Paula Bud

•

Studii de exegeză și teologie biblică vechi-testamentară

Colecția
Școala ardeleană de teologie

© Editura ŞCOALA ARDELEANĂ
Cluj-Napoca, str. Mecanicilor nr. 48
Redacția: tel 0364-117.252; 0728.084.801
e-mail: office@scoalaardeleanacluj.ro,
redactie@scoalaardeleanacluj.ro
Difuzare: tel/fax 0364-117.246; 0728.084.803
e-mail: difuzare@scoalaardeleanacluj.ro,
esadifuzare@gmail.com
www.scoalaardeleanacluj.ro

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN 978-606-797-274-0

Editor: Vasile George Dâncu

Corectură: Alexandra Budu

Tehnoredactare: Florin-Vlad Ghețea

Copertă: Oana-Raluca Popa

PAULA BUD

STUDII DE EXEGEZĂ ȘI TEOLOGIE BIBLICĂ VECHI-TESTAMENTARĂ

Ediție îngrijită de
Pr. Ioan Chirilă
Teodora Mureșanu
Stelian Pașca-Tușa

Cu o mărturie de
Pr. Ioan Chirilă

Cuvânt înainte de
Pr. Vasile Stanciu

Cluj-Napoca, 2018

CUPRINS

Învierea i-a deschis cerul și ea s-a dus la Cel înviat de pr. Ioan Chirilă.....7
Cuvânt înainte de pr. Vasile Stanciu 10

I.Teză de disertație - Cunoaşterea şi recunoaşterea lui Dumnezeu în natură. Perspectivă vechitestamentară.....13

Paradigma iconică a naturii 14
1. Contemplația întru cunoaştere 17
1.1. Doxologia naturii 17
1.2. Rațiunea în contemplarea rațiunilor sau despre omul subiect/cititor al Revelației naturale..... 25
1.3. Atributele lui Dumnezeu reflectate în structurile creației 34
2. Alternativa idolatră..... 41
2.1. O viziune coruptă asupra naturii 41
2.2. Natura ca argument în lupta împotriva idolilor..... 49
3. Intervenție minunată sau firesc al creației? 58
3.1. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de natură..... 58
3.2. Evenimente excepționale ale naturii ca manifestări ale puterii divine 69
4. Cunoaşterea naturală generatoare de tipologii 86
4.1. Metanoicul: „Să plângem înaintea Domnului, Celui ce ne-a făcut pe noi" (Ps 94,6)..... 86
4.2. Sofianicul: „Toate cele ascunse şi cele arătate le-am cunoscut" (Sol 7,21)..... 90
4.3. Profeticul: „După vijelie năpraznică, adiere de vânt lin" (3Rg 19,12)..... 93
4.4. Credinciosul: „Acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5)..... 95
5. Restaurarea chipului creației sau despre întoarcerea la firesc 97

II. Studii și articole..... 101

1. Despre Şabat înainte de Lege. Încercare de armonizare a contrariilor... 102
2. Şabatul în Talmud. Conceptualizări şi repere practice pentru împlinirea poruncii a patra 114
3. Şabatul – mediu al martyriei şi al întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare. Repere din opera lui Iosif Flaviu şi Filon din Alexandria..... 124
4. Atitudinea Mântuitorului Hristos față de Şabat reflectată în Sfintele Evanghelii 137
5. Identitatea etnică a lui Israel în exprimarea liturgică a Şabatului 146
6. Cinstirea zilei sâmbetei în cultul Bisericii. Perioada Triodului 161

7. Şabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veşniciei 185
8. Şabatul – Mediu de transfigurare şi pregustare a veşniciei 197
9. Dimensiunea eshatologică a Şabatului 207
10. Eshatologie și apocalipsă în Vechiul Testament 224
11. Sfântul Vasile cel Mare despre timpul veacului acestuia şi „timpul" veşniciei 236
12. „Adu-ți aminte!". Anamnesis restaurator şi lege a firii 246
13. Unitate, armonie și adevăr în creație sau despre relevanța alitheică a raționalității creației 259
14. Ipostasurile creației – instrumente ale întâlnirii-revelație cu Cel ce este (o perspectivă vechitestamentară) 273
15. Fenomene naturale şi minuni: contradicție sau identitate? O perspectivă vetero-testamentară 284
16. Numirea și gândirea lui Dumnezeu în Ortodoxie 296
17. Sfânta Scriptură. Repere pentru o lectură ortodoxă în mileniul III 311
18. Înălțarea şarpelui de aramă (Num 21,4-9). O schiță exegetică în cheie hristologică 322
19. Credință şi odihnă. Repere exegetic-teologice la Num 14, Ps 94, Evr 3 ... 335
20. Schiță teologică şi exegetică: Romani 1,20 din perspectivă patristică şi contemporană 359
21. Luminile Iudaismului – marca unei identități, semnul unei înalte spiritualități 376
22. Rabinul Jacob Neusner sau despre inițiativa dialogică a unui iudeu reformat american 388
23. Valențe etice şi estetice ale imaginii în Vechiul Testament 398
24. Natura şi icoana – chipuri ale unicului Ziditor 415

III. ESEURI TEOLOGICE 427

1. Cunoaşterea naturală în viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur 428
2. Reflecție cu privire la conceptul de adevăr în trei ipostaze: teoretic, artistic, religios 437
3. Perspective patristice asupra imnografiei şi iconografiei ca expresii ale experierii sacrului 448
4. Răsfrângeri ale trăirii sacrului în perspectiva patristică asupra imnografiei şi iconografiei 458
5. Sfânta Treime (Rubliov) în reprezentarea literară (Tustreiul) 463

ÎNVIEREA I-A DESCHIS CERUL ȘI EA S-A DUS LA CEL ÎNVIAT

(mărturie despre un suflet nobil – lect. univ. dr. Paula Bud)

A trecut aproape un an de zile de când am condus un suflet iubitor de Hristos, pe distinsa noastră colegă Paula Bud, spre locașul cel de veci, în adumbrirea Acoperământului Maicii Domnului de la Florești, în care începe ziua cea neînserată și fericirea învierii. De aceea, acum când îi pregătim un prinos de mulțumire prin publicarea integrală a muncii ei de cercetare, aduc o mărturie despre cea care a crescut cu noi, a slujit cu noi și s-a dăruit căutării lui Hristos fără preget.

A văzut lumina vieții în 14 octombrie 1983 în vechiul burg al Brașovului peste care iradiază tezaurul de cultură și spiritualitate a Scheilor, dar a crescut în mediul cultural efervescent al Bucureștilor, căutând dintru început mediul armoniilor plastice, studiind la Liceul Tonitza pe care îl absolvă cu titlul de Bacalaureat și cu un succes național la Olimpiada de pictură (locul I). Din această perioadă părinților Olimpiu și Ștefania Bud, o familie de distinși intelectuali plecați peregrini prin țară din vatra Lăpușului, le-a rămas vie în minte imaginea desenului realizat de fiica lor intitulat Femeia potir care prevestea sensul căutărilor ei. Nu voia doar armonia, nici doar fericirea îmbrățișări liniilor în forme grăitoare, ci căuta un Potir izvorâtor de tămăduire îmbelșugată, căuta un izvor al tămăduirilor. Am putea aminti de asemenea pastelul sau acuarela ca zone forte, însă peste tot parcă se lăsa o perdea de alb, un veșmânt strălucitor pe care e greu să-l citești. La Dej, la izvorul liniștiri bunilor, a aflat despre existența secției de Artă sacră la Cluj și în 2002 devine studentă a Facultății de Teologie Ortodoxă. Am sesizat la ea râvna, dorința de a asculta și modul în care a venit la Taina Spovedaniei, de aceea i-am propus un stagiu Erasmus la Institutul Catolic de la Paris, unde era secție de artă sacră. Era o bună vorbitoare de engleză și franceză, adunase din tezaurul matern dragostea de limbă, dar nu i-a fost ușor, cu toate acestea s-a întors biruitoare și îmbogățită, gata să caute mai sus. A absolvit examenul de licență cu rezultate meritorii și a urmat studiile Master, pentru ca apoi să-I propun un program doctoral absolvit în 2011 cu teza Șabatul – istorie și eshatologie, obținând Summa Cum Laudae. Stagiul doctoral a fost un timp al îndrăgostirii ei de Sfinții Părinți, îndeosebi de Sfântul Maxim Mărturisitorul și Sfântul Simeon Noul Teolog, dar nu numai. Atunci

a început a pătrunde în mintea părinților și a dori mintea lui Hristos. S-a minunat când a aflat la Sfântul Maxim că Mântuitorul a șabatizat în mormânt, dar ceea ce a cucerit-o cu adevărat a fost revărsarea harului și a luminii despre care vorbea Sfântul Simeon. De aceea, cred că a ajuns să mărturisească precum ne spun Faptele Apostolilor: „Cred că Hristos este Fiul lui Dumnezeu cel înviat" (8,37), și după această mărturisire căuta, în ascuns, să ajungă la vederea Lui plecând de la împlinirea faptelor dăruirii, slujirii, ascultării, smeririi și a împărtășirii cât mai dese.

Din această perioadă vreau să remarc un aspect al dăruirii și o voi face spunând: când două cruci se clatină, dacă ele se întâlnesc, se sprijină una pe cealaltă pentru ca să rămână înfipte cu vârful în cer. Domișoara Paula Parascheva a fost o prietenie dăruită fără rest. A găsit-o pe Teodora și a primit-o ca darul lui Dumnezeu pentru ea și a ajutat-o când i-a fost greu, ca mai apoi cu toată povara ei, Teodora să-i fie candelă veghetoare în marea încercării. O prietenie exemplară, o prietenie jertfă. Teodora a simțit greutatea zilei de azi cel mai bine și sper să ia putere din iubirea pe care Paula i-a declarat-o lui Iisus mai presus de orice.

Paula Bud a fost un cercetător dăruit cu răbdare și tenacitate. Pe lângă cercetarea sa doctorală Șabatul: istorie și eshatologie, colega noastră a coordonat două volume colective (Crucea – semn, simbol şi putere și Ştiință, spiritualitate, societate), a fost co-autor la un ghid bibliografic în care a sistematizat cercetările bibliștilor ortodocși români axate pe studiul și teologia Vechiului Testament, a publicat 22 de studii în reviste de specialitate și în volume colective, trei articole și patru recenzii. Am lucrat alături în ultimii șase ani și mai aveam multe pe care le vom duce singuri de acum. Voiam să finalizăm Caietele practice de Limba Ebraică, Arheologia biblică și aducerea la lumină a mai multor manuscrise, dar s-a ascuns de noi în lumina Învierii Lui și ochii noștri încă nu o pătrund. A participat la nouă conferințe naționale și internaționale și a fost afiliată la Asociația Prietenia Ecumenică România (filială a International Ecumenical Fellowship), la Asociația pentru Dialogul dintre Ştiință şi Teologie în România, la Uniunea Bibliştilor din România, la Centrul de Studii Biblice din Cluj-Napoca și la Societatea Bibliștilor Ortodocși Români.

A făcut și un proiect care arată dăruirea sa ca pedagog – ca și creator de om. A câștigat proiectul pentru pregătirea profesorilor de Religie în care câteva mii de dascăli au putut învăța tehnici noi de predare; a pus suflet mult în digitalizarea literaturii vechi, a contribuit la elaborarea unui manual de Religie, a atras pe mulți spre cercetare precum o soră grijește de frații mai mici. Lucram acum la proiectul de Transfer tehnologic în

lumea artei și a restaurării și chiar în zilele grele venea să se odihnească în cercetare. A fost un cercetător plin de râvnă și inițiativă. Pentru meritele ei a fost răsplătită de Universitatea noastră cu premiul Juventute în 2011 și cu premiul pentru excelență didactică în 2016.

Dincolo de toate acestea a fost un chip animat de dragostea pentru aproapele: pe unii i-a sfătuit, altora le-a schițat proiectele, unora le-a indicat cărțile sursă, iar tuturor le transmitea îndemnul de a aduna și de a altoi pe făptura umană binele. Apărătoare a tinerilor și totuși exigentă, străină cuvintelor de bârfă și sprijinitoare a tuturor. Nu pot uita cum suferea și ea când treceam prin clipe mai dificile, era un om ce voia să ajute la înălțarea Crucii, ce minunat!

A fost cunoscută în țară și în străinătate, fusese secretar al organizație IEF și președinte a filialei de la Cluj. Un membru activ spunea că în ochii ei se vedea lumina fericirii întâlnirilor frățești, de aceea zic: s-a ascuns în lumină și nu o vezi căci e lumină. Mesajele de pretutindeni mărturisesc cât a fost de iubită. Acum s-a dus în lumina Învierii ca să îl vadă pe Hristos și să se liniștească în cântarea ce veșnică a îngerilor Săi. Îi vom purta o veșnică și fericită amintire!

Împreună cu colaboratorii ei mai apropiați, ne-am propus să punem în lumină contribuția sa științifică la dezvoltarea teologiei vechi-testamentare românești. Din acest motiv, am adunat toate studiile pe care le-a publicat în diferite reviste de specialitate, precum și câteva cercetări care urmau să fie trimise spre tipărire. De asemenea, am considerat oportun să integrăm în acest volum omagial lucrarea sa de disertație, prin intermediul căreia a încercat să pătrundă în taina cunoașterii/recunoașterii lui Dumnezeu. Ca atare, vă îndemnăm spre lectura acestei cărți pentru a vedea cum l-a aflat Paula pe Mesia, pe „Acela despre Care au scris Moise în Lege şi proorocii...” (In 1,45).

Pr. prof. univ. Ioan Chirilă

CUVÂNT ÎNAINTE

Paula Bud – un model de modestie și dăruire jertfelnică

Omagiem prin tipărirea acestui volum personalitatea unei distinse colege, care în urmă cu un an de zile ne-a părăsit și a plecat într-o lume mai bună, fără durere, întristare sau suspin, în care viața este fără de sfârșit. Dispariția ei fizică însă, nu a reușit să ne priveze de prezența ei spirituală, care rămâne la fel de reală în facultatea noastră, în sufletele și inimile profesorilor și mai ales ale studenților. Paula Bud a fost înainte de toate o colegă sinceră, pentru care prioritatea principală a fost Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca. Și afirm cu toată responsabilitatea acest adevăr. Pentru Paula, facultatea de teologie, studenții, masteranzii, doctoranzii, repezentau prima ei casă. Aici a creat o atmosferă de colegialitate dezinteresată, lipsită de orgolii și infatuare, atmosferă ce a generat la rândul ei o stare de spirit, pe care încercăm să o perpetuăm.

Pentru Paula, facultatea a fost dragostea ei, căreia i s-a dedicat cu dăruire jertfelnică într-o modestie pilduitoare. Și-a neglijat propriile probleme de sănătate, dăruindu-se altora cu o forță irezistibilă și contaminantă. A știut ca nimeni altul să pună în practică cel mai greu lucru din lumea aceasta: iertarea aproapelui. A avut intuiția de a iniția proiecte inedite pentru afirmarea identității și valorii facultății de teologie ortodoxă. I-a înconjurat pe studenți cu căldură sufletească, câștigându-și în scurt timp simpatia și respectul întregii comunități academice. Avea darul de a pune stavilă conflictelor și orgoliilor, care uneori macină unitatea spirituală dintre noi. Maturitatea duhovnicească la care a ajuns i-a dat o putere incredibilă în a-și asuma incurabila boală ca pe o cruce sau povară dulce, fără cârtire sau resentimente. Întreaga ei făptură iradia bună dispoziție, zâmbet, optimism, prietenie și iubire.

Conștientizăm că plecarea sa dintre noi a lăsat un gol imens, pe care-l vom resimți mereu. Dar mai conștientizăm și faptul că prin întregul ei comportament a rămas prezentă în viața facultății și mai cu seamă în conștiința ei. Centrul de imagine al Facultății de Teologie Ortodoxă din cadrul prestigioasei Universități „Babeș-Bolyai" căruia i-a dat viață, îi poartă deja numele, pentru că imaginea acestei școli superioare de teologie se identifică și cu imaginea Paulei.

Am fost alături de Paula atunci când era la Centrul „Sfântul Nectarie” în ultimele clipe ale vieții ei pământești. Cântam în surdină, printre lacrimi, împreună cu Teodora și Milica, imne pascale și Paula ne încuraja. Era realmente pregătită și aștepta momentul plecării din această lume și nu dorea ca noi să suferim din această pricină. Presimțea că acolo va fi o lume mult mai bună. Această lecție de demnitate umană mi-a rămas întipărită în suflet. Chiar și în clipa despărțirii, chipul ei era plin de lumina credinței și a speranței, lumină ce încerca să ne-o împărtășească și nouă.

Fie ca apariția acestui volum ce cuprinde activitatea teologică și publicistică a Paulei să constituie un binemeritat omagiu pe care îl aducem memoriei celei care a fost și rămâne pentru noi un model de modestie și dăruire jertfelnică, PAULA BUD.

Pr. prof. univ. Vasile Stanciu
Decanul facultății

I.

TEZĂ DE DISERTAȚIE - CUNOAȘTEREA ȘI RECUNOAȘTEREA LUI DUMNEZEU ÎN NATURĂ. PERSPECTIVĂ VECHITESTAMENTARĂ

PARADIGMA ICONICĂ A NATURII

Glory to you for spreading out
before me the beauty of the universe[1].

Structurile naturii se revelează omului în dimensiunea lor iconică doar atunci când acesta, depăşind limitele unei gândiri blocate în planul imanenței, îndrăzneşte să-şi îndrepte atenția spre Creatorul său. Mai mult sau mai puțin conştient, omul este stăpânit de setea nesfârşită după comuniunea cu Dumnezeu, dar pe care, de multe ori, încearcă să o astâmpere oferindu-i din bunătățile lumii acesteia. Or, bucuria comuniunii cu „Cel ce este" nu poate fi înlocuită de plăceri trecătoare. Înțelegând acest adevăr, omul pornit într-o căutare sinceră primeşte întâi de toate revelația slavei divine în cartea firii. Natura îi este dăruită ca spațiu al dialogului, al întâlnirii cu Creatorul. Astfel, întâlnirea-revelație dintre Dumnezeu şi făptura Sa se realizează prin mijlocirea structurilor naturale iconice, create în vederea acestei comunicări. Natura ca icoană a Dumnezeirii trebuie înțeleasă în sensul în care ea Îl descoperă pe Dumnezeu prin frumusețea sa. Aşadar, Dumnezeu Se lasă cunoscut prin intermediul elementelor naturii. Dintre acestea, unele uimesc prin frumusețea lor, altele prin puterea lor, altele prin buna lor rânduială. Mai mult, contemplând îndelung natura, omul înțelege că aceasta slujeşte Creatorului şi Îi aduce laudă neîncetat prin toate ale sale. Dar cum poate natura aduce laudă lui Dumnezeu? Se ştie că natura este neînsuflețită, aşadar afirmația poate părea lipsită de sens. Vom încerca să vedem în ce măsură această manifestare doxologică este posibilă.

Contemplând natura în întregul ei, omul înțelege unele din atributele lui Dumnezeu: dacă elementele naturale uimesc prin frumusețea lor, cu cât mai frumos este oare Dumnezeu? Dacă fenomenele naturii şi unele făpturi sunt atât de puternice, atunci Dumnezeu este în mod firesc atotputernic. Dacă toată viața în univers se desfăşoară în cea mai desăvârşită ordine, înseamnă că Dumnezeu se îngrijeşte de toate fără încetare. Acest tip de raționament este fundamentat pe caracterul iconic al celor create, prin care toate acestea Îl descoperă pe Dumnezeu. Îl vom dezvolta în cadrul

[1] Tryphon Turkestanov, *An Akathist in Praise of God's Creation*, Ikos 1, Greek Orthodox Archidiocese of America. Accesat Mai 28, 2007. www.goarch.org/print/en/ourfaith/article8228.asp.

lucrării pentru a-i înțelege modul de funcționare şi în ce măsură oferă certitudini privind atributele divine.

Parcursul contemplativ întru cunoaşterea lui Dumnezeu nu este însă unul lipsit de pericole. Dacă privirea omului ce caută să-L cunoască pe Dumnezeu se blochează asupra naturii în sine, prăpastia idolatriei se deschide înaintea lui. În loc să privească prin creație la Dumnezeu, omul se lasă cucerit de frumusețile naturii şi începe să-i acorde acesteia adorarea cuvenită numai Domnului. În acest caz, făptura umană cinstită cu chipul lui Dumnezeu se înjoseşte închinându-se celor mai prejos decât ea. Chiar aflat în această stare de decădere, omul nu este părăsit de Dumnezeu Care, asemeni unui tată iubitor, încearcă să-l ridice la comuniunea cu Sine. În perioadele de idolatrie ale poporului ales, această mână întinsă omului căzut în adâncul cultelor idoleşti se va materializa în predica profeților. Ne propunem să înțelegem în ce măsură această predică se folosea de argumente preluate chiar din spațiul naturii, şi ce impact puteau avea acestea asupra unei conştiințe dominate de o gândire panteistă.

Spațiul creației ne oferă două perspective de contemplare: cea dintâi descoperă lucrarea proniatoare divină în buna desfăşurare a existenței în univers, iar cea de-a doua sesizează lucrarea divină şi în unele evenimente excepționale ale naturii. Ambele se prezintă ca manifestări ale puterii divine, însă se pune problema dacă sunt fireşti sau depăşesc limita naturalului. În acest context, se impune o regândire a conceptului de „firesc" în creație.

Dimensiunea revelațională a cunoaşterii naturale are un impact diferit asupra fiecărei persoane. Aceasta se datorează faptului că orice informație este filtrată de către fiecare prin propriul sistem cognitiv. Prin urmare, consecințele revelației naturale nu pot fi identice la toți oamenii. Privind în Vechiul Testament, observăm că stările sufleteşti sau reacțiile pe care le au oamenii înaintea unei descoperiri divine sunt dintre cele mai variate. Totuşi, putem distinge mai multe tipologii: înțeleptul, profetul, credinciosul sau cel cuprins de metanoia sunt doar câteva exemple. Este interesant de studiat în ce măsură aceste tipologii sunt într-adevăr generate de cunoaşterea naturală.

Posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu din natură este o temă deosebit de bogată. La un prim studiu, ea ridică deja mai multe probleme pe care ni le propunem în această lucrare. Tratarea ei se justifică într-un timp în care natura este, am putea spune, batjocorită de omul care se crede adeseori stăpânul ei absolut. Acesta uită că atunci când i-a fost dăruită vrednicia de „rege" al creației, odată cu ea a primit şi răspunderea în fața Domnului. Tema se impune în contextul în care omul contemporan

trebuie responsabilizat în raportul său cu natura şi, prin aceasta, cu Creatorul ei. Înainte de a începe studiul, țin să mulțumesc Părintelui Profesor Dr. Ioan Chirilă pentru sprijinul acordat în alcătuirea acestei lucrări, precum şi pentru încurajarea în desfăşurarea altor proiecte personale, dar mai ales pentru răbdarea cu care mă îndrumă în viața duhovnicească. De asemenea, adresez mulțumiri corpului profesoral al Facultății noastre, iar familiei mele îi mulțumesc sincer pentru înțelegerea de care mă bucur neîncetat.

1. CONTEMPLAŢIA ÎNTRU CUNOAŞTERE

Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut
şi iată erau bune foarte.[2] (Fac 1,31)

În contextul în care desăvârşirea sau *bunătatea*[3] iniţială a existenţelor apărute în urma poruncii divine corespundea întru totul planului divin din veşnicie, omul apare ca făptura înaintea căreia natura se deschide întru cunoaşterea Domnului, căci ne spune Sfântul Ioan Hrisostom că „înseşi lucrurile strigă că există Dumnezeu"[4]. Dar natura nu numai că mărturiseşte existenţa lui Dumnezeu, ci descoperă omului cele despre Dumnezeu, unele din atributele şi lucrările Sale. Mai mult, ea nu are doar un rol de mijlocitor, ci este un autentic „partener" al omului[5] în cunoaşterea şi slăvirea cuvenită „Celui ce este". Această relaţie dintre om şi creaţia văzută mărturiseşte bunătatea lui Dumnezeu, Care Se lasă cunoscut prin intermediul ei. Aşadar, făptura umană nu trebuie decât să dea curs imboldului contemplativ care îi este sădit în fire, pentru ca natura să i se descopere în dimensiunea sa revelaţională, căci „un singur fir de iarbă, o singură plantă sunt de ajuns să-ţi facă mintea să contemple măiestria cu care s-au făcut toate!"[6].

1.1. Doxologia naturii

Starea primordială a naturii, în care Dumnezeu aprecia toate cele create ca fiind *bune foarte*, nu era decât începutul unei doxologii veşnice

---

[2] „Pentru că firea omenească este slabă şi nu poate lăuda după vrednicie făpturile lui Dumnezeu, de aceea dumnezeiasca Scriptură, luându-o înainte, ne arată lauda dată de Însuşi Creatorul făpturilor Sale." Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, în *PSB* 21 (Bucureşti: IBMO, 1987), 72.

[3] Sau *frumuseţe*, în traducerea Septuagintei.

[4] Sf. Ioan Hrisostom, *Sur la Providence de Dieu*, trad. Anne-Marie Malingrey, în *SC 79* (Paris: Cerf, 1961).

[5] Părintele Stăniloae vorbeşte despre împlinirea omului care este posibilă numai în cadrul unei relaţii de comuniune desăvârşită cu semenul şi cu natura: „...omul nu se poate experia deplin decât în relaţie cu alt om şi în modul cel mai accentuat în relaţia iubitoare cu el. Dar adăugăm în plus: omul nu se poate afla nici în afara relaţiei cu natura. Toate trei formează un tot inseparabil eu-tu-natura. Dar realizat în acest cadru, ca dat ontologic, omul Îl poate experia pe Dumnezeu şi în sine, şi în relaţie cu natura.". Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (Bucureşti: IBMO, 2003), 517-8.

[6] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 122.

a întregii creații către Făcătorul său, creație care își împlinește în chip desăvârșit menirea latreutică, căci, ne spune Sfântul Vasile cel Mare: bun este „ceea ce-i făcut în chip desăvârșit și servește bine scopului pentru care a fost făcut”[7]. Această dimensiune liturgică a creației deschide perspectiva asupra naturii ca spațiu revelațional, ca mediu creat de Dumnezeu în vederea unui dialog neîntrerupt cu făptura Sa. Dar, înainte de a intermedia această relație Dumnezeu – om, natura însăși aduce slavă Ziditorului, începând din momentul creării prin cuvânt, act care determină relația de comuniune între Creator și făptura apărută ca răspuns la poruncă. Comuniunea subînțelege cunoașterea, dar este, într-un anume sens, și determinată de aceasta. Iar Dumnezeu, Care știe ascunzișurile inimii (Ps 43,23b), altfel spus, Cel Care are o cunoaștere desăvârșită a tuturor lucrurilor, Se face accesibil cunoașterii omului și întregii creații în vederea refacerii comuniunii paradisiace, în care El *umbla prin rai, în răcoarea serii* (Fc 3,8).

În acest context, prima care Îl cunoaște și Îl re-cunoaște pe Dumnezeu ca Ziditor și Atoatețiitor este natura. Nu este vorba despre o cunoaștere teoretică/teoretizantă, pentru că natura nu este înzestrată cu rațiune discursivă. Singur, omul este capabil de acte cogitative care să-l conducă la o cunoaștere rațională a Creatorului.[8] Cunoașterea naturii este mai degrabă una practică, în care a-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a-L asculta, a I se supune, a-I împlini poruncile. „Ea ni se descoperă încă din referatul creației: *Și a zis Dumnezeu: Să scoată apele târâtoare cu suflete vii după iei și pasări zburătoare sub tăria cerului după fel [...]* Astfel apa a fost silită să slujească poruncii Creatorului”, și iarăși: *Să răsară pământul iarbă.* Și într-o clipită de vreme, pământul, ca să păzească legile Creatorului, începând cu odrăslirea, a trecut plantele prin toate fazele lor de creștere și le-a adus îndată la desăvârșire.”[9]

Acest act al creării prin cuvânt, în urma căruia apar toate făpturile pământului în afară de om este un motiv suficient pentru lauda lui Dumnezeu: „Iată, se văd cerul și pământul și strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute,*

---

[7] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron,” 109.

[8] „Cosmosul și natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaștere conștientă a raționalității cosmosului și a propriei sale naturi” (Stăniloae, *Teologia*, 10), și, prin intermediul acesteia, cunoașterea Creatorului îi devine accesibilă.

[9] Stăniloae, *Teologia*, 124.

aşadar nu existăm mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înşine. [...] Te laudă toate acestea pe Tine, Creatorul tuturor. Dar Tu cum le faci? Cum ai făcut, Dumnezeule, cerul şi pământul? [...] prin cuvântul Tău le-ai făcut."[10]. Psalmistul invocă şi el temeiul actului creator pentru slavoslovia Ziditorului: *Să laude numele Domnului, că El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit.* (Ps 148,5). Debutând în existența sa prin ascultare desăvârşită, natura continuă să împlinească această lucrare. Cugetând îndelung asupra acestei realități, Sfântul Vasile cel Mare afirmă că „...nu vei găsi că între plante se petrece ceva împotriva poruncii Creatorului."[11] Iar această desăvârşită ascultare şi împlinire a poruncilor divine este dătătoare de viață, căci sădeşte în creatură o putere asemănătoare celei de naştere: „Porunca dumnezeiască a pus în ele (plantele) puterea de creştere, de nutriție şi de rodire."[12]

În succesiunea firească a anotimpurilor, a zilelor şi a nopților, precum şi în manifestările naturale, se face cunoscută atotputernicia divină. Fenomenele meteorologice îl indică pe Dumnezeu ca pe întemeietorul şi Legiuitorul lor: *Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa şi cu priceperea Sa a întins cerurile.*[13] *La glasul Lui freamătă apele în ceruri şi El ridică norii de la marginile pământului, făureşte fulgerele în mijlocul ploii şi scoate vânturile din vistieriile Sale* (Ier 10,12-13). Discursul lui Iov se înscrie în aceeaşi tendință de a citi slava lui Dumnezeu în cartea firii, în manifestările naturale care nu sunt altceva decât gesturi de supunere a creației față de porunca dumnezeiască: *Peste toată întinderea cerului El azvârle fulgerul Său şi fulgerul Său ajunge până la marginile pământului*. (Iov 37,3).

În aceeaşi măsură, în momentele cruciale ale istoriei poporului ales, cursul firesc al naturii este întrerupt de intervenția divină. Momentul ieşirii din Egipt este unul elocvent[14]: *Văzutu-Te-au apele, Dumnezeule,*

---

[10] Fer. Augustin, Confessiones, în PSB 64 (Bucureşti: IBMO, 1985), 244-5.

[11] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 124.

[12] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* (București: Apologeticum, 2004), 54. Ediția electronică reproduce textul ediției a II-a (Bucureşti: IBMO, 1943), cu modificările cerute de regulile ortografice actuale.

[13] Ideea „întinderii cerului" se regăseşte adeseori în Vechiul Testament, fiind considerată una dintre cele mai importante lucrări ale Dumnezeului Creator: Cel ce întinzi cerul ca un cort (Ps 103,3); Poți să întinzi la fel cu El boltitura cerului, ca o oglindă turnată din metal? (Iov 37,18). Menționăm că Vechiul Testament foloseşte expresiile „cerurile şi pământul" pentru a exprima ideea de univers. Athanase Negoiță, Istoria religiei Vechiului Testament (Bucureşti: Sophia, 2006), 63.

[14] Un alt moment crucial este cel al biruinței asupra amoreilor în chip minunat: Şi s-a

văzutu-Te-au apele şi s-au spăimântat şi s-au tulburat adâncurile (Ps 76,15). Psalmistul subliniază aici tocmai acest aspect al supunerii desăvârşite față de porunca divină, supunere determinată de teamă şi respect față de cel Atotputernic[15]. Acelaşi episod al trecerii Mării Roşii, de data aceasta alăturat momentului trecerii Iordanului sub conducerea lui Iosua, apare în psalmul 113: *Marea a văzut şi a fugit, Iordanul s-a întors înapoi. Munţii au săltat ca berbecii şi dealurile ca mieii oilor*. (Ps 113,3-4). Psalmistul se întreabă care este motivul acestei „întoarceri înapoi": *Ce-ţi este ţie, mare, că ai fugit? Şi ţie Iordane, că te-ai întors înapoi? Munţilor, că aţi săltat ca berbecii şi dealurilor, ca mieii oilor?* (Ps 113,5-6). Versetul următor oferă răspunsul, făcând din nou dovada supunerii absolute: *De faţa Domnului s-a cutremurat pământul, de faţa Dumnezeului lui Iacob* (Ps 113,7).

În virtutea acestei supuneri față de Creator, natura slujeşte şi omului, aşezat inițial de Dumnezeu ca stăpân al creației. Dar, din momentul în care făptura înzestrată de Dumnezeu cu rațiune, nesocotind porunca, a lăsat pofta irațională să o conducă, „şi zidirea supusă lui s-a revoltat contra stăpânului pus de Creator."[16]. Aceasta şi pentru că suferința care a urmat căderii omului s-a răsfrânt în întreaga creație: „Toate creaturile au plâns pentru moartea şi căderea lui (Adam), pentru că vedeau pe acela care le fusese dat ca împărat, făcându-se rob al puterii potrivnice şi viclene."[17]. Dar natura a rămas fidelă Creatorului, Care, prin gura profetului, Se numeşte pe Sine Ziditor al cerului şi al pământului: *Eu sunt Domnul, Care a zidit lumea; singur am făcut cerurile, Eu am întărit pământul, şi cine Mi-a fost într-ajutor?* (Is 44,24). Din această postură, natura I se supune, ascultarea ei având un caracter doxologic, fiind chiar sinonimă preamăririi Lui. Sau, altfel spus, doxologia naturii are un caracter de făptuire, exprimat în formula stereotipă: „a ține poruncile, a face, a lucra".

Nu putem însă ignora o exprimare de tip doxologic a naturii: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria. Ziua zilei spune cuvânt, şi noaptea nopţii vesteşte ştiinţă* (Ps 18,1-2). Simpla succesiune

---

oprit soarele şi luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmaşilor (Ios 10,13). De asemenea, potopul (Fc 7-9), pieirea Sodomei (Fac 19), sau plăgile trimise asupra Egiptului (Ieş 7-11) sunt numai câteva exemple de intervenții divine în cursul istoriei poporului ales. Dar despre acestea vom trata pe larg în capitolul: *Evenimente excepţionale ale naturii ca manifestări ale puterii divine.*

[15] Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1955), 114.

[16] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 55.

[17] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii* XXX.7.

a zilelor şi a nopților (v. 2) vorbeşte despre slava lui Dumnezeu care a despărțit la început lumina de întuneric (Fac 1), şi care până astăzi a păstrat acea ordine firească a naturii, conform legământului făcut cu Noe[18]: *Cât va fi pământul, ziua şi noaptea nu vor înceta* (Fac 8,22). Exprimarea de tip doxologic nu este o formulare făcută de făpturi raționale, cuvântătoare: „Nici *cerurile* nu sînt însufețite, pentru că *spun slava lui Dumnezeu*, nici *tăria* nu este o ființă înzestrată cu simțuri, pentru că *vesteşte facerea mâinilor Lui*[19], şi iarăşi: „Nimeni să nu socotească că cerurile sau luminătorii lui sunt însufețiți, căci sunt neînsufețiți şi nesimțitori."[20] Aceeaşi problemă este atinsă şi de Cuviosul Eftimie Zigabenul: „Cum însă vor lăuda acestea pe Dumnezeu, de vreme ce n-au nici glas, nici limbă, nici cugetare, nici suflet? Răspunde-mi!" El reia cuvintele „dumnezeiescului Hrisostom": „Deci lăudați, zice, pe Dumnezeu, şi voi, cele necuvântătoare şi neînsufețite, cu mărimea (mărirea) voastră, cu frumusețea voastră, cu aşezarea voastră, cu trebnicia pe care o pliniți şi cu slujba pe care o faceți, cu rămânerea în statornicia voastră şi cu toate celelalte însuşiri fireşti ale voastre care îndeamnă pe oamenii cei ce le văd spre a se minuna şi a lăuda pe Făcătorul vostru, care întrebuințează limba spre lauda lui Dumnezeu."[21] Sfântul Ioan Hrisostom expune limpede modul în care „cerurile spun slava lui Dumnezeu": „Răspunde-mi, cum spun? Glas nu au, nici gură şi nici limbă? Cum spun, atunci? Prin însăşi vederea lor. Când vezi frumusețea, mărimea, înălțimea, aşezarea, forma, curgerea atât de lungă a timpului, întocmai ca atunci când auzi o voce, eşti învățat prin vedere şi te închini Făcătorului, Celui ce a făcut acest corp (univers) bun şi minunat. *Tace cerul, dar vederea acestuia scoate glas ca de trâmbiță strălucitor*, învățându-ne prin mijlocirea ochilor, şi nu prin aceea a auzului. Căci din fire simțul acesta (al vederii) este şi mai fidel şi mai clar decât celălalt (al auzului)."[22]

Sprijinindu-şi discursul pe acest verset inaugural, Sfântul Vasile cel Mare arată în ce mod se descoperă înțelepciunea divină în făpturile create: „...înțelepciunea care se arată în lume, aproape dând glas, prin cele văzute,

---

[18] Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible*. *Psalm* 18, accesat Aprilie 02, 2007. http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc.i.html.

[19] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 108.

[20] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 43.

[21] Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 3 (Galați: Egumenița, 2003), 823.

[22] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, accesat Aprilie 27, 2007. http://www.ioanguradeaur.ro/omilia-a-ix-a-catre-antiohieni/.

că de Dumnezeu s-au făcut, pentru că nu întâmplător străluceşte în cele create o atât de mare înţelepciune. Că după cum *Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria* (Ps 18,1) – şi o spun fără glas – *că nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă* (Ps 18,3), tot aşa sunt unele cuvinte şi ale înţelepciunii [...] care proclamă în tăcere pe Ziditorul şi Domnul, ca prin ea să te urci la ideea singurului Înţelept."[23]

Apoi, psalmistul continuă: *Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieşit vestirea lor, şi la marginile lumii cuvintele lor* (Ps 18,3). Semnificaţia acestor cuvinte este desluşită de Sfântul Ioan Hrisostom: „Ceea ce spune proorocul înseamnă că nu există popor, nici seminţie care să nu poată înţelege această limbă. Este de aşa fel această rostire încât să poată fi auzită de toţi oamenii. Şi nu numai a cerului, ci şi a zilei şi a nopţii."[24] Despre posibilitatea tuturor oamenilor de a înţelege din *rostirea* naturii cele despre Dumnezeu, va scrie şi Sfântul Apostol Pavel Romanilor: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (Rom 1,20)[25] Prin aceste cuvinte, apostolul afirmă că necunoaşterea lui Dumnezeu se datorează numai propriului refuz, având în vedere că întreaga natură înconjurătoare vorbeşte despre Dătătorul de viaţă şi Purtătorul ei de grijă. În acelaşi sens se pronunţă şi Sfântul Dionisie Areopagitul: „Însăşi creaţia întregului univers vizibil, după cum grăieşte Pavel şi raţiunea cea adevărată, arată cele nevăzute ale lui Dumnezeu."[26] Despre ce fel de rostire vorbeşte psalmul: „Cum adică, a zilei şi a nopţii? Dacă cerul, şi prin frumuseţe, şi prin mărime, şi prin toate celelalte, face pe privitor să se minuneze şi-l trimite

---

[23] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 469-70.

[24] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 3.

[25] Sfinţii Părinţi amintesc în repetate rânduri ideea paulină exprimată în Rom 1,20, în contextul comentării referatului creaţiei, psalmilor sau altor subiecte vetero-testamentare. Comentariul Sf. Ioan Damaschin privitor la însemnătatea pomilor din grădina Raiului oferă un exemplu elocvent al acestui tip de conexiune: „Este cu putinţă ca prin cuvintele „tot pomul" să se înţeleagă cunoştinţa puterii dumnezeieşti care se capătă din creaturi, după cum zice dumnezeiescul apostol: „Cele nevăzute ale lui de la zidirea lumii, se văd fiind cunoscute prin făpturi.". Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 58. Exemple asemănătoare găsim şi la Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor," în *PSB* 29, trad. Dumitru Stăniloae şi Ioan Buga (Bucureşti: IBMO, 1982), 292, Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 469, Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor," în *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1987), 70, Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 85, Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani* (Bucureşti: Sophia, 2005), 41-2, ş.a.

[26] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele* (Bucureşti: All, 1994), 82.

la minunea Creatorului, ziua şi noaptea ce au a ne arăta? Nu au a ne arăta nimic asemănător cu cerul, au însă altele care nu sunt mai prejos decât acelea: ritmul, ordinea cu deplina exactitate."[27]

Această doxologie trebuie înțeleasă ca un *grai tăcut* al naturii care, prin însăşi măreția ei Îl laudă pe Creator. Vechiul Testament se foloseşte frecvent de personificare pentru a o exprima: „Scriptura obişnuieşte să personifice şi să vorbească de cele neînsufleţite ca de cele însufleţite, cum sunt următoarele texte: *Marea a văzut şi a fugit; Iordanul s-a tras îndărăt* (Ps 113,3) şi *Ce-ţi este ţie mare că fugi şi ţie Iordane că te tragi îndărăt?* (Ps 113,5). [...] Tot astfel obişnuim şi noi să spunem: S-a adunat oraşul. Prin aceste cuvinte nu voim să indicăm clădirile, ci pe locuitorii oraşului. Şi cerurile vor povesti slava lui Dumnezeu; prin aceste cuvinte nu vrea să arate că cerurile slobozesc glas, care să se audă de urechi sensibile, ci că ele, prin măreția lor, ne prezintă puterea creatorului, iar noi, observând frumusețea lor, lăudăm pe creator ca pe artistul cel mai desăvârşit."[28] Putem spune că natura se exprimă latreutic printr-o *doxologie fără glas*.

În sfârşit, versetul cu care debutează psalmul 18 înseamnă de fapt că firea necuvântătoare descoperă în sine mărirea lui Dumnezeu[29]. Iar psalmistul cuprinde cerurile în „corul obştesc al creației" care, „potrivit glasurilor puse în el, împlineşte în chip armonios cântarea de laudă în cinstea Creatorului[30]. Aşadar, chiar dacă preamărirea lui Dumnezeu de către ceruri nu este formulată într-un limbaj comun, ci într-unul tainic, nu înseamnă că este mai puțin reală. Cuvintele lor au ajuns până la marginile lumii, ceea ce înseamnă probabil că toți oamenii sunt susceptibili de a înțelege mărturia lor tăcută[31]. Cei care primesc şi înțeleg această mărturisire invită elementele naturii să participe la slavoslovia personală. Psalmistul se regăseşte adeseori în această ipostază: *Lăudaţi-L pe El soarele şi luna, lăudaţi-L pe El toate stelele şi lumina* (Ps 148,2-3). Şi continuă: *Lăudaţi pe Domnul toţi cei de pe pământ, balaurii şi toate adâncurile. Focul, grindina, zăpada, gheaţa, viforul, toate îndepliniţi cuvântul Lui*[32]; *Munţii şi toate dealurile, pomii cei roditori şi toţi cedrii; Fiarele şi animalele, târâtoarele şi păsările cele zburătoare* (Ps 148,7-10). În mulțumirea sa către Dumnezeu,

---

[27] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 3.

[28] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 43-4.

[29] Negoiță, *Istoria religiei*, 73.

[30] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 108.

[31] A. M. Dubarle, *La Manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture* (Paris: Les Editions du Cerf, 1976), 22.

[32] În acest verset, însuşi psalmistul subliniază actul supunerii ca act doxologic.

psalmistul se alătură naturii, ca, împreună, să împletească o „slavoslovie Unuia şi Singurului Făcător al lor."[33]

Un imn minunat prin care toată creația preamăreşte pe Dumnezeu, Creatorul cerului şi al pământului, este şi Cântarea celor trei tineri din cuptorul de foc (1,28-67). În acest imn toate elementele naturii sunt invitate să-L binecuvinteze pe Dumnezeu, adică să-I recunoască puterea, bunătatea, măreția, să-I aducă slavă şi mulțumire[34]: „Binecuvântați toate lucrurile Domnului pe Domnul, lăudați-L şi-L preaînălțați în veci" (v. 34), apoi sunt invitate în aceeaşi formulă: *ceruri, îngeri, stelele cerului, toată ploaia şi roua, toate vânturile, foc şi căldură, frig şi căldură, rouă şi zăpadă, nopți şi zile, lumină şi întuneric, gheață şi ger, brume şi zăpezi, fulgere şi nori, munți şi dealuri, toate cele ce răsăriți pe pământ, izvoare, mări şi râuri, chiți şi toate cele ce se mişcă în ape, toate păsările cerului, toate fiarele şi toate dobitoacele* (Tin 1,35-58). Reluând abordarea exegetică a psalmilor, cuvintele Sfântului Vasile cel Mare ne tâlcuiesc acest imn: „Nici roua, bruma, frigul şi arşița nu sunt firi spirituale şi nevăzute, pentru că în profeția lui Daniel sunt puse să laude pe Creatorul universului; iar cei cu mintea sănătoasă socotesc cuvintele lui Daniel, interpretate în chip spiritual, ca nişte cuvinte care completează slava adusă Ziditorului."[35].

Legea naturii, nescrisă dar sădită în firea ei, este cea care o determină să împlinească ascultarea desăvârşită şi slavoslovia față de Creator. În nici un caz nu negăm realitatea doxologiei naturii dacă spunem că natura este neînsuflețită şi necuvântătoare[36], ci arătăm încă o dată înțelepciunea Ziditorului care a sădit-o în firea ei. Şi rezidă în firea ei să-L facă cunoscut pe Dumnezeu şi lucrările Sale. Astfel, natura ne foloseşte în multe feluri, ne slujeşte, dar în nimic nu ne ajută mai mult decât atunci când ne

---

[33] Cuv. Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 820-1.

[34] Jérôme Longtin, *"Bénissez le Seigneur!" Louange de la création*, accesat Martie 30, 2007. www.spiritualite2000.com.

[35] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 108.

[36] Considerăm util studiului să menționăm părerile câtorva comentatori biblici din mediul apusean cu privire la acest limbaj al naturii (în special referitor la Ps 18,1-4). Astfel, E. Podechard consideră că limbajul cerurilor nu se adresează direct auzului, ci gândirii prin intermediul ochilor. În orice caz, mărturisirea cerurilor este percepută de întreaga lume (*Le Psautier* (1949), 92). G. von Rad înțelege vv. 3-4 ca exprimarea imposibilității de a auzi/înțelege limbajul creației (*Theologie des Alten Testaments* (1957), 359). Iar A. Maillot şi A. Lelievre consideră că psalmul 18 arată limpede că teologia naturală este „infirmă", incapabilă să-L cunoască pe Dumnezeu, singurul capabil a-L cunoaşte fiind cunoscătorul Legii (*Les Psaumes, Commentaire: Premiere partie, Ps. 1 a 50* (1962)) – Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 27. Tradiția răsăriteană rămâne în linia de interpretare a Sfinților Părinți, ale căror păreri le-am prezentat mai sus.

vorbeşte deschis despre Dumnezeul Cel viu[37], luminându-ne cunoaşterea. Iată ce sfătuieşte Iov: *Dar ia întreabă dobitoacele şi te vor învăţa, şi păsările cerului, şi te vor lămuri; Sau vorbeşte cu pământul, şi-ţi va da învăţătură şi peştii mării îţi vor istorisi cu de-amănuntul. Cine nu cunoaşte din toate acestea că mâna Domnului a făcut aceste lucruri?* (Iov 12,7-9). Iar profeţii poartă aleasă consideraţie naturii, pe care o iau martoră a cuvintelor lor[38]: *Ascultă, cerule, şi ia aminte, pământule, că Domnul grăieşte* (Is 1,2); *Vă mărturisesc astăzi pe cer şi pe pământ...* (Deut 4,26); *...voi chema martori împotriva lor cerul şi pământul* (Deut 31,28). De asemenea, în Cântarea lui Moise citim: *Ia aminte, cerule, şi voi grăi! Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele! Ca ploaia să curgă învăţătura mea şi graiurile mele să se coboare ca roua, ca bura pe verdeaţă şi ca ploaia repede pe iarbă.* (Deut 32,1-2).

Cel mai important aspect rămâne acela al măreţiei operei din care se citeşte perfecţiunea Autorului[39]: din strălucirea cerului se vede că Dumnezeu e lumină, în extinderea lui, se citeşte infinitatea divină, în înălţime transcendenţa şi suveranitatea, în influenţa elementelor creaţiei asupra pământului, stăpânirea şi Providenţa. Toate mărturisesc atotputernicia Lui, prin care au fost create şi prin care continuă să existe până astăzi. Dar cui îi este destinat să ia aminte la aceste lucruri şi să-L cunoască pe Dumnezeu din contemplarea lor, dacă nu omului, făpturii raţionale pe care Dumnezeu a creat-o în vederea unui dialog neîntrerupt cu Sine?

1.2. Raţiunea în contemplarea raţiunilor sau despre omul subiect/cititor al Revelaţiei naturale

Discursul antropologic vetero-testamentar şi, mai apoi, scrierile patristice, îl prezintă pe om în postura de *chip* al lui Dumnezeu, de unică făptură cugetătoare destinată unui dialog întru îndumnezeire cu Creatorul său. În virtutea acestei înrudiri, omul simte fără încetare o sete nesfârşită de a-şi afla Proto-Chipul, singura comuniune care îl poate împlini[40]. Acesta poate fi cunoscut în înţelepciunea cu care a fost desăvârşită lucrarea creatoare, fiindcă „nu prin scrieri, ci prin lucruri a voit Dumnezeu să înveţe (educe) firea oamenilor. Ce înseamnă prin lucruri? Prin intermediul creaţiei însăşi."[41]

---

[37] Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Ps 18.

[38] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 22.

[39] Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Ps 18.

[40] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe* (Bucureşti: IBMO, 2002), 74-5.

[41] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 1.

Sfântul Vasile cel Mare ne îndeamnă ca, privind natura, să slăvim pe Marele Meşter şi, „din frumuseţea celor văzute să înţelegem pe Cel Care-i mai presus de frumuseţe, iar din măreţia celor care cad sub simţurile noastre şi din corpurile acestea mărginite din lume să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreţie, Care depăşeşte toată mintea cu mulţimea puterii Sale."[42]. Omul aşezat ca stăpân al creaţiei se surprinde astfel contemplând în strălucirea naturii pe Cel după al Cărui chip a fost creat. În aceeaşi idee se înscriu şi cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz: „Cel ce priveşte o chitară minunat întocmită şi bună în armonia şi orânduirea ei... n-ar putea să nu se gândească la creatorul chitarei, chiar dacă nu-l cunoaşte din vedere; aşa ne este evident şi nouă Cel ce le-a creat pe toate, le mişcă şi le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înţelegerea."[43]

Actul contemplativ al omului este posibil datorită înzestrării lui cu raţiune, el fiind nu numai obiect, ci şi subiect/cititor al Revelaţiei naturale. Înseamnă deci că omul este capabil să cunoască raţionalitatea cosmosului şi, dacă această raţionalitate este mărturia faptului că universul e produsul unei fiinţe raţionale, atunci cunoaşterea acesteia este posibilă prin intermediul raţionalităţii cu care sunt imprimate toate elementele naturii[44]. Destinul revelator al creaţiei este vizibil încă de la începutul existenţei sale, când omului i se îngăduie să mănânce din toţi pomii din Rai (Fac 2,16). Sfântul Ioan Damaschin interpretează această poruncă în sensul unui îndemn spre cunoaştere pe care Creatorul îl adresează omului Adam: „Suie-te, prin toate făpturile, la Mine, Făcătorul, şi culege din toate un singur fruct, pe Mine, viaţa cea adevărată."[45] Cărţile Vechiului Testament relevă faptul că omul, de-a lungul existenţei sale, a dat curs acestui îndemn primordial.

Exemplul cărţii Psalmilor prezintă omul reflectând îndelung asupra măreţiei creaţiei, operă a înţelepciunii Creatorului: *Doamne, Dumnezeul nostru, cât de minunat este numele Tău în tot pământul! Că s-a înălţat slava Ta, mai presus de ceruri* (Ps 8,1-2). În acest verset, Sfântul Grigorie Teologul înţelege prin „slavă" mărirea lui Dumnezeu care transpare în zidiri[46]. Un alt comentariu al acestui psalm vorbeşte chiar despre două cărţi pe care le-a scris Dumnezeu pentru om, una fiind Scriptura, care ne face cunoscută voia Sa, iar cealaltă fiind *cartea creaţiei*, în care uşor putem discerne

[42] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 83.

[43] Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XXVIII, Theologica II*, în *PG* 36,33 – Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (Bucureşti: IBMO, 2005), 88-9.

[44] Stăniloae, *Teologia*, 10-1.

[45] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 58.

[46] Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 118.

atotputernicia şi măreția divină[47]. Sfântul Vasile cel Mare se opreşte asupra unui alt verset din cartea Psalmilor (32,4) pe care îl interpretează în acelaşi sens: „Dacă te uiți la cer, spune psalmistul, şi la ordinea din el, cerul îşi este conducător credinței; arată în el însuşi pe Meşterul Care l-a făcut. Dacă te uiți la frumusețile de pe pământ, iarăşi şi prin ele ți se măreşte credința în Dumnezeu. Că n-am crezut în Dumnezeu văzându-L cu ochi trupeşti, ci prin puterea minții Îl vedem pe Cel nevăzut dintre cele văzute. [...] Dacă te uiți bine la piatră, vei vedea că şi ea îți face dovada Celui care a făcut-o. Chiar furnica, chiar țânțarul, chiar albina. Adeseori, chiar în lucrurile cele mici se arată înțelepciunea Creatorului."[48]

Discursul profetic descoperă în imaginile lumii create măreția Arhitectului: *Ridicaţi ochii în sus şi priviţi: Cine le-a zidit pe toate acestea?* (Is 40,26). Profeții subliniază adeseori în predica lor lucrarea creatoare a Domnului: *El este Cel care a întocmit munţii şi a făurit vântul şi descoperă omului gândurile sale; El a făcut zorile şi întunericul şi calcă peste înălțimile pământului* (Am 4,13). Vorbind în numele lui Dumnezeu, profeții Îl identifică adeseori ca fiind Ziditorul şi Purtătorul de grijă al lumii, această identificare având menirea de a conferi autoritate spuselor lor: *Aşa grăieşte Domnul cel Atotputernic, Care a făcut cerurile şi le-a întins, Care a întărit pământul şi cele de pe el, Care a dat suflare poporului de pe el şi duh celor ce umblă pe întinsul lui...* (Is 42,5).

Minunatele zidiri ale Domnului, îndeosebi cele din regnul animal, sunt îndelung lăudate în patru capitole din cartea Iov (38-41) şi oferite ca temei pentru slăvirea Celui Atotputernic. Hipopotamul şi leviatanul, aceste ființe puternice, sunt două exemple din ansamblul operei creatoare a lui Dumnezeu, suficiente pentru a-I aduce laudă (Iov 40-41). Admirarea păsărilor deschide de asemenea calea spre Cel Ce le-a făcut[49].

Dar nu numai regnul animal este vrednic de admirație, ci întreaga natură: „Ai, aşadar, cerul înfrumusețat, pământul împodobit, marea îmbogățită cu viețuitoarele născute în ea, văzduhul plin de păsările care zboară prin el. Toate au fost aduse de la neființă la ființă prin porunca lui Dumnezeu, [...] Tu, om iubitor de cercetare, gândeşte-te singur la toate acestea; şi, cunoscând în toate înțelepciunea lui Dumnezeu, să nu încetezi nicicând a-L admira şi nici a slăvi pe Creator prin toată creația."[50]. Omul

[47] Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Ps 18.

[48] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: Sophia, 2004), 122.

[49] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 165.

[50] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 165.

este îndemnat să admire luminătorii cerului: „Dacă vreodată într-o noapte senină, privind frumusețea cea nespusă a stelelor, ți-ai făcut o idee despre Arhitectul universului şi te-ai întrebat cine a brodat cerul cu aceste flori şi te-ai gîndit că în cele ce vezi pe cer plăcerea este mai mare decât trebuința; şi iarăşi dacă ziua, cu mintea trează, ai cunoscut minunățiile zilei şi prin cele văzute te gândeşti la Cel nevăzut, atunci eşti pregătit să asculți cele ce se vor grăi..."[51]. Scrierile profetice reiau această temă: *Căutaţi pe Cel care a făcut Orionul şi Pleiadele, pe Cel care preface dimineaţa în întuneric adânc şi întunecă ziua ca noaptea* (Am 5,8a).

Imaginea cerului apare în omilia Sfântului Ioan Hrisostom drept cale de cunoaştere a Celui Preaînalt: „Când înalți, deci, privirea, şi priveşti frumusețea, măreția şi folosul cerului, urcă-te atunci de la cer la Creator..."[52]. Stăpânul cerului este şi Legiuitorul apelor: *Cel care cheamă apa mării şi o varsă peste faţa pământului* (Am 5,8b); *El cheamă apele mării şi le revarsă peste faţa a tot pământul* (Am 9,6b). Şi profetul Ieremia arată că la glasul Domnului *freamătă apele în ceruri şi El ridică norii de la marginile pământului, făureşte fulgerele în mijlocul ploii şi scoate vânturile din vistieriile Sale* (Ier 10,13). Aceste elemente ale naturii apar şi în imnul închinat Creatorului, care încheie cartea Înțelepciunii lui Isus Sirah (Sir 42,15-43; 33). Soarele (v. 2-6), luna (v. 7-10), cerul cu stelele (v. 11-12), curcubeul (v. 13-14), zăpada, fulgerul şi tunetul, grindina, munții, vântul, căldura şi frigul sunt temeiuri pentru slăvirea Celui Preaînalt.

Această contemplare a elementelor creației este prilej pentru conştientizarea propriei nimicnicii. La vederea frumuseții lor, psalmistul însuşi îşi mărturiseşte nevrednicia: *Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-Ţi aminteşti de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?* (Ps 8,3-4). Cunoscând măreția lui Dumnezeu din strălucirea operei Sale, Iov realizează că niciun cuvânt nu-i îndeajuns pentru a o descrie şi, cu atât mai puțin pentru a i se adresa Creatorului: *Spune-mi şi mie ce vom putea să grăim cu El? Ce vorbă vom începe noi cu El, astfel întunecaţi la minte precum suntem?* (Iov 37,19). Aflat în ipostaza de privitor/cititor, omul nu-L poate cuprinde cu mintea pe Dumnezeu, ci Îl poate numai slăvi pentru înțelepciunea care îi depăşeşte înțelegerea: *Atunci mi-am dat seama, privind lucrarea lui Dumnezeu, că omul nu poate să înţeleagă toate câte se fac sub soare, dar se osteneşte căutându-le, fără să le dea de rost; iar dacă înţeleptul crede că le cunoaşte, el nu poate să le*

[51] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 131.

[52] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 62.

pătrundă. (Eccl 8,17) De această imposibilitate de înțelegere este conştient Iov când, în urma elogiului adus lui Dumnezeu pentru anumite fenomene naturale, afirmă: *Pe Cel Atotputernic nu putem să-L ajungem cu priceperea noastră. El este atotînalt în putere şi bogat în judecată şi nu calcă niciodată dreptatea în picioare.* (Iov 37,23)

Observarea frumuseții naturii naşte admirație, exprimată în laude pline de entuziasm la adresa Creatorului[53]. Omul înțelege însă că Dumnezeu în ființa Sa rămâne inaccesibil, şi nu poate fi cunoscut decât în măsura în care frumusețea cosmică este o exteriorizare a frumosului care este Dumnezeu Însuşi[54]. În acelaşi tip de înțelegere se înscrie Isus Sirah, mărturisind că *am putea spune multe, fără să terminăm; într-un cuvânt El este toate. Cum vom putea să-L preaslăvim? Că El este mai mare decât toate lucrurile Sale. De temut este Domnul şi mare foarte şi minunată este puterea Lui* (Sir 43,31-33). Este ceea ce înțelege şi Iov în urma suferinței sale. Spectacolul lumii pune în evidență faptul că Providența nu poate fi cuprinsă de puterea de înțelegere a omului[55]. În urma dialogului edificator cu Dumnezeu, Iov adoptă atitudinea potrivită făpturii umane: *Din spusele unora şi a altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut. Pentru aceea, mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi cenuşă* (Iov 42,5-6).

Totuşi, lumea este zidită pentru a fi contemplată: „Raționalitatea lumii este pentru om şi culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea."[56]. Iar această persoană Se revelează în natură, doar dacă natura e privită ca mediu transparent, „în subțiere", spre relația de iubire deplină dintre Dumnezeu şi om şi dintre oamenii înşişi: „Creația a fost rânduită să fie un loc în care Dumnezeu să poată vorbi şi să poată lucra [...], un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvântul şi faptele noastre, angajându-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu."[57]

Căutarea lui Dumnezeu face ca omul să privească natura în perspectiva întâlnirii cu El. Actul cunoaşterii nu este o simplă funcție a intelectului sau o înregistrare de dragul înregistrării a realității înconjurătoare, ci este „o încercare supremă de reintegrare în fericirea paradisiacă."[58]. De aceea,

---

[53] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 37.

[54] Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică* (Bucureşti: IBMO, 1995), 39.

[55] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 33.

[56] Stăniloae, *Teologia*, 365.

[57] Stăniloae, *Teologia*, 495.

[58] Coman, *Probleme de filosofie*, 53.

credinciosul nu se opreşte la frumuseţea naturii în sine, ci, văzându-o pe aceasta, gândul îi fuge la desăvârşirea Împărăţiei: „Dacă cele trecătoare sînt aşa, cum vor fi cele veşnice? Dacă cele văzute sînt atât de frumoase, cît de frumoase vor fi cele nevăzute? Dacă măreţia cerului depăşeşte măsura minţii omeneşti, ce minte omenească va putea descoperi natura celor veşnice? Dacă soarele, care este supus stricăciunii, este atât de frumos şi atât de mare, [...] cât de strălucitor în frumuseţe trebuie să fie Soarele dreptăţii? Dacă pentru un orb este o pagubă să nu vadă soarele acesta, cît de mare va fi paguba celui păcătos, lipsit de Lumina cea adevărată?”[59].

Panoplia de imagini ale lucrării divine în natură prezentată de psalmul 103 se constituie într-un imn al creaţiei neîntrecut. Psalmistul elogiază înţelepciunea divină, capabilă să conducă întregul univers într-o armonie desăvârşită[60]. Exemplul soarelui este suficient pentru a înţelege din mişcarea lui grija pe care o poartă lumii Cel Atotputernic: „...noi vedem înţelepciunea Celui ce cârmuieşte universul, că mută soarele din unele părţi ale lumii în alte părţi, pentru ca nu cumva, rămânând deasupra aceloraşi părţi, să distrugă frumuseţea lumii de prea multă căldură; când îl duce în părţile de miazăzi la solstiţiul de iarnă, când îl mută la semnele care arată ziua egală cu noaptea; şi de aici îl mută iarăşi spre părţile de nord la solstiţiul de vară, încât prin mutarea lui încetul cu încetul în jurul pământului se păstrează buna întocmire a văzduhului.”[61]. Mişcarea aştrilor se desfăşoară conform rânduielii hotărâte de Creator pentru succesiunea zilelor şi nopţilor: *Făcut-ai luna spre vremi. Soarele şi-a cunoscut apusul său. Pus-ai întuneric şi s-a făcut noapte când vor ieşi toate fiarele pădurii* [...] Răsărit-a soarele şi s-au adunat şi în culcuşurile lor se vor culca (Ps 103,20-21.23). Înţelegând din desfăşurarea vieţii înţelepciunea divină, omul însuşi se adaptează şi trăieşte conform acestui ritm stabilit de Dumnezeu: *Ieşi-va omul la lucrul său şi la lucrarea sa până seara* (Ps 103,24).

Psalmistul Îl slavosloveşte pe Dumnezeu pentru că Se face cunoscut în lucrările şi purtarea Sa de grijă faţă de lume[62]: *Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul! Doamne, Dumnezeul meu, măritu-Te-ai foarte!* (Ps 103,1). Această binecuvântare cu care debutează psalmul deschide o înşiruire a lucrărilor şi puterilor Dumnezeului Celui viu. Pentru toate făptuirile Sale,

[59] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 132.

[60] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 31.

[61] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 106.

[62] Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 366.

chiar şi pentru cele aparent nesemnificative, lui Dumnezeu cu adevărat I se cuvine slavă şi cinste: „Vreau să rămână în tine şi mai puternică minunea creației, pentru ca, oriunde te-ai găsi şi lângă orice fel de plantă te-ai afla, să-ți aduci aminte cu tărie de Creator."[63]. Orice lucru, cât de mărunt, poate fi un prilej de meditație la înțelepciunea divină: „Un singur fir de iarbă, o singură plantă sunt de ajuns să-ți facă mintea să contemple măiestria cu care s-au făcut toate! Cum este de pildă paiul de grâu încins cu noduri, ca şi cum l-ar lega spre a putea suporta greutatea spicului, ca să nu cadă la pământ când este plin de rod!"[64]. Şi iarăşi: *Cât sunt de frumoase lucrurile Lui, şi, până la o scânteie, vrednice de a le privi* (Sir 42,29).

Dumnezeu nu este numai Creator, ci şi Stăpân al întregii lumi: *Al Domnului este pământul şi plinirea lui, lumea şi toţi cei ce locuiesc într-însa. Acesta pe mări l-a întemeiat pe el şi pe râuri l-a aşezat pe el* (Ps 23,1-2). El dă legi de ființare tuturor făpturilor, pentru ca acestea să viețuiască în bună rânduială: *Norii, învârtindu-se în cercuri, aleargă după planurile Sale, astfel că îndeplinesc tot ce le porunceşte* (Iov 37,12). Psalmistul recunoaşte în repetate rânduri stăpânirea Domnului: *Ale Tale sunt cerurile şi al Tău este pământul; lumea şi plinirea ei Tu le-ai întemeiat* (Ps 88,12). Şi profetul Isaia Îl descoperă pe Dumnezeu ca Stăpân şi Proniator: *Cel ce scoate oştirea lor cu număr şi pe toate pe nume le cheamă! Celui Atotputernic şi cu mare virtute nici una nu-I scapă!* (Is 40,26).

Creatorul lumii nu a făcut numai întinderea cerului (Ps 103,3), nu stăpâneşte numai norii şi vânturile (Ps 103,4), ci este şi Făcătorul firii gânditoare şi nevăzute[65]: *Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri şi pe slugile Tale pară de foc* (Ps 103,5). El este şi Stăpânul absolut al acestei lumi nevăzute, fapt mărturisit în repetate rânduri de textele scripturistice: *Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel, Care stai pe heruvimi, numai Tu singur eşti Dumnezeu [...]. Tu ai făcut cerul şi pământul.* (Is 37,16); *...numele Domnului Savaot Cel ce şade pe heruvimi* (2Rg 6,2); Şi s-a rugat Iezechia înaintea feței Domnului şi a zis: Doamne Dumnezeul lui Israel, Cel ce şezi pe heruvimi... (4Rg 19,15); *Cel ce şezi pe heruvimi...* (Ps 79,2); *Binecuvântat eşti Cel ce vezi adâncurile şi şezi pe heruvimi şi lăudat şi preaînălţat în veci.* (Tin 1,31). Realitatea stăpânirii divine asupra lumii nevăzute este un adevăr fundamental în cosmologia creştină. Lumea inteligibilă şi lumea sensibilă alcătuiesc o singură lume prin ordinea armonioasă şi rațională a creației,

---

[63] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 121.

[64] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 122.

[65] Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 370.

în centrul căreia stă Logosul prin care toate au fost făcute[66] şi de la care a primit fiecare făptură raţiunea proprie: „Însuşi Cuvântul atotputernic şi atotdesăvârşit şi sfânt al Tatălui, sălăşluindu-Se şi întinzând puterile Lui în toate şi pretutindeni şi luminând toate cele văzute şi nevăzute, le ţine şi le strânge, nelăsând nimic gol de puterea Lui, ci dându-le viaţă tuturor şi păzindu-le pe toate împreună şi pe fiecare în parte...uneşte părţile cu întregul şi cârmuindu-le pe toate cu porunca şi voia Sa, alcătuieşte o singură lume şi o unică rânduială armonioasă a ei, El însuşi rămânând nemişcat, dar mişcându-le pe toate, prin crearea şi orânduirea lor, după bunăvoirea Tatălui."[67]

Toate le-a rânduit Dumnezeu cu înţelepciune, într-un desăvârşit echilibru: „Cerului i-a rânduit o natură potrivită cerului, iar formei pământului i-a dat o substanţă proprie şi trebuincioasă lui. Focului, apei şi aerului le-a dat forma pe care a voit-o şi le-a adus la existenţă aşa cum o cerea raţiunea fiecăreia din cele create. A unit într-o prietenie nesfărâmată, într-o singură unitate şi armonie întreaga lume, alcătuită din diferite părţi."[68] Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că armonia întregii creaţii este cu adevărat un imn adus slavei celei neajunse şi nespuse a lui Dumnezeu[69]. La contemplarea acestei armonii, şi psalmistul mărturiseşte în repetate rânduri despre înţelepciunea divină care se vădeşte în lucrări: *Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate întru înţelepciune le-ai făcut!* (Ps 103,25). Cel mai de folos este, după Sfântul Vasile, ca „şi de pe pământ şi din văzduh şi din cer şi din apă şi din noapte şi din zi şi din toate cele văzute să luăm evidente dovezi despre Binefăcătorul nostru."[70]

Natura se dezvăluie omului ca având un caracter transparent, ce face posibilă cunoaşterea lui Dumnezeu[71]: David...*a auzit cerurile povestind slava lui Dumnezeu şi tăria vestind facerea mâinilor Lui* (Ps 18,1) (minunat lucru, având în vedere că în ele Făcătorul n-a pus suflet). Prin aceasta a primit în auzul minţii raţiunile (cuvintele) cunoştinţei de Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsufleţite şi a învăţat, pe cât era cu putinţă oamenilor, din operă, modurile providenţei şi ale judecăţii [...]"[72]. Sfinţii au fost primii

[66] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 140.

[67] Sf. Atanasie cel Mare, „Despre Întruparea Cuvântului," în *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1987), 79.

[68] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 86.

[69] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre facerea omului," în *PSB* 30 (Bucureşti: IBMO, 1998), 140.

[70] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 109.

[71] Stăniloae, *Dogmatica,* 494.

[72] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PSB* 80 (Bucureşti: IBMO, 1983), 119-20.

care au înțeles, prin contemplare, aceste rațiuni proprii fiecărei făpturi. Cunoscând rațiunile lucrurilor, mintea omului trece apoi în mod firesc la contemplarea Ziditorului lor: „Înțelegând astfel creațiunea şi buna ei întocmire şi proporția şi folosul pe care fiecare parte îl oferă întregului univers şi că desăvârşite sunt toate cele create cu înțelepciune şi purtare de grijă, după rațiunea după care au fost create, şi cele ce s-au făcut, că nu este cu putință să fie în alt chip bune, decât aşa cum sunt, neavând trebuință de adaos sau de micşorare spre a fi în alt chip bune – au cunoscut pe Făcător din făpturile Lui."[73] Referitor la această trecere de la contemplarea naturii la contemplarea Ziditorului, Sfântul Vasile mărturiseşte: „Am văzut lucrul acesta şi am admirat înțelepciunea lui Dumnezeu cea întru toate."[74] Omul a primit, odată cu facultatea cunoaşterii, şi aspirația infinită spre Dumnezeu, tendința existențială către Creatorul său[75]. Raționalitatea creației este, aşadar, modul prin care Dumnezeu Se deschide înțelegerii omului, Se face accesibil[76], şi aceasta în vederea închegării unui dialog cu făptura aflată permanent în căutarea Chipului.

Astfel, natura Îl face cunoscut pe Dumnezeu, îl învață pe om să-I aducă slavă şi cinste, dar, poate mai important, prin exemplul ei, îl învață să I se supună: *El porunceşte zăpezii: Cazi pe pământ, şi ploilor îmbelşugate: Stăruiţi cu putere!* [...] *La suflarea lui Dumnezeu se încheagă gheaţa şi întinderea apelor se face sloi* (Iov 37,6.10). Arătând că până şi peştii cei mai mici nu se împotrivesc legii lui Dumnezeu, Sfântul Vasile îndeamnă: „Nu dispreţui pe peşti, pentru că sunt fără de glas şi cu totul lipsiți de rațiune, ci temete să nu fii mai fără de rațiune decât peştii, împotrivindu-te rânduielii Ziditorului."[77] Paradoxal, prin împlinirea ascultării omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu şi, ajungând să-L cunoască, învață să I se supună.

Tot în contemplarea naturii, omul găseşte temeiuri suficiente pentru statornicirea în credință, chiar şi în perspectiva martiriului: *Rogu-te, fiule, ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate cele ce sunt întrînsele, să cunoşti că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu şi pe neamul omenesc aşijderea l-a făcut. Nu te teme de ucigătorul acesta, ci fă-te vrednic de fraţii tăi, primeşte moartea, ca în ziua milostivirii să te găsesc pe tine împreună cu fraţii tăi.* (2Mac 7,28-29). Credința nezdruncinată în Dumnezeul cel viu, hrănită din cunoaşterea naturală, apare în chip vădit în toate cărțile

[73] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 170.

[74] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 153.

[75] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 89.

[76] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 141.

[77] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 152.

vetero-testamentare. „Orice carte, orice capitol, orice verset, nu vorbeşte decât de Dumnezeu şi de lucrarea lui în lume, de om şi de comportarea lui față de acest Dumnezeu Creator."[78]

Preluarea acestui tip de cunoaştere în cultul liturgic creştin demonstrează importanța ei covârşitoare în credința Bisericii. Slujba Sfântului Botez, moment inaugural al vieții în Hristos, mărturiseşte printr-o rugăciune pe Dumnezeu Creatorul şi Atotțiitorul: „Că Tu, de bunăvoie, toate aducându-le dintru neființă întru ființă, cu puterea Ta ții făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea", pe Care Îl laudă şi Îl slujeşte întreaga natură: „Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna. Ție se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile. Ție slujesc izvoarele. [...] Toată făptura Te laudă pe Tine."[79]

Contemplând această *măreție doxologică* a naturii, făptura umană simte, la rândul ei, imboldul slavosloviei veşnice care se cuvine Ziditorului şi făgăduieşte prin gura psalmistului: *Cânta-voi Domnului în viața mea, cânta-voi Dumnezeului meu cât voi fi* (Ps 103,34). Trebuie însă precizat faptul că, deşi lumea vorbeşte prin ea însăşi despre Creator, şi existența Lui poate fi postulată fără dificultate în urma studiului atent al naturii[80], ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa rămâne o taină. Astfel, analizând frumusețea acestei lumi create, omul poate discerne numai unele din atributele Lui.

1.3. Atributele lui Dumnezeu reflectate în structurile creației

Încredințați fiind că structurile creației pot oferi unele indicii referitoare la Persoana divină, Sfinții Părinți au considerat necesar să clarifice modul şi măsura în care se realizează această descoperire. Întâi de toate, ei susțin faptul că atributele pe care le putem intui contemplând frumusețile creației nu afirmă nimic despre Dumnezeu în Ființa Sa. În acest sens, Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „Toate câte le spunem în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa. Chiar dacă vom spune că Dumnezeu este bun, că este drept, că este înțelept, sau orice altceva, nu indicăm natura lui Dumnezeu, ci pe acelea în legătură cu natura Lui."[81] Aşadar, însuşirile pe care le atribuim lui Dumnezeu sunt, de

[78] Negoiță, *Istoria religiei*, 29.

[79] *Molitfelnic* (Bucureşti: IBMO, 2002), 37.

[80] Nicolae Moşoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae (*Bucureşti: Paralela 45, 2002), 33.

[81] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 15.

fapt, nume ale lucrărilor Sale, ființa Lui rămânând mai presus de orice nume.

Părinții aveau convingerea că natura nu ne poate oferi decât o umbră, o imagine ştearsă a atributelor divine: „De la nici una din creaturi nu putem dobândi o idee vrednică de măreția Dumnezeului universului; ne dau doar mici şi slabe imagini, aşa precum ne dă şi fiecare din cele mai mici vietăți şi plante."[82] Un prim exemplu ar fi frumusețea cosmosului, expresie creată şi mărginită a frumosului care e Dumnezeu Însuşi[83]: „Frumoase sunt toate pe care le-ai făcut Tu, dar Tu eşti nespus de frumos, Tu Care le-ai făcut pe toate."[84] Ideea este dezvoltată într-un alt paragraf, unde frumosului îi este alăturat binele, raportul dintre însuşirile lui Dumnezeu şi ale creației sale fiind explicit: „Aşadar, Tu, Doamne, le-ai creat, Tu Care eşti frumos, căci ele sunt frumoase, Care eşti bun, căci ele sunt bune, Care exişti, căci ele există."[85].

