text, așa cum furtuni și praf reprezintă cerul și pământul. Textul biblic folosește metafora de furtună pentru a descrie manifestarea puterii lui Dumnezeu în natură. Terminologia referitoare la furtună este destul de comună în descrierile biblice ale pedepsei violente și apare, de asemenea, în teofaniile care nu au nimic distructiv în ele³³. În mod similar, expresia de „picioare” ale lui Dumnezeu este invocată pentru a descrie puterile militare divine. Contextul mai larg al capitolului 1 din cartea Naum cuprinde pe lângă mânia Domnului și profeții legate de Iuda și Ninive.

În primul rând, autorul peșerului a identificat elementele poetice cu cerul fizic și pământul. Puterea distrugătoare divină este descrisă ca și cum

³² Geza VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 504.

³³ Nahum SARNA, *Exploring Exodus* (New York: Schocken Books, 1986), 111–33 și 233, n. 30.

se manifestă în realitate, asemănând-o unei pedespse aspre a inamicilor comunității. Alternativ, autorul privește elementele poetice, privind furtunile și norii, prin prisma înțelegerii că distrugerea divină și creația sunt două fețe ale unei singure monede.

„*El ceartă marea și o seacă.*” (Liniile 3-4)

Interpretarea: Marea este a Kittimilor care... judecata împotriva lor și îi vor distruge de pe fața pământului împreună cu toți conducătorii lor a căror domnie va fi terminată³⁴.

Textul se suprapune peste (Naum 1,4), prima parte a versetului. În acest verset, Naum continuă descrierea puterii distructive a lui Dumnezeu, asemănând-o cu o pedeapsă care se manifestă ca un cataclism. Apare posibilitatea ca acest cataclism să fie dezlănțuit împotriva cetății Ninive. Comentariul la Naum afirmă că puterea divină va fi îndreptată împotriva unui anumit grup. Din păcate, cuvântul cheie al acestui comentariu, numele grupului care urma a fi distrus, nu a supraviețuit. Allegro asociază numele grupului cu Kittimii³⁵.

În (Naum 1,4) avem continuarea care spune ”și toate râurile le seacă” în timp ce peșorul continuă cu descrierea forței de exterminare a dușmanilor, de către Dumnezeu, descriere atribuită lui Naum, care folosește modul figurativ.

„*[Vasan] și Carmel s-au veștejit și mlădițele Libanului s-au ofilit.*” (Liniile 5-9)

Interpretarea: ... vor pieri în ele, culmea răutății pentru... Carmel și conducătorii săi, Liban³⁶ și mlădițele sale sunt [preoții, fiii lui Zadok și oamenii] consiliului [lui] și ei vor pieri de la început... alegerea... toți locuitorii lumii.

³⁴ VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 504.

³⁵ Shani L. BERRIN, *The Peshar Nahum Scroll from Qumran. An Exegetical Study of 4Q169* (Brill: Leiden, 2004), 74.

³⁶ Geza Vermes propune două interpretări pentru Liban. Una ar identifica Libanul cu o grupare puternică și cealaltă cu Templul, vezi G. VERMES, „Symbolical Interpretation of Lebanon in the Targums: The Origin and Development of an Exegetical Tradition,” *JTS* 9 (1958): 1–12.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În acest verset, Naum afirmă că Dumnezeu, cu puterea Lui poate reduce chiar și cele mai solide și înfloritoare regiuni din pustiu. Spre deosebire de terminologia generală, utilizată în pasajele anterioare, în ultima parte a pasajului (Naum 1,4) apar nume geografice specifice. Cu toate acestea, chiar în contextul original, aceste denumiri nu se referă la locurile propriu-zise pe care le desemnează, dar sunt folosite în sens figurat pentru a marca tărâmurile înfloritoare. Încă o dată, peșorul continuă cu descrierea forței de exterminare a lui Dumnezeu, descriere atribuită tot lui Naum³⁷. Finalul frazei pare un surplus care nu poate fi raportat la ceva anume.

„Munții se cutremură în fața lui și dealurile... și pământul [se ridică] înaintea lui și [lumea și tot ce viețuiește în ea... Cine poate sta înaintea mâniei lui? Și cine poate apărea înaintea furiei lui?]” (Liniile 9-11)

Interpretarea nu s-a păstrat.[]

Concluzii

Pentru cercetătorii moderni, aceste texte oferă o nouă perspectivă asupra teologiei ezoterice și a informațiilor despre viziunea Comunității de la Qumran asupra lumii. În același timp, peșarimii dezvăluie aspecte ale realității dinamice a iudaismului din acea perioadă.³⁸ Dacă sunt interpretați cu atenție, peșarimii de la Qumran devin complementari informațiilor aflate din alte surse istorice³⁹.

În concluzie, în capitolul 1 din cartea Naum puterea lui Dumnezeu este îndreptată împotriva Asiriei. Descrierea lui Naum, din pasajele biblice, chiar dacă pare familiară, este astfel realizată încât cititorul să conștientizeze deplinătatea puterii divine și să-și imagineze distrugerea destinată pentru Ninive. Pe de altă parte, autorul a 4QpNah pare să fi citit Naum printr-o lentilă supranaturală. El apoi a aplicat declanșarea punitivă a forțelor divine,

³⁷ BERRIN, The Peshar Nahum Scroll from Qumran, 79.

³⁸ B.J. ROBERTS, „Bible Exegesis and Fulfillment in Qumran,” 199, a remarcat că, „Devenind prea preocupați de „istoricitatea” peșarimilor, noi s-ar putea să pierdem din vedere semnificația reală a sularilor”.

³⁹ BERRIN, The Peshar Nahum Scroll from Qumran, 302.

pentru un timp istoric mai îndepărtat, care s-ar putea presupune că urma să fie cataclismul de la sfârșitul timpului⁴⁰.

Dovezile din coloanele ulterioare ale Peșerului Naum dau la început impresia că favorizează identificarea celor răi, din fragmentele 1-2 cu adversarii evreilor. Un exemplu ar fi, „Efraim” a cărui „stăpânire” este descrisă în 3-4 III, și altul ar fi „Manase”, care este comparat cu râurile din 3-4 IV. Din punct de vedere al textului, textul biblic Naum prezintă imagini fizice, scenarii ipotetice, care servesc ca metafore pentru puterea divină, în timp ce 4QpNah transferă substanța din aceste imagini în ceva mai amorf, în entități speciale, în grupuri de persoane⁴¹. Deși asemănările textuale între Peșerul Naum și cartea biblică Naum sunt mari, apare în cazul textelor qumraniene un surplus de text și, uneori, găsim interpretări diferite.

Corpusul profetic, descoperit printre manuscrisele de la Qumran depășește numărul de 50 de texte, fapt ce ne permite să afirmăm că, în viața comunității qumranite, Profeții ocupau un loc important. Geza Vermes a remarcat faptul că, „ipoteze dogmatice reglementează întregul proces [de exegeză] a textelor de la Qumran și cere o interpretare existențială a Scripturii. Istoria și învățătura comunității au fost anunțate în scrierile profetice, care trebuie, în consecință să fie explicate în lumina cea dintâi”⁴². Varietatea scrierilor descoperite la Qumran face ca, mereu, să ne aflăm în fața unor studii noi, care mai aduc câte o rază de lumină și noutate și treptat se va contura o nouă disciplină, ce va purta numele de Qumranologie și în care peșarimii vor ocupa un loc aparte.

Evocare

Fiecare profesor lasă măcar o licărire de lumină în mințile discipolilor săi dar unii dascăli reușesc să îți inunde mintea și sufletul de o lumină aparte,

⁴⁰ VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 61.

⁴¹ Efraim este identificat cu fariseii și Manase cu saduceii, conform VERMES, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, 62.

⁴² Géza VERMES, „The Qumran Interpretation of Scripture in Its Historical Setting,” *ALUOS* 6 (1969): 85–97.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

dătătoare de dorință de cunoaștere și recunoștință, pentru că ți-au fost deschise cărări nebănuite, pentru că pașii îți sunt vegheați și ochii ți se deschid spre forme noi de înțelegere. Am avut șansa să întâlnesc, în periplul meu prin școlile românești, un astfel de om: Părintele Profesor Ioan Chirilă.

După ani mulți, în care mintea mea era obișnuită cu o anumită logică, am participat la un curs ținut de părintele și brusc am avut impresia că Universul cunoașterii capătă noi dimensiuni. Eram atunci studentă în anul I, la Teologie Pastorală. Am convingerea că, dacă nu îl întâlneam, nu eram astăzi în postura de a fi aprofundat studiile de Teologie. Am rămas pentru totdeauna cu un drag aparte pentru Vechiul Testament și cu dorința de a afla cât mai multe lucruri din cercetările care se realizează în acest domeniu. Am apreciat modul deschis în care părintele ne vorbea, felul în care făcea aprecierile la examene, fără să ne mustre, dar făcându-ne să conștientizăm că este nevoie să aprofundăm anumite subiecte, umorul fin pe care îl are și pe care îl folosește tot spre a-i face pe cei din jur să înțeleagă anumite aspecte, mai delicate poate, ale vreunui subiect dezbătut. Am fost fascinată, întotdeauna de ușurința cu care trecea de la un domeniu la altul, pentru a realiza anumite paralele menite să ne înlesnească înțelegerea sau aprofundarea unei teme.

Au trecut anii studenției și nu puteam să aleg altă temă de licență decât din sfera Vechiului Testament. A urmat examenul de titularizare și, ca dascăl de Religie, am avut șansa să continui specializările, avându-l tot pe părintele profesor Ioan Chirilă ca îndrumător, la disertație și, mai târziu, la lucrarea științifică pentru obținerea gradului didactic I. Încă de la discursul ținut la susținerea lucrării de gradul I, m-a anunțat că sunt datoare să merg mai departe și astfel am ajuns și la admiterea la doctorat. Părintele ne vorbea, printre altele, despre descoperirile arheologice de dată recentă și în acest fel, am aflat și despre descoperirea sulurilor de la Marea Moartă. De aici, până la acceptarea provocării titlului lucrării de doctorat, nu a mai fost decât un pas.

Privind în urmă, pot să spun, cu sinceritate, că nu a fost ușor, dar avându-l ca îndrumător pe părintele profesor, niciodată nu mi-a încolțit în

minte gândul abandonului. Ușurința cu care îmi indica direcția corectă de abordare, atunci când mă poticneam sau promptitudinea cu care vedea structura coerentă a cercetării, în momentele în care mă risipeam în detalii nepotrivite, au făcut posibile finalizarea lucrării. Se spune despre Pedagogie că este o artă, o artă a răbdării și a bucuriei. În ceea ce îl privește pe părintele profesor Ioan Chirilă, această artă este încununată de iubirea ce o poartă, în mod particular ucenicilor săi și în mod deosebit oamenilor. Dragostea aceasta de oameni se revarsă în toate interacțiunile dânsului cu ceilalți, făcându-i pe aceștia să își dorească să fie mai buni, ca oameni și ca profesioniști, indiferent de domeniul în care activează. Am învățat de la dânsul să mă documentez temeinic, să fiu atentă la detalii, să fiu riguroasă și perseverentă dar și să aplic, necondiționat, măsura iubirii, celor din jurul meu.

La ceas aniversar, îi mulțumesc părintelui profesor Ioan Chirilă pentru tot ceea ce înseamnă și face pentru Teologia românească și pentru fiecare minut pe care mi l-a dăruit și care a avut o încărcătură aparte de frumusețe duhovnicească, pentru faptul că am avut șansa să îi fiu ucenică, pentru sprijinul și înțelegerea pe care mi le-a oferit mereu. Dumnezeu să îi răsplătească bunătatea și răbdarea pe care le-o oferă tuturor și să-i dăruiască zile îndelungate pline de bucurii!

Odihna *Ruah*-ului asupra Mlădiței lui Iesei (Is 11,1-4)*

Alexandru-Adrian SALVAN

Marea varietate de expresii folosită pentru a desemna Persoana și lucrarea Duhului Sfânt servește la prezentarea lui din mai multe perspective. Unul dintre cei mai comuni termeni este רוּחַ (*ruah*), care înmănunchează forme variate, reliefându-ne un semantism foarte bogat. Toate acestea sunt consecința unor încercări de a gândi aceste aspecte într-un mod mai amplu, menite să evidențieze și să deosebească fiecare trăsătură a diferitelor procese care se desfășoară, care sunt susținute prin diverse idei din timpurile trecute. Printre subiectele legate de lucrarea lui Dumnezeu, ideea de *ruah*, manifestă un rol deosebit având în vedere natura duală a omului, dar mai ales Ipostasele Dumnezeirii. Cercetarea se axează pe evidențierea substantivului *ruah*, care în scrierea isaianică și nu numai, pe lângă formele semantice ce le posedă, ne oferă posibilitatea de a vorbi despre substantivul propriu, *Ruah Hakodeș*, adică despre Persoana Duhului Sfânt. Pentru a înțelege mai bine faptul că în opera isaianică putem vorbi și de o evoluție a conceptului *ruah*, subliniind valențele acestui substantiv, ca atribut al Dumnezeirii, precum și relaționarea acestuia cu conceptele derivate din sensul propriu al substantivului: נֶפֶשׁ (*nefes*), נְשֵׁמָה (*neșemah*) și בָּשָׂר (*basar*), ci mai ales pentru a defini Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, am optat pentru două dintre cele mai semnificative tâlcuiri asupra textelor isaianice (Abraham Ibn Ezra¹, Solomon Bennett Freehoff²), iar în ceea ce privește exegeza

* Studiul este o variantă revizuită și îmbunătățită a unor fragmente de text care fac parte din teza de doctorat a autorului: Alexandru SALVAN, *Discursul lui Isaia despre Duhul Sfânt – Ruah Hakodeș* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2021): 21-4; 139-53.

¹ Abraham Ibn EZRA, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* (London: InterVarsity Press, 1873).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

patristică am ales în vederea unei abordări echilibrate pe cei mai prestigioși reprezentanți ai celor două școli de interpretare biblică (Ambrozie cel Mare³, Atanasie cel Mare⁴, Chiril al Alexandriei⁵, Clement Alexandrinul⁶, Eusebiu de Cezareea⁷, Didim al Alexandriei⁸, Dionisie Areopagitul⁹, Fotie al Constantinopolului¹⁰, Grigore de Nyssa¹¹, Ioan Casian¹², Ioan Damaschin¹³, Ioan Gură de Aur¹⁴, Irineu de Lyon¹⁵, Iustin Martirul și Filosoful¹⁶, Macarie Egipteanul¹⁷, Maxim Mărturisitorul¹⁸, Niceta de Remesiana¹⁹, Origen²⁰, Simeon Noul Teolog²¹, Vasile cel Mare²²). Pe

² Solomon Bennett FREEHOF, *Book of Isaiah: A Commentary (The Jewish Commentary for Bible Readers)* (New York: Union of American Hebrew Congregations, 1892).

³ SF. AMBROZIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Facere* (Galați: Cartea Ortodoxă, 2009).

⁴ SF. ATANASIE CEL MARE, „Cuvânt despre Întruparea Cuvântului,” în *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1987).

⁵ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Despre Sfânta Treime,” în *PSB* 40, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1994).

⁶ SF. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul,” în *PSB* 4, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1982); „Stromatele,” în *PSB* 5, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1982).

⁷ SF. EUSEBIU DE CEZAREEA, *Christianity and Judaism*, (Detroit: Wayne State University Press, 1992); *Commentary on Isaiah* (Michigan: InterVarsity Press, 2013).

⁸ DIDYMUS OF ALEXANDRIA, „On the Holy Spirit,” în *SC* 386 (Paris: du Cerf, 1992).

⁹ SF. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre Numele Dumnezeuiești. Teologia Mistică* (Iași: Polirom, 2018).

¹⁰ SF. FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt* (Iași: Polirom, 2013).

¹¹ SF. GRIGORE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise,” în *PSB* 29, trad. D. Stăniloae și I. Buga (București: IBMO, 1987); „Scrieri II,” în *PSB* 30, trad. T. Bodogae (București: IBMO, 1998).

¹² SF. IOAN CASIAN, „Convorbiri duhovnicești,” în *PSB* 57, trad. V. Cojocaru și D. Popescu (București: IBMO, 1990).

¹³ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica* (București: IBMO, 2005).

¹⁴ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Isaia. Omilii la Ozia*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2013); „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1987).

¹⁵ SF. IRINEU DE LYON, *Against Haeresis* (New York: Christian Literature Publishing, 1885).

¹⁶ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialog cu iudeul Tryfon,” în *PSB* 2, trad. T. Bodogae, O. Căciulă și D. Fecioru (București: IBMO, 1980).

¹⁷ SF. MACARIE EGIPTEANUL, „Omilii duhovnicești,” în *PSB* 34, trad. C. Chițescu (București: IBMO, 1992).

¹⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua* (București: IBMO, 2006).

¹⁹ SF. NICETA DE REMESIANA, *Opere*, trad. Ovidiu Pop (București: Sophia, 2009).

²⁰ ORIGEN, „Omilii exegetice,” în *PSB* 6, trad. T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu (București: IBMO, 1981); „Filocalia,” în *PSB* 7, trad. T. Bodogae, N. Neaga și Z. Lațcu (București: IBMO, 1982); „De Principis,” în *PSB* 8, trad. C. Galeriu (București: IBMO, 1982).

lângă scrierile ilustrațiilor exegetice ai interpretării critice asupra textelor isaianice (Joseph Blenkinsopp²³; George Buchanan Gray, D.D., D. Litt²⁴; R. Jamieson, A.R. Fausset, A.R. Brown, D. Brown²⁵; John D.W. Watts²⁶), intenționăm să folosim și comentariile de specialitate ale lui James M. Hamilton Jr.²⁷, Lloyd R. Neve²⁸, C. Ryrie²⁹, Leon J. Wood³⁰, dar și cele ale bibliștilor români: Pr. Constantin Coman³¹, Petre Chiricuță³², Pr. Ioan Chirilă³³, Lucian Făgărășanul³⁴, Vladimir Petercă³⁵ și Pr. Petre Semen³⁶.

Cercetarea biblică internațională a contribuit într-un mod substanțial la realizarea demersului nostru asupra argumentării temei de cercetare.

²¹ SF. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, Epistole și Capitole*, vol. III, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001).

²² SF. VASILE CEL MARE, „Comentariu la Cateea Profetului Isaia,” în *PSB* 2, trad. Alexandru Mihăilă (București: Basilica, 2009); „Despre Sfântul Duh,” în *PSB* 12, trad. C. Cornițescu și T. Bodogae (București: IBMO, 1988); „Omiliile la Hexaimeron. Omiliile la Psalmi. Omiliile și cuvântări,” în *PSB* 17, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1986).

²³ Joseph BLENKINSOPP, „Isaiah 1-39,” în *AYB* (London: Doubleday, Random, 2000); „Isaiah 40-55,” în *AYB* (London: Doubleday, Random, 2002); „Isaiah 56-66,” în *AYB* (London: Doubleday, Random, 2003).

²⁴ G. BUCHANAN GRAY, „The Book of Isaiah,” în *ICC* (Edinburgh: T.&T. Clarke, 1912).

²⁵ R. JAMIESON et al., *A commentary, critical and explanatory, on the Old and New Testaments- Isaiah* (Oak Harbor: Peabody, 1997).

²⁶ John D.W. WATTS, „Isaiah 1-33,” în *WBC* (Nashville: Thomas Nelson, 2005); „Isaiah 34-66,” în *WBC* (Nashville: Thomas Nelson, 2005).

²⁷ James M. HAMILTON, *God's Indwelling Presence, The Holy Spirit in the Old & New Testaments* (Nashville: B&H Academic, 2006).

²⁸ Lloyd R. NEVE, *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011).

²⁹ Charles C. RYRIE, *The Holy Spirit* (Chicago: Moody Publishers, 1997).

³⁰ Leon J. WOOD, *The Holy Spirit in the Old Testament* (Zondervan: Wipf and Stock Publishers, 1998).

³¹ Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, (București: Editura Bizantină, 2002).

³² Petre CHIRICUȚĂ, „Și duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor,” *BOR* 4 (1931): 308-22.

³³ Ioan CHIRILĂ, „Darurile lui Dumnezeu – harismele. Har și înviere în discursul profetic vechitestamentar,” *CB* 1 (2010): 28-39;

³⁴ Lucian FĂGĂRĂȘANUL, „Duhul Sfânt în Vechiul Testament,” *O* 4 (1984): 550-60;

³⁵ Vladimir PETERCĂ, „Vechiul Testament a fost sensibil la chemarea spiritului. Darurile carismatice nu au lipsit niciodată din Israel,” *CB* 1 (2010): 9-27;

³⁶ Petre SEMEN, „Prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume și în Biserică,” în *Omagiul Prof. Pr. Dr. Nicolae Dură la 65 de ani* (Constanța: Editura Arhiepiscopiei Tomisului și Dunării de Jos, 2006), 231-4; Petre SEMEN, „Revelarea lucrării Duhului Sfânt în Vechiul Testament,” *DT* 1 (1998): 22-31.

Folosind reflecțiile bibliștilor menționați și consistentul aport al scrierilor patristice, în cadrul cercetării noastre am argumentat faptul că în opera isaianică putem vorbi de Persoana Duhului Sfânt, dar și despre lucrarea pe care o săvârșește mai întâi asupra Fiului lui Dumnezeu, iar mai apoi asupra întregii lumi. Studiul exegetic îmbină rigorile criticii actuale cu dimensiunea duhovnicească promovată de interpretarea patristică și este focalizat în cea mai mare parte pe definirea Persoanei și lucrării Duhului Sfânt în opera isaianică, având ca și schemă de bază reflecțiile exegetice și implicațiile teologice, iar în vederea alcătuirii lui în secțiunea dedicată textelor isaianice, referitoare la Persoana și lucrarea Duhului Sfânt, ne-am folosit de instrumentarul hermeneutic modern, alternând interpretarea iudaică cu cea patristică, dar și exegeza școlii critice cu cea de sorginte răsăriteană, reprezentată în special de bibliștii români.

1. Reflecții exegetice

| | | |
|------------|---|--|
| BHS | Is 11,1 וַיִּצְאָ חֹטֵר מִגִּזְעַ יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצֵר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה: Is 11,2 רוּחַ חֵכְמָה וְבִינָה רוּחַ עֲזָה וְגִבּוֹרָה רוּחַ דַּעַת וְיִרְאַת יְהוָה: Is 11,3 וְתִרְיָחוּ בִירְאַת יְהוָה וְלֹא-לְמִרְאָה עֵינָיו יִשְׁפּוֹט וְלֹא-לְמַשְׁמַע אָזְנוֹ יִזְכֶּה: Is 11,4 וְהִזְכִּית בְּמִישׁוֹר לְעֵנְוֵי-אָרֶץ וְהִכְהִי-אָרֶץ בְּשֹׁבֵט פִּי וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רָשָׁע: | LXX Is 11,1 καὶ ἐξελεύσεται ῥάβδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαὶ καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναβήσεται Is 11,2 καὶ ἀναπαύσεται ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας Is 11,3 ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ οὐδὲ κατὰ τὴν λαλιὰν ἐλέγξει Is 11,4 ἀλλὰ κρινεῖ ταπεινῶ κρίσιν καὶ ἐλέγξει τοὺς ταπεινοὺς τῆς γῆς καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ |
|------------|---|--|

¹Și va ieși Mlădița din rădăcina cea a lui Iesei și Floare din rădăcina lui va crește.
²Și Se va odihni peste El însuși Duhul lui Dumnezeu; Duhul înțelepciunii și al înțelegerii, Duhul sfatului și al tăriei, Duhul cunoștinței și al sfințeniei. ³Și-L va învăța pe El, Duhul temerii de Dumnezeu; nu din slava Lui va judeca, nici măcar nu va vorbi dojenind pe cineva. ⁴Ci va osândi pe cei săraci prin judecată divină și va mostra pe sârmanii pământului și va lovi țărâna prin Cuvântul gurii Sale și prin însuși Duhul buzelor Sale va supune morții pe cei nelegiuiți³⁷.

³⁷ Traducere personală după textul ebraic. Am consultat ediția englezească ESV și B.1938.

Analiza critică asupra formei identifică unitatea ca fiind în general definită ca vestire a Izbăvitorului regal, dar această observație formală nu constituie un fundament exegetic curpinzător³⁸. Profetia nu a fost influențată profund de convențiile orale, ci mai degrabă de elementele literare ce țin de caracteristicile textului în sine și este în mare parte unică, în ceea ce privește structura ei³⁹.

Există pe parcursul vers. 1-9 o unitate conceptuală care se reflectă pe întregul cuprins al cărții lui Isaia. Tema descrierii intenției inițiale divine de creație, apare în capitolul 1 ca un lait motiv recurent, iar teme de restaurării Sionului (Is 1,26), a adunării eshatologice a popoarelor în muntele sfânt (Is 2,1-4) și stabilirea unei domnii drepte, de Conducătorul mesianic (Is 9,1ff) sunt reiterate prin intermediul referințelor intertextuale pe parcursul capitolului 11, 1-9. Din perspectiva unității literare, atât în termenii poziției, cât și în termenii funcției lor în contextul întregului corpus, vers. 1-9 trebuie tratate ca o unitate integrală⁴⁰.

Capitolul 11 a fost poziționat din punct de vedere editorial pentru a duce la culminarea unei direcții teologice care începe în capitolul 6, trece prin promisiunea venirii unui Rege mesianic în capitolul 7 și se cristalizează în capitolul 9, prin portretul Suveranului mesianic vrednic, domnind peste tronul lui David. Capitolul 11 oferă o rectificare, dar și o prezentare a

³⁸ G. BARROIS, „Critical Exegesis and Traditional Hermeneutics: A Methodological Inquiry on the Basis of the Book of Isaiah,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 16 (1972): 107-27.

³⁹ A se vedea Charles E. SHEPHERD, *Theological Interpretation and Isaiah 53, A Critical Comparison of Bernhard Duhm, Brevard Childs, and Alec Motyer* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), 39-42; Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 2 (Louisville: Westminster John Knox Press, 1965), 169-70; Hans WILDBERGER, *Isaiah 1-12, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 467-9; J. VERMEYLEN, *Du Prophète Isaïe à L' Apocalyptique*, (Paris: Gabalda Études Bibliques, 1989), 271; R.E. CLEMENTS, „Isaiah 1-39,” în *NCBC* (Michigan: Eerdmans, 1981), 154-9; Mark S. GIGNILLIAT, *Karl Barth and the Fifth Gospel: Bart's theological exegesis of Isaiah* (England: Ashgate, 2009), 72-88; J.T.A.G.M. VAN RUITEN, „The Intertextual Relationship between Isaiah 65, 25 and Isaiah 11, 1-9, The Scriptures and the Scrolls,” *VTSup* 49 (1992): 31-42.

⁴⁰ H.G.M. WILLIAMSON, *The Book Called Isaiah*, (New York: Oxford University Press, 2009), 125-32.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Conducătorului mesianic⁴¹. Nădejdea că un membru va restabili monarhia și va deveni noul Lăstar și noua Mlădiță din vechile rădăcini, se împlinește în Persoana lui Mesia⁴².

Metafora mlădiței adună în sine, textual, și sămânța sfântă a acestei mlădițe (Is 6,13). Prin urmare, după distrugerea pământului și după necredința lui Ahaz, adevăratului Israel i se temeluiește viitorul, datorită lui Emmanuel. Astfel, caracteristica vizibilă a capitolului 11 este și aceea că toate temele variate abordate în capitolele anterioare sunt adunate împreună pentru a reda un înțeles holistic asupra întregului mesaj isaianic⁴³.

Chenoza lui Mesia este pecetluită de Persoana Duhului Sfânt, căci *Ruah YHWE*, în plenitudinea potențialităților pnevmatofore de care dispune, Se va odihni și va rămâne asupra Lui⁴⁴. Mesia va beneficia de plinătatea Dumnezeirii care locuiește în El (Col 1,19; 2,9)⁴⁵, împărtășită de Persoana Duhului. Isaia relaționează această plinătate prin descrierea harismelor necesare misiunii înalte a lui Mesia. El este înzestrat de Persoana Duhului să fie purtătorul „întregii deplinătăți a puterilor divine”⁴⁶, energiile Duhului fiind enumerate în trei cuplete: înțelepciune și înțelegere, sfat și tărie, cunoaștere și frică de Dumnezeu, Duhul fiind sursa noii vieți și Persoana care îi abilitază pe ceilalți în împlinirea unor misiuni peste capacitățile lor naturale/uzuale⁴⁷.

Înțelepciunea חֵכְמָה (*hokmah*) revărsată de Duhul asupra lui Mesia, este darul abilității practice și a talentului care derivă din înțelegere/discernământ וּבִינָה (*ubinah*), precum și identificarea și înfăptuirea dreptății, chiar și în circumstanțe dificile⁴⁸, de a reășeza structurile creației în firescul

⁴¹ Brevard S. CHILDS, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 102.

⁴² Edmond JACOB, *Esaie 1-12* (Geneve: Labor et Fides, 1987), 161.

⁴³ CHILDS, *Isaiah*, 102.

⁴⁴ BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 246.

⁴⁵ Hayyim ANGEL, „Prophecy as Potential: The Consolations of Isaiah 1-12 in Context,” în *Jewish Bible Quarterly* 1 (2009): 1-10.

⁴⁶ C.F. KEIL și F. DELITZSCH, *Isaiah*, vol. 7 (Michigan: Grand Rapids, 1986), 251.

⁴⁷ Raymond E. BROWN et al., *Introducere și Comentariu la Sfânta Scriptură – Literatura Profetică* (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2009), 89.

⁴⁸ BUCHANAN GRAY, *Isaiah*, 216.

lor⁴⁹. Harisma înțelepciunii și înțelegerii este o referire și la efectele Duhului care l-a înzestrat pe Iosif cu discreție și înțelepciune, acesta fiind conducătorul model, dar și chip al Arhetipului său (Fac 41,39)⁵⁰.

Sfatul עֵצָה (*ešah*) este aptitudinea necesară pentru diplomația perspicace printre oameni și este îmbinată cu puterea necesară de atingere a unui scop. În contrast cu brutalitatea practică de Asiria, Povățuitorul deține controlul pentru a stabili ordinea și binele celor pe care îi conduce⁵¹. Sfatul poate fi și o referire la Duhul care S-a odihnit asupra bătrânilor, permițându-le astfel să-l ajute pe Moise în actul judecării poporului (Num 11,17)⁵². Tăria הַגְּבוּרָה (*ugeburah*) se referă la puterea de a împlini dreptatea, de a o răsplăti și de a pedepsi păcatul (Is 65,6-70)⁵³. Duhul tăriei denotă putere fizică și curaj, clasându-L pe Conducătorul mesianic cu judecătorii amficioniei timpurii, care au fost mutați la fapte vitejoase de curaj prin darul Duhului⁵⁴. În ceea ce privește funcția regală ce Îl definește pe Mesia, harismele sfatului și a tăriei sunt capacitatea de a plănuși viitorul poporului Israel și de a-l pune în săvârșire⁵⁵.

Izbăvitorul are asupra-I, Duhul cunoașterii דַּעַת (*daat*) și pe cel al fricii de Dumnezeu וַיִּירָאָה (*veirat*), esența unei relații bune a creaturii cu Creatorul său (Os 2,20-22; 4,1) având la bază iubirea și devotamentul care sunt capabile să recunoască lucrarea lui Dumnezeu în lume, rămânând fidel cinstei și binelui umanității. Teama de Domnul exprimă atât începutul, cât și sfârșitul vieții și se arată prin evaluare și cinstire fiind răspunsul în fața sfințeniei lui Dumnezeu, condensată sau rezumată în cerescul *qedusa*⁵⁶.

⁴⁹ Ioan CHIRILĂ, „Darurile lui Dumnezeu – Harismele. Har și Înviere în discursul profetic vechitestamentar,” *CB* 1 (2010): 35.

⁵⁰ NEVE, *The Spirit of God*, 52-3.

⁵¹ BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, 250.

⁵² NEVE, *The Spirit of God*, 53.

⁵³ BUCHANAN GRAY, *Isaiah*, 217.

⁵⁴ NEVE, *The Spirit of God*, 53.

⁵⁵ SPENCE-JONES, *The Pulpit Commentary*, 202.

⁵⁶ WEIL, *The Holy Spirit*, 415.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Darul evlaviei/credincioșiei, posedă cunoașterea și temerea sau frica de Dumnezeu, acestea subzistând în ea și îi este atribuit Persoanei Duhului lui Dumnezeu, Care pnevmatizează Persoana lui Mesia, dăruindu-I pe lângă harismele amintite, credincioșia sau fidelitatea care devine apoi alături de celelalte șase daruri, normă spirituală pentru întreaga umanitate. În ansamblul lor, darurile duhovnicești pe care le revarsă Duhul asupra lui Mesia, condiționează rămânerea lui Israel în cadrele legământului, statornicirea lui în împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Căci, ieșirea din ascultare (a se vedea la profetul Osea) este identică părăsirii sferei milostivirii divine (*hesed/rahamim*)⁵⁷.

Portretizarea păcii universale este fixată în contextul eshatologic (Os 2,20) și este o extindere a imaginii unei viitoare stări de armonie între popoare care este prezentă în muntele sfânt al lui YHWH (Is 11,9). Imaginea profetică nu este o reîntoarcere la un trecut ideal, ci o restaurare a creației prin intermediul Regelui drept, acest corpus fiind și extinderea masivă a promisiunii (Is 9,5-7), focalizându-se pe izbăvirea eshatologică a poporului lui Dumnezeu, de către Mesia prin intermediul lui Ruah Hakodeș.

2. Implicații teologice

Poemul splendid (Is 11,1-4), anunță nașterea din neamul lui David a unui Conducător divin înzestrat de către Duhul, cu toate atribuțiile harismatice necesare pentru a îndeplini idealul, adeseori proclamat, dar nerealizat, de a aduce ordinea dreaptă în care cei oropsiți se pot bucura de drepturi egale cu cei bogați și puternici. La venirea Sa, războaiele și toate formele de violență vor înceta (Is 9,7), instaurându-se pacea universală. În cadrul unei tradiții a viitoarei epoci plină de slavă, în vederea restaurării creației primordiale, ordinea politică și ordinea creației ca întreg uneori sunt conectate și interdependente⁵⁸.

⁵⁷ Din această terminologie își capătă sensul și numele pe care îl primește cel de-al doilea fiu al profetului: *Lo-Ruhamah* (Os 1,6). A se vedea, Ioan CHIRILĂ, *Cartea Profetului Osea. Introducere, Traducere, Comentariu și Teologia cărții* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 104.

⁵⁸ Helmer RINGGREN, *The Messiah in the Old Testament* (USA: SCM Press, 1967), 23.

Acest poem de factură isaianică este autentic, posedând un pronunțat caracter mesianic, dar și pnevmatologic prin aceea că prezintă trăsăturile esențiale ce definesc chipul lui Mesia, dar relatează și acțiunea Persoanei Duhului Sfânt, Care Se odihnește peste Mesia, precum odinioară în acțiunea sfințitoare a haosului primordial, înzestrându-L cu energiile Sale necreate. Duhul nu este doar o energie sau forță a lui YHWH, ci este o Persoană sau o entitate personală, un Ipostas ce Își are obârșia în Treimea cea de o ființă și nedespărțită⁵⁹.

În cadrul temei regale, substantivele הוֹטֵר (*hoter*) și וְנֶשֶׁר (*we-neșer*) indică în mod clar identitatea personală a lui Mesia (Is 1,1), Acesta născându-Se din הוֹטֵר (*hoter*) – Fecioara Maria și fiind וְנֶשֶׁר (*we-neșer*)⁶⁰, Lăstarul din spița regală a casei davidice, Care a îndepărtat pata păcatului și a picurat mireasma vieții veșnice, străjuit fiind de Duhul Sfânt⁶¹, numit așa fiindcă Acesta nu este creat de către Mesia, ci purces din veci din YHWH, Acesta manifestându-Se împreună cu Duhul asupra lui Mesia, deci El (Duhul) este Persoană distinctă ce își revarsă energiile încât putem argumenta în acest context isaianic o dovadă clară a Treimii de Persoane, dar și lucrarea perihoretică ce se stabilește între Acestea⁶². Duhul Se odihnește în deplinătatea energiilor Sale în Mesia, chiar dacă de-a lungul istoriei vechi-testamentare

⁵⁹ Boris BOBRINSKOY, *Împărțășirea Sfântului Duh*, trad. Măriuca și Adrian Alexandrescu (București: IBMO, 1999), 35.

⁶⁰ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, „On the Holy Spirit,” în *NPNFC* 10 (Michigan: Grand Rapids, 1979), 119; FER. IERONIM, „Commentary on Isaiah,” în *ANFC* 68 (New York: Paulist Press, 2015), 147; SF. EFREM SIRUL, *Hymns on the Nativity*, (New York: Paulist Press, 1989), 87; SF. EUSEBIU DE CEZAREEA, *The Proof of the Gospel* (New York: MacMillan, 2013), 89-90.

⁶¹ Vezi în acest sens, Albert BARNES, *Commentary on Isaiah 11, 1-2* (Peabody: Hendrickson, 1870); BENSON, *Commentary on the Old and New Testament*; CLARKE, *Clarke's Commentary: Isaiah 11, 1-2*; Thomas L. CONSTABLE, *Notes on Isaiah*, (Chicago: Moody Press, 2002); John GILL, *John Gill's Exposition on the Whole Bible, Old Testament – Isaiah 11, 1-2* (Peabody: Hendrickson, 1999); Henry MATTHEW, *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible: Isaiah 11, 1-2* (Peabody: Hendrickson, 1996); KEIL ȘI DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament in ten Volumes – Isaiah 7* (Michigan: Grand Rapids, 1986).

⁶² Această lucrare este evidențiată în dialogul cu iudeul Trifon. SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogue with Trypho,” în *NPNFC* 1 (Michigan: Grand Rapids, 1987), 243.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

S-a odihnit în toți cei care au profetit⁶³, Duhul este Unul, dar lucrările Sale sunt deosebite⁶⁴ și chiar dacă numirile atribuite Duhului Sfânt diferă, El este Unul și Același⁶⁵.

Isaia menționează că șapte⁶⁶ daruri ale Duhului se vor odihni peste Mesia, Care va răsări din rădăcina lui Iesei. El nu susține existența a șapte Duhuri ale lui Dumnezeu, ca să învețe și pe alții să gândească în această manieră, ci a numit *Duhuri* lucrările Unuia și Aceluiași Duh Sfânt pentru că în fiecare lucrare Se află întreg și fără împușinare Duhul Sfânt⁶⁷, Care lucrează pe măsura celui în care lucrează⁶⁸. Lucrările Duhului sunt diverse, dar El este Unul și indivizibil în slujirile Sale⁶⁹.

Duhul Îl recunoaște pe Mesia și Îl sfințește în lucrarea Sa măreață cu cele șapte slujiri ca vehicol sau liant al comunicării întregii plenitudini creatoare ale puterilor dumnezeiești. Cele șase *duhuri* potrivit Textului Masoretic, șapte conform LXX, incluse de Persoana Duhului în câte trei perechi, se referă la viața intelectuală, apoi la cea practică, iar cea de-a treia la relația directă cu YHWE⁷⁰. Cele șapte lucrări ale *Ruah*-ului nu sunt singurele caracteristici ale Duhului Sfânt, ci ele sunt grupate sub numărul simbolic de șapte pentru a arăta plinătatea și desăvârșirea Persoanei Duhului Sfânt⁷¹.

⁶³ ORIGEN, „Homilies on Numbers,” în *ANFC* (Illinois: InterVarsity Press, 2009), 21.

⁶⁴ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, „Catechetical Lectures XVI,” în *NPFNC 7* (Michigan: Grand Rapids, 2014), 496.

⁶⁵ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, „Catechetical Lectures XVI,” 497.

⁶⁶ SF. AMBROZIE AL MILANULUI, „Theological and Dogmatic Works. The Mysteries, The Holy Spirit, The Incarnation, and The Sacraments,” în *ANFC 44* (Washington: Catholic University Press, 2017), 379; SF. IRINEU DE LYON, *Proof of the Apostolic Preaching* (USA: Beloved, 2015), 73.