Structura raționamentului este expresia logicii umane care participă la actul cunoaşterii. Paradoxal, avantajul minții omeneşti este faptul că îşi cunoaşte limitele, fiind capabilă să depăşească hotarul acestui tip de gândire prin conştientizarea imposibilității unui lucru creat de a reflecta în mod desăvârşit pe Cel necreat. Astfel, omul înțelege cât de neputincioasă este natura în a exprima realitatea însuşirilor divine, iar el însuşi neputincios în a-L cunoaşte pe Dumnezeu: „Dar nu sunt atât de frumoase, nici atât de bune, nici nu sunt aşa cum eşti Tu, Făcătorul lor, cu Care comparate nu sunt nici frumoase, nici bune, nici nu există. Ştim acestea şi mulțumim Ție, ştim că cunoştința noastră comparată cu cunoaşterea Ta este nepricepere."[86].

Comentând referatul celor şase zile ale creației, A. M. Dubarle afirmă că există în text o strânsă legătură între descrierea lumii şi manifestarea atributelor divine.[87] Înainte de toate, se citeşte cu uşurință înțelepciunea desăvârşită cu care au fost aduse toate la existență. Ordinea în care au fost create toate elementele naturii şi, când totul a fost pregătit, aşezarea omului ca stăpân al creației, dovedesc o înțelepciune creatoare sigură de rezultatul operei sale. Un pasaj din cartea Proverbelor care personifică înțelepciunea, o prezintă ca pe o sfătuitoare implicată în actul

---

[82] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 146.

[83] Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, 39.

[84] Fer. Augustin, *Confessiones*, 302.

[85] Fer. Augustin, *Confessiones*, 245.

[86] Fer. Augustin, *Confessiones*, 245.

[87] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 35.

creator[88]: *Când El a întemeiat cerurile eu eram acolo; când El a tras bolta cerului peste faţa adâncului, Când a întărit norii sus şi izvoarele adâncului curgeau din belşug, Când El a pus hotar mării, ca apele să nu mai treacă peste ţărmuri şi când El a aşezat temeliile pământului* (Pilde 8,27-29).

Înțelepciunea nesfârşită a lui Dumnezeu nu este limitată la actul creației, ea cunoaşte în toate scopul şi mijloacele cele mai adecvate pentru atingerea lui. Nu se vădeşte numai în minunata rânduire a făpturii, ci și în neîntrerupta ei conducere către atingerea telosului şi în întreaga iconomie de mântuire a omului[89]. Cunoscând această înțelepciune din contemplarea făpturilor, psalmistul exclamă în cunoscutul imn al creației: *Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut!* (Ps 103,25). În contextul recunoaşterii lui Dumnezeu ca şi Creator al stelelor, al cerului cu nori, ca şi Dătătorul ploii şi al ierbii, psalmistul reia tema sofianicului divin: *Mare este Domnul nostru şi mare este tăria Lui şi priceperea Lui nu are hotar* (Ps 146,5). Regăsim aceeaşi uimire şi admirație în scrierile profetice: *Minunat este sfatul Lui şi mare purtarea Lui de grijă!* (Is 28,29); *Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înţelepciunea Sa şi cu priceperea Sa a întins cerurile* (Ier 10,12). Prin înțelepciune, Dumnezeu a creat şi susține într-o armonie componentele lumii, prin care le păstrează pe toate neconfundate şi neseparate, această armonie fiind reflexul unității divine. Din El provin toate rațiunile lucrurilor create, pe acestea le întoarce şi le adună pe toate în Sine, pe cele multe care sunt una, Dumnezeu rămâne simplu în unitatea Sa[90]. Contemplarea rațiunilor lucrurilor este izvor de înțelegere a unității divine.

Revenind la atributul înțelepciunii, putem afirma că textele Vechiului Testament îl mențin exclusiv în categoria atributelor divine. Aghiografii mărturisesc în repetate rânduri neştiința omului în comparație cu înțelepciunea dumnezeiască. Discursul lui Iov elucidează tema: *Dar înţelepciunea de unde izvorăşte ea şi care este locul de obârşie al priceperii? Pământeanul nu cunoaşte calea către ea, căci ea nu se găseşte pe meleagurile celor vii. Adâncul a grăit: Ea nu se află în sânul meu! Şi marea a spus la fel: Ea nu este la mine!* (Iov 28,12-14; a se vedea şi Iov 28,20-23-; 12,13). Originea înțelepciunii este numai la Dumnezeu, Care hotărăşte toate mai dinainte, potrivit planului din veşnicie[91]. Omul nu poate cuprinde aceste lucruri cu

[88] Negoiță, *Istoria religiei*, 51.

[89] Negoiță, *Istoria religiei*, 49.

[90] Stăniloae, *Teologia*, 173.

[91] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 114-5.

mintea: *Toată înţelepciunea este de la Domnul şi cu El este în veac. Nisipul mărilor şi picăturile ploii şi zilele veacului, cine le va număra? Înălţimea cerului şi lăţimea pământului, şi adâncul şi înţelepciunea, cine le va cerceta?* (Sir 1,1-3). Din bunătatea Domnului, omul se poate însă împărtăşi într-o oarecare măsură din această înţelepciune: *Că toate le-a făcut Domnul şi celor cuvioşi le-a dat înţelepciune* (Sir 43,38).

În relaţie strânsă cu înţelepciunea stă şi atotştiinţa divină, fiindcă Dumnezeu, Care a creat lumea cu desăvârşită înţelepciune, are şi o cunoaştere deplină a acesteia: *Cel ce numără mulţimea stelelor şi dă tuturor numele lor. Mare este Domnul nostru şl mare este tăria Lui şi priceperea Lui nu are hotar* (Ps 146,4-5). Cunoaşterea aceasta se extinde asupra întregii naturi, dar şi asupra omului ca făptură creată: *Dumnezeu ştie ascunzişurile inimii* (Ps 93,11), fiindcă El e *Cel ce a zidit îndeosebi inimile lor, Cel ce cunoaşte toate lucrurile* (Ps 32,15).

Înfrăţită cu înţelepciunea este şi atotputernicia, fapt adeseori demonstrat de textul inspirat. Atotînţelepciunea divină apare ca premisă logică a atotputerniciei, iar atotputernicia, ca factor realizator al planului înţelepciunii: *Este oare ceva cu neputinţă la Dumnezeu?* (Fac 18,14) şi iarăşi: *Toate câte a vrut Domnul a făcut în cer şi pe pământ, în mări şi în toate adâncurile* (Ps 134,6). Lucrurile pe care le gândeşte prin înţelepciune, le materializează prin atotputernicie, încă de la începutul lumii create. Comentând referatul scripturistic al zilelor creaţiei, Sfântul Ioan Hrisostom laudă cele două atribute împletite într-o singură lucrare: „Ai văzut împărţire nespus de bună, creaţie minunată, care depăşeşte orice înţelegere, făcută numai prin cuvânt şi prin poruncă?”[92]

Atotputernicia lui Dumnezeu se vădeşte în capodopera creaţiei[93], actul creării prin cuvânt fiind în sine o dovadă incontestabilă a puterii Sale nemărginite: „Uită-te la puterea nespusă, care depăşeşte orice minte omenească! Porunceşte numai, şi una din stihii este adusă la fiinţă, iar alta se retrage.”[94] Creatorul este şi Stăpân atotputernic, care a aşezat legi de fiinţare fiecărei făpturi. El conduce cursul stelelor, rânduieşte ziua şi noaptea, lumina şi întunericul, marea şi cerul, Îşi manifestă puterea şi în conducerea lumii până la sfârşitul veacurilor: „Gândeşte-te că glasul lui Dumnezeu, prin natura lui, are putere creatoare şi că porunca, dată atunci zidirii, a arătat celor zidite de Creator calea pe care trebuia să o urmeze în

[92] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 49.

[93] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 111.

[94] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 59.

viitor. Ziua şi noaptea au fost create în acelaşi timp; şi de atunci şi până acum ele urmează una după alta şi nu încetează să împartă timpul în mod egal."[95]

Asumându-şi nimicnicia în fața puterii nemărginite a lui Dumnezeu, profetul Ieremia exclamă: *O, Doamne Dumnezeule, Tu ai făcut cerul şi pământul cu puterea Ta cea mare şi cu braţ înalt şi pentru Tine nimic nu este cu neputinţă!* (Ier 32,17). Nenumărate sunt dovezile puterii Sale covârşitoare în cartea Psalmilor: *Doamne, Dumnezeul puterilor, cine este asemenea ţie? [...] Tu stăpâneşti puterea mării şi mişcarea valurilor ei Tu o potoleşti. Ale Tale sunt cerurile şi al Tău este pământul; lumea şi plinirea ei Tu le-ai întemeiat. Miazănoapte şi miazăzi Tu ai zidit; Taborul şi Ermonul în numele Tău se vor bucura. Braţul Tău este cu putere* (Ps 88,9-10.12-13); *A Ta este ziua şi a Ta este noaptea. Tu ai întocmit lumina şi soarele. Tu ai făcut toate marginile pământului; vara şi primăvara Tu le-ai zidit* (Ps 73,17-18). Ideea de stăpânire divină asupra cerului şi pământului este frecventă în scrierile patristice. Raționamentul lui Origen este reprezentativ: „Dumnezeu Tatăl e atotputernic întrucât stăpâneşte tot, cerul şi pământul, soarele, luna şi stelele, precum şi peste tot ce se află pe ele."[96]

În viziunea profetului Isaia, cugetarea la întemeierea lumii văzute este suficientă pentru a cunoaşte puterea divină: *Nu ştiţi voi, oare, n-aţi auzit, nu vi s-a spus oare de la început, n-aţi înţeles voi ce vă învaţă întemeierea lumii? El stă în scaun deasupra cercului pământului; pe locuitori îi vede ca pe lăcuste; El întinde cerul ca un văl uşor şi îl desface ca un cort de locuit. [...] Ridicaţi ochii în sus şi priviţi: Cine le-a zidit pe toate acestea? – Cel ce scoate oştirea lor cu număr şi pe toate pe nume le cheamă! Celui Atotputernic şi cu mare vârtute nici una nu-I scapă!* (Is 40,21-21;26) Prin gura profeților, Dumnezeu Însuşi Se descoperă ca cel Atotputernic: *Eu am făcut pământul şi pe om şi vieţuitoarele cele de pe faţa pământului cu puterea Mea cea mare şi cu braţul Meu cel puternic şi l-am dat cui am vrut* (Ier 27,5). Sub puterea stăpânirii lui se află şi omul pe care El l-a creat: *Eu am făcut pământul şi omul de pe el Eu l-am zidit. Eu cu mâinile am întins cerurile şi la toată oştirea lor Eu îi dau poruncă* (Is 45,12).

Făpturile create prin puterea lui Dumnezeu sunt supuse schimbării, fiindcă însăşi existența lor a început prin schimbare: ele au fost create din nimic prin puterea cuvântului: „Toate cele care există sunt sau create sau necreate; iar dacă sunt create, sunt negreşit şi schimbătoare, căci existența acelora care a început prin schimbare va fi supusă cu siguranță schimbării,

[95] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 112.

[96] Origen, „Despre principii (Peri arhon)," în *PSB* 8 (Bucureşti: IBMO, 1982), 66-7.

fie distrugându-se, fie schimbându-se în chip liber."[97] Categoria celor create include şi lumea nevăzută, sau îngerii, care sunt supuşi schimbării în aceeaşi măsură: „Şi cine nu va cădea de acord cu noi că toate existențele, toate cele care cad sub simțirea noastră, chiar şi îngerii, se schimbă, se prefac şi se mişcă în multe feluri."[98]

Acest tip de raționament ne conduce inevitabil spre cugetarea celor necreate, trecând în mod firesc de la creație la Autorul ei: „Fiind schimbătoare, negreşit sunt create; şi fiind create, negreşit au fost create de cineva. Creatorul, însă, trebuie să fie necreat. [...] Aşadar, creatorul fiind necreat, negreşit este şi neschimbător. Şi cine altul va fi acesta dacă nu Dumnezeu?"[99] Neschimbabilitatea este mărturisită în repetate rânduri de Însuşi Dumnezeu în scrierile profetice: *Că Eu sunt Domnul şi nu M-am schimbat* (Mal 3,6). Ea este intuită prin cugetarea la lumea creată şi metamorfozele ei: *Dintru început Tu, Doamne, pământul l-ai întemeiat şi lucrul mâinilor Tale, sunt cerurile. Acelea vor pieri, iar Tu vei rămâne şi toţi ca o haină se vor învechi şi ca un veşmânt îi vei schimba şi se vor schimba. Dar Tu acelaşi eşti şi anii Tăi nu se vor împuţina* (Ps 101,26-28). Pentru a-şi susține predica, profetul Isaia apelează la argumentul imuabilității divine: *Iarba se usucă şi floarea se veştejeşte, dar cuvântul Dumnezeului nostru rămâne în veac!* (Is 40,8); sau iarăşi: *Ridicaţi la ceruri ochii voştri şi priviţi jos pământul; cerurile vor trece ca un fum şi pământul ca o haină se va învechi; locuitorii vor muri ca muştele, mântuirea Mea va dăinui în veac şi în veac şi dreptatea Mea nu va avea sfârşit* (Is 51,6).

Înțelegerea creației ca fiind limitată ne conduce la ideea că Dumnezeu trebuie să fie mai presus de spațiu, fiindcă „spațiul ar mărgini nemărginirea lui Dumnezeu."[100]. El e dincolo de timp şi spațiu, pentru că e mai presus de orice sistem de referințe, ca supraexistent, sau apofatic[101]. În acelaşi timp, este prezent pretutindeni în creația Sa, căci mărturiseşte psalmistul: *Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi coborî în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării. Şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta Ta. Şi am zis: Poate întunericul mă va acoperi şi se va face noapte lumina dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la*

---

[97] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 12-3.

[98] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.

[99] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.

[100] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 108.

[101] Stăniloae, *Teologia*, 205.

Tine şi noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, aşa este şi lumina ei. (Ps 138,7-12). Şi discursul profetic mărturiseşte caracterul omniprezent al Celui Preaînalt: *Cerul este scaunul Meu şi pământul aşternut picioarelor Mele!* (Is 61,1). Asemenea psalmistului (Ps 138,7), profetul Ieremia arată că nu este loc unde omul să poată fugi de la faţa lui Dumnezeu: *Au doară Eu numai de aproape sunt Dumnezeu, zice Domnul, iar de departe nu mai sunt Dumnezeu? Poate oare omul să se ascundă în loc tainic, unde să nu-l văd Eu, zice Domnul? Au nu umplu Eu cerul şi pământul, zice Domnul?* (Ier 23,23-24).

Mărginirea este atributul esenţelor create, iar Dumnezeu este Cel infinit prin excelenţă. Această temă a mărginirii creaţiei şi a infinităţii divine apare frecvent în scrierile Sfinţilor Părinţi. Biserica creştină a mărturisit încă de la început credinţa într-un Dumnezeu infinit: „Mai întâi de toate, crede că este un singur Dumnezeu, Care a creat toate şi le-a întocmit, Care le-a adus pe toate de la nefiinţă la fiinţă, Care cuprinde toate, dar numai El e necuprins."[102] Din această credinţă decurge ideea destinului lumii create ca participare la infinitatea lui Dumnezeu[103]. Lumea creată rămâne un spaţiu al intermedierii. Din strălucirea cerului, omul poate înţelege că Dumnezeu e lumină, din extinderea creaţiei, că Dumnezeu este infinit, iar din înălţime transcendenţa şi suveranitatea. În sfârşit, toate cele create mărturisesc atotputernicia Lui, prin care au fost create şi prin care continuă să existe până astăzi[104]. Dar, şi în cele pe care nu le pricepe, omul trebuie să intuiască desăvârşirea atributelor divine, pentru care Domnului Se cuvine neîncetată laudă: „Pornind de la toate cele ce vedem pe lume, să înălţaţi doxologie Stăpânului. Iar dacă nu ajungeţi sau nu puteţi pricepe raţiunea tuturor creaturilor, asta să nu vă fie vouă temei de necredinţă, ci pricină de slavoslovie. Când gândul rămâne neputincios şi mintea nu mai poate cuprinde, du-te cu mintea la măreţia Stăpânului tău şi tocmai de aici conchide că atât de mare e puterea Lui, că noi nu putem şti precis nici raţiunea celor făcute de El."[105]

---

[102] Herma, „Păstorul," în *PSB* 1 (Bucureşti: IBMO, 1979), 247.

[103] Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator*, 101.

[104] Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Ps 18.

[105] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 95.

2. ALTERNATIVA IDOLATRĂ

Să nu-ţi faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu te închini lor, nici să le slujeşti. (Ieş 20,4-5)

Cel care se lasă furat de frumusețea creației, neglijând să străbată prin ea cu ochii minții, până la Cel Care a creat-o, rătăcește drumul pe care aceasta i-l deschide înspre cunoaşterea de Dumnezeu. În această situație, singura alternativă este prăpastia idolatriei în care făptura umană cinstită cu chipul lui Dumnezeu se înjoseşte închinându-se celor mai prejos decât ea, sau chiar celor lipsite de existență, după cuvintele lui Origen, care spune că „idolul nu este nimic pe lume"[106]. Dar Dumnezeu, în bunătatea Sa nesfârşită, şi celor căzuți în acest păcat le oferă o nouă şansă prin aleşii săi care predică neîncetat pentru eradicarea definitivă a manifestărilor de factură idolatră.

2.1. O viziune coruptă asupra naturii

Configurația dialogică a naturii, structura ei de mediu al străveziului, al transparenței, este calea deschisă omului spre cunoaşterea lumii nevăzute: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil, în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin sensuri; iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una."[107] Aşa cum arătam şi în capitolul anterior, Dumnezeu Însuşi poate fi cunoscut prin contemplarea naturii: „Căci cine, privind frumusețea şi măreția făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaşte îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început şi cauză a lucrurilor şi ca făcător? De aceea, numai spre El va urca cu mintea, lăsând acestea jos."[108]

Dar actul cunoaşterii întemeiat pe revelația naturală, pe cugetarea la raționalitatea lumii, este mult îngreunat după căderea în păcat. Natura îşi pierde transparența, se opacizează, iar forța spirituală a omului slăbeşte

[106] Origen, „Omilii la Exod," în *PSB* 8 (Bucureşti: IBMO, 1982), 247.
[107] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia, cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 2000), 9.
[108] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 170.

considerabil, producându-se o restrângere a puterii sale de cunoaştere, contrară firii: „Cunoaşterea, care în funcționalitatea ei conformă naturii este comuniunea deplină în iubire a cunoscătorului cu cel cunoscut, devine în starea contrară naturii o simplă observație, adică o concentrare de informații despre obiectul cunoscut şi o prelucrare rațională a lor."[109] Astfel, prin cădere, omul nu numai că slăbeşte în cunoaştere, ci şi sărăceşte în iubire. Înțelegerii creației ca dar al lui Dumnezeu îi ia locul o perspectivă pătimaşă, omul dominat de mândrie şi neascultare privind la ceea ce poate stăpâni şi căutând neîncetat satisfacerea nevoilor sale trupeşti, devenite patimi. Noua perspectivă trădează o viziune deformată asupra naturii, o viziune coruptă de păcat. Omul nu mai caută să privească dincolo de realitatea naturală, ci se blochează într-o înțelegere a lumii ca ultimă realitate. Tocmai acest tip de percepție este izvorul practicii idolatre, problemă majoră în istoria poporului ales, condamnată formal din momentul primirii poruncilor pe Sinai (Ieş 20,2-17).

Legea primită de Moise se adresa unui popor proaspăt ieşit din mediul idolatru egiptean. În timpul şederii lor în Egipt, fiii lui Israel renunțaseră la credința în Dumnezeul părinților, practicând cultul idolatru care, cu timpul, se înrădăcinase adânc în conştiința lor. Mai târziu, rătăcind în pustiul Sinai sau cucerind Canaanul, israeliții au continuat să se închine zeilor plăsmuiți de mâna lor, fie în amintirea Egiptului, fie preluând tradiții ale popoarelor canaanite. Pentru a înțelege corect prăpastia idolatriei în care cădeau nu de puține ori evreii, se impune o reconstituire în paralel a tradițiilor păgâne care le-au influențat credința şi trăirea.

Cultele idolatre aveau ca obiecte de adorare fie animale, fie plante, fie corpuri cereşti, sau alte chipuri plăsmuite de mintea omenească. Idolii astfel cinstiți nu erau decât imagini lipsite de viață ale lumii vizibile, neavând nimic de a face cu transcendentul şi, prin aceasta, negau însăşi ideea religiosului: „Idolul nu înalță spiritul la o transcendență, ci, dimpotrivă, îl înlănțuieşte în cele văzute. Idolul este expresia unei atitudini şi concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente şi nu trăieşte raportarea la ea. [...] Idolul e un chip care şi-a pierdut funcția de chip al divinității, legând spiritul de realitatea imanentă, ca realitate absolută, ca Dumnezeu."[110] Dar, prin închinarea la idoli, omul nu numai că tratează lumea ca ultimă realitate, ci se şi înjoseşte în fața creației al cărei stăpân este: „Se prosternează [...] ființe civilizate în fața

[109] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă* (Sibiu: Deisis, 2002), 185.

[110] Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei* (Bucureşti: Anastasia, 2005, 87.

animalelor sălbatice, ființe raționale în fața animalelor, stăpâni şi domni în fața vietăților care sunt prin natura lor sclavi."[111]

Acest cult al animalelor era o practică frecventă în Egipt, fiind preluat şi introdus în cultul lui Iahve: aşteptându-l pe Moise să coboare de pe Sinai cu tablele Legii, evreii şi-au făurit un vițel de aur sub care chip Îl adorau pe Iahve[112]: *Luându-i din mâinile lor (cercei), i-a turnat în tipar şi a făcut din ei un viţel turnat şi l-a cioplit cu dalta. Iar ei au zis: Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului!* (Ieş 32,4). Regăsim acest idol şi în cărțile Regilor, unde se spune că Ieroboam, care petrecuse el însuşi multă vreme în Egipt, ar fi înălțat doi viței de aur la templele din Dan şi Betel, aşezate la cele două granițe ale statului său: „Şi sfătuindu-se, regele a făcut doi viței de aur şi a zis poporului: *Nu trebuie să vă mai duceţi la Ierusalim; iată Israele dumnezeii tăi, care te-au scos din pământul Egiptului!* Şi a pus unul în Betel, iar pe celălalt în Dan" (3Rg 12,28-29). Acest gest al regelui Ieroboam este văzut ca un mare păcat, ce are repercusiuni asupra credinței poporului: *Iar în ce priveşte păcatele lui Ieroboam, feciorul lui Nabat, care a dus pe Israel în ispită, de la acestea nu s-a depărtat nici Iehu; nu s-a lepădat de viţeii de aur, din Betel şi Dan* (4Rg 10,29).

În afara acestor manifestări zoolatre, au existat momente în istoria egiptenilor în care Soarele a ocupat locul central în practica lor religioasă[113]. Dorim să surprindem în acest context, nebunia şi lipsa de înțelepciune a celor care îndumnezeiesc luminătorii, ca manifestare evidentă a viziunii corupte asupra creației. Discursul Sfântului Ioan Hrisostom este sever în privința acestora: „Dar păgânii, minunându-se de soare şi admirându-l, n-au putut pătrunde lucrurile şi n-au lăudat pe Creatorul lui, ci s-au oprit la această stihie şi au îndumnezeit-o. [...] Poate fi, oare, o faptă mai prostească decât asta, că neputând cunoaşte din făpturi pe Făcător, să cazi într-o rătăcire atât de mare, încât să iei făptura şi zidirea drept Creator?"[114] Şi iarăşi: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te opreşti la ele şi să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă[...]."[115] La popoarele păgâne, soarele era considerat sursa de căldură şi

---

[111] Ioan Chirilă, *Qumran şi Mariotis – două sinteze ascetice – Locuri ale îmbogățirii duhovniceşti* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2000), 59.
[112] Negoiță, *Istoria religiei*, 100.
[113] „Se cunoaşte tentativa faraonului Akhenatos (Amenofis IV, 1372-1354 î.Hr.) de a impune un monoteism solar în valea Nilului." Nikolai Ozolin, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii – izvoarele sale şi evoluţia schemei iconografice bizantine*, trad. Vasile Manea (Cluj-Napoca: Patmos, 2002).
[114] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 81-2.
[115] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 85.

susținătorul vieții universale. Pentru combaterea acestei concepții, Sfântul Ioan invocă referatul celor şase zile ale creației, de unde reiese limpede că pământul era „împodobit" cu vegetație înainte de a fi creat soarele: „...îți arată, înainte de crearea soarelui, pământul acoperit cu de toate, ca să nu atribui soarelui desăvârşirea roadelor, ci Creatorului universului."[116] Cu toate acestea, soarele constituia obiectul adorării a numeroase popoare. În efortul său de a feri poporul iudeu de adoptarea acestui tip de idolatrie, Moise legiferase: *Privind la cer şi văzând soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului, să nu te laşi amăgit ca să te închini lor, nici să le slujeşti, pentru că Domnul Dumnezeul tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer* (Deut 4,19). Iar cuvintele Sfântului Clement exprimă limpede cât este de gravă această înşelare: „Unii au fost înşelați de priveliştea cerului; dând crezare numai privirii şi urmărind mişcările stelelor, s-au minunat de stele şi le-au îndumnezeit."[117].

Cu toate eforturile profetului, Sfânta Scriptură confirmă în repetate rânduri practica adorării luminătorilor în sânul poporului ales: Şi au părăsit toate poruncile Domnului Dumnezeului lor şi au făcut chipurile turnate a doi viței şi au aşezat Aşere şi s-au închinat la toată oştirea cerului şi au slujit lui Baal (4Rg 17,16). Din relatarea reformei regelui Iosia aflăm că obiceiul era acela de a aduce închinare luminătorilor în locurile înalte: *A izgonit după aceea pe preoţii idolilor pe care-i puseseră regii Iudei, ca să facă tămâieri pe înălţimi, în cetăţile Iudei şi în împrejurimile Ierusalimului, şi care tămâiau pe Baal, soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului* (4Rg 23,5). Regăsim precizări în privința practicilor de adorare a corpurilor cereşti şi în discursul profetic. Astfel, prevestind dărâmarea Ierusalimului, Ieremia menționează locul în care se aduceau daruri de tămâie luminătorilor cereşti – acoperişul caselor, act prin care aceste case devin necurate: Şi casele Ierusalimului şi casele regilor lui Iuda vor fi necurate, ca Tofetul, pentru că pe acoperişul tuturor caselor s-aduce tămâie întregii oştiri cereşti şi se săvârşesc turnări în cinstea dumnezeilor străini (Ier 19,13).

Cultul ajunsese să fie practicat și în Ierusalim, după cum aflăm din profeția lui Ieremia: *Nu vezi tu ce fac ei prin cetăţile lui Iuda şi pe uliţele Ierusalimului? Copiii adună lemne, iar părinţii aţâţă focul şi femeile frământă aluatul ca să facă turte pentru zeiţa cerului şi să săvârşească turnări în cinstea altor dumnezei, ca să Mă rănească pe Mine* (Ier 7,17-18). Mai mult, evreii deveniseră atât de fascinați de această adorare a corpurilor cereşti, încât

[116] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 82.

[117] Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," în *PSB* 4 (Bucureşti: IBMO, 1982), 86.

o introduseseră chiar şi în templu[118]. Cartea a patra a Regilor îl prezintă pe Manase, regele din Iuda, ridicând jertfelnic luminătorilor în curiile templului: *El a făcut din nou înălţimile pe care le stricase tatăl său Iezechia şi a aşezat jertfelnice pentru Baal; a făcut Aşere, cum făcuse şi Ahab, regele lui Israel, şi s-a închinat la toată oştirea cerească, slujind acesteia. [...] Şi a făcut jertfelnice la toată oştirea cerului în amândouă curiile templului Domnului* (4Rg 21,3,5). Despre închinarea idolatră din templu citim şi în cartea lui Iezechiel. Răpit cu duhul din Caldeea în Ierusalim, profetul mărturiseşte despre cele văzute acolo: *Apoi m-a dus în curtea cea dinăuntru a templului Domnului şi iată la uşa templului Domnului, între pridvor şi jertfelnic, stăteau vreo douăzeci şi cinci de oameni cu spatele spre templul Domnului, iar cu feţele spre răsărit şi se închinau spre răsărit la soare* (Iez 8,16). Este posibil ca obiceiul închinării spre răsărit să fie o influenţă egipteană. Mai târziu, acest tip de rugăciune se va regăsi chiar şi în manifestările religioase ale terapeuţilor şi esenienilor[119]. Despre cei din urmă, aflăm că rosteau rugăciuni orientaţi spre răsărit, „implorându-l parcă să răsară"[120]. Aceste precizări se justifică deoarece demonstrează transferul anumitor elemente de ordin cultic dintr-o tradiţie religioasă în alta, transfer datorat impactului pe care acestea îl aveau asupra trăirilor religioase.

Se cunosc şi anumite gesturi care însoţeau cultul luminătorilor: Şi mi-a zis Domnul: Vezi, fiul omului? Nu i-a ajuns casei lui Iuda să-şi facă astfel de urâciuni, ca acele pe care le fac aceştia aici, ci au umplut şi ţara de necredinţă, îndoit mâniindu-Mă. Iată ei apropie ramuri de nările lor (Iez 8,17). Deducem din aceste cuvinte că închinarea propriu-zisă se făcea ţinând o rămurică în faţa nasului, iar privirea se îndrepta spre răsărit[121]. Tot în privinţa gesturilor care însoţeau cultul idolatru, aflăm din cartea Iov despre o altă practică considerată a fi un mare păcat în faţa lui Dumnezeu: *Ori când vedeam soarele în strălucirea lui şi luna înaintând cu măreţie, a fost inima mea amăgită în taină şi am dus eu mâna la gură, ca s-o sărut? Şi aceasta ar fi fost o mare fărădelege, fiindcă aş fi tăgăduit pe Dumnezeul cel Preaînalt* (Iov 31,26-28).

Consecinţele păcatului adorării corpurilor celeste sunt dintre cele mai grave: *...oasele regilor lui Iuda şi oasele căpeteniilor lui, oasele preoţilor şi*

---

[118] „Idolatry," în *The International Standard Bible Encyclopedia.* Accesat Aprilie 26, 2007. www.studylight.org/enc/.

[119] Chirilă, *Qumran şi Mariotis*, 114.

[120] Iosif Flaviu, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* (Bucureşti: Hasefer, 2004), 159.

[121] Negoiţă, *Istoria religiei*, 103.

proorocilor şi oasele locuitorilor Ierusalimului vor fi aruncate din mormintele lor. Şi vor fi aruncate înaintea soarelui şi a lunii şi înaintea întregii oştiri cereşti, pe care ei le-au iubit şi cărora au slujit şi pe urma cărora au umblat, pe care le-au căutat şi cărora s-au închinat (Ier 8,1-2).

Încercând să înțelegem mecanismul care conduce de la contemplare la idolatrie, revenim asupra temei creației ca mediu revelațional. Ne punem întrebarea: dacă toate elementele naturii oferă prilej de contemplare a Ziditorului[122], iar luminătorii cerului, prin măreția lor, sunt poate cei mai potriviți pentru acest act contemplativ, de ce admirarea lor a dus adeseori la eroare? Un posibil răspuns ne oferă discursul lui Origen. O perspectivă greşită asupra naturii îi poate conferi acesteia însuşiri care nu-i sunt proprii, transformându-o în obiect de adorare. A acorda naturii statutul de ființă însuflețită, cu alte cuvinte, a anula diferența fundamentală care o separă radical de făptura umană, este, poate, cea mai gravă alunecare, care, după spusele Sfântului Clement, îl coboară pe om din cer şi-l aruncă în prăpastie[123].

În urma unui raționament simplist, care refuză Scripturii dreptul de a se exprima uneori prin intermediul figurilor de stil, Origen ajunge la concluzia că luminătorii cerului sunt, fără îndoială, însuflețiți: „Credem, aşadar, că aceste constelații sunt însuflețite pentru motivul că şi despre ele se spune că au primit poruncă de la Dumnezeu, ceea ce de obicei se întâmplă numai cu ființele cugetătoare şi însuflețite. Şi într-adevăr li se dă o astfel de poruncă, prin proorocul Isaia: *Eu la toată oştirea cerurilor îi dau poruncă* (Is 45,12)."[124] Versetul invocat nu exprimă însă altceva decât atotputernicia, stăpânirea absolută a Domnului asupra întregului univers, precum şi legea de ființare a acestor aştri, întemeiată de autoritatea divină. Perseverând în aceeaşi schemă logică, Origen invocă armonia şi regularitatea cursului luminătorilor: „La rândul lor, dacă stelele se mişcă într-o asemenea ordine şi regularitate încât în drumul lor nu se poate ivi niciodată vreo piedică, atunci n-ar fi oare cea

---

[122] „Poți aduna şi ziua de pretutindeni, cu multă uşurință, multe temeiuri, ca să admiri pe Creator." Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 166. Şi Sfântul Clement subliniază scopul pentru care au fost creați luminătorii, şi anume, folosul omului. De aceea, nu se cuvine să-i divinizăm, ci să mulțumim Ziditorului Care i-a făcut: „Cele din ceruri nu sunt lucruri făcute de om, totuşi sunt făcute pentru om. Nimeni din voi, dar, să nu se închine soarelui, ci să dorească pe Făcătorul cerului! Nimeni din voi să nu îndumnezeiască lumea, ci să caute pe Creatorul lumii!" Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," 121.

[123] Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," 87.

[124] Origen, „Omilii la Exod", 99.

mai mare nebunie să spui că o astfel de ordine şi o atât de mare regularitate şi înțeleaptă cârmuire ar putea fi executate şi împlinite de nişte ființe lipsite de rațiune?"[125] El aduce în sprijinul teoriei sale un pasaj din cartea profetului Ieremia, în care „luna e numită chiar *zeița cerului!*"[126], precum şi cuvintele lui Iov: „Or, dacă stelele sunt însuflețite şi dăruite cu puterea de cugetare atunci fără îndoială că la ele putem afla atât progres, cât şi regres, căci cele spuse de Iov: *Nici stelele nu sunt destul de curate pentru El* par a avea tocmai o astfel semnificație."[127] Scopul acestui demers nu este de a identifica o concepție idolatră în scrierile lui Origen, ci, pur şi simplu, de a indica modul în care o eroare de raționament poate conduce uşor la înțelegerea greşită a lumii văzute şi a raportului ei cu Creatorul. Considerând că am clarificat această problemă a însuflețirii/neînsuflețirii creației în capitolul anterior, comentând îndeosebi psalmul 18[128], nu mai insistăm aici asupra acestei teme.

Pe lângă cultul luminătorilor şi animalelor, numeroase pasaje scripturistice atestă adorarea de către evrei a *terafimilor, efodului* şi şarpelui de aramă. În cartea Judecătorilor sunt menționate primele două obiecte de adorare: Ştiți voi oare că în una din casele acestea este un efod, un terafim, un idol şi un chip turnat? (Jud 18,14b). Se pare că *terafimul* (Fac 31,19; 1Rg 19,13; Jud 18,5.6.14; Zah 10,2; Iez 21,22) era un fel de zeu mic de casă, pentru cultul personal. *Efodul* (Jud 8,24-35; 17; 18) era o copie a efodului marelui preot, care se bucura de un cult aparte. În ce priveşte şarpele de aramă, se pare că evreii îşi întemeiaseră un cult al şarpelui, după momentul înălțării şarpelui în pustie de către Moise[129].

În cadrul practicării acestor culte, identificăm o întreagă suită de gesturi de adorare a idolilor. Între ele, multe contravin chiar legii morale naturale, fiind expresii ale coruperii firii umane. Se cunoaşte imoralitatea care însoțea cultului baalilor şi astartelor, îndeosebi actele de desfrânare[130]: *Ei zdrobesc în pulbere capul celor sărmani şi calcă în picioare pe cei în necazuri. Feciorul dimpreună cu tatăl său la aceeaşi desfrânată îşi află calea, ca să*

---

[125] Origen, „Omilii la Exod," 99-100.
[126] Origen, „Omilii la Exod," 100.
[127] Origen, „Omilii la Exod," 100.
[128] Capitolul anterior evidențiază faptul că Părinții citați: Sf. Ioan Hrisostom, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Vasile cel Mare, Augustin, Nicodim Aghioritul şi Eftimie Zigabenul, Sf. Grigorie de Nyssa, consideră în unanimitate că natura este neînsuflețită.
[129] Negoiță, *Istoria religiei*, 101.
[130] *International Standard Bible Encyclopedia.* Accesat Aprilie 29, 2007. www.studylight.org/enc/.

pângărească numele Meu cel sfânt (Am 2,7). În discursul profetic regăsim ideea legăturii dintre cinstirea idolilor şi desfrânare. Decăderii religioase îi urmează îndeaproape decăderea morală, această realitate fiind exprimată cu severitate[131]: *...că Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului, că nu mai este credinţă, nici iubire, nici cunoaştere de Dumnezeu în ţară. Toţi jură strâmb, mint, ucid, fură şi sunt desfrânaţi; săvârşesc fapte silnice, iar sângele vărsat curge peste sânge* (Os 4,1-3). Profetul subliniază absurditatea cultului idolatru care i-a îndepărtat pe evrei de la credința părinților: *Poporul Meu întreabă o bucată de lemn şi toiagul lui îi vesteşte viitorul, că un duh de desfrânare i-a făcut să rătăcească şi au săvârşit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor* (Os 4,12). Practica idolatră nu potoleşte setea spirituală, ci hrăneşte plăcerile trupului, neavând un caracter izbăvitor[132]: *Efraim şi-a clădit multe altare – cu gând de păcat au fost ridicate! Le plac jertfe şi ei le aduc, carne vor şi o mănâncă. Domnul nu le binevoieşte. Şi acum Îmi voi aduce aminte de fărădelegile lor şi voi pedepsi păcatele lor* (Os 8,11.13).

Se pare că în cultul închinat idolilor se desfăşurau adevărate orgii. Vinul sau mustul era nelipsit, având un rol esențial în incitarea patimilor[133]: *Pe veşmintele luate zălog, pe lângă jertfelnice, se tolănesc şi vinul celor năpăstuiţi îl beau în templul dumnezeului lor.* (Am 2, 8); *Beau din cupe vin şi din pârga untdelemnului îşi fac miresme pentru uns şi nu le pasă de prăbuşirea casei lui Iosif!* (Am 6,6). Uneori, cultului idolatru i se asociază unele practici magice: *Tu ai lepădat neamul Tău, casa lui Iacov. Ea este plină de vrăjitori şi de magi ca Filistenii şi ea face legământ cu cei de alt neam* (Is 2,6); Şi când vă vor zice: Întrebați pe cei ce cheamă morții şi ghicitorii care şoptesc şi bolborosesc, să le răspundeți: Nu se cuvine oare poporului să alerge la Dumnezeul său? Să întrebe oare pe morți pentru soarta celor vii? (Is 8,19).

Pervertirea sufletească a celui cuprins de sentimente idolatre este atât de adâncă, încât actele sale contravin normelor morale elementare. Lipsit de lumina credinței, acesta este capabil să aducă jertfe omeneşti, uneori chiar dintre cei dragi, act care demonstrează o decădere spirituală profundă: Şi au slujit idolilor lor şi s-au smintit. Şi-au jertfit pe fiii lor şi pe fetele lor idolilor, au vărsat sânge nevinovat, sângele fiilor lor şi al fetelor lor, pe care i-au jertfit idolilor din Canaan şi s-a spurcat pământul de sânge. S-au pângărit de lucrurile lor şi s-au desfrânat cu faptele lor (Ps 105,36-39). În sfârşit, pentru a rezuma multitudinea actelor idolatre

[131] Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca, Limes, 1999), 76.
[132] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 75.
[133] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 149.

mărturisite de cărțile vetero-testamentare, afirmăm că idolii erau cinstiți prin: sacrificii (Num 22,40; 4Rg 10,24), libații (Is 57,6; Ier 19,13), tămâieri (Ier 48,35), rugăciuni (3Rg 18,26; Is 44,17), cântece şi dansuri (Ieş 32,18-19; 3Rg 18,26), închinări (3Rg 19,18; 4Rg 5,18), sărutări (3Rg 19,18; Os 13,2), tăiere cu sabia (3Rg 18,28), ardere de prunci (Deut 12,31; 2Par 33,6; Ier 19,4-5; Iez 16,21), şi numai în anumite locuri: temple (4Rg 5,18), locuri înalte (Num 22,41; Ier 2,20), dumbrăvi (Ieş 34,13), sub copaci (Is 57,5; Ier 2,20), în case (Jud 17,4-5), pe acoperişul casei (4Rg 23,12), în locuri ascunse (Is 57,8)[134].

Din multitudinea de mărturii privitoare la aceste practici păgâne pe care le găsim în textele scripturistice, putem discerne cât de gravă era coruperea poporului ales. Cultul idolatru era foarte răspândit între evrei, şi, cu timpul, devenise aproape o trăsătură definitorie a poporului[135]. Această realitate este reflectată, printre altele, în multitudinea numelor proprii compuse cu nume de idoli[136]. Împotriva acestor rătăciri se vor ridica numeroşi profeți, începând cu Moise, în încercarea lor de a restaura relația cu *Dumnezeul lui Israel cel Izbăvitor* (Is 45,15). Alături de invocarea Legii primite pe Sinai, predica lor contra idolilor se va fundamenta uneori pe argumentul cosmologic, restabilind astfel o perspectivă mântuitoare asupra naturii.

2.2. Natura ca argument în lupta împotriva idolilor

Vindecarea vederii corupte, până la momentul în care omul poate teologhisi, numai observând oamenii, pădurile şi cerurile cu ochi firesc şi curat[137], nefiind tentat de o viziune panteistă asupra lumii, presupune un efort sincer de întoarcere a făpturii umane cuprinse de metanoia, către Făcătorul său. Atunci, lumea creată îşi recapătă transparența inițială, deschizând omului calea cunoaşterii celei adevărate: „Lumea întreagă e, în ființa ei, şi poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența. Lumea întreagă e, deci, în ființa ei, simbol. Dar omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei."[138]. Natura se prezintă astfel ca mediu eclesial, în care actul contemplativ face posibilă întâlnirea-revelație[139] a făpturii umane cu Creatorul său. Înțelegem că această

[134] „Idolatry," în *Torrey's New Topical Textbook* (Michigan: Grand Rapids, 2000), 228.
[135] Kauffmann Kohler şi Ludwig Blau, „Worship, Idol," în *Jewish Encyclopedia.* Accesat Aprilie 27, 2007. www.jewishencyclopedia.com.
[136] Kohler şi Blau, „Idol-Worship,".
[137] Cf. Daniil Gouvalis, *Minunile creației* (Bucureşti: Christiana, 2001), 3.
[138] Stăniloae, *O teologie a icoanei*, 96.
[139] Theodor Damian, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei* (Cluj-Napoca:

vedere duhovnicească este condiționată de stăpânirea patimilor, lucrare prin care natura redevine străvezie: „De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este ştiință şi înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute”[140]. Căci menirea naturii nu este alta decât aceea de a descoperi omului frumusețea desăvârşită a lumii nevăzute: „Dumnezeu a zidit această lume văzută, ca un reflex al lumii mai presus de lume, pentru ca prin contemplarea spirituală a ei să ajungem, ca pe o scară minunată, la lumea aceea.”[141]

În contextul vetero-testamentar, idolatria era patima care îl îndepărta radical pe om de acest tip de contemplare. Am văzut în capitolul anterior ce prăpastie adâncă crea aceasta între Dumnezeu şi poporul ales. Era nu numai o negare a credinței lor în Creator şi a alianței încheiate cu patriarhii Avraam, Isaac şi Iacov, ci o încălcare a minimei morale. Corupt mai întâi la nivelul practicii cultice, pentru ca apoi să fie pătruns de virusul idolatriei în chiar adâncul ființei sale, poporul se îndepărtase de Iahve şi alerga după dumnezei străini. Ne spune psalmistul: Înmulțitu-s-au slăbiciunile celor ce aleargă după alți dumnezei (Ps 15,4). În acest context de pervertire morală şi spirituală, lucrarea Domnului s-a înfăptuit mai ales prin lupta profeților, a căror predică poate fi rezumată în porunca: *Să nu ai alți dumnezei afară de Mine!* De aceea idolatria, ca de altfel, tot ce aduce atingere suveranității divine, era condamnată cu severitate de către aceştia[142]. Un argument esențial în predica lor va fi natura, prin transparența căreia Dumnezeu Se descoperă ca singurul Căruia I se cuvine adorare, aşa cum Însuşi va legifera în porunca a doua a Decalogului: *Să nu-ți faci chip cioplit şi nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ! Să nu te închini lor, nici să le slujeşti, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu zelos* (Ieş 20,4-5).

Dar, înainte de a ne apleca asupra polemicii contra idolilor, considerăm util studiului nostru o clarificare a obiectului celei de-a doua porunci. Aşadar, vedem că Vechiul Testament, interzicând idolul şi orice asemănare[143], admite simbolul ca reprezentare de tip profetic, ca

---

Eikon, 2003), 124.

[140] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 9.

[141] Sf. Grigorie Palama, *Homiliae 3*, în *PG* 151,332C-333C – Stăniloae, *O teologie a icoanei*, 97.

[142] Cf. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 198.

[143] Discursul lui Origen ne oferă o perspectivă interesantă asupra poruncii a doua a Decalogului: „*A face idol* este un lucru, iar *a face asemănare* este un altul. [...] Eu astfel

imagine ce înlesneşte comunicarea făpturii umane cu lumea nevăzută: „În vreme ce idolul fixează spiritul închinătorului la lumea creată, simbolul serveşte la înălțarea minții omeneşti dincolo de el, la o contemplare şi închinare spirituală a lui Dumnezeu."[144] Interzicerea folosirii imaginii avea două dimensiuni: în sens negativ, împiedica poporul ales să adore făptura, cinstindu-o în locul Creatorului[145], iar în sens pozitiv, se datora faptului că „natura umană şi, împreună cu ea, întreaga creație nu pot constitui o imagine sacră, fiindcă prin păcatul lui Adam ele sunt despărțite de Creator. Prin aceasta, chipul lui Dumnezeu este întunecat în om. În această stare de separare, imaginea nu mai are legătură cu creatorul; ea exprimă o falsă realitate, devenind idol."[146]. Totuşi, două pasaje scripturistice par să limiteze interdicția la reprezentarea idolilor: *Să nu vă faceţi dumnezei de argint şi nici dumnezei de aur să nu vă faceţi* (Ieş 20,23); *Blestemat să fie cel ce va face idol cioplit sau turnat, lucru de mână de meşter şi urâciune înaintea Domnului şi-l va pune la loc tainic!* (Deut 27,15). Mai mult, unele reprezentări figurative nu numai că nu sunt oprite, ci sunt uneori chiar poruncite, precum şarpele de aramă: *Iar Domnul a zis către Moise: Fă-ţi un şarpe de aramă şi-l pune pe un stâlp; şi de va muşca şarpele pe vreun om, tot cel muşcat care se va uita la el va trăi.* (Num 21,8) sau heruvimii de pe chivot: *Apoi să faci doi heruvimi de aur* [...] (Ieş 25,18). Tentația sesizării unei contradicții între aceste porunci este înlăturată de discursul apologetic al Sfântului Teodor Studitul care, comentând poruncile din Pentateuh referitoare la interzicerea idolilor şi încurajarea imaginii simbolice, afirmă: „...negația priveşte faptul de a asemăna Dumnezeirea cu oricare din cele ce țin într-un fel sau altul de creaturi: soare, lună, astre sau orice altceva după care se plăsmuieşte chipul idolilor (Deut 4,19), iar afirmația se referă la faptul că prin unele

---

cred că trebuie înțeles: dacă, spre exemplu, cineva a făcut, în orice metal, aur, argint, lemn sau piatră, înfățişarea vreunui patruped, a vreunui şarpe sau vreunei păsări, şi a statornicit-o spre adorare, a făcut nu un idol, ci o asemănare [...]. Idol însă a făcut cel care, după cum spune Apostolul că *idolul nu este nimic,* a făcut ceea ce nu există. Însă ce este ceea ce nu există? Imaginea pe care ochiul nu o vede, ci şi-o plăsmuieşte spiritul. Spre exemplu, dacă cineva figurează, deasupra mădularelor omeneşti, un cap de câine sau de berbec, sau, iarăşi, plăsmuieşte două fețe într-o singură figură de om, sau adaugă unui bust de om părțile posterioare ale unui cal sau peşte. Cine face acestea, şi cele similare lor, face idol, nu asemănare." Origen, *Omilii şi adnotări la Exod* (Iaşi: Polirom, 2006), 247.

[144] Stăniloae, *O teologie a icoanei*, 86.

[145] Gabriel Alexe, *Imaginea în Vechiul Testament.* Accesat Aprilie 26, 2007. www.ortho-logia.com/Romanian/Vederea.htm.

[146] Egon Sendler, *Icoana – chipul Nevăzutului. Elemente de teologie, estetică şi tehnică* (Bucureşti: Sophia, 2005), 12.

întipăriri şi chipuri modelate Israel este condus în mod simbolic, pe cât era cu putință, spre contemplația şi adorația unicului Dumnezeu."[147]

Pe această cale înspre cunoaşterea şi slujirea adevăratului Dumnezeu, profeții au un rol major în îndrumarea poporului. Această postură se datorează mai ales faptului că, prin alegerea lor de către Iahve în vederea misiunii, profeții au o relație specială cu El, relație pe care Vechiul Testament o identifică drept *cunoaşterea lui Dumnezeu*[148]. Această cunoaştere este telosul comun întregului popor îndepărtat temporar de credința în Dumnezeul părinților.

În discursul profetic, un motiv recuremt este cel al ploii, ca semn al atotputerniciei divine care covârşeşte de departe neputința idolilor lipsiți de suflare: *Sunt oare printre dumnezeii deşerţi ai neamurilor dătători de ploaie? Sau poate oare cerul singur să verse apă? Au nu eşti Tu, Doamne Dumnezeule, Cel ce dai ploaie? În Tine nădăjduim, că Tu faci toate!* (Ier 14,21). Prin gura profetului, Domnul Însuşi Se arată Creatorul şi Stăpânul ei absolut, singurul care îi poate porunci: *Picuraţi rouă de sus, voi ceruri, şi norii să reverse în ploaie dreptatea! Pământul să se deschidă şi să odrăslească mântuirea şi dreptatea să dea mlădiţe laolaltă: Eu, Domnul, am zidit toate acestea!* (Is 45,8). De aceea, după îndemnul profetului Zaharia, se cuvine ca numai Lui să I se ceară revărsarea acestei binefaceri pe pământ: *Cereţi de la Domnul ploaie la vreme, ploaie timpurie şi târzie! Domnul scoate fulgerele şi trimite ploaie* (Zah 10,1).

De cele mai multe ori, ploaia este percepută ca binecuvântare a lui Iahve peste poporul Său: *Voi dărui lor şi împrejurimilor muntelui Meu binecuvântare şi ploaie le voi trimite la vreme; ploi de binecuvântare vor fi acestea* (Iez 34,26). Această perspectivă asupra ploii se datorează în principal faptului că ea este indispensabilă bunului mers al agriculturii, de care depinde însăşi viața omului: Şi El îți va da ploaie pentru semănătura ta pe care vei fi semănat-a pe pământ şi pâinea pe care o va rodi pământul va fi gustoasă şi hrănitoare. Turmele tale vor *paşte în ziua aceea pe pajişti întinse* (Is 30,23). Dumnezeu Însuşi făgăduieşte ploaia atât de necesară roadelor pământului ca răsplată a împlinirii poruncilor: *De veţi umbla după legile Mele şi de veţi păzi şi plini poruncile Mele, vă voi da ploaie la timp, pământul şi pomii îşi vor da roadele lor* (Lev 26,3-4). Este limpede că împlinitorul poruncilor va fi favorizat în comparație cu celelalte popoare: *Domnul îţi va deschide comoara Sa cea bună, cerul, ca să dea ploaie pământului tău la vreme*

[147] Sf. Teodor Studitul, *Iisus Hristos, Prototip al icoanei Sale* (Alba-Iulia: Deisis, 1994), 5.

[148] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 195.

şi ca să binecuvânteze toate lucrurile mâinilor tale; şi vei da împrumut multor popoare, iar tu nu vei lua împrumut; vei domni peste multe popoare, iar acelea nu vor domni peste tine (Deut 28,12).

În pofida realei stăpâniri a lui Iahve asupra fenomenelor naturale de care depinde existența lor, evreii nu I-au acordat întotdeauna Acestuia cinstea cuvenită, mergând după dumnezei străini şi nerecunoscându-L ca sursă a tuturor binecuvântărilor[149], a ploii inclusiv: „Răzvrătitu-s-au şi s-au dus şi n-au zis în inima lor: *Să ne temem de Domnul Dumnezeul nostru, Care ne dă la vreme ploaie timpurie şi târzie şi ne păstrează săptămânile hotărâte ale culesului* (Ier 5,24). Din spusele profetului Zaharia înțelegem că venirea ploii este condiționată de închinarea la Dumnezeul Cel adevărat: *Iar cele din neamurile pământului care nu se vor sui să se închine în Ierusalim, Împăratului, Domnul Savaot, nu vor avea parte de ploaie* (Zah 14,17). Astfel, în cazul îndepărtării de la adevărata credință, pedeapsa lui Iahve se poate manifesta prin absența ploii, fapt relatat adeseori nu numai în scrierile profetice, ci în întreg corpusul vetero-testamentar. Poporul evreu este avertizat în acest sens: „Păziți-vă să nu se mândrească inima voastră şi să nu vă abateți, nici să vă apucați să slujiți altor dumnezei şi să vă închinați lor. Că atunci se va aprinde mânia Domnului asupra voastră, *va închide cerul şi nu va fi ploaie* şi pământul nu-şi va da roadele sale; iar voi veți pieri curând de pe pământul cel bun pe care Domnul vi-l dă." (Deut 11,16-17). Sau iarăşi: „V-am lipsit de ploaie cu trei luni mai înainte de seceriş; şi peste o cetate am revărsat ploaia, iar peste alta nu; peste un ținut a plouat, iar în cel care n-a plouat, s-a uscat holda." (Am 4,7). O perspectivă corectă asupra episoadelor de acest gen este cea care înțelege din ele purtarea de grijă a lui Dumnezeu pentru mântuirea făpturii Sale. În acest sens tâlcuieşte Sfântul Vasile cel Mare cuvintele profetului: „Să cunoaştem, dar, că Dumnezeu ne trimite aceste nenorociri, pentru că ne-am îndepărtat de El şi ne-am lenevit; nu caută să ne zdrobească, ci Se sileşte să ne îndrepte, aşa cum fac părinții cu copiii lor neascultători: se mânie şi se supără pe copii, nu ca să le facă rău, ci ca să-i abată de la copilăriile şi păcatele tinereții spre o purtare bună."[150]. Cea mai cunoscută perioadă de secetă abătută asupra poporului ales este cea anunțată de profetul Ilie regelui Ahab[151] care, urmând soției sale Izabela, căzuse în păcatul idolatriei: „Atunci Ilie Tesviteanul, prooroc

---

[149] Edwin M. Yamauchi, *Ancient Ecologies and the Biblical Perspective,* Journal of the American Scientific Affiliation 32.4 (1980). Accesat Aprilie 21, 2007. http://www.theologicalstudies.org.uk/ecology.php, 15.

[150] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 423.

[151] Yamauchi, *Ancient Ecologies and the Biblical Perspective*, 17.

din Tesba Galaadului, a zis către Ahab: *Viu este Domnul Dumnezeul lui Israel, înaintea Căruia slujesc eu; în aceşti ani nu va fi nici rouă, nici ploaie decât numai când voi zice eu!*" (3Rg 17,1). Încetarea secetei era condiționată şi în acest caz de întoarcerea la Dumnezeul Cel adevărat.

Dacă lipsa ploii poate căpăta un caracter catastrofal, la fel şi trimiterea ei din cer. Prima mărturie scripturistică a ploii trimise ca pedeapsă a lui Dumnezeu pe pământ o constituie chiar episodul potopului, când Dumnezeu vesteşte pierderea tuturor făpturilor pentru păcatele lor: „Căci peste şapte zile *Eu voi vărsa ploaie pe pământ*, *patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi* şi am să pierd de pe fața pământului toate făpturile câte am făcut." (Fac 7,4). Sfântul Ioan Hrisostom sesizează o dimensiune pedagogică a acestor cuvinte: „Ce ? Nu-i era cu putință lui Dumnezeu, dacă voia, să aducă toată ploaia într-o singură zi ? Dar pentru ce vorbesc eu de o singură zi ? într-o clipită ! Dar anume a făcut asta, ca să le mărească frica şi să le dea în acelaşi timp şi prilej ca măcar acum, când primejdia bătea la uşă, să scape de pedeapsă."[152] Dar episoadele în care ploaia este folosită cu scop punitiv abundă în scrierile vetero-testamentare. Pedepsirea proorocilor mincinoşi care stârnesc mânia divină este un exemplu elocvent: „De aceea aşa zice Domnul Dumnezeu: *Iată, Eu, în mânia Mea, voi slobozi furtună mare, ploaie potopitoare voi vărsa în urgia Mea şi în mânia Mea va cădea grindină pustiitoare*." (Iez 13,13) Profetul Samuel cere Domnului să trimită ploaia asupra poporului pentru ca acesta să înțeleagă amploarea păcatului său: „*Nu e acum oare secerişul grâului? Dar eu voi striga către Domnul şi El va trimite trăsnet şi ploaie şi veţi afla şi veţi vedea cât de mare este păcatul pe care l-aţi făcut voi înaintea ochilor Domnului, când aţi cerut rege*. Şi a strigat Samuel către Domnul şi a trimis Domnul tunete şi ploaie în ziua aceea; şi teama de Domnul şi de Samuel a cuprins tot poporul." (1Rg 12,17-18).

Pasajele scripturistice invocate mărturisesc stăpânirea lui Dumnezeu asupra ploii ca fenomen ce determină buna desfăşurare a lucrărilor agricole, de care omul este dependent. Revenirea în repetate rânduri asupra acestei idei este o necesitate, în contextul în care evreii alunecaseră de multe ori în păcatul adorării fenomenelor şi elementelor naturii: „Ci au socotit că sunt dumnezei cârmuitori ai lumii sau focul, sau vântul, sau arcul cel iute, sau mersul stelelor, sau apa năvalnică, sau luminătorii cerului. Ei, care, desfătați de frumusețea acestora, le-au luat drept dumnezei, să ştie acum cu cât este Stăpânul mai presus decât acestea, că El, Cel Care Însuşi este începătorul frumuseții, este făcătorul lor." (Sol 13,2-3).

[152] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 298.

Dar ploaia este numai unul din elementele naturii, iar discursul vetero-testamentar insistă îndelung asupra faptului că Dumnezeu este Stăpânul absolut al cerului şi al pământului în întregul lor. Această insistență este menită să ferească poporul de divinizarea oricărui element natural. De aceea, este greu de înțeles căderea celor idolatri care, moştenind Legea încă din timpul lui Moise şi făcând parte din poporul ales al lui Dumnezeu, lăsau toată moştenirea revelată deoparte şi participau la cultul fertilității, aservindu-se în acest fel forțelor naturii.[153]. Sfântul Clement îşi mărturiseşte nedumerirea în această problemă; „Nu ştiu cum se face, că unii oameni rătăciți, uitându-se la frumusețea artistică a creației, au ajuns de se închină nu lui Dumnezeu, ci soarelui şi lunii şi corului de stele, socotindu-i nebuneşte pe aceşti aştri dumnezei, când ei nu sunt decât organe ale timpului."[154]. Din contră, recunoaşterea lui Dumnezeu ca Stăpânul universului aduce cu sine o anumită detaşare față de aceste forțe ale naturii care, din perspectiva celui credincios, sunt create prin cuvântul lui Dumnezeu şi se supun Lui cu desăvârşire[155]. Exprimarea lui Iov evidențiază tocmai supremația divină asupra tuturor elementelor naturii, aducând prin aceasta un argument în plus împotriva cinstirii idolatre: „Dumnezeu nu este El oare mai presus de ceruri? Priveşte în sus spre stele cât de sus sunt ele!" (Iov 22,12). Supremația Domnului se reflectă şi în neschimbabilitatea Sa în raport cu natura: „Ridicați la ceruri ochii voştri şi priviți jos pământul; cerurile vor trece ca un fum şi pământul ca o haină se va învechi; locuitorii vor muri ca muştele, mântuirea Mea va dăinui în veac şi în veac şi dreptatea Mea nu va avea sfârşit."(Is 51,6).

În această polemică contra idolilor, o multitudine de texte Îl identifică pe Iahve ca Ziditor al cerului şi al pământului: „Aşadar să ziceți neamurilor: *Dumnezeii, care n-au făcut cerul şi pământul*, vor pieri de pe pământ şi de sub ceruri; Iar *Domnul a făcut cerul cu puterea Sa*, a întărit lumea cu înțelepciunea Sa şi cu priceperea Sa a întins cerurile." (Ier 10,11-13). Dumnezeul lui Israel este recunoscut şi identificat prin lucrarea sa creatoare: „Doamne Savaot, Dumnezeul lui Israel, Care stai pe heruvimi, numai Tu singur eşti Dumnezeu al tuturor regatelor de pe pământ. *Tu ai făcut cerul şi pământul*." (Is 37,16). „O, Doamne Dumnezeule, *Tu ai făcut cerul şi pământul* cu puterea Ta cea mare şi cu braț înalt şi pentru Tine

[153] Lucien Legrand, „Réflexion l'écoute du Seigneur à travers les religions. Un éclairage biblique," Ref. *Missions Étrangères de Paris* 304 (1995). Accesat Mai 03, 2007. http://www.sedos.org/french/lucien.htm.
[154] Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," 121.
[155] Legrand, „Réflexion l'écoute du Seigneur".

nimic nu este cu neputință!" (Ier 32,17). Isaia îndeamnă poporul idolatru la contemplarea cerului şi a universului în integralitatea sa pentru a recunoaşte pe Cel ce le-a zidit: „*Ridicaţi ochii în sus şi priviţi: Cine le-a zidit pe toate acestea?* – Cel ce scoate oştirea lor cu număr şi pe toate pe nume le cheamă! Celui Atotputernic şi cu mare vârtute nici una nu-I scapă! (Is 40,26). Înțelepciunea Creatorului se vădeşte în toate lucrurile Sale, un minunat exemplu fiind marea, pe care El nu a înconjurat-o, „nici cu lemn, nici cu piatră şi nici cu munți, pentru ca să nu crezi că buna rânduială se datorează acestora. De aceea şi Dumnezeu, certând pe iudei, spunea: *Au doar nu vă temeţi de Mine, zice Domnul, şi nu tremuraţi înaintea Mea? Eu am pus nisipul hotar împrejurul mării şi hotar veşnic, peste care nu se va trece. Deşi valurile ei se înfurie, nu pot să-l biruiască şi, deşi ele se aruncă, nu pot să-l treacă* (Ier 5,22)"[156]. Mărturii similare regăsim în cartea Psalmilor, care abundă în pasaje ce exprimă această credință: „Că toți dumnezeii neamurilor sunt idoli; iar *Domnul cerurile a făcut*." (Ps 95,5)[157]; *Cel ce a făcut cerul şi pământul, marea şi toate cele din ele* (Ps 145,6); *Cel ce întinzi cerul ca un cort*; *Cel ce acoperi cu ape cele mai de deasupra ale lui* (Ps 103,3); *Cel ce a făcut cerul cu pricepere* (Ps 135,5); *Ajutorul nostru este în numele Domnului, Cel ce a făcut cerul şi pământul* (Ps 123,8).

Dar Dumnezeu nu numai că a făcut cerul şi pământul, ci este şi Stăpân al lor: *Iată, al Domnului Dumnezeului tău este cerul şi cerurile cerurilor, pământul şi toate cele de pe el.* (Deut 10,14). Cerul cerului este al Domnului, iar pământul l-a dat fiilor oamenilor (Ps 113,24). În rugăciunea sa către Dumnezeu pentru izbândă asupra vrăjmaşilor, Iudita se adresează Domnului cu următoarele cuvinte: *Dumnezeule al părintelui meu şi Dumnezeul moştenirii lui Israel, Stăpânul cerului şi al pământului, Ziditorul apelor, Împăratul întregii făpturii, ascultă rugăciunea mea.* (Iudita 9,12). În această calitate de Stăpânitor absolut, natura întreagă I se supune: *Iată cerul şi cerul cerului lui Dumnezeu, oceanul şi pământul se cutremură când Domnul le cercetează* (Sir 16,19). Mai mult, discursul vetero-testamentar Îl prezintă pe Dumnezeu ca locuind în ceruri: Îl va auzi pe dânsul din cerul cel sfânt al Lui (Ps 19,7). Şi iarăşi: *Dar Dumnezeul nostru este în cer; în cer şi pe pământ toate câte a voit a făcut* (Ps 113,11). Rugăciunea arhiereului Simon reia această idee a cerului ca locaş al sălăşluirii divine: *Că locaşul Tău este cerul cerului, la care oamenii nu se pot apropia* (3Mac 2,13). Prin medierea profetului, Dumnezeu Însuşi dezvăluie omului

[156] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 4.

[157] Sfântul Clement aminteşte acest verset în sprijinul condamnării actelor de tip idolatru. „Cuvânt către elini," 121.

locul slavei Sale: *Aşa zice Domnul: Cerul este scaunul Meu şi pământul aşternut picioarelor Mele!* (Is 66,1).

Dar nu numai cerul şi pământul, sau diversele fenomene ale naturii sunt argumente solide în defavoarea cinstirii idolilor, ci şi animalele. Omul, aşezat de Dumnezeu stăpân peste acestea, s-a asemănat lor, necinstind rangul său înalt de făptură „cinstită cu raţiune", căci ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Într-adevăr, oameni cinstiţi cu raţiunea, oameni care au primit de la Creator un rang atât de înalt, care sînt mai de preţ decât toate făpturile cele văzute, ei bine aceştia au coborât la atâta lipsă de judecată că s-au închinat câinilor, maimuţelor, crocodililor şi la alte animale şi mai necinstite decât acestea. Dar pentru ce vorbesc eu de animalele necuvântătoare ? Mulţi dintre ei au căzut în atâta nebunie şi nesimţire, că s-au închinat şi la ceapă şi la alte buruieni mai de nimic. De aceea profetul, arătându-le pe acestea, spunea: *S-au alăturat dobitoacelor celor fără de minte şi s-au asemănat lor* (Ps 48,21)."[158]. Animalele lipsite de raţiune (discursivă), prin ascultarea lor, pot fi un reproş viu adresat unui popor pervertit[159], atât de uşor alunecat pe panta idolatriei. Supunerea acestora este mărturisită de profetul Isaia: *Boul îşi cunoaşte stăpânul şi asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaşte; poporul Meu nu Mă pricepe* (Is 1,3). Chiar şi fiarele sălbatice aşteaptă de la Dumnezeu hrana lor, demonstrând încă o dată (dacă mai era necesar) cunoaşterea Stăpânului lor: *Puii leilor mugesc ca să apuce şi să ceară de la Dumnezeu mâncarea lor* (Ps 103,22). Însă, în timp ce toate animalele se supun legilor Dumnezeului Celui Atotputernic, Israel perseverează în necredinţă: *Până şi barza îşi ştie vremea sa hotărâtă sub cer; şi turturica şi rândunica şi cocorul iau aminte la timpul când trebuie să vină; iar poporul Meu nu cunoaşte hotărârea Domnului* (Ier 8,7-8a).

Pasajele invocate în acest capitol se integrează într-un amplu proces de îndepărtare a idolatriei din conştiinţa poporului, precum şi de restaurare a viziunii corupte asupra naturii. Înţelegem că temeiurile adorării celei adevărate pot fi identificate şi numai contemplând natura înconjurătoare, care ni-L dezvăluie pe Dumnezeu ca şi Creator şi Proniator atotputernic. Astfel, în calea pe care omul o parcurge înspre adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu, el experiază purtarea de grijă iubitoare şi mântuitoare a Domnului, iar restabilirea unei perspective obiective asupra naturii îi va dezvălui starea firească a creaţiei, cea eclesială, a prezenţei lui Dumnezeu în ea. În vederea refacerii acesteia trebuie să se înscrie făptuirea sa.

---

[158] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 95.
[159] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 39.

3. INTERVENŢIE MINUNATĂ SAU FIRESC AL CREAŢIEI?

Toate către Tine aşteaptă ca să le dai lor
hrană la bună vreme. (Ps 103, 28)

Demersul gnostic al făpturii prin contemplarea naturii create nu poate ignora dimensiunea proniatoare a lucrării divine. Dacă în capitolele anterioare deschideam o perspectivă contemplativă asupra naturii, prin a cărei frumusețe şi măreție să fie cunoscut Creatorul ei, precum şi câteva din atributele Sale, pentru care I se cuvine slavă, capitolul de față propune o abordare nouă. Aceasta vizează un alt tip de observare a naturii, care să înțeleagă din urmărirea ritmului şi a desăvârşitei rânduieli a vieții, că lumea întreagă se află continuu sub ochiul vigilent şi proniator al lui Dumnezeu[160], căci, după spusele Sfântului Ioan Damaschin, nu numai creația, ci şi conservarea şi guvernarea lumii vestesc măreția firii dumnezeieşti[161]. Iar această guvernare atotputernică nu se vădeşte numai în buna orânduire a vieții din univers, ci, în egală măsură, în intervenția miraculoasă divină în planul istoriei, de vreme ce pronia este „fără început şi fără sfârşit, se desfăşoară liber peste toate şi le învăluie pe toate."[162]

3.1. Purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de natură

În viziunea Părinților Bisericii, providența este purtarea de grijă pe care Dumnezeu o manifestă neîntrerupt față de întreaga creație, față de toate existențele[163]: „Pronia domneşte peste toate şi prea dreaptă împarte în toate ființele cele ce li se cuvin..."[164], este grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri.[165] Ea descoperă un raport de dependență[166] a

[160] Coman, *Probleme de filosofie*, 38.
[161] „Dumnezeu însă nu ne-a lăsat în completă neştiință, deoarece cunoştința existenței lui Dumnezeu este însămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăşi creația, conservarea şi guvernarea acesteia vestesc măreția firii dumnezeieşti.", Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 10.
[162] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 84.
[163] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 76.
[164] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 70.
[165] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 179.
[166] Acest raport stă la baza oricărei atitudini religioase. Cf. James Orr, *Christian View of God and the World* (Michigan: Grand Rapids), 87. Accesat Mai 10, 2007. www.ccel.org/ccel/orr/view.html.

existențelor create față de Dumnezeu, Care asigură continuitatea ființării lor. Prin lucrarea proniatoare, universul nu numai că este păstrat în forma sa originară, ci este şi susținut în desfăşurarea activității potrivit legilor sale specifice. În sfârşit, „pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile îşi primesc călăuzirea ce li se potriveşte."[167] Altfel spus, providența este lucrarea prin care Dumnezeu îndrumă natura în întregul ei spre împlinirea telosului cuprins din veci în planul Său, îndumnezeirea[168]: „Într-adevăr, nu este El oare Acela care, în bunătatea Sa negrăită şi mai presus de minte, face ca făpturile să existe? Oare nu El, aducând toate la ființă, voieşte ca ele să trăiască totdeauna asemenea Lui şi să participe la comuniunea cu El, atât cât este cu putință fiecăreia?"[169]

Se pot distinge trei niveluri ale universului creat în raport cu providența: întâi, universul lipsit de viață, care este conservat şi guvernat de Dumnezeu conform unor principii uniforme numite convențional *legi ale naturii*; apoi, creaturile vii, incluzând plantele şi animalele, pe care le susține în viață; şi, în sfârşit, ființa cugetătoare, omul, de care Dumnezeu are grijă prin intermediul unei relații de împreună-lucrare[170]. Nu ne vom ocupa aici decât de primele două niveluri ale lumii create, omul apărând doar în postura de observator/cititor al celor ce se petrec în acestea.

Providența urmează în chip firesc credinței în lucrarea creatoare divină[171], care, în sens restrâns, este limitată la cele şase zile (Fac 1,1-31), iar în sens larg, se continuă în tot decursul existenței lumii[172]. Prelungirea actului creator în istorie este limpede exprimată de cuvintele Sfântului Vasile cel Mare care, comentând una din poruncile referatului celor dintâi zile, afirmă continuitatea puterii acesteia până la sfârşitul veacurilor: *Să scoată pământul suflet viu de dobitoace, de fiare şi de târâtoare* (Fac 1,24). Gândeşte-te la cuvintele lui Dumnezeu, care străbat creația! Au început de atunci, de la facerea lumii, şi lucrează şi acum şi merg mai departe până la sfârşitul lumii."[173] El reia într-un alt pasaj: „Gândeşte-te că glasul lui Dumnezeu, prin natura lui, are putere creatoare şi că porunca, dată atunci

---

[167] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 179.
[168] Stăniloae, *Dogmatica,* 337.
[169] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 64-5.
[170] Am preluat această propunere de împărțire din *ISBE,* art. „Providence," 3.
[171] Bernard Mercier, *La Providence divine ou Que fait Dieu?*. Accesat Mai 14, 2007. www.perso.orange.fr/famille.delaye/Theologie/providence.html.
[172] Unii teologi denumesc purtarea de grijă a lui Dumnezeu față de univers „creație continuă", considerând că de lucrarea lui Dumnezeu depinde în mod direct continuitatea existenței naturii, v. *ISBE*, art. „Providence," 2.
[173] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 171.

zidirii, a arătat celor zidite de Creator calea pe care trebuia să o urmeze în viitor. Ziua şi noaptea au fost create în acelaşi timp; şi de atunci până acum ele urmează una după alta şi nu încetează să împartă timpul în mod egal."[174]

Părintele Stăniloae recunoaşte dimensiunea creatoare a providenței: „Conducerea lumii înainte, ca operă a providenței ce se face cu colaborarea lumii, nu se poate despărți total nici de o anumită lucrare creatoare, progresivă a lui Dumnezeu, deşi aceasta se deosebeşte de creația propriu-zisă, întrucât se foloseşte de fundamentul pus prin creație."[175]. În acest context, nu se poate nega nici o anumită dimensiune creatoare a perpetuării speciilor prin apariția noilor generații. Sfinții Părinți consideră că porunca dintâi dată creaturilor,porunca în urma căreia ele au fost aduse la existență, le-a conferit acestora şi puterea de a da naştere unor noi ipostasuri ale aceleaşi specii. În cazul plantelor, această putere este localizată în sămânța din care va răsări noul ipostas: „*Să răsară pământul iarbă verde, care să semene sămânță după fel*. Deci decât orice altă spusă este mai adevărată spusa aceasta: sau este sămânță în plante, sau au în ele o *putere seminală*. Acest lucru vrea să-1 spună Scriptura prin cuvintele: *după fel*. Colțişorul trestiei nu odrăsleşte măslinul, ci din trestie iese altă trestie, iar din semințe răsar plante înrudite cu semințele aruncate în pământ. Şi astfel, ceea ce a ieşit din pământ la cea dintâi naştere a plantei, aceea se păstrează şi până acum, iar prin răsărirea în continuare se păstrează *felul*."[176]

Cel aflat în căutarea lui Dumnezeu poate citi încă din această poruncă o manifestare a purtării de grijă. Prin puterea seminală pe care Dumnezeu o dăruieşte fiecărei creaturi, El asigură speciei dăinuirea pământească. Faptul că specia nu suferă vreo alterare în timp, ci, prin apariția neîntreruptă a altor şi altor ipostasuri, este mereu nouă, *revelează actualitatea poruncii, care până acum lucrează*: „...existențele, mişcate de o singură poruncă, străbat în chip egal creația, supusă naşterii şi pieirii, şi păstrează până la sfârşit continuarea spețelor, prin asemănarea celor ce alcătuiesc speța. Din cal se naşte un cal, din leu un leu, din vultur un vultur şi fiecare din viețuitoare îşi păstrează speța prin continui naşteri până la sfârşitul lumii. Timpul nu strică, nici nu pierde însuşirile viețuitoarelor, ci, *ca şi cum acum ar fi fost făcute*, merg veşnic proaspete împreună cu timpul."[177]

În întreg corpusul scrierilor vetero-testamentare transpare credința într-un Dumnezeu Creator şi Proniator, cele două atribute

---

[174] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 112.
[175] Stăniloae, *Dogmatica,* 512.
[176] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 120.
[177] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 171.

fiind de nedespărțit. Lucrarea de conservare a universului, nu mai puțin decât opera creatoare, necesită în fiece moment prezența divină[178]. Această concepție privitoare la providență este radical diferită de o perspectivă materialistă[179], panteistă[180] sau deistă[181]. Ea se regăseşte în scrierile Părinților, a căror credință se fundamentează pe raționamentul că Dumnezeu Creatorul nu poate părăsi lumea pe care Însuşi a făcut-o, ci îi poartă de grijă neîncetat. Apare chiar contrar logicii elementare ca Dumnezeu Creatorul să nu fie şi Proniatorul lumii: „Este necesar ca acelaşi să fie şi creator al existențelor şi proniator. Căci *nu este nici potrivit, nici logic, ca altul să fie creatorul existențelor şi altul proniatorul*. Dacă ar fi aşa ar urma negreşit ca amândoi să fie imperfecți: unul în a crea, altul în a purta de grijă. Prin urmare Dumnezeu este şi creator şi proniator."[182] Aceeaşi idee este reluată într-un alt loc: „Creează toate făpturile, văzute şi nevăzute, le ține şi le conservă pe toate, poartă grijă de toate, le stăpâneşte pe toate, le conduce şi împărăteşte peste ele [...]."[183] Contrazicerea acestui mare adevăr capătă aproape un caracter blasfemiator: „E cu neputință ca Dumnezeu să nu poarte de grijă acelora din lume, când e atâta bună rânduială în lume. Dacă nu este Dumnezeu, cum s-ar întocmi toate? Iar dacă este Dumnezeu, cum să le treacă cu vederea? Dacă Dumnezeu le-a făcut şi le trece cu vederea, uită-te la necredința şi mărimea hulei unui astfel de gând!"[184] În concluzie, este limpede faptul că Dumnezeu Însuşi creează şi conservă toate lucrurile[185].

Un prim pasaj scripturistic care confirmă realitatea providenței este făgăduința divină privitoare la cursul firesc al naturii ulterior încheierii potopului: *De acum, cât va trăi pământul, semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea nu vor mai înceta!* (Fac 8,22). Dumnezeu Însuşi vesteşte că universul întreg, simbolizat prin aceste câteva elemente, îşi va continua existența fără ca activitatea să-i fie afectată sau întreruptă de

---

[178] *ISBE*, art. „Providence," 2.

[179] Negând existența unui Creator personal, *materialismul* (sau ateismul), neagă, bineînțeles, şi existența unei pronii divine, *ISBE*, art. „Providence," 1.

[180] Nici *panteismul* nu Îl concepe pe Dumnezeu ca pe o ființă personală, diferențiindu-se de materialism prin simplul fapt că îi dă acestuia un nume, *ISBE*, art. „Providence," 1.

[181] *Deismul* consideră că există un Dumnezeu creator al lumii, dar că aceasta nu are nevoie de prezența sau lucrarea Lui pentru a-şi continua existența, *ISBE*, art. „Providence," 1.

[182] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 76.

[183] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 18.

[184] Sf. Ioan Hrisostom, *Despre soartă şi providență,* 10.

[185] *Apologia lui Aristide* 1, *MG* 96,1108 – John R. Willis, *The Teachings of the Church Fathers* (New York: Herder&Herder, 1966), 139.

vreun eveniment aparte, precum cel al potopului distrugător. Mai mult, această făgăduință va fi întărită de încheierea unui legământ cu Noe şi de aşezarea curcubeului ca semn al său: *Iată Eu închei legământul Meu cu voi, cu urmaşii voştri. Şi cu tot sufletul viu, care este cu voi: cu păsările, cu animalele şi cu toate fiarele pământului, care sunt cu voi, cu toate vietăţile pământului câte au ieşit din corabie. [...] Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine şi pământ.* (Fac 9,9-10.13). Prin aceste cuvinte, Dumnezeu face cunoscută omului lucrarea Sa proniatoare față de întreaga creație.

De altfel, această realitate poate fi cunoscută şi din contemplarea celor ce se petrec în natură: „Căci privind la cele ce se îngrijesc în mod natural de cele ce sunt din ele după neam, căpătăm şi noi îndrăzneala să afirmăm cu cutezanță evlavioasă, conform rațiunii din noi înşine, că singur *Dumnezeu este proniatorul tuturor lucrurilor, nu al unora da şi al altora nu*, ca unii dintre filosofii din afară, ci al tuturor la un loc, după o unică şi neschimbată voință a bunătății; a celor universale şi a celor singulare."[186] Discursul Sfântului Vasile cel Mare se înscrie pe aceeaşi linie: prin contemplarea făpturilor create şi a manifestărilor lor, ne putem da seama cu uşurință că „nimic din cele ce există nu este în afara proniei lui Dumnezeu şi nici lipsit de grija ce i se cuvine"[187]. El reia într-un alt pasaj: „Pe toate le priveşte cu ochiul cel neadormit."[188]Este binevenită analogia universului creat de Domnul cu o simplă casă în care se întâmplă să intrăm, imaginea pe care ne-o oferă aceasta dezvăluind multe adevăruri despre stăpânul ei: „Dacă, intrând într-o casă, găseşti totul în perfectă curățenie şi ordine, aranjat cu bun gust, presupui fără ezitare că are un stăpân care se ocupă de ea, mult superior lucrurilor cu care este înzestrată; astfel, în această casă a lumii, când vezi purtare de grijă, ordine, şi lege care orânduieşte cerul şi pământul, poți fii sigur că există un Stăpân şi Autor al universului, mai frumos decât înseşi stelele."[189] Purtarea de grijă a Acestuia față de lumea pe care a creat-o este uşor de remarcat: „...pronia dumnezeiască este evidentă din priveliştea tuturor celor pe care le vedem, a tuturor faptelor făcute cu artă şi înțelepciune, atât a celor care se nasc după rânduială, cât şi a celor care se ivesc după rânduială."[190]. Sfântul Atanasie cel Mare împărtăşeşte

---

[186] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 179.
[187] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 176.
[188] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 153.
[189] Minucius Felix, *Letter to Octavius* 18, în *ML* 3,288 / *FC* 352 – Willis, *The Teachings of the Church Fathers*, 139.
[190] Sf. Clement al Alexandriei, „Stromatele," în *PSB* 5 (Bucureşti: IBMO, 1982), 314.

aceeaşi părere: „Cine, văzând mersul în cerc al cerului şi drumul soarelui şi al lunii şi poziţiile şi mişcările celorlalte stele, care sunt opuse şi diferite, dar păstrează în deosebirea dintre ele o ordine, nu se gândeşte că ele pe ele se ţin în această rânduială, ci altul este Făcătorul şi Orânduitorul lor? Şi cine, văzând soarele răsărind ziua şi luna arătându-se noaptea şi scăzând şi împlinindu-se în acelaşi număr egal de zile, şi unele din stele alergând şi schimbându-şi drumurile în mod diferit, iar altele mişcându-se în mod neabătut, n-ar ajunge la gândul că există un Creator care le cârmuieşte?"[191]

Această observare a naturii nu poate să nu trezească admirație: *Cine nu se va minuna de acestea şi cine nu le va admira şi nu va spune cu îndrăzneală că acestea nu pot fi lucrarea firii, ci a proniei celei mai presus de fire? De aceea cineva a spus: Cel ce pământul l-atârnă de nimic* (Iov 26,7), şi altcineva: *Că-n mâna Lui sunt marginile pământului* (Ps 94,4) şi *Al Domnului este pământul şi plinirea lui, lumea şi toţi cei ce locuiesc într-însa. Acesta pe mări l-a întemeiat şi pe râuri l-a aşezat* (Ps 23,1-2)[192]. Cel care rămâne insensibil la vederea celor rânduite în jurul său, neînțelegând dintr-însele pronia divină, face dovada propriei nimicnicii: „Cine este acela atât de netrebnic şi fără de minte care, văzând cerul, marea şi pământul, văzând această bună aşezare a vremurilor şi rânduiala neschimbată a zilei şi a nopții, să creadă că acestea s-au făcut singure şi să nu se închine Celui care cu atâta înțelepciune a rânduit totul?"[193] Atitudinea firească este cea a omului care, cunoscând slava lui Dumnezeu în natură, înțelege lucrarea providenței şi Îl laudă pe autorul ei[194]: *Doamne, Dumnezeul nostru, cât este de minunat numele Tău în tot pământul! Că s-a înălţat slava Ta mai presus de ceruri!* (Ps 8,1). De altfel, psalmistul mărturiseşte în repetate rânduri aceeaşi grijă pentru toate cele create, sugerând că ea îşi are izvorul în bunătatea negrăită a lui Dumnezeu: *Bun este Domnul cu toţi şi îndurările Lui peste toate lucrurile Lui* (Ps 144,9).

Cuprins de admirație în fața ei, Sfântul Ioan Damaschin îşi recunoaşte neputința de a înțelege această lucrare proniatoare: „Observând toate acestea, trebuie să admirăm toate operele proniei, pe toate să le lăudăm, pe toate să le primim fără cercetare, chiar dacă multora li se par nedrepte. Aceasta pentru motivul că pronia lui Dumnezeu este incognoscibilă şi incomprehensibilă."[195] Printr-un simplu exercițiu de logică, el descoperă în cele văzute ale lumii acesteia pe Cel care este deopotrivă Creatorul şi

[191] Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor," 70.
[192] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 3.
[193] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 2.
[194] Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Ps 8.
[195] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 77.

Proniatorul lor: „Dar şi coeziunea însăşi şi conservarea şi guvernarea creației ne învață că există Dumnezeu, care a urzit acest univers, îl ține, îl păstrează şi are totdeauna grijă de el. Căci cum ar fi putut ca naturile contrare, adică focul şi apa, aerul şi pământul, să se unească unele cu altele pentru formarea unei singure lumi, şi cum ar putea să rămână nedescompuse, dacă nu le-ar uni o forță atotputernică şi nu le-ar păstra totdeauna nedescompuse?"[196] Şi Sfântul Atanasie se întreabă: „Cine, văzând cele contrare prin fire, unite şi trăind într-o legătură armonioasă, văzând de pildă focul amestecat cu răcoarea şi uscatul cu apa şi acestea neluptându-se între ele, ci alcătuind o unitate, ca un singur trup, nu se va gândi că Cel ce le uneşte este în afară de ele?"[197]

Această analiză a *coexistenţei elementelor contrare*, a îmbinării lor fericite, deşi cu neputință de înțeles, apare şi în discursul Sfântului Ioan Gură de Aur: „Şi aceste elemente contrare din care Dumnezeu a făcut totul, deşi luptă unul împotriva celuilalt, nu se distrug între ele [...] fiecare element rămâne mereu în hotarele sale, ca şi când ar fi ținute ca de o legătură de voia Creatorului, iar lupta dintre elementele contrare devine factor de pace în univers."[198] Într-un alt pasaj, Sfântul Ioan reflectează asupra faptului că această „luptă şi potrivnicie continuă a elementelor constitutive" nu poate fi înțeleasă fără existența unei pronii care „să mențină volumul corpurilor şi să nu îngăduie universului să se surpe"[199]. Tema providenței ocupă un loc aparte în opera sa[200], el reluându-o chiar şi în omiliile dedicate integral altor subiecte. Astfel, în omiliile sale la cartea Facerii, se întreabă la un moment dat: „...cum s-ar menține universul acesta – toate cele văzute şi neamul omenesc – dacă n-ar fi mâna cea de sus, care le conduce şi le rânduieşte?"[201] Acelaşi tip de raționament îl face pe Sfântul Ioan să considere o adevărată nesocotință negarea providenței în lume: „Ce poate fi mai ticălos şi mai nesocotit decât de a încerca să spui şi să susții că toate cele ce există s-au făcut de la sine şi, gândind aşa, să lipseşti creația de purtarea de grijă a lui Dumnezeu? Spune-mi, cum se poate susține că atâta podoabă şi atâtea stihii pot fi conduse fără un conducător, care le ține pe toate?"[202] Discursul său oscilează între capacitatea omului de a observa lucrarea lui Dumnezeu în creație şi înțelegerea sa limitată, fapt pentru

[196] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.
[197] Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor," 70.
[198] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 4.
[199] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 4.
[200] Anne-Marie Malingrey, *Sur la Providence* (Paris: Editions du Cerf, 1961), 19.
[201] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 125.
[202] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 51.

care i se cuvine acestuia să contemple în tăcere măreția operei divine care îl depăşeşte[203].

Ideea că existența universului este întreținută de o lucrare divină neîncetată, care păstrează elementele sale constitutive într-un tot unitar, este preluată de Sfinții Părinți din Vechiul Testament, conform căruia lucrarea providențială este în chip real neîntreruptă: *Iată, nu va dormita, nici nu va adormi Cel ce păzeşte pe Israel* (Ps 120,4). Ideea revine în discursul profetic, în legătură cu metafora viei prin care este simbolizat Israelul: *Eu, Domnul, sunt străjerul ei, în fiecare clipă Eu o ud, ca frunzele ei să nu cadă. Zi şi noapte Eu o păzesc* (Is 27,3). Această mărturie poate fi extinsă asupra întregii lumi.

Rânduiala după care se desfăşoară existența universului este o marcă a lucrării providențiale: „Cine este acela care a orânduit cele cereşti şi cele pământeşti, toate cele din aer şi toate cele din apă, dar mai vârtos, cele dinaintea acestora, cerul, pământul, aerul, natura focului sau a apei? Cine le-a amestecat şi le-a împărțit pe acestea? Cine este acela care le-a pus în mişcare şi conduce mersul lor neîncetat şi neîmpiedicat?"[204] Înțelegem că mersul firesc al naturii în integralitatea ei este asigurat de lucrarea providențială. Întâi de toate, este hotărâtă succesiunea zilelor şi a nopților: *El a tras un cerc pe suprafața apelor, până la hotarul dintre lumină şi întuneric* (Iov 26,10). Regăsim această idee în psalmul creației: *Soarele şi-a cunoscut apusul său, pus-ai întuneric şi s-a făcut noapte* (Ps 103,20-21). Rânduiala desăvârşită după care alternează zilele şi nopțile descoperă lucrarea proniatoare care are un caracter veşnic: „Când înțelegi cum au împărțit anul întreg şi cum separă cu precizie ca şi când ar măsura lungimea timpului, te vei minuna de Cel care a pus atâta ordine. Ca şi când ar fi două surori care-şi împart zestrea părintească cu multă dragoste, fără să se nedreptățească în vreun fel una pe cealaltă, la fel şi ziua şi noaptea cu multă exactitate au împărțit în mod egal anul între ele: Fiecare păstrează cu străşnicie propriile granițe şi niciodată nu s-au îmbrâncit una pe cealaltă."[205]

Succesiunea lor a fost stabilită încă de la începutul lumii: Şi a zis Dumnezeu: Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte şi să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele şi anii... (Fac 1,14). Psalmistul însuşi, minunându-se de această orânduire, exclamă: *Ziua zilei spune cuvânt, noaptea nopții vesteşte ştiinţă* (Ps 18,2). „Dacă vezi acestea şi filozofezi, te minunezi de Cel care

---

[203] Malingrey, *Sur la Providence*, 15.
[204] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.
[205] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 2.

de la început a pus aceste granițe nemişcate."[206]. Această rânduială din veci are o importanță majoră în opera creatoare, de aceea este invocată în momentele cruciale ale istoriei poporului ales: *Dacă legământul Meu cel pentru ziuă şi pentru noapte şi rânduiala cerului şi a pământului nu le-am întărit Eu, atunci şi neamul lui Iacov şi al lui David, robul Meu, îl voi lepăda...* (Ier 33,25-26). Ritmul universului constituie, în viziunea Sfântului Teofil al Antiohiei, o dovadă a providenței divine: „Ia aminte, omule, la lucrările Sale – succesiunea anotimpurilor, schimbările de temperatură, mersul regulat al stelelor; cursul ordonat al zilelor şi nopților, şi al anilor..."[207] Şi Sfântul Ioan Hrisostom exclamă cu privire la momentele anului: „Ce să mai spunem despre buna rânduială a anotimpurilor! Acestea, ca nişte fecioare dansând în horă, se succed cu desăvârşită rânduială unul pe altul şi, puțin câte puțin aproape fără să luăm seama, acelea care sunt în mijloc nu încetează să ne poarte către cele care sunt în fața lor."[208] Lucrarea proniei prin care Dumnezeu a făcut ca diferențele de temperatură să nu fie bruşte, apără natura întreagă de orice vătămare[209].

Dar lucrarea providențială nu se opreşte la această minunată rânduială. Sfântul Ioan Damaschin vorbeşte despre „...providența cu care Dumnezeu dă hrană la tot trupul."[210] După cum am putut vedea în făgăduința făcută de Dumnezeu lui Noe, lucrarea Sa proniatoare se referă la toate creaturile, pe care Însuşi le îngrijeşte şi le hrăneşte. Ne spune psalmistul: *Dreptatea Ta ca munții lui Dumnezeu, judecățile Tale adânc mare; oameni şi dobitoace vei izbăvi Doamne* (Ps 35,6). Şi Neemia mărturiseşte: *Tu dai viață la toate...* (Nee 9,6). Primul moment în care avem o mărturie a asigurării hranei pentru toate necuvântătoarele îl regăsim tot în referatul creației: *Iar tuturor fiarelor pământului şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor vietăților ce se mişcă pe pământ, care au în ele suflare de viată, le dau toată iarba verde spre hrană* (Fac 1,30). Discursul lui Iov reia această temă a preocupării divine pentru buna viețuire a animalelor: *Cine are grijă de mâncarea corbului, când puii lui croncănesc la Dumnezeu, de foame, şi zboară încoace şi încolo după hrană?* (Iov 38,41). Şi fiarele sălbatice cer de la Dumnezeu mâncarea de care au nevoie pentru a trăi: *Puii leilor răcnesc ca să apuce şi să ceară de la Dumnezeu*

---

[206] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 2.
[207] Sf. Teofil al Antiohiei, *To Autolycus* 1.6, în *MG* 6, 1033 / *ANF* II,90 – Willis, *The Teachings of the Church Fathers*, 134.
[208] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 2.
[209] Sf. Ioan Hristostom: Dumnezeu a rânduit ca „schimbările timpului să fie nevătămătoare, deşi se ajunge de la o extremă la alta, datorită ritmului lent în care se produc.", Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 2.
[210] Willis, *The Teachings of the Church Fathers*, 134.

mâncarea lor (Ps 103,22). O tâlcuire ne oferă Sfântul Eftimie Zigabenul, care consideră că tocmai răcnetul leilor este o cerere către Dumnezeu ca Acesta să îi hrănească: „În vremea nopții, zice, umblă leii şi puii lor urlând şi răcnind cu mare glas, pentru ca să răpească şi să afle trebuincioasa hrană cea de la Dumnezeu ori care li se dă de la Dumnezeu, că de la Dumnezeu se dă hrana tuturor vietăților. Pentru aceasta, în altă parte, acelaşi David a zis: *Cel ce dai hrană la tot trupul* (Ps 135,25), ori zice că leii, răcnind, cer oarecum de la Dumnezeu hrana lor. Pentru că de multe ori mulți oameni, luând aminte, au văzut cum multe dobitoace, flămânzind sau însetând, ridică capul către cer şi cu negrăit cuvânt roagă pe Făcătorul a toate să le dea hrană."[211]. Se pare că animalele Îl recunosc pe Dumnezeu ca pe Cel Care le hrăneşte, căci ne spune psalmistul: *Toate către Tine aşteaptă ca să le dai lor hrană la bună vreme* (Ps 103,28). Tema este abordată de Sfântul Eftimie, care o dezvoltă după cum urmează: „Toate vietățile, zice, şi cele cuvântătoare, şi cele necuvântătoare, şi cele de uscat, şi cele zburătoare, şi cele ce viețuiesc pe apă şi uscat, la Tine, Doamne, nădăjduiesc, ca să le dai lor hrana cea de nevoie, că şi înseşi cele necuvântătoare, după o oarecare firească rațiune, nădăjduiesc a-şi lua hrana lor de la Dumnezeu în vremea de trebuință."[212]

Psalmistul reia această idee, pe care o aşează în rândul temeiurilor de preamărire a lui Dumnezeu: *Cel ce dă hrană la tot trupul, că în veac este mila Lui* (Ps 135,25). Tema revine în psalmul 146, însoțită de data aceasta de un îndemn explicit la slăvirea lui Dumnezeu pentru pronia Sa: *Cântaţi Domnului cu cântare de laudă; cântaţi Dumnezeului nostru în alăută;* [...] *Celui ce dă animalelor hrana lor şi puilor de corb, care Îl cheamă pe El* (Ps 146,7.9). Este subliniată ideea că Dumnezeu dă hrană tuturor vietăților şi, implicit, este sursa vieții: *Ochii tuturor spre Tine nădăjduiesc şi Tu le dai lor hrană la bună vreme* (Ps 144,15). Referitor la acest din urmă verset, Teodorit al Cirului afirmă că „nu numai oamenilor, ci şi celor necuvântătoare le dă cuvenita hrană, după cea zisă: *Priviţi păsările cerului, nici nu seamănă, nici nu seceră, şi Părintele vostru Cel ceresc le hrăneşte* (Mt 6,26). Drept aceea, Pronia lui Dumnezeu într-atât de mult cârmuieşte şi îndestulează, încât se întinde de la minunile cerurilor la cele de pe pământ şi până la cele mai mici vietăți."[213]

Afirmăm la început că providența este lucrarea prin care Dumnezeu îndrumă natura în întregul ei spre împlinirea scopului său final. Referitor la modul de realizare a acestei lucrări, aghiografii Vechiului Testament

[211] Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 381-382.
[212] Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 386.
[213] Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 714.

mărturisesc în repetate rânduri că Dumnezeu a instaurat anumite legi care să guverneze viața universului[214]: „Nu este oare făuritorul lor acela care a pus în toate o lege, potrivit căreia totul se conduce şi se guvernează?"[215] Poruncile rostite la facerea lumii au devenit legi de ființare a creaturilor. În acest sens, comentând una dintre aceste porunci, Sfântul Vasile afirmă: „Şi a zis Dumnezeu: Să răsară pământul iarbă verde, care să semene sămânță după fel, şi pom roditor, care să facă rod după fel, a cărui sămânță a lui să fie în el. Era firesc ca după ce pământul s-a odihnit, despovărat de greutatea apei, să primească porunca de a odrăsli mai întâi iarbă, apoi pomi, aşa cum vedem că se întâmplă şi acuma. Că glasul acela de atunci, acea primă poruncă, a ajuns o lege a naturii şi a rămas lege a pământului, dându-i pe viitor puterea de a naşte şi de a rodi."[216] Tot referitor la această poruncă, el consideră că „s-a prefăcut îndată într-o puternică lege a naturii şi într-o rațiune măiastră."[217]

În acelaşi fel, cuvântul care a despărțit pământul de ape (Fac 1,9), lucrează până în prezent. De aceea mărturiseşte psalmistul: *Hotar ai pus, pe care (apele) nu-l vor trece şi nici nu se vor întoarce să acopere pământul* (Ps 103,10). Ideea este reluată în Pildele lui Solomon: *Când El a pus hotar mării, ca apele să nu mai treacă peste țărmuri şi când El a aşezat temeliile pământului* (Pilde 8,29), pentru ca, prin gura profetului Ieremia, Însuşi Dumnezeu să-Şi arate puterea care ține apele: *Eu am pus nisipul hotar împrejurul mării şi hotar veşnic, peste care nu se va trece. Deşi valurile ei se înfurie, nu pot să-l biruiască şi, deşi ele se aruncă, nu pot să-l treacă* (Ier 5,22). Rânduiala luminătorilor, stabilită în ziua a patra a creației (Fac 1,14), în vederea despărțirii zilei de noapte, este până astăzi neschimbată: *Soarele şi-a cunoscut apusul său, pus-ai întuneric şi s-a făcut noapte...* (Ps 103,20-21). Astfel, creația este susținută prin aceste legi, care nu pot fi desființate, dar, în cadrul cărora „creaturile se bucură de o anumită măsură de libertate şi dezvoltare proprie."[218]. Dar nu este vorba de legi autonome ale naturii, ci de legi în conformitate cu care Dumnezeu conduce lumea. Altfel spus, legea în sine nu are valoare, decât în măsura în care este expresia modului regulat în care Dumnezeu conservă şi conduce lumea[219]. Această

[214] Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Credința noastră, 1992), 74.
[215] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.
[216] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 119.
[217] Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuiri la psalmi*, 130.
[218] E. Sellin, *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig: 1933), 42 – Negoiță, *Teologia biblică*, 74.
[219] *ISBE*, art. „Providence," 2.

perspectivă teonomă asupra creației implică o relație de dependență a lumii față de Dumnezeu, care stă la baza oricărei atitudini religioase, aşadar şi la baza credinței poporului ales.

Aşadar, Sfinții Părinți au sesizat lucrarea proniatoare în rânduiala firească a celor create de Dumnezeu. Dar tentația de a citi lucrarea providențială mai ales în fenomenele excepționale ale naturii a constituit întotdeauna o problemă, astfel încât uneori pare un adevărat efort a discerne pronia divină numai în mersul firesc al naturii. Sfânta Scriptură însă consideră uneori o adevărată minune desfăşurarea normală a vieții în univers: Înțelegi tu plutirea norilor, minuni ale Aceluia a Cărui ştiință este desăvârşită? (Iov 37,16). Totuşi, distingerea ambelor aspecte ale acestei intervenții divine este necesară pentru o bună înțelegere a lucrării providenței în integralitatea ei[220]. De aceea, ne propunem în capitolul următor o abordare a dimensiunii „extraordinare" a providenței manifestată adeseori în corpusul scrierilor vetero-testamentare.

3.2. Evenimente excepționale ale naturii ca manifestări ale puterii divine

Făptura umană primeşte, odată cu darul libertății, şi *povara* responsabilității față de Dumnezeu, față de natură şi față de sine însuşi. Răcirea conştiinței acestei responsabilități aduce cu sine o îndepărtare de Dumnezeu care anulează posibilitatea comuniunii în vederea căreia omul a fost plăsmuit. În această situație, intervenția Domnului în planul imanenței se prezintă ca o chemare, ca o trezire a simțului responsabilității şi asumării propriilor fapte[221]. Această lucrare cu caracter excepțional face parte integrantă din ansamblul operei providențiale în care, de altfel, Vechiul Testament sesizează două aspecte[222]: cel dintâi, *cosmologic*, privind îndeosebi armonia şi buna rânduială din univers[223]; cel de-al doilea, *istoric*, conferind un caracter spectaculos intervențiilor divine din istoria omenirii în general, şi a poporului ales în special.

În ce priveşte dimensiunea miraculoasă a acestor intervenții ocazionale în planul istoriei, ea nu trebuie nicidecum exagerată. Şi aceasta nu pentru a le diminua în vreun fel importanța, sau pentru a le nega

---

[220] „Providence," în *The New International Dictionary of the Bible*, J. D. Douglas şi Merrill C. Tenney eds. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996), 831.
[221] Mercier, *La Providence divine ou Que fait Dieu?*, 7.
[222] Mercier, *La Providence divine ou Que fait Dieu?*, 2.
[223] Aspect pe care l-am tratat în capitolul precedent.

originea divină, ci pentru a sublinia faptul că nu poate exista disensiune între legile naturii şi istorie[224], ambele fiind create şi susținute în existență de către Dumnezeu. Lucrarea divină, fie că se manifestă în lume prin guvernarea ei conform unor legi, fie că se manifestă prin intervenții cu un caracter aparte, diferit de mersul obişnuit al naturii, este întru totul firească. Astfel, în câmpul vetero-testamentar, Dumnezeu este întotdeauna prezent în istorie, dar, în anumite momente cruciale, Se manifestă cu mai multă intensitate[225], intervenția Sa în acest caz fiind identificată drept o minune. Numeroase pasaje Îl mărturisesc pe Iahve ca un Dumnezeu făcător de minuni: *Doamne, cine este asemenea ţie între dumnezei? Cine este asemenea Ţie preaslăvit în sfinţenie, Minunat întru slavă şi făcător de minuni?* (Ieş 15,11); Săvârşit-a Dumnezeu semne şi minuni mari, cum n-au fost printre neamuri (Est 10,3); *Binecuvântat este Domnul Dumnezeu, Dumnezeul lui Israel, singurul Care face minuni* (Ps 71,19).

Aceste minuni nu sunt altceva decât o manifestare a puterii divine[226], pe care textele o mărturisesc adeseori : *Este oare ceva cu neputinţă la Dumnezeu?* (Fac 18,14). Profetul Ieremia exprimă aceeaşi idee: *O, Doamne Dumnezeule, Tu ai făcut cerul şi pământul cu puterea Ta cea mare şi cu braţ înalt şi pentru Tine nimic nu este cu neputinţă!* (Ier 32,17), iar psalmistul reia, în alte cuvinte, tema atotputerniciei divine: *Cine este acesta Împăratul slavei? Domnul Cel tare şi puternic, Domnul Cel tare în război* (Ps 23,8). Tocmai în virtutea acestei puteri absolute, legile naturii şi evenimentele naturale cu caracter spectaculos survenite în istoria poporului ales coexistă în mod fericit în cărțile vechiului Legământ[227]. În susținerea ideii acestei coexistențe fireşti, s-a propus o analogie cu comportamentul uman banal: astfel, s-a afirmat că, aşa cum o persoană cu comportament regulat poate hotărî într-un anume moment să schimbe ceva din purtarea sa, tot aşa şi Creatorul poate lucra în lume după bunul plac[228].

Poate rolul esențial în această problematică a minunilor îl ocupă *concepţia privitoare la legile naturii*. Ea este cea care determină perspectiva asupra evenimentelor cu caracter spectaculos din istoria vetero-testamentară. Afirmam deja în capitolul precedent că nu este vorba de nişte legi autonome, ci de legi în conformitate cu care Dumnezeu

---

[224] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 181.
[225] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 182.
[226] Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix (*Aubier, 1974), 53.
[227] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 181.
[228] George Stokes, *Gifford Lectureship, Natural Theology 1891.* Accesat Mai 18, 2005. http://www.giffordlectures.org/, 23.

conduce lumea. Aşadar, universul nu este stăpânit de anumite forțe fizice impersonale, ci pretutindeni şi întotdeauna lucrează prin ele voința personală divină[229]. Iar datorită faptului că omul se vede depăşit de aceste energii colosale care îl înconjoară: aştrii, marea, vântul, ploaia sau zăpada, succesiunea zilelor şi a nopților, pe care nici nu le înțelege, nici nu le poate stăpâni[230], atât desăvârşita lor rânduială cât şi manifestările cu caracter excepțional sunt potrivite pentru a exprima prezența şi puterea lui Dumnezeu. El Se prezintă prin aceste minuni ca Stăpân absolut al universului, ca Cel capabil să condiționeze legile naturii[231] pe care Însuşi le-a instituit: „Dacă am gândi legile naturii ca fiind de sine-stătătoare, nu am putea admite vreo deviere de la ele. Dar dacă credem că au fost instituite de Voința divină, atunci trebuie să îngăduim posibilitatea ca ele să fie suspendate într-un anumit moment. Nu este necesar să fie suspendate ca ceva să se schimbe în cursul obişnuit al naturii; s-ar putea ca o altă lege să fie instituită [...]. Evenimentul pe care îl numim *minune* ar putea fi produs nu prin suspendarea vreunei legi existente, ci prin adăugarea unei alte legi care nu acționează în mod firesc, sau a cărei acțiune nu este percepută mereu."[232] Ideea suspendării legilor naturii în momentul săvârşirii unei minuni nu este compatibilă cu doctrina Vechiului Testament despre conducerea lumii de către Dumnezeu, conform căreia „legile naturale nu trebuie considerate ca ceva rupt de Dumnezeu şi fără ținerea de seamă a voinței Sale. Aceste legi naturale, în acțiunea lor creatoare, conservatoare şi nimicitoare, apar ca dependente de influența divină. La facerea minunii, Dumnezeu condiționează legile naturii, prin voința Sa cea atotputernică, în aşa fel încât acțiunile lor să poată să depăşească măsura naturală a puterilor lor."[233]

Episodul care inaugurează în cadrul discursului vetero-testamentar şirul minunilor săvârşite prin elementele naturii este relatarea potopului din cartea Facerii 6-8. Se pare că acest potop devastator a afectat tot pământul: Şi a crescut apa mereu şi s-a înmulțit foarte tare pe pământ şi corabia se purta pe deasupra apei. Şi a sporit apa pe pământ atât de mult, încât a *acoperit toţi munţii cei înalţi, care erau sub cer. Şi a acoperit apa toţi munţii cei înalţi, ridicându-se cu cincisprezece coţi mai sus de ei* (Fac 7,18-

[229] Matthew G. Easton, „Miracle," în *Easton's Bible Dictionary*. Accesat Aprilie 27, 2004. www.studylight.org, 1.
[230] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 32.
[231] Negoiță, *Teologia biblică*, 106.
[232] Stokes, *Gifford Lectureship*, 23.
[233] Negoiță, *Teologia biblică*, 106.

20). Potopul a fost determinat de înmulțirea păcatului între oameni: „... venirea potopului e pusă pe seama nedreptăților noastre, căci prin păcatele noastre am îndepărtat mila Domnului”[234], unul dintre acestea fiind cel al necredinței: „...contemporanii lui Noe, alunecând în necredință, au fost înghițiți de potop.”[235]

Ca odinioară la momentul păcatului originar, întreaga natură a suferit pentru greşelile omului: Şi a zis Domnul: *Pierde-voi de pe faţa pământului pe omul pe care l-am făcut! De la om până la dobitoc şi de la târâtoare până la păsările cerului, tot voi pierde, căci Îmi pare rău că le-am făcut* (Fac 6,7). Această relație strânsă dintre faptele omului şi suferința naturii nu este lipsită de sens: „Cu ce greşiseră necuvântătoarele? Ci pentru că acelea au fost făcute pentru om şi fiind cu totul nimicit cel pentru care ele au fost făcute, urmarea era ca şi ele să fie nimicite, pentru că nu mai era cel care să se bucure de ele. Şi aceasta se arată limpede în cugetul său mai înalt, căci omul are minte cugetătoare şi se înfățişează ca o făptură vie, muritoare şi cugetătoare.”[236]. Iar Sfântul Ioan Gură de Aur interpretează diferit pasajul, considerând că oamenii, prin nelegiuirile lor, s-au făcut asemenea necuvântătoarelor: „Cu aceeaşi pedeapsă, spune Dumnezeu, voi lovi şi pe oameni şi pe animale. Pedeapsa nu va face nici o deosebire între oameni şi animale, pentru că oamenii şi-au trădat puterea de stăpânire pe care o aveau şi au ajuns tot aşa de răi ca şi necuvântătoarele.”[237].

Caracterul minunat al unui astfel de fenomen natural devastator rezultă şi din înainte vestirea lui, care este o dovadă a atotştiinței divine şi a faptului că minunea nu este o simplă întâmplare, ci *vine ca răspuns al unei porunci divine*[238]: „Dar Cel ce a adus potopul cunoştea ziua şi ceasul în care va deschide cataractele cerului şi va desfunda adâncurile. De aceea a zis lui Noe: *Intră tu şi fiii tăi în corabie* (Fac 7,1). Dacă nu ar fi ştiut, nu ar fi spus mai înainte lui Noe: *Peste şapte zile voi aduce potopul pe pământ* (Fac

---

[234] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere* (Galați: Egumenița, 2000), 191.

[235] Metodiu de Olimp, *Banchetul sau despre castitate – Discursul V: Thalusia* (Bucureşti: IBMO, 1984), 75.

[236] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 195. Referitor la acest verset, Origen consideră că „indiciu al celei mai mari ofense se arată moartea viețuitoarelor”, Origen, „Omilii la Geneză,” în *PSB* 8 (Bucureşti: IBMO, 1982), 183.

[237] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 291.

[238] H. Wace, „Miracles,” în *ISBE*, 5. Tot astfel apare şi ploaia trimisă de Dumnezeu la cererea profetului Samuel, pentru a pedepsi poporul: „Nu e acum oare secerişul grâului? Dar eu voi striga către Domnul şi El va trimite trăsnet şi ploaie şi veți afla şi veți vedea cât de mare este păcatul pe care l-ați făcut voi înaintea ochilor Domnului, când ați cerut rege”. Şi a strigat Samuel către Domnul şi a trimis Domnul tunete şi ploaie în ziua aceea; şi teama de Domnul şi de Samuel a cuprins tot poporul.” (1Rg 12,18).

7,4)."[239] Mai mult, acest diluviu este anticipat cu mult înainte de şapte zile, încă de la punerea numelui lui Noe de către părinții săi: Şi i-a pus numele Noe (Fac 5,29). Numele acesta se tălmăceşte *odihnă. Numeşte, deci, odihnă prăpădul acela care avea să se întâmple după atâta număr de ani* [...]. Deci pentru că păcatul e însoțit de multă şi foarte mare oboseală, de aceea Lameh numeşte odihnă curmarea şi încetarea păcatelor, pe care potopul avea să le aducă. Şi i-a pus, spune Scriptura, numele Noe. Apoi, tălmăcindu-ne numele, spune: *Acesta ne va odihni pe noi de lucrurile noastre*; iarăşi, acelaşi lucru, de faptele noastre cele rele."[240] Sfântul Ioan Gură de Aur revine asupra acestei idei atunci când subliniază faptul că şi numele lui Avraam are o semnificație adâncă şi un conținut profetic. El afirmă că Scriptura ne prezintă multe pilde de acest fel: „Nu fără rost, nici la întâmplare i-au pus părinții lui numele acesta (Noe); cu el au vestit mai dinainte potopul, care avea să fie după cinci sute de ani."[241]

Catastrofa survenită pe pământ, deşi devastatoare, nu este menită să distrugă lumea văzută, ci are mai degrabă un caracter purificator[242], fiind destinată să înlăture răul şi păcatul din lume: „*Lumea*, spune Dumnezeu, *are*, deci, *nevoie de o curăţire* [...]. Văzând că nu se vindecă ranele lor, vreau să opresc valurile răutății."[243] De altfel, „dintru început Scriptura mărturiseşte despre apă că este curățitoare. Pe timpul lui Noe, Dumnezeu a înecat păcatul mondial prin apă (Fac 6,17-22; 7,1-24; 8,1-18). Prin apă, potrivit legii, se curățeste tot cel necurat, până chiar şi înseşi hainele sunt spălate cu apă."[244] Episodul vindecării minunate a lui Neeman (4Rg 5) va descoperi acest caracter curățitor al apei. Iar Ilie va arăta că *harul Duhului este unit cu apa, căci cu apă a ars jertfa* (3Rg 18,32-38). Şi potrivit legii, aproape toate se curățesc cu apă.[245] În cuvintele amenințătoare ale Domnului: *Pierde-voi de pe fața pământului pe omul pe care l-am făcut!* (Fac 6,7), Origen percepe aspectul pozitiv al naşterii din nou: „*Nu-l voi şterge cu totul, ci de pe pământ.* Căci cel creat poate fi şters complet: cel făcut a fost făcut *după chipul lui Dumnezeu*."[246]. Ideea se regăseşte în tâlcuirea Sfântului

---

[239] Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvântul al treilea împotriva arienilor," în *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1987), 376.
[240] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 253.
[241] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 66. Sfântul Ioan reia ideea importanței numelui care prevesteşte un eveniment important şi în Omilia LI, I.
[242] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 57.
[243] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 292.
[244] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 136.
[245] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 136.
[246] Origen, „Omilii la Geneză," 539.

Ambrozie: „Se mânie Dumnezeu pentru păcatele noastre, dar nu dă uitării iubirea. Făgăduieşte osânda, însă nu îngăduie pieirea. Îşi îndulceşte osânda şi îşi înfrânează asprimea. Spune că va şterge trupul nu de pe pământ, ci de pe faţa pământului. Rupe floarea, dar lasă rădăcina şi îngăduie ca tăria firii omeneşti să mai rămână în adânc. Ea este risipită în afară, dar înlăuntru rămâne nepătimitoare şi e păzită nevătămată de rău, pentru a fi încredinţată celor ce nu trebuiesc daţi osândei."[247]. Aşadar, Dumnezeu îl alege pe dreptul Noe[248] să supravieţuiască dezastrului pentru a oferi făpturii umane, prin intermediul lui, o nouă şansă: „...iubitorul de oameni Dumnezeu a vrut să lase în lume pe dreptul Noe ca o rădăcină, ca un aluat, ca să fie pârgă generaţiilor viitoare după pieirea acelor oameni."[249]

Pentru fărădelegile lor, Dumnezeu le-a îngăduit oamenilor răgaz să se pocăiască timp de cinci sute de ani „Numai ce auzeau numele copilului şi îndată tălmăcirea numelui le şi arăta prăpădul ce avea să vină. [...] Şi ca să cunoaştem câtă vreme a îndemnat Noe pe toţi cu numele său ca să se depărteze de păcat şi să îmbrăţişeze virtutea, ca să scape de o mânie atâta de mare a lui Dumnezeu, Scriptura spune: Şi era Noe de *cinci sute de ani* şi a născut Noe trei fii (Fc 5,32)"[250], pentru ca apoi să le dea o ultimă şansă de şapte zile de la anunţarea potopului iminent şi până la declanşarea lui efectivă: „Şi nu pare lucru zadarnic că nu au trecut nici mai multe, nici mai puţine zile, ci tot atâtea câte au fost şi la zidirea lumii. Căci lumea s-a zidit în şase zile, *Iar în a şaptea zi S-a odihnit Dumnezeu de lucrurile Sale*. Prin acest semn a arătat că tot El este şi făptuitorul lumii, şi al potopului, căci lumea a întemeiat-o pentru bunătatea Sa, iar potopul l-a pornit pentru păcatele noastre. Deci oamenii sunt povăţuiţi chiar şi prin numărul zilelor în care a fost zidită lumea că ar trebui să-L îmblânzească pe Ziditor nu doar cu lacrimi şi rugăciune, ci şi cu îndreptarea vieţii."[251] Conform mărturisirii profetului: *Oare voiesc Eu moartea păcătosului, zice Domnul Dumnezeu – şi nu*

---

[247] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 227.

[248] J. Chopineau sugerează un anumit raport între numărul de persoane destinate să supravieţuiască potopului şi ziua a opta: „...l'essentiel est la création *d'un nouvel ordre du monde*. Pour cela, un homme et sa famille traverseront le déluge. Noé, sa femme, ses trois fils et leurs femmes : en tout *huit personnes* (cf . Genèse 7,13). *Par analogie avec le huitième jour*, c'est-à-dire le premier jour de la nouvelle semaine. Ce symbolisme sera perçu beaucoup plus tard par l'auteur de l'épître de Pierre: *...lorsque temporisait la patience de Dieu, aux jours de Noé construisant l'arche dans laquelle peu, c'est-à-dire huit âmes, furent sauvées à travers l'eau...*(1 Pierre 3,20)", *Gen*èse – Le grand déluge. Accesat Martie 30, 2007. www.prolib.net/bible/217.005.deluge.chop.htm.

[249] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 287.

[250] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 253.

[251] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 223.

mai degrabă să se întoarcă de la căile sale şi să fie viu? (Iez 18,23), Dumnezeu a dat răgaz oamenilor să se pocăiască înainte de a-i pierde pentru păcatul lor, mereu sperând întoarcerea lor: „Dumnezeu a dat, deci, oamenilor, vreme de pocăință, voind mai lesne să ierte decât să pedepsească, pentru ca ei, înfricoşându-se de potopul ce va să vină, să-şi ceară iertare şi îngrozindu-se de primejdia morții viitoare să lepede nelegiuirea şi nedreptatea."[252] Mai mult, Domnul îşi justifică hotărârea de a pierde neamul omenesc în fața dreptului Noe: „Apoi, ca şi cum s-ar îndreptăți înaintea dreptului Noe, Dumnezeu îi arată că mulțimea păcatelor lor L-a adus la atâta mânie, zicând: *S-a umplut pământul de nedreptatea lor*."[253]

Odată trecută această lungă perioadă îngăduită neamului omenesc pentru pocăință, s-a dezlănțuit pedeapsa lui Dumnezeu asupra pământului prin ploaie: În anul şase sute al vieții lui Noe, în luna a doua, în ziua a douăzeci şi şaptea a lunii acesteia, chiar în acea zi, s-au desfăcut toate izvoarele adâncului celui mare şi s-au deschis jgheaburile cerului; Şi a plouat pe pământ patruzeci de zile şi patruzeci de nopți (Fac 7,11-12). Despre forța dezlănțuită a potopului care a zdruncinat pământul din temelii, citim la Sfântul Ambrozie: „Scriptura a arătat în chip potrivit puterea potopului, spunând că s-au cutremurat deopotrivă cerul şi pământul, adică stihiile din care s-a alcătuit temelia acestei lumi. Deci neamul omenesc era strâmtorat de peste tot, năpădit de revărsările cele mari ale apelor."[254] Memoria umanității păstrează, sub forma legendelor, amintirea unui asemenea diluviu, a cărui amploare este confirmată astăzi de geologi.

După încetarea potopului, Dumnezeu încheie o alianță cu Noe[255], şi, prin el, cu omenirea întreagă, făgăduind o rânduială stabilă a naturii, o succesiune firească a anotimpurilor care va permite desfăşurarea în bună regulă a activităților agricole necesare pentru menținerea vieții[256]: Şi închei acest legământ cu voi, că nu voi mai pierde tot trupul cu apele potopului şi nu va mai fi potop, ca să pustiască pământul (Fac 9,11). Sfântul Ambrozie înțelege din acest verset că „vor mai fi de bună-seamă şi alte potopuri, dar nu atât de mari ca să piară tot pământul."[257] Făgăduința

---

[252] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 223.
[253] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 290.
[254] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 232.
[255] Ideea împăcării omului cu Dumnezeu în urma acestui potop devastator se păstrează în cultul Bisericii în cadrul rugăciunilor de la Taina Botezului: „Stăpâne, Doamne, Dumnezeul părinților noştri, Care, celor ce erau cu Noe în corabie, le-ai trimis porumbelul, având în gură ramuri de măslin, *semnul împăcării şi al mântuirii din potop,* şi ai închipuit prin acelea taina harului...". *Molitfelnic*, 37.
[256] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 57-8.
[257] Sf. Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, 278.

divină este pecetluită prin semnul curcubeului, prezență fragilă născută din coexistența ploii şi a soarelui, exprimând armonia contrariilor în sânul creației[258]: *Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine şi pământ* (Fac 9,13). Noua şansă oferită omenirii prin intermediul lui Noe este însoțită de o repetare a binecuvântării date primilor oameni (Fac 1,28), dar şi de schițarea unor noi porunci. Vom vedea însă că nici după această catastrofă naturală devastatoare, omul nu s-a supus voii divine, căzând din nou în tot felul de păcate şi îndepărtându-se în acest fel de calea mântuirii: „După greşeală, prima lege i-a fost transmisă (omului) prin intermediul lui Noe; dacă ar fi respectat-o, aceasta i-ar fi dat puterea să se mântuiască de păcat"[259].

Relevant în continuarea studiului nostru asupra fenomenelor naturale excepționale este episodul distrugerii Sodomei şi Gomorei, ca pedeapsă pentru păcatele locuitorilor ei: *Noi avem să pierdem locul acesta, pentru că strigarea împotriva lor s-a suit înaintea Domnului şi Domnul Ne-a trimis să-l pierdem* (Fac 19,13). Relatarea vine în apărarea ideii că Dumnezeu se foloseşte de energiile naturale pentru a pedepsi păcatele lumii, provocând adevărate catastrofe: *Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma şi Gomora ploaie de pucioasă şi foc din cer de la Domnul. Şi a stricat cetăţile acestea, toate împrejurimile lor, pe toţi locuitorii cetăţilor şi toate plantele ţinutului aceluia.* (Fac 19,24-25). Ca şi în referatul potopului, Dumnezeu Se arată îndelung răbdător, dar şi Judecător drept: „A fost milă faptul că a amânat atâta timp pedeapsa şi justiție că până la urmă a pedepsit-o."[260] Iar dreptatea Lui se manifestă prin intermediul naturii pe care o conduce după voia Sa.

Însăşi istoria poporului evreu este văzută în ansamblul său ca singura şi cea mai mare minune[261]: *Iată, Eu închei legământ înaintea a tot poporul tău: Voi face lucruri slăvite, cum n-au fost în tot pământul şi la toate popoarele; şi tot poporul în mijlocul căruia te vei afla tu, va vedea lucrurile Domnului, căci înfricoşător va fi ceea ce voi face pentru tine* (Ieş 34,10). Cu toate că acest popor este semnul cel mai sigur al prezenței lui Dumnezeu[262], în anumite momente, Iahve alege să Se manifeste prin intermediul minunilor care Îi fac de netăgăduit autoritatea şi Îi descoperă voia[263]. Astfel, poporul L-a

[258] Dubarle, *La Manifestation naturelle*, 58.
[259] Metodiu de Olimp, *Banchetul sau despre castitate*, 110.
[260] Salvianus, „Despre guvernarea lui Dumnezeu," în *PSB* 72 (Bucureşti: IBMO, 1992).
[261] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 182.
[262] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 182.
[263] Cf. Wace, „Miracles,": Miracles „made plain discovery, and gave unquestionable proof, of His divine character and authority; that they were to the whole Jewish nation true and appropriate evidences, that He was indeed come who had promised

cunoscut întâia oară în urma minunilor înfăptuite pentru eliberarea din robia egipteană, care, deşi au fost urmate de multe altele, au rămas pentru el cele de căpătâi[264]. Lauda adusă lui Dumnezeu pentru acestea are aproape un caracter de laitmotiv în scrierile vetero-testamentare, începând cu cântarea lui Moise: *Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit! Pe cal şi pe călăreţ în mare i-a aruncat!* (Ieş 15,1).

Ieşirea din pământul Egiptului a fost precedată de succesiunea plăgilor trimise asupra lui Faraon şi poporului său. Trebuie subliniat încă de la început faptul că, începând cu plaga a patra, israeliții sunt protejați de efectele dezastruoase ale pedepsei divine, la care poporul egiptean este expus[265]: „Grindina, focul, bubele, muşițele, muştele câineşti, norul de lăcuste asupra egiptenilor lucrau precum s-a spus, iar evreii cunoşteau suferința celor ce locuiau în vecinătatea lor numai din cele istorisite şi povestite, dar nu primeau asupră-le nici un fel de năvală a lor."[266]

Exemplu al bulversării legilor naturii, *plăgile sunt semne ale puterii divine*, precum şi o *cale de cunoaştere*: *Aşa zice Domnul: Din aceasta vei cunoaşte că Eu sunt Domnul: iată, cu acest toiag, care e în mâna mea, voi lovi apa din râu şi se va preface în sânge; Peştele din râu va muri, râul se va împuţi şi Egiptenii nu vor putea bea apă din râu* (Ieş 7,17-18). Fiecare plagă în parte poate fi considerată un fel de minune, pentru că fiecare reprezintă o manipulare fantastică a naturii. Plăgile sunt menite să demonstreze stăpânirea absolută a lui Dumnezeu în creație, excluzând astfel posibilitatea adorării unui element al naturii. Înțelegem că aceste fenomene petrecute în pământul Egiptului, putem constata faptul că au fost concepute pentru ca omul să cunoască autoritatea Domnului asupra tuturor forțelor naturii: apa şi pământul, focul şi gheața, insectele, reptilele şi mamiferele, lumina şi întunericul, şi, în sfârşit, viața şi moartea[267]: „...la porunca lui (Moise) s-au mişcat împotriva egiptenilor cu o mare pornire, ca o oaste supusă lui, înseşi stihiile lucrurilor, care se văd pretutindeni: pământul, focul, aerul şi apa..."[268]

Prima lovitură asupra cultului egiptean idolatru se abate asupra Nilului, considerat de către egipteni sursa vieții (Ieş 7,17-21). Cea de-a doua plagă atinge broaştele, şi ele adorate de către acest popor (Ieş 8,2-

---

and declared to their forefathers"; „manifestations of a Divine Being, and as evidences of His character and will.", 6.

[264] Negoiță, *Teologia biblică*, 105.

[265] Cf. Rev. Franklin Johnson, „The Ten Plagues," în *Smith's Bible Dictionary*, 3.

[266] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," în *PSB* 29 (Bucureşti: IBMO, 1982), 28.

[267] Rabbin Ken Spiro, *Cours d'Histoire Juive, #10: Les Dix Plaies de l'Egypte.* Accesat Ianuarie 29, 2007. www.lamed.fr/judaisme/Histoire/39.asp.

[268] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 27.

6). A treia plagă transformă pământul mult venerat în izvor de blestem şi suferinţă: „Atunci a zis Domnul către Moise: *Spune lui Aaron: Întinde-ţi toiagul tău cu mâna şi loveşte ţărâna pământului...* (Ieş 8,16). În acelaşi fel, prin trimiterea tăunilor în tot pământul Egiptului, aerul a devenit şi el din obiect de adorare, sursă de chin (Ieş 8,21-24). Plaga morții în animale este în chip evident trimisă pentru a destrăma iluzia egiptenilor în cultul cărora acestea se bucurau de un loc aparte (Ieş 9,3-7). Mai mult, se pare că următoarea plagă, stârnită prin aruncarea cenuşii către cer, aminteşte de un rit egiptean vechi, prin care era invocat regele soare. Se continuă astfel în chip tot mai limpede lupta împotriva idolatriei: gestul cultic menit să aducă binecuvântare aducând acum boală şi blestem (Ieş 9,8-11). Ultima serie de plăgi arată cum toate elementele naturii se supun cuvântului divin: grindina (Ieş 9,18-26), lăcustele (Ieş 10,4-15) şi întunericul (Ieş 10,21-23) apar şi dispar la porunca lui Iahve.

Mai mult, Acesta Se arată stăpân al vieții şi al morții, în contrast cu neputința idolilor. Cea din urmă plagă este cea mai puternică lovitură dată idolatriei, fiindcă a adus moartea nu numai asupra primului născut al omului, ci şi al animalului, astfel încât animalele considerate sacre şi aşezate în temple au fost atinse de o putere mai mare decât cea pe care se presupunea că o reprezintă[269] (Ieş 11-12). Şi această din urmă plagă deosebeşte pe egipteni de poporul evreu: „Omorârea întâilor-născuți a arătat deosebirea între egipteni şi evrei şi mai vădită. În timp ce egiptenii erau cufundați în jalea pentru cei prea iubiți ai lor, evreii au rămas în toată liniştea şi siguranța..."[270] Creşterea treptată a intensității pedepsei divine[271] a atins apogeul prin această ultimă plagă, biruința lui Iahve fiind de netăgăduit.

Relatarea acestor nenorociri trimise asupra egiptenilor va fi reluată în cartea Psalmilor care, de altfel, apelează în repetate rânduri la tema ieşirii miraculoase din Egipt ca temei al preamăririi cuvenite Domnului:

---

[269] Cf. Johnson, „The Ten Plagues," 3.

[270] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 28.

[271] Cuvintele Sfântului Vasile cel Mare sesizează pedagogia creşterii treptate a intensității pedepsei, ca pe o şansă oferită lui Faraon de a scăpa de suferință prin ascultarea poruncii divine, şansă pe care acesta a refuzat-o cu încăpățânare: „Dumnezeu i-a învârtoşat inima, iar prin îndelunga Sa răbdare şi prin amânarea pedepsei a mărit răutatea lui, pentru ca, după ce răutatea lui va depăşi orice margine, să fie învederată tuturor dreptatea pedepsei dumnezeieşti. *Deşi Dumnezeu a gradat necontenit pedepsele date lui Faraon*, de la cele mai mici până la cele mai mari, totuşi nu i-a muiat cerbicia, ci a văzut că Faraon disprețuieşte îngăduința lui Dumnezeu, obişnuindu-se cu nenorocirile venite asupra lui. Dar, nici aşa, Dumnezeu nu 1-a dat morții, până ce nu şi-a găsit singur moartea prin înec...", Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 440-1.

Trimis-a întuneric şi i-a întunecat [...]. Prefăcut-a apele lor în sânge [...]. Scos-a pământul lor broaşte [...]. Zis-a şi a venit muscă câinească şi mulţime de muşte în toate hotarele lor. Pus-a în ploile lor grindină, foc arzător în pământul lor; [...] Zis-a şi a venit lăcustă şi omidă fără număr. [...] Şi a bătut pe toţi întâi-născuţii din pământul lor [...]. (Ps 104,27-35). Dar această temă se regăseşte şi în discursul profetic: *Tu ai săvârşit semne şi minuni în ţara Egiptului şi săvârşeşti şi astăzi în Israel şi printre oameni, şi ţi-ai făcut nume, ca şi astăzi, şi ai scos pe poporul Tău Israel din pământul Egiptului prin semne şi minuni, cu mână tare şi cu braţ înalt...* (Ier 32,20-21).

În sfârşit, poporul evreu condus de Moise părăseşte pământul Egiptului: „Pe când egiptenii erau loviți de nenorocirea morții întâilor născuți şi atât fiecare în parte cât şi toți îndeobşte se zvârcoleau în suferințe, Moise conduce ieşirea izraeliților..."[272]. Poporul este apărat în chip miraculos de un nor care îl ascunde vederii egiptenilor şi îi luminează calea. Despre acest nor ne spune Sfântul Grigorie de Nyssa că nu era unul „de natură obişnuită (pentru că nu era alcătuit din aburi, prin umplerea aerului cu aburi sau prin formarea ceții, sau prin sporirea vântului), ci era în acel nor ceva mai presus de înțelegerea omenească, precum mărturiseşte Scriptura. Era o astfel de minune, că străluceau cu căldură şi razele soarelui. Era un fel de zid ce apăra poporul, umbrind pe cei ce erau sub el, şi sufla cu o uşoară adiere răcoroasă, domolind arşița soarelui. Iar noaptea se prefăcea în stâlp de foc, călăuzind cu lumina lui de seara până dimineața."[273]

Norul minunat îi va conduce pe evrei până la Marea Roşie, loc în care se va manifesta din nou puterea absolută a lui Iahve asupra naturii: *Iar Moise şi-a întins mâna sa asupra mării şi a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit şi s-a făcut marea uscat, că s-au despărţit apele. Şi au intrat fiii lui Israel prin mijlocul mării, mergând ca pe uscat, iar apele le erau perete, la dreapta şi la stânga lor* (Ieş 14,21-22). Sfinții Părinții sunt cuprinşi de admirație în fața acestui fenomen în care se manifestă atotputernicia divină: „Atunci se întâmplă ceva cu totul de necrezut. Moise a lucrat împins de puterea dumnezeiască. Apropiindu-se de țărmul mării, lovi apa cu toiagul, iar aceasta s-a crăpat în urma loviturii. Şi cum se întâmplă cu o sticlă, când crăpătura, începând de la o parte, trece în linie dreaptă până la cealaltă parte, la fel marea întreagă rupându-se la o margine de lovitura toiagului, despărțirea valurilor a trecut până la malul opus."[274] Despre acest gest prin care lucrează puterea dumnezeiască,

[272] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 28.
[273] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 28.
[274] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 29.

Origen spune: „Se porunceşte ca Moise să lovească apa cu toiagul, ca ea să se retragă şi să se deschidă în fața poporului lui Dumnezeu care înaintează, iar firescul stihiilor să slujească voinței divine: apele de care se temeau s-au făcut, pentru robii lui Dumnezeu, *zid la dreapta şi la stânga*[275]. Nu mai sunt amenințare, ci adăpost."[276] În acest context al miraculosului, Origen ține să sublinieze faptul că stihiile nu fac altceva decât să se supună Ziditorului: „Lichidul primeşte soliditate şi fundul mării este uscat ca pulberea. Înțelege bunătatea lui Dumnezeu, Creatorul: dacă te supui voinței Lui, dacă urmezi Legea Lui, El constrânge înseşi stihiile să-ți slujească, împotriva firii lor!"[277] În acelaşi sens se exprimă Sfântul Vasile cel Mare: „Ce oprea Marea Roşie să inunde tot Egiptul, care este mai jos decât Marea Roşie, şi să se unească cu marea de lângă Egipt, dacă nu puterea Ziditorului, care a legat-o?"[278] Amintirea acestui eveniment este evocată în comentariul său la psalmul 32,7[279]: „Cuvintele acestea ne trimit la istoria cea veche, când Marea Roşie, fără să o despartă cineva, nici să o țină, s-a adunat în sine, ca şi cum ar fi fost închisă într-un burduf, pentru că porunca dumnezeiască n-a lăsat-o să se reverse."[280]

Despărțirea apelor mării Roşii va face posibilă trecerea evreilor prin ea ca pe uscat. În schimb, egiptenii aflați în urmărirea lor vor fi înecați: „Aduceți-vă aminte de Faraon, de egipteni şi de poporul evreilor. Aceştia în frunte cu Moise, la porunca Stăpânului, au trecut prin Marea Roşie ca pe uscat, pe când egiptenii cu Faraon, vrând să meargă pe aceeaşi cale ca şi iudeii, au ajuns sub valuri şi s-au înecat. Astfel şi stihiile au ştiut să respecte pe slujitorii Stăpânului şi să-şi stăpânească lucrările lor."[281] Regăsim ideea în discursul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Şi coborând Moise pe fundul mării pe unde o tăiase în două, a trecut prin adânc cu întreg poporul, cu trupul neudat şi însorit. Şi străbătând pe jos adâncul, prin sânul uscat al mării, nu se temeau de prăbuşirea zidurilor de valuri înălțate de la sine

---

[275] Unii comentatori biblici din mediul apusean consideră că această minune se datorează coincidenței fenomenelor naturale. Iată ce spune Ed. Jacob referitor la această problemă: „Le miracle de la mer Rouge est du, d'une part au reflux des eaux qui permit aux Israélites le passage à sec et au flux qui provoqua la noyade des Egyptiens...", Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 183. Dar apa aflată la flux sau la reflux nu are niciodată aspectul unui perete, iar Scriptura ne spune că „apele le erau perete, la dreapta şi la stânga lor." (Ieş 14,22). Aşadar, această teorie nu stă în picioare.
[276] Origen, „Omilii la Exod," 171.
[277] Origen, „Omilii la Exod," 171.
[278] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 113.
[279] „Adunat-a ca într-un burduf apele mării, pus-a în vistierii adâncurile."
[280] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 252.
[281] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 142.

asemenea unor pereți în care marea se întărise pe amândouă laturile. Dar când a intrat Faraon cu egiptenii în mare, pe drumul tăiat de curând printre ape, iarăşi s-au împreunat apă cu apă..."[282]

Conştiința evreilor a fost profund marcată de aceste evenimente, Iahve fiind venerat înainte de toate pentru eliberarea miraculoasă din robie. Debutul Decalogului confirmă această realitate: *Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pământul Egiptului şi din casa robiei* (Ieş 20,2). Fără aceste intervenții miraculoase în planul istoriei, Dumnezeu ar rămâne în gândirea iudaică o noțiune abstractă[283]. Din contră, manifestându-Se prin acestea, El este cunoscut ca „Dumnezeu drept şi izbăvitor" (Is 45,21).

Fenomenul despărțirii miraculoase a apelor care facilitează traversarea lor nu este singular în corpusul vetero-testamentar. Minuni asemănătoare regăsim la trecerea Iordanului de către poporul ales sub conducerea lui Iosua: Îndată ce preoții cei ce duceau chivotul au intrat în Iordan şi picioarele preoților, care duceau chivotul, s-au afundat în apa Iordanului, apa care curgea din sus s-a oprit şi s-a făcut perete pe o foarte mare depărtare [...], *iar cea care curgea spre marea cea din Arabah, spre Marea Sărată, s-a scurs şi a secat, iar poporul a trecut în fața Ierihonului.* [...] *Preoţii 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 3,15-17). O altă manifestare asemănătoare a puterii divine regăsim în activitatea profetului Ilie, chiar înainte de ridicarea sa la cer: *Atunci, luând Ilie mantia sa şi strângând-o vălătuc, a lovit cu ea apa şi aceasta s-a strâns la dreapta şi la stânga şi au trecut (Ilie şi Elisei) ca pe uscat* (4Rg 2,8). Puțin mai târziu, ucenicul va face acelaşi gest, cu un efect asemănător: Şi a luat mantia lui Ilie care căzuse de la acesta şi a lovit apa cu ea, zicând: Unde este Domnul Dumnezeul lui Ilie? Şi lovind, apa s-a tras la dreapta şi la stânga şi a trecut Elisei (4Rg 2,14). În acest context, se cuvine să amintim şi vindecarea minunată a lui Neeman, care, prin puterea lui Dumnezeu, s-a săvârşit printr-un element al naturii: *Iar Elisei a trimis la el pe sluga sa să-i zică: Du-te şi te scaldă de şapte ori în Iordan, că ţi se va înnoi trupul tău şi vei fi curat! [...] Atunci el s-a coborât şi s-a cufundat de şapte ori în Iordan, după cuvântul omului lui Dumnezeu, şi i s-a înnoit trupul ca trupul unui copil mic şi s-a curăţit* (4Rg 5,10.14). De asemenea, îndulcirea apei care devine bună pentru băut (Ieş 15,23-25), *mana* (Ieş 16) şi *apa din piatră* (Ieş 17) sunt alte trei minuni care descoperă puterea divină lucrătoare în istoria poporului ales.

---

[282] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre viața lui Moise," 29.
[283] Wace, „Miracles," 7.

O minune săvârşită de această dată cu luminătorii cerului, este relatată în cartea Iosua 10,12-13. Odată ajuns în Canaan, poporul ales a avut de luptat împotriva popoarelor păgâne aşezate acolo. Într-una dintre aceste lupte, biruinţa israeliţilor s-a datorat încă o dată intervenţiei minunate a lui Dumnezeu: „...a strigat Iosua către Domnul şi a zis înaintea Israeliţilor: *Stai, soare, deasupra Ghibeonului, şi tu, lună, opreşte-te deasupra văii Aialon!* Şi s-a oprit soarele şi luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmaşilor lor. Oare nu de aceea se scrie în Cartea Dreptului: *Soarele a stat în mijlocul cerului şi nu s-a grăbit către asfinţit aproape toată ziua*." Acest fapt minunat nu ar fi fost posibil fără lucrarea atotputernică a lui Dumnezeu, singurul care poate schimba ceva în desfăşurarea vieţii în univers: „...nici o abatere nu ar fi fost posibilă în ordinea şi în mişcarea cerească dacă nu ar fi avut în ea impulsul Făcătorului acestei mişcări şi Cauza lumii, Cel Care face şi schimbă toate, după mărturia Scripturii (Dan 2,21). Cum să nu cinsteşti pe Acela pe care noi L-am cunoscut că este cu adevărat Dumnezeul a toate? Cum să nu proslăveşti pe Acesta pentru puterea Lui care este cauza a toate şi care covârşeşte orice cuvânt? Fiindcă datorită Lui, Soarele şi Luna (Ios 10,13), printr-o putere şi o ţinută preaminunată, s-au oprit complet împreună cu Universul întreg şi cu toate acestea stelele au stat nemişcate o zi întreagă..."[284] Receptarea acestui episod, precum şi a celorlalte fapte minunate din istoria biblică trebuie să se facă în lumina dialogului lui Iov cu Dumnezeu (Iov 38-42), în urma căruia omul înţelege că singurul care poate interveni în planul creaţiei este Autorul ei, şi, totodată, că această intervenţie este întru totul firească. Cartea profetului Isaia ne oferă un exemplu întrucâtva asemănător, în care miracolul contrazice cele mai elementare legi ale naturii[285]: *Iată voi întoarce umbra cu atâtea linii pe care soarele le-a străbătut pe ceasornicul lui Ahaz, să zic cu zece linii. Şi soarele s-a dat înapoi cu zece linii pe care el le străbătuse* (Is 38,8). Adică, „deşi toate sferele superioare care conţin în ele altele, mişcându-se astfel, nu au dus cu ele şi pe cele pe care le conţineau, ba încă şi ziua următoare a fost prelungită de trei ori faţă de mărimea ei obişnuită şi pe durata tuturor celor douăzeci de ore, sau Universul întreg a fost pus în mişcare în sens contrar mersului lui şi s-a înapoiat prin cea mai uluitoare dintre mişcările de rotaţie în sens contrar, sau Soarele, care în mersul lui reducând cu zece ore mişcarea în cinci etape, apoi revenind într-un interval de zece ore, a refăcut această

[284] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 59.
[285] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 184.

cale în sens invers."[286] Privitor la efectul produs de această minune în rândul celor care au fost martorii săvârşirii ei, ne spune Sfântul Dionisie că ea „a înfricoşat pe bună dreptate pe babilonieni şi i-a supus fără luptă lui Ezechia pe care ei îl socoteau asemenea lui Dumnezeu şi mai presus de oameni."[287]

În sfârşit, o nouă dovadă a stăpânirii divine asupra stihiilor oferă episodul celor trei tineri în cuptorul de foc din Babilon (Dan 3), minune pe care Sfântul Vasile cel Mare o consideră chiar mai înaltă decât cea a despărțirii Mării Roşii în două: „...focul din cuptorul cel de patruzeci şi nouă de coți s-a revărsat şi a ars pe toți cei din jurul lui. *Para focului a fost tăiată la porunca lui Dumnezeu*, iar cuptorul a primit vânt, adiere şi răcoreală, care a adus tinerilor o stare de linişte, ca sub umbra unor copaci. [...] Cu mult mai de mirare a fost să se taie natura focului decât să se despartă Marea Roşie."[288]. Întâmplarea aceasta întăreşte credința în stăpânirea lui Dumnezeu asupra stihiilor, neputându-i-se găsi o explicație plauzibilă din perspectiva gândirii pur omeneşti:*...glasul Domnului taie şi apa care curge mereu şi unirea focului deşi, după părerile omeneşti, se pare că focul nu poate fi tăiat, nici împărţit*; şi totuşi la porunca Domnului este tăiat şi împărțit şi focul[289]. Perspectiva corectă asupra acestui gen de fenomen este cea care înțelege din el atotputernicia divină: „De-ai vrea să cercetezi fiecare lucru din cele ce au fost create, vei găsi puterea nesfârşită a Creatorului şi vei vedea că pe toate cele văzute le conduce cu voința Sa. Lucrul acesta îl poți vedea şi cu focul. Focul are putere mistuitoare: arde cu uşurință tot ce atinge: pietre, lemne, trupuri, fierul; dar când a poruncit Creatorul, focul nu s-a atins de nişte trupuri plăpânde şi stricăcioase, ci a păstrat nevătămați pe tineri în mijlocul cuptorului (Dan 3,8-28). Să nu te minunezi că focul nu s-a atins de trupurile lor, ci că această stihie irațională a arătat o atât de bună rânduială, cât nici nu se poate spune."[290]

Supunerea desăvârşită a focului față de porunca divină poate fi prilej de luare aminte pentru făptura umană care se împotriveşte voii lui Dumnezeu: „*Ca şi cum ar fi împlinit o ascultare, focul a slujit poruncii*

---

[286] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 60. Relatarea acestei minuni apare şi în cartea IV Regi: „Iezechia a zis: *E uşor ca umbra să se mişte cu zece linii înainte. Nu, ci să se dea umbra cu zece linii înapoi*. Şi a strigat Isaia proorocul către Domnul şi s-a dat înapoi cu zece linii." (4Rg 20,10-11).
[287] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 60.
[288] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 231.
[289] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, 231.
[290] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 141.

Stăpânului şi a păstrat întregi şi nevătămaţi pe acei minunaţi tineri; stăteau în cuptor atât de tihniţi ca şi cum s-ar fi plimbat într-o grădină sau pe o pajişte."[291]. Caracterul miraculos al întâmplării este conferit şi de faptul că puterea mistuitoare a focului nu este atenuată decât pentru tinerii din cuptor. Astfel, nu se poate nega realitatea minunii considerându-se că focul nu ar fi unul întru totul adevărat, căci ne spune şi Sfântul Ioan Hrisostom: „Şi, ca să nu creadă cineva că ceea ce se vedea nu era foc, Stăpânul cel iubitor de oameni n-a luat puterea focului, ci i-a lăsat focului puterea lui arzătoare şi a făcut ca focul să nu vatăme deloc pe slujitorii Lui; dar ca să afle şi cei care i-au aruncat în cuptor cât de mare este puterea Dumnezeului universului, asupra acelora focul şi-a arătat puterea lui. Acelaşi foc a păzit pe cei din cuptor, dar pe aceia care stăteau afară i-a ars şi i-a mistuit."[292]

Cuvintele Sfântului Ioan asupra acestui eveniment minunat pot fi o concluzie a celor expuse până aici privitor la fenomenele naturale cu caracter excepțional: „Ai văzut că atunci când vrea Stăpânul fiecare stihie îşi schimbă însuşirile în însuşiri contrarii? Este Creator şi Stăpân şi conduce pe toate după voința Lui."[293] Se poate oferi şi o explicație pe măsura gândirii omeneşti, în analogie cu interacțiunea activității terestre cu cea subacvatică[294]: cea din urmă îşi urmează cursul firesc, fără ca activitatea care se desfăşoară pe pământ să o afecteze în vreun fel. Dar, dacă un om aruncă o piatră în apă, efectele acestui gest pot avea, pentru vietățile acvatice, un caracter aproape miraculos. În acelaşi fel, lumea văzută şi lumea nevăzută îşi desfăşoară activitatea în chip firesc, până la intervenția divină în planul istoriei, care, deşi întru totul firească, are pentru percepția umană un caracter spectaculos, miraculos. Dar, pentru

[291] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 141.
[292] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 142.
[293] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 142.
[294] Această soluție este propusă de Wace: „Life under the surface of the water has a certain course of its own when undisturbed; but if a man standing on the bank of a river throws a stone into it, effects are produced which must be as unexpected and as unaccountable as a miracle to the creatures who live in the stream. The nearness of two worlds which are absolutely distinct from one another receives, indeed, a striking illustration from the juxtaposition of the world above the water and the world below its surface. There is no barrier between them; they are actually in contact; yet the life in them is perfectly distinct. The spiritual world may be as close to us as the air is to the water, and the angels, or other ministers of God's will, may as easily, at His word, interpose in it as a man can throw a stone into the water. When a stone is thus thrown, there is no suspension or modification of any law; it is simply that (…) a new agency has interposed.", Wace, „Miracles,", 3.

cel care crede într-un Dumnezeu personal, Care, în înțelepciunea Lui, consideră necesar să intervină în mersul naturii, minunile nu sunt în nici un caz imposibile, şi cu atât mai puțin neobişnuite[295]: ele fac parte din guvernarea firească a lumii de către Creatorul ei. Iar viața religioasă a poporului evreu este indisolubil legată de aceste manifestări ale prezenței şi lucrării lui Dumnezeu[296].

[295] Easton, „Miracle," 1.
[296] Wace, „Miracles," 7.

4. CUNOAȘTEREA NATURALĂ GENERATOARE DE TIPOLOGII

Ipostasurile ființei umane se prezintă ca având fiecare în parte propriul caracter, propria trăire şi, de ce nu, propria percepție asupra celor înconjurătoare. Fiecare priveşte în jurul său într-o manieră unică, prin urmare şi impactul cunoaşterii lui Dumnezeu din natură este, în fiecare suflet, altul. Dimensiunea revelațională a naturii create se descoperă astfel fiecărei persoane în chip diferit, fapt ce se datorează filtrării informației prin propriul sistem cognitiv. În consecință, impactul cunoaşterii naturale este altul pentru fiecare, aceasta determinând anumite reacții, atitudini sau stări sufleteşti. În efortul de a înțelege aceste consecințe, putem identifica în Sfânta Scriptură câteva tipuri care revin pe parcursul scrierilor. Astfel, metanoicul, profeticul sau sofianicul sunt tipologii generate într-o anumită măsură şi de cunoaşterea naturală, dar nu pot fi strict delimitate, ci se află într-un raport de interdependență, aşa cum cel cuprins de metanoia devine în mod real înțelept, iar cel angajat în misiunea profetică nu o poate îndeplini decât trăind în smerenia cuvenită slujitorului. Toate, însă, se reunesc în tipologia credinciosului, a celui care, în urma experienței sale, Îl mărturiseşte pe Dumnezeu: *Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut* (Iov 42,5).