⁶⁷ SF. FOTIE AL CONSTANTINOPOLULUI, *Mistagogia Duhului Sfânt. Exegeze la Evanghelii*, trad. Oana Coman (Iași: Polirom, 2013), 93-4.

⁶⁸ SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Răspunsuri către Talasie,” în *Filocalia 3*, trad. D. Stăniloae (București: Humanitas, 2005), 29.

⁶⁹ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechetical Lectures XVI*, 30, 503. Isaia iubește să numească lucrările Duhului, *duhuri*; SF. GRIGORE DE NAZIANZ, „Oration on Pentecost,” în *ANFC 7* (Washington: Catholic University Press, 2003), 379; SF. GRIGORE PALAMA, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 165-7.

⁷⁰ Keil și Delitzsch, *Isaiah*, 282.

⁷¹ David GUZIK, *Commentary on Isaiah* (Germany: Siegen, 2003), 95.

Mesia asumă în interiorul Persoanei Sale cele șapte lucrări ale Duhului⁷², duhul temerii de YHWH reprezentând baza întregului (Pilde 1,7; Iov 28,28; Ps 109,10), iar *Ruah* YHWH, Care este *Ruah Hakodeș* Se află în centrul tuturor, susținându-le pe toate⁷³. Aceste atribute Îi erau proprii lui Mesia din veșnicie, însă în momentul întrupării, când a avut loc chenoza lui Mesia, Acesta deșertându-Se pe Sine, a îngăduit ca *Ruah Hakodeș* să-L umple ca om cu aceste șapte lucrări extraordinare devenind exemplul veșnic pentru noi, arătând rodul Duhului până la maximum fiindcă că El era vasul perfect de revărsare a Duhului, primind din partea lui YHWH, pe Duhul fără măsură (In 3,34). În activitatea Sa mesianică El a activat dincolo de ceea ce ar putea face un om plin de Duhul cum ar fi momentul schimbării Sale la față sau când El a făcut unele dintre minunile Sale asupra naturii. Însă, în toată activitatea Sa de care vorbește Isaia, surprinde faptul că Mesia nu a fost lipsit de Duhul, arătând că este Dumnezeu-Omul plin fiind de Duhul Sfânt⁷⁴.

Astfel, Înțelepciunea și Puterea lui Dumnezeu-Tatăl a înălțat casa Sa, firea cea trupească dobândită din Fecioara Maria, luând asupra Lui templul trupului acestuia, zidirea rezemând-o pe șapte stâlpi (Pilde 9,1), care sunt darurile pline de bună mireasmă ale Duhului Sfânt (Is 11,1-3)⁷⁵, vizând din partea Celui ce primește și portretul prin excelență al Modelului viețuirii cerești, aceasta deschizându-se și *ecclesiei* prin intermediul celor șapte daruri ale Duhului Sfânt, căci prin enumerarea harismelor pogorâte asupra Începătorului mântuirii noastre⁷⁶, ni se arată treptele urcușului nostru⁷⁷ către Împărăția Sfintei Treimi.

⁷² SF. IRINEU DE LYON, *Proof of the Apostolic Preaching*, 53.

⁷³ SF. BEDA VENERABILUL, *On the Tabernacle* (Liverpool: Liverpool University Press, 1994), 39.

⁷⁴ GUZIK, *Commentary on Isaiah*, 96.

⁷⁵ SF. ILARIE DE POITTIERS, „Fragments from Commentaries,” în *ANFC* 5 (Michigan: Grand Rapids, 1986), 175.

⁷⁶ SF. GRIGORE CEL MARE, *The Homilies of Saint Gregory the Great on the Book of the Prophet Ezekiel* (Etna: Center for Traditionalist Orthodox Studies, 1990), 234.

⁷⁷ SF. GRIGORE CEL MARE, *The Homilies*, 320-1.

Concluzii

Cadrul exegetic amintit (Is 11,1-4) are în componență trei teme teologice esențiale, și anume: tema regală (Is 11,1-4), tema paradisiacă (Is 11,6-8) și tema profetică (Is 11,9). Prima temă vizează Persoanele Mesia și Ruah YHWH, precum și lucrarea Duhului Sfânt Care Se odihnește asupra lui Mesia, concretizată prin „cele șapte duhuri/lucrări ale Duhului lui Dumnezeu”, acestea însumând manifestările Unuia și Aceluiași singur Duh Sfânt al lui Dumnezeu, dar creionând totodată portretul evanghelic și caracterul lui Mesia. Faptul că Ruah YHWH Se odihnește în Persoana lui Mesia, presupune umanitatea Sa, ce devine pnevmatoforă (Is 11,2; Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,21-22; In 1,32-33).

Astfel, putem argumenta faptul că întreaga descriere a lui Isaia despre Mlădița care crește din spița genealogică a lui Iesei face referire la ființa umană care e îndumnezeită și pnevmatizată: Omul Iisus Hristos, devenit Dumnezeu-Omul, venirea Duhului lui Dumnezeu asupra Lui constituind un semn exterior al unei decizii interioare de a accepta slujirea care I-a dat-o YHWH și Care avea să-și dea viața drept răscumpărare pentru întreaga omenire.

Manifestarea prezenței Duhului în viața și slujirea lui Iisus este descrisă în cele șapte harisme cu care Duhul L-a înzestrat, acestea fiind expuse în trei cuplete, a câte două perechi. Înțelepciunea converge cu înțelegerea, sfatul cu puterea și cunoașterea cu frica de Domnul. În ansamblul lor, ele conturează portretul adevăratului Rege. Ceea ce Isaia prezintă în acest tablou exegetic ca fiind lucrarea Duhului lui Dumnezeu este identitatea pnevmatică a Duhului, răsfrântă asupra Persoanei lui Mesia. El începe cu înțelepciunea și conchide cu frica Domnului, această harismă neavând nicio legătură cu conceptul uzual de a ne teme de cineva sau de ceva, ci substantivul ebraic *yir'ah* pune accentul pe acea stare morală de reverență, căci frica de Domnul este pură, ea rezistă pentru totdeauna (Ps 19,9). Astfel, desfătarea lui Iisus în frica de YHWE reafirmă această umanitate, căci El fiind a doua persoană din Treime și cerând această teamă, ca ființă umană o experimentează.

Acest pasaj ce sugerează atât de multe despre lucrarea Duhului lui Dumnezeu asupra lui Mesia reprezintă pentru Teologia și Arta creștină un pasaj clasic despre a treia Persoană a Sfintei Treimi. Prin analogie, dacă textele din Cartea Apocalipsei (1,4; 3,1; 4,5; 5,6) despre cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu nu s-au întemeiat ele însele pe acest text al lui Isaia, este sigur că Biserica a început imediat să le interpreteze prin detaliile sale.

Potrivit Textului Masoretic, deși există doar șase lucrări ale Duhului lui Dumnezeu, numite trei cuplete, totuși pentru a completa numărul perfect, exegeza creștinismului timpuriu a adăugat potrivit Septuagintei, Duhul Domnului la începutul vers. 2 ca Ramură centrală, în jurul Acestuia gravitând celelalte șase, dar și ca simbolism a cifrei șapte, preînchipuind sfeșnicul cu șapte brațe sau uneori, desfătarea în frica Domnului sau credincioșia fiind intercalată la începutul v. 3 era atașată ca a șaptea lucrare (a se compara cu Zah 4,6), interpretând acest cadru isaianic ca fiind o definiție a celor șapte lucrări ale Duhului Sfânt al lui Dumnezeu.

Evocare

Studiul intitulat *Odihna Ruah-ului asupra Mlădiței lui Iesei (Is 11,1-4)* își are obârșia în subiectul cercetării noastre doctorale, *Discursul isaianic despre Ruah Hakodeș. Atribut sau Persoană?*, fundamentată asupra Persoanei Duhului Sfânt cu precădere în Cartea Profetului Isaia, cercetare care s-a desfășurat sub atenta îndrumare și grijă a părintelui profesor Ioan Chirilă, cel care mi-a deschis orizonturile cunoașterii și mă sprijină, făcându-mă să-mi dau seama că Vechiul Testament este poarta deschisă a cunoașterii adevărate ce izvorăște din Cuvântul care zidește fiind adumbrită de harul Duhului Sfânt. Sfățuirea ce există între părinte și ucenic, fidelitatea fiului față de părintele său, temeluite în adevărata dragoste, sinceritate și prietenie sunt identități sensibile și inteligibile ce definesc ființarea comuniunii cu Părintele.

Această legătură s-a înfiripat încă de pe vremea Seminarului, când părintele profesor fie în cadrul liturgic sau în cadrul profesional îmi lumina calea spre a mă deprinde mult mai ușor în ceea ce privea atunci dobândirea

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cunoștințelor dogmatice spre a promova examenele unice din viața unui om. De asemenea, în anii studenției Părintele a fost cel care mi-a vegheat pașii, făcându-mă să înțeleg și să iubesc Vechiul Testament, astfel că în momentul absolvirii mi-a oferit posibilitatea și încredințarea de a-mi susține teza de licență *Dimensiunea kerigmatică a Cuvântului în gândirea Profetului Isaia*, iar mai apoi după absolvirea studiilor masterale, susținerea tezei de disertație *Slujirea liturgică a Cuvântului în gândirea Profetului Isaia*, acestea practic fiind doar o pregătire pentru ceea ce avea să însemne admiterea și promovarea studiilor doctorale și încununarea acestora prin susținerea tezei de doctorat, dar și prin aceea că m-a făcut părtaș activității sale didactice, intelectuale, dar și pastorale.

Părintele profesor Ioan Chirilă rămâne modelul dascălului erudit, care se dăruiește total în formarea ucenicilor prin calitățile unice ce le posedă, făcându-se lumină pentru cei cu care interacționează și aprinzând candela din inima fiecărui ucenic, îl călăuzește spre Lumina cea pururea fiitoare. Un om cum rar întâlnești, spirit pragmatic, iubitor de Dumnezeu și de frumos, caracter puternic, discernământ sănătos, altruism, conduită morală, smerenie, devotament înnăscut, credință nezdruncinată, echilibru moral și intelectual, viață duhovnicească trăită la cea mai mare intensitate, onestitate sunt câteva din calitățile ce definesc personalitatea Părintelui în fața ucenicilor și a lumii întregi, făcându-te să preguști veșnicia încă din lumea aceasta.

În plan personal, mărturisesc faptul că în toți acești ani și nu numai, Părintele reprezintă pentru mine mai mult decât un mentor intelectual sau profesional. Domnia sa este tatăl iubitor ce își călăuzește fiul spiritual spre devenirea lui asemenea maestrului, iar din partea ucenicului sau a fiului spiritual, întru acest ceas de bucurie zic în glas de litanie: „Pomenește Doamne pe Părintele nostru Ioan și-l dăruiește sfintei Tale Biserici în pace, întreg, în cinste, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Tău!”. Pentru toate de cele ce mă învredniciți, Părinte, Vă mulțumesc și Vă asigur de rugăciune veșnică.

Salve Magister și întru mulți și binecuvântați ani, Părinte!

Conceptul de înviere în literatura talmudică și în literatura patristică – sinteză teologică

Florian Marian SIMONCA

Învierea reprezintă actul eshatologic prin care Dumnezeu va readuce morții la viață pentru ca aceștia să-și primească răsplata pentru faptele pe care le-au săvârșit în decursul vieții pământești¹. În cadrul Vechiului Testament nu se găsește nici o referință la înviere în mod propriu-zis. Nu este nici un pasaj care să menționeze cuvântul „înviere”. Se pot identifica anumite pasaje din care se poate desprinde ideea de înviere. Aceste texte, deși puține la număr, constituie fundamentul vechi-testamentar pe baza căruia s-a dezvoltat ulterior – în literatura apocaliptică și în tradiția rabinică – învățătura despre înviere. Din conținutul lor se subînțelege că morții se vor ridica din moarte la viața veșnică.

Astfel că, în realizarea demersului nostru mă voi sprijini pe studii, lucrări și comentarii biblice românești² și internaționale³, de referință în

¹ George NICKELSBURG, „Resurrection,” în *EDEJ*, eds. John J. Collins și Daniel C. Harlow (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2010), 1142.

² Ioan CHIRILĂ, „Dinamica chipului în cadrul lucrării asemănării cu Dumnezeu – exegeză biblică și antropologie socială,” *StudiaTO* 1-2 (1999); „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet,” *StudiaTO* 1 (2009); „Entheosis – thelos al întregii creații. Ceruri noi și pământ nou (2Pt 3,13; Mt 19,28: «la înnoirea lumii»),” *StudiaTO* 1 (2009); „Componenta anastasică a persoanei umane,” în *Sensul vieții, al suferinței și al morții* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2008); „«Viul-ființa» și legile seculare ale vieții”, în *Medicii și Biserica*, ed. Mircea Gelu Buta (Cluj-Napoca: Renașterea, 2007); „Elemente de antropologie biblică: persoană/subiect, sine și suflet,” *StudiaTO* 1 (2009); *Model, chip, sens* (București: Eikon, 2017); „Telosul omului, contemplație sau pragmatism?,” *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 1 (2002); „Fragmentarium filonian: persoana – ființă dialogică și lecție pentru posteritate,” *StudiaTO* 1-2 (2001); „Cuvânt înainte. Celălalt, alteritate sau aproapele, *distincții terminologice, repere practice pentru o (posibilă) reformulare a discursului apologetic*,” *AFTOC* IX (2005-2006); „Omul – chip al lui Dumnezeu, în gândirea părinților capadocieni și în teologhisirea răsăriteană (încercare de precizare a conținutului unui concept antropologic),” *AFTOC* XII (2008-2009); Petre SEMEN, „Învățătura despre suflet în cărțile Vechiului Testament,” *ST* 9-10

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

domeniu, precum și pe scrierile Sfinților Părinți⁴ care tratează tema demersului sintezei mele. Voi conferi atenție și lucrărilor din mediul și gândirea iudaică, corelând, astfel, înțelesul creștin al acestui concept (înviere) cu sensul și înțelesul pe care îl are în spațiul religios iudaic. Pe aceeași linie, voi accentua demnitatea, măreția și chemarea omului, ca purtător al chipului lui Dumnezeu, dar și cel care poate fi înviat de către Yahwe în gândirea și tradiția rabinică Talmudului⁵. În această zonă o importanță deosebită o are

(1977); Constantin OANCEA, *Cartea Facerii. Analiză morfologică, lexic și note critice la textul masoretic. Capitolele 1-11* (Sibiu: Ed. Universității „Lucian Blaga”, 2008); Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2017); Vasile TARNAVSCHI, *Facerea. Traducere și comentariu*, (Cernăuți: Societatea Tipografică Bucovineană, 1907).

³ G.J. WENHAM, „Genesis 1-15,” în *WBC 1* (Dallas: Word Inc., 2002); Kenneth A. MATHEWS, „Genesis 1-11:26,” în *NAC 1A* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995); E.A. SPEISER, „Genesis: Introduction, translation and note,” în *AYB* (London: Yale University Press, 2008); *Theological Wordbook of the Old Testament*, eds. Laird Harris, Gleason Archer și Bruce Waltke (Chicago: Moody Press, 1999); David KIDANER, „Genesis, An Introduction and Commentary,” în *TOTC*, ed. D.J. Wiseman (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1967); Walther EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, trad. J.A. Baker, vol. 2 (Philadelphia: The Westminster Press, 1967); Ernst JENNI și Claus WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament*, trad. Mark E. Biddle (Peabody: Hendrickson Publishers, 1997); *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1996).

⁴ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” în *PSB 17*, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1986); „Despre crearea omului,” *AB 7-9* (1996); SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre facerea omului; Comentariu la Ecclesiast; Dialogul despre suflet și înviere,” în *PSB 30*, trad. Teodor Bodogae (București: IBMO, 1998); SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, „Poeme despre sine,” în *PG 37*, 1165-1167; SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere,” în *PSB 21*, trad. Dumitru Fecioru, (București: IBMO, 1987); SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Ambigua,” în *PSB 80*, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 1983); ORIGEN, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, trad. Adrian Muraru, (Iași: Polirom, 2006); SF. ATANASIE CEL MARE, „Cuvânt despre întruparea Cuvântului,” în *PSB 15*, trad. Dumitru Stăniloae (București: IBMO, 1987); SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru (București: Apologeticum, 2004); TERTULIAN, „Despre suflet,” în *PSB 3*, trad. Nicolae Chițescu et al. (București: IBMO, 1981). Pe cele de referință le-am menționat, iar multe altele, care fac referire tangențial cu tema cercetării noastre, le vom consemna ca note de subsol pe tot parcursul cercetării și în lista bibliografică.

⁵ Tractatele la care ne vom referi sunt: „Sanhedrin, Șabat, Ketubot, Taanit, Berahot, Kidușin Avot de-Rabi Natan; Exod Raba; Baba Batra, Avot, Haghiga, Tamid, Sotah,” în *The Soncino Babylonian Talmud*, ed. Reuven Brauner, Raanana 5771, www.613etc.com; precum și Albert COHEN, *Talmudul* (București: Hasefer, 2007); Gershom SCHOLEM, *Studii de mistică iudaică*, trad. Inna Adescenco (București: Hasefer, 2000); Stéphane

Filon din Alexandria⁶, comentat și completat de alți gânditori ai spațiului filosofic-religios iudaic⁷.

1. Conceptul de înviere în literatura talmudică

Învățătura despre înviere este credința după care la sfârșitul timpurilor, morții își vor recăpăta sufletele lor și se vor întoarce pe pământ. Credința în înviere este deosebită față de credința în viața veșnică sau credința în sufletul nemuritor. Ea reprezintă, încă dinaintea epoci Macabeilor, una din învățăturile eshatologice fundamentale și însoțește credința în Mesia. Ea a devenit articol fundamental în Mișna (*Sanhedrin* 10,1) și a fost introdusă în cult și în codul maimonidian.

Expresia tehnică a rabinilor pentru învierea morților este **תְּחִיַּת הַמֵּתִים** (*tehiat ha-metim*)⁸ și nu apare în Scriptura Veche, dar este atestată 4 ori în Mișna și de 41 de ori în Talmud. Expresia este destul de obișnuită în restul literaturii ebraice din perioada de mijloc și se regăsește în toate dicționarele ebraicului modern. Cel mai vechi exemplu este cel care se găsește probabil în *Mishna Berakhot*, unde a doua din „Cele optsprezece binecuvântări” este intitulată *Tehiat ha-metim*, probabil pentru că are în corpus expresii precum: „Da, credincios ești tu pentru a-i învia pe morți. Binecuvântat ești tu, Doamne, care înviează pe morți”⁹.

MOSÉS, *Sistem și revelație*, trad. Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2003); Isidor EPSTEIN, *Iudaismul. Origini și istorie*, trad. Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2001); Henri WALD, *Înțelesuri Iudaice*, (București: Hasefer, 1995); Josy EISENBERG, *Iudaismul*, trad. C. Litman (București: Humanitas, 1995); Emmanuel LEVINAS, *L'au dela du verset. Lectures et discours talmudiques* (Paris: Les Editions de Minuit, 1982).

⁶ FILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al legilor sfinte*, după lucrarea de șase zile, trad. Zenaida Anamaria Luca (București: Paideia, 2002); Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica*, repere exegetice la Decalog (Cluj-Napoca: Limes, 2003); Geoffrey WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006).

⁷ A se vedea nota 190.

⁸ Harry SYSLING, *Tehiyat Ha-Metim* (Tubingen: J.C.B Mohr, 1996), 1; John PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture*, vol. 1 (Copenhagen, 1964): 104, 180.

⁹ *Mishna Berakhot* v 2.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În perioada post-biblică învățătura despre înviere s-a dezvoltat¹⁰, fiindu-i acordată o atenție deosebită în rândul rabinilor¹¹. Cu excepția lui Enoh și Ilie, pe care Dumnezeu îi „răpește” la El (*Genesis Raba* 5,24), Scriptura concepe moartea ca ceva care se termină mai drevreme sau mai târziu, așa cum este descrisă în Cartea Iov¹². Raba încheia, interpretând acest text, că nu este insinuată aici nicio idee despre înviere (*Baba Bathra* 16a), ceea ce corespunde destul de bine cu învățătura biblică care spune că dreptatea divină este aplicabilă încă din viața pământească. Chiar cu toate aceste păreri și interpretări, gândirea vechi-testamentară sugerează învierea, atunci când Dumnezeu ne spune: „Eu dau viață și Eu omor, Eu rănesc și Eu tămăduiesc” (Deut 32,39), făcând să se succedă locuința din șeol cu cea „luminoasă” ale vieții regăsite (Ps 30,4; 71,20; Iov 33,29)¹³. Concretizată în vedenia văii oaselor, din Iezechiel, care arată că osemintele s-au apropiat și s-au potrivit unele cu altele și privindu-le, iată că au apărut pe ele vine și carnea a crescut pe ele și pielea le înveșmânta pe deasupra (Iez 37,1-14), credința în înviere se afirmă la Daniel, care spune că cei care au adormit în țărână se vor scula: unii pentru viața veșnică, iar alții pentru ocară și spre osândă veșnică (Dan 12,2-3)¹⁴.

Învățătura despre înviere a ajuns să fie sursa unei adevărate polemici¹⁵ între farisei și saducheii¹⁶, deși erau destule argumente aduse din Tora

¹⁰ WIGODER, *Enciclopedia iudaismului*, 364-5; Allen C. MYERS, *EBD* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 882.

¹¹ Pentru rabini, a te dezice de înviere reprezenta un păcat care va fi luat în seamă la învierea de apoi: „dacă cineva respinge credința în învierea morților, el nu va avea parte la înviere”. COHEN, *Talmudul*, 466.

¹² „Cel ce se pogoară în șeol nu mai urcă înapoi” (Iov 7,9).

¹³ Teșu SOLOMOVICI (ed.), *Talmudul. Cartea sfântă a evreilor* (București: Teșu, 2008), 155.

¹⁴ Este un mod de a mângâia pe cei oropsiți spund că, dacă dreptatea divină nu se va înlăptui în viața aceasta (exemplu sunt persecuțiile lui Antioh IV care chinuiau pe cei drepti și virtuosi, iar pe cei nelegiuți și pe apostatați îi făceau, chiar să prospere), atunci ea va avea împlinire prin judecată dreaptă în viața veșnică.

¹⁵ De-alungul perioadei rabinice, învățătura despre înviere devine o doctrină fundamentală. Saducheii o respingeau (Josephus Flavius, *Războiul evreilor* 2,163; *Antichități iudaice*, 18,16), în vreme ce fariseii susțineau că cel ce nu crede în înviere nu va beneficia de ea în viața de apoi (*Sanhedrin* 10,1). Această afirmație a fost introdusă de către rabinii în cultul oficial. C atare, a doua rugăciune din cele optsprezece binecuvântări ale Amidei

Conceptul de înviere în literatura talmudică și în literatura patristică – sinteză teologică și Talmud pentru susținerea acestei idei¹⁷. Ultima grupare religioasă amintită susține faptul că, odată cu moartea, sufletul omului se stinge și că nu există o altă viață după această viață pământească. La polul opus se aflau fariseii, care susțineau doctrina învierii și arătau că după moarte omul va învia spre a primi răsplata sau pedeapsa pentru modul în care și-a trăit viața pe pământ¹⁸. Aceștia au adăugat o referire la credința în învierea morților în cadrul uneia dintre cele 18 binecuvântări rostite zilnic: „Tu susții cu dragoste pe cei vii, Tu învii morții cu îndurare, Tu sprijini pe cei care cad, vindeci bolnavii, păstrezi credința celor care dorm în pulbere. Cine se poate asemăna cu Tine, Stăpâne, cu acțiuni puternice, cine Îți seamănă, Rege, care faci să moară și faci să trăiască din nou, care faci să se nască mântuirea? Da, tu ești credincios pentru a învia morții. Binecuvântat să fii Tu, Doamne, care înviezi morții”¹⁹.

este îndreptată către Yahwe Cel „care învie morții”. Învățătura aceasta comportă două elemente: primul vorbește despre răsplata și pedeapsa care se referă la Israel, ca națiune și nu la un individ singular, iar al doilea este că sufletul și trupul sunt două elemente esențiale, indivizibile și egale în constituirea ființei umane. Deoarece, dacă cele două elemente nu pot nici păcătui, nici face binele, unul fără celălalt, judecata lor se poate face numai împreună. Astfel, conceptul nu a încetat să tulbure spiritele, iar ca dovadă sunt întrebările Talmudului: Vor învia oare toți morții sau doar cei care au săvârșit binele? Actul învierii va cuprinde întreaga omenire sau numai pe evrei? Ce se va întâmpla cu defectele fizice ale oamenilor, dacă va învia și trupul? Actul învierii se va întâmpla înainte sau după venirea lui Mesia? Ce raport există între judecata de apoi și învierea morților? (*Sanhedrin* 90b; *Kohelet Raba* 1,4)

¹⁶ Pe lângă saduchei, se pare că și samarinenii refuzau credința în învierea morților. Dar datorită faptului că saduchei s-au remarcat în mod deosebit, ne vom concentra atenția doar asupra lor. COHEN, *Talmudul*, 470.

¹⁷ Jacob NEUSNER, *The Babylonian Talmud. A Translation and commentary* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), 477.

¹⁸ Despre principiile de bază ale celor două grupări religioase menționează și istoricul Iosif Flaviu în *Antichități iudaice*, spunând că fariseii au certitudinea „că sufletele sunt nemuritoare și că sub pământ ele au parte de răsplăți sau pedepse, după felul cum oamenii au dus o viață virtuoasă sau desfrânată: ultimii vor rămâne închiși într-o temniță veșnică, numai cei dintâi având voie să reînvie”. Învățătura saducheiilor, în schimb, „lasă ca sufletul să piară împreună cu trupul și nu recunoaște altă doctrină în afara legii sacre”. Josephus FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 2, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 2001), 438.

¹⁹ COHEN, *Talmudul*, 467.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Analizând doctrina care se afla la baza celor două grupări religioase amintite, se consideră că saducheii respingeau această învățătură din cauza faptului că nu se găsea în Pentateuh. Drept răspuns, fariseii au căutat să le arate acestora că din Pentateuh²⁰ și din profeți se pot desprinde argumente pentru înviere. S-a dezvoltat astfel un întreg dialog în contradictoriu. Rabi Gamaliel, spre exemplu, arată că învățătura despre înviere poate fi desprinsă din Pentateuh, din următorul text: „Iată, vei fi culcat împreună cu părinții tăi și te vei ridica” (cf. Deut 31,16)²¹. Răspunsul saducheilor este că sensul acestui verset este, mai degrabă următorul: „Acest popor se va ridica și se va prostitua pe lângă dumnezei străini”²². La fel, în profeți, Rabi Gamaliel arată că este scris: „Să învie morții! Să se scoale trupurile moarte! Treziți-vă și cântați locuitori ai țărâni! Căci roua este o rouă dătătoare de viață și pământul va scoate iar la lumină pe cei adormiți” (cf. Is 26,19). Saducheii arată în schimb, pornind de la pasajul din Cartea lui Iezechieel capitolul 37²³, că acest text nu se referă decât la o restaurare politică a poporului²⁴.

Tratând aceeași problemă, Rabi Ioșua ben Levi, Raba sau Rabina constată că utilizarea timpului viitor și prezent în textele scripturistice denotă o referire la viața de apoi. Rabi Ioșua ben Levi arată că „s-a spus: „Ferice de cei ce locuiesc în casa ta; ei îți vor cânta acolo totdeauna lauda” (Ps 83,4). Nu s-a spus: „ei au cântat”; ci „îți vor cânta totdeauna” (în lumea cealaltă). Deci învierea morților se deduce din Tora. Raba întreba: Cum derivă din Tora învierea morților? S-a spus: „Ruben să trăiască și să nu

²⁰ NEUSNER, *The Babylonian Talmud. Sanh.* 90 a, 477: „Toți israeliții (oamenii) vor avea parte de viața viitoare după cum este spus: În poporul tău vor fi numai dreți și vor stăpâni țara pentru totdeauna; vlăstar pe care l-am sădit Eu, lucrul mâinilor Mele făcut spre slava Mea (Is 60,21).

²¹ Textele scripturistice utilizate în cadrul acestui subpunct vor fi transcrise după modul în care apar ele în Talmudul alcătuit de Abaram Cohen. Păstrăm forma pe care a redat-o el pentru a evidenția modalitatea în care au fost interpretate și traduse textele în iudaism pentru a afirma sau nega învățătura despre învierea morților.

²² COHEN, *Talmudul*, 468.

²³ De aici se poate constata faptul că, în general, în gândirea saducheilor, textul din Iezechieel 37 nu este interpretat ca făcând referire la învierea morților.

²⁴ COHEN, *Talmudul*, 468.

moară” (Deut 33,6). Să trăiască, în lumea aceasta; să nu moară, în lumea care va să vină. Rabina spune că se poate deduce învierea morților din acest text: „Mulți dintre cei care dorm în țărâna pământului se vor scula: unii pentru viața veșnică, alții pentru rușinea și ocara veșnică” (Dan 12,2)²⁵.

În iudaism au fost contopite într-o singură dogmă cele trei noțiuni eshatologice: învierea, nemurirea sufletului și Mesia. Potrivit acestei dogme, existența sufletului continuă și după moarte iar, după sosirea lui Mesia, trupurile se vor trezi la viață pentru a-și întâlni sufletul, din nou, pe pământ. Astfel, învățații Evului mediu nu s-au descurcat, nici ei, foarte bine, în legătură cu cristalizarea unei direcții comune asupra ordinii acestor acte și asupra naturii lor reale. Saadia Gaon vorbea despre două învieri: prima era destinată evreilor drepecți, iar cea de a doua este pentru ceilalți oameni și că toate sufletele care au murit formează un „tezaur”, în aspirația la înviere, iar sufletele drepecților, în tot acest timp, revin la viață alcătuind „lumea viitoare”.

Maimonide unul dintre reprezentării de seamă ai iudaismului din secolul al XII-lea, a încorporat crezul său despre învierea celor morți²⁶ în cele treisprezece principii de credință ale sale, dar adoptă poziția cea mai controversată din lumea medievală. Este ambiguu în unele scrieri ale sale, cu privire la acest subiect. Tot Maimonide face afirmația următoare, în comentariul său despre înviere în *Sanhedrin* 10, că: „Învierea este unul din stâlpii religiei învățătorului nostru, Moise; nu există religie evreiască și nici o legătură cu poporul evreu pentru acela care nu crede în ea, dar aceasta nu îi privește decât pe cei drepecți [...] dar află că omul inexorabil va muri și va fi separat în elementele din care este alcătuit”²⁷. El mai susține că lumea viitoare va fi o existență doar a sufletelor drepecților, fără trupuri, astfel vor fi ca îngeri (*Teșuva* 8,2). Despre acestea, Abraham ben David

²⁵ COHEN, *Talmudul*, 469-70.

²⁶ Vezi Arthur HYMAN, „Maimonides Thirteen Principles,” în *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann (Harvard: Harvard University Press, 1967), 119-44; Daniel H. FRANK și Oliver LEAMAN, *History of Jewish Philosophy* (London/ New York: Routledge, 1997), 279-80.

²⁷ WIGODER, *Enciclopedia iudaismului*, 364.

din Posquieres spune că afirmațiile lui Maimonide sunt asemănătoare cu ale cuiva care nu are credința în învierea trupurilor, ci doar în cea a sufletelor. Aceasta, bineînțeles că nu era în consonanță cu poziția înțelepților, deoarece ei afirmau că cei dreپți se vor întoarce în trupurile lor. Maimonide își clarifică opinia într-o lucrare²⁸ ulterioară, unde arată că învierea va fi, dar nu una veșnică, ci îi va urma un timp în care sufletele dreptilor vor fi răsplătite în lumea viitoare. După aceea cei care au înviat vor muri din nou, iar cei adormiți se vor întoarce în *olam ha-ba* (lumea viitoare), care este răsplata lor adevărată²⁹. Se întâmplă chiar ca interpreții moderni ai gândirii lui Maimonide să se întrebe care este părerea lui adevărată? Credea cu adevărat în învierea trupurilor sau se gândea, asemenea aristotelicienilor musulmani, că este bine făcută și o concesie credințelor populare, dar, până la urmă, el considera că învierea nu va fi corporală.

Învățatul Nahmanide acceptă ideea că învierea corespunde lumii viitoare, conform rabinilor, și acceptă existența sufletelor celor morți în ceruri încă înainte de învierea lor. El susține existența unui trup rafinat, cu funcții mistice, în lumea viitoare. Deosebirea esențială dintre cei doi constă în faptul că Maimonide proclamă moartea pentru Mesia și pentru toți cei adormiți, în timp ce Nahmanide, le conferă o viață veșnică.

Cel dintâi care a stabilit limpede polemicile talmudice, referitoare la înviere, a fost Hasdai Crescas. El a oferit răspuns la cele patru întrebări nesoluționate ale învățaturii despre înviere: 1. Ce fel de înviere va fi, generală sau parțială? Dacă va fi numai parțială, cine vor fi cei care vor învia? 2. Când va avea loc actul învierii? 3. Dar după înviere vor mai muri? 4. Ziua cea mare a Judecării se va întâmpla să fie și ea în același moment? El susține că momentul învierii va fi după zilele lui Mesia și va fi o înviere a tuturor, dar excluzând pe cei care au păcate grave, iar acest lucru impune o judecată. Mai spune și că dreptii vor avea viață veșnică, înveșmântați în trupurile lor alese, după cum susținea și Nahmanide.

²⁸ *Maamar tehiyat ha-metim* („Articol despre înviere”).

²⁹ Distincția pe care o face Maimonide între înviere și lumea viitoare este combătută de către Ravad (Abraham din Posquieres) și se înscrie în ceea ce se numește polemica talmudică.

În general, acestea sunt argumentele aduse de tradiția iudaică în a susține învierea morților. Dar dacă vom avea un ochi mai pătrunzător, se poate observa că până și textele care vorbesc despre înviere nu au o direcție unitară. Unii vorbesc despre învierea universală, alții doar de învierea israeliților, iar alții doar de învierea israeliților care au fost dreپți. Totodată, se consideră că numai cei care au fost înmormântați pe teritoriul țării sfinte vor învia³⁰. S-au ivit totodată o serie de păreri în ce privește persoanele care vor învia. Pe de o parte, rabinii au ajuns să se întrebe dacă doar cei dreپți vor învia sau atât cei dreپți cât și cei păcătoși. Pe de cealaltă parte, se pune problema dacă învierea va fi doar la nivel spiritual sau fizic (împreună cu trupul) și dacă trupurile vor suferi o transformare, asumând o formă angelică strălucitoare³¹. Luând în considerare acestea se poate constata că în credința mozaică, învățătura cu privire la înviere pare să cuprindă două direcții principale. Prima direcție urmărește ideea de judecată și de răsplată doar pentru națiunea iudaică. Aceasta este privită ca întreg, iar nu în funcție de fiecare persoană în parte. În această perspectivă, învierea de apoi este privită la nivel colectiv și se desfășoară doar în ce-i privește pe israeliți. Dumnezeu va răscumpăra poporul pe care și L-a ales. Profeții au prezis un timp viitor care va fi marcat de pace și dreptate. Prin urmare, la înviere, pentru poporul ales se va instaura tocmai perioada prevestită de profeți³². Această direcție se dezvoltă mai ales pornind de la ideea de restaurare politică (vezi Os 6,1-3; Iez 37,1-14).

A doua direcție vizează faptul că trupul și sufletul reprezintă o unitate indivizibilă, ambele fiind esențiale și egale în ce privește ființa umană. Aceasta accentuează învierea fiecărui om cu trupul și faptul că judecata va fi făcută fiecărui om înviat în parte (indiferent de naționalitate). O

³⁰ COHEN, *Talmudul*, 471-3.

³¹ Pe gânditorii evrei îi preocupau în mod concret următoarele întrebări: „vor fi înviați toți morții sau numai cei dreپți? Vor fi înviați numai evreii, sau întreaga omenire? Dacă va fi o înviere trupească, betesugurile trupului vor fi păstrate? Învierea se va produce înainte sau după Mesia? Care este relația dintre învierea celor morți și judecata de apoi?” WIGODER, *Enciclopedia iudaismului*, 882.

³² Fred SKOLNIK et. al, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17 (Detroit: Thomson Gale, 2007), 241.

parabolă rabinică clarifică această perspectivă. În cadrul ei se spune că un oarecare Antoninus îl întreabă pe Rabbi: „Trupul și sufletul se pot învinovați reciproc la judecată? Și spun asta în următorul sens: trupul spune «sufletul a păcătuit pentru că din ziua în care m-a părăsit, sunt asemenea unei pietre în mormânt!», iar sufletul spune: «trupul este cel păcătos, deoarece din ziua în care m-am separat de el, zbor în aer asemenea unei păsări»³³. În acest fel, fiecare ar da vina pe celălalt, accentuând faptul că păcatele au fost săvârșite numai în timp ce erau uniți. Rabbi îi răspunde: „Îți voi spune o parabolă pentru a face o comparație. Un rege a avut o livadă în care erau fructe gustoase și a așezat doi paznici pentru a o păzi. Un paznic era infirm, iar celălalt orb. Infirmul i-a spus orbului: «Văd niște fructe foarte frumoase în livadă. Vino și mă du în spate ca să pot să iau și să mâncăm». S-a urcat infirmul pe spatele orbului și au luat împreună fructe și au mâncat. După o perioadă, stăpânul livezii a venit și i-a întrebat: «Unde sunt fructele mele?» Infirmul a zis: «Am putere să merg să iau?», iar orbul a zis: «Am ochi să văd fructele?» Ce a făcut atunci împăratul? L-a pus pe infirm pe spatele orbului și i-a judecat astfel. La fel, Cel binecuvântat reunește sufletul și trupul înainte de a-i judeca³⁴. Nici trupul de unul singur și nici sufletul de unul singur nu pot să facă păcate sau să săvârșească virtuți, astfel că doar împreună pot fi judecate și răsplătite sau pedepsite. Prin urmare, această direcție, care de altfel se aseamănă cu învățătura patristică, susține în mod evident faptul că învierea se va produce la nivel fizic³⁵.

În timpurile mai moderne, în iudaism credința în înviere este în general negată, considerându-se că învierea este doar o metaforă care indică înspre nemurirea sufletului. În anumite cercuri tradiționale și conservatoare se păstrează credința în înviere, accentuându-se că mântuirea fiecăruia este în mâinile lui Dumnezeu și că omul trebuie să fie mântuit ca întreg (trup și suflet), nu doar spiritual³⁶. În programul de la Pittsburgh, o parte a

³³ SKOLNIK et. al, *Encyclopaedia Judaica*, 241.

³⁴ SKOLNIK et. al, *Encyclopaedia Judaica*, 241-2.

³⁵ SKOLNIK et. al, *Encyclopaedia Judaica*, 242.

³⁶ SKOLNIK et. al, *Encyclopaedia Judaica*, 244.

Conceptul de înviere în literatura talmudică și în literatura patristică – sinteză teologică iudaismului, cel reformat, respinge, ca fiind o concepție străină iudaismului, credința în învierea trupească. Astfel, evreii reformații au eradicat toate referințele despre înviere din cărțile lor de rugăciune.

2. Conceptul de înviere în literatura patristică

Sfinții Părinți tratează conceptul de înviere plecând de la învierea Mântuitorului Iisus Hristos, pe care au privit-o ca pârgă a învierii noastre și ca biruință asupra morții și a păcatului. Învățătura despre înviere s-a dezvoltat treptat în cadrul Bisericii, plecând de la anumite rațiuni apologetice. Gnosticii secolului al II-lea vehiculau faptul că învierea Mântuitorului are un caracter pur spiritualizat. În textele lor, ei accentuau faptul că, după înviere, Hristos a lăsat în urmă corporalitatea. Pentru ei, „învierea e în întregime psihică, trupul fiind pomenit numai simbolic, deoarece adevărata înviere este o eliberare completă de orice materie”³⁷. Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au răspuns acestei păreri, accentuând faptul că învierea Mântuitorului a fost corporală (cu trup fizic), și că la fel va fi și învierea noastră³⁸.