4.1. Metanoicul: „Să plângem înaintea Domnului, Celui ce ne-a făcut pe noi" (Ps 94,6)

Pocăința este poate cel mai firesc sentiment trezit în suflet de contemplarea minunăției naturii. Cel care reuşeşte să privească în oglinda creației măreția Stăpânului nu poate să nu fie cuprins de sentimentul propriei nimicnicii. De aceea, mărturiseşte psalmistul: „*Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale, luna şi stelele pe care Tu le-ai întemeiat, îmi zic: Ce este omul că-ţi aminteşti de el?* Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?" (Ps 8,3). Cu alte cuvinte, din cele văzute omul înțelege lucrarea lui Dumnezeu şi purtarea Sa de grijă, înaintea Căruia se cuvine ca orice gând trufaş să fie alungat[297]. Cartea Psalmilor ne oferă fără îndoială cele mai multe exemple în acest

[297] „Şi altele ca acestea (pasaje), nenumărate, este cu putință a afla întru dumnezeiasca Scriptură, care *strâng şi împilă trufia omenească*." Teodorit al Kirului, *Tâlcuirea celor 150 de psalmi ai proorocului împărat David* (Sf. Măn. Sfinții Arhangheli – Petru Vodă, 2003), 28-9.

sens. Uneori, această nimicnicie a omului stă în strânsă legătură cu viața pământească trecătoare, psalmistul mărturisind că *anii noştri s-au socotit ca pânza unui păianjen* (Ps 89,10). Imaginea ilustrează bine fragilitatea omului datorită căreia se cuvine ca omul să rămână în smerită cugetare.

Sentimentul pocăinței este adeseori mărturisit în contextul cunoaşterii naturale, şi este însoțit de îndemnuri la slavoslovie. Această laudă adusă lui Dumnezeu este şi ea o manifestare a adevăratei smerenii care se cuvine omului înaintea Creatorului său: *Cântaţi Domnului cu cântare de laudă; cântaţi Dumnezeului nostru în alăută; Celui ce îmbracă cerul cu nori, Celui ce găteşte pământului ploaie, Celui ce răsare în munţi iarbă şi verdeaţă spre slujba oamenilor*. (Ps 146,7-8).

Îndemnul cu care debutează psalmul 28: *Aduceţi Domnului, fii ai lui Dumnezeu, aduceţi Domnului mieii oilor, aduceţi Domnului slavă şi cinste; Aduceţi Domnului slavă numelui Său; închinaţi-vă Domnului în curtea cea sfântă a Lui* este determinat de vederea minunatelor lucrări ale lui Dumnezeu, de manifestarea puterii Sale absolute în natură: El stăpâneşte toate stihiile, apele şi cerul, focul şi pământul, se îngrijeşte de animale şi de omul creat după Chipul Său[298]. Aceeaşi chemare apare în Psalmul 135, care mărturiseşte lucrarea creatoare şi proniatoare în lume: *Cel ce a făcut cerul cu pricepere* [...]. *Cel ce a întărit pământul peste ape* [...]. *Cel ce a făcut luminătorii cei mari* [...] (Ps 135,5-7).

Adânca pocăință reflectată în cuvintele psalmului 50 nu este despărțită de mărturisirea descoperirii primite de la Dumnezeu: „cele nearătate şi cele ascunse al înțelepciunii Tale mi-ai arătat mie" (v.7). Amintindu-ne cuvintele apostolului Pavel din epistola către Rom 1,20, care mărturisea că „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi", putem presupune că revelația pe care o mărturiseşte psalmistul s-a făcut şi prin intermediul naturii create. În viziunea Sfântului Teofilact al Bulgariei, această revelație constă în „cele ce se socotesc despre ființa Lui, care sunt nevăzute de ochii cei simțiți, dar înțelese de minte din buna rânduială a făpturilor."[299]

---

[298] „Glasul Domnului peste ape; Dumnezeul slavei a tunat; Domnul peste ape multe. Glasul Domnului întru tărie, glasul Domnului întru mare cuviință; Glasul Domnului cel ce sfărâmă cedrii şi va zdrobi Domnul cedrii Libanului; El face să sară Libanul ca un viţel; iar Ermonul ca un pui de gazelă. Glasul Domnului, cel ce varsă para focului. Glasul Domnului, cel ce cutremură pustiul şi va cutremura Domnul pustiul Cadeşului. Glasul Domnului dezleagă pântecele cerboaicelor, glasul Domnului despoaie cedrii şi în locaşul Lui, fiecare va spune: Slavă! Domnul va împărăţi peste potop şi va şedea Domnul Împărat în veac." (Ps 28,3-10).

[299] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2.

Înțelegem că descoperirea celor despre Dumnezeu așează sufletul omului într-un adânc de smerenie și pocăință. Cu cât lucrările Sale sunt mai impresionante, cu atât omul se vede pe sine mai neînsemnat și simte imboldul slavosloviei cuvenite Domnului. Această înlănțuire revine adeseori în cartea Psalmilor[300]. Psalmul 65 evocă imaginea trecerii prin Marea Roșie ca și pe uscat[301], încheindu-se cu o mulțumire adresată lui Dumnezeu pentru marea Lui milostivire, formulare care pune în evidență conștientizarea dependenței ființei umane de bunăvoirea divină: *Binecuvântat este Dumnezeu, Care n-a depărtat rugăciunea mea și mila Lui de la mine* (Ps 65,19). Cuvintele psalmistului sunt reformulate în tâlcuirea Fericitului Teodorit al Kirului, care consideră că singura mulțumire sau „răsplată" pe care o poate aduce omul Domnului său este lauda: „Cu laude – zice – Îi răsplătesc Făcătorului de bine, Celui ce mi-a primit rugăciunea și mi-a dăruit mila Sa. Că nu încetează poruncind celor ce cred într-Însul a-L lăuda pe Acesta de-a pururea."[302] Ideea dependenței vitale a omului de Creatorul său revine în psalmul 72,24: *Că iată cei ce se depărtează de Tine vor pieri; nimicit-ai pe tot cel ce se leapădă de Tine*. De asemenea, episodul trecerii prin Marea Roșie este amintit în psalmul 113, de această dată însoțit de momentul trecerii Iordanului sub conducerea lui Iosua: *Marea a văzut și a fugit, Iordanul s-a întors înapoi.* (Ps 113,3). Fiind martorul acestor minuni, omul înțelege că slava se cuvine numai Domnului: *Nu nouă, Doamne, nu nouă, ci numelui Tău se cuvine slavă, pentru mila Ta și pentru adevărul Tău* (Ps 113,9). Un alt psalm invocă minunea ca temei de laudă: *Cel ce a despărțit Marea Roșie în două, că în veac este mila Lui.* [...] Lăudați pe Dumnezeul cerului, că în veac este mila Lui (Ps 135,13.26)

Starea metanoică a făpturii umane poate fi uneori determinată în mod direct de lucrarea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, nu numai că omul ia aminte la sine însuși văzând lucrările Lui, ci Dumnezeu Însuși îl „smerește" uneori, așa cum citim în psalmul 59,3: *Arătat-ai poporului Tău asprime, adăpatu-ne-ai pe noi cu vinul umilinței.*, sau în psalmul 88, în care ideea este încadrată de mărturisirea lucrării creatoare și proniatoare: *Tu stăpânești puterea mării și mișcarea valurilor ei Tu o potolești. Tu ai smerit ca pe un rănit pe cel mândru* [...]. *Ale Tale sunt cerurile și al Tău este pământul; lumea*

[300] Regăsim un alt exemplu în acest sens în psalmul 67: „Cântați Dumnezeului Celui ce S-a suit peste cerul cerului, spre răsărit; iată va da glasul Său, glas de putere. Dați slavă lui Dumnezeu! Peste Israel măreția Lui și puterea Lui în nori (Ps 67,34-35).

[301] Acest moment din istoria poporului Israel este reluat în psalmul 73 („Tu ai despărțit cu puterea Ta, marea", v. 14), care mărturisește condiția omului: „*Săracul* și *sărmanul* să laude numele Tău".

[302] Teodorit al Kirului, *Tâlcuirea celor 150 de psalmi*, 228.

şi plinirea ei Tu le-ai întemeiat. Miazănoapte şi miazăzi Tu ai zidit." (Ps 88,9-13). Umilirea omului care, uitând de Dumnezeu, este cuprins adeseori de trufie, se arată de folos acestuia pe calea mântuirii. Ea merge până acolo unde omul îşi înţelege neputinţa şi se află la marginea deznădejdii: „*Că ne-am sfârşit de urgia Ta şi de mânia Ta ne-am tulburat. Pus-ai fărădelegile noastre înaintea Ta, greşelile noastre ascunse, la lumina feţei Tale. Că toate zilele noastre s-au împuţinat şi în mânia Ta ne-am stins.* (Ps 89,7-9). În această lumină îşi înţelege omul limitele, păcatele pe care nimic nu le poate ascunde de la faţa lui Dumnezeu Cel atotprezent: *Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi coborî în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării. Şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta Ta. Şi am zis: Poate întunericul mă va acoperi şi se va face noapte lumina dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la Tine şi noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, aşa este şi lumina ei* (Ps 138,12).

Iar dacă Dumnezeu este Cel care îl coboară pe om în adâncul suferinţei, tot El îl ridică atunci când acesta adoptă smerenia cuvenită făpturii: *Puterea Ta şi dreptatea Ta, Dumnezeule, până la cele înalte, măreţiile pe care le-ai făcut, Dumnezeule, cine este asemenea Ţie? Multe necazuri şi rele ai trimis asupra mea, dar întorcându-Te mi-ai dat viaţă şi din adâncurile pământului iarăşi m-ai scos* (Ps 70,22). Sfântul Eftimie Zigabenul înţelege acest pasaj în perspectiva pocăinţei care îl înviază pe cel omorât de păcat: „*Tu, Doamne, zice, întorcându-Te spre mine, dinspre care mai-nainte Te-ai întors, ori pe mine întorcându-mă către Tine, Doamne, prin pocăinţă viu m-ai făcut, slobozindu-mă de arătata moarte*. Scriptura obişnuieşte să numească moarte necazurile cele mari, iar prin viaţă, slobozenia cea din păcat."[303]

Blândeţea ce-l caracterizează pe omul smerit este sugerată de imaginea turmei care ascultă de păstorul ei: *Veniţi să ne închinăm şi să cădem înaintea Lui şi să plângem înaintea Domnului, Celui ce ne-a făcut pe noi. Că El este Dumnezeul nostru şi noi poporul păşunii Lui şi oile mâinii Lui* (Ps 94,6-7). Astfel, cel cuprins de metanoia învaţă să asculte glasul Stăpânului, Care este „*Dumnezeul celor ce se pocăiesc"* (Man 1,14). Aceste cuvinte descoperă posibilitatea iertării, care de asemenea poate fi înţeleasă din contemplarea celor ce se petrec în natură, fiindcă Dumnezeu *face să răsară soarele şi peste cei răi şi peste cei buni şi trimite ploaie peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi* (Mt 5,45).

[303] Eftimie Zigabenul şi Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 14.

4.2. Sofianicul: „Toate cele ascunse şi cele arătate le-am cunoscut" (Sol 7,21)

Creatorul Se descoperă omului în cartea firii[304], şi fiecare persoană îşi însuşeşte roadele acestei descoperiri în felul său. Dacă în capitolul anterior vorbeam despre cel cuprins de conştiinţa propriei nevrednicii înaintea slavei divine reflectate în oglinda naturii, ne propunem aici o conturare a chipului celui înţelepţit din contemplarea creaţiei.

Acesta se distinge prin cuvinte pline de înţelepciune, poate primul fiind cel al recunoaşterii darului primit de la Dumnezeu: *El mi-a dat cunoştinţa cea adevărată despre cele ce sunt, ca să ştiu întocmirea lumii şi lucrarea stihiilor* (Sol 7,17). Această cunoştinţă este foarte extinsă, nerămânând nimic ascuns celui îmbogăţit cu ea: „Începutul şi sfârşitul şi mijlocul vremurilor, întoarcerile anotimpurilor şi prefacerile văzduhului, cursurile anilor şi rânduiala stelelor, firea dobitoacelor şi apucăturile fiarelor, puterea duhurilor şi gândurile oamenilor, feluritele neamuri ale plantelor şi însuşirile rădăcinilor. Toate cele ascunse şi cele arătate le-am cunoscut, fiindcă înţelepciunea, lucrătoarea tuturor, mi-a dat învăţătură (Sol 7,18-21). În virtutea înţelepciunii, omul „cugetă în chip vrednic" (Sol 7,15) la lucrările lui Dumnezeu. Altfel spus, înţelegerea sa se armonizează cu cea divină, situaţie în care înţeleptul devine apt actului „sfătuirii". El ajunge să fie un izvor de învăţătură şi luminare a semenilor săi.

De asemenea, această înţelepciune face din om un prieten al lui Dumnezeu, căci *cu adevărat Dumnezeu nimic nu iubeşte, fără numai pe cel ce petrece întru înţelepciune.* (Sol 7,28). Pentru a-i înţelege adevărata valoare, aceasta poate fi comparată cu strălucirea luminătorilor cerului: *Ea este*

---

[304] Sfântul Ioan Hrisostom consideră că această cale de revelaţie a fost hotărâtă de Dumnezeu pentru a fi accesibilă tuturor oamenilor, şi nu rezervată numai ştiutorilor de carte sau celor bogaţi, ci ea se deschide oricui doreşte să o înţeleagă: „Dacă ne-ar fi învăţat prin cărţi şi prin scriere, cel care ştia carte ar fi învăţat prin cele scrise, dar cel care nu ştia carte ar fi plecat fără să se fi folosit cu ceva, dacă nu l-ar fi învăţat altcineva. Cel bogat ar fi avut cu ce să cumpere cartea, dar cel sărac nu ar fi putut să o aibă. Şi iarăşi, cel care ştie limba aceea care vorbea prin mijlocirea literelor poate cunoaşte cele cuprinse în text, dar scitul, barbarul, indianul, egipteanul şi toţi cei care nu ştiu limba aceea ar pleca fără să afle ceva. Cu cerul nu este aşa, ci şi scitul şi barbarul şi indianul şi egipteanul şi orice om care merge pe pământ poate înţelege limba lui. Deoarece nu prin mijlocirea urechilor, ci a ochilor ajunge în mintea noastră, înţelegerea obţinută prin cele văzute este una singură şi nu este diferită ca aceea pe care o oferă limbile, în această carte şi înţeleptul şi omul simplu pot citi, şi săracul şi bogatul, şi oriunde s-ar afla cineva, dacă priveşte cerul, va primi suficientă învăţătură din contemplarea acestuia.", Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 23.

mai frumoasă decât soarele şi decât toată orânduirea stelelor; dacă o pui alături cu lumina, înţelepciunea o întrece. Fiindcă după lumină urmează noaptea, pe când înţelepciunea rămâne nebiruită în faţa răutăţii (Sol 7,29-30). Aşadar, înțelepciunea întrece în strălucire luminătorii şi nici nu poate fi vreodată biruită, pentru că este *strălucirea luminii celei veşnice şi oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu şi chipul bunătăţii Sale* (Sol 7,26).

În acest context, cunoaşterea lui Dumnezeu din cele create se prezintă ca o dovadă de netăgăduit a înțelepciunii. Omul pătruns de această cunoaştere nu-şi opreşte privirea asupra naturii în sine, ci trece dincolo de frumusețea ei, altfel spus, pentru el această frumusețe devine străvezie, deschizându-i perspectiva asupra Creatorului. Cartea Înțelepciunea lui Isus Sirah dedică un întreg capitol (43) laudei lui Dumnezeu pentru zidirea făpturilor. Cerul (v. 1. 11), *soarele*[305] (v. 2-6) şi *luna* (v. 7-10), *stelele* (v. 11-12), *curcubeul* (v. 13-14), *fenomenele naturii* (v. 15-17.19-21.23-24.), nu sunt altceva decât *mijlocitoare ale revelaţiei*, pentru care Dumnezeu este preaslăvit: *Vezi curcubeul şi binecuvântează pe Cel care l-a făcut; că foarte frumos este în strălucirea sa* (Sir 43,13).

La polul opus se situează deşertăciunea şi nebunia celor care au adorat creatura în locul Creatorului[306], şi care sunt asemănați pruncilor: *Căci au mers atât de departe pe căile rătăcirii, încât socoteau drept dumnezei dobitoacele cele mai respingătoare, înşelându-se ca pruncii cei fără de înţelepciune* (Sol 12,24). Ideea este reluată în cuvinte şi mai aspre: *Deşerţi sunt din fire toţi oamenii care nu cunosc pe Dumnezeu şi care n-au ştiut, plecând de la bunătăţile văzute, să vadă pe Cel care este, nici din cercetarea lucrurilor Sale să înţeleagă pe meşter; ci au socotit că sunt dumnezei cârmuitori ai lumii sau focul, sau vântul, sau arcul cel iute, sau mersul stelelor, sau apa năvalnică, sau luminătorii cerului* (Sol 13,1-2). Înțeleptul îi îndeamnă pe idolatri să înțeleagă efemeritatea

---

[305] „Soarele în ivire vesteşte, când se arată, ca un vas minunat, făptura Celui Preaînalt." (Sir 43,2).

[306] Tema idolatriei revine adeseori în cărțile sofianice, care sesizează pericolul căutării lui Dumnezeu în natură: „Dar, în acelaşi timp, în toate acestea este oarecare neajuns, căci doar *unii ca aceştia rătăcesc căutând pe Dumnezeu şi străduindu-se să-L afle.* Căci, îndeletnicindu-se cu lucrările lui Dumnezeu şi cercetându-le, ei se încredințează cu vederea cât de frumoase sunt cele văzute." (Sol 13,6-7). Totuşi, în pofida acestui real pericol, idolatrii nu se pot justifica: „De altă parte, *ei n-au cuvânt să li se ierte rătăcirea.* Că *dacă au putut să adune atâta învăţătură, ca să cerceteze lumea, cum n-au aflat ei mai degrabă pe Stăpânul lumii?* Dar sunt cu totul ticăloşi şi şi-au pus nădejdea în lucruri fără de viață cei care au numit dumnezei lucrurile mâinilor omeneşti, aurul şi argintul cu meşteşug lucrat şi închipuiri de dobitoace sau piatră netrebnică, cioplită de mână de demult." (Sol 13,8-10). A se vedea şi Sol 14,21.

celor socotiţi dumnezei, şi să adore numai pe Dumnezeul Cel adevărat: *Ei care, desfătaţi de frumuseţea acestora, le-au luat drept dumnezei, să ştie acum cu cât este Stăpânul mai presus decât acestea, că El, Cel Care Însuşi este începătorul frumuseţii, este făcătorul lor. Iar dacă se minunează de putere şi de lucrare, să înţeleagă din acestea cu cât este mai puternic Cel care le-a făcut. Căci din mărimea şi frumuseţea făpturilor poţi să cunoşti bine, socotindu-te, pe Cel care le-a zidit* (Sol 13,3-5). În ce priveşte cele ce depăşesc puterea de înțelegere a omului, se cuvine acestuia să rămână în smerenie, conştient fiind că nu poate pricepe toate lucrurile Domnului. Acceptarea acestei neputințe se constituie într-o nouă dovadă a înțelepciunii: *Nu pot zice: ce este aceasta? Pentru ce este aceasta? Căci toate sunt făcute cu un scop* (Sir 39,26)[307]. Din buna întocmire a lumii, omul cunoaşte înțelepciunea şi bunătatea lui Dumnezeu Care se îngrijeşte de toate lucrurile: *El a rânduit pentru totdeauna lucrurile Sale şi a hotărât pentru vecie rostul lor; ele nu ştiu de foame, nici de oboseală şi nu contenesc să-şi facă datoria. Nici unul din aceste lucruri nu se ciocneşte cu cel de lângă el şi mereu ascultă de porunca Lui. Şi după aceasta a căutat Domnul pe pământ şi l-a umplut de bunătăţi. Cu tot felul de dobitoace vii a acoperit faţa lui şi în el va fi întoarcerea lor* (Sir 16,28-31). Înțelegem că nimic din cele create nu este inutil, *că toate la vremea lor se dovedesc de folos* (Sir 39,22).

Înțeleptul vede în toate intervenția Domnului care, folosindu-se de elementele naturii, răsplăteşte / pedepseşte faptele omului: *Dintru început cele bune s-au zidit, iar pentru cei păcătoşi, cele rele. [...] Sunt vânturi făcute ca să aducă pedeapsă şi întru urgia lor au întărit bătăile lor. Şi în vremea săvârşirii vor vărsa urgia şi mânia Celui care le-a făcut o vor linişti. Focul şi grindina, foametea şi moartea, toate acestea spre pedepsire sunt făcute. Dinţii fiarelor şi scorpiile, şerpii şi sabia răzbunătoare sunt ca să piardă pe cei necredincioşi* (Sir 39,30.33-36). Pentru toate aceste lucrări, nici o laudă omenească nu este suficientă, Dumnezeu fiind mai presus de orice laudă: „Am putea spune multe, fără să terminăm; într-un cuvânt El este toate. *Cum vom putea să-L preaslăvim? Că El este mai mare decât toate lucrurile Sale.* De temut este Domnul şi mare foarte şi minunată este puterea Lui. Slăvind pe Domnul, înălțați-L cât veți putea, pentru că va prisosi încă. Înălțindu-L pe El, întăriți-vă şi nu vă osteniți, pentru că nu veți ajunge. Cine L-a văzut pe El şi va povesti? Şi cine-L slăveşte pe El, precum este? Multe şi mai mari decât acestea sunt

[307] Aceeaşi idee revine spre sfârşitul capitolului, unde Sirah concluzionează: „Toate lucrurile Domnului bune sunt şi tot folosul la vreme îl vor da. Şi nu se poate zice: Aceasta este mai rea decât aceea, că toate la vremea lor se vor adeveri. Şi acum cu toată inima şi gura lăudați şi binecuvântați numele Domnului." (Sir 39,39-41).

ascunse; că puține am văzut din lucrurile Lui."[308] (Sir 43,31-37). Învățătura pe care o transmite înțeleptul nu este cea a inutilității slăvirii Domnului, ci a necesității sârguinței în slujirea Lui.

Prin contemplarea înțeleaptă a creației de către un singur om, toți cei apropiați ai săi îşi pot deschide ochii spre cunoaşterea slavei divine reflectate în frumusețile şi rânduiala creației. Foloasele înțelepciunii dobândite în urma cunoaşterii lui Dumnezeu din natură se răsfrâng în jurul celui înțelept ca o lumină pe calea spre o viață bineplăcută Domnului.

4.3. Profeticul: „După vijelie năpraznică, adiere de vânt lin" (3Rg 19,12)

Discursul profetic împotriva idolatriei şi a celorlalte păcate care măcinau poporul lui Israel se baza, nu de puține ori, pe argumente preluate din observarea naturii. Nu mai revenim aici asupra pasajelor invocate în capitolul *Natura ca argument în lupta împotriva idolilor.* De asemenea, în activitatea profeților observăm nu numai că ei L-au cunoscut pe Dumnezeu din natură, predicând în favoarea cunoaşterii naturale, ci şi că au primit stăpânire / putere asupra elementelor naturii. Ne gândim aici la minunile înfăptuite de Moise, Ilie sau Elisei despre care am tratat în capitolul privind *evenimentele excepţionale ale naturii ca manifestări ale puterii divine.* Însă aici ne interesează un episod din viața proorocului Ilie, ce ilustrează în chip fericit tipologia celui care, în urma cunoaşterii Stăpânului său din natură, împlineşte o misiune profetică.

Aflat într-un moment de cumpănă al activității sale, amenințat de Izabela, proorocul se retrage în muntele Horeb, unde va fi hrănit de un înger în chip minunat. Pentru prima dată în activitatea sa, Ilie se simte descurajat de cele întâmplate[309]. Răspunsul pe care îl dă lui Dumnezeu transmite această descumpănire: *Cu râvnă am râvnit pentru Domnul Dumnezeul Savaot, căci fiii lui Israel au părăsit legământul Tău, au dărâmat jertfelnicele Tale şi pe proorocii Tăi i-au ucis cu sabia, rămânând numai eu singur, dar caută să ia*

---

[308] Ideea neputinței omului de a înțelege lucrarea divină este clar exprimată în cartea Înțelepciunea lui Isus Sirah. Ea nu contrazice posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu din natură, ci subliniază faptul că inițiativa descoperirii trebuie să aparțină lui Dumnezeu, altfel omul este neputincios şi neştiutor: „Şi *m-am sârguit în inima mea să cercetez şi să iau aminte cu înţelepciune la tot ceea ce se petrece sub cer*. Acesta este un chin cumplit pe care Dumnezeu l-a dat fiilor oamenilor, ca să se chinuiască întru el." (Eccl 1,13); „Toate le-a făcut Dumnezeu frumoase şi la timpul lor; El a pus în inima lor şi veşnicia, dar *fără ca omul să poată înţelege lucrarea pe care o face Dumnezeu, de la început până la sfârşit*." (Eccl 3,11).

[309] Usca, *Vechiul Testament*, 188.

şi sufletul meu! (3Rg 19,10). Deznădejdea îi poate încerca, temporar, chiar şi pe sfinţi. Dar pedagogia divină lucrează în astfel de momente pentru ca omul, cunoscându-şi limitele, să dorească mai arzător unirea cu Dumnezeu.[310] Acesta este contextul în care Dumnezeu îi vesteşte faptul că I se va revela: *A zis Domnul: Ieşi şi stai pe munte înaintea feţei Domnului! Că iată Domnul va trece; şi înaintea Lui va fi vijelie năprasnică ce va despica munţii şi va sfărâma stâncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur; după cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi adiere de vânt lin şi acolo va fi Domnul* (3Rg 19,11-12). Modul în care Dumnezeu S-a descoperit lui Ilie este diferit de cel din cartea Ieşirii, când S-a arătat lui Moise pe Horeb în nor, fulgere, tunete, negură, foc şi trâmbiţe: „Iar lui Ilie nici vântul aspru, nici focul, nici cutremurul, cum auzi din istorie, ci suflarea uşoară i-a dat o umbră a prezenţei lui Dumnezeu, şi nu a firii Lui."[311]

Momentul ales de Dumnezeu pentru această descoperire nu este întâmplător. Deznădăjduit în urma ameninţărilor şi insuccesului, profetul Ilie va fi întărit de această experienţă minunată în care simte prezenţa lui Dumnezeu în adierea vântului: „Îl ameninţa Ahab, îl ameninţa Izabela, s-a temut Ilie şi s-a ridicat şi iarăşi a umblat patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi, înţelegând din puterea cui se hrănea, până la muntele Horeb al lui Dumnezeu. Şi a intrat într-o peşteră şi acolo s-a odihnit."[312]. Răstimpul de patruzeci de zile de post i-a fost dăruit ca să înţeleagă că viaţa lui întreagă depinde numai de Dumnezeu. În urma cunoaşterii Acestuia, profetul se va întoarce în cetate pentru a-şi îndeplini misiunea profetică cu mai multă sârguinţă: *„Şi după aceea a fost trimis să ungă pe regi. S-a întărit*, aşadar, în răbdare prin locuirea în singurătăţi şi, ca şi cum ar fi fost alimentat cu grăsimile virtuţii, din hrana de pe câmp a ieşit şi mai puternic."[313] Aşadar, putem considera că această revelare a constituit imboldul necesar profetului pentru împlinirea poruncii lui Dumnezeu, precum şi Moise a primit întărire şi nădejde în momentele de criză ale istoriei poporului evreu.

---

[310] Usca, *Vechiul Testament*, 188.

[311] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice* (Bucureşti: Anastasia, 1993), 37.

[312] Sf. Ambrozie al Milanului, *Scrisori*, 75.

[313] Sf. Ambrozie al Milanului, *Scrisori*, 75.

4.4. Credinciosul: „Acum ochiul meu Te-a văzut" (Iov 42,5)

Impactul cunoaşterii naturale asupra fiecăruia este diferit. În fiecare suflet se nasc cele mai diverse sentimente şi stări de spirit. Dar, fie că este vorba de pocăință, înțelepțire sau întărire în misiunea de propovăduire, toate acestea sunt aşezate în mod necesar pe temelia credinței. Aşadar, am putea spune că această din urmă tipologie este baza celorlalte, fără de care nici un act religios nu este posibil. Reversul acestui fapt: cel credincios petrece în smerenie şi pocăință pentru păcatele sale, devine înțelept şi dobândeşte o cunoaştere autentică a lui Dumnezeu şi a lumii, iar Domnul lucrează prin el pentru mântuirea lumii.

Tipul credinciosului în Sfânta Scriptură este reprezentat prin excelență de Iov. Nu este puțin lucru faptul că Sfântul Ioan Hrisostom îl numeşte pe acesta *om*. Pentru Sfântul Ioan, omul este cel îndepărtat de orice lucru rău, ireproşabil, drept, credincios. Este om cel care are un suflet frumos, care face binele[314]. De aceea, Sfântul Ioan consideră că „Scriptura i-a dat numele de *om* în loc de altă mare laudă; şi că înainte de toate celelalte laude, îl laudă cu numele de om, nume care-i arată desăvârşit virtutea."[315]„Era odată în ținutul Uz un om pe care îl chema Iov şi acest om era fără prihană şi drept; se temea de Dumnezeu şi se ferea de ce este rău" (Iov 1,1). Încercările prin care va trece: pierderea bogățiilor, familiei, propriei sănătăți, nu vor reuşi să-i slăbească credința[316], tărie pentru care i se cuvine toată admirația: *Şi întru toate acestea, Iov nu a păcătuit şi nu a rostit nici un cuvânt de hulă împotriva lui Dumnezeu* (Iov 1,22).

Înțelepciunea lui Iov, care aminteşte de ideea Ecclesiastului referitoare la viața trecătoare[317], se vădeşte în discursul său: *Oare omul pe pământ nu este ca într-o slujbă ostăşească şi zilele lui nu sunt ca zilele unui simbriaş? El este asemenea robului care suspină după umbră, asemenea năimitului care-şi aşteaptă simbria. Astfel şi eu am avut parte de luni de durere, şi mi-au fost date nopţi de suferinţă* (Iov 7,1-3). Conştientizarea unei existențe trecătoare pe acest pământ este o manifestare a înțelepciunii[318], fiindcă numai cel înțelept îşi cunoaşte limitele: „Dacă am fost uşuratic, ce răspuns să-ți mai dau? Voi pune mâna mea pe gura mea." (Iov 40,4). Dar adevărata

---

[314] B. Mercier, *Le portrait d'un sage: Job.* Accesat Iunie 12, 2007. www.perso.orange.fr/famille.delaye/Theologie/job.html.
[315] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 279.
[316] J. Chopineau, *Job, le juste éprouvé.* Accesat Aprilie 14, 2007. www.prolib.net/bible/217.013.job.chop.htm, 2.
[317] J. Chopineau, *Job, le juste éprouvé*, 2.
[318] J. Chopineau, *Job, le juste éprouvé*, 2.

înțelepciune este frica de Domnul[319]: *Iată, frica de Dumnezeu, aceasta este înţelepciunea, iar în depărtarea de cel rău stă priceperea* (Iov 28,28).

Iov constituie un model de credință în încercări dintre cele mai grele: „Fericitul Iov, atletul credinței, încununatul lumii, singurul care a îndurat acele îngrozitoare rele, care, primind de la vicleanul demon săgeți mii de mii, a rămas nerănit şi, ca un diamant, a putut îndura toate acele atacuri; Iov, care nu numai că n-a fost înecat de atâtea valuri, ba dimpotrivă a biruit valurile. A îndurat cu trupul său toate suferințele cunoscute pe lume; şi ele l-au arătat mai strălucitor."[320]. Mai mult, toate nenorocirile prin care a trecut nu l-au determinat să-L hulească pe Dumnezeu, ci, dimpotrivă, să-I mulțumească şi mai mult[321].

Dar această credință este întărită de cunoaşterea slavei lui Dumnezeu din cartea firii. Dumnezeu Însuşi Se destăinuie din norii cerului, întrebându-l pe Iov: *Unde erai tu, când am întemeiat pământul? Spune-Mi, dacă ştii să spui* (Iov 38,4). Această întrebare inaugurează enumerarea lucrărilor mărețe ale Domnului, înşiruirea făpturilor create de El, care depăşesc puterea şi înțelegerea omului (Iov 38-41). Înaintea creaturilor şi a fenomenelor naturii pe care nu le poate stăpâni, omul devine conştient de nimicnicia sa. În urma discursului lui Dumnezeu Care îi descoperă lui Iov lucrările Sale în natură, acesta din urmă se întăreşte în credință şi este cuprins de o adâncă pocăință: *Ştiu că poţi să faci orice şi că nu este nici un gând care să nu ajungă pentru Tine faptă. [...] Cu adevărat, am vorbit fără să înţeleg despre lucruri prea minunate pentru mine şi nu ştiam.* [...] *Din spusele unora şi altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut. Pentru aceea, mă urgisesc eu pe mine însumi şi mă pocăiesc în praf şi în cenuşă* (Iov 42,2-6). Din aceste cuvinte se înțelege în ce fel întărirea în credință naşte pocăința adevărată, aducătoare de înțelepciune.

În sfârşit, exercițiul de identificare a unor astfel de tipologii se dovedeşte util în înțelegerea impactului cunoaşterii naturale asupra vieții lăuntrice a omului. Dar delimitarea acestora nu trebuie să se facă foarte strict, ci mai degrabă urmând exemplele invocate, care îmbină în chip fericit o multitudine de sentimente şi trăiri sufleteşti. Iar metanoicul, sofianicul, profeticul sau credinciosul nu sunt altceva decât o serie de manifestări posibile ale personalității umane la vederea slavei divine reflectate în oglinda naturii.

---

[319] J. Chopineau, *Job, le juste éprouvé*, 3.
[320] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 280.
[321] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 280.

5. RESTAURAREA CHIPULUI CREAŢIEI SAU DESPRE ÎNTOARCEREA LA FIRESC

Dacă la prima vedere cunoaşterea naturală apare uşor de abordat, odată aprofundată, ea se dovedeşte a fi o problemă de o complexitate aparte. Când vorbim de firescul creației, sintagma cuprinde dimensiunea iconică a naturii, posibilitatea acesteia de a-L revela pe Dumnezeu. Natura se prezintă omului ca prima poartă spre cunoaşterea Creatorului. Contemplarea ei dezvăluie făpturii umane rațiunile tuturor lucrurilor create şi, prin acestea, pe Însuşi Dumnezeu.

În acest proces contemplativ, întâia descoperire pe care o facem este aceea a slavosloviei naturii. Ascultarea desăvârşită şi rânduiala din natură nu sunt altceva decât expresia recunoaşterii lui Dumnezeu ca Stăpân absolut, această recunoaştere având un caracter latreutic. Sfinții Părinți introduc însă ideea unei exprimări de tip doxologic. Ei nu înțeleg prin aceasta o formulare făcută de făpturi cuvântătoare, ci o mărturisire prin intermediul frumuseții, măreției şi strălucirii celor ce se văd în natură. Discursul patristic asociază acestei frumuseți valoarea cuvântului, care are puterea de a descoperi atotînțelepciunea Creatorului. Iar această „rostire tăcută" poate fi auzită de întreaga omenire, nefiind rezervată unui anumit popor sau constrânsă de limite spațio-temporale. Prin rostirea lor, elementele naturii aduc lauda cuvenită Creatorului şi Stăpânului Care le-a înzestrat cu frumusețe şi le-a rânduit cu înțelepciune. Imaginea unui cor obştesc al creației exprimă în chip fericit comuniunea ideală a omului care, reaşezat în firescul existenței sale ca stăpân al naturii, înalță, împreună cu aceasta, doxologie Stăpânului.

Până să înțeleagă şi să realizeze firescul existenței sale, omul primeşte un ajutor neprețuit de la Dumnezeu, prin intermediul naturii. Înzestrat de Dumnezeu cu rațiune cugetătoare, omul devine nu numai obiect, ci şi subiect/cititor al Revelației naturale. În această situație, el poate înțelege raționalitatea cosmosului, care nu este altceva decât amprenta lucrării creatoare divine. Altfel spus, cunoaşterea ființei raționale care a creat lumea devine accesibilă omului prin intermediul raționalității cu care sunt imprimate toate elementele naturii. În viziunea patristică, destinul revelator al creației este exprimat încă din porunca dată primului om, Adam, de a mânca din pomii Raiului, aceasta nefiind altceva decât un îndemn spre cunoaştere. Înțelegem că Dumnezeu Se face cunoscut omului prin slava

Sa care transpare în zidiri. Am văzut că psalmistul ne oferă nenumărate exemple în sprijinul acestei idei. O sintagmă care exprimă în chip fericit caracterul revelațional al creației şi posibilitatea omului de a înțelege revelația este aceea de „cartea creației". Omul „citeşte" în această carte desăvârşirea veşniciei după care tânjeşte încă de la alungarea lui din Eden: „Dacă cele trecătoare sunt aşa, cum vor fi cele veşnice?" (Sf. Vasile cel Mare, *OH*, 132). Străveziul creației, caracterul ei transparent deschide în acest fel calea omului spre cunoaşterea Celui ce l-a zidit. Dar, deşi natura vorbeşte despre Creator şi existența Lui poate fi postulată fără dificultate în urma contemplării celor din natură, ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa rămâne o taină. În acest sens va spune Sfântul Ioan Damaschin că „altceva este cognoscibilul şi altceva exprimabilul, după cum altceva este vorbirea şi altceva cunoaşterea" (*Dogmatica*, 11). Astfel, ceea ce cunoaşte omul din natură sunt unele din atributele lui Dumnezeu.

În această privință, Părinții erau încredințați că elementele creației văzute pot oferi anumite indicii referitoare la Persoana divină. Fiind convinşi de importanța acestei descoperiri, au încercat să clarifice modul ei de realizare. Dintru început trebuie precizat faptul că cele înțelese din creație nu se referă la natura divină, ci la cele în legătură cu natura divină. În această privință, raționamentul patristic este limpede: „Tu Care eşti frumos, căci ele sunt frumoase, Care eşti bun, căci ele sunt bune, Care exişti, căci ele există." (Fer. Augustin, *Confessiones*, 302). De asemenea, caracterul transparent al creației lasă să se întrevadă înțelepciunea creatoare şi proniatoare a Domnului. Prin aceasta, toate cele aduse la existență sunt menținute într-o armonie desăvârşită care nu este altceva decât reflexul unității divine. În strânsă relație cu înțelepciunea stă şi atotştiința divină, prin care Dumnezeu cunoaşte toate, precum şi atotputernicia prin care realizează planul înțelepciunii. Mai mult, gândirea patristică înțelege din mărginirea creației, nemărginirea sau infinitatea lui Dumnezeu; din supunerea ei stricăciunii, imuabilitatea divină. Cu toate acestea, omul trebuie să fie conştient de neputința creației în a exprima atributele divine în chip desăvârşit.

Căderea omului reduce însă considerabil caracterul revelațional al naturii, care îşi pierde transparența, se opacizează şi face imposibil actul contemplativ. Înțelegerii creației ca dar al Domnului îi ia locul o perspectivă pătimaşă, omul afectat de urmările neascultării privind la ceea ce poate stăpâni şi căutând neîncetat satisfacerea nevoilor trupeşti în locul cunoaşterii dătătoare de viață. Această viziune coruptă face ca demersul contemplativ al omului să se blocheze într-o înțelegere a lumii ca ultimă

realitate. De aici izvorăşte practica de tip idolatru, problemă cu care s-a confruntat poporul evreu în istoria sa tumultoasă. În loc să înțeleagă din cele create însuşirile Creatorului, idolatrul se închină făpturilor pe care, inițial, era aşezat să le stăpânească. Prăpastia idolatriei este adâncă, cel alunecat în ea fiind departe de firescul ființei sale. Efortul poporului ales de a se reîntoarce la această stare ontologică firească va fi mult sprijinit de predica profeților. Aceştia şi-au fundamentat de nenumărate ori afirmațiile pe argumente cosmologice, prin aceasta mărturisind o înțelegere a creației ca loc al întâlnirii-revelație dintre Dumnezeu şi făptura Sa.

O altă perspectivă asupra naturii este cea care înțelege din rânduiala desăvârşită a universului, lucrarea proniatoare neîncetată. Această lucrare se manifestă însă şi în planul istoriei, în momentele de cumpănă ale istoriei poporului ales, atunci când intervenția divină este necesară pentru mântuirea evreilor. În asemenea momente, Dumnezeu lucrează prin elementele naturii, cărora le conferă puteri aparent peste firea lor. Exemplele pe care ni le oferă Sfânta Scriptură sunt numeroase în acest sens, manifestările puterii divine în istorie imprimându-se în conştiința poporului ales şi fiind temeiuri ale recunoaşterii şi cinstirii Dumnezeului Celui Preaînalt. Moise, Iosua sau Ilie sunt doar mijlocitori între Dumnezeu şi poporul Său, săvârşind minuni la porunca şi prin puterea Sa. Aceste minuni, în pofida caracterului lor extraordinar, sunt, în fapt, tot ce poate fi mai firesc: în calitate de Creator şi Stăpân ce poartă de grijă întregului univers, Dumnezeu poate interveni în cursul istoriei şi în natură oricând şi în orice mod socoteşte potrivit pentru împlinirea menirii întregii lumi. Această înțelegere a evenimentelor excepționale ale naturii anulează distincția *intervenţie minunată/firesc al creaţiei,* descoperind în orice manifestare a puterii divine firescul exercitării stăpânirii lui Dumnezeu asupra lumii. Perspectiva aceasta trădează privirea vindecată a omului odinioară corupt prin păcat, privire capabilă să discearnă în cele văzute adevărul mântuitor al operei creatoare şi proniatoare.

Cunoaşterea acestei opere printr-o contemplare vindecată a naturii dă naştere în fiecare suflet celor mai diverse sentimente şi stări sufleteşti. Unele dintre acestea pot determina într-o anumită măsură lucrarea omului pentru mântuire. Pentru unii, ea înseamnă pocăință, înseamnă recunoaşterea propriei neputințe şi păcătoşenii; pentru alții, înseamnă o activitate profetică prin care transmit cuvântul revelat semenilor; unii devin înțelepți şi dezvăluie oamenilor învățăturile bineplăcute Domnului; în sfârşit, pe alții, îi întăreşte în credință. În acest mod, cunoaşterea naturală nu determină numai anumite stări sufleteşti, ci determină formarea unor

tipologii: metanoicul, sofianicul, profeticul şi credinciosul, fiind doar câteva pe care le putem identifica în cărţile Vechiului Testament.

Scrierile patristice trădează o preocupare cu totul aparte pentru cunoaşterea naturală. Făcând adeseori referire la cuvintele Sfântului Apostol Pavel din Rom 1,20, Sfinţii Părinţi mărturisesc o înţelegere a naturii ca mediu destinat dialogului dintre Dumnezeu şi făptura Sa. Abundenţa pasajelor în care se regăsesc teme precum posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu din natură, cunoaşterea lucrării Sale creatoare şi proniatoare prin actul contemplativ, firescul intervenţiilor divine directe în planul istoriei sau efectele cunoaşterii naturale asupra sufletului omenesc ne-au permis să menţinem discursul preponderent în sfera patristică. Astfel, argumentarea temelor propuse spre studiu s-a bazat pe scrierile Sfinţilor Părinţi ca parte integrantă a Tradiţiei Bisericii, apelând totodată la resurse de actualitate. Această abordare nu este altceva decât o încercare de armonizare a eforturilor exegetice moderne cu valoarea de netăgăduit a moştenirii patristice.

II.
STUDII ȘI ARTICOLE

1. DESPRE ȘABAT ÎNAINTE DE LEGE. ÎNCERCARE DE ARMONIZARE A CONTRARIILOR[1]

Abstract

The religious life during the pre-Mosaic period is rather little known, especially because of the synthetic character of the first chapters of the book of *Genesis*. Implicitly, the problem of the Shabbat remains, with respect to this period, in an area of understanding which is somewhat unclear, without being able to issue definite statements regarding the practice or not of the Shabbat, as a historical-archaeological reality. This lack of effective information generated, in time, the appearance of a series of opinions concerning this matter, opinions which are not only divergent but even opposite most of the time. But these divergences can be reconciled from a theological point of view if we distinguish between the historical and eschatological dimension of the Shabbat.

Keywords

Shabbat, Law, rest, history, eschatology

Dinamica textului Scripturii ca text revelat este, dincolo de o calitate ce confirmă Scripturii statutul său unic de scrisoare a iubirii divine pentru făptura umană – așa cum minunat a definit-o Sfântul Ioan Hrisostom –, și o sursă generatoare de multiple și diverse interpretări, fără ca aceste interpretări să fie contradictorii și, implicit, incompatibile. Din contră, ele se poziționează într-un raport de complementaritate, fiecare aducându-și contribuția la întregirea sensului unui text și a înțelegerii acestuia. De aceea, chiar dacă adeseori opiniile exegeților pe un anumit text sunt diferite (uneori radical) și chiar opuse, simpla acceptare a acestui aspect contradictoriu nu este singura perspectivă posibilă. Se poate opta și pentru căutarea unei zone de înțelegere care să facă posibilă o *armonizare a contrariilor*: un nivel de interpretare în care fiecărei poziții exegetice să i se valorizeze semnificația, argumentele și logica în contextul extins al înțelegerii teologice a Vechiului Testament și a Scripturii în întregul său. În această paradigmă se înscrie problematica cunoașterii și a respectării

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 2 (2013): 29-50.

Șabatului în perioada anterioară primirii Legii pe Sinai (Ieș 20). Însă divergențele exegeților cu privire la cunoașterea și practicarea Șabatului înainte de Lege se pot armoniza, credem, în cadrul unei interpretări teologice care să facă distincție între dimensiunea istorică și cea eshatologică a Șabatului. În centrul acestei problematici se află episodul manei (Ieș 16), din textul căruia anumite elemente sunt valorificate de exegeți cu intenția de a fixa momentul de instituire a Șabatului.

Episodul manei (Ieș 16) a făcut obiectul unor ample analize istorico-critice, generate de conținutul său oarecum neașteptat: situația implică respectarea unei porunci care nu fusese încă formulată și adresată poporului Israel. Climax-ul cărții Ieșirea, Decalogul din capitolul 20, va conferi acestei porunci un statut legal și va rezerva în acest fel, unei zile de cult, o pondere impresionantă: o zecime din cuprinsul Legii. Prin această integrare a poruncii Șabatului în cele zece porunci, respectarea Șabatului ca realitate istoric-arheologică, zi săptămânală de cult, devine, simultan, responsabilitate/obligativitate și marcă identitară a lui Israel. Aparenta neconcordanță cronologică dintre cele relatate în Ieșirea 16 și Ieșirea 20 stă la baza multiplicării, diversificării opiniilor exegetice, dar poate fi privită și într-o lumină pozitivă: ea determină aprofundarea analizei acestui text pentru a-i înțelege logica interioară și corelațiile cu ansamblul Vechiului Testament. Mai mult, când se pune problema identificării surselor capitolului 16, apare dificultatea diversității de opinii între specialiști, care atribuie cea mai mare parte a capitolului sursei P (majoritatea criticilor) și sursei J[2]. Însă acest episod este un caz particular, a cărui importanță este dată nu de sursele care stau la baza scrierii sale și de modalitatea îmbinării lor, ci de tema teologică centrală a purtării de grijă ca dovadă a Prezenței divine[3]. A accepta să aduni hrană doar pentru ziua în curs[4] este o expresie a credinței în faptul că Dumnezeu asigură cele necesare subzistenței în mod continuu. Iar adaptarea manei la ritmul liturgic dat de alternanța *șase zile lucrătoare – o zi de odihnă* este semnul și confirmarea caracterului minunat al acestei pâini din cer. Astfel, importanța teologică a episodului lasă în umbră orice preocupare pentru stil și structură, ceea ce a generat și în text unele repetiții[5], prioritar fiind faptul că asigurarea hranei ca marcă a Prezenței este îmbinată de trei ori cu ideea respectării/sfințirii/păzirii[6]

---

[2] John Durham, *Exodus*, în *WBC* 3 (Dallas: Word Incorporated, 2002), 223.
[3] Durham, *Exodus*, 224.
[4] Israeliților li s-a cerut să adune în fiecare zi hrană doar pentru ziua respectivă, iar în ziua a șasea pentru două zile, adică inclusiv pentru Șabat.
[5] Inclusiv chestiunea denumirii manei este abordată de două ori (v. 15 și 31).
[6] Porunca referitoare la respectarea zilei de odihnă apare în Vechiul Testament cu

zilei de odihnă ca simbol și celebrare a Prezenței[7]. Episodul permite, prin conținutul său, dezvoltarea unor perspective diferite de înțelegere, fiecare dintre acestea valorificând alte elemente şi conducând la idei/deschideri teologice distincte.

1. Perspectiva cutumiară: actualizarea tradiției şabatice

Din perspectiva autorității mozaice a Pentateuhului, se poate presupune că unele elemente, inclusiv episodul manei, sunt marca gândirii și a „strategiei" lui Moise de a pregăti poporul pentru acceptarea Legii și pentru respectarea ei. Dar în cazul unei lecturi sincronice, focusate pe identificarea intenției textului biblic (*intentio operis*)[8], capitolul 16 poate fi privit simplu ca o fază anterioară legiferării zilei de odihnă în cadrul Decalogului, ceea ce conferă cinstirii zilei Şabatului în acest context un caracter cutumiar. Cutuma este o normă de drept consfințită printr-o practică îndelungată, ea presupune o acumulare de tradiții, de făptuiri similare, care să nu aibă la bază nicio prevedere legislativă. Cinstirea zilei a şaptea prin odihnă în episodul manei se înscrie în acest tipar fiind, conform cronologiei biblice, un moment anterior oricărei formulări legislative privind obligativitatea respectării zilei de odihnă în Israel, formulare care va apărea abia în contextul primirii Legii pe Sinai (Ieş 20,8-11).

Adepții ideii că evreii cunoşteau această zi de odihnă înainte de primirea Legii[9] invocă argumente şi explicații diferite în sprijinul acestei poziții. O idee recurentă este aceea că, deşi Şabatul era o instituție cunoscută evreilor chiar din perioada premozaică, respectarea acestei zile a suferit o degradare profundă în timpul robiei egiptene datorită dificultăților pe care

---

imperative diferite: *adu-ți aminte* (Ieş 20,8), *păzește* (Deut 5,12), *sfințește* (Ieş 20,8), aceste imperative exprimând percepții complementare asupra acestei zile de cult.

[7] Durham, *Exodus*, 224. Astfel, respectarea cultică a Şabatului a început în pustie unde israeliții se simțeau dependenți de Dumnezeu pentru supraviețuirea zilnică, Cecil Sherman, *Cecil Sherman Formations Commentary*, vol. 1 (Macon: Smyth & Helwys Pub., 2006), 61.

[8] Lectura sincronică lasă în umbră „originea şi evoluția istorică a textului biblic pentru a se orienta spre text ca o lume în sine şi spre cititor ca receptor al acesteia [...] Scopul sincroniei este actualizarea textului biblic, identificarea intenției textului (intentio operis) în rândul receptorilor actuali (intentio in receptoribus)". Constantin Oancea, „Exegeza istorico-critică şi teologia biblică ortodoxă: o re-evaluare," în *Revista teologică* 3 (2007).

[9] Susțin această idee fără a formula vreun argument următorii exegeți: Noel D. Osborn; Howard Hatton, *A Handbook on Exodus*, în *UBS Handbook Series* (New York: United Bible Societies, 1999), 398; Maxie Dunnam și Lloyd J. Ogilvie, *The Preacher's Commentary Series, Volume 2: Exodus* (Tennessee: Thomas Nelson Inc Nashville, 1987), 190.

starea respectivă le impunea[10]. Este puțin probabil să li se fi permis evreilor să se odihnească în această perioadă, fie chiar şi în scop religios. De aceea, se poate considera că instituția Şabatului nu a mai fost funcțională în timpul şederii în Egipt. Chiar dacă se acceptă ideea că inclusiv patriarhii respectaseră această zi, ea cu siguranță nu a mai putut fi respectată în Egipt[11]. De aici va decurge în final necesitatea unei formulări nomosice a respectării Şabatului, în urma unei îndelungi perioade de robie egipteană în care poporul Israel se îndepărtase mult de credința şi cutumele părinților, trecând printr-o schimbare radicală de statut. Dacă ne amintim de momentul strămutării lui Iacov în Egipt, vedem că aceasta a fost determinată de o chemare-invitație din partea lui Faraon: *veniţi la mine* şi vă voi da cel mai bun loc din țara *Egiptului* şi *veţi* mânca din *belşugul* pământului (Fac 45,18). Însă situația s-a schimbat în timp, *s-a ridicat alt rege peste Egipt, care nu cunoscuse pe Iosif* (Ieş 1,8) şi, din acel moment, evreii au devenit din oaspeți, robi ai poporului egiptean, asumând forțat toată povara care însoțea această poziție socială. Ea presupunea o renunțare la credința şi obiceiurile religioase proprii, şi, implicit, o aderare mai mult sau mai puțin forțată la credința stăpânilor[12]. În toată această perioadă de robie, forțați fiind să respecte legiuirile egiptene[13], care nu cunoşteau repaosul zilei a şaptea, evreii n-au putut observa Şabatul. Prin urmare, chiar dacă se păstra în Israel amintirea unei anumite practici şabatice, pe care Moise o readuce în atenția evreilor, nestatornicia lor în respectarea acesteia este evidentă (Ieş 16,25-30). În mod evident, poporul nu era obişnuit cu observarea zilei a şaptea, pe care o încalcă aproape sfidător[14]. De aceea, Moise, ca să poată introduce Şabatul, a fost nevoit să pedepsească cu moartea pe cel ce nu-l observa (Ieş 31,14)[15].

---

[10] Această poziție este asumată de Francis D. Nichol, *The Seventh-day Adventist Bible Commentary: The Holy Bible With Exegetical and Expository Comment* (Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978; Ieşirea 16,23; Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. John*, 53; Walter A. Elwell, *Evangelical Commentary on the Bible* (Michigan: Baker Book House, Grand Rapids, 1996), Ieşirea 16,23.

[11] Spence-Jones, *Ieşirea* 16,23.

[12] Această chestiune este atestată de tratatele istorice care vorbesc despre obligativitatea observării Panteonului stăpânitorului, Walter Krauss, *Civilizația asiro-babiloniană*, trad. C. Ionescu Boeru (Bucureşti: Prietenii Cărții, 2001), 24-40; vezi şi în Daniel 3.

[13] Conform calendarului egiptean antic, anul de 360 de zile era împărțit în 12 luni a câte 30 de zile, iar lunile erau formate din trei decade, David Noel Freedman, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 1 (New York: Doubleday, 1996), 813. A se vedea in extenso şi Richard A. Parker, „The Calendars of Ancient Egypt," în *Studies in Ancient Oriental Civilization* (SAOC) 26 (Chicago: The University of Chicago Press, 1950).

[14] Nichol opinează că încălcarea Şabatului în acest episod a fost făcută în deplină cunoştință de cauză, a se vedea versetele 25,27. Nichol, *The Seventh-day*, 581.

[15] Nichol, *The Seventh-day*, 580.

În istoria poporului ales, perioada robiei a constituit o fază de degradare spirituală, vizibilă inclusiv în modul de raportare a israeliților la ziua de odihnă, ceea ce a generat în primul rând necesitatea unei actualizări a conținutului şi a importanței acestei zile în experiența religioasă a lui Israel. Despre această actualizare, exegeții vorbesc în termenii unei *reînvățări*[16], a unei *reînnoiri*[17], a unei *reinstituiri*[18], a unei *clarificări*[19], a unei *reiterări*[20] a unui pattern deja cunoscut israeliților, a unei *completări*[21] a instrucțiunilor cu privire la Şabat, toți aceşti termeni implicând cunoaşterea Şabatului săptămânal înainte de Sinai, precum şi trecerea printr-o fază de declin în înțelegerea şi respectarea lui. Cu tot acest proces de actualizare, este posibil ca generația crescută în robie să nu fi putut adopta în mod deplin această zi de odihnă, ea fiind asumată ca ceva firesc şi propriu poporului abia de noua generație crescută în pustie[22], în legea Domnului.

Porunca odihnei în ziua a şaptea nu este privită nici de Moise, nici de popor, în cadrul episodului, ca fiind ceva nou, vorbindu-se despre Şabat ca despre ceva general cunoscut[23]. Israeliților nu li se explică aici ce este ziua a şaptea sau de ce trebuie să adune de două ori mai multă mană în ziua a şasea. Este interesant de observat faptul că israeliții se întreabă de două ori cu privire la consistența manei, dar nu întreabă ce este Şabatul, ceea ce arată că, deşi Şabatul era deja cunoscut, nu era respectat într-un mod anume până în acel timp[24]. Prin această hrană dăruită în chip miraculos, în funcție de o lege cultică[25], Dumnezeu sfințeşte ziua Şabatului şi oferă un timp al odihnei trupeşti şi al reorientării spre cele spirituale. Astfel, ceea ce începe ca intervenție divină într-un moment critic, intervenție prin care se asigură hrana poporului înfometat, devine o lecție importantă despre

---

[16] *KJV Bible Commentary* (Nashville: Thomas Nelson, 1997), 148.
[17] Adam Clarke, *Clake's Commentary: Exodus* (Albany: Ages Software, 1999), Ieş 16,23.
[18] Spence-Jones, *Exodus*, 53.
[19] Elwell, *Evangelical Commentary*, Ieş 16,23.
[20] Reiterarea pattern-ului modelat de Dumnezeu încă de la momentul creației, Jon Courson, *Jon Courson's Application Commentary: Genesis-Job* (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 281.
[21] Nichol, *The Seventh-day*, Ieş 16,22.
[22] Spence-Jones, *Exodus*, 57.
[23] Clarke, *Exodus*, 16,1.
[24] Charles Pfeiffer, *The Wycliffe Bible Commentary: Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1962), Ieş 16,23.
[25] Earl Radmacher, Ronald Allen şi Wayne House, *The Nelson Study Bible: New King James Version* (Nashville: T. Nelson Publishers, 1997), Ieş 16,22.

natura specială a Şabatului[26]. Regula de adunare a manei permite o dublă corelaţie: în trecut, cu lucrarea creatoare, la finalul căreia Dumnezeu S-a odihnit şi în viitor, la descoperirea poruncii a patra care va face Şabatul parte integrantă din Legământ[27].

2. Perspectiva istorică: instituirea Şabatului în Ieşirea 16 ca anticipare a Legii

În privinţa instituirii Şabatului în cadrul episodului manei (Ieş 16), mulţi exegeţi se exprimă favorabil[28]. Chiar dacă se acceptă existenţa principiului care stă la baza respectării acestei zile încă de la creaţie, ca zi de odihnă şi sfinţenie, aici apare pentru prima dată termenul de Şabat ca zi săptămânală de cult, ca expresie cultică a principiului iniţial[29]. Astfel, chiar dacă Dumnezeu S-a odihnit în ziua a şaptea a creaţiei, El nu a poruncit omului să facă acest lucru la momentul respectiv. Dar acum a dat legea Şabatului poporului Israel, lege care avea să devină una dintre cele zece porunci ca semn al legământului încheiat cu Israel pe Sinai (Ieş 31,13) şi ca semn de aducere aminte săptămânală de minunea eliberării din Egipt (Deut 5,15). Dumnezeu a aşezat ca temelie religioasă înainte de darea Legii şi ca anticipare a acesteia[30] observarea Şabatului. Faptul că unii au ieşit să caute mană şi în ziua Şabatului arată că aceasta devine instituţie a lui Israel abia după darea Legii. Dacă aici Dumnezeu a sfinţit Şabatul prin darul manei, a făcut aceasta ca pregătire a sfinţirii lui prin Lege[31].

Episodul manei, în ansamblul său, reprezintă o anticipare parţială a revelaţiei sinaitice, întrucât în cap. 15,25,26 apar poruncile şi legile iar

---

[26] Shubert Shapiro, „Shabbat: Three Stages in Israel's Experience," *Jewish Bible Quarterly* 3 (2004): 169.

[27] Douglas K. Stuart, *Exodus*, în *The New American Commentary* (Nashville: Broadman&Holman Publishers, 2007), 372.

[28] Astfel: J. Vernon McGee, *Thru the Bible Commentary: The Law (Exodus 1-18)* (Nashville: Thomas Nelson, 1991), 146: Şabatul a fost dat poporului ales înainte de darea formală a Legii; William MacDonald şi Arthur Farstad, *Believer's Bible Commentary: Old and New Testaments* (Nashville: Thomas Nelson, 1997), Ieş 16,20; Stuart, *Exodus*, 383; Carl Friedrich Keil şi Franz Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, vol. 1 (Peabody: Hendrickson, 2002), 364.

[29] Robert G. Hoeber, *Concordia Self-Study Bible* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1997), Ieş 16,18. Deşi în text prima menţiune a Şabatului nu include articolul hotărât – „azi este odihnă" – ceea ce ar sugera noutatea ideii pentru primitorii poruncii (Spence-Jones, *Exodus*, 52), construcţia gramaticală permite traducerea cu articol, Nichol, *The Seventh-day*, Ieş 16,25.

[30] Stuart, *Exodus*, 381.

[31] Keil şi Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 364.

în 18,16 este formulat codul civil[32]. Astfel, chiar dacă sensul Şabatului şi locul său în cadrul Legii va fi revelat pe deplin în Ieşirea 20,8-11 pentru moment, israeliții sunt întăriți, în acest fel, în credința purtării de grijă a lui Dumnezeu care le asigură subzistența chiar dacă ei încetează lucrul pentru o zi şi se dedică, în schimb, preocupărilor spirituale. Ceea ce va aduce nou porunca a patra va fi un moment de legiferare a Şabatului şi nu o inaugurare a lui[33]. O altă perspectivă asupra episodului este descrisă de lectura diacronică: se explorează posibilitatea ca acest capitol 16 al cărții Ieşirea să înregistreze un eveniment ulterior Decalogului, având în vedere referințele la cort şi chivot, două elemente apărute, conform referatului biblic, după această etapă revelațională[34].

3. Perspectiva creațională: Şabatul – parte a structurilor lumii ca întreg

A accepta faptul că Şabatul era cunoscut de evrei înainte de primirea Legii îi conduce pe exegeți la a presupune, în egală măsură, posibilitatea ca această zi să fi fost respectată de către patriarhi, inclusiv de Noe, adică de la începuturile omenirii. Practica are la bază separarea unei zile din şapte pentru odihna divină (Fac 2,2-3) care este considerată a fi un aşezământ divin şi cea dintâi între poruncile adresate făpturii umane[35]. Şabatul este, din această perspectivă, mai mult decât o instituție, este o componentă a ordinii creației[36] (Fac 2,2-3), însăşi sfințenia sa derivând din binecuvântarea şi sfințirea divină de la începutul lumii. Pentru că este parte integrantă a ordinii cosmice, caracterul său sacru este total independent de orice lucrare sau făptuire umană[37].

Apartenența Şabatului la constituția creației, la realitatea lumii ar putea însemna că cinstirea zilei de odihnă ține de firea omului, şi în acest sens se

---

[32] Spence-Jones, *Exodus*, 37.

[33] Inclusiv folosirea sintagmei Şabat *sfânt* (Ieş 16,23) implică cunoaşterea acestei zile de către evrei înainte de Sinai. Există şi opinii contrare: porunca a patra introduce obligația de a respecta ziua de odihnă, obligație introdusă de Moise şi care nu a fost cunoscută sau impusă lui Noe şi patriarhilor. Moise a instituit-o ca semn al legământului lui Israel cu Dumnezeu şi ca sărbătoare națională a eliberării din Egipt, Ştefan Colbu, "The Decalogue. A New Institutional Approach," în *European Journal of Science and Theology* 1 (2012): 33-55.

[34] Osborn şi Hatton, *A Handbook on Exodus*, 389.

[35] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[36] Terence Fretheim, *Exodus*, în *Interpretation: a Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Pres, 1991), 183.

[37] Nahum M. Sarna, *Exodus*, în *The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 90.

vorbeşte, în formularea poruncii a IV-a: *că în* şase *zile a făcut Domnul cerul* şi pământul (Ieş 20,11), de un *argument ontologic*[38]. Vedem cum făptura umană, fără a primi vreo lege în acest sens, plineşte prăznuirea odihnei şi faptul acesta poate fi cu uşurinţă asociat altor manifestări liturgice consemnate de textul scripturistic, împlinite, de asemenea, dintr-un firesc al slujirii specific făpturii umane, în virtutea unei legi interioare inerente omului[39], fiindcă făptura se află în starea naturală a creaţiei sale numai atunci când aduce laudă lui Dumnezeu[40]: jertfa lui Cain şi Abel (Fac 4,3-4), jertfa lui Noe (Fac 8,20), jertfa lui Avraam (Fac 12,7) şi exemplele ar putea continua. Din acestea se înţelege că legiferarea practicilor liturgice, instituirea lor s-a făcut numai atunci când prea marea rătăcire a omului l-a făcut pe acesta să-şi uite Creatorul şi Stăpânul, legile fiind, în această situaţie, un sprijin pentru aducerea-aminte cea întru/spre comuniunea cu Dumnezeu.

În acest context se pune problema cunoaşterii şi respectării Legii înainte de Moise, în special de către patriarhi a căror virtute este recunoscută şi acceptată deopotrivă în mediul iudaic şi cel creştin. Însă cele două aspecte nu sunt indisolubil legate, şi vedem la Sfântul Iustin Martirul că, deşi recunoaşte virtutea unor personaje premozaice precum Adam, Abel, Enoh, Lot, Noe sau Melchisedec, afirmă explicit faptul că ei nu respectau Şabatul[41]. În cadrul iudaismului, ideea că majoritatea legilor sinaitice, şi în special Şabatul, au existat înaintea momentului efectiv de primire a Legii, este un motiv asociat în general direcţiei apocaliptice a iudaismului[42], care şi-a lăsat amprenta asupra literaturii rabinice[43]. Astfel, unii rabini, pornind de la textul din Facerea 26,5: *Avraam, tatăl tău, a ascultat cuvântul Meu* şi *a păzit poruncile Mele, poveţele Mele, îndreptările Mele* şi *legile Mele!* şi influenţaţi de ideea transcendenţei Legii, au ajuns să afirme că Avraam a respectat Legea în întregul său[44]. Este greu să excludem cu

---

[38] David Novak, „The Sabbath Day," în *The Ten Commandments for Jews, Christians, and Others* (Michigan: Grand Rapids, 2007), 77.

[39] Sang-Bok David Kim, „The Pre-mosaic Concept of Ethics," în *Torch Trinity Journal* 1 (1998): 10.

[40] Isaac Sirul, „Cuvinte către singuratici despre viaţa duhului, taine dumnezeieşti, pronie *şi* judecată," în *Cuvinte către singuratici. Partea a II-a recent descoperită*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2003), 111.

[41] *Dialog cu iudeul Tryphon*, XIX; *ANF* 1,204. La fel Irineu și Tertulian consideră Irineu, *Împotriva ereziilor*, 4.16.2; Tertulian, *An Answer to the Jews* 2 (*ANF* 3,153); 3 – Robert M. Johnston, „Patriarchs, Rabbis and Sabbath," *Andrews University Seminary Studies* 12 (1974): 94-5.

[42] Cu titlu exemplificativ, în *Cartea Jubileelor* se afirmă existenţa din veşnicie a Legii de pe Sinai care a fost doar o transcriere a ceea ce exista deja în ceruri (Jub 3,30-31).

[43] Johnston, „Patriarchs, Rabbis and Sabbath," 97.

[44] Talmud, *Yoma* 28b. Alte opinii ale unor rabini în această privinţă: R. Shimi b. Hiyya:

fermitate posibilitatea ca unele elemente ale Legii să fi avut, într-adevăr, premergeri în perioada premozaică, în sensul viziunii lui W. Kaiser: „În pofida conciziei sale, a economiei cuvintelor și a viziunii cuprinzătoare, nu trebuie gândit că Decalogul a fost inaugurat și promulgat pe Sinai pentru prima dată. Toate cele zece porunci făceau parte din Legea lui Dumnezeu scrisă pe inimi înainte de a fi scrisă pe table de piatră, pentru că toate zece apar, într-un fel sau altul, în Cartea Facerea"[45].

La polul opus se situează asumarea exclusivă a Şabatului ca dar al lui Dumnezeu pentru Israel, dar în virtutea căruia nu numai că respectarea Şabatului nu era cerută ne-evreilor, ci le era chiar interzisă[46]. Un text care susține această variantă apare în Ieşirea 31,12-17, unde Şabatul este prezentat ca un semn veşnic între Dumnezeu şi Israel[47]. Nu dorim aici decât să subliniem faptul că de răspunsul la această problemă depinde obligativitatea universală a respectării Şabatului[48]. Dacă acceptăm ideea că acesta este într-adevăr parte a structurilor lumii şi că a fost respectat de la începuturile istoriei, înseamnă că el depăşeşte cadrul strict al unui popor – Israel[49] şi că intră în responsabilitatea tuturor.

4. Perspectiva hristologică

În cheie de lectură creștină, asocierea darului manei cu obligativitatea respectării zilei de odihnă nu este întâmplătoare, Sfinții Părinți interpretând cele două elemente aparent distincte într-o unitate de sens. Urmând imediat unui nou moment de nemulțumire a poporului pe tema frugalității hranei (Ieş 16,1-3), darul manei nu este menit să sature lăcomia celor întunecați de cugete pământeşti, fiindcă aceştia primesc carne (prepelițe, v. 12-13a). În schimb, mana este hrană cerească fiindcă este „umbră şi chip" a învățăturilor şi a darurilor venite prin Hristos, învățături cu care se hrănesc deopotrivă oamenii şi îngerii. Mai mult, hrana aceasta a trupului pe care Dumnezeu o dă din cer lui Israel este înțeleasă

textul s-ar referi la legile noahitice sau cel mult şi la circumcizie; R. Ashi: Avraam a respectat Tora scrisă şi cea orală; R. Johanan: Iosif a respectat Şabatul – Johnston, „Patriarchs, Rabbis and Sabbath," 99.

[45] El face referire la texte precum: Fac 35,2: *lepădați dumnezeii cei străini*; Fac 31,39: *pentru ce ai furat din lucrurile mele?*; Fac 24,3: *Jură-mi pe Domnul Dumnezeul cerului…*, Walter Kaiser, *Toward Old Testament Ethics* (Zondervan: Grand Rapids, 1983), 81-2.

[46] *Sanhedrin* 58b – Johnston, „Patriarchs, Rabbis and Sabbath," 96.

[47] Gary Cohen, „The Doctrine of the Sabbath in the Old and New Testaments," *Grace Journal* 6 (1965): 9.

[48] Johnston, „Patriarchs, Rabbis and Sabbath," 100.

[49] Fretheim, *Exodus*, 183.

ca o prefigurare a Trupului pe care Cel Netrupesc îl dă spre împărtăşire celor care flămânzesc[50] (In 6,32-33). În ziua Şabatului, această hrană nu se depreciază pentru a face trimitere la Cel care, odinindu-Se sâmbăta în mormânt, nu a cunoscut stricăciunea.

Porunca de a aduna numai cantitatea de mană necesară pentru o zi şi interdicţia simultană de a păstra din ea pentru a doua zi sunt interpretate de Sfântul Grigorie de Nyssa ca expresia faptului că nu este îngăduit să ne folosim de chipuri după împlinirea lor, şi nici nu este de folos să adunăm în această viaţă pământească, din lăcomie, mai mult decât ceea ce ne este de trebuinţă[51], fiindcă toate acestea se vor preface în viermi (Ieş 16,20). Dar evreilor le este îngăduit să păstreze mană din ziua precedentă pentru ziua de odihnă sfântă în cinstea Domnului[52] (Ieş 16,23), fiindcă surplusul este îngăduit atunci când se îndreaptă înspre ceea ce nu e supus stricăciunii[53], înspre bunătăţile spirituale.

Concluzii: Încercare de armonizare a contrariilor

Perspectivele de înțelegere a episodului manei și a modului în care acestea generează opinii divergente cu privire la momentul de instituire a Șabatului, expuse aici rezumativ, sunt un exemplu grăitor al diversității interpretative pe care o face posibilă textul Sfintei Scripturi. Fiecare dintre aceste perspective este susținută de argumente textuale, logice și teologice convingătoare referitor la Șabat și la momentul instituirii lui, cu raportare directă la Ieșirea 16.

Perspectiva cutumiară presupune o tradiție de respectare a unei zile săptămânale de cult. Nu se poate determina momentul de instituire a acestei zile sau dacă au fost formulate și prevederi privitoare la modul de respectare a ei, ceea ce primează aici fiind simpla idee că este posibil ca ziua Șabatului să fi fost o instituție cunoscută din perioada premozaică care, în timpul lui Moise, a ajuns într-o fază de declin și a necesitat un proces de reînvățare, de reînnoire, de clarificare. Actul dăruirii manei, în acest context, apare ca o formă de marcare a acestei zile care este semn al proniei divine și timp al întoarcerii către Dumnezeu.

---

[50] Grigorie de Nyssa, „Despre viaţa lui Moise," în *PSB* 29, trad. Dumitru Stăniloae şi Ioan Buga (Bucureşti, IMBO, 1982), 47.

[51] G. W. Ashby, *Go out and meet God: A Commentary on the Book of Exodus*, în *International Theological Commentary* (Michigan: Eerdmans, Grand Rapids, 1997), 73.

[52] Prin îngăduinţa de a aduna hrană pentru două zile se subliniază importanţa religioasă a zilei Şabatului, Petre Semen, *Învăţătura despre sfânt şi sfinţenie în cărţile Vechiului Testament* (Iaşi: Trinitas, 1993), 200.

[53] Grigorie de Nyssa, „Despre viaţa lui Moise," 49.

Pe același plan al înțelegerii Șabatului ca ziua a șaptea dedicată odihnei se situează *perspectiva istorică*, generată de o lectură apropiată literei textului, conform căreia episodul manei apare ca moment de instituire a zilei de odihnă, cu funcție dublă: de anticipare/pregătire a Legii (Ieș 20), de definire a Șabatului ca realitate istorică dăruită poporului ales. Aici se operează net distincția între principiul zilei de odihnă cunoscută de la creație (Fac 2,2-3) și expresia cultică a acestuia (Ieș 16), afirmându-se că Șabatul inaugurat acum va fi legiferat prin includerea în Decalog.

Cu *perspectiva creațională*, însă, se trece într-un alt plan de înțelegere, în care granița dintre ziua de odihnă săptămânală, presupusă a fi respectată de la începutul lumii, și Șabat ca parte a structurilor lumii se estompează, o zi devenind expresia unei realități ce-și are originea în odihna lui Dumnezeu de la finalul creației. Din această perspectivă, Șabatul ca realitate ontologică este independent de orice legiferare și chiar de orice respectare a lui din partea făpturii umane și, prin urmare, nu este exclus ca el să fi primit o expresie cultică firească încă de la începuturile omenirii, fără a se putea spune care ar fi fost aceasta. Astfel, sensul se schimbă: omul este cel care, fără a se supune vreunei porunci sau legi, caută să se facă părtaș la această realitate a sfințirii și a binecuvântării divine care este Șabatul Domnului (Fac 2,2-3).

În cheie de lectură creștină, *perspectiva hristologică* asupra episodului conferă manei valoare prefigurativă pentru Însuși Hristos, adevărata pâine din cer care a petrecut în mormânt în zi de Șabat, fără a cunoaște stricăciunea.

Aceste perspective converg într-o zonă de înțelegere care vede Șabatul ca fiind, în esență, *odihnire în Dumnezeu*. În acest sens, Şabatul era deopotrivă respectat şi nerespectat, la nivel individual, înainte de darea Legii pe Sinai, pentru că depindea, întâi de toate, nu de o încadrare în prevederi legislativ-cultice sau de apartenența etnică, ci de gradul de apropiere a omului de Dumnezeu. Iată de ce se poate accepta faptul că Șabatul era cunoscut și trăit de la începuturile omenirii, patriarhii și predecesorii lor (Enoh, Noe) fiind persoane a căror virtute[54] este confirmată de textul biblic și unanim recunoscută în mediul iudaic și în cel creștin. Odată cu forma instituționalizată a Șabatului (cu faza anticipativă din Ieșirea 16 și cu legiferarea din Ieșirea 20), el devine o responsabilitate comunitară şi o marcă identitară care aparține într-adevăr, în exclusivitate, poporului Israel. Forma instituționalizată concretizată într-o zi săptămânală de cult cu propriile sale rânduieli liturgice, nu a constituit niciodată obiectul unei porunci adresate celor de alte neamuri: acest Şabat este darul lui

[54] Virtutea fiind calea prin care se ajunge la această odihnire în Dumnezeu care înseamnă lipsa păcatului și intrarea într-o relație/stare a comuniunii cu El.

Dumnezeu pentru Israel şi aparţine doar lui. Dar Șabatul poporului ales, ca zi săptămânală de cult este, de fapt, un timp al încetării lucrului în vederea dedicării exclusive exercițiului spiritual, orientat tocmai înspre ajungerea la odihnirea spirituală în Dumnezeu. Astfel, dincolo de perspectiva de înțelegere, Șabatului îi este asociată în mod constant ideea odihnirii în Dumnezeu, ceea ce ne determină să credem că, dincolo de aspectul său istoric, arheologic, etnic, mărturisitor, Șabatul, în esența sa, este expresia telosului făpturii umane de a trăi veșnic în comuniunea veșnicei fericiri cu Cel ce este.