Unul dintre primii Părinți care au tratat problema învierii a fost Sfântul Iustin Martirul și Filozoful (secolul al II-lea). Acesta subliniază în repetate rânduri în *Prima Apologie în favoarea creștinilor* faptul că morții care au fost îngropați în pământ, își vor primi trupurile lor, îndemnându-și cititorii să creadă cu tărie în înviere; toți oamenii vor învia pentru a-și primi răsplata³⁹. În spațiul apusean, dintre apologeții creștini care au tratat problema învierii, s-a remarcat în mod deosebit Tertulian. Acesta scrie un întreg tratat cu privire la învierea morților și subliniază faptul că aceasta va fi trupească. Conform lui, același trup care a fost pus în mormânt, va

³⁷ John Anthony MCGUCKIN, *DTP*, trad. Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași: Doxologia, 2014), 293.

³⁸ MCGUCKIN, *DTP*, 293.

³⁹ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, „Apologia întâi în favoarea creștinilor,” în *PSB 2*, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1980), 38.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

reveni la viață⁴⁰. Totodată, în încheierea tratatului *Despre suflet*, el afirmă în mod concret că „plenitudinea învierii se va realiza și în trup [pe lângă suflet subl. ns.]”⁴¹. În aceeași perioadă de secol al II-lea, Sfântul Irineu de Lyon, în tratatul *Contra ereziilor*, dezvoltă o întreagă teologie pe tema învierii, plecând de la textul scripturistic. Accentul cade pe învierea Mântuitorului expusă în Evangheliile și pe textele epistolelor pauline, însă amintește și de texte vechi-testamentare ca Is 26,19 și Iez 37,1-14⁴². Alături de Sfântul Irineu de Lyon, în spațiul răsăritean a scris despre tema învierii morților Atenagora Atenianul, care tratează acest subiect pornind de la premisa că omul a fost făurit cu un anumit scop și că „prețuirea deopotrivă a sufletului și a trupului postulează în mod obligatoriu și învierea trupurilor moarte și descompuse”⁴³. Un secol mai târziu, Origen are să scrie despre veșnicia substanței corporale, făcând câteva deschideri în ce privește învierea din morți⁴⁴.

Cel care a subliniat și a argumentat în mod explicit faptul că prin învierea fizică a Mântuitorului a fost izbăvită umanitatea, a fost Sfântul Atanasie al Alexandriei. În *Cuvânt despre întruparea Cuvântului*, el pune în legătură întruparea și învierea Mântuitorului cu începutul unei noi vieți a omenirii și cu nădejdea învierii noastre, a tuturor: „Căci prin jertfa trupului Său a pus sfârșit legii privitoare la noi și a înnoit începutul vieții noastre, dându-ne nădejdea învierii. Pentru că de vreme ce moartea stăpâna peste oameni pornind de la oameni, desființarea morții și învierea spre viață s-au făcut și ele prin întruparea lui Dumnezeu Cuvântul”⁴⁵. Prin opera Sa mântuitoare, Hristos a biruit puterea morții și ne-a oferit această

⁴⁰ TERTULLIAN, „The doctrine of the Resurrection,” în *Ante-Nicene Fathers* 3, ed. Philip Schaff et al. (Edinburgh: T & T Clark, 2006), 768-78.

⁴¹ TERTULLIAN, *Despre suflet*, 336.

⁴² VEZI SF. IRINEU DE LYON, *Contra ereziilor*, vol. 2, trad. Dorin Octavian Picioruș (București: Teologie pentru azi, 2007), 438-52.

⁴³ ATENAGORA ATENIANUL, „Despre învierea morților,” în *PSB* 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru (București: IBMO, 1980), 384-6.

⁴⁴ ORIGEN, „Despre principii,” în *PSB* 8, trad. Constantin Galeriu și Teodor Bodogae (București: IBMO, 1982), 115-6.

⁴⁵ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea cuvântului*, 102.

biruință tuturor: „Dacă mai înainte moartea avea putere și de aceea era înfricoșătoare, iar acum, după venirea Mântuitorului și după moartea și învierea Lui, este disprețuită, e vădit că moartea a fost golită de putere și biruită de Hristos, care S-a suit pe Cruce. Căci precum după noapte vine/răsare soarele și tot spațiul din jurul pământului se luminează de către el, fără îndoială că Soarele ce-Și întinde lumina Sa pretutindeni a alungat și întunericul și pe toate le-a luminat”⁴⁶. Hristos este „Soarele cel mai înainte de soare”, care împrăștie lumina învierii asupra omenirii. El a înviat și s-a arătat ucenicilor „în trup”⁴⁷, iar „cine nu crede în învierea trupului Domnului se dovedește necunoscând puterea Cuvântului și Înțelepciunii lui Dumnezeu”⁴⁸.

Sfântul Atanasie cel Mare oferă răspuns și unei alte afirmații tendențioase prin care se dorește infirmarea învierii Mântuitorului. De-a lungul timpului, au fost multe ipoteze false, iar unele au susținut faptul că, în realitate, Hristos nu a murit, ci doar a fost cuprins de un leșin. El și-ar fi revenit în mormânt, datorită răcorii. Această afirmație ridică însă o serie de întrebări: cum a reușit să iasă din mormânt, din moment ce piatra care-l acoperea era foarte grea și străjerii stăteau de pază? Ce s-a întâmplat cu El ulterior, din moment ce nu s-a mai auzit nimic despre viața sau despre moartea Sa?⁴⁹ Sfântul Atanasie arată că El putea să învieze îndată după moarte, însă nu a făcut acest lucru pentru a nu fi susceptibil de acuzația că nici nu ar fi murit. Dacă învia de îndată după moarte, se putea spune că nici nu a murit. Din acest motiv, Mântuitorul a înviat doar a treia zi. Această perioadă de timp împlinește un dublu rol. Pe de o parte certifică moartea Sa, iar pe de alta faptul că a înviat în același trup. Dacă rămânea mai mult în mormânt, trupul începea să se descompună (la fel ca cel al lui Lazăr – In 11), Hristos putând astfel să-i încredințeze pe cei cărora și s-a

⁴⁶ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea cuvântului*, 124.

⁴⁷ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea cuvântului*, 124.

⁴⁸ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea cuvântului*, 127.

⁴⁹ J.D. DOUGLAS et. al., *Dicționar Biblic*, trad. Liviu Pup și John Tipei (Oradea: Cartea creștină, 1995), 706.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

arătat că este trupul Său întocmai (pe Toma îl cheamă să pună degetul în mâinile Sale și mâna în coasta Sa pentru a se încredința de acest fapt – In 20,27)⁵⁰.

Ulterior, Sfântul Chiril al Alexandriei dezvoltă aceste aspecte și le așează în relație cu lucrarea Duhului Sfânt în lume: „Deci ni s-a dat nouă Duhul înnoitor, adică cel Sfânt, cauzatorul vieții veșnice, după ce S-a preaslăvit Hristos, adică după învierea Lui, când, rupând legăturile morții și arătându-Se mai presus de toată stricăciunea, a revenit iarăși ca om la viață, având în Sine întreaga noastră fire, întrucât era și Unul dintre noi. Cercetând și mai mult cauza pentru care nu înainte de Înviere, ci după ea, s-a produs revărsarea Duhului, vei auzi iarăși aceasta: Hristos S-a făcut pârgă a firii înnoite (1Cor 15,20), atunci când, nemaifiind împiedicat de lanțurile morții, a venit iarăși la viață, precum am spus adineauri. Cum deci ar putea fi readuși la viață înainte de începutul ei, cei de după acest început? Căci, precum nu va odrăsli din pământ o plantă înainte de-a se forma rădăcina ei, fiindcă începutul plantei este din rădăcină, așa este cu neputință ca noi să avem pe Domnul nostru Iisus Hristos ca rădăcină a nestricăciunii noastre înainte de-a se vedea El formându-Se ca rădăcină”⁵¹. Duhul Sfânt extinde lucrarea de mântuire a lui Hristos în celelalte ființe umane. La Cincizecime se întemeiază Biserica, în cadrul căreia omul se împărtășește de har prin Sfintele Taine. Dintre acestea, Sfânta Euharistie în chip deosebit, oferă credincioșilor anticiparea învierii lor în ziua cea de apoi⁵².

Un alt punct asupra căruia stăruie Sfinții Părinți este faptul că propria noastră înviere va fi condiționată de modul în care am dobândit harul Duhului Sfânt în decursul vieții pământești. În *Catehezele* sale mistagogice, Sfântul Chiril al Ierusalimului abordează problema învierii plecând de la

⁵⁰ SF. ATANASIE CEL MARE, *Cuvânt despre întruparea cuvântului*, 121.

⁵¹ SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. D. Stăniloae (București: IBMO, 2000), 372-3.

⁵² Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 (București: IBMO, 2010), 201-2.

Simbolul de credință. După ce arată că învierea este posibilă datorită atotputerniciei lui Dumnezeu, afirmă că „vom învia; toți vom avea trupuri veșnice dar nu toți la fel. Dacă cineva este drept, primește un trup ceresc, spre a putea să stea cu vrednicie împreună cu îngerii. Dacă cineva este păcătos, primește un trup veșnic spre a putea suferi osânda păcatelor sale, ca să nu se mistuie niciodată, arzând veșnic în foc. Dumnezeu se poartă cu dreptate față de aceste două cete, căci nici o faptă n-am săvârșit fără de trup [...]. Pentru faptul că în toate faptele noastre ne-am slujit de trup, urmează că în viața de dincolo trupul va avea parte împreună cu sufletul de răsplata celor săvârșite aici”⁵³.

Dintre Sfinții Părinți care au abordat și dezvoltat învățătura despre înviere îi putem aminti, printre alții, și pe Sfântul Grigorie de Nyssa⁵⁴, Sfântul Ioan Gură de Aur⁵⁵ sau Sfântul Vasile cel Mare⁵⁶. În veacul al VII-lea, Sfântul Ioan Damaschin oferă o sinteză a învățăturii patristice dezvoltată până la el, alcătuind o *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. În cadrul acestei opere, el arată că „învierea este unirea sufletului și a trupului și a doua stare a viețuitoarei care s-a descompus și a căzut”⁵⁷. Corpul omenesc, care s-a dovedit de-a lungul vieții a fi coruptibil și care în mormânt s-a descompus, prin înviere va deveni incoruptibil și nestricăcios. Acest lucru va fi posibil datorită atotputerniciei Creatorului⁵⁸.

Sfântul Ioan Damaschin argumentează faptul că va fi înviere plecând de la necesitatea ca cei dreپți și cei păcătoși să-și primească răsplata. Această răsplată nu va fi adresată numai sufletului, care este nemuritor. Întrucât virtutea și păcatul au fost săvârșite cât încă sufletul era în trup, în același fel vor fi și răsplătite. El întărește acest argument pe texte scriptu-

⁵³ SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 2003), 331-2.

⁵⁴ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise,” în *PSB* 29, trad. D. Stăniloae și Ioan Buga (București: IBMO, 1982), 64.

⁵⁵ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Matei,” în *PSB* 23, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1994), 999-1001.

⁵⁶ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii și cuvântări,” în *PSB* 17, trad. D. Fecioru (București: IBMO, 1986), 490-2.

⁵⁷ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 176.

⁵⁸ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 177.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ristice ca Fac 9,3-6, Ieș 3,6 (Dumnezeul celor vii), Is 26,19; Iez 37,7-10; Dan 12,1-3; In 5,28-29; 11,39-44; 1Cor 15; Col 1,18; 1Tes 4,14 sau Fil 3,20-21, concluzionând cu o imagine eshatologică: „Prin urmare vom învia. Sufletele se vor uni cu trupurile, iar acestea vor fi nesticăcioase, pentru că vor dezbrăca stricăciunea. Astfel ne vom apropia de înfricoșatul scaun de judecată al lui Hristos. Diavolul, demonii lui, omul lui, adică antihrist, cei necredincioși și cei păcătoși vor fi predați focului veșnic. Focul acesta nu va fi material ca acesta de aici, ci un foc cum numai Dumnezeu îl știe. Cei care au făcut fapte bune și cu îngerii vor străluci ca soarele spre viața veșnică împreună cu Domnul nostru Iisus Hristos. Îl vor vedea pururea, vor fi văzuți de El și vor culege bucuria nesfârșită, care vine de la El, lăudându-l împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, în vecii nesfârșiți ai vecilor, Amin”⁵⁹.

În linii generale, pe aceste coordonate s-a dezvoltat învățătura despre înviere, care a fost asumată de tradiția Bisericii îndeosebi în cadrul temeii eshatologice. Nu am analizat aici perspectivele cu privire la natura trupurilor înviate, ci ne-am focusat pe conceptul de înviere. După cum s-a observat, pentru Sfinții Părinți nu a intrat neapărat în discuție faptul că învierea se va petrece sau nu. Luând în considerare învierea Mântuitorului, pentru ei acest fapt era o certitudine. Polemicile s-au ivit mai degrabă în ce privește modul în care vor învia oamenii. Ei au căutat să îndrepte opinia greșită a gnosticilor accentuând faptul că învierea va fi în trup. După învierea Sa din morți, Mântuitorul a avut același trup în care a viețuit înainte de moarte⁶⁰. În mod similar vor învia toți oamenii în ziua cea de apoi, mergând la judecată în integralitatea lor, trup și suflet. Cei care consideră că acest fapt va fi cu neputință de împlinit, Sfântul Iustin Martirul și Filozoful le amintește de textul din Lc 18,27: „Cele ce sunt cu neputință la oameni sunt cu putință la Dumnezeu”⁶¹.

⁵⁹ SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, 180.

⁶⁰ MCGUCKIN, *DTP*, 293.

⁶¹ SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOZOFUL, *Apologia întâi în favoarea creștinilor*, 38.

Concluzii

Omul înviază/în-viază și devine nemuritor prin înrudirea lui cu Dumnezeu și chiar dacă refuză sau rupe legătura și se însingurează, el rămâne tot nemuritor, pentru că este creat spre eternitate. Sinteza teologică creionează modul în care s-a dezvoltat conceptul de înviere în gândirea iudaică și în cea creștină. Fiecare dintre cele două medii de gândire amintite au plecat de la textul biblic, fapt care le face să aibă numeroasele elemente comune în privința acestei teme, dar diferența definitivă, dintre cele două, constă în actul învierii Domnului Hristos, negat de evrei și slăvit de creștini. Scopul nostru nu este unul polemic, dorind doar să evidențiem sensul profund pe care Moartea și Învierea Mântuitorului le-a adus acestei realități.

Evocare

L-am întâlnit pe părintele profesor Ioan Chirilă, încă, de pe băncile liceului, și pentru aceasta îi mulțumesc Bunului Dumnezeu. L-am ascultat de fiecare dată cu o deosebită plăcere și interes la predică, la cursurile din timpul studiilor universitare, la cursurile masterale și doctorale, dar și în conferințe. Am simțit la părintele profesor acel ceva care atrage, acel ceva din care te poți înfrupta pentru a crește frumos în Hristos. Am fost și sunt atras de ceea ce este dumnezeiesc în om, de aceea am considerat că părintele profesor Ioan Chirilă mă poate ajuta, mă poate călăuzi și îmi poate deschide orizonturi noi în căutările mele, ajutându-mă să ajung și la anumite răspunsuri. De aceea l-am ales ca îndrumător atât în studiile masterale cât și în cele doctorale. De altfel, studiile doctorale au fost continuarea celor masterale.

În timpul studiilor doctorale l-am simțit pe părintele profesor ca un tată. Un tată care îi oferă fiului din toate ale sale, care-i oferă libertate de manifestare, un tată care așteaptă blând și smerit, în tăcere, revenirea fiul din rătăcirile lui și-l mângâie părintește pe creștet. Am învățat de la părintele Ioan că studiul aprofundat necesită multă muncă, stăruință, sacrificiu și dragoste pentru ceea ce faci.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Cuvintele sunt sărace și puține pentru a-mi putea exprima recunoștința și mulțumirile față de părintele profesor Ioan Chirilă, care a vegheat părintește întreaga perioadă de cercetare științifică. A fost și este un *bun părinte*, un *bun prieten* și un *bun om*. Pentru înțelepciunea părintească, blânda și smerita purtare de grijă, încrederea pe care mi-a conferit-o și răbdarea avută, îmi exprim toată mulțumirea și recunoștința.

Receptarea spiritualității vechi-testamentare în Evanghelia după Ioan

Cristiana SPOREA

Documentele creștine timpurii sunt pline de gândirea iudaică. Deși iudaismul perioadei celui de-al doilea templu a inclus o anumită diversitate, atunci când a fost scrisă Evanghelia după Ioan, în a doua jumătate a secolului I, Tora era o parte fixă a Scripturii evreiești. O caracteristică pozitivă a imaginilor și temelor Vechiului Testament este faptul că acestea sunt polisemantice, ceea ce a facilitat scriitorilor documentelor Noului Testament reinterprețarea Vechiului Testament în lumina lui Iisus Hristos. Autorul Evangheliei lui Ioan a folosit personaje, teme și imagini semnificative, toate preluate din Tora. Procedând astfel, el a creat noi spiritualități printre cititorii Evangheliei lui Ioan pentru a susține identitatea, realitatea și o anumită imagine și experiență a lui Dumnezeu nevăzut (In 1,18) al Vechiului Testament prin Iisus Hristos. Spiritualitatea din Evanghelia după Ioan este legată de un Dumnezeu real care interacționează cu oameni reali în situații reale.

Una dintre sarcinile majore ale teologiei biblice este aceea de a înțelege Vechiul Testament ca fiind fundamental pentru proclamarea Noului Testament¹. Scriitorii Noului Testament au afirmat că Scripturile evreilor trebuiau reinterprețate în lumina lui Iisus Hristos². Procedând astfel, au

¹ Wucherpennig raportează primele 14 versete din Prolog la Tora. A. WUCHERPFENNIG, „Tora und Evangelium,” *Stimmen der Zeit* 7 (2003): 488, <http://www.sankt-georgen.de/leseraum/wucherpennig1> (accesat în 7.11.2021).

² Cf. H. WELTZEN, „Exegetical analyses and spiritual readings of the story of the annunciation (Luke 1:26–38),” în *The Spirit that inspires: Perspectives on Biblical Spirituality*, eds. P.G.R. de Villiers și L.K. Pietersen (Bloemfontein: Sun Media, 2011), 38. Steyn propune inventarea unui nou termen în studiile biblice canonice, și anume: *retrodictie* (citind înapoi) mai degrabă decât *predicție*. G.J. STEYN, „Pauls’s interpretation of Yehoshua ben Yoseph through the Scriptures of Israel as «retrodiction»,” în *Inaugural Paper of*

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

descoperit bazele proclamării lor precum și o nouă spiritualitate (creștină) pe care au încercat să o stabilească și printre cititorii lor³.

Motivul alegerii acestui subiect îl constituie faptul că spiritualitatea creștină timpurie este o disciplină academică relativ nouă, care adaugă noi perspective, sens și înțelegere textelor Noului Testament. Ea adaugă, în procesul de citire și interpretare a *Novum Testamentum*, experiența trăită a lui Hristos înviat și a Dumnezeului Vechiului Testament în viețile scriitorilor creștini timpurii. Acești scriitori doresc, de asemenea, ca cititorii lor să re-experimenteze în viața lor experiențele trăite de primii creștini cu privire la Iisus înviat și Dumnezeul Vechiului Testament. Credința lor în Dumnezeu și în Hristos înviat și experiențele lor despre Hristos înviat alcătuiesc o nouă spiritualitate care a influențat modul în care au scris documentele creștine timpurii.

1. Tora în iudaismul perioadei celui de-al doilea Templu

Pentru evreii din timpul Noului Testament, „Sfânta Scriptură a fost, pentru ei, în primul rând Tora. Au urmat apoi profeții”⁴. Canonic, Tora este o combinație echilibrată de istorisire și lege, căci acestea merg împreună, iar Tora înseamnă, prin urmare, ambele. Tora se poate referi pur și simplu la Pentateuh. Tora poate avea, de asemenea, sensul extins al revelației divine

the University of Pretoria (Pretoria: 27 August 2012). Cf. de asemenea, R.L. MORGAN, „Fulfilment in the Fourth Gospel: The Old Testament foundations: An exposition of John 17,” *Interpretation* 2 (1957): 155-165 și E.J. PENTIUC, „The Christological interpretation of the Old Testament: A critical review,” *Greek Orthodox Theological Review* 1 (2002): 37-54. Carr afirmă: „A citi un text evreiesc ca o predicție sau anticipare a evenimentului Hristos înseamnă a face o afirmație implicită despre semnificația sa originală sau cea mai profundă, care este extrem de problematică”. D.M. CARR, „Ordinary Christology: Reflections from an Old Testament perspective on the theological significance of Jesus,” *Union Seminary Quarterly Review* 3 (2002): 32. Tenney discută pe scurt cum Evanghelia după Ioan este plină de referințe și sugestii ale Vechiului Testament. M.C. TENNEY, „The Old Testament and the fourth gospel,” *Bibliotheca Sacra* 120 (1963): 300-8.

³ MORGAN, „Fulfilment in the Fourth Gospel,” 155.

⁴ WUCHERPFENNIG, „Tora und Evangelium,” 486.

în general⁵. Este un simbol pentru identitatea evreilor (la fel cum Hristos are semnificație simbolică pentru identitatea creștinilor).

T. Hegg spune că tradiția citirii Torei în mod public derivă din cele mai vechi timpuri ale istoriei lui Israel. Altfel, în relatarea istorică a întoarcerii exilaților din Babilon, este prezentată o relatare detaliată a lecturii publice a Torei (Ne 8,1-8)⁶. Acest lucru face, din citirea Torei și a profețiilor în sinagogile din secolul I, o certitudine. Tora a fost, de asemenea, citită, probabil, după un anumit program fix. Prin urmare, este logic să deducem că Tora a fost fixată⁷ până la momentul în care a fost scrisă Evanghelia după Ioan (în etape, pe o perioadă de timp)⁸, în ultima jumătate a secolului I.

Dacă ne concentrăm asupra Evangheliei lui Ioan, devine evident că, pentru cel de-al patrulea evanghelist, lectura Torei a avut anumite implicații pentru credinciosul creștin timpuriu⁹. Orice implicații ar putea fi extrase din observațiile făcute în acest eseu, putem spune că, pentru cel de-al patrulea evanghelist, Iisus Hristos este întruchiparea Torei și este, în acest sens, *telos*-ul ei¹⁰. Acest lucru este, desigur, evident în Prologul lui Ioan.

⁵ J.A. SANDERS, „Puzzling out Rabbinic Judaism,” *Interpretation* 4 (1975): 380.

⁶ Hegg a cercetat numeroase materiale istorice pentru a ne oferi o imagine a modului în care a fost citită Tora și profeții în timpul serviciilor sinagogale din secolul I.T. HEGG, „The public reading of the Scriptures in the first century synagogue,” *Torah Resource* 1-16: 2, site accesat în 9.9.2012 <http://www.torahresource.com/EnglishArticles/TriennialCycle.pdf>.

⁷ L.L. GRABBE, *Judaic religion in the second temple period: Belief and practice from the exile to Yavneh* (New York: Routledge, 2003), 157.

⁸ J.A. DU RAND, *Johannine perspectives: Introduction to the Johannine writings* (Orion: Halfway House, 1997), 103-7

⁹ Este, de asemenea, vital pentru o înțelegere a fundalului iudaic al Evangheliei lui Ioan să ne amintim că al patrulea evanghelist, mai mult decât orice alt scriitor al Noului Testament, a fost direct influențat de textul masoretic (și nu de LXX) așa cum se poate vedea în citatele sale din Vechiul Testament. Acolo unde textul LXX și ebraic nu sunt de acord (de șase ori), el favorizează textul masoretic în redarea citatului Vechiului Testament. Utilizarea Vechiului Testament în aceste momente cruciale din viața Domnului nostru și preferința sa marcată pentru textul masoretic mărturisesc în mod decisiv convingerea sa că viața lui Iisus era conform Scripturii. Cf. MORGAN, „Fulfilment in the Fourth Gospel,” 157; W. ROTH, „Scriptural coding in the fourth gospel,” *Biblical Research* 32 (1987): 7.

¹⁰ Potrivit lui Sherry Brown, iudaismul tradițional din secolul I d.C. este principalul fundal al gândirii ioanine. S. BROWN, *Gift upon gift: Covenant through word in the*

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În cele din urmă, dacă cel de-al patrulea evanghelist, de fapt, *reflectă și reinterpretează* Tora, metoda sa are cu siguranță implicații pentru circumstanțele sale existențiale, precum și pentru propria noastră abordare hermeneutică contemporană. Lectura sa a Torei este, în mod coerent și pe deplin, hristocentrică. El este conștient de tradițiile interpretative care s-au dezvoltat în jurul Vechiului Testament în lumina persoanei, slujirii, morții și învierii lui Iisus ca Mesia¹¹. Primii creștini erau foarte familiarizați cu conținutul și sensul Torei, ei cunoșteau Tora și își aminteau detaliile evenimentelor și ale învățăturii Torace, precum și spiritualitatea (experiența trăită) pe care o evoca, atunci când o auzeau sau o citeau în Evanghelia după Ioan.

2. O experiență trăită

Termenul spiritualitate, așa cum este utilizat în acest studiu, se referă la experiențele trăite ale primilor creștini¹². Schneiders definește spiritualitatea ca fiind „experiența strădaniei conștiente de integrare a vieții noastre, nu în termeni de izolare și de absorbție de sine, ci de transcendență de sine către valoarea ultimă pe care o percepem”¹³. Pentru credinciosul creștin,

Gospel of John (Oregon: Pickwick Publications, 2010), 245. Vechiul Testament este fundalul literar esențial pentru al patrulea evanghelist. Referințele și temele Vechiului Testament sunt țesute atât în structură, cât și în cuvintele și faptele lui Iisus, chiar și atunci când lipsesc citate explicite ale Vechiului Testament. Vezi A. T. HANSON, *The prophetic gospel: A study of John and the Old Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 234-53. Pentru Raymond Brown, o parte din fundalul gândirii lui Iisus poate fi găsită în teologia fariseilor din timpul său, după cum reiese din scrierile rabinice ulterioare. El adaugă că gândirea lui Iisus în Evanghelia după Ioan este, de asemenea, „exprimată într-un vocabular teologic și o perspectivă specifică” care este în concordanță cu grupul evreiesc Qumran din Palestina. Prin urmare, în spatele conceptualizării teologice a celui de-al patrulea evanghelist, precum și a contextului comunității ioanine, se află o combinație complexă de forme diferite de gândire și exprimare religioasă, actuale în iudaism și Palestina în timpul vieții lui Iisus și a generației de după moartea sa. R.E. BROWN, *The gospel according to John. A new translation with introduction and commentary*, vol. 1 (Londra: Geoffrey Chapman, 1975), 59-60.

¹¹ Cf. S.J. CASSELLI, „Jesus as eschatological Torah,” *Trinity Journal* 1 (1997): 17-18.

¹² WELTZEN, „Exegetical analyses,” 47.

¹³ S.M. SCHNEIDERS, „Spirituality in the academy,” în *Exploring Christian spirituality. An ecumenical reader*, ed. K.J. Collins (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 252-4.

această valoare ultimă este Dumnezeu. Potrivit lui Almond, care a întreprins o cercetare a experiențelor mistice, experiența religioasă și „conținutul care o modelează” sunt conectate. Almond subliniază, de asemenea, faptul că trebuie să permitem să aibă loc „acele experiențe care trec dincolo de și sunt în contradicție cu contextul primit”. El indică în mod explicit experiențe religioase puternice care „pot duce la transformarea creativă a unei tradiții religioase” și care „sunt capabile să genereze noi interpretări ale tradiției”¹⁴.

Acest fenomen este evident în utilizarea vocabularului extraordinar al celui de-al patrulea evanghelist în a doua jumătate a Prologului (In 1,14-18), un vocabular care dă sensuri toraice noi și extinse următoarelor cuvinte și fraze: cuvânt, locuit, har și adevăr, har după har, unul și singur, dezvăluie, nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu. Dând un sens cristologic fenomenelor și evenimentelor toraice, cel de-al patrulea evanghelist încearcă să transforme și să transfere spiritualitatea, trăită atunci când citește Tora, în spiritualitate creștină¹⁵. Această încercare se realizează în In 1,14-18, în venerarea lui Iisus de către cel de-al patrulea evanghelist.

Hurtado este convins că experiențele religioase revelatoare puternice au fost factori determinanți cruciali care au produs inovații religioase semnificative ce marchează creștinismul timpuriu. Pasul inițial al acestui fenomen a fost apariția convingerilor ferme că Iisus răstignit fusese înviat din morți și înălțat la slava cerească. Aceste convingeri sunt deja evidente în primele scrieri creștine. În aceste documente (dintre care și Evanghelia după Ioan), aceste convingeri sunt tratate ca o tradiție sacră, care provine din fundamentul mișcării creștine. Dacă considerăm aparițiile învierii ca fiind cruciale în generarea afirmațiilor creștine timpurii, aceste experiențe trebuie să fi implicat elemente neobișnuite și specifice care au contribuit

¹⁴ P.C. ALMOND, *Mystical experience and religious doctrine: An investigation of the study of mysticism in world religions* (Berlin: Mouton, 1982), 166-8.

¹⁵ Spiritualități diferite pot fi generate prin modul în care este scris și citit un text. Poate fi constituit prin temele, conceptele, substantivele și verbele alese, precum și prin retorica autorului și semantica și coerența textului. O altă spiritualitate este creată și atunci când al patrulea evanghelist folosește textul masoretic în loc de LXX. Verbele folosite în Prolog (In 1,14-18) ajută la crearea experienței evenimentelor (ex. a înălțat cortul, a văzut, a dezvăluit).

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

la modelarea convingerilor excepționale care marchează proclamarea creștină timpurie. Ca surse istorice, aceste narațiuni par dornice „să afirme continuitatea lui Iisus întâlnit în apariții cu acel Iisus care a murit”. Există motive întemeiate să credem că, oricare ar fi detaliile, efectul principal asupra celor care au trăit aceste întâlniri a fost un sentiment inerent că Iisus răstignit fusese îmbrăcat în slava divină (In 17,5.24)¹⁶.

Prin urmare, cea mai izbitoare inovație din creștinismul timpuriu este tratarea lui Iisus glorificat ca obiect al devoțiunii și venerației cultice în moduri și termeni care păreau altfel rezervate numai Dumnezeului lui Israel¹⁷. Al patrulea evanghelist folosește, așadar, ocazia de a atașa de Tora experiența sa trăită despre Hristos înviat, pentru a-L venera¹⁸. Atât experiențele trăite cât și venerarea lui Hristos înviat au contribuit la reformularea sau reconfigurarea convingerilor religioase privind Tora și Iisus Hristos (λόγος – „cuvânt”). Spiritualitatea experimentată la citirea Torei este reînnoită și redefinită în Hristos.

3. Vederea slavei lui Dumnezeu

În cartea Ieșirii, Dumnezeu este de acord să călătorească cu poporul său, dar Moise cere dovada prezenței sale (cf. Ieș 24,15-17). El îl roagă pe Dumnezeu să-i arate slava sa (33:18). Dumnezeu refuză această cerere spunând: „Nu vei putea să-mi vezi fața, căci nu poate omul să mă vadă și să rămână viu” (Ieș 33,20). Apoi, totuși, Dumnezeu este de acord (până la un punct) să îndeplinească cererea lui Moise (Ieș 33,21-23)¹⁹. Deși,

¹⁶ W. HURTADO, *How on earth did Jesus become a God?: Historical questions about earliest devotion to Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 192-4.

¹⁷ HURTADO, *How on earth did Jesus become a God?*, 197.

¹⁸ Această devoțiune și venerare a lui Iisus i-a determinat pe urmașii lui Iisus să întâmpine tensiuni legate de credința lor. Cele mai vechi dovezi directe provin de la Pavel însuși, care a fost cândva puternic implicat în opoziția noii mișcări a creștinilor evrei. HURTADO, *How on earth did Jesus become a God?*, 68; A. J. HULTGREN, „Paul's Pre-Christian persecutions of the church: Their purpose, locale, and nature,” *Journal of Biblical Nature* 95 (1976): 97-111.

¹⁹ M.E. BOISMARD, *Moses or Jesus. An essay in Johannine Christology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 95

într-adevăr, Dumnezeu vine la Moise într-o teofanie, ceea ce îi oferă lui Moise este foarte clar, nu vederea frumuseții, slavei sau Prezenței sale. Ceea ce îi oferă lui Moise este o descriere, nu a cum arată el, dar despre cine este el²⁰. Deși lui Moise nu i s-a permis să vadă slava lui Dumnezeu, evreii au văzut slava lui Dumnezeu în Moise, a cărui față a strălucit după ce a coborât de pe muntele unde vorbise cu Dumnezeu (Iș 34,29-35) și unde primise legea.

Ceea ce era imposibil pentru Moise a devenit posibil pentru cei care au trăit în timpul lui Iisus (și după), deoarece Logosul s-a întrupat. Prin urmare, al patrulea evanghelist spune despre Logosul întrupat: *καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* – „și am văzut slava Lui” (In 1,14). Aceasta este slava pe care a primit-o de la Tatăl. La fel ca în Ieșire, Cuvântul a venit la poporul lui Dumnezeu. Potrivit celui de-al patrulea evanghelist, când Logosul își are locașul în rândul poporului său, slava lui este revelată²¹. Al patrulea evanghelist consideră diferitele acte de autorevelare ca dovezi ale slavei lui Iisus. Semnele lui Iisus reflectau slava Sa (In 2,11; 11,4.40)²². Cu toate acestea, expresia supremă a slavei este complexul morții (In 12,16.23.28; 13,31-32), învierii și înălțării lui Iisus (cf. In 7,39; 12,16; 17,1.5)²³. Cititorii evrei, cu un astfel de complex de concepte, ar fi știut că termenul de slavă se referă la o revelație a identității lui Dumnezeu așa cum este în Ieșire 33–34²⁴.

Verbul grecesc *ἑθεασάμεθα* – „a vedea” se raportează semantic la „lumina care strălucește (*φαίνει*) în întuneric” (In 1,5). Deși are sensul de

²⁰ J.I. DURHAM, „Exodus,” în *WBC 3* (Dallas: Word, Inc., 2002), 452. Kuyper afirmă că harul și adevărul sunt substantive pentru a descrie acțiunea. L.J. KUYPER, „Grace and truth: An Old Testament description of God, and its use in the Johannine Gospel,” *Interpretation* 1 (1964): 6.

²¹ C.S. KEENER, *The Gospel of John: A commentary*, vol. 1 (Peabody: Hendrickson, 2003), 450.

²² VEZI H. RIDDERBOS, *The gospel of John: A theological commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 53. *Semne și slavă* erau deja conectate în LXX. Vezi Ieș 16,7; Num 14,22. Vezi și Sir 45,3.

²³ W.R. COOK, „The «Glory» motif in the Johannine corpus,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 3 (1984): 295.

²⁴ KEENER, *The Gospel of John*, 410; RIDDERBOS, *The gospel of John*, 51. Vezi și părerea lui Boismard pentru o discuție detaliată despre relația dintre Ieș 33–34 și In 1,14–18. BOISMARD, *Moses or Jesus*, 4-98.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

luminozitate în conformitate cu versetul 14, este folosit literalmente ca demn de singurul Fiu (*μονογενής*) al Tatălui și poate fi înțeles aici în termeni de simțuri fizice și spirituale²⁵. Apostolii au fost martorii lucrării sale pe pământ și în special ai semnelor prin care și-a dezvăluit slava (cf. In 1,50f.; 2,11; 11,40; 17,4). Simțurile spirituale se constituie prin Paraclet (In 3,3.5; 14,26; 15,26; 16.13-14) și credință (a vedea și/sau a auzi).

Numai când oamenii l-au întâlnit pe Iisus fizic sau ascultând Evanghelia și, prin urmare, percepând alteritatea și identitatea acestei persoane (să fie *ὁ λόγος, μονογενοῦς παρὰ πατρός* sau *ὁ Χριστός* – „Cuvântul, singurul Fiu al Tatălui și Hristos”) se realizează o experiență trăită nouă și diferită (ex. In 9). Aceasta înseamnă că oamenii i-ar fi putut percepe gloria în răstignirea sa după ce a avut loc învierea (In 17,1-5).

În concluzie, gloria lui Iisus este o chestiune de identitate. Slava Lui este, de asemenea, slava lui Dumnezeu (cf. In 1,1-2; 17,1-5). Doar o spiritualitate a mântuirii poate crea o spiritualitate a revelației, pentru a crea o spiritualitate a slavei. Cei care au citit *καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ* – „și am văzut slava sa”, și-au amintit slava lui Dumnezeu de pe Sinai și au legat-o de slava lui Hristos care reflectă slava lui Dumnezeu. Astfel, în slava lui Iisus, ei au re-experimentat *ἑθεασάμεθα* – „vezi” slava lui Dumnezeu.

4. Mântuirea lui Dumnezeu – har și adevăr

De ce i-a iertat Dumnezeu pe evreii necredincioși pe Sinai? În Ieș 33,19, Dumnezeu i-a promis lui Moise că va chema Numele său în fața lui – că îi va dezvălui lui Moise caracterul său. El face acest lucru în

²⁵ Friberg și colaboratorii săi definesc sintagma „vezi, privește, iată” ca având în general semnificații speciale: (1) cu atenție iată, privește, privește peste, vezi (Mt 22,11; 1In 1,1); (2) cu o impresie supranaturală privește, iată, privește asupra (In 1,14.32). T. FRIBERG, B. FRIBERG și N.F. MILLER, *Analytical lexicon of the Greek New Testament*, vol. 4 (Grand Rapids: Baker Books, 2000), 95. Louw și Nida indică faptul că „a observa ceva cu continuitate și atenție, adesea cu implicația că ceea ce este observat este ceva neobișnuit – „a observa, a fi spectator, a privi”. J.P. LOUW și E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains* (New York: United Bible Societies, 1993), 278.

timpul teofaniei povestite în Ieș 34,6. Când Dumnezeu a trecut pe lângă Moise, care se ascundea în crăpătura unei stânci, a strigat că este „Domnul, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate”²⁶.

În această narațiune a Ieșirii, sensul acestei formulări ar fi că Dumnezeu era obligat să se arate atât de bun față de poporul său din cauza legământului pe care l-a încheiat cu el²⁷. Evreii s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu când au încălcat legământul făcând Vițelul de Aur. Pentru că Dumnezeu este credincios, el, în dragostea sa, a fost de acord să reînnoiască legământul. Credințioșia lui Dumnezeu este inseparabilă de dorința sa de a ierta greșelile și infidelitatea evreilor (cf. Mih 7,18–20). Prin urmare, evreii au experimentat pe Sinai mântuirea lui Dumnezeu, care a fost, în același timp, un act de revelare a caracterului său. Cititorii Evangheliei lui Ioan au experimentat, în comparația dintre Iisus și Moise, raționalitatea mântuirii lor prin Iisus Hristos (λόγος și μονογενοῦς – „Fiu unic”) și revelația despre cine este cu adevărat Dumnezeu.

Repetarea celor două teme χάριτος και ἀληθείας – „har și adevăr” (In 1,14.17) și accentul pus pe χάριν (χάριν ἀντι χάριτος – „har după har” – In 1,16), concentrează atenția cititorilor asupra rolului activ pe care Dumnezeu l-a jucat prin Iisus Hristos. Datorită inițiativei lui Dumnezeu, Iisus a fost întrupat și ἡ χάρις και ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο – „harul și adevărul au venit prin Iisus Hristos”. Experiența trăită a implicării lui Dumnezeu (plin de îndurare și milostiv... plin de adevăr) cu evreii se extinde acum la biserica primară prin ἡ χάρις και ἡ ἀλήθεια [harul și adevărul] care au venit (ἐγένετο) prin Iisus Hristos²⁸. Aceste cuvinte sunt

²⁶ Pentru o discuție despre legătura dintre textele ebraice (Ieș 34,6) și grecești (In 1,14.17) vezi RIDDERBOS, *The gospel of John*, 54; BOISMARD, *Moses or Jesus*, 96; DURHAM, „Exodus,” 452.

²⁷ În legământul său cu evreii, Dumnezeu și-a stabilit relația cu har și adevăr. Compasiunea și harul lui Dumnezeu sunt cele care iartă păcatul și harul și adevărul caracterizează relația sa cu cei iertați.