2. ŞABATUL ÎN TALMUD. CONCEPTUALIZĂRI ŞI REPERE PRACTICE PENTRU ÎMPLINIREA PORUNCII A PATRA [1]

Abstract

The paper proposes an approach of three different Talmudic tractates dealing with the Shabbat. The Talmud complements the other Jewish writings like those of Philo Alexandrinus, Josephus Flavius or the Qumran Scrolls with the definition of fundamental sabbatical concepts such as *melakha, samar, zakar, private* and *public domain, eruv, oneg Shabbat.* According to the Talmud, during the Shabbat, the Jews become Israel, thus passing from being simple individuals to being a religious community, a chosen people subdued to God and called to be His witness to the entire world.

Keywords

Shabat, Social Equity, Labour, Law

Centralitatea Şabatului în iudaism este o realitate recunoscută în chip unanim, care, considerăm, nu mai necesită vreo argumentare. Însă poate fi interesantă observarea diverselor maniere în care această centralitate a fost exprimată în cursul istoriei lui Israel. Filon Alexandrinul[2] identifica elementul determinant al importanței şi al sfințeniei Şabatului în faptul că Dumnezeu Însuşi a binecuvântat şi a sfințit această zi[3], adevărată „aniversare a lumii" (*tou/ ko,smou gene,qlion*[4]). Iosif Flaviu[5] remarca faptul

[1] Studiul a fost publicat în *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XIII (2009-2010), ed. Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renașterea, 2011), 157-65.

[2] Filon din Alexandria (20 î.Hr. – 50 d.Hr.), reprezentant al iudaismului elenistic din perioada de tranziție dintre platonism şi neoplatonism. În cadrul operei sale, abordează problematica Şabatului îndeosebi în lucrările: *De Decalogo, De Vita Mosis, De Legum Allegoriae, De Opificio Mundi*. „Filon din Alexandria," în Geoffrey Wigoder, et al., *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan *şi* George Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 238.

[3] „De Vita Mosis II," în C. D. Yonge, *The Works of Philo: New Updated Edition. Complete and Unabridged in One Volume* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, Peabody, 1993), 509.

[4] *Ko,smou* este forma de genitiv, masculin, singular a substantivului *ko,smoj*, iar *gene,qlion* este adjectiv neutru, singular, forma de acuzativ a lui *gene,qlioj,, on* care vizează naşterea, iar expresia *gene,qlion h`me,ra* înseamnă *zi de naştere* (Mc 6,21).

[5] Iosif Flaviu (37-100 d.Hr.), cunoscut şi sub numele de Yosef Ben Matityahu (Yosef, fiul lui Matityahu), sau, ca cetățean roman, Titus Flavius Josephus, istoric iudeu şi apologet aparținând unei familii preoțeşti a Templului, înrudit cu dinastia

că respectarea Şabatului cu preţul vieţii[6] este semnul credinţei evreilor în Şabat ca darul cel mai de preţ al lui Dumnezeu pentru poporul Său. La Qumran[7], comunitatea îşi sporea în Şabat efortul ascetic, adăugându-i lupta gândurilor şi convingerea unei reale împreună-slujiri veşnice cu cetele îngereşti în această zi[8]. În acest context, cele trei tratate ale *Talmudului*[9] care au ca temă Şabatul (*Shabbat*, *Erubin*, *Shevi'it*) vin să complementeze scrierile anterioare cu precizări conceptuale: *melakha*, şamar, *zahar*, *domeniu public* şi *spaţiu privat*, *eruv*, *oneg Shabbat* şi modul în care acestea trasează conduita adecvată în timpul şabatic. Deşi abordează teme înrudite, fiecare dintre cele trei tratate are specificitatea sa: texte biblice fundamentale, obiective, dezvoltare legislativă proprii.

1. Odihna pământului (Tratatul *Șevi'it*)

Trei texte vechitestamentare determină coordonatele acestui tratat: a) Ieş 23,10-11 prevede alternanța şase ani de muncă – al şaptelea de odihnă, simultan cu soluționarea unor aspecte sociale – săracilor li se îngăduie să se hrănească din roadele câmpului, din vii şi din măslini; b) conform Lev 25,1-7, legile anului şabatic se aplică numai în pământul Canaanului (v. 2), iar odihna pământului este în cinstea Domnului; c) Deut 15,1-3 introduce prevederile referitoare la iertarea datoriilor.

Ciclurile de şapte ani sunt gândite pe o structură similară ritmului săptămânii, cu şase unități de lucru şi una de odihnă. Apropierea celor două structuri este atât de mare încât se vorbeşte, în cadrul tradiției iudaice, despre o asimilare a anului şabatic în Şabat[10]. Această alternanță muncă-odihnă

---

elenistică a Haşmoneilor. A supraviețuit distrugerii Ierusalimului din 70 d.Hr. pe care a consemnat-o în opera sa. Lucrările sale oferă o perspectivă importantă asupra Iudaismului din primul secol creştin, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* şi *Antichități Iudaice* sunt cele mai importante.

[6] În situații similare celor consemnate în *Cărțile Macabeilor* (1Mac 2,31-41 ş. l. p.).

[7] Manuscrisele descoperite în 1947 în grotele de la Qumran (la aproximativ 3 km de Marea Moartă) constituie probabil cea mai spectaculoasă descoperire arheologică a secolului XX. Ele conțin texte biblice, comentarii biblice, scrieri apocrife, scrieri specifice comunității, etc. A se vedea Ioan Chirilă, *Qumran şi Mariotis – locuri ale îmbogățirii duhovnicești* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000) şi *Mesianism şi Apocalipsă în scrierile de la Qumran* (Cluj-Napoca: Arhidiecezana, 1999).

[8] „Cântările Sacrificiului *Șabatic*" (4Q400-407, IIQ17), în Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin Books, 2004), 329.

[9] *Talmudul* este un corpus de scrieri ce stau la baza autorității legilor şi a tradițiilor evreieşti acumulate timp de şapte secole în Israel şi Babilon. Cuprinde *Mishna* şi discuțiile rabinice ale Mishnei numite *Gemara*, G. Wigoder, „Talmud," 667.

[10] Esther Starobinski-Şafran, *Tufişul şi vocea. Exegeză şi gândire iudaică*, trad. Ţicu Goldstein (Bucureşti: Hasefer, 2003), 90.

conferă echilibru şi un ritm firesc vieții omului, dar sensul ei în raport cu structurile şabatice poate fi mai lesne înțeles dacă lămurim în prealabil concepția evreiască despre muncă: conceptul de *melakha*. Ideea de muncă este originată în contextul edenic: *Domnul Dumnezeu a sădit o grădină în Eden* (Fac 2,8). Acesta a fost primul contact al lui Adam cu Dumnezeu: l-a văzut pe Dumnezeu lucrând, căci *El planta...*, adică săvârşea un act care presupune implicare (atenție, concentrare), dar care este aducător de bucurie şi de nădejde[11]. În acest Gan Eden este aşezat omul, să-l lucreze şi să-l păzească (Fac 2,15): o grădină opulentă, dar în care, conform tradiției iudaice, roadelor le premerge efortul. Cele două acțiuni exprimate prin verbele *avad* – *a lucra* şi *şamar* – *a păzi* sunt complementare: *a lucra* ar fi a îndeplini munca cu conştiinciozitate, în timp ce *a păzi* e înțeles ca a descoperi în muncă sensul responsabilității înaintea Dăruitorului. Ori Dumnezeu este Dăruitorul nu numai al darului grădinii, ci şi al darului muncii (*melakha*), pe care, dintre toate făpturile create, o revelează numai omului[12].

Câteva aspecte trebuie avute în vedere atunci când abordăm chestiunea muncii. Fireşte, munca e concepută să răspundă unor necesități imediate, ea asigură cele necesare subzistenței. Dar ea transcende (sau ar trebui să) cadrele stricte ale materialității, orientându-se în chip fundamental spre împlinirea binelui în relație cu aproapele şi înaintea lui Dumnezeu. În al doilea rând, conform tradiției iudaice, munca presupune aptitudini şi efort intelectual. Relația strânsă dintre cele două e limpede în formularea talmudică conform căreia evreul „are datoria de a-şi învăța fiul atât Tora cât şi o meserie" şi, de asemenea, în Mishna care afirmă că „întreaga Tora dacă nu este însoțită de o muncă este zadarnică". În al treilea rând, munca afirmă libertatea, rațiunea şi alegerea; prin alegerea şi practicarea unei meserii (*omanut*), omul lucrează astfel asemănarea cu Dumnezeu. În acest fel, munca devine vocație/misiune (*malahut*), prin împlinirea căreia omul slujeşte Domnului şi aproapelui său. În sfârşit, făptura umană este chemată să-şi aducă aminte pururea că Stăpânul muncii sale este Dăruitorul acesteia, conştientizare fără de care munca riscă să devină blestem şi povară. Binecuvântarea dăruită de Dumnezeu muncii omului în Eden se păstrează dacă omul îşi exercită libertatea, privilegiile şi responsabilitatea față de aceasta[13].

---

[11] Alexandru Şafran, *Etica evreiască şi modernitatea*, trad. *Ţicu* Goldstein (Bucureşti: Hasefer, 2005), 137.
[12] Şafran, *Etica evreiască şi modernitatea*, 138.
[13] Şafran, *Etica evreiască şi modernitatea*, 138-42.

Dumnezeu, nu omul, este stăpânul absolut al pământului. Iată mesajul fundamental al anului şabatic. Odihna pământului în cinstea Domnului este semnul stăpânirii Sale în creație. El exercită drepturi de proprietate alături de proprietarul israelit[14] pentru a-i reaminti acestuia că nu este stăpân absolut, ci că este numai dăruit cu rodnicia pământului. Respectarea acestui timp şabatic presupune credința în participarea lui Dumnezeu în toate aspectele vieții umane.

În timpul anului şabatic, pe lângă interzicerea oricăror activități agricole, se formulează imperativul folosirii produselor numai pentru consum; nu este îngăduit ca ele să fie depozitate pentru un timp mai îndelungat, pentru ca din roadele acestui an să se hrănească deopotrivă bogații şi săracii. Mai mult chiar, rezervele de alimente rămase din anul precedent trebuie puse la dispoziția tuturor. În acest mod, de la îmbelşugare şi foamete se realizează trecerea la asigurarea traiului zilnic pentru toți israeliții deopotrivă. Este ideea pe care o pune în evidență şi episodul manei din Ieşirea 16. Efectul social al acestor prevederi este major: se reface coeziunea poporului, Israelul devine o entitate caracterizată de decență şi spirit comunitar. În acelaşi registru se înscrie şi porunca remiterii datoriilor[15], prin împlinirea căreia, în planul istoric, se restabileşte echilibrul economic al poporului, iar în plan moral, se oferă făpturii umane ocazia de a lucra asemănarea cu Dumnezeu prin împlinirea milei (*hesed*[16]) între semeni.

Există o relație foarte strânsă între anul şabatic şi pământul Canaanului. Textul poruncii este limpede: *După ce veţi intra în pământul pe care îl voi da vouă, să se odihească* pământul... (Lev 25,2). Astfel, legile anului şabatic (cu excepția datoriilor) se aplică deplin numai în Pământul făgăduinței[17]. Important este faptul că de respectarea lor depinde păstrarea

---

[14] Jacob Neusner, *Making God's word work: a guide to the Mishnah* (London/New York: Continuum International Publishing Group, 2004), 121.

[15] Remiterea datoriilor nu se aplică în cazul plății lucrătorilor, cf. *The Talmud. A Selection*, *Shebi'it*, *cap. 10,* trans. and ed. Norman Solomon (London: Penguin Group, 2009), 66.

[16] *Hesed* (Fac 19,19; Ieş 15,13; Deut 5,10; Ios 2,12; Iov 10,12; Ps 135) – *milă*, *dragoste neclintită*, *bunătate* şi *iubire* este „un termen des utilizat în Vechiul Testament pentru a exprima dragostea lui Dumnezeu în urma legământului, îndurerarea, permanenta purtare de grijă pe care Dumnezeu o are pentru Israel şi care se exercită atât în vremurile de stabilitate în credință, cât şi în cele grele", iar Israel este chemat „să răspundă cu aceeaşi loialitate şi dragoste iubirii lui Dumnezeu". Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 145; John R. Kohlenberger şi James A. Swanson, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament with the New International Version* (Michigan: Zondervan, Grand Rapids, 1998), 559-61.

[17] Ulterior, aplicabilitatea acestor legi a fost extinsă asupra unor regiuni ca Siria şi

pământului sau pierderea lui, exilul fiind prezentat încă de la început ca pedeapsă pentru încălcarea acestui timp de odihnă în cinstea Domnului (Lev 26,34-35.43). Relația *pământul făgăduinţei – exil* este pusă în analogie cu relația *Eden – Adam şi Eva*. În situația nerespectării poruncii referitoare la anul şabatic, există riscul ca Israel să piardă darul Canaanului şi să sufere spinii şi pălămida exilului. De aceea, efortul lui Israel în timpul acestui an Şabatic trebuie să fie focusat pe păstrarea ritmului edenic în Canaan: şase zile/ani de muncă, una/unul de odihnă, fiindcă odihna anului Şabatic reprezintă în Canaan imaginea acelui timp desăvârşit din Eden în care creația întreagă se odihnea[18] (Fac 1,31-2,2-3).

Pornind de la imaginea grădinii Edenului, văzută de această dată ca *spaţiul privat* al lui Dumnezeu, Tratatul *Șabat* dezvoltă şi argumentează prevederile şabatice prin raportare permanentă la distincția dintre domeniul public şi cel privat.

2. Domeniu public şi spațiu privat (Tratatul *Şabat*)

Fundamentală în cadrul acestui tratat este distincția care se face în zi de Şabat între domeniul public (satul/oraşul) şi spațiul privat (gospodăria, casa), în raport cu care sunt formulate restricțiile de deplasare şi de transport impuse evreului[19]. În domeniul public, reglementările deosebit de restrictive privind transportarea obiectelor au determinat găsirea unor soluții alternative. Una dintre acestea este transformarea domeniului public în spațiu privat prin marcarea lui fie cu obiecte personale, fie cu mâncare, înainte de începerea Şabatului[20]. Accentul pus pe delimitarea public/privat şi restricționarea activității în domeniul public se datorează faptului că focusul vieții în acest timp sfințit trebuie să fie îndreptat înspre casă/gospodărie, aflată în centrul Şabatului[21]: *Rămâneţi fiecare în casele voastre...* (Ieş 16,29).

Se face o distincție clară între timpul sfințit al Şabatului şi restul zilelor. Importanța acordată timpului şabatic reiese şi din grija pe care tradiția iudaică a cultivat-o pentru a nu pierde nici măcar un singur moment din Şabat, astfel încât Şabatul este celebrat timp de aproape 25 de ore: începe vineri înainte de apusul soarelui şi se încheie sâmbătă, după

Libanul de azi, pentru a evita migrările israeliților care aveau ca scop evitarea acestor legi, *The Talmud*, 62.

[18] Neusner, *Making God's word work*, 124.

[19] Neusner, *Making God's word work*, 126.

[20] Această problematică este dezvoltată cu precădere în tratatul *Eruvin.*

[21] Neusner, *Making God's word work*, 127.

asfințit. Fiecare moment şi fiecare zi contează; conform gândirii rabinice, fiecare structură a timpului este de neînlocuit, iar în cazul în care vreuna este neglijată, ea poate chiar să împiedice bunul mers al structurilor temporale care o succed[22]. Iată ce justifică pregătirile laborioase pentru întâmpinarea Şabatului[23], precum şi cinstea deosebită acordată momentului inaugural, pe care înțelepții Talmudului le consemnează: Rabbi Hanina, îmbrăcându-şi cele mai bune haine în ajunul Şabatului, stând în picioare, proclama: „Veniți să o întâmpinăm pe regina Şabat!" (*malka haŞabat*); sau Rabbi Yanai care, într-o postură similară, proclama la rându-i: „Vino, mireasă! Vino!"[24].

Specifică zilei Şabatului este interdicția de a îndeplini orice lucrare (*melakha*), interdicție preluată de tradiția iudaică din porunca Decalogului (Ieş 20,10): *Ziua a* şaptea *este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi niciun lucru...*, şi ulterior dezvoltată în numeroase formulări legislativ-cultice. Astfel, dacă Sfânta Scriptură menționează numai aprinderea focului (Ieş 35,3), aratul şi seceratul (Ieş 34,21) ca fiind interzise în ziua Şabatului, înțelepții Mishnei au stabilit 39 de lucrări principale neîngăduite, cu subcategoriile lor, *toladot*. Punctul comun al acestor lucrări este aspectul lor creativ. Dar Talmudului nu îi sunt specifice generalizările abstracte, de aceea rabinii au găsit un model practic[25] pentru a identifica lucrările interzise în Şabat: construirea Cortului Sfânt. Astfel, se interzice abținerea de la orice lucrare creatoare deliberată, ca un fel de *imitatio Dei* sugerat chiar de Torah[26]. Definirea actului creator respectă criterii cantitative şi calitative. Spre exemplu, înțelepții Mishnei au decis că două litere constituie o unitate semnificativă, astfel încât scrierea a mai mult de o literă trebuie considerată ca lucrare în sensul deplin al termenului şi, prin urmare, trebuie interzisă. În ce priveşte criteriul calitativ, se consideră că a distruge, a strica, a dărâma nu reprezintă lucrări decât dacă sunt urmate de refacerea, reconstrucția obiectului sau clădirii afectate[27].

Talmudul introduce în discuție o altă chestiune, cea a intenției (*kavanah*). Ceea ce Torah interzice este *lucrarea intenționată* (*melekhet*

---

[22] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 322.

[23] *Kabalat Şabat* (întâmpinarea sau *acceptarea* Şabatului) este un serviciu religios oficiat vineri seara, înaintea serviciului obişnuit de seară (*maariv*), şi care îşi are originea într-un vechi obicei cabalistic datând din secolul al XVI-lea. Wigoder, „Şabat", 641.

[24] Talmud, Şabbath *16*,119.

[25] Adin Steinsaltz, „Introduction au Talmud," în *Spiritualités vivantes*, trad. Nelly Hansson (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 124.

[26] Steinsaltz, „Introduction au Talmud," 123.

[27] Steinsaltz, „Introduction au Talmud," 125.

ma'chevet), adică o lucrare care nu necesită un efort mental nu este creatoare, iar cel care o împlineşte fără să realizeze decât ulterior acest lucru, nu este culpabil, lipsind aspectul intențional. Mai mult decât atât, o lucrare intenționată este o lucrare împlinită având cunoştințe prealabile despre consecințele sale. Aşadar, cel care împlineşte o lucrare pe care nu avea intenția să o împlinească nu poate fi considerat ca lucrând în ziua de Şabat. Un exemplu extrem ne oferă Rabbi Simeon Ben Yo'hai: un om care avea intenția de a culege un ciorchine de struguri şi a cules accidental un altul, nu poate fi considerat că a lucrat cu adevărat[28].

Toate aceste prevederi legislative nu constituie esența acestui timp şabatic, ci ele au rolul auxiliar de a asigura frumusețea spirituală a Şabatului. De aceea, Şabatul nu trebuie perceput ca fiind caracterizat exclusiv de interdicții şi elemente negative. El este *sărbătoare/sărbătoarea sărbătorilor* şi *bucurie/zi de bucurie*.

Conceptul de *desfătarea* Şabatului (*oneg Shabbat*) articulează ceea ce Şabatul înseamnă pentru evreul practicant: cele spirituale nu sunt împlinite în opoziție cu cele materiale, ci prin celebrarea creației lui Dumnezeu[29]. Expresia îşi are originea în textul profetului Isaia care prezintă binefacerile făgăduite cinstitorului zilei de Şabat ca zi sfințită de Domnul (Is 58,13-14). Trei sunt elementele sunt ale acestui *oneg Shabbat*: cele trei mese festive specifice zilei Şabatului, cutuma îmbrăcării celor mai frumoase haine şi aprinderea luminilor Şabatului[30]. Caracterul festiv al Şabatului este marcat în primul rând prin respectarea celor trei mese în loc de două, într-o zi obişnuită. Importanța lor este imensă, fiindcă, conform spuselor lui Rabbi Joshua ben Levi, cel care celebrează Şabatul cu trei mese va fi salvat de trei calamități eshatologice[31]. Conform Talmudului, cel care respectă cuvintele profetului Isaia, făcând din Şabat o zi de desfătare în Domnul, se va bucura de binecuvântare şi nespuse bunătăți: va primi moştenire nemăsurată, în chipul celor spuse lui Iacov: *...tu te vei întinde la apus* şi *la răsărit, la miazănoapte* şi *la miazăzi...* (Fac 28,14); va fi ferit de suferințele exilului; va fi dăruit cu toate dorințele inimii sale, precum este scris: *Desfătează-te în Domnul* şi îți *va împlini* ție *cererile inimii tale* (Ps 36,4). Rav Hiyya bar Ashi spune că orice lucru, cât de neînsemnat, împlinit în cinstea Şabatului, devine desfătare[32].

---

[28] Steinsaltz, „Introduction au Talmud," 125-6.
[29] Talmud, Şabath *16*, 117.
[30] Steinsaltz, *Talmud*, 127-8.
[31] Talmud, Şabath *16*, 117.
[32] Talmud, Şabath *16*, 117-8.

Deschiderea eshatologică a Şabatului este marcată, în cadrul acestui tratat, de către Rabbi Yohanan: **izbăvirea lui Israel (mesianică) va surveni respectării consecutive desăvârşite a două zile de Şabat**[33].

3. De la individual la comunitar (Tratatul *Eruvin*)

În continuarea firească a tratatului despre Şabat, tratatul Eruvin precizează care sunt restricțiile de deplasare şi transportare a obiectelor în timpul Şabatului. Structurat în zece capitole, tratatul indică limitele care trebuie respectate de Şabat, modul în care acestea pot fi extinse prin *eruv*[34], precum şi activitățile îngăduite la Templu în ziua Şabatului. Conform tratatului *Eruvin*, sunt permise, în domeniul privat, toate acele acțiuni sau lucrări care nu contravin spiritului Şabatului, adică acele lucrări care nu sunt constructive şi cu rezultate de durată şi care sunt în consonanță cu sfințenia timpului respectiv[35].

Legea *Mişnei* dezvoltă în chip deosebit ideea renunțării la proprietatea privată reală în favoarea participării la o proprietate comună, fictivă, creată în zi de Şabat. Activitatea evreului în Şabat este strict limitată la spațiul privat, însă i se oferă posibilitatea unei raze de acțiune mult mai mari. Prin unirea a numeroase spații private, se creează un spațiu privat fictiv mult mai extins, stăpânit de toți proprietarii care participă la crearea lui prin renunțarea la şi oferirea propriului spațiu real tuturor celorlalți. Aceasta înseamnă, în chip rezumativ, a deține în Şabat mai puțin, dar a folosi mai mult decât în celelalte zile ale săptămânii[36]. Practica unirii limitelor are un impact comunitar enorm, creând legături foarte strânse între membrii comunității. Ea implică renunțare la sentimentul de stăpânire absolută şi disponibilitatea de a oferi aproapelui din bunătățile tale, urmând ca, în chip firesc, să te bucuri la rându-ți din darurile pe care Dumnezeu i le-a hărăzit lui. Există două variante de creare a acestui nou spațiu privat: fie prin crearea unei mese comune fictive de unire (*eruv*), prin care spațiul se împarte cu toți ceilalți proprietari, fie printr-o masă fictivă de parteneriat (*situf*), creată prin punerea la dispoziția tuturor a unui vas cu mâncare sau băutură într-o zonă comună tuturor proprietăților reale participante la

---

[33] Talmud, Şabath *16*, 119.

[34] *Eruv* este un procedeu legal specific tradiției rabinice, prin care se încearcă moderarea unora dintre prevederile legislativ-cultice privitoare la Şabat şi sărbători. Există patru feluri de *eruv*: *Eruv haţerot* (*eruvul* curților), *Eruv reşuiot* (*eruvul* spațiilor sau doar eruv), *Eruv tavşilin* (*eruvul* alimentelor găsite), şi *Eruv tehumin* (*eruvul* hotarelor), Wigoder, „Eruv," 207-8.

[35] Neusner, *Making God's word work*, 128.

[36] Neusner, *Making God's word work*, 128.

noul spațiu fictiv, gestul fiind însoțit şi de afirmarea faptului că respectivul vas aparține tuturor locuitorilor curții respective[37]. Astfel, comunitatea se construieşte şi se întăreşte în jurul mesei sau, altfel spus, Şabatul conferă şi întreține comunității dimensiunea sa euharistică.

Şabatul, ca şi anul şabatic, aduce o redefinire a domeniului public şi a spațiului privat, dar, totodată, reconfigurează în chip radical viața societății israelite, redându-i caracterul euharistic şi comunitar prin care se apropie de idealul edenic asumat ca model.

Faptul că Mishna dedică un întreg tratat problematicii anului şabatic (*Shevi'it*), şi altele două prevederilor privind ziua Şabatului (*Eruvin*, *Șabat*), ne arată că cele două structuri sunt percepute ca structuri distincte, bine delimitate. Şi totuşi, elementele comune ce pot fi identificate depăşesc cu mult simpla observație inițială a configurării lor temporale similare pornind de la numărul 7. La nivelul limbajului, relația analogică dintre cele două este exprimată prin referirea la un Şabat al lui Israel şi la un Şabat al pământului (anul şabatic). La nivel ideatic, un loc central îl ocupă chestiunea redefinirii proprietății. În Şabat, prin stabilirea unor domenii fictive compuse din mai multe proprietăți private, ceea ce în restul timpului este destinat uzului exclusiv, devine spațiul de mişcare al unei întregi comunități, reunite prin intermediul unor practici cu dimensiune euharistică. Eruv simbolizează caracterul comunitar a ceea ce este consumat[38]. Proprietarii intrați în acest domeniu fictiv extins devin, în Şabat, co-proprietarii unui spațiu cu mult mai generos decât cel posedat în restul timpului. Într-o manieră similară, în anul şabatic, pământul nu mai este proprietate privată, dar, de această dată, omul devine co-proprietar cu Dumnezeu, iar roadele aparțin tuturor. Şi iată cum comunitatea lui Israel se reuneşte, la fel ca în Şabat, împărtăşindu-se din darurile Domnului. În acest răstimp, roadele sunt numai pentru consumul imediat, iar mulțumirea pentru ele trebuie să fie adresată exclusiv Domnului[39], adevăratul Stăpân al pământului. Prin aceste prevederi se deschide posibilitatea reaşezării raporturilor dintre Dumnezeu şi poporul Său în firescul lor, după modelul primului Şabat, celebrat în Eden. Grădina Edenului, ca spațiu privat al lui Dumnezeu, era oferit spre folosință protopărinților, care erau stăpânii (şi co-proprietarii) a tot ceea ce contemplau. Roadele Edenului nu aparțineau exclusiv nimănui şi, în acelaşi timp, tuturor, cu excepția pomului cunoştinței binelui şi răului. Ceea ce defineşte o proprietate privată în timpul şabatic este pluralitatea proprietarilor[40].

[37] Neusner, *Making God's word work*, 129.
[38] Neusner, *Making God's word work*, 132.
[39] Neusner, *Making God's word work*, 130-2.
[40] Neusner, *Making God's word work*, 131.

Concluzii

Impactul social al împlinirii prevederilor specifice timpului şabatic este unul foarte puternic. În Şabat, spațiul de mişcare se extinde, diferitele practici înlesnesc comunicarea dintre membrii comunității şi îi reunesc în jurul mesei. În anul şabatic, se produce o nivelare economică, se restabileşte echitatea socială, prin anularea categoriilor sociale specifice societății umane (bogați şi săraci), toți redevenind pur şi simplu israeliți, dar nu ca indivizi, ci ca parte integrantă a unei realități corporate, după modelul edenic. Israeliții redevin poporul Israel. Se realizează trecerea de la individ la comunitate, de la independență la asumarea responsabilității ca popor ales. Ori acest popor este chemat ca, mai ales în timpul şabatic, să mărturisească stăpânirea lui Dumnezeu în creație[41].

[41] Neusner, *Making God's word work*, 132-5.

3. ŞABATUL – MEDIU AL MARTYRIEI ŞI AL ÎNTÂLNIRII CU DUMNEZEU ÎN SĂRBĂTOARE. REPERE DIN OPERA LUI IOSIF FLAVIU ŞI FILON DIN ALEXANDRIA[1]

Abstract

The paper proposes an approach of the Sabbath from a Jewish double perspective: Josephus Flavius emphasizes its martyrical dimension, while Philo of Alexandria stresses on its spiritual and mystical dimension. These two perspectives enrich our perception of the Sabbath as presented by the Holy Scripture, with nuances of interpretation proper to the Jewish tradition.

Keywords

Sabbath, Josephus Flavius, Philo of Alexandria, martyria, communion

Şabatul ocupă un loc privilegiat în tradiția iudaică, şi afirmația nu este deloc o platitudine, ci vrea să exprime în chip sintetic faptul că poporul evreu, în gândirea şi trăirea sa religioasă, face ca toate elementele – spațiale, temporale, cultice – să conveargă spre – sau cel puțin să fie puse în relație cu – ziua a şaptea. Acestei centralități se datorează atenția de care Şabatul a avut parte în scrierile tradiției iudaice. Din multitudinea scrierilor şi autorilor, în studiul de față propunem o incursiune în opera lui Iosif Flaviu şi a lui Filon din Alexandria pentru a discerne viziunea lor asupra Şabatului. Se va putea observa, credem, diferența de perspectivă dată de pregătirea lor diferită, însă mai important decât diferența este faptul că discursurile celor doi autori converg în punctul de afirmare a conținutului teologic al Şabatului, chiar dacă accentele sunt diferite. Astfel, vom putea privi Şabatul ca mediu al martyriei, la Iosif Flaviu, şi ca mediu al întâlnirii cu Domnul Şabatului în sărbătoare, la Filon Alexandrinul.

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 1 (2012): 31-40.

1. Şabatul – mediu al mărturisirii credinţei în viziunea lui Iosif Flaviu[2]

Legile în privinţa zilei de odihnă au fost date de Moise (*Ap.*[3] II.174, p. 148), inclusiv introducerea lecturilor scripturistice în rânduiala liturgică şabatică[4]. Toate acestea au fost respectate, în istoria lui Israel, „printr-o hotărâre neclintită" (*Ap* II.234, p. 158). Această fermitate în credinţă şi în practica cultică a influenţat manifestările de tip liturgic ale popoarelor cu care evreii au intrat în contact. Legile iudaice au început să fie împlinite parţial de alte neamuri, dovedindu-şi superioritatea care constă în promovarea dreptăţii, condamnarea lenei şi a luxului, recomandarea cumpătării în toate, recomandarea muncii asidue (*Ap*. II.291, p. 166; cf. *Ap*. II.146, p. 144; cf. *Ap*. II.214, p. 155), în deprinderea cu „blândeţea şi omenia" (*Ap*. II.213, p. 154), chiar faţă de animale. Porunca Şabatului a fost preluată odată cu toate aceste valori ale Legii iudaice, inclusiv obiceiul aprinderii luminilor de Şabat (*Ap*. II.282, p. 165).

Convingerea cu care Iosif Flaviu descrie valoarea inestimabilă a Legii mozaice se resimte şi în consemnările evenimentelor istorice care au marcat istoria Israelului, în special în cadrul războiului iudaic. Refuzul evreilor de a încălca porunca Şabatului prin participarea la luptă, chiar de apărare, este determinat de neasemuita evlavie faţă de Dumnezeu şi de râvna cu care ei aleg să îi respecte poruncile (*AJ* XIV.4, *Par.* 3, p. 198).

Astfel, Ptolemeu Soter a ocupat Ierusalimul pretinzând cu vicleşug că doreşte să aducă o jertfă în ziua Şabatului, iar evreii nu au ripostat măcelului care a urmat (*AJ* XII.1, *Par.* 1, p. 61). Statornicia lor în împlinirea poruncilor este desconsiderată de neevrei şi, dintr-un un act de mărturisire a credinţei în Domnul Dumnezeu, decade la stadiul ingrat de superstiţie: „Există aşa-numitul popor al iudeilor care, locuind în Hierosolyma, oraş mare şi fortificat, s-a lăsat subjugat de Ptolemeu (Soter) fiindcă a refuzat să pună mâna pe arme, supunându-se domniei sale crude de dragul unei

---

[2] Flavius Iosif (37-100 d.Hr.), cunoscut şi sub numele de Iosef Ben Matitiahu (Iosef, fiul lui Matitiahu), sau, ca cetăţean roman, Titus Flavius Josephus, istoric iudeu şi apologet aparţinând unei familii preoţeşti a Templului, înrudit cu dinastia elenistică a Haşmoneilor. A supravieţuit şi consemnat distrugerea Ierusalimului din 70 d.Hr. Lucrările sale oferă o perspectivă importantă asupra Iudaismului din primul secol creştin, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* şi *Antichităţi Iudaice* sunt cele mai importante.

[3] În lucrarea de faţă, voi utiliza următoarele abrevieri ale operelor lui Iosif Flaviu: *AJ* – Antiquitates Judaeorum; *Ap.* – Contra Apionem; *BJ* – De Bello Judaico; *Vit.* – Vita.

[4] Flavius Josephus, *Autobiografie. Contra lui Apion*, trad. Ion Acsan (Bucureşti: Hasefer, 2002), 149.

superstiții”[5]. În alt moment, Aristobul, refugiat în Templu, a fost învins pentru că, în cazuri extreme, legea nu le îngăduia decât să se apere de atacul duşmanului, dar nu şi să întreprindă ceva împotriva lui, ori şanțul care apăra Templul a fost astupat de duşmani tocmai în zilele de Şabat (*AJ* XIV.4, *Par.* 2, p. 198; cf. *BJ* I.7, *Par.* 3, p. 32).

Iosif Flaviu cosemnează o serie de situații similare (*AJ* XIII.1, *Par.* 3, p. 123; XIII.12, *Par.* 4, p. 168; XVIII.9, *Par.* 2, 6; pp. 481-2; *BJ* VII.8, *Par.* 7, p. 534), în care duşmanii evreilor, cunoscându-le credința, au aşteptat ziua Şabatului pentru a-i ataca. Se pare că s-a dezvoltat treptat o adevărată strategie bazată pe acest principiu[6] (cf. 1Mac 2,31 etc.), până când Matatia a hotărât că apărarea este îndreptățită chiar şi în ziua Şabatului (*AJ* XII.VI, *Par.* 2, p. 95-6) (1Mac 2,39 ş.u.). Unele cercetări, bazându-se pe reconstituirea cronologiilor babiloniene, au propus chiar posibilitatea ca această strategie să fi fost aplicată chiar de Nabucodonosor la momentul robirii poporului ales, cu câteva secole înainte de perioada macabeilor[7]. În unele momente, repausul şabatic (*BJ* II.21, *Par.* 8, p. 231) pe care şi l-au impus evreii le-a adus înfrângerea chiar şi atunci când nu exista o strategie bazată pe acest obicei (*AJ* XIII.8, *Par.* 1, p. 153). Alteori, evreii şi-au înşelat duşmanii amăgindu-i că nu le este îngăduit în zi de Şabat nici să lupte, nici să ducă tratative de pace (*BJ* IV.2, *Par.* 3, p. 307-8) şi apoi, pe neaşteptate, s-au năpustit asupra lor (*BJ*, II, 16, *Par.* 4, p. 199; 17, *Par.* 10, p. 207; *Par.* 2, p. 215).

În perioadele în care s-au aflat sub stăpânirea altor neamuri, evreii s-au bucurat de unele scutiri, prin care li se îngăduia respectarea tradiției mozaice privind celebrarea Şabatului şi a celorlalte sărbători (*AJ* XIV.10, *Par.* 20-5, pp. 223-6), erau scutiți de serviciul militar (*AJ* XIV.10, *Par.* 12, p. 221), nu erau chemați la judecată în ziua Şabatului sau de la a noua oră din ziua precedentă (*AJ* XVI.6, *Par.* 2, p. 346), erau scutiți şi de orice alte îndatoriri în ziua Şabatului (*AJ* XIII.2, *Par.* 3, p. 128), nu li se percepea tribut în anul şabatic şi anul jubileu (*AJ* XI.8, *Par.* 5, p. 55; XIV, 10, *Par.* 6, p. 218), iar cine i-ar fi împiedicat în vreun fel să împlinească toate acestea avea să fie aspru pedepsit (*AJ* XVI.6, *Par.* 4, p. 346).

Iosif Flaviu ne oferă argumentația istorică a convingerii sale că evreii ştiu să-L cinstească pe Domnul în Şabat, chiar cu prețul vieții. Dar

---

[5] Mărturia lui Agatharchides din Cnidos (200-102 î.Hr.), istoric, geograf şi filolog grec care a trăit la curtea Ptolemeilor din Alexandria, autorul unei istorii a Asiei (10 cărți) şi a Europei (49 de cărți), ocupându-se de Diadohi (urmaşii lui Alexandru cel Mare), *AJ*, vol. 2, 61-2.

[6] Alger F. Johns, „The Military Strategy of Sabbath Attacks on the Jews”, în *Vetus Testamentum* 13.4 (1963), 483.

[7] Johns, „The Military Strategy,” 483-6.

se poate distinge în opera sa şi un palier al observaţiilor care vizează sfera slujirii liturgice, chiar dacă şi acestea sunt exprimate în cadrele discursului istoric. El consemnează obiceiul iudeilor de a se aduna în sinagogă în ziua Şabatului (*BJ* II.14, *Par.* 5, p. 184). În cadrul reformei davidice, s-a instaurat structura şabatică a serviciului divin la locaşul sfânt, fiecare familie urmând să slujească de la un Şabat la altul (*AJ* VII.14, *Par.* 7, p. 419). Simultan cu schimbarea slujitorilor, era prevăzută schimbarea pâinilor punerii-înainte în fiecare Şabat (*AJ* III.10, *Par.* 7, p. 164). Inaugurarea şi încheierea Şabatului erau marcate de sunetul trâmbiţei: un preot se urca pe acoperişul Pastophoriilor, o clădire anexă a Templului în care se păstrau veşmintele preoţeşti şi vasele de cult, şi de acolo anunţa încetarea sau reluarea lucrului (*BJ* IV.9, *Par.* 12, p. 358; cf. *AJ* III.12, *Par.* 6, p. 170). Se pare că Marele Preot avea obligaţia de a urca la Templu cu preoţii numai în ziua Şabatului, a lunii pline sau în celelalte sărbători, dar nu avea prevăzut un serviciu liturgic zilnic (*BJ* V.5, *Par.* 7, p. 397). Sunt amintite şi prevederile legislative privitoare la anul şabatic şi anul jubiliar, cu iertarea datoriilor, eliberarea robilor, retrocedarea pământurilor, iertarea de pedeapsa capitală (*AJ* III.12, *Par.* 3, pp. 168-9; IV.8, *Par.* 28, p. 222).

Preţuirea Şabatului reiese cu evidenţă din toate aceste informaţii, însă istoricul iudeu nu era adeptul exceselor în respectarea odihnei, fapt vizibil şi în descrierea practicii şabatice în cadrul comunităţii eseniene: ei „evită să lucreze în a şaptea zi a săptămânii; până şi mâncarea şi-o pregătesc dinainte, ca să nu mai aprindă focul în ziua aceea, ba mai mult, nu cutează să mute niciun obiect din loc sau să-şi satisfacă nevoile fiziologice" (*BJ* II.8, *Par.* 9, p. 162). Probabil aceasta a fost una dintre raţiunile pentru care a decis să nu se alăture comunităţii lor[8].

Iosif Flaviu apără demnitatea şi sfinţenia zilei Şabatului şi împotriva lui Apion, care îi adusese o jignire teribilă: el afirma că numele zilei provine de la cuvântul egiptean „sabbo", care înseamnă „vătămarea pântecelui" suferită, în opinia lui, de tot poporul ieşit din Egipt după şase zile de mers prin pustie. În ziua a şaptea, ei ar fi decis singuri să se odihnească, de aici păstrându-se numele zilei de odihnă. Însă Iosif argumentează că această etimologie este complet eronată, fiindcă Şabbaton nu are nimic de a face cu *sabbo* şi înseamnă abţinerea de la orice muncă, nicidecum vreo vătămare corporală (*Ap.* II.2, 21-6, pp. 125-6).

Preocupările teologice ale istoricului evreu sunt restrânse. Separarea luminii de întuneric aduce cu sine şi numirea acestora: „apariţia luminii

[8] Mireille Hadas-Lebel, *Flavius Josephus, evreul Romei*, trad. *Ţicu* Goldstein (Bucureşti: Hasefer, 2004), 50-2.

s-a chemat dimineață și începutul odihnei, seară" (*AJ* I.1, *Par.* 1, p. 9). În versiunea sa, sensul odihnei din referatul creației este strict legat de respectarea zilei de odihnă (*AJ* I.1, *Par.* 1, pp. 8-9), care trebuie socotită sfântă și cinstită prin abținerea de la orice muncă (*AJ* III.5, *Par.* 5, p. 14), precum și prin dublarea jertfelor (*AJ* III.10, *Par.* 1, pp. 161-2).

Scrierile lui Iosif Flaviu ne oferă și informația interesantă despre existența unui râu cu o natură aparte, care curge între Arkea din regatul Agrippa și Raphanaea. Caracterul său deosebit constă în următorul fapt: „Atâta timp cât curge, are un bogat debit de apă și un curent puternic; apoi, dintr-o dată, izvoarele lui seacă în întregime timp de șase zile și el își dezvăluie în fața ochilor albia lui uscată. De parcă n-ar fi survenit nicio schimbare, în a șaptea zi izvorăște ca mai înainte; această succesiune este păstrată cu strictețe. De aceea, el a și fost numit *Râul* Șabatului, după cea de a șaptea zi, care la iudei este sfântă." (*BJ* VII.5, *Par.* 1, p. 507)

Chiar mai surprinzător este faptul că Plinius (*Istoria naturală* 31.11) consemnează un ritm opus: râul curgea șase zile, iar în a șaptea seca (*BJ*, p. 507, nota 2). Fenomenul natural astfel consemnat nu exprimă altceva decât că Șabatul este cu adevărat sărbătoarea creației întregi, nu numai o zi rezervată în exclusivitate omului. Dacă înțelegem în acest fenomen un act de cinstire și recunoaștere a sfințeniei Șabatului, putem realiza conexiunea cu o expresie a Mântuitorului: „Dacă vor tăcea aceștia, pietrele vor striga" (Lc 19,40) pentru a mărturisi sfințenia Șabatului-Hristos.

2. Șabatul, întâlnirea cu Dumnezeu în sărbătoare la Filon[9]

Opera filoniană[10] ni se descoperă ca o adevărată comoară de reflecții simbolic-filosofice și mistic-teologice, din care nu lipsesc, însă, nici informațiile istorice. În iconomia discursului său, Filon rezervă un spațiu foarte generos problematicii Șabatului. Toate dezvoltările sale în acest

[9] Filon din Alexandria (20 î.Hr. – 50 d.Hr.), reprezentant al iudaismului elenistic din perioada de tranziție dintre platonism și neoplatonism. Din opera sa, de interes imediat pentru cercetarea de față sunt: *De Decalogo, De Vita Mosis, De Legum Allegoriae, De Opificio Mundi*.

[10] Am folosit pentru citare ediția C. D. Yonge, *The Works of Philo* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1993). Pentru clarificarea anumitor aspecte terminologice, am apelat la volumele bilingve ale operei lui Filon din colecția Œuvres *de Philon d'Alexandrie*, 36 vol. (Paris: du Cerf, 1961-1988). În lucrarea de față, voi utiliza următoarele abrevieri ale operelor lui Filon: *Abr. – De Abrahamo; Cher. – De Cherubim ; Decal. – De Decalogo; LA I – Legum Allegoriae I; Mos. I – De Vita Mosis I; Mos. II – De Vita Mosis II; Op. – De Opificio Mundi; Spec. leg. II – De Specialibus Legibus II ; Virt. – De Virtutibus.*

areal tematic pornesc, cum era şi firesc, de la câteva idei privind odihna divină din ziua a şaptea (Fac 2,2-3).

Dumnezeu a creat lumea în şase zile, iar în a şaptea zi a încetat lucrarea creatoare pentru a Se dedica contemplării celor *bune foarte* (*Decal*. 97, p. 526) (Fac 1,31). Această stare contemplativă trebuie asumată ca model de către toţi oamenii, care, prin organizarea vieţii lor conform unui ritm similar relaţiei *şase zile de creaţie – o zi de odihnă*, lucrează asemănarea cu Dumnezeu (*Decal*. 101, p. 527). Perioada celor şapte zile arată modul în care omul este chemat să alterneze munca fizică, osteneala pentru dobândirea celor necesare existenţei sale, cu exerciţiul filosofic, în conformitate cu acest model divin. Filon înţelege prin exerciţiu filosofic pe de-o parte contemplarea creaţiei ca operă a lui Dumnezeu şi a tuturor acelor învăţături aducătoare de fericire, iar, pe de altă parte, revizuirea faptelor săvârşite în săptămâna care se încheie, în vederea îmbunătăţirii conduitei personale. Ascultând numeroasele lecţii de virtute ţinute de către cei cu adevărat înţelepţi, fiecare este chemat să le împlinească şi, îndeosebi în această zi dedicată exclusiv activităţilor spirituale, să aducă în faţa tribunalului sufletesc faptele sale (*Decal*. 98, pp. 526-7; *Mos*. II.215, p. 510; *Spec. leg. II*, 61-2, p. 574; *Op*. 128, p. 18), pentru a-şi reîncepe activitatea cu forţe sufleteşti reînnoite. Alternanţa muncă – odihnă/activitate spirituală corespunde structurii noastre dihotomice (*Spec. leg. II*, 64, pp. 574-5). Pentru aceasta, modelul desăvârşit al vieţii practice şi contemplative pe care îl oferă referatul creaţiei trebuie fixat în minte şi pecetluit în suflet pentru a deveni în chip real paradigma tuturor actelor noastre care, astfel, să se conformeze treptat sfinţeniei bineplăcute lui Dumnezeu (Lev 19,2).

Conţinutul odihnei divine din Facerea 2,2-3 este interpretat de Filon ca fiind nu inactivitate sau nelucrare, ci lipsa schimbării, activitate care nu cunoaşte durerea, lipsită de suferinţă, spre deosebire de toate elementele universului cărora le sunt proprii toate acestea: soarele şi luna, aerul şi toate vietăţile sunt într-o permanentă mişcare, supuse variaţiei şi schimbării (*Cher*. 88-9, p. 89). Iată de ce, spune Filon, Moise foloseşte cu îndreptăţire sintagma „Şabatul lui Dumnezeu" căci, cu adevărat, din tot ceea ce există, El singur se odihneşte (*Cher*. 86, p. 89), El nu este supus schimbării, variaţiei şi nici oboselii. Odihna este privilegiul Său ontologic de care se bucură veşnic (*Cher*. 90, p. 89). De aceea, afirmă Filon, numai Dumnezeu sărbătoreşte în chip real Şabaturile şi toate celelalte sărbători aparţinându-i de drept Lui, şi nicidecum oamenilor. Dumnezeu este singurul care sărbătoreşte pentru că numai El se bucură veşnic, numai El cunoaşte fericirea şi o existenţă netulburată de supărare, teamă, rău

sau suferință de vreun fel. Natura Sa este absolut perfectă, El Însuşi este perfecțiunea, desăvârşirea, arhetipul tuturor celor create care îi datorează frumusețea lor (*Cher*. 86, p. 89). Adevărul acestor afirmații este confirmat prin comparație cu sărbătorile muritorilor, caracterizate de păcat în variile lui forme şi grade de intensitate: bețiii, ospețe, desfrâu, tot atâtea prilejuri de degradare a tot ce e frumos şi de inversare a valorilor (*Cher*. 92, p. 90). Sărbătorile oamenilor lipsite de dimensiunea transcendentă şi de consistența eshatologică determină comportamente străine firescului naturii umane. Aici, virtutea este defăimată, muzica, filosofia şi celelalte elemente formatoare ale spiritului uman sunt forțate să cedeze locul plăcerilor pântecelui şi celor de sub pântece (*Cher*. 93, p. 90). Când astfel de oameni se îndreaptă spre locaşurile sfinte, îşi curățesc trupul, considerându-se vrednici de a intra în spațiul sacru, fără a se preocupa de curățirea patimilor care le întinează sufletul (*Cher*. 95, p. 90). Reiese astfel cu destulă claritate care poate fi considerat adevăratul Şabat.

În ziua a şaptea, Dumnezeu nu şi-a încetat lucrarea creatoare căci, spune Filon, aşa cum propriu focului este să ardă, iar propriu zăpezii este să fie rece, tot aşa este propriu lui Dumnezeu să creeze, chiar dacă elementele naturii au fost încheiate în ziua a şaptea. Aici este introdusă o analogie cu produsul exercitării artelor, care, odată încheiat, rămâne nemişcat, dar cele create de Dumnezeu sunt într-o continuă mişcare, sfârşitul lor fiind începutul altora, aşa cum sfârşitul zilei este începutul nopții. La fel se întâmplă cu lunile şi anii, cu succesiunea generațiilor (*LA I*, 5-7, p. 25). Mai mult, adaugă Filon, ar fi un semn de limitare teribilă să credem că lumea a fost creată în şase zile, sau în timp, pentru că timpul este propriu zilelor şi nopților, determinate de mişcarea soarelui. Corect ar fi să spunem nu că lumea a fost creată în timp, ci că existența timpului este o consecință a creării lumii (*LA I*, 2, p. 25).

Cucerit de măreția Creatorului universului, Moise a sfințit ziua a şaptea: el a perceput cu ochii duhovniceşti frumusețea pre-eminentă a zilei a şaptea, adânc imprimată în întreg universul (*Mos. II*, 209, p. 509) şi al cărei chip creația îl poartă ca pecetluire a telosului său veşnic. Mai mult decât atât, stăruind în exercițiul duhovnicesc, lui Moise i s-a descoperit această zi a şaptea ca fiind ziua de naştere, *aniversarea lumii* (*tou/ ko,smou gene,qlion*[11]), în care cerul şi pământul şi toate cele ce sunt într-însele sărbătoresc, bucurându-se şi desfătându-se (oneg Şabat) în

[11] *ko,smou* este forma de genitiv, masculin, singular a substantivului *ko,smoj*, iar *gene,qlion* este adjectiv neutru, singular, forma de acuzativ a lui *gene,qli*oς, on care vizează naşterea, iar expresia *genome,nhj h`me,raj* înseamnă *zi de naştere* (Mc 6,21).

armonia desăvârşită a numărului şapte şi în ziua Şabatului (*Mos. II*, 210, p. 509). În această zi, lucrarea lui Dumnezeu confirmată ca desăvârşită (Fc 1,31) s-a încheiat, lăsând locul odihnei (*Spec. leg. II*, 59, p. 574), de aceea Dumnezeu a sfinţit şi a binecuvântat această zi[12], fiindcă ea este sărbătoarea nu a unui oraş sau a unei ţări, ci a întregului pământ (*Op*. 89, p. 13). Iată de ce legiuitorul evreilor a considerat potrivit ca tot poporul să se conformeze legilor naturii şi să sărbătorească acest timp printr-o adunare solemnă, petrecând în veselie, relaxare şi abţinere de la orice lucru sau exerciţiu artistic din care s-ar putea produce ceva (*Mos*. II, 210-1, p. 509). Iar porunca a patra nu trebuie privită altfel, spune Filon, decât ca rezumat al tuturor legilor privind sărbătorile, şi al tuturor ritualurilor prevăzute pentru acestea (*Decal*. 158, p. 531; *Spec. leg. II*, 39, p. 572).

Caracterul deosebit al zilei a şaptea se datorează importanţei pe care numărul şapte îl deţine în creaţie. Se poate spune că întreg universul este construit pe o structură de şapte: cerul este încins cu şapte cercuri: arctic, antarctic, Tropicul Racului, Tropicul Capricornului, ecuatorul, zodiacul şi galaxia; planetele sunt şi ele organizate în şapte diviziuni (*Op*. 111-3, pp. 16-7); constelaţia Ursa Maior, cu un rol esenţial în navigaţie, este alcătuită din şapte stele; Pleiadele, de asemenea sunt alcătuite din şapte stele (*Op*. 114-5, p. 17), şi exemplele ar putea continua. Însă Filon coboară din sferele cereşti aducând în atenţie acele elemente din viaţa noastră care sunt conforme aceluiaşi număr: lucrurile care se văd sunt şapte – corpul, distanţa, forma, dimensiunea, culoarea, mişcarea şi nemişcarea –, şapte sunt şi mişcările (*Op*. 120-2, p. 17) – în sus, în jos, la dreapta, la stânga, înainte, înapoi, în cerc –, componentele trupului omenesc la fel (*Op*. 117-9, p. 17), şi vârstele (etapele) vieţii sunt tot şapte (*Op*. 103-5, pp. 15-6) etc. La o cercetare atentă a tuturor celor create, reiese limpede că esenţa numărului şapte este fundamentul tuturor lucrurilor de o substanţă incorporală şi corporală, al geometriei şi trigonometriei, al aritmeticii şi gramaticii, al armoniilor muzicale (*Op*. 107-8, p. 16; cf. 126, p. 18). Între lucrurile perceptibile numai de intelect, singur numărul şapte este liber de schimbare şi neregularitate. Există în acest număr o sfinţenie atât de mare încât el se bucură de pre-eminenţă faţă de toate celelalte numere, şi faţă de toate lucrurile existente (*Decal*. 102, p. 527). Dar pe lângă importanţa sa în structurile universului şi în experienţele vieţii, numărul şapte îşi datorează sfinţenia, mai presus de toate, faptului că Însuşi Dumnezeu, Tatăl

[12] Sfinţenia şi binecuvântarea zilei a şaptea sunt indisolubil legate, fiindcă, scrie Filon, numai ceea ce este binecuvântat este şi sfânt, *LA I,* VII, 17-8, 26-7.

întregului univers i-a acordat o atenție specială; căci mintea Îl înțelege pe Dumnezeu privindu-L în oglinda Şabatului ca veşnic lucrător şi proniator al lumii (*Decal*. 105, p. 527). Iată de ce Şabatul este exercițiul odihnei întru contemplarea perfecțiunii[13].

Episodul manei (Ieş 16), în care *aerul produce hrană* (*Mos. I,* 202, p. 478), îi oferă lui Filon contextul pentru a accentua sfințenia deosebită a zilei Şabatului. Sfințenia zilei poate fi uşor intuită din simplul fapt că Dumnezeu dăruieşte poporului în ziua precedentă o cantitate dublă de mană, pentru a le înlesni respectarea poruncii odihnei, deşi în restul săptămânii le oferea porția necesară fiecărei zile (*Mos. I*, 203-8, p. 478) pentru a-i învăța să-şi pună nădejdea în purtarea Sa de grijă. Deşi Moise s-a străduit mult pentru ca poporul să fie pe deplin conştient de importanța zilei Şabatului, Scriptura consemnează o încălcare flagrantă a poruncii odihnei de către un om care aduna lemne (Num 15,32-36). Aceste lemne urmau mai mult ca sigur să fie folosite la foc, ori focul fusese interzis de Moise ca început al tuturor muncilor şi artelor. Prin aceasta, Moise considera că se elimină principalul mod în care sfințenia zilei a şaptea ar fi putut fi încălcată (*Mos. II*, 219, p. 510; *Spec. leg. II*, 65, p. 575). Filon consideră că necinstitorul Şabatului a optat să ignore toate aceste învățături divine, manifestând o indiferență totală față de cuvintele al căror ecou răsuna încă în auzul său (*Mos. II*, 213, p. 510). Referatul scripturistic consemnează aici responsabilitatea pe care şi-o asumă ceilalți membri ai comunității de a nu ignora nelegiuirea săvârşită sub ochii lor, însă, aşa cum explică Filon, ei nu pedepsesc vinovatul pe loc, ci îl aduc la Moise (*Mos. II*, 214, p. 510). Nimic mai firesc, din moment ce pedepsirea încălcării Legii nu constituie atribuția unei instanțe personale, ci ea poate fi aplicată numai în numele comunității care a încheiat legământ cu Dumnezeu. Nesancționarea încălcării Legii nu ar fi însemnat altceva decât asumarea păcatului de către întreaga comunitate şi, prin aceasta, ieşirea din cadrele legământului. De aceea, din porunca Domnului, este omorât cu pietre cel a cărui minte se prefăcuse în piatră nesimțitoare (*Mos. II*, 218, p. 510).

Reiese cu limpezime din toate acestea cât este de important, în viziunea lui Filon, ca omul să-şi îngăduie întotdeauna un interval pentru refacerea forțelor trupeşti şi sufleteşti în ziua sfântă a Şabatului (*Decal*. 99, p. 527), iar robilor să le ofere la fiecare şase zile o scânteiere de libertate (*Spec. leg. II*, 67, p. 575). Dar nu mai puțin importante sunt legile privind anul Şabatic şi anul jubiliar, care se adresează omului ca o invitație la simplitate şi la restaurarea egalității în creație (*Decal*. 162, p. 532). În anul

[13] Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 69.

Şabatic, Dumnezeu a considerat că şi pământului i se cuvine un răgaz de odihnă după şase ani în care a trudit pentru a oferi omului roadele sale. Astfel, redevenind liber, pământul poate să dăruiască timp de un an bogăţiile spontane ale naturii sale (*Decal*. 163, p. 532). În armonie cu acest răstimp al odihnei pământului, Legea prevedea iertarea tuturor datoriilor şi eliberarea robilor evrei (*Spec. leg. II,* 39, p. 572). Celor două prevederi li se adăuga, în timpul anului jubiliar, restituirea pământurilor înstrăinate prin diferite împrejurări, proprietarilor lor iniţiali.

Remiterea datoriilor în al şaptelea an avea două avantaje majore: primul era acela de a-i constrânge pe cei bogaţi la a împlini un act de milostenie, ameliorând astfel suferinţele aproapelui lor, iar cel de-al doilea era de a le asigura acestora bunăvoinţa semenilor săraci în cazul în care, prin circumstanţe neprevăzute, ar ajunge ei înşişi într-o situaţie asemănătoare căci, spune Filon, viaţa se poate schimba asemenea vântului capricios (*Spec. leg. II*, 67, p. 575). Pornind probabil de la acelaşi principiu, Moise foloseşte apelativul „frate" pentru a-l desemna pe cel ajuns rob: „De ţi se va vinde ţie fratele tău, evreu sau evreică, şase ani să fie rob la tine, iar în anul al şaptelea să-i dai drumul de la tine, slobod" (Deut 15,12). Prin aceasta, el nu face altceva decât să sădească în inima stăpânului ideea de înrudire cu slujitorul său, de unde decurge, fireşte, o atitudine mult mai binevoitoare faţă de acesta (*Spec. leg. II*, 79-90, pp. 576-7). Filon reformulează: tratează-l cu bunătate, oferindu-i în schimbul muncii sale cele necesare existenţei, iar în anul al şaptelea, bucură-te că ai prilejul să oferi unui alt om darul şi binecuvântarea cea mai mare, libertatea (*Spec. leg. II*, 83-84, p. 576).

Filon îşi exprimă admiraţia faţă de toate aceste prevederi menite să asigure mersul firesc al vieţii în întreaga creaţie (*Decal*. 163, p. 532). Proprietarilor li se porunceşte să lase pământul nelucrat, în timp ce săracilor le este îngăduit să se hrănească din roadele câmpului: „Şase ani să semeni ţarina ta şi să aduni roadele ei, iar în al şaptelea, las-o să se odihnească; şi se vor hrăni săracii poporului tău, iar rămăşiţele le vor mânca fiarele câmpului. Aşa să faci şi cu via ta şi cu măslinii tăi" (Ieş 23,10-11). Firescul acestei porunci reiese cu claritate, căci ar fi fost absurd ca unii să se hrănească din munca altora. Însă, în acest fel, toate roadele sunt primite ca venind integral de la Dumnezeu (*Virt*. 98, p. 649), ca acte concrete ale purtării Sale de grijă. Dar Dumnezeu ia în grija Sa nu numai aspectele materiale ale existenţei noastre, ci şi pe cele spirituale: prin respectarea odihnei pământului, pe lângă cinstea cuvenită Şabatului, făptura umană învaţă şi să nu se alipească de cele materiale, creându-se în suflet dispoziţia de a pierde mai degrabă decât aceea de a se dedica exclusiv câştigului.

În plus, dacă odihna pământului este necesară, cu atât mai mult îi este indispensabilă făpturii care simte oboseala şi durerea muncii (*Spec. leg. II*, 86-7, pp. 576-7). Cu privire la anul jubiliar, Filon se înscrie în linia generală de interpretare a retrocedării pământurilor: ea are rolul de a reaminti omului că nu este stăpânul pământul, ci că are doar drept de folosință asupra lui. De aceea, pământul nu se vindea niciodată, ci numai numărul de recolte până la jubileu (*Spec. leg. II*, 113, p. 578). Prevederea făcea posibilă păstrarea echilibrului între pământurile semințiilor, aşa cum, din poruncă divină, le-au fost împărțite la ocuparea Canaanului. Filon vede în toate aceste formulări legislative înțelepciunea şi bunătatea lui Moise, caracterul său milostiv, pe care îl imprimă nu numai în sufletele acelora care împlinesc poruncile Domnului, ci şi în sufletele celor care se hrănesc spiritual din cuvintele Sfintei Scripturi (*Spec. leg. II*, 104, p. 578; cf. *Virt*. 97, p. 649).

Filon distinge un palier duhovnicesc de interpretare a odihnei atunci când afirmă că numele lui Noe, om drept înaintea lui Dumnezeu, este cel mai potrivit pentru a-i defini caracterul şi viața. Pe bună dreptate, spune el, căci odihna se opune tulburării care este cauza confuziei, agitației, războaielor pe care cei răi le caută neîncetat, în timp ce cinstitorii desăvârşirii duc o viață liniştită, stabilă şi paşnică (*Abr*. 27, p. 413). Între aceştia din urmă se numără şi Noe, care „era om drept şi neprihănit între oamenii timpului său şi mergea pe calea Domnului" (Fac 6,9). Dar Moise nu foloseşte întâmplător apelativul „om", exprimând prin intermediul lui nu numai calitatea de animal rațional muritor, ci şi faptul că Noe, prin curățirea de patimi şi lucrarea virtuților, a ajuns la o conduită demnă de responsabilitatea sa în creație (*Abr*. 31-34, pp. 413-4). A fi *drept* este un mod de a exprima suma virtuților: toate erau bune în viața lui Noe, iar la creație, *toate erau bune foarte* (Fac 1,31), de unde putem înțelege că Noe (care se tâlcuieşte odihnă) a împlinit întru sine telosul creării făpturii umane (Fac 1,26).

Discursul lui Filon despre Şabat vizează, întâi de toate, nivelul impactului social: legile gândite şi formulate cu multă înțelepciune au menirea de a asigura atât rămânerea/reaşezarea întregii creații în firescul ei, prin cultivarea iubirii de aproapele şi a manifestării ei în actele hesed-ului, cât şi prin instaurarea unui ritm ideal de alternanță între muncă şi odihnă, și pentru făptura umană, şi pentru animale şi chiar pentru pământ ca sursă a vieții. Modelul arhetipal al acestei alternanțe este relația creație-odihnă descrisă nouă în referatul Facerii. Dintr-o perspectivă moral-duhovnicească,

Filon promovează importanța valorilor14 în general şi înfierează păcatul. El pledează pentru renunțarea la sărbătorile de muritori care sunt prilejuri de păcătuire şi la căutarea întâlnirii cu Dumnezeu în sărbătoare15, prin primenirea casei sufletelor noastre. Exemplul de împlinire a acestei curățiri sufleteşti este Noe, cel numit pe bună dreptate odihnă fiindcă s-a arătat lucrător al tuturor virtuților, şi, prin aceasta, împlinitor al asemănării cu Dumnezeu, Cel pentru care odihna este un dat ontologic. Aici sesizăm deschiderea eshatologică a discursului lui Filon: Dumnezeu singur sărbătoreşte cu adevărat, bucurându-Se şi contemplând veşnic lucrul mâinilor Sale16 în Şabat care este aniversarea lumii. La această sărbătoare este invitat omul care, dedicându-se o zi pe săptămână exercițiului contemplativ, poate deveni încă din această viață părtaş bucuriei celei veşnic odihnitoare.

Concluzii

Prin respectarea Şabatului, poporul Israel reafirmă în fiecare săptămână realitatea legământului încheiat cu Dumnezeu şi chiar caracterul său de popor ales. În cadrul gândirii iudaice, Iosif Flaviu pune accentul pe episoade istorice similare celor din cărțile *Macabeilor,* privind aceste jertfiri ca un semn al credinței neclintite a evreilor în Dumnezeul Cel Viu, şi iată aici motivul pentru care considerăm că se poate vorbi cu îndreptățire despre aspectul mărturisitor al Şabatului. În schimb, Filon este preocupat de conținutul odihnei divine şi de semnificația zilei a şaptea (Fac 2,2-3), sfințenia Şabatului se datorează alegerii sale de către Dumnezeu, ea fiind ziua aniversării lumii, dar, din perspectiva făpturii umane, fiind prilejul întâlnirii cu Dumnezeu. Cele două perspective, ambele provenind din sfera tradiției iudaice, completează imaginea Şabatului oferită de rescriptul Vechiului Testament. Însă nu este vorba propriu-zis de o completare, ci de o complementare a discursului biblic cu perspective ce îmbogățesc înțelegerea şi nuanțează sensurile acestui element-cheie al identității iudaice.

Aceste câteva repere iudaice de înțelegere a Şabatului nu sunt cu totul străine discursului teologic creştin. Am sugera în acest sens, foarte succint, faptul că celebrarea zilei de duminică de către creştini include şi o dimensiune mărturisitoare, în cazul nostru, mărturisitoare a credinței în Înviere. Pe

[14] În sensul de valori formatoare ale spiritului uman: filosofia, ritmul, cumpătarea şi armonia, cf. *Cher*. XXIX, 105.
[15] Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, 130.
[16] În sensul folosit de Sfântul Atanasie cel Mare: Fiul şi Duhul Sfânt.

de altă parte, specificul liturgic al acestei zile o evidențiază şi ca o zi a intrării noastre într-un spațiu sfințit de prezența lui Dumnezeu, ca o zi a intrării noastre în veşnicia Lui, coborâtă în timpul nostru spre a-l sfinți şi binecuvânta precum, odinioară, a sfințit şi a binecuvântat ziua a şaptea (Fac 2,2-3). Din această perspectivă, şi noi putem spune, cu Filon, că rezervăm o zi întâlnirii noastre cu Dumnezeu, în sărbătoare. În acest mod, consistența teologică urmărită în analize de tipul celei de față are avantajul de a evidenția posibile elemente de convergență a tradiției iudaice cu teologia creştină şi, astfel, de a facilita un posibil viitor dialog.

4. ATITUDINEA MÂNTUITORULUI HRISTOS FAŢĂ DE ŞABAT REFLECTATĂ ÎN SFINTELE EVANGHELII[1]

Abstract

The attitude of Christ concerning the Shabbat as reflected in the Gospels. The paper proposes a survey of the Gospels in search for information on the attitude that our Lord Jesus Christ had regarding the Shabbat. The starting point is the call to rest familiar to us from the Old Testament (Ex 33,14) and renewed by Christ in a slightly different manner, which emphasizes His identity to true rest (Mat 11,28-30). All of His works accomplished on the Shabbat, such as preaching in the Synagogue (Mk 1,21; 6,2-5; Lk 4,16-21), achieving miraculous healings (Mat 12,9-14; Lk 14,1-6; 13,10-17; Mk 1,23-28; 1,29-31; Jn 5,1-18; 9,1-41), or allowing His disciples to trespass the sanctity of the Shabbat in the episode of plucking grain (Mat 12,1-8; Mk 2,23-28; Lk 6,1-5), are all means of revealing a new and spiritual understanding of this blessed and sanctified day (cf. Gen 2,3).

Keywords

Shabbat rest, eschatological rest, *hesed,* miraculous healings.

În cadrul chemării evanghelice din Matei 11,28-30, text cu rezonanțe vechitestamentare evidente[2] (cf. Ieş 33,14), Mântuitorul Hristos face referire la sensul spiritual al odihnei. Formularea este foarte apropiată de ceea ce citim în Ieşirea 33,14: Şi a zis Domnul către el: Eu Însumi voi merge înaintea Ta şi Te voi duce la odihnă! Dacă în Vechiul Testament, Dumnezeu este Cel care duce la odihnă, aici Mântuitorul Hristos, adevăratul Şabat[3], o făgăduieşte acelora care primesc jugul Său. Cei osteniți sunt, identificați cu cei împovărați de păcate[4], idee care realizează conexiunea

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 2 (2010): 25-31. O parte din acest studiu se regăsește cu unele modificări și în studiul nr. 9

[2] Unii exegeți consideră că pasajul Matei 11,27-30 constituie *nucce*-le întregii Evanghelii după Matei, vezi E. P. Blair, *Jesus in the Gospel of Matthew* (New York: 1960), 108; D. Davies, Dale C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2 (London; New York: T&T Clark International, 2004), 296.

[3] Davies şi Allison, *A critical and exegetical commentary*, 287.

[4] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Matei," în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1994), 469-70.

cu palierul duhovnicesc-mistic al înțelegerii Şabatului, ca odihnă pe care o aduce sufletului împlinirea virtuții. Termenul ἀνάπαυσις[5] apare în LXX ca traducere a cuvântului שַׁבָּתוֹן; (şabaton) (ex. Ieş 16,23), păstrarea Şabatului, al cărui corespondent în Epistola către Evrei este σαββατισμός (Evr 4,9). Termenul ἀνάπαύσω poate fi interpretat şi ca anticipare a binecuvântării mesianice/eshatologice[6].

Modul în care este formulată chemarea are afinități cu literatura sapențială vechitestamentară. Invitația veniți la mine e rostită de personificarea înțelepciunii (Pilde 9,5; Sir 24,21). Prin comparație, în textul din Matei apare cu mai multă evidență faptul că invitația este adresată tuturor, prin introducerea cuvântului πάντες. Hristos cheamă la Sine nu numai pe Israel, ci pe întregul neam omenesc[7].

Textul invită şi la sesizarea unei dimensiuni eshatologice. În conştiința poporului ales, era mesianică era aşteptată ca un timp al odihnei (4Ezd 7,36.38; 8,52) şi ca un mare Şabat (Evr 4,9). În lumina eshatologiei noutestamentare realizate/în curs de realizare, pasajul poate fi înțeles ca mărturie a prezenței odihnei eshatologice încă din această lume, prin inaugurarea Împărăției (cf. Evr 4,1-13), fiindcă prezența Împărăției este sinonimă prezenței odihnei[8]. Din această perspectivă, Şabatul poate fi înțeles ca starea care va caracteriza Împărăția lui Dumnezeu, stare determinată de comuniunea cu Hristos Dumnezeu[9] care ne cheamă la Sine spre a ne împărtăşi din izvorul odihnei celei adevărate. Contextul larg al versetului permite această interpretare[10], el fiind inserat în finalul unui capitol preponderent eshatologic (Mt 11,1-27) şi precedând un dialog polemic privind Şabatul (Mt 12,1-14).

Pentru a lua contact cu poporul căruia vroia să-i descopere noua Lege, Mântuitorul Hristos a ales modul cel mai accesibil prin care Se integra în rânduielile religioase ale timpului: lectura Scripturii şi predica în sinagogă în ziua Şabatului (Mc 1,21; 6,2-5; Lc 4,16-21). În acest cadru, serviciul divin era prezidat de un ἀρχισυνάγωγος, şeful sinagogii, care permitea celor prezenți să ia cuvântul. Leviții sau preoții nu se bucurau aici de vreun

[5] Pentru paleta semantică a cuvântului, vezi Lampe, *A Patristic Greek Lexicon,* 115-6.
[6] Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, în *WBC* 33A (Dallas: Word Incorporated, 2002), 323. A se vedea pe aceeaşi temă Samuele Bacchiochi, „Matthew 11,28-30: Jesus's Rest and the Sabbath," *AUSS* 22 (1984): 289-316.
[7] Hagner, *Matthew 1-13*, 323.
[8] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 288.
[9] Cf. Barclay M. Newman și Philip C. Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew* (New York: United Bible Societies, 1992), 345.
[10] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 288.

privilegiu, slujirea lor limitându-se la cultul sacrificial săvârşit în Templu. Acest caracter liber al serviciului sinagogal i-a oferit Mântuitorului cadrul ideal[11] pentru a-Şi desfăşura activitatea învăţătorească, îndeosebi acolo unde nu se bucura într-atât de simpatia mulţimilor încât să fie ascultat şi în afara spaţiului strict al sărbătoririi Şabatului[12] (Mc 6,2-5).

Hristos observa Şabatul, deşi nu urmând întocmai cutumelor privind odihna Şabatică, formulate de bătrânii lui Israel şi a căror împlinire ar fi fost cu mult mai comodă; Dimpotrivă, El împlinea lucrarea Şabatului, în vederea căreia a fost instituită odihna Şabatului[13], fiindcă, cu adevărat, odihna Şabatului nu presupune o nelucrare, ci o activitate spirituală, o slujire liturgică, o lucrare prin care omul sfinţeşte creaţia şi se sfinţeşte împărtăşindu-se din izvorul sfinţeniei şi al binecuvântării (cf. Fac 2,2-3). Sinagoga devine emblematică pentru atitudinea de respingere a Fiului lui Dumnezeu de către poporul evreu[14]. Pe de altă parte, faptul că prima sinagogă în care a predicat Mântuitorul fusese dăruită comunităţii de către un sutaş indică deschiderea universală a misiunii Sale[15].

Episodul smulgerii spicelor de către ucenici în ziua Şabatului[16] (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5) oferă Mântuitorului prilejul introducerii unor învăţături cu privire la corecta raportare la această zi de cult (şi la orice lege în general) şi la mesianitatea Sa. Câteva elemente proprii concepţiei iudaice privind Şabatul trebuie avute în vedere atunci când abordăm această pericopă evanghelică. Prin atitudinea lor, ucenicii se făceau vinovaţi, în ochii cărturarilor şi fariseilor, de o întreită vină: de culegerea spicelor, de vânturarea lor, şi de pregătirea unei mese în ziua Şabatului, toate aceste trei elemente fiind înscrise între cele 39 de categorii absolut interzise în Şabat (Shab. 7,2). Cu alte cuvinte, gestul lor era sinonim unei profanări evidente a sfinţeniei Şabatului[17], în faţa

---

[11] Ezra Palmer Gould, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Mark* (New York: C. Scribner's sons, 1922), 21.

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

[13] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[14] Robert A. Guelich, *Mark 1-8,26*, în *WBC* 34A (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 308.

[15] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Mark*, vol. I (Bellingham: WA, Logos Research Systems, 2004), 4.

[16] Pentru lărgirea perspectivei tematice, vezi P. Benoit, *Les* épis arrachés (Mt 12,1-8), *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus* 13 (1962-63): 76-92; D. M. Cohn-Sherbok, „An Analysis of Jesus' Arguments concerning the Plucking of Grain on the Sabbath," *JSNT* 2 (1979): 31-41.

[17] Samuele Bacchiochi, *Du Sabbat au Dimanche. Une recherche historique sur les*

căreia învățații evrei nu puteau rămâne indiferenți. Un detaliu consemnat numai de evanghelistul Matei, şi anume că ucenicii erau înfometați, putea constitui o circumstanță atenuantă a gravității faptei lor şi care pregăteşte terenul pentru compararea situației cu episodul din 1Regi 21,3-6[18]. Există trei elemente comune cu acest episod vechitestamentar: încălcarea unei porunci de către un om drept înaintea lui Dumnezeu, faptul că acesta/aceştia sufereau de foame în ambele situații şi faptul că David este rege, iar Mesia este şi El regele mesianic[19].

Pâinile punerii-înainte[20] sau, literal, „pâinile feței/prezenței", reprezentând cele douăsprezece seminții ale lui Israel, erau aşezate în fiecare Şabat pe masa de aur din locaşul sfânt, urmând ca, după schimbarea lor la trecerea săptămânii, să fie consumate exclusiv de slujitorii locaşului, fie Cort sau Templu (Lev 24,5-9). Consumarea lor de către altcineva nu era permisă şi totuşi, David şi însoțitorii săi şi-au astâmpărat foamea cu ele, arătând, prin aceasta, că asigurarea celor necesare susținerii vieții prevalează în fața legii rituale[21], idee pe care o accentuează şi Mântuitorul.