²⁸ Hanson este convins că Ieș 34,6b a fost tradus în mod deliberat ca fiind πλήρης χάριτος και ἀληθείας – „plin de har și adevăr” (In 1,14d) de către al patrulea evanghelist. De asemenea, el simte că al patrulea evanghelist l-a tradus din ebraică. Conținutul acestei

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

mai mult decât concepte: se referă la actul credincios și răscumpărător al lui Dumnezeu așa cum s-a demonstrat în Hristos²⁹.

În concluzie, harul și adevărul care au venit prin Iisus se referă la caracter. Harul și adevărul lui Dumnezeu, așa cum sunt povestite în Tora, pe care Dumnezeu le-a arătat evreilor, au fost personificate în Iisus Hristos. Reflectă caracterul lui Dumnezeu din Ieș 34,6 și In 1,14.17, un Dumnezeu care eliberează poporul și care se revelează prin Iisus Hristos. Când Dumnezeu și-a proclamat identitatea în fața lui Moise, acest lucru l-a determinat pe Moise să se închine lui Dumnezeu (Ieș 33,10; 34,8). Experiența trăită de Moise, de a se închina lui Dumnezeu, este exprimată, la fel, de cel de-al patrulea evanghelist atunci când recunoaște: *ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* – „am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr”. În Hristos înviat, comunitatea ioinină a experimentat slava lui Dumnezeu, milostivirea lui Dumnezeu și harul lui Dumnezeu.

5. Vederea lui Dumnezeu – S-a făcut cunoscut

Cititorii Evangheliei au știut că Tora vorbește despre a-L vedea pe Dumnezeu în moduri diferite (cf. Ieș 33,11.20; Num 12,8; Deut 18,16). Punctul său principal, totuși, este că Dumnezeu nu poate fi un obiect de observare directă pentru nimeni, nici măcar pentru Moise (Ieș 33,19-23). Persoana umană nici măcar nu poate continua să existe în prezența dezvăluită a lui Dumnezeu. Prin urmare, experiența lui Moise despre Dumnezeu pe Sinai rezonază cu afirmația din In 1,18 că „nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu”³⁰. Totuși, acest lucru s-a schimbat acum în Iisus Hristos.

viziuni este descris în termenii unei revelații a lui Dumnezeu. A.T. HANSON, „John i.14–18 and Exodus xxxiv,” *New Testament Studies* 23 (1976): 21.

²⁹ Ambele cuvinte descriu acțiunea. KUYPER, „Grace and truth,” 6,19.

³⁰ Borgen afirmă că In 1,18 evocă Ieș 33,20. Potrivit lui Borgen, s-a făcut o modificare semnificativă teofaniei la care se face referire în Ieșirea 33:20. Lui Moise nu i s-a permis să vadă fața lui Dumnezeu. Al patrulea evanghelist adaugă că o figură cerească a avut această viziune deplină a lui Dumnezeu, Fiul divin, cel care este de la Dumnezeu. P. BORGES, „God’s agent in the Fourth Gospel,” în *Religions in antiquity: Essays in memory of Erwin Rensdell Goodenough*, ed. J. Neusner (Leiden: Brill, 1968), 145.

În In 1,14, prezența divinului și în In 1,18 revelația sau explicația (ἐξηγήσατο – „dezvăluirea”) divinului este atribuită unicului (Fiu) al Tatălui (μονογενοῦς παρὰ πατρός, 1,14 μονογενῆς θεός, 1,18)³¹, care este în sânul Tatălui și care era cu (πρὸς, 1,1.2) Tatăl. Măsura revelației perfecte a Tatălui de către Fiul este dedusă în fraza: ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο (In 1,18, vezi și In 3,11-13). Aici al patrulea evanghelist folosește un limbaj figurativ pentru a sublinia intimitatea absolută dintre Tatăl și Fiul³². Dacă cineva ține un bun la sânul său, afirmă că este special și indică o legătură intimă cu acel obiect. Legătura intimă dintre Tată și Fiul nu este doar relațională, ci există și în ceea ce privește natura lor comună și rolul similar³³. Prologul culminează astfel cu o repetiție a dumnezeirii lui Iisus, închizând un inclusio care a început cu In 1,1³⁴.

Verbul ambiguu ἐξηγήσατο – „a dezvălui”³⁵ este deci folosit pentru a se referi la modul în care Fiul l-a descoperit pe Tatăl în lume. În altă parte a Noului Testament, înseamnă „a repeta faptele” sau „a relata o narațiune”

³¹ Vezi și In 3,16, τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ – „singurul Fiul” și In 3,18, τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ – „singurul Fiul al lui Dumnezeu], pentru mântuirea prin divin. Caracterul distinctiv al lui Isus față de oameni și relația sa cu Dumnezeu nu constă în a fi un fiu „iubit”, ci mai degrabă în a fi singurul Fiul de felul său. F.M. WARDEN, „God’s only Son,” *Review & Expositor* 2 (1953): 217; μονογενῆς înseamnă „aparținând la ceea ce este unic în sensul de a fi singurul din aceeași clasă – unic, singur”. LOUW și NIDA, *Greek-English Lexicon*, 590; FRIBERG, FRIBERG și MILLER, *Analytical lexicon*, 266.

³² Vezi și δόξα – „glorie, slavă” motiv în In 17,1-5. KEENER, *The Gospel of John*, 424-5; B.M. NEWMAN și E.A. NIDA, *A handbook on the Gospel of John* (New York: United Bible Societies, 1993), 27; D.A. CARSON, *The gospel according to John* (Leicester: Apollos, 1991), 135; A.J. KÖSTENBERGER, *John* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 49.

³³ Vezi CARSON, *The gospel*, 134: „Cuvântul a fost simultan Dumnezeu și împreună cu Dumnezeu”.

³⁴ KEENER, *The Gospel of John*, 425.

³⁵ Louw și Nida indică intimitatea din relație ca „o asociație de intimitate și afecțiune apropiată” și ca „a fi strâns și intim asociată cu implicația unei afecțiuni puternice”. LOUW și NIDA, *Greek-English Lexicon*, 448, §34.18; P.M. PHILLIPS, *The prologue of the fourth gospel: A sequential reading* (Londra: T&T Clark, 2006), 218]. Verbul ἐξηγήσατο – „a revela” este legat de termenul englez exegeză. În Josephus, este termenul tehnic pentru expunerea Legii de către rabini. Obiectul expunerii din Logos-Fiul este Tatăl. Acest exegeză este deosebit de autoritară în virtutea unității Fiului cu Dumnezeu, exprimată în sintagma „care este în sânul Tatălui” G.R. BEASLEY-MURRAY, „John,” în *WBC* 36 (Dallas: Word Incorporated, 2002), 15.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

(Lc 24,35; FAp 10,8; 15,12, 14,21)³⁶. Cel de-al patrulea evanghelist folosește un verb, care este aproape un terminus technicus în literatura greacă³⁷, pentru declararea secretelor divine de către un oracol sau un preot³⁸. Aceasta ar însemna că, prin viața sa, Iisus ne-a arătat calea către Dumnezeu. Lumina L-a descoperit pe Dumnezeu. El dezvăluie în mod absolut caracterul lui Dumnezeu. Acest verb se încadrează în categoria semantică a luminii, a vizibilității, a vedea, a dezvălui, a face cunoscut, etc. Verbul ἐξηγήσατο – „a dezvălui” sugerează că Fiul îl interpretează pe deplin pe Tatăl³⁹. Prin urmare, cel de-al patrulea evanghelist poate proclama că singurul Fiul al Tatălui îl poate explica pe el⁴⁰.

În concluzie, ἐξηγήσατο – „dezvăluirea” lui Dumnezeu care a venit prin Iisus este o chestiune de revelație. Spiritualitatea creată de cel de-al patrulea evanghelist prin această afirmație este înrudită, dar opusă spiritualității pe care a trăit-o Moise și despre care au citit evreii în Tora, și anume că nimeni nu l-a văzut sau poate să îl vadă vreodată pe Dumnezeu. Această spiritualitate de a-L vedea pe Dumnezeu ar putea fi experimentată numai atunci când, într-o relație, Lumina (In 1,3) l-a luminat pe credincios. Cu toate acestea, rămâne adevărat că nimeni nu poate să vadă fața lui Dumnezeu. Așa cum Dumnezeu nu i-a îngăduit lui Moise să-i vadă fața,

³⁶ CARSON, *The gospel*, 135. „Să furnizeze informații detaliate într-un mod sistematic”; „a informa, a raporta, a povesti pe deplin.” și „a face pe deplin și clar cunoscut”; „a face ceva pe deplin cunoscut printr-o explicație atentă sau printr-o revelație clară” LOUW și NIDA, *Greek-English Lexicon*, 340, §28.41.

³⁷ Barrett subliniază că această utilizare corespunde cu o utilizare greacă majoră a cuvântului. BARRET, *The Gospel*, 141. Conform lui Schnackenburg, în Josephus, acesta este „termenul tehnic pentru interpretarea legii, așa cum este practicat de rabinat”. R. SCHNACKENBURG, *The gospel according to John*, vol. 1 (New York: Burns & Oates, 1968), 279.

³⁸ BARRET, *The Gospel*, 141; BROWN, *The gospel according to John*, 18; B. LINDARS, „John and the synoptic gospels: A test case,” *New Testament Studies* 27 (1981): 99.

³⁹ Köstenberger subliniază că, în relatările lui Luca (Lc 24,35; FAp 10,8; 15,12.14; 21,19), acest verb înseamnă „a da o relatare completă” în sensul de „a spune întreaga poveste” KÖSTENBERGER, *John*, 50. Pentru Malone, In 1,18 împerechează ἐώρακεν – „a vedea” și ἐξηγήσατο – „a dezvălui” A.S. MALONE, „The invisibility of God: A survey of a misunderstood phenomenon,” *Evangelical Quarterly* 4 (2007): 319.

⁴⁰ Schnackenburg se referă la aceasta ca revelație mântuitoare. SCHNACKENBURG, *The gospel*, 279.

tot așa credinciosul ionian îl poate vedea pe Dumnezeu numai prin prisma unicului său Fiu.

În noile legături ale lui Iisus cu temele toraice din Prolog, cel de-al patrulea evanghelist comunică cititorilor săi experiența sa trăită cu Hristos înviat. Aici vedem cum experiențele sale religioase puternice au condus la transformarea creativă a tradiției și spiritualităților Torei și, în consecință, au generat noi interpretări ale acelei tradiții și spiritualități. Spiritualitatea sa (experiența trăită) despre noul mod al prezenței lui Hristos înviat (In 17,26) în comunitate a fost decisivă pentru reformularea și revizuirea cadrelor doctrinare toraice. Experiențele religioase ale celui de-al patrulea evanghelist, care i-au influențat și schimbat convingerile religioase, au contribuit la o reformulare sau reconfigurare a conținutului său cognitiv, iar această reformulare își găsește expresia în Prolog.

Concluzie

Majoritatea documentelor creștine timpurii sunt pline de gândirea iudaică, în acest eseu am discutat despre modul în care Evanghelia după Ioan este plină de spiritualitățile care au fost evocate la citirea Torei. Cel de-al patrulea evanghelist a preluat imagini din Vechiul Testament și teme din Tora pentru a crea o spiritualitate înrudită, dar nouă, având în vedere să susțină identitatea, realitatea și o anumită imagine și experiență a Dumnezeului nevăzut (In 1,18) din Vechiul Testament, prin Iisus Hristos, *μονογενής θεός* – „Dumnezeu singurul (Fiu)”. Cel de-al patrulea evanghelist oferă experiențelor sale un sens profund, prologul său spune povestea vieții lui Iisus ca o nouă Tora, oferind astfel cititorului o cheie pentru înțelegerea Evangheliei. În Tora, Moise este descris ca fiind cel care a primit cuvântul lui Dumnezeu pe Sinai. În Prolog, cel de-al patrulea evanghelist a prezentat Cuvântul lui Dumnezeu ca fiind tangibil în Iisus Hristos, descoperit din nou ființelor umane în persoana lui Iisus Hristos, Tora (Cuvântul lui Dumnezeu) este reînnoită într-un mod unic. Cel de-al patrulea evanghelist, care a dorit să genereze noi experiențe trăite despre divin, a adus împreună *ὁ λόγος, μονογενής θεός* cu *Ἰησοῦ Χριστοῦ* –

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„Cuvântul, singurul Dumnezeu (Fiul) cu Iisus Hristos” în lăuntru mediului literar al Torei.

Evocare

L-am cunoscut pe părintele profesor Ioan Chirilă la începutul anilor 2000, în cadrul conferințelor organizate de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca împreună cu Mișcarea Focolarelor. Acestea au continuat de-a lungul anilor prin simpozioanele organizate de aceeași facultate și Institutul Universitar „Sophia” din Loppiano – Italia, institut cu care există un acord de colaborare în vederea promovării schimbului academic și a consolidării relațiilor culturale și ecumenice. Institutul Universitar „Sophia” (IUS) s-a născut dintr-o intuiție a Chiarei Lubich (1920-2008), fondatoarea Mișcării Focolare, care vedea în studiu o căutare a adevărului, însoțită de intervenția divină asupra evenimentelor istorice și a vieții personale. IUS își are rădăcinile în acest tip de înțelegere a importanței studiilor și a cunoașterii umane. În mod concret, acordul include schimburi academice destinate profesorilor sau cercetătorilor, pentru promovarea dialogului teologic, a programelor de cercetare sau a publicațiilor în colaborare, precum și facilitarea unor stagii de pregătire la nivel doctoral și postdoctoral.

Acordul prevede de asemenea organizarea de conferințe anuale ale celor două instituții și acest lucru s-a realizat atât cât s-a putut, la acestea am participat și eu ca traducătoare. Cu aceste ocazii, am putut să-l cunosc mai bine pe părintele, am fost foarte impresionată de erudiția sa și în același timp intimidată, nu mi-aș fi imaginat la acea vreme că voi ajunge să încep un doctorat și că îl voi avea ca îndrumător. De când am început doctoratul, părintele, cu multă răbdare, m-a încurajat și m-a susținut în toată perioada care, pentru mine, a fost presărată cu multe și neașteptate probleme de sănătate.

Acest moment aniversar îmi oferă ocazia de a-mi exprima reunoștința, respectul și profunda prețuire față de părintele Chirilă și de a-i transmite cele mai calde urări de sănătate, putere, împliniri și bucurii duhovnicești! La mulți ani!

Dumnezeul oștirilor și Fiul Omului. Valențele hristologice ale Psalmului 79 (80),15-19

Bogdan-Lucian ȘOPTERAN

La fel ca întreg corpusul de scrieri vechitestamentare, pentru Biserica răsăriteană, Cartea psalmilor este socotită a fi o „carte creștină” care vorbește despre Hristos și în care vorbește Hristos¹. În complexitatea lor, pe lângă aspectele istorice și cele legate de viața spirituală, psalmii cuprind tipuri și figuri profetice care vestesc viața și cuvintele Logosului întrupat, demnitatea sa dumnezeiască și relația cu Tatăl². Hristos le-a arătat ucenicilor că trebuiau să se împlinească cele scrise despre El „în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi” (Lc 24,44), iar Apostolii și, ulterior, Părinții Bisericii au folosit pasajele care au anunțat activitatea Sa, ca texte care să dovedească mesianitatea lui Iisus³. În timpurile moderne, cercetătorii s-au aplecat asupra textelor mesianice dintr-o perspectivă critică și, folosindu-se de tehnici specifice de interpretare, au analizat dacă și în ce măsură textele

¹ Cf. John BRECK, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian (Cluj-Napoca: Patmos, 2008), 55-56; Mircea BASARAB, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă* (Cluj-Napoca: Alma Mater, 2005), 80-81.

² Vezi, de exemplu, expunerea pe care o realizează Sf. Atanasie cel Mare în *Epistola către Marcelin, despre tâlcuirea psalmilor* în care amintește de principalele texte care prevestesc venirea Mântuitorului în trup, Dumnezeirea Sa, demnitatea Sa de Cuvânt și Fiu al Tatălui și numeroase momente din viața și activitatea Sa pământească. SF. ATANASIE CEL MARE, *Epistola către Marcelin, despre tâlcuirea psalmilor. Cum dobândim vindecare din Scripturi*, trad. Parascheva Enache (Iași: Doxologia, 2021), publicată și în volumul *Tâlcuiri la Psalmi, cuprinzând și fragmente atribuite altor scriitori bisericești*, trad. Parascheva Enache (Iași: Doxologia, 2021), 35-66. Cf. și Ioan CHIRILĂ, „Logosologia Vechiului Testament”, în Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2017), 30-39; Olivier-Thomas VENARD, „Christology from the Old Testament to the New”, în *The Oxford Handbook of Christology*, ed. Francesca Aran Murphy (Oxford: Oxford University Press, 2015),

³ Eugen PENTIUC, *Vechiul Testament în tradiția ortodoxă răsăriteană*, trad. Nectarie V. Dărăban (Cluj-Napoca: Renașterea, 2019), pp. 39-40.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

vechitamentare sunt mesianice și le poate fi recunoscută valoarea profetică. Din această perspectivă, într-o cercetare anterioară, am analizat expresiile/ titlurile „fiul omului” și „fiul lui Dumnezeu” în textele 2,7.12; 8,4-6; 109,1-3 din Psalmi, iar pe baza interpretării efectuate, am observat că acestea au un sens mesianic evident și că ele se împlinesc în Hristos⁴. În actul exegetic am făcut uz de interpretarea patristică specifică mediului răsăritean, pe care am îmbinat-o cu elemente din tradiția rabinică și cu rigorile exegezei istorico-critice. În studiul de față doresc să aplic aceeași metodă de interpretare asupra textului din Psalmul 79,15-19 și să scot în evidență dimensiunea sa mesianică, luând în considerare și valoarea pe care o are, în acest context, numele divin *YHWH Elohim ʾĕbā'ôṭ*, întrucât Dumnezeu este chemat prin acest nume să izbăvească poporul și să își pună mâna peste „bărbatul dreptei” Sale, „peste fiul omului pe care l-a întărit” (Ps 79,17).

Privit în ansamblu, Psalmul 79 este o rugăciune pentru restaurarea poporului, al cărei conținut are forma unei plângeri colective⁵. Comunitatea credinței resimte mânia lui Dumnezeu revărsată asupra ei; se simte abandonată și lipsită de protecția Lui⁶. În această stare fiind, însă, cu credința

⁴ Bogdan ȘOPTERIAN, „«Fiul lui Dumnezeu» și «Fiul Omului» în Psalmi”, *Studii Teologice* 4 (2015): 265-278.

⁵ Marvin E. TATE, *Psalms 51-100*, în *Word Biblical Commentary* 20 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 308; vezi caracteristicile cheie ale rugăciunii psalmice la Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne miluiește. Premisă a rugăciunii inimii în psalmi* (Cluj-Napoca: Limes, 2015).

⁶ Dată fiind situația în care se găsea comunitatea, s-au lansat numeroase ipoteze cu privire la perioada și locul compunerii acestui psalm. Contextul lasă loc de interpretări. Se presupune că, date fiind semnițiile menționate în versetul 2, psalmul a fost scris în Regatul de Nord, cu puțin înainte de 722 î.Hr. pentru că psalmistul cere milă și izbăvire, indicând că regatul încă nu a căzut sub asirieni. Pe de altă parte, există posibilitatea să fi fost scris de către cineva din Regatul de Sud, cu toate că semniția lui Iuda nu este menționată. În acest caz, psalmul a fost scris în semn de condescendență și empatie pentru regiunea nordică, în perioada în care, în Iuda, domnea regele Iezechia. Cunoscând faptul Israel a căzut, cei din sud au compus psalmul pentru a-i cere lui Dumnezeu să restaureze poporul. Există și posibilitatea ca cei din sud să fi scris acest psalm luând în considerare pericolul pe care îl putea ridica prezența asirienilor la marginea regatului lor. Totodată, s-a emis și ipoteza conform căreia psalmul este scris în perioada postexilică, însă în acest caz rugăciunea pentru restaurare ar fi trebuit să aibă în vedere regatul lui Iuda. H. Heinemann consideră că psalmul a fost scris înainte de scindarea celor două

în puterea Sa absolută, îl roagă să intervină și să o izbăvească. Tot parcursul ei istoric i se datorează Lui, de aceea comunitatea are convingerea că dacă Domnul își va întoarce fața spre ea, va fi izbăvită. Această convingere este subliniată prin refrenul din versetele 4, 8 și 20, care este formulat la modul imperativ: „Doamne, Dumnezeul puterilor, întoarce-ne pe noi și arată fața Ta și ne vom mântui”⁷.

Cea mai pătrunzătoare secțiune a psalmului este constituită de metafora viei (vv. 9-20), folosită de autor pentru poporul ales. Domnul a strămutat via din Egipt și a răsădit-o în pământul Său. Prin purtarea Lui de grijă, ea și-a întins vițele, acoperind un teritoriu întins. În momentul compunerii psalmului, Dumnezeu însă și-a luat mâna proniatoare de deasupra ei, a dărâmat gardul care o înconjura. Din această cauză a fost distrusă de animalele sălbatice, a ajuns să fie nimicită. Dumnezeul oștirilor este chemat să o restaureze, intervenind în putere și așezându-și mâna peste bărbatul dreptei Sale.

regate, mai exact în timpul regelui Saul (el fiind din seminția lui Veniamin), iar rugăciunea de izbăvire se raporta la pericolul pe care îl ridicau filistenii. Cu toate acestea, se pare că cea mai acceptată părere ar fi că psalmul a fost scris după căderea Samariei și înainte de căderea Iudei (deci în relație cu atacul asirienilor) și a primit o utilizare liturgică, fiind lecturat în zile de plângere, de lamentație. H. Heinemann, „The Date of Psalm 80”, *The Jewish Quarterly Review* 3 (1959): 297-302; Allen P. ROSS, *A Commentary on The Psalms*, vol. 2 (Grand rapids: Kregel Academic, 2013), 686-687.

⁷ Refrenul are unele variații de formă, Domnul este chemat pe parcursul psalmului diferit – „Dumnezeule” (v. 4), „Dumnezeul puterilor” (v. 15) și „Doamne, Dumnezeul puterilor” (vv. 8,20). Luând acest reper, considerând și versetul 15 ca fiind un refren, cercetătorii împart psalmul în patru secțiuni: versetele 1-3 formează partea introductivă, plângerea înaintea Domnului pentru izbăvire; această parte se încheie prin refrenul din v. 3. Versetele 4-7 exprimă starea de rușine și de greutate; și această parte se încheie cu un refren (v. 8). Versetele 8-14 amintesc de relația lui Dumnezeu cu Israel sub imaginea viei; se încheie cu refrenul din v. 14. În secțiunea finală se continuă descrierea devastării viei, dar se insistă pe chemarea Domnului în ajutor, iar refrenul încheie psalmul (v. 15-20). Însă conținutul versetului 15, fiind integrat în cadrul metaforei viei, nu apare ca fiind un refren, de aceea, preferăm ca conținutul psalmului să fie împărțit în următoarele trei secțiuni: invocare și cerere (vv. 1-3), plângerea pentru situația deplorabilă actuală a poporului (vv. 4-7) și restul psalmului ca parabolă a viei, împărțită în trei părți – amintirea faptelor divine izbăvitoare (vv. 9-12), descrierea condiției actuale a viei (vv. 13-14) și cererea de izbăvire a viei (15-20). TATE, *Psalms 51-100*, 310; ROSS, *A Commentary on The Psalms*, 687.

Textul din Psalmul 79 pe care îl avem în vedere în cadrul studiului este următorul (Biblia Sinodală):

15. Dumnezeuul puterilor/ oștirilor (BHS: תְּיִשָּׁרְךָ אֱלֹהִים / LXX: ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων) întoarce-Te dar, caută din cer și vezi și cercetează via aceasta,
16. Și o desăvârșește pe ea, pe care a sădit-o dreapta Ta, și pe fiul omului (BHS: יָדְךָ / LXX: υἱὸν ἀνθρώπου) pe care l-ai întărit ție.
17. Arsă a fost în foc și smulsă, dar de cercetarea feței Tale ei vor pieri.
18. Să fie mâna Ta peste bărbatul dreptei Tale (BHS: יָמִינְךָ / LXX: ἄνδρα δεξιᾶς σου) și peste fiul omului (BHS: בְּנֵי-אָדָם / LXX: υἱὸν ἀνθρώπου) pe care l-ai întărit ție.
19. Și nu ne vom depărta de Tine; ne vei da viață și numele Tău vom chema.

În analiza pasajului, ne propunem să observăm mai întâi de ce este utilizat numele divin Dumnezeuul oștirilor pentru actul restaurării viei, mai apoi să vedem care este raportul dintre El și fiul omului/bărbatul dreptei Tale⁸ și, în final, să observăm care este relevanța hristologică a pasajului, privindu-l în lumina Noului Testament.

1. Dumnezeuul oștirilor, săditorul și ocrotitorul viei

Utilizat în Vechiul Testament în mod exclusiv ca epitet divin, substantivul תְּיִשָּׁרְךָ (*tēbā'ôl*) conduce înspre imaginea unui Dumnezeu atotputernic care, prezent fiind în mijlocul poporului, oferă protecție și izbăvire

⁸ În cadrul studiului sunt aprofundate, în relație cu Psalmul 79, două teme teologice specifice Vechiului Testament. Prima temă ține de înțelegerea lui Dumnezeu ca rege al cerului, suveran absolut al lumii, conducător al oștirilor cerești și pământesti, a cărui prezență protectoare se manifestă în Sion. Regele pământesc este îngăduit de El pentru a conduce poporul, iar din acest motiv este numit fiul sau robul Său. Acest fapt ne conduce înspre a doua temă, care este concentrată în noțiunea de „mesianism regal”. Ea se referă la faptul că din casa lui David se va naște Mesia, Izbăvitorul, a cărui domnie va fi veșnică (cf. 2Rg 7,13). M.J. LAGRANGE, „Le règne de Dieu dans l’Ancient Testament”, *Revue Biblique* 5 (1908): 36-61; John L. MCKEMZIE, „Royal Messianism”, *The Catholic Biblical Quarterly* 1 (1957): 25-52; Ioan CHIRILĂ, *Mesianism și apocalipsă în scrierile de la Qumran* (Cluj-Napoca: Editura Arhidiecezana, 1999), 22-28.

de orice forță inamică⁹. În cadrul psalmului 79, substantivul intră în componența a două variante de invocare a numelui divin: יהוה אֱלֹהֵינוּ (Yahweh Elohim *Ṭ^ebā'ôṭ*) în versetele 5 și 20 și אֱלֹהֵינוּ צְבָאוֹת (Elohim *Ṭ^ebā'ôṭ*) în versetele 8 și 15. Cea de-a doua formă a numelui nu mai apare în alte locuri ale Scripturii. Cercetătorii consideră că, în cazul ei, Elohim este utilizat ca un substitut pentru Yahwe¹⁰. Probabil că utilizarea numelui extins din versetele 5 și 20 l-a îndemnat pe autor să considere că poate să ofere și o variantă prescurtată în celelate două versete. Cel mai des, numele divin este întâlnit în scrierile vechitestamentare în forma YHWH *Ṭ^ebā'ôṭ*¹¹. În cadrul Psalmului 79, utilizarea numelui Elohim întărește ideea de Dumnezeu creator, autorul făcând referire la faptul că El este creatorul întregii oștiri a cerului și a pământului (Fac 2,1), suveranul absolut al creației și, prin urmare, Cel de a cărui voință depinde soarta lui Israel.

Dincolo de nuanțele specifice psalmului, sensul numelui se referă în fond la Dumnezeul oștirilor/puterilor îngerești¹². Raportat strict la sfera omenească, substantivul *ṭ^ebā'ôṭ* (sg. אֲבָרָה – *ṭābā'*) înseamnă oștiri, armate, forțe militare. De aceea, s-a considerat că așezarea acestuia lângă numele divin YHWH face trimitere la Dumnezeul războiului, cel care stăpânește arta bătăliei, care se implică în luptele pe care le duce poporul ales¹³. Dar, raportat la tărâmul spiritual și așezat în relație cu transcendența lui Dumnezeu,

⁹ Vezi exemplul Psalmului 45 în care se subliniază că Dumnezeu se află în mijlocul cetății și că nu se va clătina, că Dumnezeul oștirilor este sprijinitorul poporului. Am abordat acest pasaj în Bogdan-Lucian ȘOPTERIAN „YHWH – conducătorul oștirilor și teocentricitatea cetății divine (Ps 45,5-11)”, *Annales Universitatis Apulensis. Series Theologica* 6 (2021): 329-343.

¹⁰ TATE, *Psalms 51-100*, 310.

¹¹ Din numărul de 284 ocurențe în total, în majoritatea pasajelor apare în forma YHWH *Ṭ^ebā'ôṭ*. Vezi John R. KOHLENGERGER, James A. SWANSON, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the new international version* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998), 1351-1354.

¹² Monica BROȘTEANU, *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie* (Iași: Polirom, 2005), 149-150.

¹³ Vezi Marc BRETTLER, „Images of YHWH the Warrior in Psalms”, *Semeia* 61 (1993), p. 135-165.

termenul subliniază calitatea Acestuia de conducător al oștirilor cerești, care se implică în lume într-un mod providențial, pentru ca ea să își atingă telosul: comuniunea cu El și pacea veșnică. Prin urmare, substantivul *ṭābā*¹⁴ se referă la consiliul divin adunat în jurul lui *YHWH* ca rege atotputernic¹⁴, suveran asupra întregii lumi. Comentând pe marginea Psalmului 79, Rabbi Hirsch arată că numele se referă la Cel care stăpânește forțele creației, așezându-le pe toate într-o armonie deplină, ca ele să conlucreze pentru atingerea unui țel comun. Și, păstrând registrul militar, el oferă următorul exemplu: cu toate că sarcina unui soldat este diferită și, în anumite privințe, contradictorie cu a altuia, totuși, ei conlucrează astfel încât strategia și obiectivele generalului să fie duse la împlinire¹⁵.

Dumnezeul oștirilor se dorește a fi înțeles ca cel care caută să mențină lumea pe traiectoria istoriei mântuirii, pentru ca ea să ajungă la pacea veșnică. În acest sens, Sf. Vasile cel Mare, în comentariul său la Psalmul 45, arată cum ar trebui înțeles acest nume divin, prin următoarele interogații și afirmații: „vezi cât e de pașnic Domnul puterilor, cu toate că are cu El puterile nevăzute ale cetelor îngerești? Vezi vitejia, dar totodată și iubirea lui de oameni a Marelui General al puterilor? Acesta, deși este Domnul puterilor și are toate adunările cetelor îngerești, nu rănește pe niciun dușman, nu doboară pe nimeni, nu se atinge de nimeni, ci sfârâmă arcurile și armele”¹⁶, adică instrumentele utilizate în război. Sfântul Părinte capadocian evidențiază deopotrivă atotputernicia Sa și faptul că prezența Sa este dătătoare de pace.

¹⁴ *YHWH ṭābā'ôl* este, după cum arată Tryggve Mettinger, regele ceresc așezat pe tronul heruvimilor. Vezi Tryggve METTINGER, „YHWH Sabaoth: The Heavenly King on the Cherubim Throne”, în *Reports from a Scholar's Life. Select Papers on the Hebrew Bible*, ed. Andrew Knapp (Winona Lake: Eisenbrauns, 2015), 62-91.

¹⁵ Cf. Rabbi Avrohom Chaim FEUER, *Tehillim/Psalms. A new translation with commentary anthologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources* (s.l.: Mesorah Publications, ldt, 1996), 1016. A se avea în vedere faptul că Rabbi Hirsch face trimitere la faptul că, în relație cu acest nume, se are în vedere că elementele cu proprietăți specifice opuse care alcătuiesc lumea, sunt ținute în dependență reciprocă și în echilibru de Creatorul lor.

¹⁶ SF. VASILE CEL MARE, *Omiliile la Psalmii*, în *Părinți și Scriitori Bisericești* 17, trad. Constantin Cornișescu și Teodor Bodogae, (București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988), 306.

În Psalmul 79 comunitatea se adresează Dumnezeului oștirilor având în minte atotputernicia Sa¹⁷ și faptul că prezența Sa în mijlocul ei este izbăvitoare (v.3). De aceea, îi cere să intervină cu putere, asemenea unui războinic¹⁸ împotriva vrăjmașilor și să restaureze poporul ales; cei care s-au ridicat împotriva lui nu ar avea putere dacă nu ar fi primit permisiunea Lui să o facă. În acest sens, psalmistul se folosește de metafora viei¹⁹ pentru a scoate în evidență că situația poporului ales depinde în mod direct de voia lui Dumnezeu²⁰. El a mutat via din Egipt și a răsădit-o în pământul ales, după ce, în prealabil, a pregătit solul pentru ca ea să prindă rădăcini și să se extindă²¹. Datorită acțiunii Sale proniatoare, via a crescut, ajungând la dimensiuni considerabile, acoperind cedrii și întinzându-și vîțele de la mare și până la râu²². Însă, la momentul alcătuirii psalmului, totul s-a schimbat. Dumnezeu, mâniat fiind (v. 5), și-a ridicat mâna protectoare de deasupra viei și a distrus gardul care o înconjură²³. Cel care a sădit și îngrijit via a lăsat-o fără protecție, iar din această cauză toți cei ce au

¹⁷ Cf. SF. ATANASIE CEL MARE, *Tălcuiri la Psalmi*, 280.

¹⁸ BRETTLER, „Images of YHWH the Warrior”, 149.

¹⁹ Via și vița, ca simboluri pentru Israel, pot fi întâlnite și în alte locuri ale Vechiului Testament (Os 10,1; Ier 2,21; 6,9; Is 5,1-7; Iez 15,1-8). Hans KRAUSS, *A Continental Commentary: Psalms 60-150* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 141.

²⁰ Ideea care transpare este aceea că Dumnezeu l-a condus pe Israel prin pustie și, prin acțiunea sa proniatoare, a făcut din el un popor numeros și puternic; iar dacă în trecut a făcut astfel, la fel va face și acum, în această perioadă de restriște. Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER JR., *Psalms* (New York: Cambridge University Press, 2014), 349.

²¹ O alegorie care se referă la cucerirea Canaanului, pentru că Dumnezeu le-a asigurat izbânda în lupta împotriva popoarelor de pe teritoriul pământului făgăduinței. TATE, *Psalms 51-100*, 314.

²² Versetele 11-12 nu reprezintă doar o imagine poetică a pământului pe care era întinsă via; ele vorbesc despre dimensiunea teritoriului făgăduit de Dumnezeu în Deut 11,22-25. TATE, *Psalms 51-100*, 314.

²³ Via a fost protejată cu gard și cu zid de jur împrejur (cf. Is 5,5) pentru a fi protejată de intruși și de animalele sălbatice. Aceste garduri au fost înlăturate de Dumnezeu în mânia Sa (v. 4). Acțiunea protectoare a lui Dumnezeu este, de altfel, reprezentată ca un „gard” în jurul oamenilor. Satan, spre exemplu, I se plânge lui Dumnezeu că a făcut gard în jurul lui Iov pentru a-l proteja de orice rău (Iov 1,9-11). TATE, *Psalms 51-100*, 314; KRAUSS, *A Continental Commentary: Psalms 60-150*, 141.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

trecut pe cale au mâncat din roadele ei, iar animalele sălbatice²⁴ au stricat-o²⁵.

Întrebarea „pentru ce [, Doamne, ai lăsat via fără protecție subl. ns.]?” (v. 13)²⁶ nu a așteptat un răspuns. Psalmistul se adresează Domnului cerându-i să se întoarcă, să caute din cer și să vadă, să cerceteze via pe care a sădit-o dreapta Sa și să o desăvârșească. Restaurarea și schimbarea situației poporului sunt posibile dacă voiește El. Puterea este a Sa, el este Dumnezeuul oștirilor, regele prin excelență. Cererea se află în relație directă cu refrenul psalmului, în care i se cere lui Dumnezeu să îi întoarcă pe robii săi, să își arate fața spre ei și astfel vor fi izbăviți. Întoarcerea feței, ca semn al comunicării/comuniunii, la fel ca cercetarea viei, ca semn al intervenției divine restauratoare, sunt cerute de psalmist deoarece în relația dintre Dumnezeu și Israel a intervenit o sincopă²⁷. La fel ca în alte momente ale istoriei sale, poporul a păcătuit și a fost pedepsit. Nu se spune ce păcate au cauzat această situație în care (pare că) Dumnezeu l-a părăsit, însă textul e marcat de credința că rugăciunea va fi auzită, că va interveni cu putere și îi va alunga pe vrăjmași.

2. Dumnezeuul oștirilor și fiul omului

Psalmistul îi cere Domnului oștirilor trei lucruri pe care să le facă pentru via sădită de el: să o cerceteze – să se întoarcă, să o privească și să

²⁴ Psalmistul vorbește mai întâi de porcul sălbatic, iar mai apoi de fiarele câmpului. Porcul sălbatic era considerat în poporul ales un animal necurat și din acest motiv este folosit pentru a simboliza vrăjmașii. ROSS, *A Commentary on The Psalms*, 695-696.

²⁵ Fer. Teodoret al Cirului arată că fiarele sălbatice îi simbolizează pe asirieni și pe babilonieni, adică pe popoarele care i-au cucerit pe israeliți. FER. TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. Florin Stuparu (București, Sofia, 2018), 259.

²⁶ Răspunsul la această întrebare este oferit în parabola viei din Isaia, în care Dumnezeu s-a îngrijit de vie, însă ea a făcut aguridă. Cf. D. KIDNER, *Psalms 73-150. An Introduction and Commentary*, în *Tyndale Old Testament Commentaries* 16 (Nottingham: InterVarsity Press, 1975), 319.

²⁷ Acțiunea restauratoare divină pleacă de pe tărâmul spiritual. Biruința asupra răului și restaurarea poporului se află în directă relație cu reînnoirea relației cu Dumnezeu. KRAUSS, *A Continental Commentary: Psalms 60-150*, 142.

își manifeste din nou acțiunea proniatoare asupra ei; să o desăvârșească – să o restaureze, alungându-i pe vrăjmași; și să își așeze mâna peste bărbatul dreptei Sale, peste fiul omului cel întărit – peste reprezentantul Său, prin care se va împlini actul restaurator al viei. Cererea din versetul 18 este ca Dumnezeu să binecuvinteze un om anume, o persoană (אִישׁ / בֶּן־אָדָם – *is / ben adam*) prin care întregul popor va fi reînnoit: „Fie mâna Ta peste bărbatul dreptei Tale și peste fiul omului pe care ți l-ai întărit”. Această persoană a fost identificată în tradiția iudaică cu Regele mesianic prin care va veni izbăvirea, iar Părinții Bisericii au interpretat textul în cheie hristologică²⁸.

Pentru a putea vorbi despre persoana menționată în versetul 18 în sens mesianic, este necesar să se țină cont și de semnificația termenului בֶּן (*ben*) din versetul 16 deoarece și în acest verset Dumnezeu este rugat ca, pe lângă vie, să desăvârșească pe cel numit astfel²⁹. Literal, termenul בֶּן (*ben*) înseamnă „fiu” și el poate fi înțeles aici ca aplicându-se la poporului ales în ansamblu, întrucât, în texte precum Ieșire 4,22 sau Osea 11,1, Israel este numit „fiul” lui Dumnezeu³⁰. Dar, luând în considerare textul din

²⁸ Unele comentarii și studii consideră că psalmul ar trebui golit de sensul regal și de cel mesianic, deoarece accentul cade pe vie, adică pe popor. Textul în sine oferă însă posibilitatea unei lecturi în această direcție în care ar fi vorba despre regele mesianic, iar din acest motiv rabinii și Părinții Bisericii au interpretat textul astfel. Cf. TATE, *Psalms 51-100*, 315.

²⁹ Faptul că termenul *ben* este utilizat în mod abrupt în mijlocul expunerii metaforei viei i-a făcut pe unii cercetători să considere că termenul este o inserție provenită de pe urma activității copiștilor. Aceștia, văzând termenul אִישׁ בֶּן־אָדָם la sfârșitul versetelor 16a și 18a, au copiat ultima parte din versetul 18 în versetul 16. Această explicație însă nu este mulțumitoare, deoarece se întemeiază pe o simplă ipoteză; primul aspect care face ca această părere să fie respinsă este faptul că nu se poate oferi un răspuns cu privire la motivul pentru care copistul a notat, simplu, *ben* în v. 16 și *ben adam* în v. 18. Brian McNEIL, „The Son of Man and the Messiah: A Footnote,” *New Testament Studies* 3 (1980): 419.