Din modul în care Mântuitorul le răspunde iudeilor, deducem că ἔλεος (mila) prevalează în fața legii Şabatului, şi nu cerințele cultului sacrificial. Porunca respectării Şabatului, deşi importantă, este subordonată unei legi mai înalte, care este însăşi persoana lui Hristos, împlinirea misiunii Lui având prioritate[22]. Episodul arată că, prin formularea numeroaselor prevederi privitoare la modul de respectare a Şabatului, evreii transformaseră respectarea acestei zile de odihnă din privilegiu în povară[23]. Accentuând libertatea fundamentală a omului față de Şabat prin expresia Şabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Şabat (Mc 2,27), episodul se distinge în mod radical de teologia Şabatului din iudaismul post-exilic[24].

Argumentul lucrului împlinit de preoți şi leviți la Templu este esențial: deşi activitățile lor făceau parte din cele interzise, oficianții nu erau culpabili pentru că serviciul Templului cerea şi justifica împlinirea

---

origines du Dimanche chrétien, trad. Dominique Sébire (Paris: P. Lethielleux, 1984), 42.

[18] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 305.

[19] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 307.

[20] Pentru variantele de interpretare a expresiei, vezi Robert G. Bratcher, Eugene A. Nida, *A Handbook on the Gospel of Mark* (New York: United Bible Societies, 1993), 99.

[21] Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 49.

[22] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 314.

[23] Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 48.

[24] Willy Rordorf, *Sunday* (London: SCM Press. Ltd., 1968), 62.

acestor acte liturgice[25] cu consistență soteriologică[26]. Dacă sfințenia Templului ca loc al sălăşluirii slavei divine îndreptățea încălcarea legilor Şabatului, cu atât mai mult Însuşi Fiul lui Dumnezeu întrupat putea dispune transgresarea lor[27]. El le spune: του ἱερου μειζόν ἐστιν ὡδε – că mai mare decât Templul este aici (Mt 12,6). Cuvintele conțin şi o aluzie la decăderea Templului, odată cu inaugurarea împărăției cerurilor[28]. Ori, dacă Templul este mai mare decât Şabatul, iar Mântuitorul mai mare decât Templul, înseamnă că El este mai mare decât Şabatul, ceea ce constituie o afirmație hristologică esențială[29]. Lui i se cuvine să dispună în ce fel doreşte respectarea sau încălcarea prescripțiilor Şabatului[30], El este Domn şi al Şabatului[31] (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5). În textul matean, datorită topicii schimbate, accentul cade pe titlul hristologic de Fiul Omului (ὁ υἱὸς του ἀνθρώπου)[32]. Din comparația cu ceea ce se întâmplă la Templu în Şabat rezultă faptul că Iisus şi ucenicii Săi, asemenea slujitorilor Templului, împlinesc voia şi lucrarea lui Dumnezeu care este mai mare decât orice prevedere rituală[33], creație a pietății omeneşti. Problema esențială, ca în pericopa antitezelor mateene, este cea a priorităților[34].

Cheia interpretării poate fi identificată în celelalte episoade ale controverselor legate de Şabat, toate acestea implicând vindecări săvârşite de Mântuitorul Hristos: lucrarea lui Hristos exprimată sintetic în Matei 11,5: Orbii îşi capătă vederea şi şchiopii umblă, leproşii se curățesc şi surzii aud, morții învia şi săracilor li se binevesteşte, este mai mare decât Şabatul. Pornind de la această idee, se presupune că ucenicii mergeau alături de Iisus dintr-un loc în altul spre a împlini întocmai această lucrare misionară a Împărăției"[35]. Aceasta nu înseamnă că Hristos anulează legea Şabatului, ci mai degrabă că o reinterpretează în lumina lucrării Sale[36]. Cuvintele Mântuitorului nu sunt explicite cu privire la ceea ce este şi ceea

---

[25] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[26] Bacchiochi, *Du Sabbat au Dimanche*, 44.
[27] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[28] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Mark*, 484.
[29] Hagner, *Matthew 1-13*, 330.
[30] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Mark*, 485.
[31] Prin poziția sa, substantivul κύριος exprimă faptul că Hristos este Domn al Şabatului aşa cum este şi Domn al tuturor celorlalte elemente ale vieții omului. Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 50.
[32] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 315.
[33] Hagner, *Matthew 1-13*, 329.
[34] Guelich, *Mark 1-8,26*, 124.
[35] Guelich, *Mark 1-8,26*, 127.
[36] Guelich, *Mark 1-8,26*, 129.

ce nu este permis în ziua Şabatului, ci El trasează liniile directive pentru înțelegerea oricărei legi, luându-se în considerare semnificația, limitele şi scopul fiecăreia[37].

Seria de episoade taumaturgice consemnate de evanghelişti oferă o imagine a lucrării Domnului Hristos în zi de Şabat şi exprimă faptul că lucrarea taumaturgică nu este un element secundar al misiunii Mântuitorului, ci ea are un loc central[38]. Astfel, citim despre vindecarea unui om cu mâna uscată[39] (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), a bolnavului de idropică (Lc 14,1-6), a femeii gârbove (Lc 13,10-17), a unui om cu duh necurat (Mc 1,23-28; Lc 4,31-37), a soacrei lui Petru (Mc 1,29-31; Lc 4,38-39; cf. Mt 8,14-15), a orbului din naştere (In 9,1-41), a slăbănogului de la Vitezda (In 5,1-18) şi despre alte cazuri care sunt doar amintite (Mc 1,32-34; Lc 40-41, cf. Mt 8,16-17). În ciuda protestelor vehemente ale iudeilor împotriva săvârşirii vindecărilor în zi de sâmbătă, acestea nu contraveneau Legii scrise, ci tradiției orale, căci Vechiul Testament nu interzice nicăieri vindecarea ci, dimpotrivă, legile determină compasiunea față de robi, străini şi toți cei aflați în suferințe de tot felul[40] (Ieş 20,10; 23,12; Deut 5,14).

Interogația fundamentală în toate aceste episoade, chiar dacă nu apare formulată ca atare, este următoarea: Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde? (Mc 3,4). Această întrebare introduce principiul care face ca vindecarea să fie îngăduită în ziua Şabatului: săvârşirea binelui. Chiar dacă un om aflat în suferință nu este în pericol de moarte – singura situație în care legea iudaică permitea să fie ajutat în zi de Şabat –, a nu-l ajuta este sinonim cu a săvârşi răul. Chiar dacă există o diferență de intensitate, totuşi, orice suferință presupune afectarea vieții[41]. Şi aici se aplică acelaşi principiu ca în Predica de pe Munte, unde Mântuitorul aşază crima pe aceeaşi treaptă cu orice manifestare a mâniei (Mt 5,21-22). Actul vindecării, mult disprețuit de iudei[42], este un semn al puterii dătătoare de viață a lui Hristos[43] şi, prin aceasta, semn al

[37] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. Luke*, vol. 1 (Bellingham: WA: Logos Research Systems, Inc., 2004), 139.
[38] Hagner, „Matthew 1-13," 334.
[39] Un episod similar de vindecare este consemnat în 3Regi 13,1-10, în cazul pedepsirii regelui Ieroboam.
[40] Davies şi Allison, *A critical and exegetical commentary*, 318.
[41] Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 52; Guelich, *Mark 1-8,26*, 135.
[42] În Luca 13,14, mai-marele sinagogii transformă vindecarea într-un fapt neînsemnat, care aduce o ofensă teribilă sfințeniei Şabatului, Henry, *Matthew Henry's Commentary*; cf. H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. John*, vol. 1 (Bellingham: WA: Logos Research Systems, Inc., 2004), 209.
[43] G. R. Beasley-Murray, *John*, în *WBC* 36 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 73.

dumnezeirii Lui. Dar vindecarea este şi o manifestare a iubirii (hesed)[44], care devine adevăratul criteriu al respectării Legii[45]. Astfel, mesajul Mântuitorului este acela de a sfinți Şabatul prin împlinirea faptelor milei[46], conform cuvintelor profetice: Milă voiesc, iar nu jertfă, şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot (Os 6,6), restabilindu-se astfel ordinea corectă a priorităților, în care sfințenia vieții o depăşeşte pe cea a actelor cultice. În această nouă grilă de valori, mila este mai importantă decât jertfa[47], şi există riscul ca împlinirea Legii fără iubire/milă să se poată preface chiar într-o încălcare a voii lui Dumnezeu[48]. De altfel, o religie care L-ar cinsti pe Dumnezeu prin interzicerea lucrării virtuților este cu adevărat condamnabilă[49]. Nu există nici o justificare pentru practicarea unui legalism depersonalizat în detrimentul săvârşirii binelui[50].

Mântuitorul propune ascultătorilor Săi o serie de modele analogice, prin care acestora să le apară limpede adevărata cinstire a Şabatului: o oaie care ar cădea în groapă în ziua Şabatului[51] (Mt 12,11), dezlegarea boului sau asinului de la iesle pentru a fi adăpați[52] (Lc 13,15), îngăduirea circumciziei[53] (In 7,22-24). Două criterii stau la baza acestor comparații: împlinirea milei prin care lucrăm asemănarea cu Dumnezeu, Izvorul milei, şi faptul că orice act săvârşit spre preamărirea lui Dumnezeu este permis[54], fiindcă şi Şabatul din referatul creației e doxologia prin excelență: toate erau bune foarte pentru că toate îşi împlineau menirea de a aduce laudă neîncetată Domnului. Episodul vindecării femeii gârbove este o

---

[44] Hagner, *Matthew 1-13*, 321.
[45] Hagner, *Matthew 1-13*, 334.
[46] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Mark*, 115. În acest context ideatic, nu este deloc de neglijat etimologia numelui scăldătorii Vitezda (bet hesed - casa milei) unde a avut loc vindecarea slăbănogului (In 5,1-18).
[47] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 320.
[48] Hagner, *Matthew 1-13*" 334; Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 318.
[49] Alfred Plummer, *A critical and exegetical commentary on the Gospel According to S. Luke* (London: T&T Clark International, 1896), 343.
[50] Guelich, *Mark 1-8,26*, 134.
[51] A se vedea interpretarea episodului la Hagner, *Matthew 1-13*, 333.
[52] Dezlegarea boului şi asinului de la iesle este argumentul/imaginea analogică invocată de Domnul Hristos pentru dezlegarea femeii gârbove de neputința ei (Lc 13,12), vezi J. Nolland, *Luke 9,21-18,34*, în *WBC* 35B (Word, Incorporated, Dallas, 2002), 723.
[53] Prin circumcizie se vindeca doar o parte a trupului, în timp ce Mântuitorul vindecă trupul întreg, J. H. Bernard, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. John*, vol. 1 (New York: C. Scribner' Sons, 1929), 264; cf. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. John*, 311-2.
[54] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

mărturie a ambelor criterii: mai întâi, a împlinirii milei față de făptura umană care, nemaiputând sta dreaptă, îşi pierduse demnitatea de ființă responsabilă a creației[55], definită de această năzuință spre cer exprimată inclusiv prin poziție, putându-se vedea în acest sens discursul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Ținuta omului este dreaptă, orientată spre cer, iar privirea îndreptată în sus, ceea ce desigur este un semn de noblețe şi denotă o vrednicie împărătească"[56]. Apoi, odată vindecarea săvârşită, actul restaurator naşte doxologia[57] căci, ne spune Scriptura, femeia s-a îndreptat şi slăvea pe Dumnezeu (Lc 13,13).

În Evanghelia după Ioan, Mântuitorul descoperă un alt nivel de înțelegere a Şabatului, făcându-Se pe Sine deopotrivă cu Dumnezeu (In 5,18): Tatăl meu până acum lucrează şi Eu lucrez (In 5,17). În primul rând, în calitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu, Mântuitorul se bucură de prerogativele divine: sfințenia şi stăpânirea sunt incontestabile, prin urmare şi dreptul de a face ceea ce doreşte cu privire la Lege[58]. Formularea trebuie înțeleasă prin raportare cu Facerea 2,2, ceea ce înseamnă că Şabatul lui Dumnezeu continuă până în prezent. Odihna lui Dumnezeu, adevăratul Şabat, este o activitate infinită de înțelepciune şi putere, dreptate şi milostivire, în care omul este chemat să intre. Ținerea zilei Şabatului este simbolul acesteia, iar singurele lucrări de la care omul trebuie să se abțină în această zi sunt cele centrate pe sine. După modelul divin, în care Fiul lucrează cu Tatăl şi pentru Tatăl, omul este chemat să slujească Domnului şi aproapelui său prin împlinirea dreptății şi a milostivirii[59]. Toate aceste elemente indică deplasarea accentului de pe litera Legii, pe spiritul ei[60].

Împlinirea binelui primeşte în contextul episoadelor taumaturgice şi un sens eshatologic, indicând inaugurarea erei mesianice[61], fiind efectiv realizarea făgăduințelor Domnului prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Hristos aduce lumii nu numai anticiparea stăpânirii lui Dumnezeu, ci realitatea ei[62]. În aceeaşi dimensiune eshatologică a actelor taumaturgice

---

[55] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[56] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre facerea omului," în *PSB* 30 (Bucureşti: IBMO, 1998), 27.

[57] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 723. Vindecarea este semnul restaurării creației prin lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat, cf. Newman, Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew*, 360.

[58] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[59] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. John*, 211.

[60] Adam Clarke, *Clarke's Commentary: John* (electronic ed.). (Albany: Logos Library System, OR: Ages Software, 1999), S. 7, 24.

[61] Guelich, *Mark 1-8,26*, 135.

[62] Beasley-Murray, „John," 74.

se înscrie şi episodul vindecării bolnavului de idropică (Lc 14,1-6), prin faptul că a avut loc în contextul mesei din casa unei căpetenii a fariseilor (Lc 14,1): cadrul mesei anticipează ospățul Împărăției[63].

Tot în context eshatologic (Mt 24), Mântuitorul Hristos rosteşte acest îndemn: Rugați-vă, să nu fie fuga voastră iarna, nici sâmbăta (μηδὲ σαββάτῳ) (Mt 24,20). Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă că ar fi de preferat ca fuga să nu fie sâmbăta, din pricina puterii Legii[64]. Şi exegeții sunt de acord în unanimitate asupra faptului că versetul trebuie înțeles în raport cu severitatea legilor privind Şabatul: fuga ar fi putut stârni reacții violente din partea iudeilor legalişti[65], fiindcă era interzisă purtarea poverilor şi parcurgerea unei distanțe mai mari de o mie de paşi. De asemenea, în această zi, toate porțile oraşelor şi satelor erau închise, deci ar fi fost imposibil de găsit adăpost[66]. Astfel de circumstanțe speciale ar amplifica riscurile călătoriei[67]. Pe de altă parte, ar fi de dorit ca zilele rezervate întâlnirii cu Dumnezeu prin rugăciune să nu fie tulburate de asemenea evenimente. Din acest punct de vedere, dacă a fugi iarna este greu pentru trup, a fugi în Şabat este greu pentru suflet[68]. Toate aceste interpretări se limitează, însă, la perspectiva istorică a evenimentelor care au cutremurat Ierusalimul în anul 70 d.Hr., când a avut loc distrugerea Templului şi pustiirea cetății. Însă episodul poate fi înțeles şi în perspectiva duhovnicească. Dacă privim Şabatul din acest punct de vedere, atunci putem spune că trăind în Şabat, deşi aflăm odihnă, nu suntem încă în Înviere. De aceea, sfârşitul existenței pământeşti (în cazul eshatologiei particulare) şi al existenței creației în forma ei actuală (în cazul eshatologiei generale) ar fi de preferat să nu ne surprindă în ziua Şabatului, ci să ne găsească trăind deja în ziua a opta pe care Sfântul Simeon Noul Teolog o identifică cu Însuşi Dumnezeu, putând să asumăm spusele Sfântului Apostol Pavel, nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine (Gal 2,20).

---

[63] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 747.
[64] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Matei," 861.
[65] Clarke, *Clarke's Commentary: John*, S. 24,20; Henry, *Matthew Henry's Commentary*; Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. John*, 436.
[66] Clarke, *Clarke's Commentary: Matthew*, S. 24,20.
[67] Hagner, *Matthew 1-13*, 701. Probabil că importanța respectării Şabatului era încă foarte mare în comunitatea mateană, dar mai importantă decât acest tip de observație este deschiderea eshatologică a episodului.
[68] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

5. IDENTITATEA ETNICĂ A LUI ISRAEL ÎN EXPRIMAREA LITURGICĂ A ŞABATULUI[1]

Abstract

This paper is focused on the Israel's ethnic cult, in which the religious and the ethnic identity become one. The anamnetic dimension of Israel's cult provides both a recall action to the glorious past of Israel and also present martyric one, which can be thought as an ethical reestablishment of the human being in his relation with God. This cultic reverberance of sabbath enables a link between generations and creates harmony between both God and man, and man and his keen. The papaer concludes with the fact that the ethnic perspective of Israel's cult finds its fullfilment in holiness, which is rooted in God.

Keywords

Sabbath, Ethnic identity, Doxology, Holiness

Spațiul liturgic şi manifestările specifice acestuia nu sunt imediat asociate cu ideea identității etnice. Deşi Biserica nu anulează etniile, deşi în ea nu se anulează apartenența la un anumit popor, există, totuşi, o anumită deschidere către toate neamurile pământului, iar când vorbim de această deschidere ne gândim instant la cuvintele apostolului Pavel: *Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească* şi *parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi* în *Hristos Iisus.* (Gal 3,28). O urmare firească este aceea că textele liturgice nu conțin elemente ce ar defini/identifica neapărat un anumit popor, ci, dimpotrivă, rugăciunile formulate exprimă preocuparea Bisericilor naționale pentru binele, pentru bunăstarea întregii creații: „...să ne rugăm pentru pacea lumii..."[2]. Ne gândim aici şi la un moment aparte din anul liturgic, citirea Evangheliei din ziua de Paşti în douăsprezece limbi, expresie a faptului că toate neamurile pământului sunt, dacă putem spune, beneficiarele darului anastasic, chemate să-şi însuşească binecuvântările ce decurg din înțelegerea/asumarea lui.

[1] Studiul a fost publicat în volumul *Ethos şi etnos. Aspecte teologice şi sociale ale mărturiei creştine*, Ştefan Iloaie ed. (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 486-504.

[2] *Rânduiala miezonopticii din toate zilele*, în *Ceaslov* (Bucureşti: IBMO, 2001), 39.

Altfel stau însă lucrurile când vorbim despre manifestările liturgice israelite. Înainte, însă, de a pătrunde efectiv în zona textelor liturgice, trebuie să acceptăm faptul că, pentru poporul ales, nu se poate trage o linie de demarcație între identitatea etnică şi identitatea religioasă, că identitatea religioasă este una şi aceeaşi cu identitatea etnică. În această realitate trebuie originat caracterul etnic al exprimării liturgice. Forța conştiinței şi afirmării identității etnice israelite este limpede reflectată de textele liturgice, îndeosebi de cele aparținând rânduielii şabatice, lucru absolut firesc dacă ne gândim că şabatul este un element doctrinar şi liturgic definitoriu iudaismului. În această privință, o celebră frază aparținând tradiției iudaice spune că, „mai mult decât au păzit evreii şabatul, acesta i-a păzit pe dânşii"[3]. Textele şabatice au un conținut mărturisitor evident, invocă elemente şi momente esențiale din istoria multimilenară a poporului, elemente care i-au dăltuit identitatea în decursul timpului, începând cu momentul alegerii sale dintre neamuri ca popor al lui Dumnezeu şi încheind cu aşteptarea erei eshatologice inaugurate de venirea profetului Ilie pe pământ. Din acest motiv am ales ca, în contextul temei propuse, *Etică, etnie, confesiune*, *şi* în armonie cu tema cercetării mele doctorale, să expun un demers analitic focalizat pe texte extrase din rânduiala specifică a celebrării şabatului în comunitatea iudaică[4].

Prin reluarea, prin invocarea repetată a anumitor idei, textele fac posibilă identificarea elementelor de definire a identității iudaice. Şi, dacă şabatul este un element definitoriu iudaismului, pentru a avea o înțelegere corectă a iudaismului trebuie să înțelegi modul în care este gândită şi percepută celebrarea şabatică în poporul ales. În acest sens, cea dintâi etapă de studiu este cercetarea textului biblic, unde o primă observație se impune, şi anume că şabatul este singura sărbătoare inclusă în corpusul celor zece porunci (Ieş 20,8). Dar originea lui trebuie căutată în rescriptul creației, acolo unde Dumnezeu *a sfârşit* [...] *în ziua a* şasea *lucrarea Sa, pe*

[3] Şef Rabin Dr. Moses Rosen, În lumina Torei (Bucureşti, 1971), 20.

[4] În demersul nostru, ne-am oprit asupra rânduielii liturgice specifice *iudaismului ortodox*, preluând textul rugăciunilor în limba ebraică din *Jewish prayers for Orthodox services*, accesat Noiembrie 11, 2007, www.kakatuv.com/orthodox.html, (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 şi apusul Europei în 1795, şi desemnează ansamblul practicilor şi credințelor evreieşti 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 şi tradiții) ale Torei, în art. „Iudaism ortodox" din Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan și G. Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 347.

care a făcut-o; iar în ziua a şaptea *S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut.* Şi *a binecuvântat Dumnezeu ziua a* şaptea şi *a sfinţit-o, pentru că într-însa S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut* şi *le-a pus în rânduială* (Fac 2,2-3). Analiza de față ne va oferi o imagine asupra modului în care poporul iudeu a receptat această odihnă divină şi asupra modului mărturisirii ei în contextul liturgic al şabatului.

Când vorbim despre ziua şabatului, o primă întrebare poate fi ridicată: cui se adresează porunca aducerii-aminte? Se referă porunca respectării şabatului strict la poporul ales sau avem datoria să-l observăm, noi, toți cei cărora le este adresat rescriptul scripturistic al cosmogenezei? Un posibil răspuns la această întrebare se va decanta pe parcursul proiectului de cercetare doctorală, de aceea este prematur să mă pronunț. Putem supoza că, întrucât porunca respectării şabatului face parte din ceea ce în mod curent este receptat ca Revelație universală (ne referim aici la prima parte a cărții Facerea, capitolele 1-11, segment numit *revelaţie primordială*, fondul revelațional comun tuturor popoarelor/religiilor), şabatul ar trebui să se bucure de accepțiunea universală, chiar dacă nu există o precizare legislativă în acest sens. Mă rezum, însă, aici la prezentarea câtorva din practicile liturgice specifice zilei şabatului şi a fundamentelor lor scripturistice. Întâi de toate, trebuie să acceptăm că, pentru poporul evreu, începutul unei zile este plasat la apus, conform rescriptului Facerii: Şi *a fost seară,* şi *a fost dimineaţă, ziua întâi* (Fac 1,5). Din aceste considerente, celebrarea liturgică a lui *iom* șabat debutează în seara zilei de vineri, cu o rânduială strictă ce trebuie împlinită acasă[5].

1. Dimensiunea anamnetică a şabatului

Înțelegerea dimensiunii anamnetice a sărbătorii este necesară înainte de a proceda la cercetarea aprofundată a conținutului ideatic al textelor liturgice. Numai înțelegând amplitudinea acestei aduceri-aminte putem percepe importanța mărturisirii apartenenței etnice în cadrul rugăciunilor şabatului. Această relevanță anamnetică este afirmată încă din primul moment festiv, când stăpâna casei rosteşte binecuvântarea inaugurală a sărbătorii şabatului cu optsprezece minute înainte de apusul soarelui: „Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru, regele universului, care ne sfinţeşte cu poruncile Sale şi ne porunceşte să aprindem luminile şabatului." Cele două lumânări aprinse în acest moment[6] corespund celor două

[5] „Shabbat," în *Jewish Virtual Library*, accesat Octombrie 31, 2007, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/shabbat, 5-6.

[6] Momentul aprinderii lumânărilor în ajunul Şabatului este prevăzut şi respectat cu

dimensiuni ale sărbătorii[7]: *a-şi aminti* şi *a păstra*. Aprinderea lumânărilor este prioritară în ritualul şabatului, învăţaţii evrei au stabilit că cei lipsiţi de posibilităţi materiale, care nu-şi permit să cumpere atât lumânări, cât şi vin pentru qiddush, se cuvine să aleagă lumânările[8]. Importanţa lumânărilor în cadrul ritualului şabatic decurge din încărcătura lor simbolică.

Porunca a patra constituie un *memento* permanent adresat generaţiilor viitorului[9], ce răsună în conştiinţa iudeilor încă de la primirea poruncilor pe Sinai: *Adu-ţi aminte de ziua odihnei, ca să o sfinţeşti.* (Ieş 20,8). Aceasta va fi adânc înrădăcinată în mentalul lor prin introducerea unui element de vestimentaţie cu scop declarat anamnetic: *Vorbeşte fiilor lui Israel şi le spune să-şi facă ciucuri la poalele hainelor lor, din neam în neam, şi pe deasupra ciucurilor de la poalele hainelor lor să pună un şiret de mătase violetă. Ciucurii aceştia să fie ca, uitându-vă la ei, să vă aduceţi aminte de toate poruncile Domnului şi să le împliniţi şi să nu umblaţi după inima voastră...* (Num 15,38-39). Aducerea-aminte nu se rezumă însă la a nu uita, a nu neglija sărbătoarea, ci are în vedere dublul ei caracter comemorativ. Exprimarea nu este cea mai fericită, pentru că, atunci când vorbim de *anamnesis* din perspectivă teologică, termenul nu are doar o dimensiune comemorativă, nu este un simplu exerciţiu de memorie, ci are o dimensiune evident dinamică, determină o lucrare imediată.

Chemarea *Adu-ţi aminte...*, frecventă în rescriptul Vechiului Testament, are adeseori un caracter nomosic, este *o chemare ce devine poruncă*. Putem identifica aici mai multe direcţii de adresare ale acestei chemări. De la Dumnezeu către om, chemarea capătă într-adevăr un caracter legislativ, determină împlinirea voii divine: *Să fie acestea ca un semn pe mâna ta şi aducere aminte înaintea ochilor tăi, pentru ca legea Domnului să fie în gura ta, căci cu mână tare te-a scos Domnul Dumnezeu din Egipt.* (Ieş 13,9); *Ca să vă aduceţi aminte şi să pliniţi toate poruncile Mele şi să fiţi sfinţi înaintea Dumnezeului vostru.* (Num 15,40); *Adu-ţi aminte că ai fost rob în pământul Egiptului şi Domnul Dumnezeul tău te-a scos de acolo cu mină tare şi cu braţ înalt şi de aceea ţi-a poruncit Domnul Dumnezeul tău să păzeşti ziua odihnei* şi *să o ţii cu sfinţenie*. (Deut 5,15).

---

exactitate: *Jewish Orthodox Union Calendar – Candlelighting*, accesat Noiembrie 30, 2007, www.ou.org/holidays/candlelighting, 1.

[7] Potrivit unei tradiţii foarte vechi, se aprind două lumânări pentru a marca repetarea poruncii de respectare a Şabatului în Sfânta Scriptură (Ieş 20,8; Deut 5,12), cf. „Şabat," în Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan și G. Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 640.

[8] „Şabat," 641.

[9] Rosen, În lumina Torei, 70.

De la om către Dumnezeu, chemarea este *rugăciune*, implorare ce provoacă mila Domnului şi aduce iertarea: *Adu-ţi aminte de Avraam, de Isaac şi de Iacov, robii Tăi, cărora Te-ai jurat Tu pe Tine Însuţi* [...]. *Atunci a abătut Domnul pieirea ce zisese s-o aducă asupra poporului Său* (Ieş 32,13-14); *Stăpâne Doamne, Împărate, Dumnezeule, nu pierde pe poporul Tău şi moştenirea Ta, pe care l-ai izbăvit cu mărirea puterii Tale şi pe care l-ai scos din Egipt cu mână tare şi cu braţul Tău cel înalt. Adu-Ţi aminte de robii Tăi: Avraam, Isaac şi Iacov, cărora Te-ai jurat pe Tine Însuţi...* (Deut 9,26-27).

Când Dumnezeu Îşi aduce aminte de creaţie şi de făptura mâinilor Sale, El le reaşează în firescul lor: *Dar şi-a adus aminte Dumnezeu de Noe, de toate fiarele, de toate animalele, de toate păsările şi de toate vietăţile ce se mişcă, câte erau cu dânsul în corabie; şi a adus Dumnezeu vânt pe pământ şi a încetat apa de a mai creşte* (Fac 8,1); aducându-şi aminte de Avraam, Dumnezeu îl salvează pe Lot din pedeapsa trimisă asupra Sodomei şi Gomorei: *Dar, când a stricat Dumnezeu toate cetăţile din părţile acelea, şi-a adus aminte Dumnezeu de Avraam şi a scos pe Lot afară din prăpădul cu care a stricat Dumnezeu cetăţile, unde trăia Lot* (Fac 19,29); în sfârşit, Dumnezeu Îşi aduce aminte de suferinţa Rahilei şi o izbăveşte de blestemul sterpiciunii: *Dar şi-a adus aminte Dumnezeu şi de Rahila şi a auzit-o Dumnezeu şi i-a deschis pântecele* (Fac 30,22).

O altă variantă este cea în care omul, venindu-şi în fire, îşi aduce aminte de păcatele sale şi amintirea acestora determină îndreptarea vieţii: „Atunci a început mai-marele paharnic să grăiască lui Faraon şi a zis: Îmi aduc aminte astăzi de păcatele mele..." (Fac 41,9), mai-marele paharnic îl ajută pe Iosif, faţă de care greşise, să fie eliberat. Alteori, evreului i se aminteşte minunea eliberării din robia egipteană, pe acest temei el este îndemnat să se milostivească spre cei sărmani, situaţie în care i se făgăduieşte binecuvântarea divină: *Adu-ţi aminte că şi tu ai fost rob în Egipt şi Domnul Dumnezeul tău te-a izbăvit de acolo, de aceea îţi şi poruncesc eu să faci aceasta. Când vei secera holda în ţarina ta şi vei uita vreun snop în ţarină, să nu te întorci să-l iei, ci lasă-l să rămână al străinului, săracului, orfanului şi văduvei, ca Domnul Dumnezeul tău să te binecuvânteze întru toate lucrurile mâinilor tale. Când vei scutura măslinul tău, să nu te întorci să culegi rămăşiţele, ci lasă-le străinului, orfanului şi văduvei* (Deut 24,18-20). Exemple asemănătoare sunt nenumărate, verbul זָכַר (*zakhar*) – *a aduce aminte* apărând frecvent în rescriptul vetero-testamentar.

La antipodul aducerii-aminte se plasează însă *uitarea*, tot un act cu relevanţă dinamică, ce în cazul făpturii umane determină îndepărtarea de Dumnezeu. Din acest motiv, textul Vechiului Testament îndeamnă în mod constant la neuitarea lui Dumnezeu, sub ameninţarea relelor care

decurg din uitarea Lui: *Fereşte-te de a uita pe Domnul Dumnezeul tău şi de a nu păzi poruncile Lui, legile Lui şi hotărârile Lui pe care ţi le spun eu astăzi* (Deut 8,11); *Vezi să nu se mândrească inima ta şi să nu uiţi pe Domnul Dumnezeul tău Care te-a scos din Egipt, din casa robiei* (Deut 8,14).

Aşadar, pentru israelitul credincios, a-şi aminti de ziua odihnei înseamnă mult mai mult decât o manifestare mentală statică, închisă, înseamnă mărturisirea evenimentelor comemorate, dar şi împlinirea imediată a anumitor obligații rituale. Iar aceste evenimente şi ritualuri sunt definitorii pentru identitatea lui Israel.

Precizarea unei prime încărcături comemorative însoţeşte enunţarea poruncii a patra: *Că în şase zile a făcut Domnul cerul şi pământul, marea şi toate cele ce sunt într-însele, iar în ziua a şaptea S-a odihnit. De aceea a binecuvântat Domnul ziua a şaptea şi a sfinţit-o.* (Ieş 20,11). Prin urmare, respectarea sărbătorii se constituie într-o recunoaştere a lui Dumnezeu ca şi Creator al cerului şi al pământului, al tuturor făpturilor. Această motivaţie a zilei festive a şabatului este invocată în mod repetat în cadrul textelor liturgice, avem un prim exemplu în cadrul celei de-a patra binecuvântări din *Şemone esre*: „Fiindcă în şase zile a făcut Domnul cerurile şi pământul şi în ziua a şaptea S-a odihnit”[10]. O altă rugăciune din cadrul *Şemone esre* se adresează „Dumnezeului a tot trupul”[11]. De aici decurge în chip firesc şi dreptul tuturor făpturilor la odihnă în ziua şabatului: *...să nu faci în acea zi nici un lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămâne la tine* (Ieş 20,10). Chiar şi pământul se odihneşte o dată la şapte ani, şabatul cuprinde universul întreg, este „aniversarea lumii”. Un al doilea eveniment comemorat în ziua de şabat este cel al ieşirii din Egipt, invocat de Moise la momentul reluării celor zece porunci: *Adu-ți aminte că ai fost rob în pământul Egiptului* şi *Domnul Dumnezeul tău te-a scos de acolo cu mână tare* şi *cu braţ înalt* şi *de aceea* ți-*a poruncit Domnul Dumnezeul tău să păzeşti ziua odihnei* şi să o ții *cu sfinţenie* (Deut 5,15). Ambele motivații ale sărbătorii sunt limpede exprimate în cadrul *qiduș*-ului – binecuvântare rostită asupra vinului la începutul oricărui şabat.

2. **Exprimare liturgică şi mărturisire etnică**

Un moment care precede ritualul *qiduş*-ului în cadrul ceremoniei casnice este rostirea binecuvântărilor părinților asupra copiilor, în care transpare deja conştiința apartenenței etnice: „Să vă facă Dumnezeu

[10] *Shemoneh Esreh – Fourth blessing (Kedushat Hayom – sanctification of the day)*, 424.
[11] *Shemoneh Esreh – Fourth blessing*, 426.

asemenea lui Efraim şi Manase" (asupra fiilor), „Să vă facă Dumnezeu asemenea lui Sarra, Rebecca, Rahila şi Lia" (asupra fiicelor). Părinții însoțesc binecuvântarea cu gestul punerii mâinilor pe capul fiilor şi fiicelor, asemenea gestului de odinioară al lui Iacov-Israel față de cei doi fii ai lui Iosif: *După aceea luând Iosif pe cei doi fii ai săi, pe Efraim cu dreapta sa în fața stângei lui Israel, iar pe Manase cu stânga sa în fața dreptei lui Israel, i-a apropiat de el. Israel însă* şi-*a întins mâna sa cea dreaptă* şi *a pus-o pe capul lui Efraim, deşi acesta era mai mic, iar stânga* şi-*a pus-o pe capul lui Manase. Înadins* şi-*a* încrucişat mâinile, *deşi Manase era întâiul născut.* Şi *i-a binecuvântat, zicând...* (Fac 48,13-15). Încă de la naşterea lor, Efraim şi Manase sunt considerați o mare binecuvântare, fapt din care decurge alegerea numelor lor: *Celui întâi-născut, Iosif i-a pus numele Manase, pentru că* şi-*a zis: M-a învrednicit Dumnezeu să uit toate necazurile mele* şi *toate ale casei tatălui meu; Iar celuilalt i-a pus numele Efraim, pentru că* şi-*a zis: Dumnezeu m-a făcut roditor în pământul suferinţei mele* (Fac 41,51-52). Cei doi binecuvântați de Dumnezeu devin astfel exemplul suprem al stării binecuvântate spre care nădăjduieşte întregul Israel. În conținutul binecuvântării lui Iacov observăm cu uşurință conştiința şi mărturisirea etnică: *Dumnezeul,* înaintea Căruia au umblat *părinţii mei: Avraam* şi *Isaac, Dumnezeul Cel ce m-a călăuzit de când sunt* şi până în ziua aceasta; Îngerul ce m-a izbăvit pe mine de tot răul să binecuvânteze pruncii *aceştia, să poarte ei numele meu şi numele părinţilor mei: Avraam* şi *Isaac,* şi să crească din ei *mulţime mare pe pământ!* (Fac 48,15-16). Binecuvântarea părinților este însoțită de responsabilitatea de a purta numele părinților poporului mai departe, de a fi o nouă verigă în lanțul generațiilor lui Israel. Astfel, binecuvântarea capătă un caracter testamentar, iar practicarea ei până astăzi nu este altceva decât o formă de mărturisire a apartenenței la poporul ales şi o împlinire a cuvintelor lui Iacov: „Şi i-a binecuvântat pe ei în ziua aceea, zicând: *Cu voi se va binecuvânta în Israel şi se va zice: Dumnezeu să te facă aşa ca pe Efraim şi ca pe Manase!* (Fac 48,20).

În urma binecuvântării părinteşti, *qiddush*-ul este cel care marchează trecerea efectivă în timpul sacru[12]: „Binecuvântat eşti, Doamne, Cel ce ai sfințit ziua şabatului"[13], invocând apoi cele două rațiuni ale celebrării şabatice: „Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru [...] Care ne-ai dăruit şabatul *ca amintire a lucrării dintru început*[14] [...], (şi ca) *amintire a ieşirii din Egipt*."[15]. Dacă primul sens comemorativ are o deschidere universală,

[12] Ciprian Streza, „Originea anaforalei euharistice", *Revista Teologică* 4 (1998), 98.
[13] *Shabbat at home, Qiddush – Blessing over the wine*, 360.
[14] *Shabbat at home, Qiddush – Blessing over the wine*, 360.
[15] *Shabbat at home, Qiddush – Blessing over the wine*, 360.

cel de-al doilea restrânge motivația celebrării şabatice la un eveniment istoric definitoriu pentru identitatea iudaică. Ritualul binecuvântării vinului debutează cu un moment anamnetic, reluând referatul creației: Şi *a privit Dumnezeu toate câte a făcut* şi *iată erau bune foarte.* Şi *a fost seară* şi *a fost dimineață: ziua a* şasea. *Aşa s-au făcut cerul* şi pământul şi *toată oştirea lor.* Şi *a sfârşit Dumnezeu în ziua a* şasea *lucrarea Sa, pe care a făcut-o; iar în ziua a* şaptea *S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut* (Fac 1,31 – 2,2). Apoi, Dumnezeu este binecuvântat pentru toate binefacerile trimise asupra poporului Său: poruncile, şabatul, alegerea – prime elemente ale identității poporului ales, amplu dezvoltate în ansamblul corpusului liturgic: „Binecuvântat eşti Doamne, [...] Cel ce ne-ai *ales* şi ne-ai *sfințit* între popoare".

Al doilea moment ritualic al şabatului, *birkhat ha mazon* (binecuvântarea de după cină), debutează cu psalmul 126, putând fi interpretat în aceeaşi perspectivă: *...atunci se zicea între neamuri: Mari lucruri a făcut Domnul cu ei!*[16] (Ps 126[5],2). Totuşi, textul efectiv al binecuvântării, rostit de către mai-marele adunării, se deschide spre o înțelegere a umanității întregi ca aflate în stăpânirea Domnului[17]. Această formulă inaugurală a binecuvântărilor creează un echilibru între afirmarea categorică a identității etnice şi deschiderea spre lume înțeleasă ca tot unitar aflat sub autoritatea şi oblăduirea divină. Astfel, chiar dacă adeseori sunt invocate elemente definitorii pentru poporul Israel, gândul lor este readus permanent la relația cu semenii, relație determinată de supunerea față de una şi aceeaşi autoritate. Un alt pasaj în care Dumnezeu este numit Stăpânul tuturor lucrurilor este primul verset al poemului *El Adon*[18]. Dar Dumnezeu nu este numai Stăpân, ci este Cel ce hrăneşte pe Israel şi pe toată făptura: „Binecuvântat eşti, Doamne, Dumnezeul nostru, Care hrăneşti tot universul şi […] dai pâine la tot trupul."[19], „Dumnezeu este Cel care susține toate, face bine tuturor şi dă hrană tuturor făpturilor Sale pe care le-a creat"[20]. Regăsim aceeaşi idee şi în cadrul serviciului Torei[21].

Dacă această primă binecuvântare asupra vinului este extinsă asupra creației în integralitatea ei, textele care-i urmează restrâng treptat preocuparea asupra identității poporului Israel. Binecuvântarea a doua

---

[16] *Birkat HaMazon – Shir Hamaalot: Psalmii 126,* 182
[17] *Birkat HaMazon – First blessing (Blessing for food)*, 184.
[18] *The Shema and its blessings – El Adon al kol ha maasim*, 410.
[19] *Birkat HaMazon – First blessing (Blessing for food)*, 184.
[20] *Birkat HaMazon – First blessing (Blessing for food)*, 184.
[21] *Torah Service – Berich shemeh*, 436.

manifestă recunoştinţa lui Israel pentru darul pământului făgăduinţei făcut părinţilor. Pământul înţeles ca moştenire exprimă conştiinţa unei continuităţi în relaţia cu Dumnezeu Cel ce este. Mai mult, este reluată amintirea ieşirii din pământul Miţraim-ului, apoi este introdusă o nouă temă, cea a legământului: „Îţi mulţumim Ţie, Doamne [...], pentru legământul pe care l-ai pecetluit în trupul nostru"[22]. Semnul legământului, poruncit întâia oară patriarhului Avraam (Fc 17,10-14), este expresia alegerii lui Israel dintre neamuri. Respectarea lui din generaţie în generaţie mărturiseşte apartenenţa la legământul cu Dumnezeu Însuşi şi, prin aceasta, identitatea etnică. Tema legământului este invocată în a patra binecuvântare din *Şemone esre*[23], unde se spune despre fiii lui Israel că vor păzi şabatul care va fi un semn/legământ veşnic între Dumnezeu şi fiii lui Israel.

În cadrul aceleiaşi binecuvântări, fiii lui Israel îşi exprimă recunoştinţa pentru primirea Legii, şi, cu aceasta, pentru ansamblul poruncilor date lui Israel, înţelese nu ca restrângeri ale libertăţii, ci ca daruri ale lui Dumnezeu pentru cei aleşi ai Săi: „Îţi mulţumim [...] pentru Tora Ta pe care ne-ai învăţat şi pentru poruncile pe care ni le-ai făcut cunoscute."[24]. Recunoştinţa poporului evreu pentru Tora dăruită de Dumnezeu îşi găseşte expresia şi în dedicarea unui întreg ritual acesteia – serviciul Torei, în cadrul celebrării sinagogale a şabatului. În acest context, putem înţelege că, din perspectiva iudaică, rigorile sărbătorii exprimate în a doua poruncă a şabatului nu înseamnă o serie de restricţii lipsite de sens. Ele se referă la interzicerea oricărei activităţi cu caracter creativ sau de stăpânire asupra celor înconjurătoare, amintind/corespunzând într-o anumită măsură exemplului suprem al creării universului, lucrare de care Dumnezeu Însuşi S-a odihnit în ziua a şaptea[25] (Fc 2,2). Pe de altă parte, primii rabini au stabilit ca principalele activităţi interzise în ziua şabatului să fie cele implicate în construirea sanctuarului (Cortul Sfânt). Au fost identificate treizeci şi nouă de lucrări, enumerate în Mişna (*Şabat* 7), purtând titlul de *Avot melaha*, ceea ce se traduce literal prin *Părinţii lucrării*, sau lucrările de bază[26]. Totuşi, cu toate restricţiile din ziua şabatului, orice act este permis în cazul în care el se impune pentru salvarea unei vieţi[27].

---

[22] *Birkat HaMazon – Second blessing (Blessing for the Land),* 186.
[23] *Şemoneh Esreh – Fourth blessing: Kedushat Hayom (sanctification of the day)*, 424.
[24] *Birkat HaMazon – Second blessing (Blessing for the Land),* 186.
[25] "„Shabbat", *Jewish Virtual Library*, accesat Octombrie 31, 2007, www.jewishvirtuall ibrary.org/jsource/Judaism/shabbat, 3.
[26] „Şabat," 640.
[27] „Şabat," 641.

Din originea divină a odihnei (Fc 2,2) decurge rigoarea necesară în respectarea zilei şabatului, limpede în textul cărţii Numeri, unde necinstitorul aude sentinţa lui Moise: *Omul acesta să moară; să fie ucis cu pietre de către toată obştea fiilor lui Israel, afară din tabără!* (Num 15,35). Cel care nu respectă ziua odihnei este scos în afara taberei pentru a păzi poporul de săvârşirea aceluiaşi păcat. Încălcarea poruncii divine a fost atât de aspru pedepsită pentru binele lui Israel, care, ieşit dintr-un mediu idolatru, era dificil de menţinut în cadrele credinţei monoteiste. Un prilej de încercare a fidelităţii lui Israel va fi trimiterea manei, ocazie cu care Dumnezeu impune poporului prescripţii speciale în legătură cu ziua şabatului: *Domnul însă a zis către Moise: Iată Eu le voi ploua pâine din cer. Să iasă dar poporul şi să adune în fiecare zi cât trebuie pentru o zi, ca să-l încerc dacă va umbla sau nu după legea Mea. Iar în ziua a şasea să adune de două ori mai mult decât adunau în celelalte zile, pentru o zi* (Ieş 16,5-6). Poporului i se cere să adune mana de trebuinţă fiecărei familii pentru fiecare zi în parte: Şi au făcut aşa fiii lui Israel; au adunat unii mai mult, alţii mai puţin; Dar măsurând cu omerul, nici celui ce adunase mult n-a prisosit, nici celui ce adunase puţin n-a lipsit, ci fiecare, cât era deajuns la cei ce erau cu sine, atât a adunat (Ieş 16,17-18). Aceasta presupune un efort zilnic pentru câştigarea hranei, nefiindu-le îngăduit să-şi facă provizii: *Zis-a iarăşi Moise către ei: Nimeni să nu lase din aceasta pe a doua zi* (Ieş 16,19). Celor care s-au arătat neascultători faţă de acest ultim îndemn li s-a adeverit importanţa respectării poruncii, când mana lăsată pe a doua zi a făcut viermi (Ieş 16,20). Dimpotrivă, mana păstrată pentru ziua şabatului, după spusele lui Moise, a rămas intactă, în această zi negăsindu-se altă mană pe câmp: *Iar Moise le-a zis: „Iată ce a zis Domnul: Mâine e odihnă, odihna cea sfântă în cinstea Domnului; ce trebuie copt coaceţi, ce trebuie fiert, fierbeţi astăzi, şi ce va rămâne, păstraţi pe a doua zi! Şi au lăsat din acestea până dimineaţa, după cum le poruncise Moise, şi nu s-au stricat nici n-au făcut viermi. Apoi a zis Moise: Mâncaţi aceasta astăzi, că astăzi este odihna în cinstea Domnului şi nu veţi găsi de aceasta astăzi pe câmp.* Şase zile să adunaţi, iar ziua a şaptea este zi de odihnă şi nu veţi afla din ea în această zi. Dar unii din popor au ieşit să adune şi în ziua a şaptea şi n-au găsit (Ieş 16,23-27).

Noi interogaţii se profilează: care este logica acestor formulări nomosice în episodul manei, care este relaţia manei cu ziua odihnei? Câteva asocieri posibile instant: în ziua a şaptea, Dumnezeu S-a odihnit de lucrurile Sale pe care le-a făcut. Tot în ziua a şaptea, de această dată în contextul pustiului sinaitic, Dumnezeu nu trimite mană poporului Său. Este aceasta o continuare firească a odihnei din ziua a şaptea a creaţiei? Trecând

în planul practicii liturgice actuale, pentru iudeul religios, ospitalitatea este o valoare deosebit de cultivată în ziua şabatului[28]: iudeul care odinioară a primit hrană din cer se arată ospitalier față de cel străin. Rămânând în zona tematică a comeseniei, în tradiția iudaică, despre trei oameni care iau masa împreună şi vorbesc despre Tora se spune că au mâncat la masa lui Dumnezeu[29]. Din această tradiție putem supoza existența unei relații foarte strânse între hrană/mană şi Tora în cadrul iudaismului. Dar când vorbim despre mană şi Lege, gândul ne aduce fără voie în spațiul liturgic creştin, unde vorbim despre împărtăşirea de cuvânt şi despre împărtăşirea euharistică. Mai mult, asociem ideii de hrană perspectiva eshatologică descrisă de evanghelistul Luca: *Ca să mâncaţi şi să beţi la masa Mea, în împărăţia Mea...* (Lc 22,30). Acestea sunt însă doar câteva posibile direcții de cercetare, câteva punți posibile între cele două testamente, ceea ce nu constituie însă obiectivul principal al studiului nostru, prin urmare nu ne propunem să le dezvoltăm aici.

Revenind însă la conținutul lui *birkhat ha mazon,* sesizăm o nouă depăşire a limitelor etnice, de această dată într-un context doxologic: „... numele Tău va fi binecuvântat în gura tuturor făpturilor în vecii vecilor"[30]. În poemul cu acrostih alfabetic *El Adon* regăsim aceeaşi idee[31]. Dar în a treia binecuvântare textul devine mai explicit, introducând noi elemente specifice: este invocată mila divină asupra *poporului lui Dumnezeu*, asupra *Ierusalimului* ca punct central în viața acestuia, asupra *Sionului* ca loc al slavei, asupra *casei lui David*, unsul lui Dumnezeu şi asupra *Templului* pe care stă scris numele Domnului[32]. În sfârşit, ultima binecuvântare din *birkhat ha mazon* inserează o suită de numiri care Îl identifică/revendică pe Stăpânul universului ca Dumnezeu al lui Israel: *Tatăl nostru*, *Regele nostru*, *Cel Puternic al nostru*, *Creatorul nostru*, *Răscumpărătorul nostru*, *Făcătorul nostru*, *Sfântul nostru*, *Păstorul nostru*[33].

Sursa binecuvântărilor trimise asupra lui Israel este şi sursa oricărui bine. Dumnezeu este Cel recunoscut ca lucrând binele întotdeauna şi în orice loc. El este Cel care sprijină pe cei căzuți, vindecă pe cei bolnavi, eliberează pe cei din legături[34]. Conceperea lui Dumnezeu ca sursă a vieții, a păcii, a bunăstării, într-un cuvânt, a oricărui bine, determină în chip

[28] „Şabat," 641.
[29] „Şabat," 644.
[30] *Birkat HaMazon – Second blessing (Blessing for the Land)*, 188.
[31] *The Shema and its blessings – El Adon*, 410.
[32] *Birkat HaMazon – Third blessing (Blessing for Jerusalem)*, 188.
[33] *Birkat HaMazon – Fourth blessing (G-d's Goodness)*, 190.
[34] *Shemoneh Esreh – Second blessing (Gevurot)*, 420.

firesc o atitudine binevoitoare față de cei de alt neam, ca unii ce au parte legitimă la slăvirea lui Dumnezeu, binecuvântare şi slăvire ce va continua până la sfârşitul veacurilor, de la o generație la alta. În acelaşi timp, Dumnezeul părinților este rugat să trimită aceleaşi binecuvântări asupra urmaşilor celor trei patriarhi, prin care evreii vor găsi *har* şi înțelegere înaintea întregului neam omenesc: „...aşa cum au fost binecuvântați părinții noştri Avraam, Isaac şi Iacov cu de toate"[35]. Mai mult, în serviciul Torei este inclusă o întreagă rugăciune pentru statul Israel, în cadrul căreia se invocă binecuvântarea lui Dumnezeu asupra statului, se fac cereri pentru pace în popor, pentru luminarea conducătorilor şi pentru întărirea apărătorilor lui Israel[36].

Dar afirmarea tranşantă a conştiinței etnice şi a distingerii lui Israel dintre popoare este exprimată în cadrul *havdala* (despărțire), rugăciunea finală a şabatului şi a sărbătorilor. În mentalul iudaic, Dumnezeu a creat lumea făcând distincții, despărțind, întâi de toate, lumina de întuneric, apele de cer, pământul de ape (Fac 1,4.7.9). În această concepție îşi are originea practica iudaică de a separa, îndeosebi timpul sacru de cel profan[37]. Separarea este în relație şi cu ideea de sfințenie, una dintre cele trei valori asociate zilei şabatului: *keduşa* (sfințenie), *menuha* (odihnă) şi *oneg* (bucurie)[38]. În ce sens se face această asociere? Se consideră că sursa oricărei sfințenii este sfințenia lui Dumnezeu, „Sfântul lui Israel". De-a lungul istoriei sale, poporul evreu este îndemnat să fie sfânt în temeiul acestei sfințenii[39]: *Vorbeşte la toată obştea fiilor lui Israel* şi *le zi; Fiţi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt* (Lev 19,2). Când se vorbeşte despre sfințenia lui Dumnezeu, această exprimare echivalează cu afirmarea transcendenței Sale absolute. În schimb, când conceptul de sfințenie este aplicat poporului, el se rezumă la ideea de separație. În ce fel? După cum Dumnezeu este sfânt, adică separat şi distinct de toate celelalte existențe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare: *Deci, de veţi asculta glasul Meu* şi *de veţi* păzi legământul Meu, *dintre toate neamurile Îmi veţi fi popor ales* că al Meu este tot pământul; Îmi *veţi fi împărăţie preoţească şi neam sfânt!* (Ieş 19,5-6); *Sfinţiţi-vă pe voi* înşivă şi *veţi fi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt* (Lev 20,7). Totuşi, idealul de sfințenie

[35] *Birkat HaMazon – Fourth blessing (G-d's Goodness),* 192.
[36] *Torah Service, Prayer for the State of Israel*, 450.
[37] „Havdalah", *Jewish Virtual Library*, accesat Octombrie 31, 2007, www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Judaism/havdalah, 1.
[38] „Şabat," 641.
[39] Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Sophia, 2004), 53.

propus poporului Israel nu rămâne un concept abstract. Gândirea rabinică a considerat că sfinţenia 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 sfinţenie este limpede un îndemn la *imitatio Dei.* Talmudul este însă mult mai explicit în această privinţă: se poate ajunge la sfinţenie dacă existenţa individuală şi colectivă sunt modelate după exemplul absolut divin: „Aşa cum El e milostiv, fii milostiv; aşa cum El e generos, fii generos..." (*Şab* 33b)[40]. Din această concepţie legată de sfinţenie decurg în chip firesc rostirile liturgice finale ale zilei de odihnă.

Între momentul inaugural al sărbătorii şi încheierea ei există o simetrie evidentă: dacă trecerea în timpul şabatului este marcată prin aprinderea celor două lumânări, precum şi prin rostirea unei binecuvântări[41], într-o manieră similară se realizează întoarcerea în planul vieţii de zi cu zi, prin rugăciunea *havdala* rostită la apariţia primelor trei stele pe cer. Începând cu acest moment, acţiunea de a aprinde focul, interzisă în timpul şabatului, este din nou permisă[42]. Deşi se pune accentul în chip deosebit pe delimitarea timpului sacru, în gândirea iudaică nu se creează o prăpastie între timpul sărbătorii şi viaţa de zi cu zi. Dimpotrivă, trebuie să existe continuitate între momentul festiv şi cel cotidian[43], la încheierea unei sărbători credinciosul trebuie să-şi continue viaţa cu aceleaşi gânduri şi atitudini frumoase care l-au caracterizat în răstimpul festiv[44]. Când credincioşii părăsesc cadrul festiv şi se întorc în viaţa de toate zilele, „inimile lor trebuie să fie la fel de pure, urechile lor trebuie să fie la fel de atente spre a asculta, mereu, cele ce au răsunat în decursul sărbătorilor"[45].

În sfârşit, la finele şabatului se rosteşte *birkhat havdala*: „Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru, Stăpânul lumii, care separi sacrul de profan, lumina de întuneric, *pe Israel de (celelalte) neamuri*, ziua a şaptea de cele şase zile lucrătoare. Binecuvântat eşti, Doamne, care separi sacrul de profan."[46] Aceste perechi de termeni, structurate pe două coloane, ne-ar indica posibile asocieri sugerate de text: dacă lui Israel îi sunt apropiate sacrul, lumina, ziua a şaptea, celorlalte popoare le sunt asociate profanul,

---

[40] „Sfinţenie", în Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan şi G. Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 614.
[41] „Sfinţenie," 614.
[42] „Havdala," în Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan şi G. Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 283.
[43] Rosen, În lumina Torei, 34.
[44] Rosen, În lumina Torei, 35.
[45] Rosen, În lumina Torei, 36.
[46] *Havdalah – Blessing of separation,* 620.

întunericul, zilele lucrătoare, cu alte cuvinte, obişnuitul. Afirmația aparent extremistă nu trebuie să şocheze: să nu uităm faptul că, aşa cum şabatul îşi soarbe sfințenia din puritatea celor şase zile de muncă[47], fără de care el ar fi lipsit de sens, pentru că nu este altceva decât o încoronare a zilelor lucrătoare, tot aşa şi existența lui Israel nu poate fi justificată decât în contextul existenței tuturor neamurilor, al căror model şi luminător este.

Concluzii

În cazul unui popor pentru care nu există distincție între identitatea sa religioasă şi cea etnică, manifestările de tip religios sunt, în acelaşi timp, mărturisiri ale unei conştiințe etnice şi viceversa. Astfel, o analiză primară a textelor liturgice şabatice ne descoperă elemente definitorii pentru poporul Israel, care îşi exprimă recunoştința față de Dumnezeu în rugăciune pentru toate binecuvântările trimise asupra lui: ieşirea din Egipt, Tora şi ansamblul poruncilor, alegerea şi sfințirea lui ca popor al lui Dumnezeu, pământul făgăduinței, legământul. Sunt invocate alte elemente din cadrul istoriei şi cultului israelit, asupra cărora este invocată binecuvântarea divină: Israelul, Ierusalimul, Sionul, Regatul casei lui David şi Templul Sfânt. În sfârşit, conştiința apartenenței etnice culminează în exprimarea acelei *birkhat havdala.* Reiau atributul „tranşantă" pentru această afirmare a identității etnice pentru că, după cum am putut vedea, formularea nu lasă aparent vreo îndoială privitor la prăpastia uriaşă dintre Israel şi neamuri. Chiar şi această formulare, aparent extremistă şi antietnică, trebuie însă înțeleasă în ansamblul corpusului liturgic şi în lumina tradiției şi gândirii iudaice. Desigur că, ruptă din context, ea poate să ne apară şocantă. Dar în cadrul ansamblului liturgic şabatic, după cum am putut observa, rugăciunile debutează cu recunoaşterea lui Dumnezeu ca Dumnezeu al universului, Creator a toate, Proniator a toate, încheindu-se cu exprimări de tip doxologic prin care se realizează comuniunea lui Israel cu celelalte popoare, căci *toate Îl laudă pe Dumnezeu.* Între aceste două tipuri de exprimare se realizează echilibrul identitar iudaic. *În încheiere, lărgind puţin orizontul cercetărilor, aş invoca o altă imagine din cultul iudaic: sărbătoarea bucuriei – Sucot. Şi aceasta pentru că, spuneam mai devreme, înţelegerea corectă a exprimării liturgice israelite nu se poate face decât în lumina tradiţiei iudaice în ansamblul său. Ori, momentul sărbătorii Sucot este dedicat exclusiv conştientizării faptului că oamenii de pretutindeni sunt îndreptăţiţi la aceleaşi binecuvântări: Să locuiţi şapte zile în corturi; tot israelitul băştinaş să locuiască în corturi, ca să ştie urmaşii voştri că în corturi am aşezat Eu pe fiii lui Israel,*

[47] Rosen, În lumina Torei, 35.

când i-am scos din pământul Egiptului (Lev 23,42-43). Dacă, peste an, „luxul vestimentar al unora contrastează strident cu hainele rupte ale altora", iar „palatul bogătaşului constituie o sfidare la adresa bordeiului săracului"[48], Dumnezeu a poruncit o sărbătoare în care *suca* – coliba ce adăposteşte timp de şapte zile bogați şi săraci – să le tâlcuiască acestora adevărul înfrățirii şi egalității depline. Abordarea de față nu are pretenția de a fi epuizat conținutul martyric al textelor liturgice şabatice, mi-am propus doar lansarea câtorva interogații al căror răspuns nădăjduiesc că se va decanta pe parcursul programului de cercetare doctorală. Am considerat însă binevenită o abordare, fie ea şi rezumativă, a practicii liturgice actuale a comunităților iudaice, sugerând pe alocuri posibile asocieri cu spațiul creştin, într-un moment în care dialogul autentic dintre cele două tradiții se dovedeşte mai necesar ca oricând.

[48] Rosen, În lumina Torei, 35.

6. CINSTIREA ZILEI SÂMBETEI ÎN CULTUL BISERICII. PERIOADA TRIODULUI[1]

Abstract

This paper's aim is to show the link between the Orthodox himnography from the Great Lent of saturday and the Israel's cultic celebration of Sabbath. The study reveals with various examples the connection between Israel cult and Christian cult in its development. The title of the paper is rather contradictory given the fact that for the Orthodox Church Saturday is consacrated to the remembrance of the departed, and Israel's Sabbath is a day of joy and brightful celebration. A link is suggested between the two Saturdays in that represent a universal communion between the living and the departed.

Keywords

Sabbath, Liturgical Praise, Communion, Rest, Himonography

O chemare din partea lui Dumnezeu nu are niciodată un caracter limitativ, ea nu restrânge libertatea făpturii, ci îi oferă şansa exercitării deplinei libertăţi. O astfel de chemare-sfătuire a auzit odinioară dreptul Lazăr: *Lazăre, vino afară!* (In 11,43), a strigat *cu glas mare* Mântuitorul, iar Lazăr a împlinit cuvântul Cuvântului întru înviere. Aş remarca faptul că parcursul lui Lazăr are loc, să spunem aşa, între întunericul mormântului şi Lumina Vieţii – Hristos, Lazăr trece efectiv de la întuneric la lumină. Şi gândul îmi fuge imediat la începutul *Facerii*: *...şi pământul era netocmit şi gol. Întuneric era deasupra adâncului...* (Fac 1,2). În pământul acesta va răsuna porunca: *Să fie lumină!*, urmată instant de împlinirea ei. Exegeza patristică vede în această lumină dinainte de crearea luminătorilor, pe Însuşi Hristos, Cel care va spune mai târziu ucenicilor: *Eu sunt Lumina lumii, cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieţii* (In 8,12). Era firesc, aşadar, ca Lazăr care Îl urmase, care Îl cunoştea, să nu sălăşluiască, să nu zăbovească întru întuneric. Mai mult, mă aventurez să asociez minunea învierii lui Lazăr cu venirea lumii la existenţă. Creaţia apare din nefiinţă în urma poruncii, Lazăr revine la viaţă din stricăciune, căci, ne spune Sfânta

[1] Studiul a fost publicat în volumul *Un neobosit slujitor al Bisericii – Preasfinţitul Episcop-Vicar Vasile Someşanul* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 81-101.

Scriptură, era *pus de patru zile în mormânt* (In 11,17). Şi cum să nu mă gândesc la Cuvântul prin Care toate s-au făcut? El, Acelaşi la creaţie, Acelaşi la mormântul dreptului Său, *ieri şi azi şi în veci, este Acelaşi* (Evr 13,8).

Am invocat rezumativ acest episod evanghelic pentru că îmi propun să vorbesc despre ziua sâmbetei în cultul liturgic al Bisericii noastre, iar ziua învierii lui Lazăr (*Sâmbătă în săptămâna Floriilor, învierea Sfântului şi Dreptului Lazăr cel mort de patru zile, prietenul lui Hristos*[2]) ocupă un loc esenţial în suita sâmbetelor din cursul anului bisericesc. Acord acestui moment o atenţie cu totul deosebită deoarece consider că este capabil să ne ofere, cel puţin în parte, justificarea rezervării zilei de sâmbătă pentru pomenirea celor adormiţi în Domnul.

1. Câteva repere privind relaţia cultului creştin cu rânduielile Legii Vechi

Înainte de a intra efectiv în zona prevederilor cultice pentru sâmbetele de peste an, consider binevenită o scurtă prezentare a relaţiei dintre practica liturgică creştină şi cea iudaică. Dincolo de diferendele existente între istoricii cultului creştin, cu toţii sunt de acord în acceptarea existenţei unei înlănţuiri genetice între acest cult şi tradiţia liturgică a iudaismului din perioada Vechiului Testament[3]. Astfel, în urma mai multor secole de frământări determinate de căutarea uneori dezorientată a rădăcinilor cultului creştin, s-a produs restabilirea principiului fundamental al iudaismului în Biserică, *interpretio judaica,* şi acceptarea sa ca un factor decisiv în „formularea istorică" a creştinismului[4]. Se pare că toate studiile din sfera liturgicii istorice au recunoscut şi au mărturisit limpede dependenţa generală a rugăciunii şi cultului creştin de cultul sinagogii, acest fapt atrăgând chiar atenţia liturgiştilor evrei[5]. Dependenţa nu se limitează la terminologie biblică sau la acele forme şi construcţii lingvistice biblice care sunt comune atât cultului evreiesc, cât şi celui creştin, ci poate fi remarcată mai degrabă la nivel structural. Există o similaritate de plan a tuturor serviciilor, regăsim elemente de bază care în ambele cazuri determină formarea slujbei divine, a conţinutului şi săvârşirii sale generale: binecuvântarea numelui lui Dumnezeu, preamărirea, mărturisirea păcatelor, mijlocirea, slăvirea lui Dumnezeu pentru lucrarea

[2] *Triodul* care cuprinde slujbele bisericeşti de la Duminica vameşului şi a fariseului până la Sfânta Înviere, *Sinaxar* în Sâmbăta Sfântului şi Dreptului Lazăr (Bucureşti: IBMO, 2000), 523.

[3] Alexander Schmemann, *Introducere în teologia liturgică (*Bucureşti: Sophia, 2002), 99.

[4] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 100.

[5] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 101.

Sa în istorie. Toate aceste elemente constituie structura normală atât a rugăciunii sinagogii, cât şi a rugăciunii creştine primare[6]. Chiar Euharistia, în structura sa generală, a derivat din prototipul iudaic care a determinat întreaga dezvoltare viitoare a ritului euharistic[7].

Sfintele Evanghelii atestă faptul că Hristos Însuşi a respectat prescripțiile religioase ale Legii Vechi, a acceptat preoția instituită în mod divin, şabatul şi celelalte zile de sărbătoare[8], iar Faptele Apostolilor descriu fidelitatea creştinilor din Ierusalim față de cultul tradițional evreiesc (FAp 13,14; 17,17; 18,4, 19,26; 19,8). Am putea defini, în acest context, începutul Bisericii creştine ca fiind *participare la cultul vechi*, *umplere a lui cu un conţinut nou* şi chiar *un cult nou*. Dar există un element central care, deşi comun celor două culte, este, totodată, cel care creează prăpastia uriaşă dintre ele: aşteptarea eshatologică, credința în lung-aşteptata venire a lui Mesia. Ruptura s-a produs atunci când unii dintre iudei au văzut în Iisus pe Mesia, singurul în care toate făgăduințele şi profețiile Vechiului Testament au fost împlinite, iar alții l-au integrat tagmei blasfemiatorilor, hulitorilor de Dumnezeu. Dacă pentru unii, creştinismul a fost începutul zilei Domnului spre care s-a îndreptat întreaga istorie a poporului ales, împlinirea a ceea fusese promis şi venirea a ceea ce fusese aşteptat, pentru alții, cuvintele Mântuitorului: *Cercetaţi Scripturile,* [...] *acelea sunt care mărturisesc despre Mine* (In 5,39) au rămas fără ecou.

Aşa se face că iudaismul şi creştinismul percep timpul în chip diferit. Timpul este definit ca fiind intervalul ce ne desparte de împlinirea planului ori intenției lui Dumnezeu pentru lume, care se va întâmpla în timp şi prin timp, prin mişcarea sa în direcția zilei Domnului. Dimineața, seara, ziua, şabatul, zilele de sărbătoare – toate acestea au o semnificație eshatologică, ca aluzii la ultima şi marea zi a Domnului, care vine în timp, Împărăția tuturor veacurilor[9]. Diferența dintre creştinism şi iudaism nu constă în înțelegerea ori teologia referitoare la timp, ci în concepția lor despre evenimentele prin care acest timp este măsurat în mod spiritual. Cu alte cuvinte, dacă timpul iudaic este eshatologic, încă îndreptat spre venirea lui Mesia şi a împărăției mesianice, timpul Bisericii este cel în care mântuirea dată prin Mesia este deja realizată[10].

---

[6] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 102.

[7] Pentru o analiză detaliată a elementelor comune ritualului *Qiddush* şi cinei euharistice, a se vedea studiul lui Ciprian Streza, „Originea anaforalei euharistice," *Revista Teologică* 4 (1998): 95-128.

[8] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 104-5.

[9] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 119-20.

[10] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 121.

Această relație profundă existentă între iudaism şi creştinism în planul liturgic deschide calea unor posibile apropieri între elemente specifice aparținătoare celor două culte. Am făcut această prezentare deoarece era în intenția mea să invoc foarte succint ziua şabatului în contextul studiului de față. Ca semn instituit de Dumnezeu al corespondenței dintre lume şi voia Sa, Şabatul consfințeşte întreaga viață naturală a lumii dezvăluită prin intermediul ciclurilor timpului[11]. În această zi Tora recomandă *bucurie*: „vei mânca şi vei bea şi îi vei da mulțumire Lui care a creat toate lucrurile", deoarece *El care a creat toate lucrurile a cinstit şi sfinţit ziua sabatului şi a poruncit ca ea să fie aşa* (2Mac 15,2-4). Şi aş zăbovi puțin asupra acestei teme a bucuriei, propunând un raționament oarecum banal: dacă şabatul instituit printr-o poruncă divină explicită (Ieş 20,8) este o zi de bucurie, şi dacă el nu a fost niciodată desființat sau infirmat, putem presupune că rămâne zi de bucurie şi pentru creştinism, cultul atât de profund înrudit cu cel al Legii Vechi. Şi atunci de ce Biserica ne propune în fiecare sâmbătă pomenirea celor adormiți ai noştri? Intenționăm în continuare să urmărim, apelând la textele liturgice[12], în ce măsură este compatibilă această bucurie prescrisă oarecând iudeilor cu obiceiul creştin al rugăciunilor pentru odihna celor răposați.

2. Sâmbăta în cultul Bisericii

Sâmbetele anului liturgic sunt în general închinate pomenirii celor adormiți, precum şi tuturor sfinților martiri. De aceea, în slujba Miezonopticii de sâmbătă din *Ceaslov*, figurează cântări şi rugăciuni speciale, în care ne rugăm şi mijlocim pentru morți, iar în *Octoih*, cântările pentru sâmbătă, de la toate cele opt glasuri, care se combină cu cele ale sfinților din *Mineie*, sunt în majoritate consacrate pomenirii morților şi mijlocirii pentru ei[13]. O explicație oferită acestei hotărâri a Bisericii este aceea că fiecare sâmbătă e în realitate o imitare a Sâmbetei celei Mari, iar moartea creştinilor e o icoană a şederii lui Hristos în mormânt[14].

Dar să nu uităm faptul că Biserica înalță rugăciuni pentru morți în fiecare Sfântă Liturghie, unde, la proscomidie, preotul scoate miride

[11] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 126.

[12] Mă refer aici la texte preluate din *Triod, Penticostar, Octoih.* Pentru studiul de față mă voi rezuma însă la perioada Triodului, urmând ca celelalte două perioade ale anului liturgic să constituie obiectul unor cercetări viitoare.

[13] Ene Branişte, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură şi pictură creştină* (Bucureşti: IBMO, ²1993), 271.

[14] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic* (Sibiu: Deisis, 2000), 302.

din a cincea prosforă pentru cei adormiți, rugându-se nominal pentru ei, încheind cu o formulă generală de pomenire a tuturor celor care „au adormit întru nădejdea învierii şi a vieții de veci..."[15]. Această pomenire a morților la proscomidie se bazează pe învățătura Bisericii conform căreia şi cei morți în Hristos fac parte, împreună cu cei vii, din aceeaşi Biserică a lui Hristos, şi că legătura dintre dânşii se întreține prin rugăciune[16]. Iar rugăciunea făcută în Biserică, în comunitatea credincioşilor, este mai puternică, îndeosebi cea săvârşită prin Sfintele Taine, unde preotul se roagă în numele Bisericii pentru cei adormiți[17]. Grija Bisericii pentru cei morți se prelungeşte dincolo de mormânt[18], dar, prin cultul morților, Biserica se îngrijeşte şi de cei vii. În ce sens? Este vorba de o pedagogie a dragostei, a întrajutorării care trebuie să caracterizeze marea familie creştină[19], dar şi despre o încredințare a membrilor Bisericii în realitatea vieții veşnice.

În unele sâmbete din cursul anului, pomenirea morților capătă o amploare mai mare, o solemnitate deosebită, pentru acestea cărțile de cult (*Triodul* şi *Penticostarul*) prevăd cântări speciale. Înainte de a vedea efectiv care sunt aceste sâmbete, aş sublinia faptul că regăsim în ziua sâmbetei un element de bază atât pentru iudaism, cât şi pentru creştinism, pe care l-am menționat deja: *mijlocirea*, în cazul acesta pentru odihna tuturor celor din veac adormiți. În spațiul vetero-testamentar, două sunt pasajele considerate mărturii ale folosului mijlocirii înaintea lui Dumnezeu pentru cei răposați, pentru iertarea păcatelor lor: 2Mac 39-46, Baruh 3,4-5. În cel dintâi, Iuda Macabeul şi evreii cei dimpreună cu dânsul înalță rugăciuni şi chiar plătesc jertfe pentru păcat la Templul din Ierusalim pentru iertarea celor omorâți ai lor, care căzuseră în păcatul idolatriei. Şi iată cum apreciază autorul biblic această întâmplare: „Foarte bun şi cuvios lucru pentru socotința învierii morților! Că de n-ar fi avut nădejde că vor învia cei care mai înainte au căzut, deşert şi de râs lucru ar fi a se ruga pentru cei morți" (2Mac 12,43-44). Pasajul mărturiseşte obiceiul şi eficiența rugăciunilor pentru iertarea păcatelor celor adormiți, momentul istorisit este perceput în perspectiva Învierii, singura care poate conferi sens acestui gen de manifestare

[15] Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat* (Bucureşti: IBMO, 1998), 134-5.
[16] Petru Procopoviciu, „Rugăciunile Bisericii pentru cei morți," în *Mitropolia Ardealului* 3-4 (1957), 256.
[17] Dumitru Stăniloae, „Modurile prezenței lui Hristos în cultul Bisericii," *Mitropolia Banatului* 7-9 (1982), 443.
[18] Procopoviciu, *Rugăciunile Bisericii*, 257.
[19] Ioan Mircea, „Cultul morților în Biserica Ortodoxă după Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție," *Ortodoxia* 3 (1985): 475.

religioasă[20]. Introduc aici şi un fragment de rugăciune din Liturghia atribuită Sfântului Clement, rugăciune adresată Dumnezeului patriarhilor Vechiului Testament, care atestă credința fermă că cei adormiți sunt vii cu adevărat într-un alt nivel de existență: „Dumnezeul lui Avraam şi Isaac şi Iacov, Dumnezeu nu al morților, ci al viilor, deoarece sufletele tuturor la Tine trăiesc şi duhurile drepților în mâna Ta sunt..."[21].

În ce priveşte zilele de mijlocire pentru răposații noştri, putem observa că două dintre sâmbetele anului bisericesc sunt consacrate în mod special pomenirii generale a lor, care sunt numite *sâmbete ecumenice*, sau *sâmbetele părinţilor*[22]: *Sâmbăta dinaintea Duminicii lăsatului sec de carne* (a Înfricoşătoarei Judecăți) şi *Sâmbăta dinaintea Duminicii Pogorârii Duhului Sfânt* (Sâmbăta Rusaliilor)[23].

Tot zile pentru pomenirea morților sunt *sâmbăta a doua, a treia şi a patra* din Păresimi, celelalte sâmbete din Post având consacrări speciale: sâmbătă în prima săptămână a postului se face *pomenirea Sfântului Mucenic Teodor Tiron*; sâmbăta din a cincea săptămână este numită *sâmbăta Acatistului*; sâmbăta din săptămâna a şasea este dedicată învierii dreptului Lazăr; în sfârşit, în săptămâna Patimilor, Sâmbăta cea Mare aminteşte de *punerea şi şederea Domnului în mormânt*[24].