³⁰ Filiația divină a lui Israel este evidențiată și de alte texte vechitestamentare în care, în baza exprimării corporale, poporul este numit fiu al lui Dumnezeu. În contextul ieșirii din Egipt, Faraon află că Israel este fiul lui Dumnezeu, cel întâi născut (Ieș 4,22). Profeții îl recunosc pe Dumnezeu ca Tată (Ier 3,19; Is 63,16; Mal 1,6) și arată că demnitatea aceasta stă în strânsă relație cu „urmarea lui Dumnezeu”, cu împlinirea voinței sale. În cazul textului din Osea 11,1 termenul „fiu” primește o nouă accepție. Evanghelistul Matei aplică acest text Mântuitorului Hristos, evidențiind faptul că este o

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Facere 49,22 în care, prin același termen, Iosif este numit „ramură” (de pom roditor), se consideră că și în Psalmul 79,16 ar avea același înțeles (de „ramură”, „creangă”, „mlădiță”, „vlăstar”), fapt care îl face să fie mai ușor de integrat în metafora viei³¹. I se cere astfel lui Dumnezeu să restaureze via și fiecare ramură sau mlădiță a ei. În cazul în care בֶּן (*ben*) din acest verset ar însemna „fiu” (cu aplicație la Israel), iar nu „ramură/vlăstar”, atunci, după context, s-ar putea spune că și *ben adam* din versetul 18 s-ar referi la popor, ca fiu al Domnului.

Prin urmare, la nivelul textului masoretic³², s-ar părea că în interpretarea versetului 18 nu ar trebui să se țină cont și de termenul *ben* din versetul 16, deoarece acesta nu se referă la o figură mesianică. Însă mărturiile ale tradiției iudaice arată contrariul. Malbim (Rabbi Meir Leib Ben Iehiel Mihel) consideră că termenul din v. 16 ar trebui tradus ca „fiu” și interpretat alegoric ca făcând referire la Mesia, „fiul” lui David, pe care Dumnezeuul puterilor/oștirilor „l-a făcut puternic” – deopotrivă la nivel fizic și spiritual – pentru a izbăvi poporul ales³³. Targumul întărește acest sens. În traducerea textului din ebraică în aramaică, *ben* este înlocuit cu מלכא משיחא, Regele Mesia³⁴. Aceste mărturii ne arată că în tradiția iudaică acest verset a primit un sens mesianic concret și că el a fost corelat cu „fiul omului/ bărbatul dreptei Domnului” din versetul 18³⁵.

profeție mesianică. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Limes: Cluj-Napoca, 2005), 126-127.

³¹ Pentru același sens optează Patriarhul Nicodim Munteanu în traducerea pe care o realizează la Psaltire: „Dumnezeu oștirilor, întoarce-te dar, și caută din cer și vezi și cercetează via aceasta, Pe care a sădit-o dreapta ta și o desăvârșește pe ea și vlăstarul pe care l-ai ales” (Ps 79,14-15 – B. 1936).

³² Spre deosebire de textul masoretic, în care în v. 16 apare doar *ben* și în v. 18 apare *ben adam*, Septuaginta și Vulgata notează expresii identice în cazul ambelor versete. Septuaginta: καὶ ἐπὶ οὐδὲν ἀνθρώπου ὃν ἐκραταίωσας σεαυτῷ (Ps 79,16.18); Vulgata: *per filium hominis quem confirmasti tibi* (Ps 79,18).

³³ Odată cu făgăduință din 2Rg 7,8-16, se prevestește că regele mesianic va fi din neamul lui David.

³⁴ Timothy EDWARDS, *Exegesis in the Targum of The Psalms. The Old, the New, and the Rewritten* (Piscataway: Georgia Press, 2007), 62.

³⁵ Rashi nu recunoaște caracterul mesianic al psalmului, arătând că textul se referă la Esau, care a fost întărit de binecuvântarea lui Isaac (Fac 27,39-40). Acum, Dumnezeu este

Astfel, se poate observa că ambele versete au un substrat mesianic, însă el este mai evident în cazul versetului 18 datorită faptului că, în cadrul său, *ben adam* este identificat cu bărbatul dreptei Domnului. Acest fapt întărește ideea că autorul îl are în vedere pe regele mesianic. Așezarea versetului în raport cu unele texte paralele clarifică sensul pe care l-a avut în minte psalmistul. Într-adevăr, Israel este numit în Osea 11,1 „fiul” lui Dumnezeu, însă nu este nicăieri numit „bărbatul dreptei” Sale³⁶. Expresia amintește de textul din Psalmul 109,1, unde Dumnezeu îi spune regelui să stea de-a dreapta Sa³⁷. În mediul iudaic biblic, regele era privit ca „fiul” lui Dumnezeu, unsul și robul Său, reprezentantul întregului popor (Deut 17,14-20), iar maniera în care este alcătuit textul în versetele 15-19 sugerează că „fiul omului” din versetul 18 este o personalitate regală, prin care va desăvârși Dumnezeu actul restaurator³⁸.

În Psalmul 88, verbul „a întări” este folosit tot în relație cu o persoană. Despre David Domnul spune că „mâna Mea îl va ajuta și brațul Meu îl va întări” (Ps 88,21). Cuvintele sunt rostite în contextul în care Psalmul 88 reia și dezvoltă profeția lui Natan (2Rg 7,8-16), în care Dumnezeu corelează speranța mesianică israelită cu neamul davidic. Cel pe care Domnul oștirilor îl întărește este regele mesianic. Dacă ne întrebăm ce reprezintă această „întărire”, putem să considerăm că ea se referă la acțiunea divină protectoare asupra regelui și asupra urmașului său (2Rg 7,12; Ps 88,29) și

chemat să îl întărească pe Isaac/descendenții săi și să îl pedepsească pe Esau/descendenții săi. Spre deosebire de Rashi, numeroși rabini au în vedere mesianitatea textului, insistând pe descendența davidică a celui de-a dreapta Domnului. Vezi Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms* (Leiden/Boston: Brill, 2004), 533-534; FEUER, *Tehillim/Psalms*, 1022-1023.

³⁶ S-a luat în considerare că textul ar putea vorbi de Veniamin (lit. „fiul dreptei”), însă textul vechitestamentar nu se raportează la această seminție ca fiind cea din care vine izbăvirea pentru Israel. Cu toate că Saul a provenit din această seminție, dimensiunea mesianică a regalității nu este evidentă în relație cu el; ea se conturează odată cu regele David. Cf. Anthony GELSON, „A Sidelight on the «Son of Man»”, *Scottish Journal of Theology* 2 (1969): 194.

³⁷ Rabinul Ovadia ben Jacob Sforno interpretează versetul ca făcând referire la regele mesianic, fiul lui David, despre care se spune că Domnul i-a zis să șadă de-a dreapta Sa (Ps 109,1). FEUER, *Tehillim/Psalms*, 1023.

³⁸ HILL, „«Son of Man» in Psalm 80,” 263-264.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

la puterea de a-i învinge pe vrăjmași (Ps 88,22-24)³⁹. La aceste aspecte ale regalității face trimitere într-o manieră voalată și Psalmul 80⁴⁰. Din conținutul său transpare credința că Dumnezeu oștirilor îi va oferi „fiului omului pe care l-a întărit” puterea de a fi mijlocitor al izbăvirii, prin care Israel va fi salvat.

Utilizarea titlului de „fiul omului” în Psalmul 79 cu referire la rege, ulterior înțeles ca Mesia, reprezentant și izbăvitor al întregului popor, este așezat în literatura de specialitate în relație cu Daniel 7⁴¹. Se face referire la faptul că ambele texte vorbesc despre fiare sălbatice, care amenință existența poporului ales (Dan 7,3-8; Ps 79,14), dar și că „fiul omului” primește puterea de la „Dumnezeul oștirilor” (Ps 79,18), respectiv „Cel vechi de zile” (Dan 7,13-14). La nivel teologic, între cele două texte, se poate identifica o similaritate între faptul că cel „ca fiul omului” îi reprezintă pe „Sfinții Celui Preînalt”, el fiind identificat cu poporul ales (Dan 7,27) și faptul că „fiul omului” din Psalmul 79 poate fi identificat – mai

³⁹ Acest fapt este exprimat și în Psalmul 19,6, care se specifică faptul că Domnul l-a mântuit pe unsul său (pe rege) cu puterea dreptei Sale. GELSON, „A Sidelight on the «Son of Man»”: 194.

⁴⁰ Între Psalmul 79 și 88 se pot observa mai multe elemente similare. În ambele se evidențiază un contrast între trecutul glorios și situația deplorabilă actuală a poporului. În Psalmul 79 se amintește de faptul că via se întindea „până la mare și până la râu”, însă acum este distrusă (vv. 12-14); în Psalmul 88 regatul binecuvântat al lui David și domnia sa care a primit făgăduința divină (vv. 3-4. 19-36) este așezată în contrast cu umilirea la care este supus unsul Domnului, succesorul regelui David (vv. 37-44). Se pot observa paralele lingvistice care întăresc relația dintre cei doi psalmi. A se compara textul „[via și-a întins] vițele ei până la mare și până la râu lăstarele ei” (Ps 79,12) cu „și voi pune peste mare mâna lui [David] și peste râuri dreapta lui (Ps 88,25) sau textul „Pentru ce ai dărâmat gardul ei și o culeg pe ea toți cei ce trec pe cale?” (Ps 79,13) cu „Doborât-ai toate gardurile lui [ale regelui], făcut-ai întăriturile lui ruină” (Ps 88,39). La acestea se adaugă faptul că, în situația în care se află, în ambii psalmi, comunitatea se adresează Dumnezeului oștirilor (Ps 79,5.8.15.20; 88,9), recunoscând puterea Sa (Ps 79,3; 88,13.17) și faptul că va fi izbăvită prin voia Sa. Aceste paralele facilitează înțelegerea textului Psalmului 79 în general și a pasajului referitor la „fiul omului” în special. Cf. HILL, „«Son of Man» in Psalm 80,” 267.

⁴¹ Vezi, pe larg, interpretarea la textul din Daniel 7 la Ioan CHIRILĂ, „Profețiile mesianice din cartea profetului Daniel în viziunea patristică,” *Revista Teologică*, 2 (1997): 124-125; Eugen PENTIUC, *Iisus Mesia în Biblia Ebraică*, trad. Petronia Petrar (București: Basilica, 2016), 92-98.

ales ținând cont de textul Septuagintei – cu *via* (cu Israel). Spre deosebire de textul masoretic, cel grecesc oferă în ambele versete amintite (vv. 16.18) aceeași expresie: $\kappa\alpha\iota \ \epsilon\pi\iota \ \upsilon\iota\delta\upsilon\varsigma \ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma \ \delta\upsilon\varsigma \ \epsilon\kappa\rho\alpha\tau\alpha\iota\omega\sigma\alpha\varsigma \ \sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ ⁴². Iar faptul că aramaicul ܒܪ ܐܢܫܐ (*bar enaș*) din Daniel 7,13 a fost tradus în Septuaginta prin expresia $\upsilon\iota\delta\upsilon\varsigma \ \alpha\upsilon\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$, conduce la constatarea faptului că traducătorii au evidențiat relația dintre cele două texte în privința valorii lor mesianice.

3. Hristos-Mesia – Fiul omului și moștenitorul viei

Dimensiunea hristologică a Psalmului 79 este evidențiată de cuvintele Evangheliei. Cu toate că nu este citat propriu-zis în Noul Testament⁴³, psalmul poate fi privit ca un „background” pentru numeroasele pasaje în care Hristos utilizează titlul de „Fiul Omului” cu privire la Sine în sens mesianic, pentru pasajele în care se fac deschideri spre imaginea Dumnezeului oștirilor și pentru cele care implică metafora viei în înțelesul în care a fost folosită de psalmist.

În general, cercetările care se preocupă de rădăcinile vechitesta-mentare ale utilizării titlului de „Fiul Omului” de către Hristos, nu acordă importanță prea mare textului din Psalmul 79,15-19⁴⁴. Charles H. Dodd a

⁴² Septuaginta oferă în ambele versete (16.18) aceeași expresie, așezând „fiul omului” în paralel cu „via”, sau, mai concret identificând *via*/poporul cu fiul omului. Textul grecesc arată că expresia „fiul omului” face referire la popor însă, după cum se va vedea mai jos, acest fapt nu a reprezentat un impediment pentru ca Sf. Părinți să lectureze psalmul într-o cheie hristologică, ci dimpotrivă. GELSON, „A Sidelight on the «Son of Man»,” 193; David HILL, „«Son of Man» in Psalm 80 v. 17,” *Novum Testamentum*, 4 (1973), 262-264.

⁴³ Cu privire la psalmii citați în Noul Testament vezi volumul colectiv Steve MOYISE, Maarten J. J. MENKEN (eds.), *The Psalms in the New Testament* (London/New York: T&T Clark International, 2004).

⁴⁴ Între cercetările dedicate temei „fiului omului” pe care le-am consultat și care amintesc de acest text din Psalmi se numără Mogens MÜLLER, *The expression „son of man” and the development of Christology. A history of interpretation* (London/ New York: Routledge, 2012), 107.184; Delbert BURKETT, *The Son of Man Debate. A History and Evaluation* (s.l.: Cambridge University Press, 2004), 61. În cadrul acestora, pasajul este amintit în treacăt, așezat în relație cu alte texte (ca Daniel 7), însă nu este analizat în detaliu.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

arătat însă că ar trebui să se aibă în vedere trei locuri din Vechiul Testament în care, despre expresia „fiul omului”, se poate spune că are o încărcătură mesianică: Psalmul 8, Psalmul 79 și Daniel 7⁴⁵. În cele trei pasaje, expresia se referă la o persoană izbăvitoare pentru comunitate în ansamblu, comunitate identificată mai întâi cu Israel, ca popor ales, iar mai apoi cu întreaga omenire. Noul Testament arată că Hristos, utilizând acest titlu cu privire la Sine, a descoperit că întreaga omenire este mântuită prin El. De remarcat sunt în special pasajele în care a așezat titlul în raport cu dreapta puterii lui Dumnezeu (Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69; cf. și In 1,51; 8,28), cuvintele Sale fiind astfel așezate direct în relație cu textele amintite mai sus. Într-adevăr, textul din Psalmul 79,18, care identifică pe „bărbatul dreptei Domnului” cu „fiului omului” ca rege mesianic, poate fi considerat un text care oferă un argument pentru maniera în care cele două elemente fuzionează în textul din Marcu 14,62, în care Mântuitorul, la întrebarea arhierelui „ești tu Hristosul, Fiul Celui binecuvântat?”, răspunde: „Eu sunt și veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Celui Atotputernic și venind pe norii cerului”. Coroborat cu textul din Daniel 7, Psalmul 79,18 oferă o mărturie a vestirii demnității Mântuitorului Hristos⁴⁶.

Prin întrupare, „Fiul lui Dumnezeu” devine și „fiul omului”. Ideea mesianică pe care Dumnezeu le-a descoperit-o autorilor biblici și care s-a limpezit treptat pe parcursul desfășurării progresive a revelației în istorie⁴⁷, își găsește desăvârșirea în persoana lui Hristos. Cuvintele marcate de taină, înțelese doar în parte, se clarifică în momentul în care sunt folosite de Cuvântul întrupat. Iar din această perspectivă privind, pentru Sfinții Părinți care s-au preocupat de interpretarea acestui psalm, „fiul omului” este Hristos⁴⁸; identitatea fiului omului și a bărbatului dreptei Domnului

⁴⁵ C.H. DODD, *According to the Scriptures. The sub-structure of New Testament Theology* (Digswell place: James Nisbet and Co., 1961), 117-118.

⁴⁶ Cf. DODD, *According to Scriptures*, 101-102.

⁴⁷ CHIRILĂ, *Mesianism și apocalipsă*, 22-28.

⁴⁸ Părinții au în vedere faptul că în tradiția iudaică el a fost identificat cu Regele Mesianic sau cu unul dintre urmașii regelui David. Cuv. Eftimie Zigabenu și Sf. Nicodim Aghioritul arată că „evreii zic că «fiul omului» este Zorobabel”, care, întărit de Dumnezeu, i-a condus pe cei care s-au întors din exilul Babilonian în Ierusalim. Însă, pentru creștini,

Dumnezeul oștirilor și Fiul Omului. Valențele hristologice ale Psalmului 79 (80),15-19

se descoperă în cel care se numește pe Sine în Evangheliile „Fiul Omului”⁴⁹. El este cel peste care se află mâna Dumnezeului oștirilor cerești (cf. In 1,51)⁵⁰.

Noul Testament îi atribuie lui Hristos atributele și/sau calitățile pe care le are în Vechiul Testament Dumnezeul oștirilor (Apoc 4,8-9)⁵¹. Semnificația acestui nume și implicațiile pe care le presupune au fost așezate în raport cu puterea nemărginită și cu acțiunea izbăvitoare a lui Hristos (Mt 28,29). Evangheliile oferă însă și perspectiva care corespunde imaginii oferite de psalmist, care vorbește despre Dumnezeul oștirilor ca Tată și relația sa cu fiul omului/ bărbatul dreptei Sale⁵². Pe lângă textul din Marcu 14,62, mărturiile ale acestui tip de relație le vedem în dialogul Mântuitorului cu Natanael sau în contextul patimilor. Uimit de faptul că Mântuitorul îi spune că l-a văzut sub smochin, Natanael îi mărturisește: „Rabi, Tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israel”, iar Mântuitorul îi răspunde că mai mari lucruri va vedea, deoarece, începând de atunci, vor vedea „cerul deschizându-se și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborându-se peste Fiul Omului” (In 1,49-51)⁵³. Iar în grădina Ghetsimani, Iisus face apel la imaginea Dumnezeului oștirilor cerești, arătându-i ucenicului care a scos sabia că El poate să îl roage pe Tatăl să-i trimită mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri, însă nu recurge la această putere deoarece trebuie să se

Fiul Omului este Iisus Hristos. CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. Ștefan Voronca (Galați: Egumenița, s.a.), 144-145; SF. ATANASIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Psalmi*, 280, ST. AUGUSTINE, *Exposition of the Psalms 73-98*, în *The Works of Saint Augustine. A translation for the 21st Century*, trad. Maria Boulding (New York: New City Press, 2002), 148.

⁴⁹ „Fiu al omului [psalmistul subl. ns.] Îl numește pe Hristos, precum și Însuși Hristos Se numește pe Sineși Fiul al Omului pentru trupul Lui văzut, pe care l-a luat din Fecioara ceea ce era dintre oameni”. CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea*, 145.

⁵⁰ Cf. Charles H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 245.

⁵¹ Cristian PRILIPCEANU, *Teologia numelor divine în Vechiul Testament* (Iași: Doxologia, 2016), 356-357.

⁵² SF. ATANASIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Psalmi*, 280.

⁵³ DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 245.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

împlinescă Scripturile (Mt 26,53-54)⁵⁴, iar împlinirea lor s-a realizat nu prin luptă, ci prin jertfa cea dătătoare de viață. Și, după ce trece prin jertfă și înviere, El se înalță la cer și șade de-a dreapta lui Dumnezeu (Mc 16,19 – Ps 23,7-10)⁵⁵.

O relevanță aparte pentru a observa maniera în care Psalmul 79 a fost receptat în zona nou-testamentară îl împlinește pilda lucrătorilor celor răi (Mc 12,1-12). În această pildă, Hristos valorifică și dezvoltă metafora viei propusă de psalmist⁵⁶. Via sădită de stăpânul casei, împrejmuțată cu gard, prevăzută cu teasc și turn, îl simbolizează pe poporul ales așezat de Dumnezeu în pământul făgăduinței. Dar lucrătorii viei, dorind să devină autonomi în raport cu stăpânul, alungă, bat șiucid slugile trimise de el, iar la urmă îlucid și pe fiul său iubit, considerând că astfel vor avea ei moștenirea lui. Stăpânul însă, venind, îi va pierde pe lucrătorii cei răi, „iar via o va da altor lucrători, care vor da roadele la timpul lor” (Mt 21,41). Acest fapt naște în conștiința lor o stare de teamă, pentru că ziua judecății e aproape. Aceeași stare era prezentă și la nivelul comunității israelite în care s-a născut Psalmul 79. Din acea stare a izvorât rugăciunea pentru izbăvire. Dar, până la acel moment al judecății⁵⁷, observăm că prin întruparea lui Hristos, Dumnezeu a ascultat cererea, „a cercetat” via, adică poporul Său (cf. Lc 1,68)⁵⁸, trimițându-L pe „fiul omului”, pe „bărbatul dreptei Sale” pentru a aduce izbăvire. Venind, Hristos nu a sădit o altă vie, ci a căutat

⁵⁴ Richard T. FRANCE, *Matthew: An introduction and commentary*, în *Tyndale New Testament Commentaries*, vol. 1, (Nottingham: Inter-Varsity Press, 1985), 380.

⁵⁵ PRILIPCEANU, *Teologia numelor divine*, 357-358

⁵⁶ Alături de textul din Psalmul 80, această pildă reunește și alte pasaje din Vechiul Testament legate de metafora viei, dintre care o relevanță aparte îl are Isaia 5,1-7 și Iezechiel 15,1-8. Gregory R. LANIER, „Mapping the Vineyard: Main Lines investigation regarding the Parable of the Tenants in the Synoptic and Thomas”, *Currents in Biblical Research*, 1 (2016), 81.

⁵⁷ Vezi direcția iudaică de interpretare eshatologică a psalmului 79 la Andrew STREETT, *The Vine and the Son of Man. Eschatological interpretation of Psalm 80 in Early Judaism* (Minneapolis: Fortress Press, 2014).

⁵⁸ Același verb – ἐπισκέπτομαι („a cerceta”, „a ajuta”, „a privi spre”) – este folosit atât în Septuaginta în Ps 79,15 cât și în textul grecesc al Noului Testament în cântarea lui Zaharia.

să îngrijească via sădită de Domnul, să o lucreze și să o desăvârșească⁵⁹. El s-a întrupat și și-a desfășurat activitatea în cadrul poporului ales, dar „ai Săi nu L-au primit” (In 1,11)⁶⁰.

Rugăciunea comunității a fost împlinită, însă nu în maniera în care îl aștepta Israel pe Regele Mesianic⁶¹. De aceea, pentru a le arăta că este însuși Izbăvitorul, Iisus a apelat la imagini și titluri din Scripturi pentru a dezvălui semnificația vieții și lucrării Lui și le-a arătat că cele scrise în „Lege, în prooroci și în psalmi” vorbesc despre El (Lc 24,27.44). El este Regele mesianic prin excelență, reprezentantul lor înaintea lui Dumnezeu în cel mai deplin mod cu putință, deoarece îi cuprinde pe toți în El; ei sunt în El, iar El în ei. Metafora viței celei adevărate subliniază acest fapt – Hristos este vița, iar cei ce cred în El sunt mlădițele (In 15,1-5). Sf. Teodoret al Cirului, în interpretarea Psalmului 79, amintește cuvintele Mântuitorului din Ioan 15,1, arătând că „odraslind dintru via aceasta ce ajunse netrebnică și aducea lucrătorului spini în loc de struguri, El s-a făcut vie adevărată și a odrăslit mlădițe prea-mari: mulțimea celor ce au crezut întru El”⁶². În lumina învățaturii lui Hristos, „Fiul Omului” se

⁵⁹ ST. AUGUSTINE, *In answer to the Jews 6.7* – Quentin F. WESSELSCHMIDT, *Psalms 51-150*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament* (Downers Grove: InterVarsity Press,2007), 140.

⁶⁰ Luând în considerare aceste aspecte, Andrew Streett identifică cinci puncte în baza cărora se poate observa relația dintre Psalmul 79 și Marcu 12: 1) actul sădirii viei (Ps 79,9-12 și Mc 12,1); 2) faptul că starea de păcat a atras situația actuală (Ps 79,13-14 și Mc 12,1-5); 3) referința la „fiu”, pe care psalmistul îl cere și pe care lucrătorii îlucid (Ps 79,16.18; Mc 12,6-8); 4) cei responsabili de situația deplorabilă vor fi pedepsiți (Ps 79,17; Mc 12,9); 5) „fiul” oferă izbăvirea, prin el Dumnezeu realizează actul restaurator, cu toate că poporul nu i-a acordat importanța cuvenită – la fel ca în cazul pietrei pe care nu au băgat-o în seamă ziditorii și care a ajuns în capul unghiului (Ps 79,18-19; Mc 12,10-11). STREETT, *The Vine and the Son of Man*, 205.

⁶¹ Ei considerau că acest rege ideal va avea puterea militară de a ține piept vrăjmașilor lui Israel, că se va așeza pe tronul lui David și va desăvârși via, readucându-i pe toți cei exilați în pământul făgăduinței. Vezi, pe larg, concepția iudaică despre Mesia în Geoffrey WIGODER et al., *Enciclopedia Iudaismului*, ed. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 436-438, sau în lucrarea amplă Joseph KLAUSNER, *The Messianic Idea in Israel from its Beginning to the Completion of the Misnah*, trad. W. F. Stinespring (New York: The Macmillan Company, 1955).

⁶² FER. TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi*, 259.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

identifică cu via, Regele mesianic îi cuprinde pe toți și face ca ei să rodească în El. Prin opera sa de mântuire, El a întărit firea omenească în propriul său ipostas și le-a dat oamenilor posibilitatea ca, la rândul lor, să se întărească intrând și rămânând în relație cu El⁶³, căci în El oamenii au primit viața și prin El rămân în relație cu Domnul (Ps 79,19)⁶⁴.

Concluzii

Cartea Psalmilor poate fi lecturată ca o carte a lui Hristos, care vestește venirea Mântuitorului, relația sa cu Tatăl și principalele evenimente ale vieții Sale pământești. În acest sens, în cadrul studiului am observat că pericopa din Psalmul 79,15-19 poate fi citită în cheie hristologică luând în considerare elementele care au pavat calea spre întruparea Sa și la care El însuși, odată întrupat, a făcut referire. Fiul omului, personalitatea regală peste care este rugat Dumnezeu oștirilor să își așeze mâna este reprezentantul întregului popor, cel prin care se oferă izbăvirea/viața tuturor și se desăvârșește relația omului cu Dumnezeu. Actul întăririi Sale, al așezării mâinii peste El este concretizat „la plinirea vremii” (Gal 4,4), când Dumnezeu l-a trimis pe fiul Său pentru a se face „fiul omului”, care venind, a îndepărtat vălul neînțelegerii de pe ochii și mintea celor care au primit cuvântul (cf. 2Cor 3,13-14) arătând că Scripturile au mărturisit despre El (In 5,39).

Evocare

„Ați venit aici ca să învățați cum să îl cunoașteți pe Dumnezeu și să creșteți în El”. Acestea au fost cuvintele cu care ne-a întâmpinat părintele profesor Ioan Chirilă la primul curs de Vechiul Testament din Facultatea de Teologie. În acel moment era departe de mine gândul că voi ajunge să fiu îndrumat îndeaproape de preacucernicia sa, însă cuvintele s-au așezat în mintea mea și învățătura a rodit și continuă să rodească în cel mai

⁶³ Cf. Cuv. Eftimie Zigabenu, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 144.

⁶⁴ SF. ATANASIE CEL MARE, *Tâlcuiri la Psalmi*, 280.

fericit mod. În acești ani în care m-a primit să îi fiu aproape, m-a învățat că tot ceea ce facem ar trebui să fie spre cunoașterea și creșterea în El, o cunoaștere ca participare, ca întrupare a Cuvântului în viața noastră; și aceasta în bucurie și dragoste. Mi-a arătat acest fapt prin modul său de a fi, prin cuvintele și cugetările pe care, auzindu-le, mi-am spus că sunt rod al îndelungatului dialog cu El, prin acribia de care dă dovadă în viața duhovnicească și în activitatea academică, precum și prin umoru-i specific prin care caută adesea să descrețească mintea și fruntea celui care îi stă înaintea.

Îmbinând armonios rugăciunea și cercetarea, gândirea filocalică și cea științifică, părintele Chirilă a dobândit o largă elasticitate în gândire și competența de a se poziționa într-o zonă a cunoașterii integrale. Iar faptul că împărtășește cu dragoste roadele muncii sale studenților și tuturor celor însetați de cunoaștere, îl prezintă ca pe un vrednic „făcător de om”⁶⁵.

În semn de recunoștință pentru îndrumarea academică și duhovnicească pe care mi-a oferit-o până în momentul de față, îi dedic acest studiu părintelui-dascăl, mentor al sufletului meu, al creșterii mele în cunoașterea lui Dumnezeu.

La mulți ani, părinte! Cu aceeași vigoare, cu același zel, să ne îndrumați spre Cuvânt încă mulți, mulți ani de acum înainte!

⁶⁵ Cf. Sf. Antonie cel mare, care arată că „cel ce poate împlânzi pe cei neînvățați ca să iubească învățătura și îndreptarea făcător de om trebuie să se numească”. SF. ANTONIE CEL MARE, *Învățăături despre viața morală*, în *Filocalia*, vol. 1, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2017), 11.

Teologia termenului *b^erē'sīt* (Fac 1,1) – valențele eshatologice

Marius-Gheorghe TĂNASE

Începutul actului creator este redat în *TM* prin תִּשְׁבַּח (b^erē'sīt)¹, în *LXX* prin ἐν ἀρχῆ², iar în *Vulgata* este redat prin *in principio*³. În antiteză cu b^erē'sīt, *TM* folosește termenul אֲחֲרֵי (ahărît), pe care traducătorii *LXX* l-au redat prin ἔσχατος (-η, -ov), iar Fericitul Ieronim l-a redat în *Vulgata* prin adjectivul superlativ *novissimum*. Lumea și timpul își au începutul (b^erē'sīt) în actul creării (bārā⁴) de către Dumnezeu (ēlōhîm). De remarcat este faptul că verbul bārā' (בָּרָא), atunci când este utilizat la

¹ Pentru textul ebraic voi folosi pe tot parcursul lucrării: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, eds. K. Elliger, W. Rudolph and Adrian Schenker (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 2014).

² Pentru textul grecesc am consultat: *Septuaginta*, eds. Rahlfs Alfred, Robert Hanhart (Stuttgard: Deutsche Bibelstiftung, 2006).

³ Pentru textul latin am consultat: *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Fifth Revised Edition, ed. Roger Gryson (Stuttgard: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007).

⁴ Deși verbul bārā' are o natură sinonimică cu verbele 'āsāh (אָשָׂה – a face) și yāšar (יָצַר – a forma), Dumnezeu este singurul care poate crea (bārā') fără materie preexistentă. În acest sens sunt concludente exemplele următoare: „ (...) Să facem (na' āseh / נַעֲשֶׂה) pe om (...) Și a făcut (wayib^erā' / וַיִּבְרָא) Dumnezeu pe om după chipul Său (...), a făcut (bārā' / בָּרָא) bărbat și femeie” (Fac 1,26-27); și „Și a format (wayīšer / וַיַּצֵּר) Domnul Dumnezeu (YHWH ēlōhîm) pe om din țărâna pământului” (Fac 2,7 – traducere proprie). În cadrul dialogului intratrinitar despre facerea omului este folosit verbul 'āsāh (Fac 1,26), iar pentru modul în care omul a fost adus la existență „după chipul lui Dumnezeu” este folosit verbul bārā' (Fac 1,27). Iar în ceea ce privește acțiunea prin care Dumnezeu a modelat țărâna pământului pentru a da formă omului, textul ebraic folosește verbul yāšar (Fac 2,7) Deși este folosită materie (pământ) pentru alcătuirea omului, acesta din urmă nu ar fi însemnat nimic fără aducerea sa la existență prin acțiunea creatoare (sau acțiunea de *fințare*) descrisă de verbul bārā', de aici reiese că unul din sensurile verbului bārā' este tocmai *aducerea la existență* – Vezi: John WALTON, *Genesis 1 as Ancient Cosmology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2011), 133.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

forma Qal, desemnează de fiecare dată o acțiune a lui Dumnezeu prin care *aduce la existență*⁵.

O lectură atentă a primului verset din Biblie, dublată de exegeză, scoate în evidență anumite aspecte ce țin de sensul eshatologic al ebraicului *b^erē`šît*. În acest sens amintim de profetul Isaia, care spune că Dumnezeu vestește sfârșitul încă de la începutul creației (Is 46,10). În ceea ce urmează o să realizăm instrumentarul semnificativ al cuvântului *b^erē`šît*, urmând apoi să expunem succint interpretările la care acest cuvânt fost supus în decursul timpului; ca în cele din urmă să prezentăm implicațiile pe care aceste interpretări le comportă pentru teologia Vechiului Testament.

1. *b^erē`šît* – etimologie și ocurențe

I. Cuvântul *בְּרֵאשִׁית* (*b^erē`šît*) este compus din prepoziția *בְּ* (*b^e* – trad. *în, la, pe, cu*) și substantivul *רֵאשִׁית* (*rē`šît* – gen. f., nr. sg., stat absolut, trad. *început*). Substantivul *rē`šît* derivă din rădăcina *רָשָׁ* (*rō`š* – trad. *cap*) la care se adaugă sufixul *-îț*. În cadrul celor 51 de ocurențe vechi-testamentare, termenul *b^erē`šît* comportă patru înțelesuri: A) *începutul ca antonim al sfârșitului*; B) *punct de început (al lumii, al înțelepciunii, al fertilității)*; C) *cel mai bun*; D) *primele roade*⁶. În cele ce urmează o să detaliem aceste înțelesuri.

A) *Începutul ca antonim al sfârșitului* (*רֵאשִׁית וְאַחֲרֵית* / *'aḥărîț*). În acest caz, ebraicul *rē`šît* marchează debutul unei perioade de timp care are un sfârșit bine delimitat⁷. De exemplu, în Fac 10,10 substantivul *rē`šît* descrie începutul

⁵ Următoarele texte vorbesc despre Dumnezeu ca făcător/ creator: a) al universului și al timpului – Fac 1,1; 2,3; Is 40,26; b) al omului – Fac 1,27 (2 ocurențe); Fac 5,1; Deut 4,32; c) al pietății sau curăției duhovnicești – Ps. 50,11: „inimă curată *zidește* (*bārā`*) întru mine Dumnezeule”; d) creator al legilor firii – Ier 31,22. Vezi Laird HARRIS, Gleason ARCHER și Bruce WALTKE, eds., *Theological Wordbook of the Old Testament*, 2 volume set (Chicago: Moody Press, 1980), 127.

⁶ Johannes G. BOTTERWECK, Helmer RINGGREN și Heinz-Josef FABRY, eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XIII (Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 2004), 269.

⁷ BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 269.

unei împărății, iar în Ier 27,1 se referă la începutul domniei regelui Ioiachim. În Deut 11,12 desemnează începutul anului: „(...) de la începutul anului până la sfârșitul lui”. În Is 46,10 cuvântul *rē'sîṭ* introduce în teologia eshatologică a creației⁸: „de la început Eu vestesc sfârșitul”. Potrivit textului din Is 46,10 Dumnezeu vestește rațiunea finală a întregii făpturi încă din momentul primordial al creației. Această rațiune finală a întregii creații poate fi cel mai clar identificată în vocația pe care omul o are – aceea de a ajunge la asemănare cu Dumnezeu, adică la îndumnezeiere (și implicit la dobândirea veșniciei).

B) Punctul de început: **B.1)** al lumii (Fac 1,1); **B.2)** al înțelepciunii (Ps 110,10; Pilde 1,7; Pilde 4,7); **B.3)** al fertilității (Fac 49,3). **B.1)** Rattray și Milgrom sunt de părere că, așa cum apare în Fac 1,1, ebraicul *rē'sîṭ* nu desemnează începutul absolut al timpului și al universului, ci desemnează punctul de început al creației – care se încheie în ziua a șasea⁹. În schimb, William White propune ca model ermineutic pentru (*b^e*)*rē'sîṭ* prologul Evangheliei după Ioan: „la început a fost Cuvântul” (In 1,1). Astfel, pentru White, prologul ioaneic (In 1,1) devine modul cel mai clar în care trebuie citit și înțeles enigmaticul (*b^e*)*rē'sîṭ*. Astfel, White nu are nicio rețineră în a arăta că Fac 1,1 începe cu „cel dintâi act al creării cosmosului”¹⁰. **B.2)** Substantivul *rē'sîṭ* apare sub forma unei metafore în Ps 110, 10: „începutul înțelepciunii este frica de Domnul (הַיְהוָה יִרְאֵהוּ / *rē'sîṭ ḥokmā^h yir^e'at YHWH*)”¹¹. Rattray și Milgrom propun pentru Ps 110, 10

⁸ În acest sens amintim de exegeza lui Goldingay și Payne, care arată că ebraicul *mēre'sîṭ* este folosit în Is 46,10 cu aceeași funcție precum este utilizat *b^erē'sîṭ* în Fac 1,1. Autorii citați mai sus spun că *mēre'sîṭ* (Is 46,10) se referă la începutul creației. În ceea ce privește substantivul comun *'ahārîṭ* (nr. sg., gen. fem., stat absolut – trad. *sfârșitu*) din Is 46,10, el va ajunge un termen tehnic prin care se anunță zilele cele din urmă sau *eshatonul* – așa cum apare în Is 2,2. Vezi: Jhon GOLDINGAY și David PAYNE, *A critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, vol. II (London/ New York: T&T Clark International, 2007), 82.

⁹ BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 270.

¹⁰ HARRIS et al., *Theological Wordbook*, 826.

¹¹ William HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Bases upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner* (Leiden: Brill, 2000), 330.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

următorul înțeles: „cea mai bună parte a înțelepciunii este frica de Domnul”¹².

B.3) Prin *rē'sîṭ* este desemnat și *începutul fertilității* prin nașterea primului copil (*întâiul născut*). Când Patriarhul Iacov îl binecuvintează pe Ruben, întâiul său născut, îl numește: „începătura puterii mele (רַאשִׁית / w^erē'sîṭ 'ônî – Fac 49,3)”¹³.

C) Ebraicul *rē'sîṭ* are în Vechiul Testament și sensul de *cel mai bun*. În cartea profetului Amos, expresia „pârğa grăsimilor (רַאשִׁית וְשֶׁמֶן / w^erē'sîṭ š'e mānîm)” (Am 6,6) – se referă la partea cea mai bună, cea mai calitativă; în Ier 49,35: „puterea de căpătâi (רַאשִׁית גְּבוּרָתָם / rē'sîṭ gebûrātām) a Elamului...” – se referă la ceea ce este mai important din punct de vedere militar în Elam; iar în Iez 48,14: „pârğa pământului (רַאשִׁית הָאָרֶץ / rē'sîṭ hā'āreṣ)” – se referă la cel mai mănos/ roditor pământ¹⁴.

D. În ultimul rând, substantivul ebraic *rē'sîṭ* mai este folosit în legătură cu *primele roade* care se aduceau la Templu (Ne 12,45)¹⁵. În Num 18,12-13 și Lev 2,11-12; 23,10 substantivul *rē'sîṭ* desemnează primul produs finit aduce Domnului din roadele câmpului: bobul de grâu; ulei; vin (Num 18,12-13)¹⁶. Același lucru este arătat și în Levitic (Lev 2,11-12; Lev 23,10). În schimb, în Deuteronom (Deut 18,4; 26; 2,10), ebraicul *rē'sîṭ* nu face o distincție între primele roade (snopi de grâu, struguri, etc.) și primele produse obținute din roade (undelemn, vin, etc.). Primele roade ale câmpului erau aduse înaintea lui Dumnezeu ca semn de mulțumire și spre binecuvântare¹⁷.

¹² BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 270.

¹³ BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 270.

¹⁴ Ludwig KOEHLER și Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. I, trad. by M.E.J. Richardson, G.J. Jongeling-Vos and L.J. De Regt (Leiden: Brill, 1994), 1170.

¹⁵ KOEHLER și BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic*, 1170.

¹⁶ BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 270.

¹⁷ BOTTERWECK et al., *Theological Dictionary*, 271.

2. Înțelegerea termenului *בְּרֵאשִׁית* (*b^erē'sîṭ*) – Fac 1,1 – abordare comparată

Exegeza patristică

Origen (185-254), ilustrul exeget al Scripturii, interpretează primul verset din Cartea Facerea în cheie hristologică. Pentru Origen, *ἐν ἀρχῇ* (echivalentul grecesc al ebraicului *b^erē'sîṭ*) îl desemnează pe Iisus Hristos „care este începutul tuturor (...) Întâiul născut al întregii creaturi. Întru acest început, așadar, adică întru Cuvântul Său, a făcut Dumnezeu cerul și pământul”¹⁸. Origen dă dovadă de o bună stăpânire a ebraicii biblice, fapt pentru care îl numește pe Hristos: „întâiul Născut al întregii creaturi” – în concordanță cu unul din sensurile pe care *b^erē'sîṭ* le comportă în Scriptură¹⁹. Origen este de părere că *începutul* nu comportă o funcție temporală, ci una pronominală: „început nu numește aici (în Fac 1,1 – n.n.) ceva ce ține de timp, ci spune că *întru Început*, adică «întru Mântuitorul» au fost făcute cerul, pământul și toate câte au fost făcute”²⁰. Origen consideră că timpul începe după prima zi a creației²¹: „ (...) nu a spus «ziua întâi», ci « ziua una». (Deoarece – n.n.) nu exista timp mai înainte ca lumea să fie, ci timpul începe să existe din zilele următoare”²². Este de la sine înțeles că Origen se poziționează astfel, deoarece interpretează expresia „întru început” în cheie hristologică²³. Iar pe acest considerent nu se poate afirma despre Mântuitorul că are un început temporal, căci El este

¹⁸ ORIGEN, *Omilii, comentarii și adnotări la Geneză*, trad. A. Muraru (Iași: Polirom, 2006), 121.

¹⁹ În Fac. 49,3 ebraicul *b^erē'sîṭ* are sensul de întâiul născut.

²⁰ ORIGEN, *Omilii*, 121.

²¹ Același lucru îl admitea și Filon din Alexandria. Vezi: PHILO, „On the Account of the World's Creation given by Moses (De Opificio Mundi VII,26-28),” în *Loeb Classical Library: Philo. Volume I*, trad. F.H. Colson & G.H. Whitaker (Cambridge: Harvard University Press / London: William Heinemann Ltd, 1981), 21-3.

²² ORIGEN, *Omilii*, 121.

²³ În *Omilii la Facere* – Origen, prin intermediul exegezei alegorice, arată că zilele creației dezvăluie taina omului duhovnicesc. În fiecare zi a creației Origen identifică un aspect definitoriu pentru parcursul duhovnicesc al omului, astfel încât chipul să ajungă la asemănarea Creatorului (Origen, 2006: 121-55).

începutul tuturor, prin El toate s-au făcut, El este cel ce a zidit veacurile²⁴ – după cum spune Sfântul Andrei Cretanul.

Sfântul Vasile cel Mare (330-379) consideră că „facerea lumii a început în timp”, iar acest început îl descriu cuvintele „Întru început a făcut Dumnezeu...”²⁵. De asemenea, Sfântul Vasile arată că ceea ce are început în timp neapărat trebuie să sfârșească tot în timp: „dacă facerea lumii a început în timp, nu te îndoii nici de sfârșitul ei”²⁶. Sfântul Vasile arată clar că primele cuvinte ale cărții Facerea se referă la începutul timpului²⁷. Dar începutul timpului nu este timpul, deoarece „începutul este ceva indivizibil și fără dimensiune. După cum începutul căii nu-i calea, iar începutul casei, nu-i casa”, astfel trebuie să înțelegem că lumea „a luat ființă fără scurgere de timp, odată cu voința lui Dumnezeu”²⁸. Afirmările Sfântului Vasile pot părea ușor contradictorii, căci odată admite că facerea lumii a început în timp, iar apoi spune că lumea a luat ființă fără scurgere de timp – dar aceste afirmații nu sunt atagonice, ci se completează. Ceea ce dorește Sfântul Vasile să arate este că lumea și timpul au apărut simultan – de aceea există o inerentă între timp și creație: *tot ceea ce există în creație se supune timpului*. Sfântul Vasile consideră că odată cu aducerea la existență a lumii acesteia, Dumnezeu „a adus la existență și scurgerea timpului”, iar astfel, toate cele ce există în lume sunt „cuprinse în natura timpului care este înrudit cu cele supuse schimbării”²⁹.

Sfântul Vasile cel Mare mai arată că prin crearea și plasarea lumii în cadrul timpului, lumea se înscrie în sfera eshatologicului. Căci într-o lume cuprinsă în natura timpului, timpul devine inerent oricărei forme de existență. Părintele Stăniloae reia discursul Sfântului Vasile cel Mare, și

²⁴ SF. ANDREI CRETANUL, „Imrosul cântării a 5-a,” în *Canonul cel Mare*, accesat 10 februarie 2021, <https://www.teologie.net/data/pdf/canon-luni.pdf>.

²⁵ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” în *PSB* 17, trad. Pr. D. Fecioru (București: IBMO, 1986), 74.

²⁶ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” 74.

²⁷ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” 76.

²⁸ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” 77.

²⁹ SF. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaemeron,” 76.

arată că expresia „la început” constituie începutul timpului – care ia ființă prin puterea creatoare a lui Dumnezeu. Dumnezeu fiind cel care face timpul nu doar să înceapă ci îl face și să „dureze”³⁰.

Latura eshatologică a începutului actului creator este evidențiată și de Sfântul Ambrozie al Milanului (339-397). Acesta vorbește despre un sens tainic pe care-l comportă primul cuvânt al Bibliei: „*Începutul* în înțeles tainic este arătat de zicerea «Eu sunt Alfa și Omega, începutul și sfârșitul» (...) Cu adevărat Cel ce este începutul tuturor lucrurilor (...) este, de asemenea, și sfârșitul (...). Deci într-un *început*, adică într-un Hristos, Dumnezeu a zidit cerul și pământul”³¹. Gândirea Sfântului Vasile cel Mare și a Sfântului Ambrozie al Milanului se aseamănă. Ambii părinți vorbind despre începutul creației făcând referire în egală măsură la sfârșitul acesteia; căci dacă lumea este creată și are un început, ea va avea și un sfârșit. Iar Hristos este prezent de la un cap al altuia al creației Sale; fapt pentru care în iconografie îl vedem pe Domnul Hristos în ipostaza de Creator, dar și de Judecător³² (așa cum apare în Scena Deisis). Creația începe cu Hristos, Principiul Creator, și ajunge la țelul final doar „cu” și „prin” Hristos.

Exegeză iudaică

Filon din Alexandria (cca. 20 îHr. – 50 d. Hr.), în *De Opificio Mundi* (VII), arată că *b'erē'sīt* nu trebuie înțeles în sens cronologic – ca început al timpului: „(...) luând «începutul» nu așa cum cred unii, într-un sens cronologic, pentru că nu a existat timp înainte de a exista o lume. Timpul a început fie simultan cu lumea, fie după ea. (...) A te aventura să afirmi că acesta [*timpul*- subl.ns.] este născut înainte [*înaintea lumii* – subl.ns.] ar fi o brutalizare a sensului filosofic. Și din moment ce cuvântul «începutul» nu este luat ca început cronologic, el pare să indice o ordine numerică,

³⁰ Pr. Prof. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică*, vol. I (București: IBMO, 1996), 228-9.

³¹ Serafim ROSE, *Cartea Facerii, Crearea lumii și omul începuturilor*, trad. Constantin Făgețean (București: Sofia, 2006), 71.

³² Sofian BOGHIU, *Chipul Mântuitorului Hristos în iconografie* (București: Bizantină, 2001), 49.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

astfel «La început El a făcut» este echivalent cu «El a făcut cerurile mai întâi»³³.

Targum-ul Neofiti (30-70 d.Hr.) arată că Dumnezeu a creat lumea cu înțelepciune prin Cuvântul Său: „De la început cu înțelepciune Cuvântul lui Dumnezeu a creat și perfecționat cerurile și pământul”³⁴. Putem observa că modul în care *Targum-ul Neofiti* descrie actul creației – ca fiind realizat prin Cuvântul lui Dumnezeu – se aseamănă izbitor de mult cu prologul ioleanic (In 1,1) care vorbește despre Hristos – Logosul Creator. Mai mult, *Targum-ul Neofiti* arată că înțelepciunea exista înainte de a fi creată lumea. Acest punct de vedere este susținut de următorul text din cartea Pildelor lui Solomon: „Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui (...) Eu (*înțelepciunea* – n.n.) am fost din veac întemeiată de la început, înainte de a se fi făcut lumea” (Pilde 8,22-23). Interpretarea rabinică a dezvoltat acest aspect și a arătat că *înțelepciunea* este *Tora*, iar prin intermediul Torei a creat Dumnezeu lumea: „[*Dumnezeu*, subl.ns.] S-a uitat în Tora și a creat lumea”³⁵ – spune Scholem, care urmează linia tradiției iudaice. De asemenea, în Midrașul de la cartea Facere se afirmă: „Tora declară: «am fost o unealtă a Sfântului, binecuvântat fie El». (...) Astfel, Dumnezeu a consultat Tora și a creat lumea”³⁶.

Rashi (1040–1105) identifică înțelepciunea cu Tora: „Dumnezeu a creat lumea de dragul Torei, care se numește «începutul lucrării Lui» (Pilde 8,22), și de dragul Israelului, care se numește «începutul roadelor Sale [*pârğa roadelor* – sau *prima Sa recoltă*, subl.ns.]» (Ier 2,3)”³⁷. Pentru Rashi, termenul *b^erē'šît* desemnează începutul tuturor lucrurilor; astfel cerul și pământul au fost create deodată: „Scriptura nu ne învață ordinea

³³ PHILO, *On the Account*, 21-3.

³⁴ *Targum Neofiti I (Genesis)*, vol. 1A, trad. Martin McNamara (Collegeville: The Liturgical Press, 1992), 52.

³⁵ Gershom SCHOLEM, *Cabala și simbolistica ei*, trad. Nora Iuga (București: Humanitas, 1996), 50.

³⁶ *Midrash Rabbah Genesis*, vol. I, trad. H. Freedman (London: The Soncino Press, 1961), 1.

³⁷ RASHI, *Commento alla Genesi*, trad. Luigi Cattani (Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1985), 3.

Creației³⁸, nu spune că acestea [*cerurile*, *subl.ns.*] au venit mai întâi (...). Scriptura nu ne învață nimic despre ordinea lucrurilor create înainte și create după³⁹. Rashi are meritul de a prezenta rolul folosirii numelui divin Elohim în cadrul primului referat biblic al creației (Fac 1,1-2,3) și al numelui divin Yahve-Elohim în cel de-al doilea referat biblic (Fac 2,4-8 și urm). Potrivit lui Rashi, numele divin Elohim descrie latura de Judecător al lui Dumnezeu (așa cum apare de exemplu în Ps 81), iar Yahve desemnează latura Milostivirii sau a iubirii dumnezeiești. De aceea lumea a fost creată – spune Rashi – după „standardul dumnezeieștii Milostivirii alintat cu Judecata (Dreptatea) dumnezeiască”⁴⁰. În Zohar se precizează că lumea „a fost creată prin Judecată și se menține pe Judecata. Acesta este sensul [*versetului*, *subl.ns.*] «La început Elohim a creat (Fac 1,1)». Motivul este ca oamenii să se comporte conform judecății (legii) și să nu se abată de pe cale”⁴¹. Putem înțelege că lumea a fost încă de la început circumscrisă în logica Judecății, sau că întreaga creație este ghidată prin *b'erē'sīt* spre un sens eshatologic (un sens final). Căci judecata este un eveniment eshatologic prin excelență în Vechiul Testament⁴². Iată că acum putem înțelege mai clar ceea ce Isaia exprimă prin cuvintele: „De la început Eu vestesc sfârșitul și mai dinainte ceea ce are să se întâmple” (Is 46,10).

Exegeza lui rabi Jacob Sforino (cca. 1470–1550 dHr.) este total diferită de a înaintașilor săi. Pentru Sforino, substantivul *b'erē'sīt* desemnează

³⁸ Rashi vrea să afirme că textul din Fac. 1,1-3 nu ne spune dacă pământul a fost creat primul, sau dacă cerul a fost creat întâi, sau dacă apa exista înainte să fie pământul, etc. Ordinea în care au apărut elementele din creație a constituit subiectul unor divergențe exegetice între Scoala lui Hillel și Scoala lui Șamai: „Școala lui Șamai spune: Cerurile au fost create la început, și după aceea pământul a fost creat, pentru că este scris (Fac. 1,1): «La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul». Dar Școala lui Hillel spune: pământul a fost creat la început, și după aceea cerurile, pentru că este scris (Fac. 2,4): «În ziua aceea a făcut Domnul Dumnezeu pământul și cerul»” – vezi: *Talmud*, vol. VI (Tract Hagiga II), trad. Michael L. Rodkinson (Boston: The Talmud Society, 1918), 23-4.

³⁹ RASHI, *Commento alla Genesi*, 4.

⁴⁰ RASHI, *Commento alla Genesi*, 4-5.

⁴¹ *Zohar* (2: 22b,1), trad. Sefaria Community, accesat la 10 ianuarie 2021, <https://www.sefaria.org/Zohar.2.22b.1?lang=bi>.

⁴² Donald E. GOWAN, ed., *The Westminster Theological Wordbook of the Bible* (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2003), 259.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

începutul timpului: „בראשית – la începutul timpului; acesta este primul moment indivizibil în perioade mai scurte. Nu a existat un concept de «timp» anterior acestuia, a existat doar o continuitate neîntreruptă”⁴³. Așadar, potrivit exegezei lui Sforno, timpul este parte din creație, iar *b^erē`šît* descrie începutul timpului.

Avraham Ibn Ezra (cca. 1093-1167) consideră că *b^erē`šît* descrie momentul în care Dumnezeu a început să organizeze sau să seteze granițe în creație⁴⁴.

Exegeza modernă de factură iudaică, precum cea a lui Nahum Sarna, interpretează cuvântul *b^erē`šît* din Fac 1,1 prin intermediul adverbului de timp „când” – pe care îl subînțelege în text: „Când Dumnezeu a început să creeze cerul și pământul”. N. Sarna mai propune ca citirea să mergă direct la versetul din Fac 1,3: „A zis Dumnezeu să fie lumină”, iar versetul 2 să fie pus între paranteze – căci descrie stadiul lucrurilor din momentul primei vorbiri a lui Dumnezeu⁴⁵. Se înțelege astfel că actul de creare a lumii a avut loc prin Cuvântul lui Dumnezeu: „să fie!” – lucru ce a fost explicat de psalmist în următorul mod: „El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit” (Ps 32,9). Punctual, N. Sarna consideră că *b^erē`šît* se referă la „primul moment al timpului”; chiar mai mult, este de părere că *b^erē`šît* arată că Dumnezeu este dincolo de spațiu și timp, iar acest lucru constituie cu adevărat o noutate în rândul cosmologiilor antice ale Orientului Mijlociu – spune N. Sarna⁴⁶.

Exegeza modernă

Comentariile moderne au evidențiat faptul că din punct de vedere lexical *rē`šît* este utilizat de cele mai multe ori în Vechiul Testament în

⁴³ Ovadiah SFORNO, *Commentary on the Torah (On Genesis 1,1)*, trad. Eliyahu Munk, accesat la 10 ianuarie 2021, https://www.sefaria.org/Sforno_on_Genesis.1.1.1?lang=bi&with=all&lang2=en.

⁴⁴ Ibn EZRA, *Commentary on the Pentateuch. Genesis (Bereshit)*, trad. H. Norman Strickman și Arthur M. Silver (New York: Menorah Publishing Company, 1988), 24.

⁴⁵ Nahum M. SARNA, *Genesis. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (Philadelphia/New York/ Jerusalem: The Jewish Publications Society 1989), 5.

⁴⁶ SARNA, *Genesis*, 5.

forma de *stat construct*. În acest sens Victor Hamilton spune că doar în Fac 1,1 și Is 46,10 substantivul *rē'sīt* apare la forma de *stat absolut*, iar acest lucru evidențiază că *rē'sīt* exprimă un sens temporal absolut, ca început al timpului istoric⁴⁷. Tot o astfel de observație, de factură filologică, îl face și pe John Sailhamer să considere că termenul *b^erē'sīt* din Fac 1,1 desemnează punctul de start al istoriei lumii, sau fundamentul întregii creații. De asemenea, Sailhamer arată că termenul folosit pentru *începutul* creației comportă în sine pregătirea desăvârșirii istoriei pentru sfârșitul timpului, deoarece *b^erē'sīt* este folosit în textul ebraic de cele mai multe ori alături de antonimul *'ahărît* – care desemnează sfârșitul. Astfel, Sailhamer subliniază că *b^erē'sīt* anticipează sau prezintă începutul creației în dimensiunea eshatologică⁴⁸. Mai mult, Sailhamer consideră că textul din Fac 1,1 a fost utilizat ca suport pentru viziunile eshatologice ale lui Isaia: „(...) Eu voi face ceruri noi și pământ nou” (Is 65,17), și ale Evanghelistului Ioan: „Și am văzut cer nou și pământ nou”(Apoc 21,1)⁴⁹.

Concluzii

Pe baza celor spuse mai sus putem formula câteva observații. Întâi de toate trebuie spus că *b^erē'sīt* marchează debutul unei perioade de timp care atrage după sine un sfârșit (*'ahărît*) – adică o desăvârșire sau o rațiune finală. Părinții Bisericii au interpretat primul cuvânt al Bibliei atât în sens temporal, ca început al timpului – cum vedem la Sfântul Vasile cel Mare, cât și în sens hristologic. Datorită traducerilor din *LXX* și *Vulgata*, părinții și scriitorii bisericești au întrevăzut mai ușor faptul că textul din Fac. 1,1 îl prezintă pe Hristos ca *Principiul Creator*, El este *începutul* (adică *alfa*), dar este și sfârșitul (*omega*). El este Creatorul, dar este și Judecătorul lumii – așa cum lasă să se întrevadă Sf. Ambrozie. În al doilea rând, trebuie reținut

⁴⁷ Victor HAMILTON, *The Book of Genesis Chapters 1-17* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co, 1990), 106.

⁴⁸ John H. SAILHAMER, *The Pentateuch as Narrative* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992), 83.

⁴⁹ SAILHAMER, *The Pentateuch*, 83-4.

faptul că *Targumul Neofiti* prezintă textul creației printr-o optică ce poate fi comparată cu cea creștină: lumea a fost făcută prin înțelepciunea Cuvântului – iar Cuvântul este Hristos în cheie ioaneică. Apoi, rabi Sforno este singurul, dintre rabinii pe care i-am consultat, care spune clar că *b^erē'sît* desemnează începutul timpului. La rândul său, Nahum Sarna consideră că timpul începe odată cu acel *b^erē'sît* al creației. Se cuvine să menționăm că exegeza iudaică circumscrie creația în logica Judecării lui Dumnezeu. Iar judecata reprezintă un eveniment eshatologic prin excelență. Fapt pentru care ebraicul *b^erē'sît* evidențiază că lumea a fost creată și orientată (de la început) spre un scop final. Nu întâmplător creația a fost structurată în șase zile, iar în a șaptea zi a fost sfințită și chemată să intre în dimensiunea veșnică a odihnei lui Dumnezeu (Fac 2,2-3).

Evocare

Începutul. În iarna anului 2017 pășeam către Senatul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Urma să mă prezint înaintea Pr. Prof. Dr. Ioan Chirilă cu tema de cercetare doctorală pe care voiam să o realizez sub coordonarea sfinției sale. Inițial, în cadrul tezei de doctorat, voiam să teoretizez despre învățătura Vechiului Testament cu privire la viața veșnică. Părintele Chirilă mi-a sugerat că veșnicia nu se teoretizează ci se trăiește. Fiecare zi din viața noastră este o pregustare a veșniciei, în fiecare zi învățăm să trăim veșnicia. De aceea, părintele Chirilă m-a ghidat de la o abordare sterilă (teoretică) la una empirică. Sugerându-mi să învăț să trăiesc veșnicia prin Liturghie și Euharistie. A vorbi despre veșnicie înseamnă a vorbi despre Dumnezeu, căci El este singurul „viu în veac” (Deut. 32,40). Dobândirea veșniciei înseamnă dobândirea legăturii cu Dumnezeu – Cel revelat în Scriptură. Așadar, lecția pe care înțeles-o de la prima întrevvedere avută cu părintele Chirilă a fost următoarea: nu poți pătrunde taina revelației cuprinsă în Sfânta Scriptură fără exercițiu duhovnicesc (fără rugăciune și asceză). Am mai pus la inimă și alt îndemn al părintelui, care în cheie filocalică mi-a spus: „dacă ți se pare că Scriptura se contrazice, închide-o, roagă-te, iar apoi deschide-o din nou”.

Revenind la tema vieții veșnicie, trebuie spus că aceasta nu este un act eshatologic, ci unul originar – căci omul a fost de la început creat să trăiască veșnic, doar că păcatul l-a îndepărtat de sursa vieții – adică de Dumnezeu. Începutul creației a fost înțeles de profetul Isaia ca prefigurare a sfârșitului (Is 46,10). În cheie creștină Hristos este atât începutul, cât și sfârșitul, El este alfa și omega (Apoc 1,8). De aceea în cadrul prezentului studiu doresc să evidențiez că eshatologia veterotestamentară presupune întoarcerea întregii creații prin Hristos în stadiul originar – când toate erau „bune foarte” (Fac 1,31).

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi

Ionică TORCOȘ

Astăzi, mai mult ca oricând, omenirea a ajuns într-un stadiu extrem de avansat, ori din ce perspectivă am analiza lucrurile, fapt care ne dă posibilitatea de a înțelege că mediul în care ne desfășurăm activitatea este unul favorabil, chiar utopic, pentru cei mai mulți, având în vedere că putem obține tot ceea ce ne dorim, în orice moment și într-o manieră cât se poate de simplificată. Fiecare om are credința lui, se poate exprima liber, are posibilitatea de a lua orice decizie. Toți credem în existența unui Dumnezeu, iar a fi ateu a devenit un caz demodat, căzut în desuetudine, însă pentru majoritatea, care se consideră creștini adevărați și care nu rămân indiferenți față de poruncile divine, a ajunge în proximitatea lui Dumnezeu sau mai bine zis în vecinătatea vederii Celui de Sus reprezintă dezideratul suprem.

Datorită fenomenului secularizării, care își face tot mai simțită prezența în lumea în care trăim, fenomen care are drept obiectiv principal înstrăinarea omului de Dumnezeu, fiind o declarație de autonomie față de Cel ce l-a creat, „lupta” este cel mai potrivit termen pe care trebuie să-l aducem în discuție atunci când vine vorba de legătura dintre om și Dumnezeu, sau, mai bine zis, atunci când se pune problema de a păstra vie și indestructibilă această conexiune cu Cel ce este. În acest sens, pasajul din cartea Facerii, din capitolul 32, versetele 24-32, devine unul paradigmatic pentru noi toți, în ideea că pune în lumină o nouă noemă, respectiv aceea de „înfrângere” a lui Dumnezeu de către om, prin luptă, ființa creată ajungând să-L vadă, în urma acesteia, pe Cel Totul, putându-se vorbi, în felul acesta, de o vedere „față către față”, nu într-o ipostază plină de lumină, ci în întunericul cel mai dens.

Am ales această temă, a luptei omului pentru vederea lui Dumnezeu, sub forma unei confruntări directe cu Acesta, în urma căreia ființa creată poate să iasă biruitoare, influențați fiind de conjunctura lumii moderne, în care „fiul lui Dumnezeu” devine „fiu risipitor” pe zi ce trece, marcat fiind, într-o manieră exclusivistă, de gândirea desacralizată, străină și aflată în disonanță cu gnoza divină, dătătoare de viață.

Textul scripturistic pe care îl vom analiza pe parcursul acestei lucrări pune în lumină ideea de curăție, de purificare, chiar de metamorfozare, o schimbare de paradigmă în ceea ce privește telosul vieții umane, reflectat în lumina urcușului spiritual, ce are drept scop îndumnezeirea, adică devenirea omului „dumnezeu” după har. Dumnezeu este lumină, iar omul numai în momentul în care a devenit și el lumină, adică ființă străvezie, transparentă, prin care să se reflecte razele dumnezeiești, este capabil de vederea Celui după care tânjește, cu atât dor, sufletul său. Ceea ce este destul de palpitant, mai ales în contextul textului scripturistic care prezintă lupta lui Iacov cu Dumnezeu, este faptul că Dumnezeu este Cel care își dorește această luptă și nu omul, iar întrebarea pe care ne-o punem este de ce? Fiindcă ultima provocare la care ne cheamă Dumnezeu este tocmai aceea de renunțare la noi înșine și de acceptare a lui Dumnezeu ca centru suveran al propriei noastre ființe, acesta constituind momentul în care omul se unește cu Dumnezeu și nu îl mai preocupă altceva decât a nu pierde acea clipă de extaz, în care sufletul atinge capacități maxime în ceea ce privește experiența vederii lui Dumnezeu și a „șekinei” Sale.

Menționăm faptul că oricât de întunecos ar fi mediul în care se produc aceste evenimente, lumina întâlnirii dintre om și Dumnezeu transcende imanența lumii create, fiindcă, creatura se reunește cu Creatorul său, viața se unește cu Izvorul Vieții, astfel încât, în mod paradoxal, tot acest cadru devine unul cât se poate de străveziu, putând vorbi în asentimentul Sfântului Grigorie de Nyssa de un întuneric care devine luminos, cu alte cuvinte de un „întuneric luminos”¹. De aceea, în toată literatura ascetică ortodoxă, se

¹ SF. GRIGORIE DE NYSSA, „Despre viața lui Moise,” în *PSB* 29, trad. D. Stăniloae și I. Buga (București: IBMO, 1982), 72.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi cere, ca o condiție a fericirii veșnice a omului prin comuniunea cu Dumnezeu, Izvorul vieții, ca omul „să-și taie voia sa”, împlinind voia lui Dumnezeu, ceea ce înseamnă să-și pună de acord voia lui cu voia lui Dumnezeu, care nu vrea decât să dăruiască din viața Sa tot mai multă viață omului². Omul a primit, prin creația însăși, o fire care are în ea lumină, unită cu lumina naturii cu care are o unitate prin trupul lui³.

La ora actuală, despre lupta lui Iacov cu Dumnezeu sau despre vederea Celui Total s-a mai scris și în paginile altor lucrări, însă, cu toate acestea, o lucrare care să valorifice perspectiva luptei pentru vederea lui Dumnezeu de către om, o confruntare directă cu Cel ce este, ajutat fiind de Cel ce este, pentru a rămâne în comuniune de iubire cu Cel Total, cu alte cuvinte, o provocare în urma căreia omul este cel „biruitor” văzându-L pe Dumnezeu în chip plener, nu știm să existe în spațiul ortodox. Astfel, în momentul de față, cercetări dedicate acestui subiect, pe plan internațional și național nu există, ci doar anumite materiale care frizează tangențial subiectul investigat. În acest context, cercetarea de față, va fi, sperăm, una de noutate, ce va aduce informații noi și se va caracteriza printr-o aprofundare inedită a acestui pasaj vechi-testamentar, atât din perspectivă istorico-teologică, cât și din perspectivă anagogico-teologică, pentru teologia ortodoxă contemporană și nu numai.

Cercetarea cuprinde, deopotrivă, elemente ce țin de metoda inductivă, de cea deductivă, pasaje narrative sau descriptive, dar abundă, cu precădere, în elemente ale metodei analitice. Pluralitatea metodologică este generată în parte de noutatea cercetării. Astfel, am folosit atât metoda deductivă, pentru analiza literaturii de specialitate, cât și metoda inductivă, în vederea construirii ipotezelor pe care am încercat să le demonstrăm și am făcut, de asemenea, apel la exegeza diacronică sau istorico-critică, folosindu-ne de elementele științifice ale acesteia. Pentru a prezenta tema într-un mod cât mai inteligibil, am încercat să găsim o structură cât mai bună a cuprinsului,

² Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (București: Anastasia, 1993), 13.

³ STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii*, 13.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cu capitole principale și mai multe secundare, în care să prezentăm diferite aspecte, care luate fiind în particular pot fi mult mai ușor înțelese.

Așa cum am menționat mai sus, în țara noastră, în limba română nu există studii concrete cu privire la noua perspectivă a „biruirii” lui Dumnezeu de către om prin luptă directă, bucurându-se în final de vederea Feței Lui în lumină, astfel încât, contribuția noastră, începe în special de aici, prin realizarea unui studiu în limba română cu privire la această temă, efectul scontat fiind acela de a arăta că Lumina dumnezeiască nu e o simplă cunoaștere teoretică, ci simțirea de a avea totul, ca urmare a faptului că Hristos este peste tot, iar acolo unde prezența Lui este și simțită, făptura umană se umple de bucurie și lumină, motiv pentru care în lumina lui Hristos omul devine o candelă incandescentă. Acest studiu, credem noi că este important, deoarece poate aduce înaintea teologilor români o nouă provocare, o problemă dogmatică și spirituală în același timp, o temă interesantă și totodată importantă, care a rămas ca moștenire și temă de rezolvat, nouă, celor din secolul al XXI-lea.

1. Lupta ca vedere a lui Dumnezeu. Iacov – paradigmă biblică orientată spre theosis

După căderea omului în păcat, ca urmare a neascultării de porunca divină, omul ieșind din zona ariei proniatoare a Dumnezeului Treime a încercat imediat după excluderea din rai să se reîntoarcă în starea inițială, reluându-și viața din paradis, însă această alungare fiind un act exclusiv proniator al lui Dumnezeu, lucrul acesta nu s-a produs foarte curând, deoarece omul trebuia să învețe anumite lucruri din greșelile făcute și să înțeleagă importanța prezenței lui Dumnezeu în propria-i viață, motiv pentru care, de-a lungul timpului, perioada de reîntoarcere a omului în starea paradisiacă și încercarea acestuia de a obține iertarea lui Dumnezeu este percepută ca o perioadă de luptă a omului cu sine însuși, iar în final cu Cel ce l-a creat, pentru a ajunge să se împărtășească din nou de vederea Celui ce este. Astfel, heruvimii care au fost rânduiți de Dumnezeu să stea la intrarea în Grădina Edenului cu săbii de foc vâlvâietoare aveau menirea

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi

de a lumina neîncetat întunericul în care se afla omul ce ieșise din rai și să umple ochii acestuia de lumina dumnezeiască pe care o răspândea. Omul căzut, omul păcătos nu mai poate privi spre Cel ce este numai lumină și de aceea Dumnezeu îi așază în față o icoană a strălucirii slavei Sale care să aprindă în el dorul revederii Chipului după care a fost plăsmuit⁴. De aceea, Scriptura Vechiului Testament este marcată de o stare de tensiune între om și Dumnezeu, pe de-o parte, fiindcă Dumnezeu își dorea să-l educe pe om în lumina învățăturilor divine impetuos necesare pentru mântuire, aplicând diverse corecții, deoarece potrivit Sfântului Apostol Pavel „pe cine Îl iubește Domnul îl ceartă și biciuiește pe tot fiul pe care îl primește” (Evr 12,6), iar pe de altă parte, datorită faptului că omul aștepta o iertare imediată din partea lui Dumnezeu, fără a depune eforturi sporite, cel puțin în a înțelege că situarea ființei create în proximitatea lui Dumnezeu se produce doar atunci când omul apelează la smerenie.

Ne-am propus în demersul nostru să introducem un nou concept teologic cu valențe aparent frapante, respectiv ideea de luptă a omului cu Dumnezeu pornind de la episodul biblic în care Iacov, unul dintre patriarhii vechi-testamentari, se confruntă direct cu Dumnezeu, într-o atmosferă de mister, în urma acestei lupte el fiind rănit, însă biruitor, fiindcă în contextul acestei confruntări se produce un paradox extraordinar, având astfel loc o unire a omului cu Dumnezeu până la paroxism, într-un mod anacronic, prin urcarea lui Dumnezeu spre coborârea omului, în propria structură a ființei umane.

În acest sens, pornind de la episodul scripturistic din cartea Facerii, din capitolul 32, versetele 24-32, dorim să facem o analiză exegetică a acestuia, în ideea de a vedea exact în ce a constat această luptă a lui Iacov cu Dumnezeu, de ce Cel ce este a dorit ca această confruntare să se producă, de ce într-un anumit moment lupta este mai intensă, ce anume a urmărit Dumnezeu prin această confruntare directă, cum a fost posibil ca omul Iacov să-L „biruie” pe Cel Totul, ce efect are această luptă și implicit câști-

⁴ Stelian PAȘCA-TUȘA, „Implicațiile teologice ale reprezentărilor heruvimilor în sanctuarul biblic,” în *Icoană. Mărturie creștină. Totalitarism*, eds. Vasile Stanciu și Cristian Sonea (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2017), 57.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

garea ei asupra omului sau mai bine zis asupra vieții spirituale a acestuia, ce simbolizează rana cu care omul rămâne, întotdeauna, în urma confruntării directe cu Cel ce este, cum poate omul să-L vadă pe Dumnezeu, la propriu, prin intermediul luptei și mai ales de ce trebuie să fie paradigmatic pentru noi acest pasaj vechi-testamentar, scurt, dar de maximă importanță anagogică? Astfel, prin lucrarea de față dorim să prezentăm, în mod concret, planul cadru de apropiere a omului de Dumnezeu printr-o luptă directă ce urmărește vederea Acestuia tocmai în întunericul cel mai dens, care se pare a fi mediul propice, dorit de Dumnezeu, pentru această întâlnire intimă de comunicare și cuminecare.

La prima vedere, ideea luptei omului cu Dumnezeu este surprinzătoare, șocantă și incredibilă. Prin ea nu intenționăm însă o formulare insolită, ci dovedirea unei realități. Ea vrea să impună adevărul că teologia nu este ideologie, nu este atât pătrundere, aprofundare și înțelegere mai deplină, cât mai ales singura trăire autentică a ființei, iar aceasta nu poate fi decât existențială. Ideea tensiunii dintre Dumnezeu și om pare cel puțin o nebunie, dacă nu o blasfemie. Cum să fie conflict între Tată și copil? Într-adevăr nu este conflict, dar este o tensiune. În acest sens, vom vedea că ceea ce părea ireverență, blasfemie sau nebunie este, dimpotrivă, cea mai corectă înțelegere și trăire a realității⁵. Omul trebuie să aibă îndrăzneală maximă față de Dumnezeu, căci aceasta nu desființează umilința și ascultarea, pentru că nu desființează iubirea. Forma supremă a iubirii este îndrăzneala, nu politețea și renunțarea.

Trebuie să înțelegem, în primul rând, că menirea omului e să gândească, să simtă și să lucreze cu măsurile Absolutului, cu măsurile lui Dumnezeu. A conștientiza, a pune în lucrare viața ca luptă cu Dumnezeu înseamnă a respinge lenevia, suficiența și compromisul⁶. A lupta cu Dumnezeu înseamnă a ne aduce aminte că suntem creați după chipul și asemănarea Lui.

Analizând textul original ebraic am putut observa o diferență de traducere în limba română, față de varianta originală, în sensul că în originalul

⁵ George REMETE, „Lupta omului cu Dumnezeu,” *AR 2* (2004): 25.

⁶ REMETE, „Lupta omului,” 37.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi

ebraic se arată mai clar caracterul confruntării dintre Iacov și Dumnezeu prin termenul „trântă”, care face referire la o luptă sportivă, corp la corp, între două persoane (neînarmate), care caută să se doboare unul pe altul la pământ, cu ajutorul brațelor, ceea ce denotă faptul că această luptă trebuie înțeleasă mai mult ca și competiție, întrecere a omului cu Dumnezeu, o confruntare în care nu se urmărește nimicirea, rănirea adversarului, ci formarea acestuia, ambiționarea în a deveni mai bun și în a nu ceda atât de ușor; vorbim, practic, de o luptă care urmărește perfecționarea adversarului și, totodată, motivarea acestuia pentru a câștiga premiul cel mare: asemănarea cu Dumnezeu. În cazul nostru, Iacov și-a dorit, cu orice preț, să primească binecuvântarea lui Dumnezeu, fiindcă și-a dat seama pe parcursul bătăliei, că cel care se afla în fața lui era o ființă net superioară omului, o persoană din afara structurii lumii create, care are puterea unui Creator. Și de aici se produce misterul episodului nostru, deoarece, conștientizând acest fapt ar fi putut renunța la luptă, să cadă în genunchi și să ceară ajutorul lui Dumnezeu în problema cu fratele său Esau, care îl măcina crunt, însă, deși a fost tentat să cedeze, ființa superioară din fața lui nu-l elibera și-l provoca, în continuare, la luptă, îl ținea strâns în câmpul de bătălie; pur și simplu, îl instiga la luptă și nu dorea să-l lase să renunțe, fiindcă voia să-i deschidă ochii înspre a vedea, dar a vedea cu adevărat, nu cu ochii biologici, ci cu cei spirituali, deoarece ochii fizici fiind limitați în a vedea doar ceea ce ne înconjoară, cei spirituali sunt deschiși de Dumnezeu și pot pătrunde, atât cât El voiește, lucrurile intangibile și misterele dumnezeirii.

Deși lupta, în general, comportă un caracter de revoltă, de ură, de mânie, în situația de față, această trântă cu Dumnezeu generează liniște și pace în suflet, fiindcă este o asigurare a faptului că Dumnezeu îi este alături omului în orice împrejurare grea a vieții sale și tot ceea ce trebuie să facă este să rămână în luptă și să se țină strâns de Dumnezeu, pentru a nu cădea și a se răni grav. Această trântă dorită de Dumnezeu cu omul este un alt fel de a-i spune acestuia că are datoria de a-l ține aproape de sufletul său, pentru a nu se pierde în tumultul acestei lumi mondene, aflată în cădere

liberă, ca urmare a decadenței morale avansate, fiindcă această trântă nu este altceva decât o perfecționare a tehnicii de a rămâne în echilibru. În acest sens, trânta lui Dumnezeu cu omul reprezintă o înfruntare prin încheștare, fiecare străduindu-se să împiedice sau să-și trântescă adversarul, ori să-l debalanseze⁷.

„Lupta omului cu Dumnezeu” ca legătură adevărată și deplină, ca singura împlinire a omului este raportul dintre veșnica libertate umană și veșnica Libertate Absolută. Ea înseamnă că viața și împlinirea omului este antrenamentul cu Dumnezeu, „trântă” cu Dumnezeu. Nu există altă viață, înțelegere, adevăr, împlinire și șansă pentru om decât întrecerea ca antrenament cu Dumnezeu. Evident că nu e vorba de conflict ci de întrecere, competiție sau luptă, în sensul de antrenament, formare și maturizare. Omul nu se maturizează decât dacă se trânteste cu Dumnezeu, ca Iacov cu îngerul⁸.

Cum este cu puțință să-L „biruie” omul pe Dumnezeu? Lucrul acesta este posibil, având în vedere că lupta aceasta cu Dumnezeu nu se referă la faptul că acesta trebuie să se bată corp la corp cu Cel ce este, să se războiască cu El, ci se referă la faptul că omul trebuie, are datoria și obligația de a se strădui să învingă o greutate, un obstacol, pentru a obține ceea ce-și dorește. Noi Îl putem „birui” pe Cel ce este, nu prin puterea noastră, deoarece o ființă limitată, cum este omul, nu are cum să-L învingă pe Dumnezeu, Care este Ființa Absolută. Noi Îl putem „înfrânge” pe Dumnezeu tocmai prin faptul că El se lasă biruit, văzând marea noastră iubire pentru El, precum și marea noastră strădanie de a nu renunța la El, atunci când trimite în viața noastră cele mai crunte provocări și încercări și de aceea, Dumnezeu văzând curajul omului cedează de bunăvoie în fața acestuia, recunoscându-l ca învingător. Aceasta este lupta pe care ne-o cere Dumnezeu tuturor: lupta cu El, alături de El, pentru a-L câștiga pe El.

Practic, omul este capabil să lupte abia după ce L-a cunoscut pe Dumnezeu, abia după ce L-a simțit în sufletul său și mai ales abia după

⁷ *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*. Eleventh ed. (Springfield: Merriam-Webster, 2003).