3. Sâmbetele din Perioada Triodului

În perioada Triodului, sâmbetele au, după cum aminteam, destinații speciale. De obicei, sâmbetele anului liturgic sunt consacrate unei comemorări generale şi anonime a morților care nu diferă deloc în această privință de sâmbetele ecumenice, cu excepția faptului că acestea din urmă sunt mai solemnizate şi consacrate exclusiv pomenirii „tuturor părinților şi fraților creştini ortodocşi adormiți de la începutul veacurilor"[25]. Dar în timpul Triodului, aproape fiecare zi de sâmbătă are o semnificație aparte și se distinge

[20] Profetul Baruh înalță către Dumnezeu o rugăciune pentru cei care, într-o exprimare vechitestamentară, s-au alăturat părinților: „Doamne, Atotțiitorule, Dumnezeul lui Israel, auzi rugăciunea celor ce au murit ai lui Israel şi a fiilor care au păcătuit înaintea Ta, care n-au ascultat glasul Tău, Dumnezeul lor…" (Bar 3,4).
[21] *Constituţiile Apostolice*, Cartea a VIII-a, *Liturghia clementină* – Constantin Strugariu, „Grija pentru cei morți în cultul şi spiritualitatea ortodoxă," *Biserica Ortodoxă Română* 9-10 (1983): 683.
[22] Eugen Drăgoi, Înmormântarea şi pomenirile pentru morți, accesat Februarie 15, 2008,
www.razboiulnevazut.org/capitol.php?cap=1243.
[23] Branişte, *Liturgica generală*, 270.
[24] Branişte, *Liturgica generală*, 272.
[25] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, 302.

din şirul oarecum uniform al sâmbetelor de peste an. În cele ce urmează, vom încerca să identificăm, prin analiza cântărilor, aceste particularităţi.

a. Sâmbăta dinaintea Duminicii lăsatului sec de carne (Sâmbăta morţilor)

Hotărârea Bisericii de a aşeza o zi specială de mijlocire pentru toţi cei adormiţi înaintea zilei care pomeneşte a doua venire a Domnului şi Înfricoşătoarea Judecată e justificată de necesitatea comuniunii în rugăciune a Bisericii luptătoare cu Biserica triumfătoare, în perspectiva vieţii veşnice. Adunarea în rugăciune a tuturor, vii şi adormiţi, devine astfel imaginea marii adunări eshatologice a tuturor oamenilor, înainte de Judecată[26]. După cum atestă *Triodul*, cântările acestei zile sunt alcătuite de imnografi din secolele VIII-IX: Sfântul Ioan Damaschinul[27] (†749), Sfântul Teodor Studitul[28] (†826), Sfântul Teofan Mărturisitorul[29] (†818). Iar sinaxarul originează rânduielile pentru morţi în vremea Sfinţilor Apostoli (Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a III-a la Epistola către Filipeni*). Cel mai probabil, ele sunt posterioare secolului VI, când s-au fixat definitiv pericopele biblice care trebuie citite în cult[30]. În *Triod* se face menţiunea: *Se face pomenirea tuturor celor din veac adormiţi, ortodocşilor creştini, părinţilor şi fraţilor noştri*[31]. Dar originalul în limba greacă nu limitează pomenirea la cei răposaţi dintre ortodocşi, ci Biserica se roagă în această zi pentru *tous ex Adam mechri semeron*[32], ne rugăm pentru *toţi cei (născuţi) din Adam până*

---

[26] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, 302.

[27] Sfântul Ioan Damaschin (675-749, Χρυσορρόας – cel cu vorba de aur), călugăr şi preot sirian, s-a născut într-o familie creştină şi a crescut în Damasc, sub stăpânire musulmană, a trecut la cele veşnice în mănăstirea Sfântului Sava de lângă Ierusalim. A compus canoanele Învierii celor opt glasuri din Octoih, care se cântă după *Doxologie* la Utrenie. Lucrări: *Dogmatica* (Bucureşti: 2005), *Tratat împotriva iconomahilor* (Bucureşt: 1937), *Despre cele două voinţe şi activităţi şi despre celelalte însuşiri naturale ale lui Hristos şi, pe scurt, şi despre cele două firi şi o singură ipostasă* (Bucureşti: 1938).

[28] Sfântul Teodor Studitul (759-826) a fost un strălucit imnograf şi teolog ortodox şi stareţ al Mănăstirii Sfântului Ioan Botezătorul de la Studion, la marginea oraşului Constantinopol. Cea mai importantă contribuţie teologică a sfântului Teodor Studitul, *Despre sfintele icoane*, a fost o apărare a icoanelor în timpul celei de-a doua perioade a iconoclasmului (814-842).

[29] Sfântul Teofan Mărturisitorul (+ 843) mitropolit al Niceei, este autorul a peste 130 de Canoane mineale. Împreună cu Iosif scriitorul de cântări (+ 883), călugăr la Constantinopol, a completat Octoihul lui Ioan Damaschin.

[30] Branişte, *Liturgica generală*, 272.

[31] *Triodul*, 25.

[32] Simonopetritul, *Triodul explicat,* 303.

astăzi, rugăciunile din această zi îmbrățișând întreg neamul omenesc. La vecernia de vineri seara, se cântă trei stihiri mucenicești ale glasului de rând din *Octoih* și trei podobnice din *Triod*. Prima dintre acestea expune limpede semnificația zilei: „Astăzi, credincioșii săvârșind pomenirea tuturor morților celor din veac [...], să lăudăm pe Mântuitorul și Domnul și să cerem cu deadinsul ca să dea ei răspuns bun, în ceasul judecății, la Însuși Dumnezeul nostru, Cel ce va să judece tot pământul, dobândind cu bucurie starea cea de-a dreapta Lui, în partea drepților și în moștenirea cea luminată a sfinților [...]”[33].

În celelalte tropare, credincioșii cer odihna sufletelor celor morți de la Însuși Hristos, Cel care face de altfel posibilă rugăciunea pentru defuncți în Biserică, biruind moartea prin moartea și Învierea Sa[34]: „Cel ce ai răscumpărat pe oameni cu sângele Tău, și cu moartea Ta din moartea cea amară ne-ai mântuit pe noi, și viață veșnică ne-ai dat cu Învierea Ta, odihnește, Doamne, pe toți cei adormiți...”[35]. Universalitatea rugăciunilor din această zi este exprimată prin invocarea celor morți în diferite feluri sau aparținând diferitor categorii sociale. Pentru toți aceștia, Biserica înalță rugăciuni: „...pe toți cei adormiți [...], fie în pustie, fie în mare sau pe pământ, fie în tot locul; pe împărați, arhierei și preoți, pe sihaștri și pe cei laolaltă adunați, din toată vârsta, din tot neamul...”[36]. Numeroasele tropare ale rânduielii zilei care pomenesc despre cei morți de moarte năprasnică se încheie cu ruga pentru odihna veșnică și învierea lor, mărturisind totodată, prin insistența asupra temei învierii de apoi, tensiunea așteptării eshatologice: „Pe cei răpiți fără veste, pe cei arși de trăsnete, pe cei ce au murit de ger și de orice rană odihnește-i Dumnezeule, când toate cu foc le vei lămuri”[37].

După troparul de la vecernie, se face o procesiune în pronaos cântându-se canonul defuncților din *Octoih* și se celebrează Panihida pentru cei adormiți[38]. Rugăciunea pentru morți e și un prilej pentru credincioși de a medita la moarte și la caracterul efemer al existenței lor, dar și ocazia de a dezvolta în această sâmbătă, ca de altfel și la slujba înmormântării sau

---

[33] Vecernie, stihira 1 la *Doamne strigat-am*, glasul 8, 25.
[34] Simonopetritul, *Triodul explicat,* 303.
[35] Vecernie, stihira a 2-a la *Doamne strigat-am*, glasul 8, 25.
[36] Vecernie, stihira a 2-a la *Doamne strigat-am*, glasul 8, 25.
[37] Utrenie, *Canonul, alcătuire a lui Teodor Studitul*, cântarea a 3-a, troparul al 2-lea, 29. În același sens: „Trâmbițând arhanghelul Tău cu trâmbița cea de apoi, spre scularea în viață a tuturor, atunci, Hristoase, odihnește pe robii Tăi”. Utrenie, *Canonul*, cântarea a 6-a, troparul al 4-lea, 31.
[38] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 304.

în sâmbetele *Octoihului*, o meditație antropologică asupra naturii omului făcut după chipul lui Dumnezeu şi menit asemănării cu El (Fc 1,26-27), precum şi asupra supunerii sale morții[39]: „Plâng şi mă tânguiesc când gândesc la moarte şi văd în morminte frumusețea noastră cea zidită după chipul lui Dumnezeu zăcând: grozavă, fără mărire şi fără chip. O, minune! Ce taină este aceasta, ce s-a făcut cu noi? Cum ne-am dat stricăciunii? Cum ne-am înjugat cu moartea?"[40].

Sâmbăta morților are şi o dimensiune de pedagogie duhovnicească[41] în contextul perioadei liturgice dedicate exclusiv pocăinței, venirii în fire/sine a omului. De aceea, textele liturgice mărturisesc în chip explicit nădejdea în posibilitatea mântuirii tuturor în Hristos şi o cer cu stăruință în virtutea calității ființei umane de purtătoare a chipului lui Dumnezeu: „Chipul slavei Tale celei negrăite sunt, măcar deşi port rănile păcatelor; miluieşte zidirea Ta, Stăpâne, şi o curăţeşte cu îndurarea Ta; şi moştenirea cea dorită dăruieşte-mi, făcându-mă pe mine iarăşi cetățean al raiului"[42].

În Sinaxarul zilei se menționează temeiurile pomenirii de obşte rânduite de Biserică în această zi: a) pentru pomenirea celor morți de moarte năpraznică, care nu au avut parte de slujbă de înmormântare şi pomenire; b) pentru că următoarea prăznuieşte a doua venire a lui Hristos, prin această pomenire prealabilă Biserica înduplecă pe Dreptul Judecător să aibă milă de aceste suflete[43]; c) de asemenea, duminica următoare este cea a izgonirii lui Adam din Rai, prin care se reîncepe prăznuirea faptelor săvârşite de Dumnezeu pentru mântuirea noastră în ordinea lor firească, ultima lucrare fiind chiar judecata; d) în sfârşit, sinaxarul consideră sâmbăta zi de odihnă, invocând semnificația zilei în limba ebraică: „Aşadar, facem în ziua de odihnă a zilelor, rugăciuni pentru cei care au murit, deoarece ei s-au odihnit de toate lucrurile pământeşti şi de toate celelalte. Iar pomenirea lor s-a rânduit să se facă în fiecare sâmbătă"[44].

Gândul la moarte e de un real folos duhovnicesc mai ales la începutul exercițiului ascetic pe care îl propune Biserica în timpul Postului mare. De aceea el îşi găseşte, grație Sâmbetei morților şi Duminicii Lăsatului de carne, un loc potrivit în perioada pregătitoare împreună cu smerenia şi căința[45]. Dar gândul acesta nu provoacă dezechilibru ci, dimpotrivă,

---

[39] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 304.
[40] Vecernie, *Slavă*... la *Doamne strigat-am*, glasul 8, 25-6.
[41] Simonopetritul, *Triodul explicat,* 304.
[42] Utrenie, *Binecuvântarea a 4-a a morţilor,* 27.
[43] *Sinaxar*, 32.
[44] *Sinaxar*, 32.
[45] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 304.

este sprijin nădejdii noastre în fericirea veşnică. De aceea, personal nu pot fi de acord cu ideea că această zi „este marcată de întristare şi doliu", că „nu se potriveşte cu bucuria nici unei prăznuiri"[46] şi din acest motiv, atunci când unele praznice cad în această zi, rânduiala liturgică suferă unele modificări. Mai degrabă consider că aceste deplasări[47] are slujbelor se datorează unei dorințe a Bisericii de a acorda atenția cuvenită fiecărei prăznuiri. Astfel, slujbele sfinților fără praznic sunt deplasate la pavecerniţa de vineri seara, slujbele sfinților mai importanți sunt transferate în ziua de vineri şi celebrate cu toată solemnitatea, iar praznicele împărăteşti devansează pomenirea morților cu o săptămână.

Sâmbăta morților este analogă şi simetrică sâmbetei morților dinaintea Cincizecimii, se înscrie în teologia *Triodului* grație gândului la moarte[48], dar în toate cântările acestei zile liturgice moartea este privită şi capătă sens numai în lumina biruinței lui Hristos cel Înviat, vestirea acesteia precedând încheierea doxologică a fiecărui tropar: „Hristos a înviat, dezlegând din legături pe Adam cel întâi zidit şi sfărâmând tăria iadului. Îndrăzniți, toți morții, că s-a omorât moartea, s-a prădat şi iadul împreună cu ea şi a luat împărăția lui Hristos, Cel ce s-a răstignit şi a înviat. […]; Acesta ne va scula pe noi şi ne va dărui învierea…"[49].

b. Sâmbăta din săptămâna lăsatului sec de brânză (Sâmbăta asceților)

Această sâmbătă este privită ca o continuare firească şi completare a sâmbetei morților, deşi a fost instituită înaintea ei[50]. Universalitatea caracterizează rugăciunile zilei, ca şi în sâmbăta precedentă, dar, de această dată, în sensul că se cere mijlocirea şi ocrotirea tuturor celor care ne-au precedat pe calea cea strâmtă[51] a ascezei, practicată în cadrul vieții monahale.

---

[46] Simonopetritul, *Triodul explicat,* 304.

[47] În Învățătura de tipic a lui Marcu, inserată la sfârşitul *Triodului*, sunt prezentate toate sărbătorile care pot cădea în sâmbăta morților şi rânduiala care trebuie urmată în aceste cazuri, spre exemplu: „De va cădea Aflarea cinstitului Cap al Sfântului Ioan Botezătorul în Sâmbăta lăsatului sec de carne (Sâmbăta morților), toată slujba sfântului se cântă vineri în săptămâna lăsatului sec de carne, neschimbată, iar sâmbăta se cântă numai slujba din Triod", 770. În cazul praznicului împărătesc al Întâmpinării Domnului (2 februarie), pomenirea morților se mută în sâmbăta anterioară, 764.

[48] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 305.

[49] Utrenie, *Laude,* troparul al 4-lea, 37.

[50] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 312.

[51] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 312.

Se trece acum de la anonimatul care caracteriza oficiul defuncților, la o enumerare detaliată şi personală a unui cât mai mare număr de nume de monahi[52], enumerare prin care Biserica invocă acum rugăciunile asceților pentru mântuirea celor nedesăvârşiți dintre răposați.

Dar nu acesta este unicul motiv al comemorării; pomenirea cuvioşilor a fost aşezată în acest moment al anului liturgic pentru a propune credincioşilor, la intrarea în Postul Mare, exemplele celor care au strălucit în nevoințe ascetice. Şi aceasta pentru că, în timpul Postului Mare, fiecare trebuie să se facă într-o oarecare măsură monah şi să adopte pentru un timp limitat, chiar dacă-şi duce viața în lume, modul de viață perpetuu al acestora[53]. Slujba zilei debutează cu mențiunea: „Sâmbăta în săptămâna lăsatului sec de brânză, se face pomenirea tuturor cuvioşilor şi de Dumnezeu purtătorilor Părinți, cei ce au strălucit întru nevoință”[54]. Comemorarea asceților e o excelentă ocazie de a evoca virtuțile ce vor trebui practicate în curând cu râvnă[55]: „Cine dintre pământeni va spune minunatele voastre vieți, Părinți din toată lumea? Şi ce limbă va povesti sfințitele întru duhul nevoințe şi sudori ale voastre? Nevoințele bunătăților, topirea trupului, luptele patimilor cele din privegheri, rugăciuni şi lacrimi? Voi în lume ca nişte îngeri v-ați arătat…”[56].

Chipurile strălucitoare de virtuți ale celor care s-au lepădat de cele ale lumii acesteia aprind râvna credinciosului pentru cele sfinte şi îndeamnă sufletul cel legat cu patimile să caute mai degrabă Împărăția lui Dumnezeu: „Cu strălucirile Părinților luminându-ne şi ca într-un rai vesel intrând, din pârâul desfătării să ne îndulcim: Vitejiile acestora cu mirare socotindu-le, să urmăm virtuților lor, Mântuitorului strigând: Cu rugăciunile lor, Dumnezeule, fă-ne pe noi părtaşi Împărăției Tale celei cereşti”[57].

Sfinții asceți sunt prăznuiți în această zi ca unii care au făcut să strălucească în ei chipul dumnezeiesc, care au învins patimile şi au lucrat asemănarea cu Dumnezeu; de aceea ei sunt rugați să vină în ajutorul nostru prin rugăciunile lor: „Sufletul cel după chipul lui Dumnezeu ferindu-l nevătămat şi mintea prin pustnicie punând-o stăpână peste patimile cele pierzătoare, v-ați urcat cât s-a putut la cea după asemănare. […] Şi acum,

[52] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 312.
[53] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 312-3.
[54] Sâmbăta în săptămâna lăsatului sec de brânză, 84.
[55] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 314
[56] Vecernie, stihira a 3-a la *Doamne strigat-am,* glasul al 8-lea, 85.
[57] Utrenie, sedealna, glasul al 8-lea, 87.

Preacuvioşilor, sfărâmându-se oglinzile, curat vedeți în ceruri pe Sfânta Treime; rugându-vă fără mijlocire pentru cei ce cu credință vă cinstesc pe voi”[58].

Dar această slujbă nu se limitează la comemorarea monahilor, ci alături de ei sunt evocați mucenicii, ierarhii, apostolii şi, în definitiv, toți sfinții, fiindcă toți aceştia au lucrat după cuviință la restaurarea stării potrivit firii şi la unirea cu Dumnezeu. Credinciosul va putea să treacă calea postului cu folos numai prin rugăciunile şi cu ajutorul tuturor acestor iubitori de Dumnezeu: „Pe purtătorii de Dumnezeu părinți, care au strălucit în sihăstrie, şi pe ierarhi, împreună şi pe cuvioasele femei şi cetele sfinților mucenici, cu cântări luminat să-i lăudăm, ca să ne sfințim; şi cu rugăciunile lor şi ale Născătoarei de Dumnezeu, lesne să săvârşim calea postului”[59].

Prăznuirea asceților are, aşadar, aceeaşi semnificație de recapitulare universală ca şi Sâmbăta morților, ea celebrează pe toții sfinții care au practicat asceza şi renunțarea în toate formele, pentru ca modelul şi mijlocirea lor să îngăduie credincioşilor intrarea cu râvnă în nevoințele Postului Mare: „Cuviincioasă prăznuire a lui Dumnezeu astăzi credincioşii să prăznuim, întru pomenirea din destul a sfinților arhierei şi a sihaştrilor, a sfinților mucenici şi a cuvioaselor şi binecredincioaselor femei. Că cele stricăcioase şi trecătoare le-au disprețuit cu adevărat şi ca pe nişte păianjeni le-au socotit; ca să dobândească pe Hristos şi împărăția Lui [...]”[60].

Analogia acestei zile cu sâmbăta Morților este justificată nu numai de tema comună, ci şi de aspectul tipiconal, slujba asceților având aceleaşi caracteristici tipiconale ca şi sâmbăta precedentă[61].

c. Sâmbăta din prima săptămână a postului (Sâmbăta lui Teodor)

Această sâmbătă este ziua de pomenire a Sfântului Mare Mucenic Teodor Tiron şi a minunii colivei[62], expusă pe larg în sinaxarul zilei. Slujba zilei nu are *Aliluia* pentru defuncți, ca şi în celelalte sâmbete, ci *Dumnezeu este Domnul*[63]. Imnologia cuprinde tropare ce laudă pe de o parte minunea săvârşită de Sfântul Teodor cu grâul fiert pentru creştinii

[58] Vecernie, *Slavă…* la *Doamne strigat-am,* glasul al 6-lea, 85.
[59] Utrenie, Luminânda a 2-a, 97.
[60] Utrenie, stihira a 4-a la *Laude,* glasul al 8-lea, 97-8.
[61] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 314-5.
[62] *Triodul*, 198.
[63] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 324.

pizmuiți de închinătorii la idoli, iar, pe de altă parte, nevoințele mucenicești ale Sfântului. Suferința mucenicească a Sfântului Teodor este asemănată jertfei și morții lui Hristos pentru mântuirea noastră: „Precum a fost pus în mormânt și de bunăvoie a fost pecetluit Mântuitorul tuturor, așa te-ai sălășluit în temniță pecetluită, purtătorule de biruință Teodore…”[64].

După cele două sâmbete cu o tematică preponderent funebră, această zi este, în chip evident, una de mare bucurie, deși se citește Pavecernița Mare la gropniță cu canonul morților[65]. Este o zi în care se prăznuiește viața: „Slujitorii vieții care au murit împreună cu Stăpânul și împreună au înviat, viază acum la Dânsul veșnic…”[66]. Evidențiam mai devreme posibile apropieri între iudaism și creștinism în plan liturgic. Iată că, în slujba zilei, această sâmbătă e numită *zi de odihnă*, dar nu o odihnă obișnuită, ci una care prefigurează bucuria Învierii celei de a treia zi: „Astăzi se deschid ușile cele dinainte ale harului. Și această zi de odihnă acum închipuiește mai înainte pe cea a Învierii, cinstind așa de luminat pe luminata Stăpână și pe măritul mucenic”[67]. Moartea mucenicului nu este privită ca un prilej de întristare, dimpotrivă, este percepută ca o trecere într-un alt plan de existență, din care Sfântul continuă să lucreze spre mântuirea oamenilor: „Nimic nu pot asupra mucenicului arcurile și săgețile tale, vrăjmașule al mântuirii oamenilor, că și mort fiind, viază și priveghează și răutăților tale stând împotrivă, mântuiește pe tot creștinul ortodox”[68].

Imnologia zilei numește în mod repetat această sâmbătă „zi de odihnă”, de aceea aș zăbovi puțin asupra problemei. Perioada liturgică pe care o analizăm este caracterizată de tensiunea așteptării Învierii lui Hristos. Iată că, încă din prima săptămână de post, sunt invocate elemente care, într-un fel sau altul, anunță apropierea acestui mare praznic al creștinătății. Și, dacă vorbim despre sâmbătă și ne gândim la momentul Învierii, putem vedea că Hristos nu învie în sabat, ci în prima zi a săptămânii. Sabatul a fost ziua odihnei Sale, a „șederii” Sale în mormânt, iar viața nouă care a început să strălucească din mormânt a început în prima zi a săptămânii, începutul vieții înviate peste care moartea nu stăpânește[69]. În acest context, sâmbăta este înțeleasă, așadar, ca un moment de bucurie pentru că anunță împlinirea iminentă a Învierii, moment în care suntem îndemnați să

[64] Vecernie, Canon. Alcătuire a lui Ioan Damaschin, Cântarea a 7-a, troparul al 2-lea, 190.
[65] *Triodul*, 192.
[66] Utrenie, cântarea a 4-a, A Născătoarei de Dumnezeu, 195.
[67] Utrenie, cântarea a 5-a, troparul 1, 196.
[68] Utrenie, cântarea a 5-a, troparul al 3-lea, 196.
[69] Schmemann, *Introducere în teologia liturgică*, 128.

încetăm osteneala pentru cele lumeşti, odihnindu-ne mai degrabă în cele duhovniceşti: „Să ne odihnim în sâmbăta de astăzi, oamenilor, încetând ostenelile cele de ieri, pentru Cel ce a binecuvântat această zi cu odihna şi cu prăznuirea cea de acum a mucenicului”[70].

Comemorarea mucenicului Teodor Tiron într-o sâmbătă consacrată memoriei colective a sfinților şi martirilor apare ca un fel de concluzie a seriei celor trei sâmbete festive: Sâmbăta Morților, Sâmbăta Asceților şi Sâmbăta lui Teodor. Pe de altă parte, cu excepția Sâmbetei Acatistului, celelalte sâmbete din Postul Mare nu vor cuprinde comemorări deosebite, sărbătoarea colivelor îngăduind astfel evidențierea caracterului privilegiat al primei săptămâni. La încheierea acesteia din urmă, adunarea mucenicilor reprezentată de Sfântul Teodor se asociază, prin rugăciunile ei, nevoințelor duhovniceşti ale credincioşilor, fiindu-le sprijin în continuare pe calea postului[71]. Aş invoca aici un ultim fragment din slujba zilei, în care este limpede faptul că această zi de prăznuire a mucenicului se bucură de o cinste cu totul aparte în cadrul sâmbetelor din perioada Triodului: „Cu adevărat aceasta s-ar putea zice **cea întâi între sâmbete şi sâmbăta sâmbetelor**, plină de har mucenicesc şi de dumnezeiască putere şi pomenire de mare mântuire”[72].

d. Sâmbătă în a doua, a treia şi a patra săptămână a Postului

Datorită faptului că cele trei sâmbete au aceeaşi rânduială şi aceeaşi tematică comemorativă, pot fi analizate împreună. De altfel, la sfârşitul rânduielii pentru sâmbăta din a doua săptămână, găsim mențiunea: „în acest chip se face slujba pentru cei morți în trei Sâmbete ale Sfântului Post, când nu cade nici unul din aceste trei praznice: Al sfântului Ioan Înaintemergătorul, a Sfinților 40 de Mucenici, sau Bunavestire”[73]. În timpul acestor trei săptămâni, sâmbăta nu mai are o comemorare deosebită, ci este consacrată memoriei colective a martirilor şi defuncților, combinând în acest sens textele proprii ale Triodului (între care un dublu canon patrucântare) şi troparele pe cele opt glasuri cuprinse în apendicele său. Prin urmare, ea nu se mai deosebeşte de o sâmbătă obişnuită din ciclul liturgic anual, dobândind, totuşi, o mai mare intensitate prin apropierea de Sâmbăta Morților, precum şi prin necesitatea de a cere rugăciunile mucenicilor şi sfinților pentru a parcurge cum se cuvine Postul Mare[74].

---

[70] Utrenie, cântarea a 8-a, troparul al 2-lea, 199.
[71] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 324.
[72] Utrenie, cântarea a 8-a, troparul al 3-lea, 199.
[73] *Triodul*, 256.
[74] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 331.

În aceste zile, cântările cu tematică funebră sunt mai numeroase decât în sâmbetele precedente. Astfel, se cântă sedelnele muceniceşti din Octoih, cu *Slavă...*, a morților. Apoi, preotul pomeneşte pe cei morți, iar la sfârşitul catismei se cântă *Binecuvântările morţilor,* apoi ectenia pentru cei morți şi rugăciunea: Dumnezeul duhurilor...[75]. Biserica se roagă astăzi insistent pentru iertarea păcatelor şi odihna celor adormiți nedesăvârşiți: „Pomeneşte, Doamne, ca un bun sufletele robilor Tăi şi câte în viață au greşit iartă-le. Că nimeni nu este fără de păcat fără numai Tu, Cel ce poți şi celor răposați a le da odihnă"[76]. Noi mărturisim astăzi credința în viața veşnică, cerem chiar în rugăciunile noastre zilnice, „vină Împărăția Ta", credem că viața cea adevărată ne aşteaptă după moarte, aceasta de acum fiind doar o etapă de existență intermediară. Dar credința noastră se întemeiază pe biruința lui Hristos asupra morții, prin care moartea încetează să mai fie un prilej de înfricoşare: „Schimbat-ai durerea morții în somn, adormind Tu în mormânt, şi ai dăruit morților viață. Deci învredniceşte, Mântuitorule, de starea celor aleşi, pe cei ce s-au mutat; pentru rugăciunile sfinților mucenici"[77].

Hristos este Cel care a „omorât moartea celor morți şi a celor vii, ca un Dumnezeu" şi a dat tuturor viață prin scularea Sa[78], „Cel ce stăpâneşte pe cei morți şi pe cei vii"[79], Cel „singur fără de moarte"[80]. Aceste motive se repetă şi în sâmbăta următoare: „Cel ce eşti slobod întru cei morți, fiind stăpânitor al vieții şi al morții, odihneşte pe cei pe care i-ai luat şi-i sălăşluieşte în curțile Tale, Iubitorule de oameni"[81]. Biserica luptătoare înalță rugăciune către Însăşi Viața tuturor, ca să învredniceasca pe cei răposați vieții veşnice: „Împărate fără de moarte, vistierul vieții, învredniceşte vieții Tale celei veşnice pe robii Tăi, pe care i-ai ales, întru credință şi întru nădejde"[82].

---

[75] *Triodul*, 251.

[76] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, *Slavă...,* a morților, 251. Aceeaşi idee: „Odihneşte, Mântuitorul nostru cu drepții pe robii Tăi şi-i sălăşluieşte pe dânşii în curțile Tale, precum este scris; trecând ca un bun greşalele lor cele de voie şi cele fără de voie, şi toate cele cu ştiință şi cu neştiință, Iubitorule de oameni." *Ibidem*, *Sedealna,* glasul al 5-lea, 251.

[77] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, Patrucântarea, alcătuire a lui Iosif, Cântarea a 6-a, troparul al 3-lea, glasul al 8-lea, 251.

[78] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, Cântarea a 9-a, Altă Patrucântare, troparul al 2-lea, 255.

[79] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, Luminânda, *Slavă...*, a morților, 256.

[80] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, Icos, 252-253.

[81] Utrenie în sâmbăta din a treia săptămână a postului, Cântarea a 6-a, Altă Patrucântare, troparul al 2-lea, 306.

[82] Utrenie în sâmbăta din a doua săptămână a postului, Cântarea a 7-a, Altă Patrucântare,

Cântările celei de-a patra săptămâni invocă minunile săvârşite de Mântuitorul Hristos, prin care El, Cel ce este Domn şi Dumnezeu morții şi vieții[83] a readus la viață pe cei morți prin chiar moartea Sa purtătoare de biruință: „Omorât fiind şi adormind în mormânt, Hristoase, ai înviat morți şi celor ce au adormit întru credință, le dai bogăție de bunătate, Hristoase, odihna cea cu toți sfinții"[84]. Aş remarca acum alternanța moarte/adormire, prezentă permanent în toată imnografia zilei, prin care accentul este deplasat înspre caracterul temporar al morții, ea nu este sinonimă finitudinii, ci este trecere spre viața veşnică.

În sfârşit, rugăciunile pentru cei adormiți cer sălăşluirea lor în „corturile drepților", invocând în chip deosebit persoana patriarhului Avraam: „Odihneşte, Îndurate, în sânurile lui Avraam pe robii Tăi, care s-au mutat de la noi întru credință, la Tine, Făcătorul tuturor cel prea bun"[85].

e. Sâmbătă în a cincea săptămână a Postului (Sâmbăta Acatistului)

Imnul Acatist prăznuit în această zi a Postului Mare este primul imn de acest fel şi singurul păstrat din epoca Bisericii primelor secole creştine. El cuprinde douăzeci şi cinci de strofe, treisprezece condace şi douăsprezece icoase, primul condac repetându-se la final. Aceste strofe sau tropare sunt împărțite din punct de vedere tematic în două părți: prima reflectând în forme poetice evenimente evanghelice, de la Bunavestire până la Întâmpinare; partea a doua este consacrată minunii întrupării şi se încheie cu o rugăciune către Născătoarea de Dumnezeu[86]. Acatistul se citeşte în rânduiala utreniei din această sâmbătă, adică la denia de Vineri seara, precum şi în alte împrejurări. Este un imn de laudă la adresa Sfintei Fecioare, compus, după părerea unora dintre specialişti, în prima jumătate a veacului al VII-lea de patriarhul Serghie (†638) al Constantinopolului[87],

---

troparul al 2-lea, 307.

[83] Utrenie în sâmbăta din a patra săptămână a postului, Altă Patrucântare, cântarea a 8-a, troparul al 2-lea, 371.

[84] Utrenie în sâmbăta din a patra săptămână a postului, Patrucântarea, alcătuire a lui Iosif. Cântarea a 6-a, glasul al 4-lea, troparul al 3-lea, 368.

[85] Utrenie în sâmbăta din a patra săptămână a postului, Canonul, Cântarea a 9-a, troparul al 3-lea, 371.

[86] Alexandru I. D. Ştefănescu, *Sola verba. Studii de liturgică, muzică şi istorie bisericească* (Mănăstirea Neamț: 1940), 69.

[87] Problema autorului Imnului Acatist este una controversată, cercetătorii fiind împărțiți în două tabere. Unii consideră ca autor pe Sfantul Roman Melodul, iar ceilalți aduc

condamnat mai târziu pentru erezie. Acest imn a mai fost atribuit, este adevărat, şi diaconului Gheorghe Pisidul, din acelaşi veac, dar pe nedrept.

Sinaxarul zilei ne informează că imnul este menționat pentru prima dată cu ocazia asedierii Constantinopolului de către o armată persano-avară, sub împăratul Eracliu, în anul 626. Oraşul fiind înconjurat pe apă şi uscat de forțe superioare celor din cetate, patriarhul a luat icoana Maicii Domnului din biserica Vlachernelor, veşmântul Sfintei Fecioare şi crucea răstignirii, a cutreierat cu acestea zidurile cetății, îmbărbătând poporul la rezistență şi inspirându-i nădejde în Dumnezeu şi în ajutorul Sfintei Fecioare. Flota asediatoare a fost distrusă în acest răstimp de o furtună, astfel încât armata, rămânând liberă din această parte, a reuşit să alunge pe duşmanii de pe uscat. În plină emoție şi recunoştință, poporul a făcut o priveghere în biserică şi a mulțumit lui Dumnezeu şi Sfintei Fecioare, intonând cântarea acatistului. Din această împrejurare s-a dedus că ar fi luat naştere imnul acatist (de la gr. *akathistos*), numit astfel pentru că în timpul citirii lui nu se stă jos. Sinaxarele au adăugat la acest eveniment şi memoria altor asedii ale Constantinopolului din anii 677, 717-718 şi 860, făcând astfel din primul condac al acatistului, *Apărătoarei Doamne*..., imnul prin excelență al încrederii poporului bizantin în ocrotirea Maicii Domnului[88].

Începutul celei de-a doua părți a imnului Acatist sugerează motivul lungii evocări a Întrupării în timpul Postului Mare[89]: „Văzând naştere străină, să ne înstrăinăm de lume, mutându-ne mintea la cer; că pentru aceasta Dumnezeu Cel Preaînalt pe pământ S-a arătat om smerit, vrând să tragă la înălțime pe cei ce-I strigă Lui: Aliluia!”[90]. Imnul Acatist şi canonul lui Iosif legat de el folosesc din belşug prefigurările scripturistice, ca de altfel şi Canonul Mare. Dacă, însă, în acesta din urmă figurile din Vechiul Testament erau legate de căință, în Acatist sunt selectate imagini ce reprezintă profeții ale Întrupării. Maica Domnului e în acelaşi timp noul rai, scara lui Iacob, marea care l-a înghițit pe faraonul spiritual, piatra din care a țâşnit apa care i-a adăpat pe evrei în pustie şi stâlpul de foc care i-a călăuzit, pământul făgăduit şi mana, rugul aprins, lâna acoperită de rouă a lui Ghedeon, sfeşnicul, vasul cu mană, în sfârşit, adevăratul cort al mărturiei[91].

---

argumente împotrivă, dar nu dau alt nume. Sfantul Srghe al Constantinopolului poate fi socotit, eventual autorul primului condac. (n.ed.)

[88] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 369.

[89] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 373.

[90] *Acatistier*, Acatistul Buneivestiri, condacul al 8-lea (Bucureşti: IBMO, 2006), 72.

[91] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 374-5.

Desigur că nu lipsesc din rânduiala zilei cântările închinate răposaților, în rugăciuni care reiau aceleaşi idei de până acum, în formulări uşor diferite: „Când vei învia toată făptura pentru a fi judecată, Hristoase, miluieşte pe credincioşii robii Tăi, pe care i-ai luat acum; iartă greşealele lor cele din viață, şi cu sfinții Tăi odihneşte-i în veci”[92]. Dumnezeu este Biruitorul morții, Cel de la/prin Care avem viață, de la care cerem neîncetat fericirea vieții veşnice: „Cei morți prin tine viază, că ai născut viața cea într-un Ipostas...”[93].

În această sâmbătă nu se mai citesc prochimenul morților, Apostolul morților şi Evanghelia morților[94], pentru că ne apropiem deja de evenimentul pascal. De altfel, accentul nu este pus pe pomenirea morților, ci pe teologia conținută în Imnul Acatist. Intervenind chiar înaintea comemorării Răscumpărării în timpul Săptămânii Mari, această evocare duhovnicească a teologiei Întrupării afirmă încă o dată continuitatea şi armonia Iconomiei divine[95].

f. Sâmbătă în săptămâna Floriilor (Sâmbăta lui Lazăr)

Aş invoca întru început cuvintele apostolului: *Unde-ţi este, moarte, boldul? Unde-ţi este, iadule, biruinţa?* (1Cor 15,55). Într-adevăr, în această sâmbătă se prăznuieşte biruința asupra morții şi vestirea învierii celei de-a doua. Textele liturgice ale acestei zile sunt de o bogăție teologică aparte, li se cuvine o atenție cu totul deosebită.

O primă stihiră exprimă atotştiința divină, dar şi realitatea asumării firii omeneşti de către Fiul lui Dumnezeu, care, din iubire, Îl readuce la viață pe dreptul Lazăr: „Doamne, vrând să vezi mormântul lui Lazăr, Cel ce aveai a Te sălăşlui în mormânt de bunăvoie, ai întrebat: Unde l-ați pus pe el? Şi aflând ceea ce nu era să nu ştii, ai strigat pe cel ce-l iubeai: Lazăre, vino afară!”. Invocam în introducerea studiului meu acest episod al învierii lui Lazăr şi spuneam că el a dat ascultare poruncii lui Hristos, pe care împlinind-o, a revenit la viață prin Însăşi Viața tuturor, ideea se regăseşte în formularea liturgică: „Şi a ascultat cel fără suflare pe Cel ce i-a

[92] Utrenie în sâmbăta din a cincea săptămână a postului, altă Patrucântare, cântarea a 9-a, troparul al 2-lea, 462.
[93] Utrenie în sâmbăta din a cincea săptămână a postului, altă Patrucântare, cântarea a 8-a, troparul al 5-lea, p. 459. A se vedea un pasaj similar: „Bine eşti cuvântat Dumnezeule, Cel ce ai mutat de la moarte la viața cea fără de sfârşit pe cei ce Ți-au slujit Ție cu credință în viață.”, altă Patrucântare, cântarea a 7-a, troparul al 2-lea, 459.
[94] *Triodul*, 463.
[95] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 374.

dat suflare, pe Tine, Mântuitorul sufletelor noastre"[96]. Dumnezeu a ridicat din stricăciune pe cel pe care Însuşi l-a creat, tot prin puterea cuvântului, iar cel mort şi înviat după patru zile s-a făcut lumii vestire a învierii de apoi: „Doamne, glasul Tău a stricat împărăţiile iadului şi cuvântul puterii Tale a ridicat din mormânt pe cel mort de patru zile; şi s-a făcut Lazăr început al mântuitoarei învieri celei de-a doua."[97]. Evenimentul nu numai că a confirmat realitatea învierii obşteşti de la sfârşitul veacurilor, ci a vestit chiar Învierea Mântuitorului cea de-a treia zi, prefigurând biruința Lui definitivă asupra iadului: „Doamne, vrând să încredințezi pe ucenicii Tăi de Învierea Ta cea din morți, ai venit la mormântul lui Lazăr şi strigându-l Tu, iadul s-a prădat şi a slobozit pe mortul cel de patru zile..."[98].

Moartea lui Lazăr e prezentată ca un somn, de altfel şi Mântuitorul le spusese ucenicilor săi: *Lazăr, prietenul nostru, a adormit. Mă duc să-l trezesc* (In 11,11). Dar, din acest somn al stricăciunii, dreptul lui Dumnezeu este ridicat la nestricăciune: „Venind la mormântul lui Lazăr, Mântuitorul nostru şi strigând pe mort, l-ai sculat ca din somn; s-a scuturat stricăciunea cu Duhul nestricăciunii şi a ieşit odată cu cuvântul, legat cu înfăşurăturile"[99]. Ca odinioară la facerea lumii, rostirea cuvântului lui Dumnezeu este simultană cu împlinirea lui. Şi acum, odată cu strigarea Domnului, stricăciunea este alungată şi Lazăr părăseşte întunericul mormântului: „Slavă Ție, Celui ce doar ai strigat şi îndată ai sculat din mormânt pe prietenul Lazăr, pe cel mort de patru zile"[100].

Minunea învierii celui pus în mormânt de patru zile, moment în care trupul începe deja să se descompună, este comparată cu alte minuni din istoria poporului evreu, pentru a evidenția caracterul ei cu adevărat minunat: „Cine a văzut, cine a auzit, să fi sculat vreun om mort mirosind greu? Ilie şi Elisei au sculat, dar nu din mormânt şi nici mort de patru zile"[101]. Faptul că minunea este cu adevărat percepută ca prefigurare şi adeverire a Învierii Mântuitorului Hristos, ne-o certifică numărul mare de tropare în care apare această temă: „Astăzi, dănțuind Betania, dinainte vesteşte Învierea lui Hristos, Celui de viață dătător, prin învierea lui

[96] Vecernie, stihira 1 (a Sfântului Lazăr) la *Doamne strigat-am*, 508.
[97] Vecernie, stihira a 3-a (a Sfântului Lazăr) la *Doamne strigat-am*, 509.
[98] Vecernie, stihira a 4-a (a Sfântului Lazăr) la *Doamne strigat-am*, 509.
[99] Vecernie, Slavă...la *Doamne strigat-am,* glasul al 8-lea, 509.
[100] Utrenie, Cântarea a 2-a, troparul 1, 512.
[101] Utrenie, Cântarea a 4-a, troparul al 6-lea, p. 514. Alte două pasaje exprimă aceeaşi idee: „Tu ai răpit, Mântuitorule, ca un păstor, pe omul cel stricat de patru zile…, Utrenie, Cântarea a 4-a, altă Tricântare, troparul 1, 521; „Cu adevărat ai sculat ca din somn pe prietenul din mormânt, care mirosea greu, fiind mort de patru zile", Altă tricântare, alcătuire a lui Ioan Monahul, glasul al 8-lea, Slavă..., 519.

Lazăr”[102]. Putem sesiza aici faptul că tensiunea aşteptării Învierii se amplifică, parcă, cu fiecare tropar care interpretează învierea lui Lazăr ca prefigurare a Învierii Domnului.

Dumnezeu Cel care are putere să învie făptura umană este Acelaşi care odinioară i-a dat viață, idee pe care o subliniam în cuvântul introductiv, și care acum este confirmată de textul liturgic: „Împreunând țărâna cu duhul, Cuvinte, Cel ce ai însuflețit de demult lutul cu duh de viață prin cuvântul Tău, ai sculat şi acum cu cuvântul pe prietenul Tău, din stricăciune şi din cele de dedesubt”[103].

În această zi creştinul se roagă lui Hristos să-l scoată nu din stricăciunea morții, ci din stricăciunea şi moartea păcatelor: „Precum ai zis, Doamne, Martei: Eu sunt Învierea! cu lucrul ai plinit cuvântul, chemând pe Lazăr din iad; şi pe mine cel omorât de patimi, Te rog, înviază-mă, Iubitorule de oameni...”[104]. Realitatea unirii celor două firi în Hristos este confirmată de acest episod evanghelic, în care El lucrează şi Se manifestă totodată ca Dumnezeu şi om: „Dumnezeu eşti şi om, adeverind numirile cu lucrările; că ai venit la mormânt cu trupul, Cuvinte, şi ca un Dumnezeu ai sculat pe mortul cel de patru zile”[105].

Îmi exprimam convingerea că sâmbăta învierii lui Lazăr poate justifica, cel puțin parțial, alegerea Bisericii de a desemna această zi a săptămânii pentru pomenirea morților. Învierea lui Lazăr survine în perioada prepascală, aşadar înaintea biruinței lui Hristos asupra morții şi asupra iadului. Pentru mine nu este esențial faptul că Lazăr şi-a continuat viața pământească pentru încă o perioadă de timp, ci faptul că el a venit la Hristos, Viața tuturor, căci, ne spune slujba zilei: „Viață fiind Tu, Doamne, Lumină adevărată, strigând pe Lazăr l-ai înviat; căci ca un puternic ai arătat tuturor că eşti Dumnezeul celor vii şi al celor morți”[106]. Din această perspectivă, propun o înțelegere a sâmbetei ca zi aleasă pentru pomenirea celor care, asemenea lui Lazăr odinioară, au ajuns la Hristos cel Înviat, desigur, de această dată într-un alt nivel de existență, cel al

[102] Utrenie, Canonul I, cântarea 1, glasul al 8-lea, troparul al 4-lea, 519. A se vedea şi textele: „Adeverind mai înainte strălucită învierea Ta, o, Mântuitorul meu, ai slobozit din iad pe Lazăr cel mort de patru zile; pentru aceasta pe Tine cu cântări Te slăvim.”, Cântarea a 9-a, troparul al 2-lea, 525. „Încredințând, Cuvinte, învierea Ta, ai strigat pe Lazăr din mormânt, şi l-ai ridicat ca un Dumnezeu, ca să arăți popoarelor că eşti cu adevărat Dumnezeu şi om, şi cum ai să ridici şi locaşul trupului Tău”, Utrenie, Cântarea a 9-a, troparul al 9-lea, 517.

[103] Utrenie, Cântarea a 5-a, troparul al 3-lea, 515.

[104] Utrenie, stihira a 7-a la *Laude*, glasul al 8-lea, 527

[105] Utrenie, Cântarea a 4-a, troparul al 8-lea, 514.

[106] Utrenie, Cântarea a 5-a, troparul 1, 514.

vieții veşnice. Lazăr a prefigurat prin învierea şi mergerea sa către Hristos, mergerea noastră către Viața cea adevărată. Din acest motiv, consider că tonul slujbelor dedicate pomenirii morților este mai degrabă unul de bucurie întru nădejdea veşniciei cu Hristos, chiar dacă despărțirea noastră temporară de cei trecuți la Domnul nu poate fi lipsită de durere. Durerea nu ține însă de firescul făpturii noastre, ci de slăbiciunea credinței care nu îngăduie sufletului să se bucure pentru cel ajuns la „Hristos, învierea celor adormiți", Cel care, în sâmbăta anterioară Patimilor Sale, „a înviat din morți pe cel mort de patru zile"[107], vestind astfel tuturor bucuria Învierii celei de viață dătătoare: „Sculat-ai din mormânt pe Lazăr a patra zi, arătându-l tuturor ca mărturie preaadevărată a Învierii Tale celei de a treia zi, Hristoase"[108].

g. Sfânta şi Marea Zi de Sâmbătă

Numită uneori şi „marele Şabat", această sâmbătă în care culminează săptămâna Patimilor[109] este aşezată în relație directă cu ziua sâmbetei la iudei, ziua de odihnă instituită prin porunca divină (Ieş 20,8). Textele care fac această asociere sunt precedate de slujba Prohodului Domnului care se cântă în seara zilei de vineri. Nu voi introduce aici decât un tropar în care este exprimată tensiunea dialectică între *deja* şi *nu încă*, tensiune ce stă la temelia timpului liturgic, dar care nu apare ca o contradicție, ci ca o antinomie dinamică divino-umană[110]: „Când Te-ai pogorât la moarte, Cel ce eşti viața cea fără de moarte, atunci iadul l-ai omorât cu strălucirea Dumnezeirii; şi când ai înviat pe cei morți din cele de dedesubt, toate puterile cereşti au strigat: Dătătorule de viață, Hristoase, Dumnezeul nostru, slavă Ție!"[111].

Cântarea face parte din rânduiala zilei de sâmbătă, practic din perioada prepascală şi totuşi, vorbeşte despre Înviere ca despre un act deja împlinit. După cântarea *Prohodului* cu stihuri, se cântă *Binecuvântările Învierii*. Apoi urmează canonul de la utrenie, în care, în chip permanent, moartea şi stricăciunea ce au cuprins firea omenească după cădere sunt puse în antiteză cu viața dăruită lumii de Hristos: „Doamne Dumnezeul meu, cântare de petrecere şi laudă de îngropare voi cânta Ție, Celui ce mi-ai deschis intrările vieții cu îngroparea

[107] Utrenie, stihira a 3-a la *Laude*, 526.
[108] Utrenie, cântarea a 9-a, altă Tricântare, troparul al 2-lea, 526.
[109] Sinaxar în Sfânta şi Marea Sâmbătă, 665.
[110] Makarios Simonopetritul, *Triodul explicat*, 388.
[111] Utrenie, Slavă... la *Dumnezeu este Domnul*, 648.

Ta, şi moartea şi iadul cu moartea ai omorât."[112]. Cântările vorbesc despre o nouă sfințire a zilei a şaptea, sfințire mai adevărată decât cea dintâi, şi chiar despre o nouă creație: „Astăzi ai sfințit ziua a şaptea, pe care o ai binecuvântat întâi cu încetarea lucrărilor; că toate le prefaci şi le înnoieşti, odihnindu-Te, Mântuitorul meu, şi iarăşi zidindu-ne"[113].

Somnul greu adus oarecând asupra lui Adam pentru crearea Evei este asemănat somnului lui Hristos în mormânt. Prin acest somn, noul Adam a înnoit firea şi a dăruit viață lumii căzute: „Ieşind, Ziditorul meu, din ceea ce nu ştie de bărbat, şi fiind împuns cu sulița în coastă, dintru aceea ai făcut înnoire Evei, făcându-Te Adam, adormind mai presus de fire, cu somn făcător de viață, şi ridicând viața din somn şi din stricăciune, ca un Atotputernic"[114]. Ziua în care Cel Atotputernic Se lasă pradă morții ca să o învingă, este percepută ca o zi binecuvântată, garant al Învierii celei de a treia zi: „Cel ce a încuiat adâncul S-a văzut mort, şi cu smirnă şi cu giulgiu înfăşurându-se, în mormânt a fost pus ca un mort, Cel fără de moarte; şi femeile au venit să-L ungă cu mir, plângând cu amar şi grăind: aceasta este Sâmbăta cea prea binecuvântată, întru care Hristos, adormind, va învia a treia zi"[115].

Mare este mirarea făpturilor, văzându-L pe Creatorul şi Dătătorul de viață zăcând în mormânt, pe Cel Necuprins cuprins, pe Cel mai înalt decât cerurile în mijlocul pământului. Dar şederea Lui prefigurată oarecând de profetul Iona (Iona 2,1[116]) se va încheia cu biruința asupra iadului, dăruindu-ne odihnă: „Astăzi cuprinde mormântul pe Cel ce cuprinde făptura cu palma; acoperă piatra pe Cel ce acoperă cerurile cu bunătatea; doarme viața şi iadul se cutremură, şi Adam din legături se dezleagă. Slavă rânduielii Tale, prin care săvârşind toate, ne-ai dăruit nouă odihnă veşnică, prin Sfânta Învierea Ta cea din morți"[117].

Paradoxul acestei zile este greu pătruns cu mintea, căci Viața tuturor zace în mormânt. Nădejdea în scularea Sa din morți este însă mai puternică decât neputința şi limitarea minții omeneşti: „Veniți să vedem viața noastră zăcând în mormânt, ca să învieze pe cei ce zac în morminte. Veniți astăzi ca, văzând adormit pe Cel din Iuda, să-I grăim ca proorocul, zicând: Culcându-Te ai adormit ca un leu, cine Te va deştepta pe Tine,

[112] Utrenie, cântarea 1, troparul 1, 662.
[113] Utrenie, canonul, cântarea a 4-a, troparul 1, 663.
[114] Utrenie, canonul, cântarea a 5-a, troparul al 3-lea, 664.
[115] Utrenie, condacul, glasul al 6-lea, 664.
[116] „Şi Dumnezeu a dat poruncă unui peşte mare să înghită pe Iona. Şi a stat Iona în pântecele peştelui trei zile şi trei nopți" (Iona 2,1).
[117] Utrenie, stihira 1 la *Laude*, 667.

Împărate? Dar te scoală cu puterea Ta Însuți, Cel ce Te-ai dat pentru noi de bunăvoie, Doamne, slavă Ție”[118].

A şaptea zi binecuvântată de Dumnezeu, prezentată de Moise în referatul creației (Fc 2,2-3) este interpretată ca prefigurare a acestei sâmbete desăvârşite de acum. Este ziua odihnei lui Dumnezeu de toate lucrările Sale, odinioară preînchipuită tainic: „Ziua de azi, mai înainte a închipuit-o cu taină marele Moise, zicând: Şi a binecuvântat Dumnezeu ziua a şaptea, că aceasta este Sâmbăta cea binecuvântată; aceasta este ziua odihnei, în care S-a odihnit de toate lucrările Sale, Unul-Născut, Fiul lui Dumnezeu, prin rânduiala morții, după trup odihnindu-se”[119].

Rânduiala prevede ca după Doxologia mare să se înconjoare biserica cu Sfântul Epitaf, apoi se rosteşte prochimenul, urmat de lecturarea profeției oaselor uscate de la Iezechiel 37,1-14[120]. *Triodul* prevede pentru această zi o serie de lecturi ce cuprind momentele cruciale ale istoriei mântuirii, multe dintre acestea strâns legate de tema pascală[121]. De altfel, **începând cu sâmbăta lui Lazăr**, din ascetic şi pedagogic, **postul devine euharistic**[122].

---

[118] Utrenie, stihira a 3-a la *Laude*, 667.

[119] Utrenie, Slavă... la *Laude*, glasul al 6-lea, 667.

[120] Redăm o parte a acestui episod profetic de o importanță majoră în contextul liturgic dat. În sâmbăta petrecută de Hristos în mormânt se face lectura unui pasaj despre făgăduința Învierii. Înțelegem astfel relația ontologică ce există între cele două momente: odihna din mormânt nu are un caracter de finitudine, ci o relevanță dinamică, o tensiune care îndreaptă făptura spre primirea luminii Învierii: „[1]Fost-a mâna Domnului peste mine şi m-a dus Domnul cu Duhul şi m-a aşezat în mijlocul unui câmp plin de oase omeneşti, [2]Şi m-a purtat împrejurul lor; dar iată oasele acestea erau foarte multe pe fața pământului şi uscate de tot. [3]Şi mi-a zis Domnul: „Fiul omului, vor învia, oasele acestea?” Iar eu am zis: „Dumnezeule, numai Tu ştii aceasta”. [4]Domnul însă mi-a zis: „Prooroceşte asupra oaselor acestora şi le spune: Oase uscate, ascultați cuvântul Domnului! [5]Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: Iată Eu voi face să intre în voi duh şi veți învia. [6]Voi pune pe voi vine şi carne va creşte pe voi; vă voi acoperi cu piele, voi face să intre în voi duh şi veți învia şi veți şti că Eu sunt Domnul” (Iez 37,1-6).

[121] La Vecernia ce se săvârşeşte împreună cu Liturghia Sfântului Vasile cel Mare, se citesc Paremiile: Facerea 1,1-13, Isaia 60,1-16, Ieşirea 12,1-11 – mielul pascal, Iona 1-4; Iosua 5,10-15 – Paştile în şesul Ierihonului; Ieşirea 13,20-15, 19 – trecerea prin Marea Roşie, cântarea lui Moise; Sofonie 3,8-15 – Mă voi scula ca mărturie!, III Regi – învierea fiului văduvei din Sarepta Sidonului, Isaia 61,10-62, 5, Facerea 22,1-18 – jertfirea lui Isaac, Isaia 61,1-10 – Duhul Domnului este peste mine, IV Regi 4,8-37 – învierea fiului şunamitencei; Isaia 63,11-64,4, Ieremia 31,31-34, Daniel 3,1-23 – cei trei tineri în cuptorul de foc din Babilon, Cântarea celor trei tineri 1,1-65 – îngerul Domnului stinge văpaia cuptorului, în *Triod*, 671-87.

[122] Simonopetritul, *Triodul explicat*, 380.

Concluzii. Moarte şi înviere

Am ales aceste două cuvinte ca titlu al concluziilor considerând că ele pot fi definite ca doi poli între care ne mişcăm permanent, până la sfârşitul veacurilor. Aş spune că imnografia sâmbetei sesizează mai multe paliere de înțelegere a acestor două concepte: fie că ne referim la căderile noastre mult prea dese, la încetarea vieții pământeşti sau la osânda veşnică, folosim acelaşi cuvânt – moarte. De asemenea, fie că dorim să exprimăm ridicarea noastră din păcat, începerea unei noi etape de existență în viața veşnică, sau minunea cea mai mare a creştinătății, uzităm cuvântul înviere.

Iată numai câteva posibile interpretări, pe care am încercat de altfel să le evidențiez pe parcursul analizei textelor liturgice. Mi-am propus să disting semnificațiile zilei de sâmbătă în perioada Triodului în perspectiva evenimentului pentru care ne pregăteşte această etapă, minunea Învierii celei de a treia zi. În acest scop, am urmărit cu precădere dialogul moarte-Înviere, aşa cum apare el în textele liturgice, invocând foarte succint problema sâmbetei şi semnificația acesteia la iudei. Nu am acordat acestui aspect o atenție deosebită, deşi constituie tema cercetării mele doctorale, aş sublinia doar faptul că sâmbăta, pentru ei, este cu adevărat o zi de bucurie pentru că este, înainte de toate, o zi a întâlnirii cu Dumnezeu realizată prin trăirea liturgică. Am ales să mă limitez însă aici la o abordare a rânduielii liturgice din sâmbete, cu alte cuvinte nu mi-am propus să clarific aici relația şabatului cu sâmbăta creştină (sigur că, vorbind în special despre Sâmbăta Mare, acest element al cultului iudaic nu poate fi ignorat, fiind invocat în repetate rânduri în cântările zilei).

Aş încheia afirmând că, în opinia mea, sâmbăta creştină nu are sens decât în strânsă relație cu ziua duminicii; mai precis, ea nu poate fi înțeleasă corect şi prăznuită după cuviință decât în relație cu duminica Învierii. Astfel, chiar dacă sâmbăta este dedicată pomenirii morților, ea anticipează de fapt nespusa bucurie, atotcuprinzătoarea bucurie a Învierii Domnului, devenind astfel zi de vestire şi de înaintepăznuire a acesteia şi, implicit, o zi de mare bucurie generată de nădejdea în împlinirea acestei Învieri. Numai din această perspectivă pot înțelege textele liturgice propuse de Biserică pentru răstimpul de pregătire al Postului Mare la finele căruia nădăjduim, an de an, să întâmpinăm cum se cuvine Învierea Celui ce ridică păcatul lumii (In 1,29).

7. ŞABATUL – TRANSCENDERE A CARTEZIANULUI, MĂRTURIE A VEŞNICIEI[1]

Abstract

The paper approaches the Sabbath in relation to time and space, in order to prove its complexity and its testimonial dimension for eternity. The first part explores spatial and temporal landmarks of Sabbath practice, in order to demonstrate that this feast is experienced within history. The second part investigates those elements through which the Sabbath transcends cartesian limitations, such as its eternal origin, its theological – spiritual content or its heavenly horizon. While referring mostly to the Jewish tradition, the paper is focusing on the dynamic of the Sabbath understood not only as a chronological unit, but also as a sign, a testimony and an invitation to eternal rest within God.

Keywords

Sabbath, Time, Space, Eternity, Rest

Când vorbim despre Şabat, îl gândim cu prioritate ca pe un moment sau, mai precis, ca un eveniment cultic, fixat temporal. Echivalăm, astfel, în chip reflex, Şabatul cu ziua a şaptea a săptămânii, o unitate cronologică bine delimitată care, chiar dacă suscită controverse, nu iese din acest tipar al gândirii noastre: Şabatul *este o zi*. Afirmația nu este lipsită de adevăr dar, am spune, este incompletă, fiindcă Şabatul privit ca o realitate complexă, atât din perspectiva tradiției iudaice, cât şi din perspectiva teologiei creştine, transcende acest mod de definire. Şi iată de ce: atunci când realizăm această fixare temporală, nu acoperim decât un aspect al realității. Şabatul nu trebuie limitat doar la un moment în care se caută/se realizează sfințirea lui Israel, ci presupune şi o fixare spațială, *locul* în care Israel trebuie să celebreze Şabatul[2]: *Vedeţi* că Domnul v-a dat ziua aceasta de odihnă şi *de aceea vă dă El în ziua a* şasea şi pâine pentru două zile; *rămâneţi fiecare în casele voastre* şi *nimeni să nu iasă de la locul său în ziua a* şaptea. Şi *s-a odihnit poporul în ziua a* şaptea (Ieş 16,29-30). Şabatul

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

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

nu înseamnă doar o încetare a activității, ci înseamnă odihnă, iar această odihnă este înțeleasă, în primul rând, ca o restaurare a unității familiale[3], prin prezența lui Dumnezeu în mijlocul ei. Astfel, relația Şabatului cu cartezianul este în chip evident mărturisită chiar de textul scripturistic. Pe fondul acestui tip de înțelegere, vă propun *o analiză a delimitărilor spaţio-temporale proprii* Şabatului şi *un demers de identificare a acelor elemente prin care* Şabatul *transcende aceste delimitări, devenind o prezenţă, o mărturie a veşniciei în timp* şi *o chemare la experierea acesteia.*

1. Delimitări spațio-temporale în practica cultică a Şabatului

Există, în tradiția iudaică, o gradualitate a sfințeniei, o anume prioritizare în funcție de acest criteriu: sfințenia spațiului, a timpului, a vieții[4]. Aceasta apare cu evidență în expresiile înțelepciunii rabinice consemnate de Talmud. Optăm pentru aceeaşi succesiune astfel încât să poată fi observată trecerea progresivă de la constrângerile cartezianului la libertatea veşniciei.

Episodul manei (Ieş 16) certifică fixarea Şabatului în limitele casei, ale căminului familial: *rămâneţi în casele voastre, nimeni să nu iasă de la locul său* (Ieş 16,30). Într-adevăr, Şabatul este o celebrare a familiei, astfel încât căminul este mediul în care omul experiază *desfătarea* Şabatului (*oneg Shabbat*). Pe această direcție de interpretare au mers profeții[5] şi tot în această direcție se dezvoltă multe din scrierile rabinilor, chiar până azi. Întâlnirea dintre Dumnezeu şi Israel în Şabat trebuie să se realizeze în căminul familiei, care este locul afirmării continuității şi al reînnoirii generațiilor. Casa devine, în Şabat, un domeniu privat binecuvântat de prezența Şehina, a slavei lui Dumnezeu[6]. Aici debutează, în practica cultică contemporană, celebrarea lui *iom* șabat, în seara zilei de vineri[7], cu o rânduială strictă ce trebuie respectată întocmai.

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

[3] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 105.

[4] Alexandru Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale. *Teme fundamentale ale spiritualității evreieşti*, trad. Țicu Goldstein (Bucureşti: GoldsteinEditura Hasefer, 2002), 299-304.

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

[6] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 205.

[7] Pentru poporul evreu, începutul unei zile este plasat la apus, conform rescriptului *Facerii*: „Şi a fost seară, şi a fost dimineață, ziua întâi" (Fac 1,5).

acestea este clar demarcat prin două momente/acte liturgice care marchează separația dintre timpul existenței noastre cotidiene şi un timp al sfinţeniei care îşi găseşte expresia plenară în Şabat. Mai întâi, *inaugurarea* Şabatului este marcată prin *aprinderea lumânărilor* (*neir Şabat*), privilegiul femeii evreice, care asumă în cadrul gospodăriei unele îndatoriri sacerdotale[8]. Ea împlineşte acest ritual cu aproximativ 20 de minute înainte de apusul soarelui şi îl însoţeşte de rostirea binecuvântării: „Binecuvântat eşti Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit să aprindem lumina de Şabat"[9]. 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 sfeşnic de la Domnul*). Prin aceasta, Şabatul devine o lucrare de îndreptare a greşelii protopărinților. Începutul Şabatului e marcat de lumină şi nu de foc mistuitor, este „un foc al luminii care străluceşte şi care nu distruge; […] un foc al luminii, al sfinţeniei"[10]. Lumina astfel aprinsă marchează intrarea într-un timp al luminii spirituale, un timp al luminării şi al curăţirii care decurge din întâlnirea cu Dumnezeu. Lumânările sunt, astfel, doar expresia materială, fizică a credinţei că Şabatul este izvor de sfințire şi de binecuvântare (Fac 2,2-3), dacă este primit cum se cuvine. Prin această lumină, deopotrivă materială şi spirituală, în căminul familiei iudaice se sălăşluieşte/se restabileşte pacea (şelom *beito*)[11], pe toată durata Şabatului: pace între membrii familiei, dar şi pace între trup şi suflet[12], căci aceasta înseamnă cuvântul Şabat[13].

Succesiunea actelor cultice proprii Şabatului se încheie cu un moment care marchează, de această dată, ieşirea din timpul sfinţeniei: ceremonia despărțirii, *havdala,* care, de asemenea, se săvârşeşte acasă[14]. În cadrul acestei ceremonii, conceptul de sfinţenie este aplicat poporului. După cum Dumnezeu este sfânt, adică separat şi distinct de toate celelalte existenţe, tot astfel Israel trebuie să fie distinct de toate celelalte popoare: *Deci, de veţi asculta glasul Meu* şi *de veţi* păzi legământul Meu, *dintre toate neamurile Îmi veţi fi popor ales* că al Meu este tot pământul; Îmi *veţi fi*

[8] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289.
[9] Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan şi George Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 641.
[10] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289-91.
[11] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289.
[12] Cf. Rabbi Abraham din Sohatciov, *Avnei Neizer*, 104 – Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289.
[13] Cf. Zohar III,94a Rabbi Abraham din Sohatciov, *Neot HaDeşe*, 1,5 – Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289.
[14] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

împărăţie preoţească şi neam sfânt! (Ieş 19,5-6); *Sfinţiţi-vă pe voi* înşivă şi *veţi fi sfinţi, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt.* (Lev 20,7). Totuşi, 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 şi colectivă sunt modelate după exemplul absolut divin: *Aşa cum El e milostiv, fii milostiv; aşa cum El e generos, fii generos...* (*Şabat* 33b)[15]. Din această concepție legată de sfințenie decurg în chip firesc rostirile liturgice finale ale zilei de odihnă. Astfel, la finele Şabatului se rosteşte *birkhat havdala* (binecuvântarea): „Binecuvântat eşti Doamne, Dumnezeul nostru, Stăpânul lumii, care separi sacrul de profan, lumina de întuneric, pe Israel de (celelalte) neamuri, ziua a şaptea de cele şase zile lucrătoare. Binecuvântat eşti, Doamne, care separi sacrul de profan."[16].

Succesiunea de termeni permite unele asocieri tematice: dacă lui Israel îi sunt apropiate sacrul, lumina, ziua a şaptea, celorlalte popoare le sunt asociate profanul, întunericul, zilele lucrătoare, cu alte cuvinte, obişnuitul. Afirmația aparent extremistă nu trebuie să şocheze: să nu uităm faptul că, aşa cum şabatul îşi soarbe sfințenia din puritatea celor şase zile de muncă[17], fără de care el ar fi lipsit de sens, pentru că nu este altceva decât o încoronare a zilelor lucrătoare, tot aşa şi existența lui Israel nu poate fi justificată decât în contextul existenței tuturor neamurilor, al căror model şi luminător este.

Momentul aprinderii lumânărilor (Neir Şabat) şi ceremonia havdala marchează limitele temporale ale zilei de Şabat şi, interesant, ambele acte cultice trebuie săvârşite acasă, ceea ce confirmă ancorarea puternică a practicii cultice contemporane în porunca biblică cu privire la ziua de odihnă: *rămâneţi în casele voastre* (Ieş 16,30). Cu toate acestea, practica liturgică actuală din ziua Şabatului nu se limitează strict la spațiul

[15] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 614.

[16] *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 şi apusul Europei în 1795 şi desemnează ansamblul practicilor şi credințelor evreieşti 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 şi tradiții) ale Torei. Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 347.

[17] Moses Rosen, În lumina Torei (Bucureşti, 1971), 35.

căminului, ci se săvârşeşte 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 şi serviciul obişnuit de seară (ma'ariv). Acest act ritualic îşi are originea într-o practică cabalistică din secolul al XVI-lea, aceea de a ieşi vineri după-amiaza pe câmp în întâmpinarea „reginei Şabat", care coboară în mijlocul lui Israel asemenea slavei divine[18] (şekina). Iată aici o altă fixare spațială a celebrării şabatice – câmpul, iar ideea în sine de întâmpinare presupune un timp al aşteptării, al nădejdii că cel aşteptat va veni. Este ceea ce trăieşte evreul între un Şabat şi altul: nostalgia după Şabatul care a trecut, bucuria aşteptării 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 דוֹדִי (lekha^{h} dodi), compus de Solomon Levi[19] pe tema hierogamiei, a unirii nupțiale dintre Dumnezeu şi Israel, şi care este inspirat din practica Întâmpinării Şabatului. Cel căutat, Cel aşteptat, Cel mult dorit (Tin 2,8) Se face prezent în Şabat. La sefarzi[20], serviciul conține Psalmul 29, urmat de Lekha Dodi, iar la aşkenazi[21], Psalmii 95-99, apoi Lekha Dodi şi Psalmii 92-93[22].

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 şi 20,10 şi Barehu et-Adonai ha-mevorah (Binecuvântați pe Domnul, cel [care singur este] binecuvântat)[23], apoi urmează Şema Israel (Deut 6,4) încadrată de patru binecuvântări. La sfârşitul acestora, urmează rugăciunea Amida, şi începând cu acest moment, celebrarea maariv-ului

[18] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

[19] Solomon Ben Moise Ha-Levi Alcabeț (cca. 1505-1584), cabalist, predicator şi poet, renumit mai ales pentru compunerea cântecului de Şabat *Lekha Dodi.* Este posibil ca el să fi fost inițiatorul obiceiului de a ieşi în întâmpinarea Şabatului cu psalmi şi imnuri. Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 33.

[20] 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.

[21] Aşkenazii sunt evrei 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, aşkenazii au migrat și spre estul Europei. Obiceiurile și ritualurile lor religioase prezintă anumite deosebiri față de cele ale evreilor de rit sefard.

[22] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 641.

[23] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 91.

de Şabat se distinge de celelalte zile: se adaugă versetele din Facerea 2,1-4, slujitorul rosteşte apoi binecuvântarea Domnului, credincioşii recită Maghen avot (Scutul părinților) şi se face încheierea serviciului religios. În unele comunități, atunci când Şabatul se suprapune cu o altă sărbătoare, se rosteşte Amida sărbătorii respective, la care se adaugă rugăciuni privitoare la Şabat. De asemenea, unele comunități oficiază şi kiduş-ul – binecuvântarea asupra vinului – la sinagogă[24].

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 dimineață începe cu ritualul de dimineață (şahrit), îmbogățit față de celelalte zile ale săptămânii, apoi se face lectura paraşei (lectură din Tora) săptămânii, urmată de haftara (lectura aferentă din Profeți) 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, „însoțirea 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.[25].

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 învățării –, fie chiar în câmp, în cazul ritualului Întâmpinării. Prin urmare, celebrarea Şabatului nu este limitată la un spațiu unic, ci este fixată în spații multiple şi aceeaşi diversitate (şi chiar flexibilitate, am spune) se poate observa şi în planul fixărilor temporale. Dincolo de aceste fixări spațio-temporale,

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

[25] Wigoder, *Enciclopedia Iudaismului*, 642.

în gândirea iudaică, chiar dacă atmosfera zilei de Şabat depinde în mare măsură de împlinirea cu strictețe 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 şaptea[26]. Astfel, în maniera în care cultul creştin este un cult anastasic, centrat pe actul, realitatea şi actualizarea Învierii, cu toate celelalte elemente liturgice convergând spre aceasta, se poate afirma despre cultul iudaic că este un cult şabatic. Toate zilele săptămânii sunt incluse în Şabat, converg înspre acelaşi „punct" şabatic, care este rădăcina tuturor zilelor[27]. Iată de ce rânduiala liturgică a zilei Şabatului este până astăzi respectată cu sfințenie şi 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 acrivie: conform tradiției iudaice, desăvârşirea Şabatului divin va rezulta din lucrarea teandrică. Aceasta înseamnă că fiii lui Israel, prin respectarea cât mai acurată a rânduielilor Şabatului, nu fac altceva decât să grăbească revelarea progresivă a slavei divine până ce va veni ziua care e în întregime Şabat[28]. Astfel, în virtutea faptului că Şabatul este un dar al lui Dumnezeu, venind din veşnicie şi primit de israelit în timp[29], el nu poate fi limitat spațio-temporal, chiar dacă există unele repere cultice în acest sens, ci transcende limitările cartezianului, deschizând orizontul veşniciei.

2. Şabatul – transcendere a cartezianului, mărturie a veşniciei

Dacă rămânem strict în registrul gândirii religioase iudaice, fără a pătrunde în zona de percepere şi de înțelegere creştină a Şabatului, totuşi, această sărbătoare este o realitate complexă care nu poate şi nu trebuie să fie limitată la o simplă unitate cronologică marcată printr-o serie de acte şi gesturi liturgice. Semnificațiile sale profund teologice fac din Şabat un eveniment experiat, într-adevăr, în timp, dar încadrat de ceea ce este dincolo de timp: veşnicia. Un text din Cartea Jubileelor[30] afirmă că Şabatul a fost celebrat în ceruri înainte de a fi făcut cunoscut

[26] Sussanah Heschel, *Introducere la Şabatul. Înţelesuri pentru omul modern*, trad. Alin Croitoru (Bucureşti: Hasefer, 2008), 17.
[27] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 323.
[28] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 322.
[29] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 288.
[30] *Cartea Jubileelor* este o apocrifă intertestamentară reprezentativă pentru stilul midraşic, cu un conținut tematic similar cu al cărții *Facerii*, în care evenimentele prezentate sunt raportate la cicluri de 49 de ani, a se vedea in extenso R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1913).

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

În experiența lui Israel, Şabatul 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 (Ieş 20,8-11) şi la eliberarea din robia egipteană (Deut 5,12-14). Care sunt consecințele teologice ale includerii acestei porunci în ansamblul celor zece porunci? În aceeaşi scriere apocrifă, Legea primită de Israel apare preamărită ca un aşezământ veşnic, ea este realizarea în timp a ceea ce, într-un anumit sens, este în afara lui şi este veşnic (Jub 3,31). Legea este descoperire în timp a ceea ce era dintotdeauna şi, totodată, a ceea ce va fi pentru totdeauna în veşnicie. Şabatul celebrat aici de Israel este o reflectare a unei realități veşnice în care Dumnezeu Însuşi Se odihneşte (Fac 2,2-3). Trebuie avut în vedere aici faptul că, în referatul creației, Şabatul nu este pus în relație cu făptura umană, primul episod de acest gen apare în Sfânta Scriptură abia în Ieşirea 16, unde se relatează episodul manei. Respectarea Şabatului înseamnă o retrăire la nesfârşit a zilei a şaptea a creației[31] şi, prin aceasta, o pregustare a odihnei veşnice, tocmai pentru că odihna din ziua a şaptea este cea spre care tinde şi nădăjduieşte toată făptura. Aşadar, în contextul Legii, Şabatul este asociat operei creatoare, dar şi eliberării din robia egipteană, momentul Exodului fiind efectiv geneza lui Israel ca popor. Şabatul este dăruit şi prezentat poporului ales ca semnul şi mărturia unui act divin eliberator, cu funcție paradigmatică pentru orice eliberare ulterioară, fie ea istorică sau/şi spirituală[32]. Din această perspectivă, Şabatul prescris lui Israel este un preludiu a ceea ce fiecare popor este chemat să realizeze: o relație de legământ cu Dumnezeu în virtutea căreia umanitatea aduce lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu[33]. În sens invers, Israel face să strălucească în lume Şabatul ca cel mai mare dar pe care Dumnezeu îl face umanității, deschizându-i orizontul odihnirii întru Sine, pentru veşnicie.

În mod cert, respectarea Şabatului nu se limitează la săvârşirea unor acte de cult fără un fond de reflexie teologică şi de trăire spirituală

[31] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 48.
[32] Anne-Marie Dreyfus, „Shabbat et Nations," *Les Sens du Shabbat.* Échanges *juifs et chrétiens autour du 7e jour* 20-23 janvier (2004) (Burtin: Éditions des Béatitudes), 32.
[33] Dreyfus, „Shabbat et Nations," 33.

profundă. Forța sa depinde într-o măsură covârşitoare 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 şi de faptul că pentru respectarea Şabatului nu este necesar vreun obiect ritualic[34], ansamblul actelor cultice rezumându-se la rugăciune, cântare, mulțumire şi binecuvântare, toate într-o stare de sfințenie. Exemplul aprinderii luminilor Şabatului (Neir Şabat) este elocvent în acest sens. Conform tradiției iudaice, prin Neir Şabat, femeia aduce asupra casei pacea, care devine şelom beito. Or, înțelepciunea rabinilor completează: dacă femeia este virtuoasă, atunci pacea se sălăşluieşte în casă şi de la un Şabat la altul[35]. Timpul dintre două Şabaturi devine, astfel, timp şabatic, un timp al sfinţeniei şi al păcii, al odihnirii, pentru că Şabatul este, în esența sa, pace şi odihnă. Apare cu multă claritate faptul că, astfel definit/înțeles, Şabatul transcende orice delimitare spațio-temporală, fiind prezent oriunde făptura umană înțelege că respectarea sa cu înțelepciune, în strălucire, bunătate, tihnă şi minunată dragoste[36] trebuie extinsă asupra întregii vieți. Astfel, mult mai mult decât o zi, Şabatul este un mediu al întâlnirii şi al primirii binecuvântării divine[37].