⁸ REMETE, „Lupta omului,” 39.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi ce s-a împărtășit din iubirea Lui. Cu orice preț avem această datorie sfântă de a ne încrede în Dumnezeu. Nu trebuie să uităm că noi lucrăm cu măsurile Absolutului pentru a deveni biruitori, noi ne luăm „la trântă” cu Absolutul, și prin urmare, trebuie să ridicăm ștacheta și exigențele morale vizavi de persoana noastră. Aceasta este singura modalitate de a învinge într-o luptă cu Cel Totul: să ne trudim și să ne ostenim să ne apropiem cât putem de mult de măsura cu care măsoară Absolutul; căci rămânând într-o stare tardivă, aplombul sufletului către Dumnezeu va sucomba, pierzând, în felul acesta, plenitudinea vieții spirituale, care, pas cu pas, va fi sterilizată. Ca în orice context sau cadru de formare a unui om, lupta finală pentru a se vedea capacitățile și performanțele învățacelui se dă cu însuși maestrul. „Lupta cu Dumnezeu” schimbă pe om și îl ajută să vadă esențialul existenței umane, încadrat în contextul vieții în Dumnezeu, singura sursă de „oxigen spiritual”.

2. Vederea lui Dumnezeu – element restaurator al chipului divin în om

Tema aceasta devine interesantă, nu în contextul apogeeului informațional și al paroxismului experiențial cu referire directă la lupta pentru vederea lui Dumnezeu, în baza căruia avem trasate anumite perspective în această direcție și clarificate parțial anumite nelămuriri ale omenirii în decursul timpului, ci în mediul Vechiului Testament, în perioada patriarhatului și nu numai, când această problematică a vederii lui Dumnezeu nu doar că era greu de înțeles, dar era și dificil de atins, ca urmare a ruperii stării de comuniune prin neascultarea protopărinților noștri Adam și Eva. Cu toate acestea, însă, subiectul este mult mai incitant deoarece putem vorbi de o adevărată conjunctură în care omul era învățat de Dumnezeu cum să-L recunoască tocmai pe Cel Totul, în acest areal larg al vederii, tocmai prin intermediul luptei. Vorbim, practic, de scrierea unei adevărate istorii, ce avea un itinerar captivant, pornind de la vedere, ajungând la nevedere și încercând, din toată puterea, să se reîntoarcă în starea paradisiacă, în care omul se bucura de vederea lui Dumnezeu. În cartea Facerii sunt expuse

pasaje de o rară frumusețe, adevărate pilde pentru omul zilelor noastre, prin aceea că mutarea de paradigmă, în afara zonei de sfătuire cu Dumnezeu are repercusiuni deosebit de grave asupra stării spirituale a omului, care-l exclud, pe acesta, din zona de ascultare și-l așază într-un cadru sinistru al singurătății, în care sufletul acestuia tânjește după Creatorul său, după vederea Celui ce i-a dat viață.

De asemenea, în cadrul acestui capitol, am adus în prim plan și ideea vederii și luminării prin purificare, în conjunctura suferinței, demonstrând că, asemenea lui Iacov, omul care a ajuns să vadă pe Domnul primește binecuvântarea Lui, devenind, în felul acesta, fiu al Celui Totul și primind pecetea divină sub forma semnăturii Creatorului ceresc pe sufletul omenesc. Vom observa că a-L vedea pe Dumnezeu nu înseamnă doar a-L prinde în raza privirii, ci a-L vedea pe Cel Totul înseamnă a-L întâlni și a fi transformat în decursul acestui proces. Acest lucru este formulat în învățătura că ființele omenești au fost create, după cum ne spune Geneza, „după chipul lui Dumnezeu”: suntem creați cu o afinitate pentru Dumnezeu, ce urmează să fie împlinită prin înrudirea, exprimată în chip, adusă la deplina asemănare – pe cât este cu putință pentru făpturile mărginite – în experiența vederii lui Dumnezeu, o vedere care ne transformă în „dumnezei”⁹.

A căuta pe Dumnezeu presupune atât coborârea lui Dumnezeu la măsura noastră de înțelegere, cât și ridicarea omului la capacitatea de a-L vedea prin harul Duhului Sfânt. Posibilitatea vederii lui Dumnezeu din partea omului pleacă de la faptul că acesta este „chipul icoanei” lui Dumnezeu, adică „chipul” Fiului lui Dumnezeu. În virtutea „chipului” imprimat în ființa sa, lui i s-a dat și capacitatea vederii lui Dumnezeu. Omul îl poate vedea pe Dumnezeu dacă mai întâi știe să asculte vocea Sa¹⁰. Nu există vedere fără ascultare, fiindcă ascultarea sinceră implică pocăință și o schimbare de paradigmă asupra sensului vieții, iar etapa aceasta a purificării ne aduce tot mai aproape de El. În momentul „întâlnirii față către față”, potrivit frumoaselor cuvinte ale Sfântului Ioan Damaschin, „Dumnezeu vine în suflet, iar

⁹ Dumitru POPESCU, *Ortodoxie și contemporaneitate* (București: Diogene, 1996), 62.

¹⁰ Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. 2 (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 41.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi sufletul se strămută în Dumnezeu”¹¹, astfel încât, omul ajuns la acest nivel „nu mai e vorba să învețe ceva despre Dumnezeu, ci să-L primească, adâncindu-se în El”¹².

Practic, între chemare, răspuns afirmativ și împlinirea voii divine există o legătură sinergică, cele trei etape ajutându-ne să dobândim, în final, îndumnezeirea, cea care ne oferă posibilitatea vederii lui Dumnezeu, „față către față”. Adevărata cunoaștere a Dumnezeului celui Viu este exprimată de Sfântul Grigorie de Nyssa, într-un mod paradoxal: „a vedea constă în a nu vedea”, astfel încât, cel ce vrea să fie cu El trebuie să iasă din toate cele văzute și să-și înalțe cugetul spre cele nevăzute și necuprinse ca pe o culme a muntelui¹³. Așadar, când Hristos anunță „Eu sunt lumina” avem între noi lumina întrupată și telosul existenței noastre personale: subțierea materialității ființei noastre până la starea realizării străveziului său din care lumina se vestește în sensul obiectului îmbrățișat de lumină, adică nu prin pierderea chipului în Chip, ci în direcția afirmării pozitive a chipului nostru¹⁴.

Întunericului divin i se spune întuneric în sens de depășire, fiind astfel identic cu lumina supra luminoasă a lui Dumnezeu. Practic, întunericul este lumina divină. De aceea, în opera sa, Dionisie Areopagitul ne vorbește de întunericul supra luminos, sau de raza supra luminoasă a întunericului, lumina devenind întuneric numai pentru natura noastră mărginită. Orice iluminare devine întunecoasă pentru a stimula progresul spre mai multă lumină¹⁵. De cele mai multe ori, cei pe care oamenii îi consideră desăvârșiți, au încă în ochii Creatorului ceva imperfect sau nedesăvârșit, motiv pentru care Sfântul Grigorie cel Mare scrie următoarele: „privim adesea statuile sculptate și încă neterminate, laudându-le deja ca și cum ar fi

¹¹ SF. IOAN DAMASCHIN, „Despre credința ortodoxă,” în PG 94,1089.

¹² Paul EVDOKIMOV, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu* (București: Anastasia, 1993), 61.

¹³ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, 31.

¹⁴ Ioan CHIRILĂ, „Teologia luminii în Vechiul Testament,” *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Chuj-Napoca 2* (1992-1994): 51.

¹⁵ Stelian DUMITRU, „Sfântul Dionisie Areopagitul. Teologia și iconomia lui Dumnezeu,” *AB 7-9* (2013): 42.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

perfecte, însă maestrul le mai cercetează și le șlefuieste încă; deși aude că e lăudat, totuși nu încetează să le retușeze, îndreptându-le”¹⁶. Problema nu este Dumnezeu, ci noi înșine după cum subliniază scriitorul bisericesc Salvianus, în sensul că „că noi facem totul împotriva noastră. Cei mai cruzi împotriva noastră suntem noi înșine”¹⁷.

Suferința este cel mai mare act de pedagogie divină, o adevărată școală prin care Dumnezeu urmărește formarea noastră spirituală pentru a deveni niște luptători adevărați, vrednici de a cuceri Împărăția cerurilor. „Ea este pedagogia divină a maturizării și împlinirii, nu în absența, ci în prezența și asistența lui Dumnezeu”¹⁸. O viață duhovnicească lipsită de luptă nu este proprie Ortodoxiei, astfel încât Sfântul Isaac Sirul afirmă că „drumul către Dumnezeu este o cruce continuă”¹⁹ și de aceea, nimeni nu se poate îndrepta spre cer într-un mod simplu și cu ușurință. Putem vedea, astfel, că în suferința umană are loc cea mai frumoasă și autentică întâlnire cu Dumnezeu, care de bunăvoie se jertfește, și datorită acestui fapt „cel ce în lumea aceasta vrea să nu se ostenească, dar vrea să se îndeletnicească cu virtutea, se află foarte departe de drumul lui Dumnezeu”²⁰. În acest sens, în vreme ce suferim și ne trudim în luptă, de fapt ne înălțăm, căci în plan spiritual, cea mai mare cădere este de fapt înălțarea către cer, deoarece, toate aceste încercări îl fac pe om să-și ridice privirea înspre Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care ne provoacă Dumnezeu: ține la noi, are sentimente pentru noi oamenii, căci dacă nu era acest sentiment divin, lumea nu-și avea sensul.

Prin intermediul acestei lupte omul Îl „cucerește” pe Dumnezeu, tocmai pentru faptul că inima omului a fost cucerită dinaintea lui Dumnezeu. Prin urmare, numai cel cucerit de Dumnezeu Îl poate „birui” pe El, ca urmare

¹⁶ SF. GRIGORIE CEL MARE, *Dialoguri despre moarte*, trad. George B. Țâra (Timișoara: Amarcord, 1998), 52.

¹⁷ SALVIANUS, „Despre guvernarea lui Dumnezeu,” în *PSB 72*, trad. D. Popescu (București: IBMO, 1992), 325.

¹⁸ George REMETE, *Suferința omului și iubirea lui Dumnezeu* (București: IBMO, 2005), 40.

¹⁹ Moise AGHIORITUL, *Suferința spre sfințenie*, trad. Iulian Eni (Galați: Editura Arhiepiscopiei Dunării de Jos, 2012), 52.

²⁰ Moise AGHIORITUL, *Suferința spre sfințenie*, 52.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi a faptului că a reușit să rămână în picioare, nerenunțând la mântuirea lui. „Iubirea lui Dumnezeu își află încununarea în tocmai disponibilitatea de a suferi”²¹.

Odată ce am ieșit biruitori în lupta cu Dumnezeu, noi vom fi alți oameni, lucru pe care-l vedem din schimbarea numelui lui Iacov în Israel, care înseamnă atât „cel care se luptă cu Dumnezeu”, cât și „cel care L-a văzut pe Dumnezeu”. Asta ne oferă lupta: vederea lui Dumnezeu, nu la propriu, ci în mod indirect prin faptul că El ni se descoperă tot mai mult, astfel încât noi vom ajunge să-L cunoaștem mult mai bine și să ne raportăm corect la planul Lui de mântuire a noastră. Interesant este, totodată, și faptul că noul său nume, Israel derivă din cuvântul ebraic „yasar”, care înseamnă pe de-o parte „a tăia”, iar pe de altă parte „a vindeca”, astfel încât putem spune că prin intermediul luptei și mai ales al semnului pe care-l lasă asupra noastră El de fapt ne vindecă, ne tămăduiește, căci orice vindecare este precedată de suferință și durere, la sfârșit predându-ne în mâinile lui Dumnezeu.

Rana pe care o lasă Dumnezeu asupra noastră în momentul încercărilor este semnul distinctiv de fii ai lui Dumnezeu; este semnul sau pecetea prezenței Lui, prin intermediul căreia ne dăm seama că nu suntem singuri, prin care conștientizăm că El este cu noi. Va fi singura rană la care ne vom gândi cu drag, deoarece în mod neobișnuit prin rana cauzată de Dumnezeu noi de fapt ne-am vindecat la propriu, între noi și El creându-se, astfel, o relație de dependență totală²². Așa cum orice artist își lasă amprenta pe opera sa, tot așa și Dumnezeu prin această rană își lasă „semnătura” pe sufletul omului, care în baza acesteia devine fiul Său. Făcându-l șchiop pentru totdeauna, Dumnezeu nu i-a permis lui Iacov să uite că singurul mod prin care a învins a fost prin înfrângere²³, astfel încât, rana a rămas o

²¹ Liviu PETCU, *Suferința și creșterea spirituală* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2012), 159.

²² Robert Smith CANDLISH, *Studies in Genesis* (Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997), S. Ge 32:24.

²³ Donald C. FLEMING, *Concise Bible Commentary* (Chattanooga: AMG Publishers, 1994), 25.

amintire permanentă a nevoii lui de Dumnezeu. Un Iacov dependent total de Dumnezeu poate deveni Israel²⁴.

Concluzii

În încheiere, am dori să readucem în discuție un lucru extrem de esențial, și anume că a sta lângă Dumnezeu înseamnă a urca, a vedea tot mai mult pe Dumnezeu, motiv pentru care datoria omului rămâne etern aceea de a se apropia tot mai mult de El prin iubire, astfel încât cunoașterea devine iubire, iar Dumnezeu este cunoscut ca iubire (IIn 4,8). Prin luptă, omul nu face altceva decât să rămână în prezența lui Dumnezeu, lupta fiind, în esență, soluția care stă la temelia vederii lui Dumnezeu. Având în vedere lucrul acesta putem spune împreună cu Sfântul Grigorie de Nyssa că devenim ceea ce privim²⁵. Cu alte cuvinte, lupta se prezintă sub forma unui itinerar duhovnicesc, ce are drept destinație îndumnezeirea omului, iar privindu-L constant pe Dumnezeu, vom deveni „dumnezei” după har.

Prin urmare, de vreme ce omul are încă de la începutul existenței sale în el Lumina în potență, pe măsura desăvârșirii în Lumina Cuvântului va deveni lumină la rându-i, fiindcă, experiența unei vieți în prezența permanentă a lui Dumnezeu și nu în afara Acestuia nu este altceva decât sporirea luminii în structura noastră lăuntrică, generând, pe parcurs, o metamorfozare a structurii noastre biologice, care se cere a fi și ea îndumnezeită. Doar în acest context se poate vorbi de o transparentizare a ființei umane în constituția sa holistică, respectiv doar atunci când Dumnezeu, Care într-o fază incipientă se află în om ca lumină parțială, pe măsura maturizării noastre în lumina poruncilor Sale se va uni deplin cu noi.

Acela va fi momentul în care noi ca oameni vom putea vedea Lumina cea adevărată, momentul în care noi în urma unui proces complex de despățimire am ajuns să-L facem pe Dumnezeu „robul” sufletelor noastre,

²⁴ RICHARDS & RICHARDS, *The Teacher's Commentary*, 66.

²⁵ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Opt omilii la Fericiri*, trad. Sandu Stoian (București: Anastasia, 1999), 88.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi momentul în care uniți fiind deplin cu Hristos vom vedea slava Sa, nu cu ochii noștri biologici și efemeri, ci prin ochii lui Dumnezeu care a devenit una cu noi. De aceea, orice încercare de a vedea lumina în afara Luminii și fără de Lumină, nu va reprezenta altceva decât o afundare în negura propriei existențe și o îndepărtare conștientă de Izvorul Luminii, fiindcă, orice efort și orice căutare de a încerca să vedem cu ochii sufletului nu se va produce niciodată în afara unei dorințe sincere de a ne supune întru totul Poruncitorului Desăvârșit, Care va pecetlui ochii sufletului cu strălucirea Sa redându-le vederea. Prin urmare, „lupta” cu Dumnezeu nu încearcă să exprime un raport de autonomie a omului în raport cu Dumnezeu, ci din contră vrea să releve expresia de autonomism a lui Dumnezeu în sufletul omului.

Fiecare om este opera lui Dumnezeu care se dorește a fi plasticizată la nesfârșit, pentru a deveni o adevărată bijuterie care să strălucească lângă tronul dumnezeiesc în veșnicie. Astfel, a vedea pe Dumnezeu cel viu și Adevărat constă în aceea că cel ce privește spre El nu ajunge niciodată la sfârșitul dorinței de a-L vedea²⁶, motiv pentru care, pentru noi, a vedea pe Dumnezeu înseamnă a-I urma Lui oriunde ne-ar conduce²⁷.

Evocare

Părintele profesor Ioan Chirilă, îndrumătorul meu de doctorat, a reprezentat, încă din anii studenției, paradigma profesorului desăvârșit și plin de înțelepciune, în același timp, deoarece, în cadrul cursurilor de Vechiul Testament, prin intermediul unui limbaj elevat, reușea să facă o expunere punctuală, plină de consistență teologică, întotdeauna puternic ancorată în duhul Sfinților Părinți, încercând să ne deschidă, cu prilejul fiecărei întâlniri, noi orizonturi captivante cu privire la temele esențiale ale cărților Vechiului Testament și indicându-ne, totodată, o bibliografie selectivă foarte folositoare vizavi de aprofundarea temelor studiate și discutate în cadrul întâlnirilor

²⁶ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, 92.

²⁷ SF. GRIGORIE DE NYSSA, *Despre viața lui Moise*, 97.

săptămânale. Îmi place să numesc fiecare moment petrecut împreună cu părintele Chirilă o întâlnire festivă, datorită faptului că, încă de la început, mi-a oferit un avânt înspre a cunoaște mai multe despre Dumnezeu, mi-a insuflat un stil de viață aparte, axat pe fapte concrete, și m-a format, asemenea unui duhovnic desăvârșit, prin toate cunoștințele împărtășite, arătându-mi, în mod expres, ce trebuie să facem pentru a „reînvia” chipul lui Hristos în noi, în așa fel încât pe parcursul anilor de studiu să mă maturizez din punct de vedere spiritual, tinzând tot mai mult spre desăvârșire și ajungând, cu toții, încă din planul acesta immanent să devenim ființe străvezii, pătrunse de lumina Mântuitorului Hristos.

Astfel, este de la sine înțeles, că încă din momentul în care l-am văzut și l-am auzit vorbind am prins drag de Sfinția Sa și cu mai multă dragoste m-am aplecat spre studiul Vechiului Testament, părintele Ioan Chirilă fiind omul care m-a fascinat și care încă mă fascinează prin claritatea gândirii, prin felul de a vedea și de a înțelege lucrurile care ne înconjoară și mai ales prin inima sinceră și plină de iubire față de toți studenții cu care a interacționat, încercând potrivit cuvintelor Sf. Ap. Pavel „să se facă tuturor toate”. Toate aceste lucruri m-au făcut să înțeleg cu certitudine că pr. profesor este persoana cu care mi-ar face plăcere să lucrez, fiindcă acum, după mulți ani, îmi dau seama cât de important este pentru un doctorand să aibă lângă el un profesor foarte bine pregătit în domeniul în care activează, care să fie capabil să-i ofere sfaturi practice și soluții la toate problemele pe care le întâmpină pe parcursul cercetării.

Cu privire la întâlnirea mea cu părintele Ioan Chirilă pentru a stabili tema tezei de doctorat, doresc să menționez că aceasta a fost una interesantă, fiindcă, cu multe emoții, după ce am primit acordul părintelui profesor de a putea face muncă de cercetare în domeniul Vechiului Testament, m-am prezentat la biroul Preacucerniciei Sale cu un titlu și cu un plan construit pe baza unei teme care pentru mine, în primul rând, a fost captivantă și care îmi ridica multe semne de întrebare, după care părintele, ascultându-mă cu atenție, mi-a trasat liniile tematice pe care trebuie să le am în vedere pentru ca lucrarea să fie într-adevăr una de noutate în plan academic.

Vederea lui Dumnezeu în „întunericul luminos” – o „reînviere” a chipului lui Hristos în noi

Îi mulțumesc părintelui profesor pentru faptul că mi-a oferit posibilitatea de a îmi alege tema pe care doream să o dezvoltăm și anume lupta lui Iacov cu Dumnezeu, prezentă în cartea Facerii, în capitolul 32, concretizată, ulterior, prin titlul „Lupta lui Iacov cu îngerul – de la real (istoric) la duhovnicesc, de la nevedere la vederea în chip real a lui Dumnezeu”, care a suferit mici modificări, ca urmare a faptului că pe parcursul cercetării am descoperit mai multe abordări exegetice, acesta reprezentând pasajul scripturistic care m-a marcat și care m-a fascinat mereu.

De asemenea, îi mulțumesc Părintelui meu îndrumător de doctorat pentru grija pe care mi-a purtat-o pe tot parcursul anilor de cercetare, pentru sprijinul pe care mi l-a oferit constant și nădăjduiesc că pe parcursul formării mele în proximitatea Preacucerniciei Sale nu l-am dezamăgit sub nicio formă.

Prin urmare, aș dori să închei într-o linie simetrică această evocare, prin a spune că părintele profesor Ioan Chirilă este o valoare a teologiei românești și, în mod special, a Facultății noastre de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca. Toți cei care i-am fost ucenici, putem spune că este un om cu care ne mândrim și sub aripa căruia ne-am format ca oameni, ca teologi și ca și slujitori ai sfântului altar, dorindu-i, totodată, sănătate deplină, putere de muncă și multe realizări spirituale și materiale spre slava lui Dumnezeu și a oamenilor.

Vă mulțumesc pentru faptul că ați acceptat să îmi fiți călăuză în viață!
Întru mulți ani Preacucernice Părinte Profesor!

Drepturile omului în Vechiul Testament din perspectiva dreptului la sfințenie/sfințire

Cătălin VARGA

Declarația Universală a Drepturilor Omului adoptată în Paris la data de 10 decembrie 1948, reprezintă un ideal social, cultural și politic al modernității, o nouă “cucerire” a spiritului antropocentric. Declarația se fundamentează pe recunoașterea unor principii umane universal aplicabile, drepturi inalienabile ale fiecărei persoane umane (dreptul la libertate, demnitate, egalitate, protecție, muncă, căsătorie, proprietate privată¹ etc). Însă așa cum bine a observat și arhiepiscopul † Yannoulatos, drepturile omului, așa cum sunt propuse ele de către comunitatea politică, sunt în natura lor niște declarații civile care facilitează impunerea unor restricții legislative de factură politică, urmărind o agendă de multe ori opusă valorilor fundamentale ale creștinismului. Tocmai de aceea, Ortodoxia nu a subscris de fiecare dată provocărilor politicii drepturilor omului, ci doar atunci când se apărau niște drepturi fundamentale ale omului cum ar fi: libertatea religioasă, întărirea demnității etc².

Cercetarea noastră va avea ca prim obiectiv identificarea vulnerabilității ideologice a topicului drepturilor omului, fiindcă ele sunt fără îndoială un construct secularizat, în interiorul căruia supremele valori umane devin relativizate³. Iar ca obiectiv secundar vom încerca să oferim soluția ortodoxă insistând pe modul în care sfinții părinți au știut să definească în termeni biblici demnitatea omului și drepturile sale.

¹ Jörn RÜSEN et al., *Drepturile omului la întâlnirea dintre culturi* (Pitești: Paralela 45, 2004), 5.

² Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. Gabriel Mândrilă (București: Ed. Bizantină, 2003), 62-5.

³ Jean-Marie LUSTIGER, „L'Église, la Révolution et les Droits de L'Homme,” în 1789 *La Commémoration*, ed. Maurice Agulhon et al. (Paris: Gallimard, 2000), 130-173.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

În literatura internațională există un studiu pertinent pe problematica secularizării drepturilor omului⁴, însă autorul nu își propune să soluționeze biblic și patristic problematica – de aceea, cercetarea de față se recomandă de la sine. În teologia românească cel mai apropiat studiu față de obiectivul nostru este cel al Pr. P. Semen⁵, care doar sistematizează drepturile omului la nivelul Vechiului Testament. Noi vom încerca în paginile de față să împingem și mai departe cercetarea dedicată drepturilor omului din perspectivă biblică.

Noutatea studiului nostru va consta în încorporarea tuturor drepturilor omului într-unul singur: dreptul la sfințenie/sfințire⁶ – fiindcă Legea drepturilor și a responsabilităților îl conduc pe om către idealul sfințeniei (Lev 19,2). Aceasta este de fapt soluția spiritualității ortodoxe care vede problema printr-o altă optică: drepturile omului în înțelesul lor biblic înseamnă nu îndreptare sau justificare de sine în baza unor legi civile, ci renunțare la sine de dragul aproapelui, din iubire față de acesta (Lev 19,18). De altfel, mesajul Evangheliei adus de Mântuitorul Iisus Hristos, stabilind adevărata măsură a demnității umane, ne învață jertfa de sine⁷,

⁴ Michael FREEMAN, „The Problem of Secularism in Human Rights Theory,” *HRQ* 26 (2004): 375-400.

⁵ Petre SEMEN, „Fundamentarea biblică a drepturilor omului,” în *Text și Discurs Religios. Lucrările Conferinței Naționale*, ed. Alexandru Gafton et al. (Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2010), 173-85.

⁶ Mulțumesc pe această cale Părintelui Profesor Ioan Chirilă, coordonatorul Tezei mele de Doctorat, pentru inspirația acestei noțiuni numite „dreptul la sfințire/sfințenie” – dânsul fiind de fapt autorul moral al acestui termen/concept, credem noi, original în teologia ortodoxă românească. Tot pentru părintele Ioan Chirilă, noțiunea dreptului la sfințire/sfințenie este sinonimă cu dreptul la Înviere: persoana umană, prin intermediul sufletului, are sădită ontic în ea o componentă anastasică intuită în Vechiul Testament atât de dreptul Iov (19,25) cât și de prorocul Iezechiel (cap. 37), desăvârșită mai apoi în Trupul Înviat al Mântuitorului Iisus Hristos. Pentru mai multe detalii a se vedea Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 207-20. În teza de față nu ne propunem să marșăm pe această linie a interdependenței dintre dreptul la sfințenie și dreptul la înviere – aceasta o vom realiza probabil într-o cercetare separată ulterioară, ci vom rămâne strict în sfera periplului de la juridicul drept la sfințire către comunionalul drept la sfințenie.

⁷ Constantin COMAN, *Biblia în Biserică: Eseuri pe teme biblice* (București: Ed. Bizantină, 1997), 31-5.

adică folosind limbajul drepturilor, convertirea a ceea ce se poate numi „drept legal” în îndatorire jertfelnică (Mt 25,34-40). Această realitate a transfigurării prin iubire jertfelnică a noțiunii „drepturile omului” o avem în vedere atunci când propunem soluția demistificării, a reîntoarcerii la izvorul biblic original și pe care o numim generic: dreptul la sfințire/sfințenie.

1. Problema secularizării drepturilor omului și necesitatea unei reevaluări răsăritene

Instituționalizarea reprezintă pericolul cel mai serios ce atentează la năzuința omului spre sfințenie, această operă a modernității a calibrat și relația Biserică-Stat, în interiorul căreia legile sunt făcute de către oamenii puterii. Drepturile omului devin în acest scenariu, o simplă formalitate, unde cei egali dețin controlul asupra celorlalți diferiți. Mesajul Evanghelic îi prezintă pe toți oamenii egali, ca fiind copii ai Aceluiași Tată, însă secularizarea noțiunii de „drepturile omului”, a făcut ca această fraternitate să devină un cerc închis al puterii, unde cel puternic îl subjugă pe cel slab⁸. Dreptul omului de a fi respectat, este susținut de o serie de valori civice, însă dreptul la demnitate nu este asociat cu nici o obligație religioasă care să arate respect și supunere față de Dumnezeu.

Dezbaterile recente despre drepturile omului în Ortodoxie, dezvoltă o poziție ambivalentă față de democrația modernă liberală. Iar partea cea mai retractară a Ortodoxiei, vizavi de conceptul drepturilor omului, vine pe fundalul înțelegerii distincte a teologiei antropologice. Criticii ortodocși ai conceptului drepturilor omului, spun că acesta este inerent legat de o dimensiune nonrelațională, autonomă și individualistă cu privire la natura

⁸ Luis Ricardo GÓMEZ-PINTO, „Crítica de la Razón Pura de la Ley: Sobre la Secularización Bíblica en la Narrativa de los Derechos Humanos,” *Vniversitas* 64 (2015): 197-8; John D. CIORCIARI, „Institutionalizing Human Rights in Southeast Asia,” *HRQ* 34 (2012): 695-725; Bas de Gaay FORTMAN, „Minority Rights: A Major Misconception?,” *HRQ* 33 (2011): 279-83; Allen BUCHANAN, *Human Rights, Legitimacy, and the use of Force* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 246-7; Natan LERNER, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration* (Leiden: Martinus Nijhoff Publishers, 2006), 173-80.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

umană, această viziune străină nu fuzionează cu realitatea experiențială. Alții conectează limbajul drepturilor omului, cu un umanism ateistic ce promovează o agendă antireligioasă. Teologul C. Yannaras, critică dezvoltarea vestică a conceptului, spunând că acesta respinge teologia patristică a lui *theosis*, ce vorbește despre îndumnezeirea creației⁹. Această opacitate riscă să decadă într-o formă existențială în care Creatorul este înlăturat din propria Sa creație, aceasta conducând către forme alarmante de dualism de genul (rațiune-credință, trup-suflet, sfânt-secular¹⁰). De aceea, nu este surprinzător, că dimensiunea politică a drepturilor omului, s-a îndepărtat mult față de valențele spirituale ale creștinismului răsăritean, focusându-se cu precădere asupra drepturilor unor indivizi în defavoarea altora. Alte voci radicale afirmă că iluminismul, modernitatea și întregul concept al drepturilor omului, reprezintă un rău absolut și suprema decădere a omului, cu alte cuvinte, păcatul original al democrației moderne¹¹. Părintele E. Clapsis vorbește și el despre un anume soi de reacție fundamentalistă împotriva drepturilor omului, ce vine din zona ortodoxă, aceasta luând naștere pe fondul dezvoltării conceptului, în special în zona vestului globalizant¹².

Secularizarea drepturilor omului, a pornit de la ideea că omul trebuie să aibă dreptul la demnitate, acest drept făcând valoroasă viața umană. Drepturile se nasc din acțiuni pur omenești, nimeni nu pretinde că le primește de la Dumnezeu sau de la natură¹³. În acest punct, întâlnirea

⁹ Christos YANNARAS, „Human Rights and the Orthodox Church,” în *The Orthodox Churches in a pluralistic world: an ecumenical conversation*, ed. Emmanuel Clapsis (Geneva: World Council of Churches Publications, 2004), 83; Norman RUSSELL, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 79-84.

¹⁰ André DOREMUS, „La Théologie Politique de Carl Schmitt vue par Hugo Ball en 1924,” *Les Études philosophiques* 1 (2004): 61-2.

¹¹ Pantelis KALAITZIDIS, *Orthodoxy and Political Theology* (Geneva: World Council of Churches Publications, 2012), 21; Alexandru I. STAN, „Biserica Ortodoxă și religiile necreștine în Uniunea Europeană extinsă”, în *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană: Contribuții necesare la securitatea și stabilitatea europeană*, ed. Adrian Gabor și Radu Petre Mureșan (București: Editura Universității din București, 2006), 85.

¹² Emmanuel CLAPSIS, „Human Rights and the Orthodox Church,” *Θεολογία* 2 (2016): 125.

¹³ Jack DONNELLY, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2013), 17-23.

dintre conceptul „drepturile omului” și creștinismul Evanghelic, are mult de suferit, căci Dumnezeu este aruncat la periferie, prin acțiunile unui demers pur antropocentric. Această concepție modernă a drepturilor omului, are la bază un punct de vedere umanist secular, aliniindu-se cu filozofia politică și morală academică, care este în opoziție directă cu concepția teocentrică a demnității umane și a drepturilor omului¹⁴. Mai mult decât atât, cercetătorul G. Moran spune că încă de la nașterea conceptului de drept al omului, a existat pericolul ca această frază celebră să devină un instrumentar al politicului, ea referindu-se utopic¹⁵ la înlocuirea politicii globale cu o etică irealizabilă¹⁶.

Recuperarea conceptului de drepturile omului, decantarea de impuritățile sale seculare și infuzarea unui substrat moral biblic, devine un imperativ misionar al Bisericii de astăzi. Aceasta cu atât mai mult cu cât, a treia conferință preconciliară pan-ortodoxă, din anul 1986, declara pe marginea topicului „The Contribution of the Orthodox Church to the Realization of Peace, Justice, Freedom, Fraternity and Love among People and to the Elimination of Racial and other Discriminations¹⁷”, că Biserica Ortodoxă se angajează să apere drepturile omului pentru fiecare individ în parte¹⁸. Însă patriarhul Chiril atrage atenția, că sub umbrela „drepturile omului”, se pot aduce confruntări la adresa valorilor religioase și naționale. Conceptul acesta de drepturile omului este atât de vag delimitat, încât integrează viziuni contrare creștinismului și valorilor morale ale statutului de persoană umană¹⁹.

¹⁴ Michael FREEMAN, „The Problem of Secularism,” 382.

¹⁵ Moyn SAMUEL, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), 3-10; Alasdair MACINTYRE, *After Virtue: A Study in Moral Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 69.

¹⁶ Gabriel MORAN, „Human Rights need a Human Tradition,” *CrossCurrents* 62 (2012): 75.

¹⁷ Vlassios PHEIDAS, „Peace and Justice: Theological Foundations,” în *Justice, Peace and Integrity of Creation. Insights from Orthodoxy*, ed. G. Limouris (Geneva: World Council of Churches Publications, 1990), 115.

¹⁸ Stylianos C. TSOMPANIDIS, „Orthodox Participation in the Ecumenical Movement – A Detailed Historical Survey,” în *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education*, ed. Pantelis Kalaitzidis et al. (Oxford: Regnum Books International, 2014), 112.

¹⁹ Daniel BENGA, „Reflecții teologice privitoare la integrarea Bisericii Ortodoxe Române în Uniunea Europeană,” în *Biserica Ortodoxă în Uniunea Europeană*, 128.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

Misiunea Bisericii este prin urmare, să pună bazele unei înțelegeri colective a drepturilor omului, antrenând astfel întreaga comunitate, iar singura agendă de acest fel, este declararea dreptului omului la sfințenie, un bun universal, care dacă este atins de fiecare persoană, nimeni nu se va mai simți discriminat de acțiunile celuilalt, căci sfințirea înseamnă iubirea celuilalt. Astfel a luat naștere discursul nonreligios, nonmetafizic al drepturilor omului²⁰, un derapaj ideologic ce necesită corijări imediate.

2. Dreptul la sfințenie ca propunere înspre depășirea impasului

Sfințenia lui Dumnezeu este caracteristica de căpetenie a Vechiului Legământ, este temelia întregii religii a iudeilor, Yahweh purtând denumirea de „Sfântul lui Israel” (*Kados Israel*) sau „Sfântul lui Iacob²¹” (Ps 71,22; Is 1,4; 5,19; Ier 50,29 etc). Etimologic, termenul ebraic *kados* înseamnă „a izola, a delimita” și se folosea pentru a desemna ceva ce este despărțit și pus deoparte de activitățile prozaice, pentru slujba sacră. Deși în Orientul Apropiat Antic, termenul era aplicat rareori zeităților păgâne²², Dumnezeul lui Israel Se revelează ca fiind sfânt (Lev 19,2). Dacă în Vechiul Testament sfințenia lui Dumnezeu era asociată obiectelor și locurilor ce marcau prezența lui Yahweh (Ieș 3,5; 29,43; 1Rg 6,19-20), cu atât mai mult purității morale a omului, de aceea episodul Nadab și Abihu, nu poate fi soluționat altfel decât prin pedeapsă (Lev 10,3). Israel trebuia să devină un popor sfânt pentru Domnul (Ieș 22,31), deoarece El era sfânt, și poporul Său trebuia să-I fie asemenea (Lev 11,44). Israel nu este sfânt prin sine însuși, ci pentru că este consacrat lui Dumnezeu, prin intrarea lui în Legământul

²⁰ Mieke HOLKEBOER, „Is There a Measure on Earth?: Sacred Possibilities for the Secular Discourse on Human Rights,” *Brigham Young University Law Review* 3 (2000): 871.

²¹ Athanase NEOIȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (București: Sophia, 2004), 53.

²² Walter EICHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. 1, (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 271; Bernhard W. ANDERSON, *Contours of Old Testament Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 42.

încheiat de Yahweh cu Moise pe Sinai, astfel Israel va cunoaște sfințenia Domnului prin manifestarea mântuirii²³.

Observăm la profetul Isaia spre exemplu, că atributul sfințeniei se identifică cu curăția morală, el exclamă în prezența lui Dumnezeu Cel sfânt următoarele: „Și am zis: O, ticălosul de mine, că-mi tremură sufletul; că fiind eu un biet om și având buze necurate și locuind eu în mijlocul unui popor cu buze necurate, cu ochii mei L-am văzut pe Domnul Atotțiitorul!” (Is 6,5). Profetul deplânge starea sa de necurăție sufletească împreună cu cea a poporului său, căci nu-L pot lăuda pe Yahweh cu buze curate precum cele ale serafimilor, subliniind incapacitatea sa morală de a-L căuta pe Domnul împreună cu cetele îngerești din Ceruri. De aceea, pentru a deveni sfânt, omul trebuie nu numai să fie consacrat, dar să se și separe de tot ceea ce este incompatibil cu sfințenia. Adică credinciosul trebuie să renunțe la anumite forme de conduită care sunt contrare voii lui Dumnezeu. Pentru acest motiv în prezența lui Yahweh proorocul simte nevoia ștergerii păcatelor sale (Is 6,7). Se observă la proorocul Isaia, ideea că acțiunea consacării nu trebuie să fie o pregătire de moment, întrucât persoanele consacrate chiar, nu se fac vrednice de a rămâne în prezența lui Dumnezeu doar împlinind ritualul curățirii exterioare, ci mai ales conformându-se voii lui Dumnezeu cel sfânt, trăind o viață morală, mistică. Exclamația îngerilor: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, este Domnul”, este de fapt exclamația întregii creaturi în fața realității divine inefabile în transcendența Sa și în perfecțiunea Sa absolută. Tripla scoatere în evidență a acestui atribut al lui Dumnezeu, are o mare însemnătate pentru prooroc dar și pentru lumea în care trăia el. Cântarea serafimilor arată ce drum trebuie să ia lumea²⁴, și acesta nu poate fi decât drumul sfințeniei de care trebuie să se umple cerul și pământul,

²³ Edmond JACOB, *Theology of the Old Testament* (New York: Harper and Row, 1958), 90; Bohdan HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2010), 20; Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. 1, (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 70-6.

²⁴ Moshe IDEL, *Ascensiuni la cer în mistica evreiască. Stâlpi, linii, scări*, trad. de Maria-Magdalena Angheliescu, (Iași: Polirom, 2008), 193-4.

drumul etic al consacării mistice²⁵. Limbajul acesta al slavei și sfințeniei lui Yahwe, unifică întreaga carte a profetului, *kavod YHWH* regăsindu-se atât aici în 6,3 cât și în 40,5; 60,1; 66,18 – laitmotivul sfințeniei dominând toată cartea²⁶. Aceasta este în teologia profetului Isaia, înțelegerea etică a împlinirii căii Domnului, după cum vedem în textele din 40,3; 57,14-21; 62,10-12. În mod similar, în Ps 5,8 pregătirea căii Domnului, necesită o viață îndreptățită, plină de sfințenie. Principala preocupare a profetului, era să faciliteze prezența lui Yahwe în mijlocul poporului Său (Is 40,1-11; Ieș 33,3.12-14), iar aceasta era condiționată de exercitarea dreptății²⁷, a normelor etice, a practicării sfințeniei de către întreg Israelul. În mod special, după așezarea poporului în Canaan, Israel avea nevoie de semne vizibile ale prezenței lui YHWH în mijlocul său, pentru a se întări în credință. Tocmai de aceea, observăm că evreii închinau diverse altare pe noul teritoriu dobândit de la Dumnezeu, la care mergeau cu ocazia diverselor sărbători religioase ca „să se închine înaintea Domnului” (1Rg 1)²⁸. Singură, sfințenia poporului, asigura prezența lui Yahweh în mijlocul lor!

Profetul Isaia împărtășește de asemenea multe lucruri în comun cu reformele religioase ale lui Ezdra, ambii folosesc termenul de *hārēd* „cel ce tremură”, pentru a-l descrie pe omul ce aderă la Legământul lui Yahwe (Is 66,2.5; Ezd 9,4; 10,3); ambii scot în evidență importanța împlinirii Torei; ambii susțin centralitatea Templului; însă cel mai important lucru în cartea reformatorului Ezdra, este că referința cu privire la popor este la modul „neamul sfânt” al Domnului²⁹ (Ezd 9,2; Is 6,13). Această sfințenie dobândită

²⁵ Petre SEMEN, *Învățătura despre sfânt și sfințenie în Cărțile Vechiului Testament* (Iași: Trinitas, 1993), 37-8.

²⁶ R. RENDTORFF, „The Composition of the Book of Isaiah,” în *Canon and Theology*, ed. M. Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 149-52.

²⁷ Bo H. LIM, *The „Way of the Lord” in the Book of Isaiah* (New York/ London: T&T Clark, 2010), 66-7.

²⁸ Walther ZIMMERLI, *Old Testament Theology in Outline* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 71-2.

²⁹ Marvin A. SWEENEY, „The Book of Isaiah as Prophetic Torah,” în *New Visions of Isaiah*, ed. Roy F. Melugin și Marvin A. Sweeney (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 58; Wonsuk MA, *Until the Spirit Comes: The Spirit of God in the Book of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 63-4.

de la YHWH, făcea din Israel o lumină mântuitoare pentru toate națiunile pământului (Is 10,17), iar motivul „lumini”, ca metaforă a salvării din păcat, ocupă o poziție centrală pentru cei ce zac în orbie sufletească, și au nevoie să se împărtășească de sfințenia poporului lui Dumnezeu³⁰. Această dimensiune misionară a lui Israel, de răspândire a sfințeniei în întreaga lume, îi responsabiliza și mai mult, în statornicirea unei conduite morale, inspiratoare pentru cei din jur.

Un astfel de catalizator ar trebui să fie și conceptul de drepturile omului, o instanță morală universal acceptată, care să promoveze ținta sfințeniei ca măsură ultimă a demnității umane. Astfel, nimeni nu s-ar mai simți lezat, maltratat sau desconsiderat în virtutea vreunui drept, căci legea sfințeniei lui Yahwe, este adânc întemeiată pe recuperarea unicității persoanei umane și valorificării ei (Ieș 20,17). În cartea profetului Osea (11,9), Dumnezeu Se numește pe Sine, Sfânt, deoarece El este Domn al propriei Sale voințe, iar aceasta înseamnă că în propriile Sale decizii, El este independent și liber. Deoarece sfințenia este superioară, atotputernică, liberă, autoritativă³¹ – însă niciodată în manifestarea ei, nu îngrădește libertatea celuilalt și nici nu îi eclipsează vreun drept. Sfințenia pentru un evreu, însemna împlinirea Legii lui Dumnezeu, ea conferea stâlpul etic al Bibliei ebraice, sfințenia având atât caracter personal, concret individual cât și cultic³². Însuși Hristos va spune că numai adevărul, adică împlinirea Legii, ne poate face cu adevărat liberi (In 8,32). Tema libertății oferită prin Lege, este reluată și în epoca Bisericii primare: „Așa să vorbiți și să vă purtați precum sunt judecați cei după legea libertății” (Iac 2,12). Nu putem ști cu siguranță ce fel de genitiv se folosește prin expresia *ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας* („după legea libertății”), apostolul se poate referi la substantivul libertate, însemnând că Legea este cea care oferă libertatea, sau că Legea este definită

³⁰ Ronald E. CLEMENTS, *Jerusalem and the Nations: Studies in the Book of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011), 193-4.

³¹ Ludwig KÖHLER, *Old Testament Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1957), 52.

³² G. M.H. RATHEISER, *Mitzvoth Ethics and the Jewish Bible* (New York/ London: T&T Clark, 2007), 182.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

ori caracterizată de către libertate³³. Însă dincolo de aceste variabile, un lucru este cert: Legea libertății este Legea iubirii aproapelui (Iac 2,8), astfel că adevărata libertate și demnitate a omului nu poate fi asigurată printr-un set de legi seculare adoptate de către Declarația Universală a Drepturilor Omului – ci ea rămâne universal aplicabilă, atâta timp cât Legea lui Dumnezeu rămâne călăuză (Gal 3,24) în acțiunile interumane.

Libertatea de a se sfinți, de a se consacra lui Dumnezeu, este un drept de natură divină, asigurat de către Legea Vechiului Testament: (Lev 18,5). Verbul folosit aici de către masoreți este *šmr* care are de-a face cu acțiunea de a urmări cu foarte mare atenție împlinirea Legii, iar pluralul folosit *hoq* tradus prin „decrete”, este comun Codului Sfințeniei³⁴ (Lev 18,26; 19,19; 25,18; 26,3). Aceste Legi au un caracter permanent, prin practicarea lor îndelungată, evreul credincios lui Yahwe, își însușea un nou mod de viață, una aducătoare de binecuvântări din partea lui Dumnezeu (Lev 26,3-13; Deut 28,1-14; Iez 20,11). Legile sunt de drept divin, ele nu sunt produsul rațiunii omenești, Yahweh fiind temelia întregii Legi³⁵, de aceea se subliniază în text: „Eu sunt Domnul” (אֲנִי יְהוָה). Astfel, cel care va păzi Legea dreptății, va avea viață îndelungată, plină de drepturi ce decurg din Lege, asigurate de Însuși Dumnezeu.

Primul articol al Declarației Universale a Drepturilor Omului, stipulează faptul că toți oamenii sunt liberi și egali în drepturi: „All human beings are born free and equal in dignity and rights”³⁶. Însă fără acest suport interpretativ și aplicativ al dreptului sfințeniei, exercitarea libertății unei persoane în spirit secular și democratic, riscă să îngrădească libertatea de manifestare a aproapelui său, deși unii cercetători, afirmă că Declarația, a reușit să stabilizeze recunoașterea demnității inerente și drepturile inalienabile

³³ Scot MCKNIGHT, *The Letter of James* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011), 220.

³⁴ W.H. BELLINGER Jr., *Leviticus and Numbers* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2001), 114.

³⁵ John D. CURRID, *A Study Commentary on Leviticus* (New York: Evangelical Press, 2004), 238; John E. HARTLEY, *Leviticus* (Dallas: Word Books Publisher, 1992), 293

³⁶ *Universal Declaration of Human Rights* (United Nations, 2015), 4.

Drepturile omului în Vechiul Testament din perspectiva dreptului la sfințenie/sfințire ale tuturor oamenilor³⁷. Acest fel de exercitare subiectivă a dreptului ontologic la libertate, apare atunci când un sistem guvernamental, intervine peste dreptul la intimitate, o componentă esențială pentru dezvoltarea personalității³⁸. Dacă o instituție sau un grup de persoane influente se folosesc arbitrar de acest articol 1, pentru a-și impune autoritatea coercitiv, peste libertatea și intimitatea unei persoane, după cum s-a și întâmplat nu de puține ori; atunci drepturile omului nu mai au un caracter universal, ci unul restrictiv, devenind apanajul unor grupuri de putere arbitrare. Iar astfel, întregul concept al drepturilor omului se relativizează. Libertatea individuală trebuie să rămână dreptul inalienabil al fiecărei persoane umane, de a-și urma conștiința, peste care imixtiunile guvernamentale să nu aibă nici o putere³⁹. Iar o conștiință sănătoasă, este meritul omului ce trăiește în sfințenie – căci o conștiință necompromisă, nu va putea niciodată să atenteze la dreptul la demnitate al celuilalt. Aceasta implică consecvent și perspectiva filozofului Locke, și anume obligația morală de a nu ne vătăma aproapele, iar din moment ce rădăcinile vestice ale drepturilor omului, afirmă cu tărie caracterul universal al conceptului, este fără îndoială că rădăcinile unei astfel de viziuni globale, aparțin religiei monoteiste a Vechiului Testament⁴⁰, care spune despre drepturile omului, că sunt statornicite de Dumnezeu la scară mondială (Dan 4,1-3).

Omiterea rădăcinilor iudaice ale conceptelor de libertate și demnitate și implicit exegeza contextuală a acestora⁴¹, dublată de o poziționare profund

³⁷ K. MOSS, *Balancing Liberty and Security: Human Rights, Human Wrongs* (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 29; M. TUGENDHAT, *Liberty Intact: Human Rights in English Law* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 2.

³⁸ Nick TAYLOR, „State Surveillance and The Right to Privacy,” *Surveillance and Society* 1 (2002): 82.

³⁹ MOSS, *Balancing Liberty and Security*, 43.

⁴⁰ FREEMAN, „The Problem of Secularism in Human Rights Theory,” 388.

⁴¹ Concepția iudaică de inspirație divină cu privire la drepturile omului, i-a inspirat și pe clasici să-l definească pe om în raport cu ideile de demnitate, libertate și meritocrație umană universal acceptabile (Aristotle, *Politics* I, 2, 3, 7; Plato, *Republic* I, 335; Cicero *De Officiis* I, 7). Rădăcinile acestor viziuni ale dreptului, se regăsesc în Torah, care face distincție clară între legea privind omul în general și legea privind dreptul la proprietate. Legea privind drepturile omului este extinsă până înspre străin (Num 15,15-16: „One

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

seculară, duce către desuetudinea încercării unei aplicabilități universale ale drepturilor omului. Atât timp cât nu se dorește revenirea la izvoare, toată povestea drepturilor omului, rămâne un scenariu bun de Hollywood, însă demnitatea omului trebuie să fie un drept palpabil – nu un miraj.

Concluzii

Conceptul de drepturile omului, originează din arealul cultural-religios al iudaismului mozaic. Legea lui Moise, primită direct din partea lui Dumnezeu, favorizează respectarea unui set de drepturi elementare, ce valorifică demnitatea omului, creat după Chipul lui Dumnezeu. Dreptul la proprietate, la asistență religioasă, la remunerare, la protecție, la libertate, la o judecată nepărtinitoare – dreptul la demnitate într-un cuvânt, au fost prevederi *sine qua non* pentru Israel, prin intermediul cărora Dumnezeu proteja viața evreului, în termenii culturali și legali ai epocii respective, dominată de brutalitate, bestialitate și discriminare umană. Legile acestea oferite de Dumnezeu, prin indicele lor de umanitate ridicat, au schimbat puțin fața omenirii întunecată de necunoașterea Dumnezeului Cel Viu (*YHWH-hai*).

Asistăm așadar la singurul mod de împlinire și de aplicabilitate la scară universal valabilă a drepturilor omului, și anume la măsura sfințeniei – unica soluție prin care drepturile pot fi valorificate întru mântuirea omului.

law and one rule shall be for you and for the stranger who sojourns with you”; Ieș 12,49; Lev 16,29; 18,26; 24,22); pledează de asemenea pentru o instanță judicioasă (Lev 19,15; Deut 1,17) și se sprijină pe mărturia a cel puțin doi martori în cazurile capitale (Num 35,30; Deut 19,15). De asemenea, legea iudaică a drepturilor omului anulează datoria fără de sfârșit a debitorilor (Ieș 21,1-6), asigură plata cu ziua a muncitorilor (Lev 19,13) și este grijulie față de nevoile celor săraci (Lev 19,9-10; 23,22; Deut 24,19-22). Oferă libertate sclavilor și animalelor odihnă în ziua de Șabat și de asemenea anulează datoriile în cel de-al șaptelea an – toate acestea fiind drepturi pe care Talmudul se preocupă să le armonizeze pentru asigurarea și prosperarea demnității umane. Particularitatea Legii iudaice, este că postulează un sistem de drepturi ce implică și îndatoriri concomitente, iar protejarea drepturilor omului, devin efective, doar sub umbrela unui astfel de sistem legalist. A se vedea Lenn E. GOODMAN, *Judaism, Human Rights, and Human Values* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 49-53.

Dreptul la sfințenie, din această perspectivă, este supremul drept oferit omului de către Dumnezeu, în interiorul căruia, îi este respectată demnitatea sa umană, fiindcă singur dreptul la sfințenie, înglobează toate celelalte drepturi.

Declarația Universală a Drepturilor Omului în schimb, prin eliminarea dimensiunii religioase, a secătuit adevărata însemnătate a drepturilor omului, anulând astfel singurul mod funcțional al acestora; de aceea asistăm, din punct de vedere global, la un adevărat fiasco în ceea ce privește implementarea cu succes în straturile societății a drepturilor de orice natură. În societatea secularizată de astăzi, singur omul influent și bogat, se poate bucura cu adevărat de drepturi, ceilalți, mai puțin înstăriți, sunt zilnic discriminați și discreditați, de acțiunile pur egocentriste ale păturii sociale de la vârf. De aceea, până și sistemul legal, care ar trebui să ofere protecție și demnitate tuturor oamenilor, se lovește ca de un zid de coruptibilitatea unor grupuri de interese meschine și dăunătoare sănătății publice, neputând depăși această sincopă la nivel operațional.

Suntem îndreptățiți să spunem că asistăm astfel la sfârșitul drepturilor omului în forma în care le cunoaștem astăzi, tocmai pentru că această formă deșuetă de implementare, nu mai are acoperire generală, foarte mulți oameni simțindu-se discriminați în mod sistematic, de un sistem guvernamental intrat de multă vreme în colaps. Singura soluție de redresare rămâne revenirea la izvoare, recuperarea și decantarea conceptului de toate impuritățile sale ideologice și legislativ deșuete, devenind în acest context o prioritate stringentă. Dreptul la sfințenie, universal valabil pentru toată omenirea, cu toate implicațiile sale apodictice, rămâne umila noastră soluție pentru redresarea unei omeniri aflată ideologic pe o pantă suicidală, de unde nu mai răzbate nici o urmă de speranță.

Evocare

Îi mulțumesc pe această cale părintelui profesor Ioan Chirilă pentru întreaga călăuzire pe parcursul celor trei ani de redactare a tezei de doctorat, timp în care mi-a fost aproape cu iubire părintească, învățându-mă să fac

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

deosebirea între drept secular și drept de inspirație divină. Mai ales îi mulțumesc părintelui pentru ideea originală ce mi-a insuflat-o cu privire la dezvoltarea noțiunii de *drept la sfințenie/ sfințire* – idee care efectiv a dinamizat întreaga mea cercetare. Mulți ani fericiți și rodnici în lucrarea câmpului Evangheliei părinte Ioan.

Sfințenie și sfințire, dat și devenire (în lumina Codului Sfințeniei – Lev 17-27)

Dan VELE

Dumitru Stăniloae afirma următoarele: „sfințirea nu este o operă a lui Dumnezeu îndreptată spre un obiect pasiv, ci răspunde unei aspirații a subiectului uman”¹. Tocmai de la această premisă începe elaborarea acestei teze care are în centrul opera sfințirii. Sfințirea ar trebui să constituie țelul oricărui credincios, este o condiție *sine-qua-non* în dobândirea desăvârșirii. Dumnezeu este cel ce sfințește; sfințenia sub aspectul scripturilor timpurii (*tora*) se obține în urma practicării unui set de legi specifice (cazul lui Israel), dar procesul sfințirii și dobândirea sfințeniei ridică o nouă perspectivă în era nou-testamentară.

Supus studiului este corpusul Torei, dar cu predilecție cartea Leviticului. Sfințenia și sfințirea în Levitic ocupă un loc aparte, revelația are un aspect etic și practic profund celorlalte cărți ale Torei. Vechiul Testament îl atestă pe Moise ca fiind unicul autor al acestei colecții ce poartă numele de *Tora* sau *Lege* (Ieș 24, 4). Cartea Leviticul se bucură de o primă recunoaștere în „Cartea Jubileelor” dar și la filozoful mistic evreu vorbitor de limbă greacă Philon din Alexandria. Leviticul este plasat pe locul al VI-lea între cărțile Vechiului Testament așa cum reiese din numărul fragmentelor găsite la Marea Moarta și Masada. Tot la Qumran este găsit și targumul la Levitic. În secolul al III-lea Leviticul avea să fie cuprins în traducerea Septuagintei, traducere ce aduce cu ea unele neajunsuri în privința termenilor cultici. În perioada tanaimilor, se consideră ca fiind cartea de căpătâi în educația religioasă iudaică a copiilor. Totuși, în perioada nou-testamentară se observă o ușoară detașare de această carte. Sfinților Părinți au elaborat studii exegetice dintre ei pot fi amintiți Origen prin lucrarea *Adnotări la Levitic și 16 Omilii*

¹ Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, (București: IBMO, 1997), 65.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

la *Levitic*, Sf. Chiril al Alexandriei prin *Glafire la Levitic*, Sf. Teodoret al Cirului cu *Întrebări la Levitic*, Sf. Procopie de Gaza cu *Comentariu la Levitic*². August Klostermann cu lucrarea sa din anul 1877 *Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz (Iezechiel și Legea Sfințeniei)* face referire la capitolele 17-26 din cartea Leviticului ca fiind „Legea sfințeniei” pe care o intitulază cu prescripția teologică prescurtată H (Holiness Code)³. Comentariul exegetic al lui Jan Joosten *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26* este o studiu sau poate fi privit ca o anchetă asupra cadrului interactiv al legii cuprins în Codul sfințeniei. Israel Knohl în *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* urmărește trei obiective și anume: abordarea critică a surselor, analiza teologică și a contextului istoric. Cartea reprezintă un studiu exhaustiv; o amănunțită examinare a textelor ritualice și cultice ale Pentateuhului.

Comparativ cu studiul științific occidental, studiile teologilor români referitor la tema sfințeniei și sfințirii sunt într-un cadru mai restrâns. Preotul profesor dr. Petre Semen aduce ca noutate în teza sa de doctorat cu titlul *Învățătura despre Sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament* în anul 1990, tema sfințeniei așa cum reiese din scrierile vechi-testamentare, abordarea este pe un subiect interdisciplinar, tratarea acestei teme rezumată în titlul de mai sus face obiectul de cercetare atât pentru un biblist cât și pentru un dogmatist. Cartea preotului Popovici Mihăiță, *Codul Sfințeniei din Cartea Levitic. Considerații și Aplicații la viața creștină de astăzi*, la editura Papirus Media înclină spre această temă de actualitate a sfințeniei în viața de credință; este o sinteză parțială a revelației mozaice sinaitice în care Legea reprezintă de fapt o comoară dăruită nu numai evreilor ci întregii omeniri, scopul acesteia fiind „îndumnezeirea întregii sale creații”.

În studiul temei „Sfințenie și sfințire, dat și devenire (în lumina Codului Sfințeniei- Levitic 17-27)” am plecat de la acele textele biblice care au ca

² Silviu TATU, *Introducere în studiul Vechiului Testament. Pentateuhul și cărțile istorice* (Oradea: Casa Cărții, 2016), 178.

³ Mihăiță POPOVICI, *Codul Sfințeniei din Cartea Levitic. Considerații și Aplicații la viața creștină de astăzi* (Roman: Papirus Media, 2013), 49.

recurență cuvântul „sfânt” așa cum reiese din corpusul Torei, cartea Levitic ocupă un loc prim în studiu cu acea secțiune a capitolelor 17-27; secțiune ce face parte din *Codul sfințeniei* numită prescurtat *H*. Pe lângă Scripturile Vechiului Testament, reperate iudaice cu privire la sfințenie și sfințirea omului ne ajută în clarificarea textului biblic.

Înțelesul unei cărți biblice presupune multă analiză lexicală, istorică, teologică dar și critică textuală având ca scop înțelegerea textului. Exegeza s-a făcut asupra unor versete care sunt relevante pentru tema analizată. În elaborarea studiului s-au folosit ediții ale Sfintelor Scripturilor; izvoare patristice pe anumite cărți ale Torei (Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Levitic*, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*); dicționare (Botterweck G.Johannes et.alii., *Theological Dictionary of the Old Testament vol 1-15*), enciclopedii, lexicoane, gramatici, concordanțe biblice; resurse și studii iudaice și semitice; comentarii biblice; lucrări de specialitate; studii de specialitate.

1. Sfințirea zilei a șaptea, paradigmă a pășirii omului spre sfințenie

Cartea Facerii denumită și *Bereshith* reprezintă fundamentul pe care se sprijină întreaga gândire teologică și oferă stâlpii teologici pe care se află restul scrierilor sfinte ale Bibliei. Narațiunile sale pline de mister ale evenimentelor de început ale omenirii, (creația și așezarea omului în Eden, potopul, turnul Babel, viața patriarhilor) au captivat inimile oamenilor peste milenii oferind teme de reflecție și inspirație posterității⁴. Tema sfințirii se întrezărește pentru întâia dată în actul creației cerului și pământului, dar și a omului, *chipul și asemănarea* lui Dumnezeu.

În Vechiul Testament Dumnezeu este Sfântul prin excelență. Cântarea lui Moise, cel mai vechi imn al lui Israel îl ilustrează pe Dumnezeu ca

⁴ R. Kent HUGHES, *Genesis: Beginning and Blessing* (Wheaton: Crossway Books, 2004), 15-6.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

„preaslăvit în sfințenie” (Ieș 15,11). Atât Psalmii, cât și Isaia (Is 1,4; 5,19) se referă frecvent la Dumnezeu ca la Sfântul⁵.

Actul creației desemnează încă de la începutul ei pe Inițiatorul sfințirii ca fiind Dumnezeu; El hotărăște ca o zi din cele șapte create să devină sfântă. Facerea (Fac 2,1) sumarizează lucrarea dumnezeirii pe perioada celor șase zile ale creației. Etapa creației s-a încheiat lăsând loc altei etape din istoria omenirii și anume a procreației. Opera desăvârșită a întocmirii cerului, pământului și a omului avea să fie încununată în cele din urmă cu odihnă. Dumnezeu Însuși s-a odihnit de toate lucrurile sale pe care le-a făcut și pus în rânduială. Cuvântul ebraic *Shabbat* înseamna „a completa, a înceta, să te odihnești”; el nu este utilizat ca nume propriu pentru ziua a șaptea, deoarece în textul Facerii *shabbat* este verb nu un substantiv⁶. Sabatul a fost instituit de Dumnezeu, iar poruncit avea să fie mai târziu prin Lege. Porunca a treia este cea care decretează ziua a șaptea zi de odihnă. Porunca referitoare la ziua de odihnă față de primele două are o structură gramaticală diferită, ea nu este o interdicție ci o clauză pozitivă: „Adu-ți aminte de ziua odihnei, ca să o sfințești”; aceeași clauză pozitivă regăsindu-se și în porunca cinstirii părintești⁷.

Sfințenia în pasajul creației din Facerea sugerează ideea de separare, iar mai apoi sfințenia este atribuită persoanelor și lucrurilor dedicate lui Dumnezeu. Facerea relatează că Tatăl, Atotțiitorul și Făcătorul la începutul istoriei umane a stabilit ca o zi din cele șapte să fie pusă deoparte/păstrată pentru odihna Sa⁸. Dumnezeu care este Duh, nu are nevoie de odihnă deoarece nu cunoaște ce este oboseala după cum afirmă textul Isaian (Is 40,28): „Nu știi tu, sau n-ai aflat tu că Domnul este Dumnezeu veșnic, Care a făcut marginile pământului, Care nu obosește și nici nu Își sleiește puterea?”. Scopul Sabatului inițial a fost evidențiat și de Iisus Mântuitoru

⁵ Paul J. ACHTEMEIER, *The HarperCollins Bible Dictionary* (New York: HarperCollins Publishers, 1996), 431.

⁶ Arnold G. FRUCHTENBAUM, *The Book of Genesis* (San Antonio: Ariel Ministries, 2008), 63.

⁷ William JOHNSTONE, *Exodus 20–40* (Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2014), 23.

⁸ J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, trad. Liviu Pup și Ioan F. Tipei (Oradea: Cartea Creștină, 1995), 1195.

în Sfânta Evanghelie după Marcu: „Sâmbăta a fost făcut pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă” (Mc 2,27). Prin sfințirea zilei a șaptea ni se oferă un indiciu a unui scop bine definit al Domnului pentru creatura Sa – omul. În accepțiunea învățăturii Sfântului Apostol Pavel ziua de odihnă primește un aspect eshatologic (Evr 4,9): „Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu”. Asemeni Sf. Pavel și în înțelesul lui Origen, adevăratul Sabat nu aparține acestei lumi, ci lumii viitoare⁹.

Sf. Ioan Gura de Aur menționează că dumnezeirea după ce a împodobit atât pământul și cerul s-a odihnit în cea de-a șaptea zi. El s-a oprit „de a mai crea și a aduce de la neființă la ființă” toate câte erau de trebuință pentru om. Ziua a șaptea ca să nu pară mai neînsemnată decât celelalte zile ale creației Dumnezeu o învrednicește cu o binecuvântare și o sfințește. Prin binecuvântare și sfințire avea să fie instituită ziua a șaptea zi de odihnă. Sfințirea zilei a șaptea înseamnă și o deosebire aparte celorlalte zile. În chip enigmatic Dumnezeu încă de la începuturi ne învață ca o zi din săptămâna s-o afierosim, să fie dăruită faptelor duhovnicești¹⁰.

Ordinea zilelor creației până la ziua a șaptea anticipează treptele sfințeniei pe care omul ar trebui să le parcurgă în timpul celor șase zile, ca mai apoi cea de-a șaptea zi să încununeze sfințirea inițial decretată. Viața omului credincios este proces continuu de sfințire. Toate zilele sunt deosebite în viața omului, dar un loc aparte o are ziua Domnului (Șabatul) prin faptul că prin ea omul beneficiază de odihnă, binecuvântare și posibilitate a sfințirii. Limbajul sfințeniei este de remarcat ca fiind absent în scriptura Facerii, el apare numai atunci când Dumnezeu sfințește Sabatul (Fac 2, 3). Nimeni din narațiunea cății Facerea nu este numit sfânt sau chiar provocat a fi sfânt. Noe este numit „drept” (*šaddîq*) și „fără vină”

⁹ ORIGEN, *Omilii la Cartea Numeri* III, p. 202: „Este și un Sabat, în care Dumnezeu se odihnește de toate lucrurile Sale, veacul viitor când nu mai este durere, întristare și suspin, și Dumnezeu va fi toate într-un toți. În acest Sabat Dumnezeu ne va da o zi de sărbătoare pentru a prăznui, împreună cu El și împreună cu Sfinții Săi îngeri aducând jertfa de laudă și împlinind Celui Preaînalt făgăduințele pe care buzele noastre le-au rostit aici...”

¹⁰ SF. IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. de D.Fecioru, (București: IBMO, 1987), 124-5.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

(*tāmīm*, Fac 6,9), dar nu „sfânt” (*qādōš*). Domnul îl cheamă pe Avraam să fie ireproșabil (*tāmīm*, Fac 17,1), dar nu îi cere niciodată să fie sfânt. Locurile sfinte și oamenii sfinți apar în literatura vechi-testamentară numai împreună cu legământul și legea legământului pe care Dumnezeu le-o oferă poporului Său ales, Israel.¹¹

Dumnezeu s-a odihnit de a crea, dar lucrează în susținerea lumii prin acțiunile sale proniatoare până la înnoirea lumii (Mt 19,28) prin instaurarea Împărăției Sale.

2. Implicațiile cuvântului sfânt și sfințenie în narațiunea cărții Ieșirea

În cuprinsul cărții Ieșirea cuvântul *sfânt* (*qodeš*) apare ca atribut al unor locuri, obiecte, zile, acțiuni. Când se afirmă că ființele umane (Ieș 13,2), veșmintele (Ieș 29,5), obiectele (Ieș 29,44), sărbătorile (Ieș 12,16) sau locurile (Ieș 3,5) sunt sfinte, aceasta le plasează în sfera divină.

Printre lucrurile menționate a fi sfinte este și locul unde Iahve își face apariția în teofania de la Horeb într-un rug aprins prin Îngerul Domnului (Ieș 3,5). Uimirea lui Moise față de impactul vizual al rugului care ardea și nu se mistuia este intensificată de sunetul vocii lui Dumnezeu care îl striga pe nume. Domnul inițiază un dialog cu Moise care va continua pe tot exodului poporului din Egipt spre „țara Canaaneilor, a Heteilor, a Amoreilor, a Heveilor, a Iebuseilor, a Ghergheseilor și a Ferezeilor”. Dumnezeu pronunță numele lui Moise de două ori (epixeuză), așa cum este tipic folosit și la chemarea patriarhilor. În strigăt Moise recunoaște pe Dumnezeu, deși la început textul biblic îl arăta pe Îngerul Domnului. La porunca Domnului, el își scoate încălțăminte după un vechi obicei din Orientul Apropiat, gestul său ar fi fost cerut și în sensul smereniei¹². Cu toate că Dumnezeu este omniprezent, locul unde se coboară devine un

¹¹ V.P. HAMILTON, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2011), 127.

¹² D.M. GURTNER, *Exodus: a commentary on the Greek text of Codex Vaticanus* (Leiden: Brill, 2013), 200.

loc sfânt, un loc al sfințeniei absolute pentru un moment ca cel al discursului. În acest moment, noțiunea de spațiu/loc sacru devine o parte explicită a narativului pentru prima dată în Biblia ebraică. În dialogul lui Iahve cu Moise apar doi termeni care subliniază în mod direct sfințenia: „mâqôm” care este un termen tehnic în ebraica biblică uzitat pentru sanctuar sau loc sfânt (Fac 28,11.19) și „pământ sfânt” ce conotează spațiu sacru. Mai literal, sintagma ebraică „admat-qōdeš” ar trebui să fie tradusă ca „țara sfințeniei”. Teofania lui Moise fixează cadrul desfășurării acțiunii astfel ni se oferă imagini de munte și prezența focului ce nu mistuie. Dacă în tipologia antică a templului “muntele sfânt” era conceptualizat ca centru al universului, locul unde cerul se întâlnește cu pământul, acest pasaj din cartea Ieșirii diferă de modelul antic deoarece el este unic prin faptul că nu stabilește o sfințenie continuă; ilustrează mai degrabă un aspect temporal al sfințeniei locului¹³.

Origen abstractizează ideea de loc sfânt afirmând că locul sfânt este „sufletul rațional, locul sfânt este inima pură; loc sfânt este orice suflet ce s-a purificat de orice întinare a cărnii și a moravurilor”¹⁴.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirma că „toate cele sfinte și însăși sfințenia” sunt lucrurile lui Dumnezeu. Sfințenia evidentiază că Dumnezeu Tatăl este desăvârșit în gând și în atitudine. Din profeția lui Isaia care zicea: „Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui” sfânt este unul din Numele caracteristice ale lui Dumnezeu. Sfințenia lui Dumnezeu se crează ca o barieră, astfel în căutarea și apropierea noastră de El, devenim conștienți de lipsa sfințeniei noastre¹⁵. Sf. Maxim afirma că nimeni nu poate să binecuvânteze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă „nu și-a sfințit trupul prin virtuți și nu și-a luminat sufletul prin cunoștințe”. Sfințenia nu este un principiu, ci o condiție conferită de Dumnezeu din caracterul lui Dumnezeu¹⁶.

¹³ Carol MEYERS, *Exodus* (Cambridge: University Press, 2005), 52-4.

¹⁴ ORIGEN, *Omilii și adnotări la Levitic*, trad. Adrian Muraru (Iași: Polirom, 2006), 239-40.

¹⁵ Daniel G.REID, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum* (Oradea: Casa Cărții, 2008), 380.

¹⁶ ORIGEN, *Omilii și adnotări la Levitic*, 239-40.

Sf. Maxim Mărturisitorul afirma că „*toate cele sfinte și însăși sfințenia*” sunt lucrurile lui Dumnezeu. Sfințenia evidențiază că Dumnezeu Tatăl este desăvârșit în gând și în atitudine. Din profeția lui Isaia care zicea: „*Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui*” sfânt este unul din numele caracteristice ale lui Dumnezeu. Sfințenia lui Dumnezeu se creează ca o barieră, astfel în căutarea și apropierea noastră de El, devenim conștienți de lipsa sfințeniei noastre¹⁷. Sf. Maxim afirma că nimeni nu poate să binecuvânteze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă nu și-a sfințit trupul prin virtuți și nu și-a luminat sufletul prin cunoștințe. Sfințenia nu este un principiu, ci o condiție conferită de Dumnezeu din caracterul lui Dumnezeu¹⁸.

Sfințirea și răscumpărarea (*pādâ*) sunt două teme care străbat cărțile *Torei* (Ieș 13,2; Num 3,12-13; 8,17-18; 18,15-18; Deut 15,19) și care ridică diverse probleme în interpretare. Sfințirea sau afierosirea o regăsim în cerința divină referitoare la întâi născuți ai lui Israel. Porunca acesta venea în contextul instaurării primei sărbătorii a Paștilor (*Pesah*) a cărei semnificație era izbăvirea Israelului ca națiune de sub jugul egiptean. Ultima plagă a avut un caracter determinant în ce privește eliberarea lui Israel. Plaga ce a adus moartea întâilor născuți atât a oamenilor cât și dobitoacelor a schimbat cursul istoriei Israelului, respectiv a statutului lor de robi. Sărbătoarea a fost poruncită a fi păzită și sărbătorită an de an, iar pentru jertfă era sacrificat un miel sau un ied.

Subiectul răscumpărării lui Israel din Egipt cu prețul egipteanului întâi născut în cea de-a zecea plaga explică de ce ca recunoaștere a eliberării lor, Israelul trebuie să-și dedice primul-născut lui YHWH. Versetul 2 al capitolului 13 din cartea Ieșirii: „Să-Mi sfințești – «qaddeš lî» (*qds*, tulpina intensivă) pe tot întâiul născut (*bekôr*), pe tot cel ce se naște întâi la fiii lui Israel, de la om până la dobitoc, că este al Meu!” este în mare parte similar cu textul deuteronomic „Tot întâiul născut (*bekôr*) de parte

¹⁷ Daniel G. REID, *Dicționarul Noului Testament. Un compendiu de învățătură biblică contemporană într-un singur volum*, 380.

¹⁸ T. Desmond ALEXANDER și David W. BAKER, *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (Downers Grove: IVP Academic, 2003), 227.

bărbătească, ce se va naște din vitele tale cele mari și din vitele mărunte ale tale, să-l închini (*qds*, tulpina cauzativa) Domnului Dumnezeului tău” (Deut 15,19a) diferența se regăsește în cuvintele „pe tot cel ce se naște întâi la fiii lui Israel, de la om până la dobitoc”¹⁹.

Întâiul născut după Lege se putea răscumpăra, prețul era stabilit după o unitate-tip a valorilor monetare, iar perioada răscumpărării era și de factură calendaristică „la o lună după naștere, este cinci sicli de argint, după ciclul sfânt, care are douăzeci de ghere” (Num 18,16). Imaginea vechi-testamentară a sfințirii și răscumpărării își regăsește plinirea în jertfa mântuitoare a lui Hristos Iisus: „Din El, dar, sunteți voi în Hristos Iisus, Care pentru noi S-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate și sfințire și răscumpărare” (1Cor 1,30).

Un alt text care ilustrează tema sfințirii/consacrării este cel al Sabatului din pasajul Legii de pe Sinai. Legământul de pe Sinai stabilea ca ziua a șaptea să fie zi de odihnă consacrată/sfințită Domnului; atât israelitului cât și străinului interdicția de a munci în acea zi era stabilită în urma decretului divin. Semnul de punctuație de la sfârșitul versetului 7 „פ” marchează schimbarea de la interdicție la poruncă, ce trebuie să evite omul și ce anume să practice. „Adu-ți aminte de ziua odihnei” evidențiază ca amintirea nu este doar un act mental, ci implică participarea fizică a oricărei persoanei la un ritual adecvat comemorării. În biblia ebraică primele șase zile ale creației sunt denumite prin numere ordinale, iar cea de-a șaptea zi este denumită ca „Sabbath”²⁰. Sfințirea zilei de odihnă surprinde aspectul dinamic al creației; ceea ce Dumnezeu a binecuvântat și consacrat s-a decretat prin Lege spre a fi celebrat.

Concluzii

Sfințenia este un dat al sferei umane; revelația Vechiului Testament contribuie în mod considerabil la conturarea acestui termen. Ocurența

¹⁹ William JOHNSTONE, *Exodus 1–19* (Georgia: Smyth & Helwys Publishing, 2014), 243.

²⁰ William JOHNSTONE, *Exodus 20–40* (Macom: Smyth & Helwys Publishing, 2014), 33-4.

„Cercetați Scripturile...” (In 5,39) – studii de exegeză și teologie vechi-testamentară ...

cuvântului „sfânt” în Sfintele Scripturi subliniază caracterul aceluia care este „Sfântul lui Israel” – Dumnezeu și accentuează nevoia lucrării de sfințire în viața oricărui credincios. În lămurirea a ceea ce înseamnă „sfânt sau sfințire” este necesar a parcurge acel itinerar biblic al istoriei omului din zorii creației până la plinirea vremii lui Mesia – „Cel pe care Tatăl L-a sfințit” (In 10,36) și L-a trimis în lume pentru mântuirea ei. Izvorul sfințirii este Dumnezeu; tot ce a săvârșit El prin acțiunile Sale (fapte și vorbe) în cursul istoriei umane dovedesc caracterul Său imuabil. Ruperea legăturii omului cu divinitatea sau drama edenică a fost un rezultat al neascultării ce a provocat decăderea morală a celui este „chipul și asemănarea” lui Dumnezeu – omul. Nădejdea răscumpărării omului vine tot din inițiativa divină prin anunțarea venirii lui Mesia. Sfințirea în cazul lui Israel era un proces ce reclama împlinire conform legământului de pe Sinai și stipulat în cadrul unor legi (*toroth-uri*).

Revelația nou-testamentară a temei sfințirii are ca suport Scripturile Vechiului Testament și se prezintă ca o plinire a făgăduinței edenice (Fac 3,15) ce ne aduce o nouă perspectivă a restaurării întregii creații prin venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. Sfânta Scriptură este un izvor inepuizabil al cunoașterii deoarece autorul ei este însuși Dumnezeu. Ce înseamnă a fi „sfânt”, respectiv modul cum omul poate accede la „sfințire” rămân subiecte deschise discuției și de actualitate, în elucidarea celor două trebuie să existe acel punct de pornire sau numitor comun – Sfânta Scriptură.

Evocare

Părintele profesor Ioan Chirilă va rămâne o figură emblematică pentru mine. Îmi aduc aminte de ziua când pentru prima dată am pășit în biroul dumnealui plin de emoție având dorința fierbinte de a-mi împlini un vis al tinereții și anume de a aprofunda Cuvântul Scripturii. Sobru și totuși plin de bucurie, căci pentru cel credincios „nădejdea este numai bucurie” m-a ascultat cu răbdare răspunzându-mi afirmativ. Este un dar dat de Dumnezeu să întâlnești un om asemeni dumnealui, caracterul și frumusețea expunerii subiectelor biblice mă face să afirm deschis acest lucru.

Mulțumesc părintelui profesor pentru calitatea de mentor rezumată în dăruirea de a împărtăși din experiența dumnealui, oferind un model de conduită, de sprijin și de un mare profesionalism în deslușirea profundului cuvânt al Scripturilor venit de la Dumnezeu.

În ce privește titlul tezei, acesta a suferit ușoare modificări, astfel spre sfârșitul anului întâi de doctorat la sugestia părintelui profesor am definitivat titlul și a devenit astfel „Sfințenie și sfințire, dat și devenire (în lumina Codului Sfințeniei – Levitic 17-27)”. Pentru alcătuirea tezei de doctorat și îndrumarea dăruită în lungul anilor de studiu îmi exprim toată recunoștința și mulțumirea părintelui profesor Ioan Chirilă.

„Părintele profesor Ioan Chirilă este un om care te îmbie să trăiești în Adevăr și te-ndeamnă, prin felul lui de a fi, să tânjești după libertatea pe care Domnul nostru ne-o oferă. Modul în care Părintele trăiește Ortodoxia este adeseori inedit și în egală măsură, surprinzător. Umorul, jovialitatea, simplitatea, profunzimea gândirii teologice și rafinamentul intelectual pe care Părintele le folosește uneori concomitent în interacțiunea sa cu ceilalți, te determină să privești cu fascinație spre tot ceea ce face.”



ISBN: 978-606-37-1704-8