Există un alt aspect important prin care Şabatul primeşte un caracter dinamic. În categorialul legendelor iudaice, un text elogiază virtutea mulțumirii: a fi mulțumit şi mulțumitor este o stare/dispoziție interioară care, în cartea Pildelor lui Solomon, este investită cu o conotație euharistică: o inimă mulțumită este un ospăț necurmat (Pilde 15,15). Conform unei vechi alegorii iudaice, modelul mulțumirii care trebuie să cuprindă făptura umană înaintea lui Dumnezeu este însuşi Şabatul şi iată de ce: „Văzând măreția Şabatului, cinstea şi măreția ei, precum şi 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 cânți un cântec de laudă pentru ziua de Şabat, dar pentru Mine, Dumnezeul Şabatului, nu cânți? La acestea, Şabatul s-a ridicat, s-a închinat înaintea Domnului şi a zis: este bine să aducem mulțumire Domnului."[38].

---

[34] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 138.

[35] Cf. Gen. R 60,15 Zohar, I,133 – Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 289.

[36] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 62.

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

[38] „Seeing the majesty of the Sabbath, its honor and greatness, and the joy it conferred upon all, being the fount of all joy, Adam intoned a song of praise for the Sabbath day. Then God said to him, Thou singest a song of praise to the Sabbath day, and

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 şi 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. Aşa cum se exprimă într-o rugăciune şabatică, evreii trebuie să mulțumească în primul rând pentru acest mare dar al Şabatului: „Dăruieşte-le fiilor Tăi să recunoască cu adevărat că odihna lor vine de la Tine şi că, pentru aceasta, ei slăvesc Numele Tău”[39]. În fond, Şabatul celebrat în amintirea creației şi a eliberării din robie este un moment de reîntoarcere cu mulțumire la Dumnezeu[40].

În plan fizic, nimic nu se schimbă în zi de Şabat şi, totuşi, ceva este diferit. Preocupați de grijile materiale timp de şase zile, în această zi a Domnului, evreii sunt chemați să trăiască împreună veşnicia, fiind încă în timp. Astfel, Şabatul, deşi experiat în timp, este o realitate care transcende limes-urile istoriei, deschizând orizontul veşniciei căreia, spun rabinii, îi sunt proprii sfințenia şi odihna. Iată de ce putem afirma că evreul trăieşte, în relație cu Şabatul, între nostalgie şi aşteptare. În urma ceremoniei havdala, evreul trăieşte în aşteptarea următorului Şabat, sau a următorului moment în care va putea gusta ceva din desfătarea (oneg) veşniciei. Prin aceasta, Şabatul ajunge să ocupe tot timpul, cel puțin la nivel cognitiv, devenind astfel aşteptarea venirii acelui timp în care, aşa cum citim la profetul Isaia, din lună nouă în lună nouă şi din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toți şi se vor închina înaintea Mea (Is 66,22-23). În acest orizont al veşniciei, întreaga umanitate (kol basar) va veni şi se va închina înaintea lui Dumnezeu. Închinarea despre care vorbeşte profetul presupune prezența lui Dumnezeu şi indică faptul că scopul adorării este căutarea prezenței Lui[41]. Or, prezența lui Dumnezeu nu este limitată şi, prin urmare, timpul întreg poate deveni un timp al închinării, încă din

---

singest none to Me, the God of the Sabbath? Thereupon the Sabbath rose from his seat, and prostrated himself before God, saying, It is a good thing to give thanks unto the Lord, and the whole of creation added, „And to sing praises unto Thy Name, O Most High!” Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, trad. Henrietta Szold, I, 101, http://philologos.org/__eb-lotj/vol1/two.htm#11.

[39] „...of perfect repose such as thou delightest in: Yea, thy children recognize and know full well that theirs is from thee, and in return for such rest of theirs do they hallow thy name”, Rugăciunea de după amiază a Şabatului, *Siddur Avodat Israel with English Translation*, 299.

[40] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 43.

[41] John D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, în *WBC* 25 (Nashville: Thomas Nelson, 2005), 941.

vremea existenței istorice, un timp al unui Şabat perpetuu, în sensul trăirii în prezența lui Dumnezeu.

Adresabilitatea universală a acestui text isaianic (Is 66,22-23) este exprimată prin menționarea lunilor noi şi a zilelor de Şabat 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 veşnicie şi va consta, din perspectiva Şabatului, în aflarea desfătării noastre veşnice în Dumnezeu (Is 58,13-14), bucuria în sine fiind acceptată ca un act veşnic de adorare[42]. Aceeaşi bucurie şi desfătare, dacă sunt trăite în chip autentic în timp, devin un Şabat continuu, o odihnire în Dumnezeu.

Şabatul este o zi de odihnă şi de lucrare sfântă[43], o zi a sfințeniei şi a păcii. Prin odihna/odihnirea care trebuie să caracterizeze această zi, se indică mergerea istoriei universale către un sfârşit care transcende opera creatoare[44]. De aici vine şi această dinamică a Şabatului care nu poate fi constrâns de delimitări spațio-temporale, de vreme ce el este sfânt prin natura sa divină, extratemporală[45], de vreme ce deopotrivă originea sa şi orizontul său aparțin planului veşniciei. Şi nu numai atât, dinamica proprie Şabatului se reflectă în prevederile Talmudului care stabilesc temeiul legal al dinamicii granițelor: căminul în sine, locul prin excelență al celebrării Şabatului, îşi schimbă configurația în Şabat, prin intermediul unor acte cu valență euharistică, despre care am scris într-un studiu anterior[46].

Concluzii

Maniera în care definim Şabatul reflectă înțelegerea noastră şi determină un anumit mod de respectare a lui. Spuneam la început că funcționăm oarecum în chip automat atunci când, gândindu-ne la Şabat, 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 veşnică sau cu sfințenia personală. Acest tip de înțelegere

---

[42] Raymond Brown, Joseph Fitzmeyer și Edmund Roland, *The Jerome Biblical Commentary*, vol. 1 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1996), 386.
[43] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[44] Claus Westermann, *Theologie de l'Ancien Testament*, trad. Lore Jeanneret (Genève: Labor et Fides, 2002), 111.
[45] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 288.
[46] „*Şabatul* în Talmud. Conceptualizări *şi* repere practice pentru împlinirea poruncii a patra," în *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XIII (2009-2010).

permite observarea aspectului său dinamic, prin care Şabatul transcende delimitările spațio-temporale proprii cultului şi devine o realitate vie, mereu prezentă, o cale de comuniune cu/odihnire în Dumnezeu. Această perspectivă de înțelegere poate fi asumată şi în experiența creştină: dacă înțelegem Şabatul ca odihnă în Dumnezeu, atunci el devine scopul nostru al tuturor, el este cu adevărat o anticipare a vieții şi a desfătării noastre în Împărăția lui Dumnezeu[47], dar şi un moment în această lume care mărturiseşte despre veşnicie[48], pentru a reorienta făptura umană înspre orizontul împlinirii sale dincolo de istorie.

[47] Ephraïm Croissant, „Le Shabbat: Être chez soi chez Dieu," în *Les Sens du Shabbat. Échanges juifs et chrétiens autour du 7e jour* (Burtin: Béatitudes, 2004), 24.
[48] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 99.

8. ȘABATUL – MEDIU DE TRANSFIGURARE ȘI PREGUSTARE A VEȘNICIEI[1]

Abstract

We have not inherited a systematic treaty on the seventh day from the Fathers of the Church. However, the subject was of great interest to them, fact obvious in the complexity of their discourse regarding the issue. Consequently, the paper proposes a brief presentation of the theme within the works of four different authors: Firstly, Clement of Alexandria, bearing the marks of philosophical reflection; secondly, Saint Cyril of Alexandria with an interpretation of the Sabbath in the light of the fourth Gospel; thirdly, Saint Maximus the Confessor with a spiritual-mystical approach; and last, but not least, Saint Symeon the New Theologian who blends in biblical exegesis with theological and spiritual reflections.

Keywords

Sabbath, seventh day, typology, eschatology, spirituality

În tradiția patristică, problematica zilei a şaptea s-a bucurat de o atenție deosebită, deşi nu există vreun tratat dedicat exclusiv temei. Sensul/semnificațiile odihnei divine, valențele sale simbolice, valoarea tipologic-prefigurativă, dimensiunea eshatologică şi cea spiritual-mistică sunt direcțiile principale de dezvoltare pe care le putem identifica în scrierile Sfinților Părinți. Însă extensiunea tradiției patristice a determinat selectarea discursului a doar patru autori, prezentați în ordine cronologică, această succesiune având avantajul enorm de a ne îngădui să observăm amplificarea treptată a abordărilor subiectului şi îmbogățirea sensurilor teologice, precizarea lor mai limpede. Voi începe de la Clement al Alexandriei (**c. 150–215**), evident marcat de gândirea filosofică şi de cultura antică în general. Apoi, Sfântul Chiril, patriarhul Alexandriei (378-444), face lectura zilei a şaptea în lumina Evangheliei ioaneice. Sfântul Maxim Mărturisitorul (580-662) dezvoltă dimensiunea spiritual-mistică a zilei a şaptea, iar Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) împleteşte în chip fericit interpretarea Scripturii cu sfătuirea duhovnicească şi meditația teologică.

[1]Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 2 (2009): 223-30.

1. Şabatul, pregătire pentru ziua odihnei noastre

Primul nivel al discursului lui Clement despre Şabat circumscrie problematica zilei a şaptea în cadrul mai extins al culturii antice, puternic ancorată în realitățile cosmice. O consecință directă a acestei dependențe este afirmarea sfinţeniei zilei a şaptea ca zi ce determină cursul firesc al vieții în univers. Autorii la care apelează Clement pentru a aduce argumente în favoarea sfinţeniei şi deosebirii zilei a şaptea de celelalte zile, o numesc explicit zi sfântă (Homer), zi cu noroc, zi de naşteri, zi desăvârşită (Calimah) şi afirmă că în ziua a şaptea lumina soarelui este strălucitoare iarăşi (Hesiod), că în ea toate s-au plinit (Homer)[2].

Pentru Clement, am spus-o deja, sfinţenia zilei a şaptea rezidă şi în importanța pe care cifra şapte o are în viața cosmosului. El identifică şapte arhangheli, şapte planete care servesc drept repere în existența umană, şapte pleiade; câte şapte stele formează Ursa Minor şi Ursa Major; fazele lunii se schimbă la şapte zile, luna are şapte faze, tot şapte sunt organele simțirii, schimbările vârstei au loc la şapte ani[3].

În ce priveşte odihna specifică zilei a şaptea, Clement face două afirmații importante. Pe de-o parte, el consideră că Dumnezeu a dat porunca respectării zilei de odihnă pentru a arăta că lumea este creația Sa şi, totodată, pentru a dărui omului repaosul necesar pentru a-şi reface forțele trupeşti şi sufleteşti, slăbite din pricina greutăților vieții. Pe de altă parte, el subliniază importanța acestui dar pentru neamul omenesc şi inutilitatea lui pentru Dumnezeu şi aici aş dori să remarc justificarea invocată pentru a susține acest adevăr: Dumnezeu nu oboseşte fiindcă nu este cuprins de patimi, noi suntem cei care avem nevoie de odihnă pentru că purtăm trup[4]. Iată că există, şi în viziunea lui Clement, o relație directă între patimi şi neodihnă, şi subliniez acest fapt pentru că vom întâlni ideea şi la ceilalți Părinți: virtutea este cea care conduce la odihnă, atât la cea din timpul existenței istorice, cât şi la cea din odihna veşnică. Simbolul acestei odihne este numărul şapte şi relația lui cu opt este esențială, de aceea introduc aici câteva fragmente: „…şapte se tâlcuieşte sabat şi simbol al odihnei, când nici nu se însoară, nici nu se mărită (Mt 22, 30) [este evident că aici vorbeşte despre odihna vieții veşnice] pentru că nu este produsul niciunui factor şi nici nu dă vreunul din numerele între unu şi zece. Numărul opt este numit cub, pentru că la sfera cerului cu stele fixe

[2] Clement al Alexandriei, *Stromate*, în *PSB* 5, trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1982), 371-2.

[3] Clement al Alexandriei, *Stromate*, 463.

[4] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 460.

se mai numără şi cele şapte planete, prin care se realizează marele an, ca o perioadă a răsplătirii şi a împlinirii făgăduinţelor"[5]. Opt este numărul veşniciei pentru că atunci fiecare îşi va primi răsplata pentru faptele sale. El sugerează chiar o identitate simbolică între numărul opt şi Domnul Hristos, pe care însă nu o dezvoltă[6]. Vom regăsi o idee similară la Sfântul Simeon Noul Teolog.

Clement vorbeşte despre o dimensiune morală a zilei a şaptea, afirmând că Şabatul, prin abţinerea de la fapte rele, arată în chip acoperit înfrânarea[7]. Dar această idee deschide calea pentru interpretarea teologică a acestei zile, atunci când Clement afirmă că ea, prin îndepărtarea de păcătuire, „pregăteşte ziua cea dintâi, care este cu adevărat ziua odihnei noastre [este exact ideea pe care o va propune şi Sfântul Vasile cel Mare în Hexaimeron, unde identifică ziua una cu veşnicia odihnei în lumina dumnezeirii[8]]; ea a fost şi cea dintâi zi, în care a fost creată lumina, datorită căreia vedem totul şi moştenim totul. Din această zi ne străluceşte nouă înţelepciunea…"[9]. Valoarea pregătitoare a zilei a şaptea nu este altceva, în opinia mea, decât caracterul ei prefigurativ pentru veşnicie. În aceeaşi idee, Clement arată şi modul în care structurile temporale bazate pe numărul şapte conduc spre odihna cea mai înaltă, spre ceea ce el numeşte lumea spirituală, identificată cu al optulea număr[10]. Pentru el, există o identitate clară între acest număr şi ziua odihnei desăvârşite[11], veşnicia.

2. Ziua a şaptea, „sărbătoarea lui Hristos"

Mă voi limita la analiza anumitor pasaje din Comentariul Sfântului Chiril al Alexandriei la Evanghelia de la Ioan. Demersul său hermeneutic pe un text noutestamentar face ca opiniile sale privind ziua Şabatului să fie exprimate în relaţie cu unele episoade noutestamentare.

Primul cadru este cel al nemulţumirilor exprimate de farisei privitor la vindecările săvârşite de Domnul în zi de sâmbătă (In 9), cărora Sfântul Chiril le răspunde arătând că Dumnezeu nu împiedică niciodată cele ce contribuie la mântuirea noastră[12]. Ori tăierea împrejur nu este altceva,

---

[5] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 461.
[6] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 462.
[7] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 241.
[8] Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron* II.8, în ***PSB* 17,** trad. D. Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 95-6.
[9] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 460.
[10] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 304.
[11] Clement al Alexandriei, *Stromate,* 461.
[12] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *PSB* 41, trad.

în viziunea Sfântul Chiril, decât o modalitate a grijii față de om, a cărei importanță prevalează în fața respectării odihnei, de aceea, săvârşirea ei era îngăduită evreilor şi în ziua sâmbetei. Accentul este pus în acest context pe dimensiunea taumaturgică a tăierii împrejur, ea e înțeleasă ca o vindecare parțială, la nivelul patimilor. Pornind de aici, se formulează o întrebare-concluzie: „Deci, ce opreşte sau ce împiedică, din Legea privitoare la Sâmbătă, să fie făcut sănătos trupul întreg, odată ce vindecarea lui parțială se socoteşte nevinovată de călcarea ei?"[13]. Poziția Sfântului Chiril este limpede, toate actele care participă la vindecarea/mântuirea trupească şi sufletească nu numai că sunt îngăduite şi în ziua odihnei Domnului, dar întrec cinstirea ei.

Discursul trece apoi la un alt nivel, cel al relației existente între tăierea împrejur şi ziua a opta. Ziua a opta este ziua învierii Mântuitorului şi în ea se cuvine a se împlini tăierea împrejur în Duh, iar din acest punct Sfântul Chiril părăseşte spațiul Vechiului Testament, vorbind strict în cadrele teologhisirii creştine. Această tăiere împrejur are loc în ziua a opta, şi nu înainte, pentru că nici Duhul nu a fost dat Apostolilor înainte de Înviere (In 20,22) şi ea ne poate înălța la unirea intimă cu Dumnezeu[14]. Dar în ce constă efectiv această lucrare? Ea este „curățirea în Duh, în credința şi în Învierea lui Hristos, ca ştergere a toată moartea şi stricăciunea, pricinuitoare a sfințeniei şi a unirii noastre cu Hristos, ca chip al libertății, ca uşă şi cale spre unirea intimă cu Dumnezeu"[15]. Ea înseamnă îndepărtarea de orice rău, curățirea de orice păcat şi aici Sfântul Chiril stabileşte o identitate între această lucrare şi odihna zilei a şaptea, care, la rându-i, înseamnă „părăsirea şi nelucrarea a tot răul şi reținerea de la tot păcatul"[16]. Iată ideea cel mai des întâlnită în scrierile Părinților cu privire la sabat, odihna zilei a şaptea este considerată o odihnă a virtuții.

Aş aminti doar în treacăt comentariul Sfântului Ambrozie cu privire la semnificația numelui lui Noe, care se tâlcuieşte odihnă[17]. Am decis, însă, să nu îl analizez aici pentru faptul că rădăcina ebraică nu are nici o înrudire lexicală cu Şabatul, relaționarea celor două fiind posibilă doar dintr-o perspectivă tematică. Revenind însă la chestiunea odihnei, nelucrarea prescrisă pentru ziua de odihnă este sinonimă cu nelucrarea păcatului

---

Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 2000), 179; 332.

[13] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 333.

[14] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 342.

[15] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 347.

[16] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 347.

[17] Ambrozie cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, vol. 1, trad. Andreea Stănciulescu (Galați: Cartea Ortodoxă, 2007), 187-8.

şi la adevărata odihnă ajung pe deplin sfinții, care „dezbrăcându-se de tot ce-i întristează şi isprăvind orice osteneală, se veselesc de bunătățile lui Dumnezeu”[18]. Doresc să disting aici două aspecte ale odihnei. Pe de-o parte, este vorba de încetarea păcătuirii, pe de altă parte, poate mai important, este pur şi simplu bucuria de a fi cu Dumnezeu, sau, în exprimarea profetului Isaia, de a-şi afla desfătarea în Domnul (Is 58,14). Cei care, în această etapă a existenței, se odihnesc de osteneala din lucruri, lucrează virtuțile după asemănarea lui Dumnezeu, „Care S-a odihnit şi s-a veselit în ziua a şaptea” şi mintea lor, în veşnicie, se va bucura fără oboseală de toate bunătățile[19].

În acest context este invocat episodul necinstitorului zilei de odihnă consemnat în Numeri 15,32-36 şi îngăduiți-mi să inserez aici un pasaj mai extins: „Şi cel ce adună sâmbăta lemne sfârşeşte omorât cu pietre, ca unul ce a disprețuit adevărul din chip. Căci, părăsind şi nesocotind odihna în chip, nu vom scoate la iveală niciodată adevărul străveziu şi minunat, prezent în virtuți, ca acela al cortului propriu, şi nu vom aduna nici păcatele, ca hrănitoare şi născătoare ale focului, precum a adunat acela lemnele […] căci nu a înțeles chipurile ca fiind spre adevăr”[20]. Pasajul ne îngăduie să considerăm că Şabatul este cu adevărat chip al odihnei veşnice; această unitate cronologică este, pe de-o parte, mediul oferit făpturii umane pentru a se pregăti în vederea intrării în Împărăția cerurilor, iar pe de altă parte, valoarea sa prefigurativ-tipologică pentru veşnicie ne pare, conform spuselor Sfântului Chiril, evidentă.

În contextul discursului despre Şabat, episodul manei (Ieş 16) este esențial. În Comentariul la Evanghelia după Ioan, se vorbeşte, cu referire la acest episod, despre mană sensibilă şi mană spirituală. Cea dintâi reprezintă învățătura Legii şi este chipul manei spirituale identificate cu Însuşi Hristos. Interdicția de a aduna mană în ziua a şaptea este justificată de Sfântul Chiril prin faptul că această zi preînchipuie timpul venirii Mântuitorului, în care orice lucrare a păcatului va lua sfârşit. Cantitatea dublă de mană adunată înainte de începerea zilei a şaptea ar fi simbolul faptului că, odată cu venirea lui Hristos, bunătățile cereşti şi harul vor fi dăruite îndoit poporului lui Dumnezeu[21].

În relație cu cele spuse deja de Sfântul Chiril despre tăierea împrejur, aş dori să remarc o ultimă idee. Tăierea împrejur care se putea face şi de

[18] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 336.
[19] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 337.
[20] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 337.
[21] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 251.

Şabat semnifică, după cum am văzut, lepădarea patimilor şi, în această etapă, lucrarea duhovnicească aparţine omului. Însă despătimirea desăvârşită o dăruieşte Hristos, ori cu aceasta identifică Sfântul Chiril tăierea împrejur din ziua a opta, în care s-a transferat, aducând timpul Învierii[22]. Aşadar, ziua a şaptea este ziua luptei noastre pentru intrarea în odihnă, în timp ce ziua a opta este cu adevărat intrarea în această odihnă, posibilă numai prin darul lui Hristos. Iar odihna aceasta, Sfântul Chiril o numeşte desăvârşită şi întreagă libertate, care poate fi experiată într-o anumită măsură încă din viaţa pământească, dacă timpul nelucrării este întreg închinat ca sărbătoare lui Hristos[23].

3. Dumnezeu Însuşi este cinstit prin Şabat

Cu Sfântul Maxim Mărturisitorul ne situăm deja la începutul secolului XVII şi sensurile atribuite zilei a şaptea sunt mult diversificate. Voi începe de la un sens al odihnei asupra căruia am zăbovit deja la Clement şi la Sfântul Chiril: încetarea păcatului, oprirea de la rău în general. Iar aici Maxim subliniază faptul că odihna acestei zile nu este nicidecum destinată trupului şi introduce expresia sâmbăta nelucrării patimilor[24]. Ziua a şaptea este chipul odihnei virtuţii: „Sabatul este oprirea deplină a lucrării patimilor şi încetarea totală a mişcării minţii spre cele create, precum şi desăvârşita trecere la Dumnezeu[25].

La Sfântul Maxim, sâmbăta este, în acelaşi timp, şi chip, şi trecere spre stabilitatea zilei a opta, pe care o vede ca fiind „ziua a opta şi prima [...], una şi netrecătoare, [...] venirea curată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu"[26]. De aceea, ziua a şaptea nu este niciodată prezentată ca o realitate singulară, ci apare ca trecere între a şasea şi a opta zi: a şasea zi arată împlinirea celor ce sunt sub fire, a şaptea pune capăt mişcării temporale, iar a opta închipuie starea cea mai presus de fire şi vreme. „Ziua a şasea este ultima împlinire a faptelor naturale ale virtuţii; a şaptea este isprăvirea şi oprirea cugetărilor contemplative naturale ale cunoştinţei negrăite; iar a opta este

---

[22] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 348.

[23] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 339.

[24] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii* 2, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 2004), 186.

[25] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii* 3, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 2004), 467; 487. Îndepărtându-se de învălmăşeala nestatornică a patimilor prin întoarcerea gândurilor spre virtute, omul ajunge la o stare de odihnă. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 3, 223.

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PSB* 80, trad. Dumitru Stăniloae, (Bucureşti: IBMO, 1983), 334.

trecerea şi strămutarea celor vrednici la starea de îndumnezeire”[27]. A şasea zi corespunde planului istoric şi manifestărilor firii, a şaptea încheie aceste realităţi şi realizează trecerea spre ziua a opta care este mai presus de timp, spaţiu şi fire deopotrivă. Iată cum, şi pentru Sfântul Maxim, Şabatul devine punte şi trecere spre ziua a opta ca exprimare a veşniciei: „ziua a opta indică taina negrăită a veşnicei existenţe fericite a făpturilor”[28].

Viaţa veacului viitor[29] este înţeleasă ca sinonimă odihnei în care sabatizează sufletele[30]: „Aceasta este, poate, cum socotesc unii, Sâmbăta binecuvântată în chip tainic şi marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeieşti, care, după învăţătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfârşit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar şi măsură ce se va produce după mişcarea celor rânduite să ajungă la unitatea nesfârşită a celor necuprinse şi necircumscrise, ce se va ivi după mulţimea celor cuprinse şi circumscrise”[31].

Cinstirea zilei a şaptea este integrată în categorialul sărbătorilor. Ori, toate sărbătorile sunt rânduite de Dumnezeu pentru curăţirea şi bucuria sufletului, iar cel care crede, dimpotrivă, că ele sunt destinate odihnei şi dezmierdărilor trupeşti, acela va cădea pradă şi cugetelor sale păcătoase[32]. Mai mult decât atât, la Sfântul Maxim, sărbătoarea este o nouă treaptă înspre cunoaşterea şi înţelegerea tainelor dumnezeieşti: „…orice zi de sărbătoare gândită pentru noi devine, în noi şi prin noi (deşi e aceeaşi sărbătoare) mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea îşi duce în noi puterea ei spre desăvârşire”[33]. Asocierea pe care o face Maxim între sărbătoare şi treptele urcuşului duhovnicesc este inedită, el consideră sâmbăta trecere, de această dată peste robia patimilor (etapa nepătimirii, a curăţirii de patimi). Şi ce înseamnă respectarea zilei a şaptea, cinstirea

---

[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 2, 185-187.

[28] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 2, 188.

[29] Cele trei moduri identificate de Sf. Maxim sunt: „al existenţei, al bunei existenţe şi al veşnicei existenţe”. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 2, 332.

[30] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 2, 333.

[31] Dumitru Stăniloae în *Ambigua*, nota 420: „Sâmbăta de care se vorbeşte aici este chipul odihnei sau al stabilităţii veşnice în cele mai presus de hotar şi de măsură. […] Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început şi fără sfârşit a Lui în raport cu creaţia, sau în creaţie, ceea ce va da şi ei veşnica odihnă”, 333.

[32] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 3, 455.

[33] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 330. Părintele D. Stăniloae dezvoltă ideea, arătând că prăznuirea autentică este sinonimă vieţuirii permanente în veşnicie, ea este „o participare prin anticipare la viaţa veacului viitor”, nota 415. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 330.

ei, dacă nu odihna minții de închipuirile patimilor[34]? Iar ziua a opta este chipul iluminării[35]. Din perspectiva experiențelor spirituale extreme, moartea mistică este numită un șabat deplin, fiindcă numai atunci sufletul ajunge la adevărata odihnă cu şi în Dumnezeu, când, lăsând toate ale lumii create deoparte, se întâlneşte cu Dumnezeu într-o experiență mai presus de lume[36].

Regăsim la Sfântul Maxim şi sintagma Ziua Domnului, specifică discursului profetic. El afirmă, în legătură cu acest subiect, doar că felul în care va fi simțită şi trăită această Zi a Domnului va depinde de virtutea sau lipsa virtuții fiecăruia[37]. Va fi ziua judecății curățitoare despre care vorbeşte profetul Isaia, zi în care se va cuveni lucrătorului plata sa (Lc 10,7).

Se spune tranşant că Dumnezeu nu a poruncit să se cinstească sâmbăta[38], şi afirmația poate surprinde într-o primă fază. Însă Sfântul Maxim oferă aici o reinterpretare a poruncii privitoare la cinstirea zilei a şaptea. Cinstirea unei zile care este parte a creației, în calitate de unitate structurală cronologică, ar putea fi rapid catalogată în registrul idolatriei. Sensul profund al poruncii, remarcă Sfântul Maxim, este indicarea simbolică a faptului că Dumnezeu Însuşi trebuie cinstit prin zile. Pornind de la această convingere, Sfântul Maxim Îl identifică pe Dumnezeu chiar cu ziua Sâmbetei, arătând că „El este Sâmbăta, ca Cel ce e repausul sufletului după ostenelile în trup şi odihna după străduințele pentru dreptate”[39]. Discursul evanghelic introduce o sintagmă esențială aflată în relație cu aceste interpretări patristice. Hristos Se numeşte pe Sine „Domn al Sâmbetei” (Mt 12,8; Mc 2,27-28; Lc 6,5), însuşire a unei titulaturi ce apare într-un alt text, de această dată din Lev 23, 3: Şabatul Domnului, prin care Hristos Se identifică cu Domnul Căruia este închinată ziua odihnei. Dar El este nu numai Domnul odihnei, ci însăşi Odihna „celor osteniți şi împovărați” (Mt 11,28).

4. Zi şi Dumnezeu.

Sfântul Simeon include ziua a şaptea în ciclul creației, afirmând însă că Dumnezeu, în această zi, „S-a odihnit, nefăcând în ea nimic”[40].

---

[34] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 2, 186.
[35] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 335.
[36] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 3, 19.
[37] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 334.
[38] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 3, 469.
[39] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia* 3, 469.
[40] Sf. Simeon Noul Teolog, *Scrieri I – Discursuri teologice şi etice*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 168.

Dar nu este preocupat în chip prioritar de explicitarea sensului odihnei lui Dumnezeu din această zi (Fac 2,2-3), ci pune mai degrabă accentul pe caracterul tipologic, prefigurativ al ansamblului celor şapte zile ale creației. Aceste şapte zile sunt rânduite ca prefigurare a celor şapte veacuri viitoare[41] – exprimare a timpului istoric –, iar ziua a opta sau veacul viitor este închipuit prin semnul grădinii Raiului[42]. Într-un alt pasaj, el numeşte raiul icoană a Împărăției veşnice a cerurilor, care a fost creat ca un spațiu distinct de restul creației, în acelaşi mod în care ziua a opta nu a fost numărată împreună cu celelalte şapte. Săptămâna este imaginea timpului, iar sâmbăta, ca zi din urmă a ei, reprezintă trecerea din timp în veşnicie înspre ziua a opta care deopotrivă precede şi succede creației, „fiindcă nici nu este o zi care acum nu este, dar are să fie şi să primească un început în viitor; ci ea a fost înainte de veacuri, este şi acum şi va fi în vecii vecilor; despre ea se spune că va primi un început atunci când pur şi simplu va veni şi se va descoperi, la sfârşit, ca o zi neînserată şi fără de sfârşit prin faptul că ajunge la noi”[43].

Sfântul Simeon confirmă identitatea Zilei Domnului despre care vorbesc profeții[44] cu ziua a opta pe care o întâlnim atât de mult în discursul patristic. El spune că Dumnezeu a păstrat ziua a opta necunoscută total pentru cei dinainte de Lege, dar a făcut-o arătată şi a vestit-o în chip nedesluşit proorocilor celor din timpul Legii, iar creştinilor ea le-a fost arătată şi le străluceşte ca lumina în zori[45]. El anulează limitele temporalului, arătând că Ziua Domnului este o realitate actuală pentru cei ce sunt fii ai luminii: „pentru aceştia Ziua Domnului nu va veni niciodată, căci ei sunt pururi şi totdeauna în ea. Fiindcă Ziua Domnului nu este pentru cei ce sunt luminați pururi de lumina dumnezeiască; ea se va descoperi dintr-o dată pentru cei care sunt în întunericul patimilor şi petrec în lume şi poftesc cele ale lumii şi de aceştia va fi ea socotită înfricoşătoare şi ca un foc insuportabil”[46]. Aşadar, venirea zilei Domnului este o realitate

[41] Cele şapte veacuri despre care vorbeşte Sfântul Simeon în *Discursurile etice* 1 şi 2 corespund etapelor majore din istoria omenirii: 1) Adam în rai; 2) de la cădere la potop; 3) de la Noe la Avraam; 4) de la Avraam la Moise; 5) de la Moise la Hristos; 6) Hristos pe pământ; 7) era actuală de aşteptare a celei de-a Doua Veniri şi pregustare a lumii viitoare în Biserică. Ultimul veac este 8) Ziua a Opta şi manifestarea deplină a creației celei noi. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 107.

[42] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 107-8.

[43] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 108.

[44] Is 13,6; 9; Iez 30,3; Am 5,18; 20; Ioil 1,15; 2,1; Avd 1,15; Sof 1,14; Zah 14,1; Mal 3,23.

[45] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 169.

[46] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 312.

continuă, care s-a făcut şi se face fără încetare pentru cei care o caută cu toată inima, prin urmare, ea ne este accesibilă încă în trup fiind[47]. Felul în care va fi simțită şi trăită această Zi a Domnului va depinde de virtutea sau lipsa virtuții fiecăruia.

Dar în ce mod este accesibilă făpturii umane această realitate veşnică a zilei a opta, încă din această existență? Sfântul Simeon îndeamnă ca, prin trăirea spirituală, duhovnicească a zilei a şaptea, ea să devină punte, o trecere încă din această viață înspre realitățile spirituale pe care le caută cu însetare tot cel israelit cu mintea[48]. Adevărata prăznuire face nu numai din ziua a şaptea, ci şi din orice sărbătoare, un adevărat Paşti, în sensul de „trecere şi ieşire din cele văzute spre cele spirituale (inteligibile), unde încetează orice umbră, orice închipuire şi toate simbolurile de acum şi unde ne vom desfăta veşnic"[49].

Concluzii

Iată numai câteva repere privind bogăția discursului referitor la Şabat, privind modul în care Sfinții Părinți receptau ziua a şaptea şi o integrau în cuprinsul teologhisirii lor. Aş dori să închei tot cu un cuvânt de-al Sfântului Simeon, pe care îl consider fundamental pentru perspectiva din care doresc să înțeleg ziua a şaptea, şi anume relația pe care Sfântul Simeon o stabileşte între ziua a opta şi Însuşi Dumnezeu, o relație de identitate: … căci nu va fi una ziua aceea şi altceva Domnul Care va veni în ea […] şi El singur va fi în acelaşi timp Zi şi Dumnezeu; Cel ce acum este nevăzut pentru toți şi locuieşte întru lumina cea neapropiată (1Tim 6,16) atunci Se va descoperi tuturor aşa cum este şi le va umple pe toate de lumina Sa şi se va face zi neapusă, nesfârşită, de bucurie veşnică în sfinții lui"[50].

[47] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 328.
[48] Înțeleg expresia ca definiție a celui *văzător de Dumnezeu* sau, cel puțin, a celui aflat în căutarea cunoaşterii, a vederii Lui. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 379.
[49] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 382.
[50] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice şi etice*, 308-9.

9. DIMENSIUNEA ESHATOLOGICĂ A ŞABATULUI[1]

Abstract

The paper proposes an approach of the eschatological dimension of the Sabbath, based on Genesis 2,2-3 and in the larger context of the creation narrative. The author underlines some elements through which the seventh day outstands in the context of the creation, such as the absence of the closing refrain "and there was evening, and there was morning". The eschatological dimension of the Sabbath is sustained by its connection with other biblical elements such as Yom YHWH, the prophetical Day of the Lord, but also by the manner in which Christ takes the Sabbath to a new level of understanding in the light of His divine work.

Keywords

seventh day, Sabbath, Yom YHWH, liturgy, eternity

Textul vechitestamentar fondator al zilei de odihnă, Ieşirea 20,8-11, invocă Şabatul divin din Facerea 2,2-3 pentru a susține importanța acestei practici cultice. Întemeierea poruncii a patra pe aceste versete din referatul Facerii constituie punctul de plecare în dezvoltarea unui discurs despre dimensiunea eshatologică a Şabatului, datorită faptului că ele ne prezintă Şabatul ca o zi rezervată lui Dumnezeu. Pot fi identificate, în cuprinsul Sfintei Scripturi, o serie de elemente ce susțin acest tip de abordare a Şabatului, elemente care vor constitui obiectul studiului de față. Înainte, însă, de a intra efectiv în tratarea temei, dorim să menționăm că acest demers de cercetare reprezintă o componentă a tezei de doctorat intitulată „Şabatul: istorie şi eshatologie", realizată sub îndrumarea PC Sale, Pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă.

1. Ziua a şaptea, o zi binecuvântată şi sfințită

Caracterul particular al zilei a şaptea în cadrul referatului creației a fost sesizat încă de la începuturile teologhisirii creştine şi îl amintim aici pe Sfântul Vasile cel Mare care subliniază înrudirea ei cu ziua una (Fc 1,4) şi,

[1] Studiul a fost publicat în volumul conferinței internaționale *Studia Theologica Doctoralia II* (Iaşi: Junimea, 2010).

prin aceasta, cu veşnicia. Cu toate că, la nivelul formei şi al conținutului, ziua a şaptea diferă, într-adevăr, de celelalte şase zile ale lucrării creatoare, această particularitate nu îndreptățeşte nicidecum separarea ei de întregul referat al creației. Şi aceasta cu atât mai mult cu cât vv. 2,1 şi 2,4 sunt în relație chiastică cu v. 1, 1, prin formula הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ (haşamaim veet haareț) – cerurile şi pământul[2], ele încadrând ansamblul relatării creației. Descrierea celor şase zile ale creației urmează o simetrie remarcabilă[3], redată atât de conținutul tematic, cât şi de repetarea confirmării bunătății/frumuseții celor create[4]. Fiecare zi din cele şapte ale creației se încheie festiv, cu bucuria lucrului săvârşit (Fac 1,8.10.12.18), iar finalul (v. 31) este marcat prin interjecția verbală הִנֵּה (hine) – iată!, care sugerează în subtext chemarea adresată făpturii umane de a vedea, a conştientiza, a recunoaşte bunătatea/frumusețea creației. Prezența mijlocită a acestui verb poate sugera starea contemplativă, descoperirea lui Dumnezeu în creație.

În Facerea 1,31, Dumnezeu confirmă dimensiunea kalokagathică[5] a creației, exprimând, totodată, prin formula טוֹב מְאֹד (tob meod), superlativul, rodul lucrării Sale creatoare fiind unul desăvârşit. Fiecare element al creației este descris ca fiind כִּי־טוֹב (ki-tob) – bun, un adjectiv, masculin, singular, absolut, precedat de כִּי (ki) deictic, cu valoarea morfologică fie de interjecție demonstrativă, atunci când introduce o pericopă sau o secțiune de vorbire, fie de particulă emfatică[6]. Aici, particula כִּי marchează o poruncă, o sentință: telosul trasat de Dumnezeu pentru cele create înțelese ca un tot unitar şi armonios este acela de a fi bune/frumoase pentru veşnicie. Accentul pus de interjecția verbală pe însuşirile creației întregi face ca expresia să devină un semn al comuniunii: fiecare element este bun, dar întregul este bun la superlativ. Astfel, în Şabat, nu numai un element, ci toate făpturile, כֹּל (kol) (substantiv comun, masculin, singular, construct), totul creației, întregul ei este mai mult decât טוֹב, este טוֹב מְאֹד pentru că se desăvârşeşte în odihna lui Dumnezeu, prin prezența odihnindă a Lui în sânul creației, din care decurge binecuvântarea şi sfințirea zilei a şaptea[7].

---

[2] G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, în *WBC 1* (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 34.
[3] Eugene F. Roop, *Genesis*, în *Believers Church Bible Commentary* (Scottdale: Herald Press, 1987), 23.
[4] LXX o inserează şi în versetul 8, modificând structura bazată pe numărul şapte. Această adăugire este preluată şi de traducerile româneşti.
[5] John Skinner, *Genesis*, în *ICC* 1 (New York: Scribner, 1910), 34.
[6] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 168.
[7] Jürgen Moltmann, *Dumnezeu în creație. O perspectivă ecologică asupra creației*, trad. Emil Jurcan şi Jan Nicolae (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2007), 338-42.

Un alt element care marchează caracterul aparte al zilei a şaptea este repetiția întreită a expresiei ziua a şaptea în Facerea 2,2-3, ea apărând de fiecare dată, în mod surprinzător, în cadrul unei propoziții formate din şapte cuvinte[8]:

2 וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת
בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:
3 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בוֹ שָׁבַת
מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת

Formularea ce respectă cu strictețe această structură de şapte cuvinte este neîndoielnic intenționată şi are o valoare simbolică evidentă, textul purtând marca specifică gematriei iudaice, amplu dezvoltată şi de Filon. De asemenea, tiparul după care este construită relatarea fiecăreia din cele şase zile nu este aplicat şi în descrierea celei de-a şaptea[9], lipsind atât formula de încheiere[10], וַיְהִי־עֶרֶב וַיְהִי־בֹקֶר (vaihi erev, vaihi boqer) – şi a fost seară, şi a fost dimineață (Fac 1, 5.8.13.19.23.31) cât şi aprecierea celor create, aceasta fiind înlocuită de actul binecuvântării şi sfințirii ei. Sfânta Scriptură nu pomeneşte nimic despre un sfârşit al zilei a şaptea, de aceea ea e văzută ca veşnică[11], iar creația este destinată să se bucure de odihna acestei zile continue dăruite de Dumnezeu. Această odihnă eshatologică poate fi înțeleasă într-o perspectivă soteriologică, astfel încât Şabatul să fie identificat cu mântuirea spre care lumea a fost orientată încă de la începutul existenței sale: creația a fost orientată spre Şabat, sărbătoarea creației[12].

Un aspect important este structurarea tematică a relatării despre creație. Capitolul 1 al Facerii este alcătuit conform categoriilor fundamentale care compun lumea creată: timpul (vv. 3-5), spațiul (vv. 6-10), vegetația (vv. 11-13), luminătorii (vv. 14-19), animalele (vv. 20-25) şi omul (vv. 26-31), iar Facerea 2,1-4 vorbeşte despre telosul tuturor

[8] J. Kissling, *Genesis*, în *The College Press NIV Commentary* (Joplin: College Press Pub. Co, 2004), 136.
[9] Kissling, *Genesis*, 136.
[10] Gerhard Von Rad, *Genesis. A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972), 62-3.
[11] K. A. Mathews, *Genesis 1-11,26*, în *NAC 1A* (Nashville: Broadman&Holman Publishers, 2001), 179.
[12] Moltmann, *Dumnezeu în creație*, 25.

acestora[13]. Or, dacă există unele corespondențe tematice între primele şase zile, zilei a şaptea nu îi corespunde niciun alt element din ansamblul referatului creației[14]:

Ziua una *Lumina*	Ziua a patra *Luminătorii*
Ziua a doua *Cerurile*	Ziua a cincea *Vietăţi în cer şi în ape*
Ziua a treia *Pământul (Plantele)*	Ziua a şasea *Animalele şi Omul (Plantele spre hrană)*
Ziua a şaptea *Şabatul*	

În acelaşi registru de analiză, sesizăm faptul că descrierea actelor creației vizează alternativ cerurile şi pământul[15]: ziua una (cerurile), ziua a doua (cerurile), ziua a treia (pământul), ziua a patra (cerurile), ziua a cincea (pământul), ziua a şasea (pământul), iar în ziua a şaptea cerurile cu pământul se reunesc pentru a-I aduce lui Dumnezeu lauda cuvenită pentru măreția Sa reflectată în creație, toate erau bune foarte fiind şi expresia firescului făpturii care nu este altul, spune Sfântul Isaac Sirul, decât acela de a-I aduce laudă lui Dumnezeu[16]. În acelaşi sens înțelege Sfântul Maxim întreaga existență ca act liturgic, ca act de adorare, creația în întregul ei fiind un cult solemn adus Creatorului[17].

Marcarea acestor câteva elemente ce contribuie la definirea caracterului distinct al zilei a şaptea în cadrul referatului creației constituie, considerăm, o introducere necesară în tema dimensiunii eshatologice a Şabatului. Ziua a şaptea apare în referatul creației cu un statut privilegiat, întreita menționare a odihnei divine în această zi determinându-ne să remarcăm şi să afirmăm caracterul său unic[18], căci este cu adevărat o zi binecuvântată (בָּרַךְ) şi sfințită (קָדַשׁ) de Dumnezeu. Deşi ambele verbe includ ideea de alegere şi distingere, ele nu sunt sinonime: binecuvântarea presupune înzestrarea cu anumite calități permanente (cf. Fac 27,27; Ieş 23,25; Deut 28,12), în timp ce sfințirea înseamnă intrarea într-o relație specială cu Dumnezeu Cel

[13] Westermann, *Theologie de l'Ancien Testament*, 110, 114.
[14] Wenham, *Genesis 1-15*, 6.
[15] Wenham, *Genesis 1-15*, 6.
[16] Isaac Sirul, „Cuvinte către singuratici despre viața duhului, taine dumnezeieşti, pronie *şi* judecată", 111.
[17] Hans Urs Von Balthasar, *La Liturgie cosmique* (Aubier: 1947), 16.
[18] Wenham, *Genesis 1-15*, 34.

Sfânt şi punerea deoparte numai pentru El[19]. Iată aici premisele pentru afirmarea dimensiunii eshatologice a Şabatului.

2. Relația Şabat – Yom YHWH

În perioada pre-eshatologicăFP[20], eshatologia israelită consta în aşteptarea unui timp viitor, radical distinct de cel prezent, în care circumstanțele istoriei vor fi transformate, dar se va rămâne tot în cadrele ei. Cosmosul actual, creat bun de Dumnezeu, dar temporar întunecat de nedreptate, neputințe, război şi păcat şi, în general, de rău, va fi izbăvit şi restaurat de Dumnezeu. Punctul central în această concepție era conştientizarea „deformării lumii prezente şi convingerea că schimbări radicale pentru îndreptarea ei se vor petrece efectiv în acea zi, un timp cunoscut numai de Dumnezeu. Sintagma Ziua Domnului nu trebuie, însă, asociată în chip automat acestui timp aşteptat[21], fiindcă expresia Ziua Domnului sau în ziua aceea era, inițial, o simplă plasare cronologică (Ieş 32,28; Jud 3,30). De asemenea, zilele de sărbători ca Şabatul, Pesah, Cincizecimea şi altele, erau numite şi ele Ziua Domnului, fie că erau zile de binecuvântare, de pedeapsă sau de judecată şi răsplatăFP[22]. Se pune întrebarea care ar putea fi originea sintagmei Ziua Domnului. Denumirea acestei zile se datora, cel mai probabil, faptului că era sau putea fi integral determinată şi umplută de lucrarea lui Dumnezeu, aşa cum se vorbea, într-o manieră similară, de ziua lui Midian (Is 9,3), ziua lui Izreel (Os 2,2), care erau zile de acțiuni militare, şi Zilele baalilor (Os 2,15) care se referă la zile festive închinate acestor zeități. În cadrul mesajului profetic, conceptul a fost remodelat şi extins, primind o valență eshatologică[23].

---

[19] Skinner, *Genesis*, 35-9; cf. Mathews, *Genesis 1-11:26*, 179; H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: Genesis* (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 35.

[20] Delimitarea corespunde sistematizării realizate de Theodorus Christiaan Vriezen, care identifică patru perioade distincte în dezvoltarea eshatologiei vechitestamentare: 1) **timpul pre-eshatologic** cu accente politice şi naționale (Fac 49, Num 24); 2) **perioada proto-eshatologică** în timpul activității profeților preexilici; 3) **timpul aşteptării eshatologice efective** începând cu exilul (597 şi 587 î.Hr.); 4) **timpul apocaliptic** – postexilic. Theodorus Christiaan Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Blackwell, 1958), 367.

[21] Bill T. Arnold, „Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism," în *The Oxford Handbook of Eschatology*, ed. Jerry L Walls (Oxford: Oxford University Press, 2007), 24-5.

[22] Ioan Mircea, „Duminica, ziua Domnului, Împărătească şi Doamnă," *Ortodoxia* 2 (1981): 176.

[23] Preuss, *Old Testament Theology*, 273.

În contextul discursului eshatologic, expresia יוֹם יהוה apare de numai şaisprezece ori în Vechiul Testament[24], dar se face referire la acest timp din urmă şi prin alte expresii, ca בַּיּוֹם הַהוּא (baiom hahu) – în ziua aceea (Am 8,9; Sof 1,9-10). De asemenea, la început, sintagma Ziua Domnului desemna orice moment de intervenţie divină directă în istorie, când, pentru a pedepsi păcatul şi a curăţa toată întinăciunea, Dumnezeu Însuşi cerceta pământul şi se poate vedea episodul pedepsirii sodomiţilor: Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma şi Gomora ploaie de pucioasă şi foc din cer de la Domnul (Fac 19,24; a se vedea şi Ieş 9,23; 11,4; 12,12; Ios 10,11). Profeţii au investit expresia Ziua Domnului cu două aspecte eshatologice complementare: unul apocaliptic, vizibil în timpul vieţii lor, şi unul îndepărtat – לְעוֹלָם (leolam) – al tuturor care vizează întreaga creaţie, ele nefiind altceva decât două etape ale eshatologiei unice[25]. Deşi la Osea ziua aceea apare ca o zi a încheierii unui nou legământ, aşternut în inimi şi nu gravat în piatră, în general, corpusul profetic o prezintă ca zi a judecăţii şi manifestării dreptăţii divine. Cu mai multă claritate apare această idee la profetul Ieremia: Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou […]. Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor, prin aceasta profetul inaugurând un nou orizont al nădejdii (Ier 31,31.33).

În credinţa poporului Israel, Ziua Domnului avea să aducă nenorocire numai asupra celorlalte neamuri, asupra duşmanilor lui Israel, idee contrazisă vehement de profetul Amos: Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre (3,2). El conferă Zilei Domnului înţelesul opus aşteptărilor poporului (5,18-20), pe care îl regăsim şi la Sofonie: Zi de mânie este ziua aceea, zi de strâmtorare şi de jale (1,15), care va apărea şi în discursul eshatologic al Mântuitorului (Mt 7,22; 26,29; Mc 13,32; 14,25; Lc 10,12; 17,31; 21,34).

Prin sintagma Ziua Domnului, profeţii fac referire la o perioadă de timp în care Dumnezeu va veni pentru a instaura stăpânirea Sa pe pământ, izbăvind rămăşiţa celor credincioşi şi pedepsind pe cei păcătoşi[26], creându-se un contrast puternic şi între soarta care îi aşteaptă pe păgâni şi mântuirea făgăduită lui Israel (Is 34-35). Alte profeţii privind „ziua aceea”

[24] Is 13,6.9; Iez 13,5; Ioil 1,15; 2,1.11; 3,4 [2,31]; 4,14 [3,14]; Am 5,18 (de două ori); 5,20; Avd 15; Sof 1,7.14 (de două ori); Mal 3,23 [4,5].
[25] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 139.
[26] Arnold, „Old Testament Eschatology,” 26.

pun accentul pe convertirea finală a păgânilor la credința cea adevărată în Domnul (Is 2,1 ş.u., 46,6-21; Zah 8,21 ş.u.; 14,16 ş.u.)[27]. În Noul Testament, acest raport se inversează, evreii fiind cei care Îl primesc pe Iisus Hristos ca Mesia.

Fiecare profet are specificitatea sa în a descrie evenimentele ce se vor petrece în această zi eshatologică. Pentru profetul Isaia, Ziua Domnului va fi înfricoşătoare şi va preface totul în ruină în Iuda şi Israel (Is 2,12; 10,3; 22,5; vezi şi Mih 1,3), dar şi în sânul celorlalte națiuni (Is 14,25; 24-25) şi chiar la nivel cosmic (Is 2,12). La Iezechiel, „Ziua Domnului" este o zi de judecată asupra Ierusalimului (Iez 13,5 şi 34,12). Ioil (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14) arată că Ziua Domnului va avea un semn, plaga lăcustelor descrise ca o armată înfricoşătoare (Ioil 1,15; 2,1), care afectează natura şi istoria, Israel şi popoarele. Totuşi, Ziua Domnului devine o zi de mântuire pentru aceia din Israel care se întorc la Domnul (Ioil 2,12). Sofonie adaugă acestei zile dimensiunea universală, ea este una a judecății întregului pământ şi a tuturor neamurilor care trăiesc pe el (1,7-8.14-18; 2,2). Profeția lui privind Ziua Domnului (Sof 1,7-18) este una dintre cele mai importante surse de informație privind diferitele concepte legate de acest subiect. Imaginea judecății curățitoare o dezvoltă profetul Maleahi, care spune că, în Ziua Domnului, El vine „ca focul topitorului şi ca leşia nălbitorului. Şi El Se va aşeza să lămurească şi să curețe argintul" (Mal 3,2 ş.u.[28]; cf. Ps 65,9).

În contextul Zilei Domnului, metafora ospățului apare ca element comun al profeților Isaia, Ieremia şi Iezechiel, într-o serie imagistică de o violență neaşteptată: Sabia Domnului este plină de sânge, acoperită de grăsime, de sânge de miei şi de țapi, de grăsimea rărunchilor de berbeci. Că Domnul face jertfă la Boțra şi mare junghiere în țara lui Edom (Is 34,6). Căci ziua aceasta e zi de răzbunare la Domnul Dumnezeu, ca să Se răzbune pe vrăjmaşii Săi, şi sabia va mânca, se va sătura şi se va îmbăta de sângele lor; şi aceasta va fi jertfă Domnului Dumnezeului Savaot în țara cea de la miazănoapte, la râul Eufratului (Ier 46,10). „Aşa zice Domnul Dumnezeu: Iar tu, fiul omului, spune la tot felul de păsări şi tuturor fiarelor câmpului: Adunați-vă şi mergeți din toate părțile, adunați-vă la jertfa Mea, pe care o voi junghia Eu pentru voi, la jertfa cea mare din munții lui Israel şi veți mânca acolo carne şi veți bea sânge (Iez 39,17).

---

[27] Kaufmann Kohler, „Eschatology," în *Jewish Encyclopedia,* www.jewishencyclopedia.com, 209.

[28] Vezi şi Is 33,14 ş. u.

Dacă la marile sărbători, sângele jertfelor curge şiroaie, tot aşa va curge şi sângele păcătoşilor în Ziua mâniei Domnului[29]. Aceeaşi metaforă a ospățului apare într-o formulă euharistică, de ospăț liturgic pregătit celor aleşi ai Domnului, la profetul Sofonie: Tăceți toți înaintea Domnului Dumnezeu, că aproape este ziua Lui, că Domnul a pregătit ospăț şi a sfințit pe cei chemați ai Lui! Şi în ziua ospățului voi pedepsi pe căpetenii şi casa regelui şi pe toți cei care se îmbracă în veşminte străine (Sof 1,7-8)[30]. E posibil ca şi aceste texte să se înscrie în fondul teologico-eshatologic vechitestamentar valorificat de Sfântul Ioan la scrierea Apocalipsei, în care, îndeosebi prologul (cap. 1), se creează o atmosferă liturgică[31].

Conceptele legate de Ziua Domnului nu sunt în sine eshatologice. Totuşi, profeții credeau într-o intervenție divină împotriva necredincioşilor, război care treptat a luat proporții universale, chiar cosmice, afectând nu numai toate popoarele, ci chiar ordinea creației, din acel moment, nu cea stabilită de Dumnezeu; El va aduce un pământ nou şi ceruri noi (Is 65,17; 2Pt 3,13), pentru că distrugerea revendică înnoirea. Astfel, evenimentul, limitat inițial în cadrele istoriei, a căpătat dimensiuni cosmice. Sub influența acestui fapt, conceptul profetic de eshaton a fost sistematizat[32], în centrul lui fiind plasată tema Zilei Domnului, înțeleasă, pe de-o parte, ca timpul de manifestare a dreptății punitive divine asupra tuturor celor care-I stârnesc mânia prin păcatele lor şi, pe de altă parte, ca timpul vindecării şi izbăvirii drepților[33].

În cazul lui Israel, deşi יום יהוה nu era în vreun fel legată de viața cultică, având cu precădere o relevanță istorică[34], nu ar trebui uitate unele formulări cu referire la Şabat: mâine e odihnă, odihna cea sfântă a Domnului (Ieş 16,23), ziua a şaptea este ziua de odihnă a Domnului Dumnezeului tău (Deut 5,14), ziua Mea cea sfântă (Is 58,13). Acest tip de formulări ne îngăduie propunerea unei conexiuni între ziua Şabatului şi Ziua Domnului despre care vorbesc profeții, fără a dori să stabilim o identitate între cele două. Oriunde apare o profeție despre aşteptarea Zilei

[29] G. Von Rad, *Old Testament Theology. The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, vol. 2, trad. D. M. G. Stalker (SCM Press Ltd, 1998), 122-3.
[30] Imaginea ospățului apare şi în Noul Testament, în cazul pildei nunții fiului de împărat (Mt 22,1-14), U. Luz, H. Koester, *Matthew 21-28: A commentary*, vol. 3, trad. James Crouch (Minneapolis: Augsburg, 2005), 44-60.
[31] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, trad. Constantin Coman (Bucureşti: Bizantină, 2004), 52.
[32] Von Rad, *Old Testament Theology*, 124.
[33] Kohler, „Eschatology," 209.
[34] Preuss, *Old Testament Theology*, 273.

Domnului, se face aluzie la venirea lui Yahwe în persoană[35]. Şi ce era Şabatul, dacă nu o zi de întâlnire a omului cu Dumnezeu, o zi în care El era mai prezent în mijlocul poporului? În sfârşit, să nu uităm că în Şabat avem de-a face cu o zi rezervată exercițiului duhovnicesc, în care omul trece prin fața tribunalului sufletesc faptele sale[36], pentru a vedea dacă acestea sunt sau nu conforme cu voia divină şi pentru a lucra la îndreptarea sa spirituală. Este o zi a judecății pe care omul însuşi o împlineşte cu raportare la propriile acte, prin aceasta prefigurând ziua eshatologică a judecății şi mâniei divine.

3. Şabatul în Noul Testament

Maniera în care Mântuitorul Hristos Se raportează la ziua Şabatului nu este altceva decât expresia inaugurării Împărăției în care Şabatul, pe de-o parte, se împlineşte în însăşi persoana Mântuitorului Hristos, iar pe de altă parte, primeşte un sens mai înalt, acela al împlinirii milei (hesed) mult prețuite de Domnul (Os 6,6).

Hristos observa Şabatul, deşi nu urmând întocmai cutumelor privind odihna Şabatică, formulate de bătrânii lui Israel şi a căror împlinire ar fi fost cu mult mai comodă; dimpotrivă, El împlinea lucrarea Şabatului, în vederea căreia a fost instituită odihna Şabatului[37], fiindcă, cu adevărat, odihna Şabatului nu presupune o nelucrare, ci o activitate spirituală, o slujire liturgică, o lucrare prin care omul sfinţeşte creația şi se sfinţeşte împărtăşindu-se din izvorul sfinţeniei şi al binecuvântării (cf. Fac 2,2-3).

Episodul smulgerii spicelor de către ucenici în ziua Şabatului[38] (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5) oferă Mântuitorului prilejul introducerii unor învățături cu privire la corecta raportare la această zi de cult (şi la orice lege în general) şi la mesianitatea Sa. Câteva elemente proprii concepției iudaice privind Şabatul trebuie avute în vedere atunci când abordăm această pericopă evanghelică. Prin atitudinea lor, ucenicii se făceau vinovați, în ochii cărturarilor şi fariseilor, de o întreită vină: de culegerea spicelor, de vânturarea lor şi de pregătirea unei mese în ziua Şabatului, toate aceste trei elemente fiind înscrise între cele 39 de categorii absolut interzise în Şabat (Şabat 7,2). Cu alte cuvinte, gestul lor era sinonim unei profanări evidente a sfinţeniei Şabatului[39], în fața căreia învățații evrei nu puteau rămâne

[35] Von Rad, *Old Testament Theology*, 119.
[36] Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian* (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 114.
[37] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[38] Pentru lărgirea perspectivei tematice, vezi Benoit, *Les* épis *arrachés* (*Mt 12,1-8)*, 76-92; Cohn-Sherbok, „An Analysis of Jesus," 31-41.
[39] Bacchiochi, *Du Sabbat au Dimanche*, 42.

indiferenți. Un detaliu consemnat numai de evanghelistul Matei, şi anume că ucenicii erau înfometați, putea constitui o circumstanță atenuantă a gravității faptei lor şi care pregăteşte terenul pentru compararea situației cu episodul din 1Regi 21,3-6[40]. Există trei elemente comune cu acest episod vechitestamentar: încălcarea unei porunci de către un om drept înaintea lui Dumnezeu, faptul că acesta/aceştia sufereau de foame în ambele situații şi faptul că David este rege, iar Mesia este şi El regele mesianic[41].

Pâinile punerii-înainte[42] sau, literal, „pâinile feței/prezenței" לֶחֶם הַפָּנִים (lechem hapanim), reprezentând cele douăsprezece seminții ale lui Israel, erau aşezate în fiecare Şabat pe masa de aur din locaşul sfânt, urmând ca, după schimbarea lor la trecerea săptămânii, să fie consumate exclusiv de slujitorii locaşului, fie Cort sau Templu (Lev 24,5-9). Consumarea lor de către altcineva nu era permisă şi totuşi, David şi însoțitorii săi şi-au astâmpărat foamea cu ele, arătând, prin aceasta, că asigurarea celor necesare susținerii vieții prevalează în fața legii rituale[43], idee pe care o accentuează şi Mântuitorul.

Din modul în care Mântuitorul le răspunde iudeilor, deducem că ἔλεος (mila) prevalează în fața legii Şabatului şi nu cerințele cultului sacrificial. Porunca respectării Şabatului, deşi importantă, este subordonată unei legi mai înalte, care este însăşi persoana lui Hristos, împlinirea misiunii Lui având prioritate[44]. Episodul arată că, prin formularea numeroaselor prevederi privitoare la modul de respectare a Şabatului, evreii transformaseră respectarea acestei zile de odihnă din privilegiu în povară[45]. Episodul accentuează libertatea fundamentală a omului față de Şabat prin expresia Şabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Şabat (Mc 2,27)[46].

---

[40] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 305.
[41] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 307.
[42] Pentru variantele de interpretare a expresiei, vezi Bratcher și Nida, *A Handbook on the Gospel of Mark*, 99.
[43] Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 49.
[44] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 314.
[45] Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 48.
[46] Cuvântul ἄνθρωπον (forma de acuzativ, masc., sing. a subst. ἄνθρωπος) este folosit în mod uzual pentru a desemna făptura umană, dar nu trebuie înțeles în acest context ca extinzându-se asupra întregii umanități. Expresia τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρθπον ἐγένετο a fost înțeleasă uneori ca echivalent al ideii că omul este măsura tuturor lucrurilor, ceea ce supune Şabatul capriciului personal, Rordorf, *Sunday*, 62. Alții consideră formula o simplă reamintire a învățăturii fariseilor despre Şabat (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (Cambridge: University Press, 1917), 129; D. E. Nineham, *The Gospel of St*

Argumentul lucrului împlinit de preoți și leviți la Templu este esențial: deşi activitățile lor făceau parte din cele interzise, oficianții nu erau culpabili pentru că serviciul Templului cerea şi justifica împlinirea acestor acte liturgice[47] cu consistență soteriologică[48]. Dacă sfințenia Templului ca loc al sălăşluirii slavei divine îndreptățea încălcarea legilor Şabatului, cu atât mai mult Însuşi Fiul lui Dumnezeu întrupat putea dispune transgresarea lor[49]. El le spune: του ἱερου μειζόν ἐστιν ὡδε – că mai mare decât Templul este aici (Mt 12,6). Cuvintele conțin şi o aluzie la decăderea Templului, odată cu inaugurarea împărăției cerurilor[50]. Ori, dacă Templul este mai mare decât Şabatul, iar Mântuitorul mai mare decât Templul, înseamnă că El este mai mare decât Şabatul, ceea ce constituie o afirmație hristologică esențială[51]. Lui i se cuvine să dispună în ce fel doreşte respectarea sau încălcarea prescripțiilor Şabatului[52], El este Domn şi al Şabatului[53] (Mt 12,8; Mc 2,28; Lc 6,5). În textul mateian, datorită topicii schimbate, accentul cade pe titlul hristologic de Fiul Omului (ὁ υἱὸς του ἀνθρώπου)[54]. Din comparația cu ceea ce se întâmplă la Templu în Şabat rezultă faptul că Iisus şi ucenicii Săi, asemenea slujitorilor Templului, împlinesc voia şi lucrarea lui Dumnezeu care este mai mare decât orice prevedere rituală[55], creație a pietății omeneşti. Problema esențială, ca în pericopa antitezelor mateene, este cea a priorităților[56].

Cheia interpretării poate fi identificată în celelalte episoade ale controverselor legate de Şabat, toate acestea implicând vindecări săvârşite

---

Mark. *Pelican New Testament Commentaries* (England/New York: Penguin Books, Harmondsworth, 1963), 105-6; W. L. Lane, „The Gospel According to Mark," în *NICNT* (Eerdmans, Grand Rapids, 1974), 119). Probabil cheia interpretării o oferă înțelegerea Şabatului în contextul creației (Fac 1), a cărei încununare este şi spre binele căreia a fost dăruit de Dumnezeu. Cf. Guelich, *Mark 1-8,26*, 124. A se vedea şi interpretarea Sfântului Ioan Hrisostom conform căruia se trece de la o zi de sărbătoare pe săptămână la o sărbătorire necontenită, „Comentariu la Matei," în *PSB* 23, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1994), 478-9.

[47] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[48] Bacchiochi, *Du Sabbat au Dimanche*, 44.

[49] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[50] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. Matthew*, vol. 1 (Bellingham, 2004), 484.

[51] Hagner, *Matthew 1-13*, 330.

[52] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St. Matthew*, 485.

[53] Prin poziția sa, substantivul κύριος este emfatic, exprimând faptul că Hristos este Domn al Şabatului aşa cum este şi Domn al tuturor celorlalte elemente ale vieții omului, Gould, *A Critical and Exegetical Commentary*, 50.

[54] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 315.

[55] Hagner, *Matthew 1-13*, 329.

[56] Guelich, *Mark 1-8,26*, 124.

de Mântuitorul Hristos: lucrarea lui Hristos exprimată sintetic în Matei 11,5: Orbii îşi capătă vederea şi şchiopii umblă, leproşii se curăţesc şi surzii aud, morţii învia şi săracilor li se binevesteşte (Is 61,1-3), este mai mare decât Şabatul. Pornind de la această idee, se presupune că ucenicii mergeau alături de Iisus dintr-un loc în altul spre a împlini întocmai această „lucrare misionară a Împărăţiei". Aceasta nu înseamnă că Hristos anulează legea Şabatului, ci mai degrabă că o reinterpretează în lumina lucrării Sale. Cuvintele Mântuitorului nu sunt explicite cu privire la ceea ce este şi ceea ce nu este permis în ziua Şabatului, ci El trasează liniile directive pentru înţelegerea oricărei legi, luându-se în considerare semnificaţia, limitele şi scopul fiecăreia[57].

Seria de episoade taumaturgice consemnate de evangheliști oferă o imagine a lucrării Domnului Hristos în zi de Şabat şi exprimă faptul că lucrarea taumaturgică nu este un element secundar al misiunii Mântuitorului, ci ea are un loc central[58]. Astfel, citim despre vindecarea unui om cu mâna uscată[59] (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11), a bolnavului de idropică[60] (Lc 14,1-6), a femeii gârbove[61] (Lc 13,10-17), a unui om cu duh necurat[62] (Mc 1,23-28; Lc 4,31-37), a soacrei lui Petru[63] (Mc 1,29-31; Lc 4,38-39; cf. Mt 8,14-15), a orbului din naştere[64] (In 9,1-

[57] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Luke*, vol. 1 (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 139.

[58] Hagner, *Matthew 1-13*, 334.

[59] Un episod similar de vindecare este consemnat în 3Regi 13,1-10, în cazul pedepsirii regelui Ieroboam. Sf. Ioan Hrisostom, *Comentariu la Matei*, 482-4; Luz și Koester, *Matthew 21-28: A commentary*, 186-9; W. Hendriksen, S. J. Kistemaker, „Exposition of the Gospel According to Matthew," în *Baker New Testament commentary* (Grand Rapids: Baker Book House, 1973), 515-8.

[60] A. Just, *Luke*, în *ACCSNT* 3 (Illinois: InterVarsity Press, Downers Grove, 2005), 235-6; R. H. Stein, *Luke, în NAC* 24 (Nashville: Broadman&Holman Publishers, 2001), 385-7; I. H. Marshall, *The Gospel of Luke*, în *NIGTC* (Exeter: Paternoster Press, 1978), 577-80.

[61] Just, *Luke*, 224-6; Nolland, *Luke 9,21-18,34,* 721-5; Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Luke*, 2-3.

[62] T. C. Oden și C. A. Hall, *Mark*, în *ACCSNT* 2 (Illinois: InterVarsity Press, Downers Grove, 2005), 21-4; H. B. Swete (ed.), *The Gospel according to St. Mark. The Greek text with introduction, notes and indices* (*CCGNT*) (London, New York: The MacMillan company, 1898), 19-22.

[63] Guelich, *Mark 1-8,26*, 62; F. Bovon și H. Koester, *Luke 1: A commentary on the Gospel of Luke 1,1-9,50* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 163; Luz și Koester, *Matthew 21-28*, 13-4.

[64] Clarke, *Clarke's Commentary: John*, John 9,1-41; W. Hendriksen și S. J. Kistemaker, „Exposition of the Gospel According to John," vol. 2, în *New Testament Commentary* (Grand Rapids: Baker Book House, 1953), 71-96.

41), a slăbănogului de la Vitezda[65] (In 5,1-18) şi despre alte cazuri care sunt doar amintite[66] (Mc 1,32-34; Lc 40-41, cf. Mt 8,16-17). În ciuda protestelor vehemente ale iudeilor împotriva săvârşirii vindecărilor în zi de sâmbătă, acestea nu contraveneau Legii scrise, ci tradiției orale, căci Vechiul Testament nu interzice nicăieri vindecarea ci, dimpotrivă, legile determină compasiunea față de robi, străini şi toți cei aflați în suferințe de tot felul[67] (Ieş 20,10; 23,12; Deut 5,14).

Interogația fundamentală în toate aceste episoade, chiar dacă nu apare formulată ca atare, este următoarea: Se cuvine, sâmbăta, a face bine sau a face rău, a mântui un suflet sau a-l pierde? (Mc 3,4). Or, vindecarea este şi o manifestare a iubirii (hesed)[68], care devine adevăratul criteriu al respectării Legii[69]. Astfel, mesajul Mântuitorului este acela de a sfinți Şabatul prin împlinirea faptelor milei[70], conform cuvintelor profetice: Milă voiesc, iar nu jertfă, şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot (Os 6,6), restabilindu-se astfel ordinea corectă a priorităților, în care sfințenia vieții o depăşeşte pe cea a actelor cultice. În această nouă grilă de valori, mila este mai importantă decât jertfa[71] şi există riscul ca împlinirea Legii fără iubire/milă să se poată preface chiar într-o încălcare a voii lui Dumnezeu[72].

Mântuitorul propune ascultătorilor Săi o serie de modele analogice, prin care acestora să le apară limpede adevărata cinstire a Şabatului: o oaie care ar cădea în groapă în ziua Şabatului[73] (Mt 12,11), dezlegarea boului sau asinului de la iesle pentru a fi adăpați[74] (Lc 13,15), îngăduirea circumciziei[75] (In 7,22-24). Două criterii stau la baza acestor comparații:

---

[65] Henry, *Matthew Henry's Commentary*; Beasley-Murray, *John*, 148-62.

[66] Guelich, „Mark 1-8,26," 63-7; J. A. Brooks, *Mark*, în *NAC 23* (Nashville: Broadman&Holman Publishers, 2001), 52-3; Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[67] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 318.

[68] Hagner, *Matthew 1-13*, 321.

[69] Hagner, *Matthew 1-13*, 334.

[70] Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Mark*, 115. În acest context ideatic, nu este deloc de neglijat etimologia numelui scăldătorii Vitezda unde a avut loc vindecarea slăbănogului (In 5,1-18): בֵּית חֶסְדָּא (*Beit hes*ᵉ*da*) – „casa milei".

[71] Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 320.

[72] Hagner, *Matthew 1-13*, 334; Davies și Allison, *A critical and exegetical commentary*, 318.

[73] A se vedea interpretarea episodului la Hagner, *Matthew 1-13*, 333.

[74] Dezlegarea boului şi asinului de la iesle este argumentul/imaginea analogică invocată de Domnul Hristos pentru dezlegarea femeii gârbove de neputința ei (Lc 13,12), vezi Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 723.

[75] Prin circumcizie se vindeca doar o parte a trupului, în timp ce Mântuitorul vindecă trupul întreg, Bernard, *A critical and exegetical commentary*, 264; cf. Spence-Jones,

împlinirea milei prin care lucrăm asemănarea cu Dumnezeu, Izvorul milei, şi faptul că orice act săvârşit spre preamărirea lui Dumnezeu este permis[76], fiindcă şi Şabatul din referatul creației e doxologia prin excelență: toate erau bune foarte pentru că toate îşi împlineau menirea de a aduce laudă neîncetată Domnului. Episodul vindecării femeii gârbove este o mărturie a ambelor criterii: mai întâi, a împlinirii milei față de făptura umană care, nemaiputând sta dreaptă, îşi pierduse demnitatea de ființă responsabilă a creației[77], definită de această năzuință spre cer exprimată inclusiv prin poziție, şi se poate vedea în acest sens discursul Sfântului Grigorie de Nyssa: „Ținuta omului este dreaptă, orientată spre cer, iar privirea îndreptată în sus, ceea ce desigur este un semn de noblețe şi denotă o vrednicie împărătească"[78]. Apoi, odată vindecarea săvârşită, actul restaurator naşte doxologia[79] căci, ne spune Scriptura, femeia s-a îndreptat şi slăvea pe Dumnezeu (Lc 13,13).

Împlinirea binelui primeşte în contextul episoadelor taumaturgice şi un sens eshatologic, indicând inaugurarea erei mesianice[80] şi fiind efectiv realizarea făgăduințelor Domnului prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Hristos aduce lumii nu numai anticiparea stăpânirii lui Dumnezeu, ci realitatea ei[81]. În aceeaşi dimensiune eshatologică a actelor taumaturgice se înscrie şi episodul vindecării bolnavului de idropică (Lc 14,1-6), prin faptul că a avut loc în contextul mesei din casa unei căpetenii a fariseilor (Lc 14,1): cadrul mesei anticipează ospățul Împărăției[82].

De maximă importanță pentru argumentarea dimensiunii eshatologice a Şabatului este şi invocarea Şabatului în Noul Testament ca reper pentru fixarea temporală, istorică, a evenimentelor de la sfârşitul activității pământeşti a Mântuitorului Hristos. Momentul coborârii de pe Cruce şi al punerii în mormânt este plasat în ziua de pregătire a Şabatului/Paştilor: Şi ziua aceea era vineri (παρασκευς), şi se lumina spre sâmbătă (Lc 23,54). În acel an, prima zi a sărbătorii Paştilor iudaice, considerată Şabat (Ieş 12,16; Lev 23,7), coincidea cu un Şabat obişnuit, fiind astfel de

---

The Pulpit Commentary: St. John, 311-2.

[76] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[77] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.

[78] Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre facerea omului," 27.

[79] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 723. Vindecarea este semnul restaurării creației prin lucrarea Fiului lui Dumnezeu întrupat. Cf. Newman și Stine, *A Handbook on the Gospel of Matthew*, 360.

[80] Guelich, *Mark 1-8,26*, 135.

[81] Beasley-Murray, *John*, 74.

[82] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 747.

două ori sfântă[83]. De aceea, pregătirile din ziua precedentă erau cu atât mai ample şi mai importante, pentru ca în timpul celor două sărbători care se suprapuneau, restricţiile impuse de Lege să fie respectate întocmai[84]. Expresia lucanică se lumina spre sâmbătă (Lc 23,54) este interpretată ca exprimând începutul acestei zile, fixat seara[85], dar şi ca formă de racordare la tradiţia iudaică, în care Şabatul era considerat lumină[86].

În timpul şabatic, nu s-a putut merge la mormântul Mântuitorului[87] pentru a încheia procedurile specifice înmormântării la iudei. Domnul Însuşi S-a odihnit în mormânt în această zi. Astfel, acest Şabat corespunde celui din Facerea 2,2-3, în care Dumnezeu S-a odihnit după încheierea lucrării creatoare, iar aici Hristos Se odihneşte în mormânt, după ce şi El, în ziua a şasea, Şi-a încheiat misiunea, pecetluind acest adevăr cu cuvintele: Săvârşitu-s-a![88] (In 19,30). Prin odihna Sa în mormânt, Mântuitorul a oferit lumii întregi semnul lui Iona (Lc 11,29), descoperind şi în acest mod dumnezeirea Sa. De aceea, acest Şabat poate fi considerat drept ultimul al vechiului Legământ, respectat cu scrupulozitate de către aceia care aveau să inaugureze prima zi a săptămânii următoare ca primă zi a unei noi lumi[89]; a treia zi de la tulburătoarele evenimente din vinerea Patimilor avea să fie prima a Noului Legământ[90]. Privit în lumina tradiţiei vechitestamentare, acest reper temporal primeşte o importanţă covârşitoare, deoarece era considerat expresia şi momentul eliberării[91]: Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui[92] (Os 6,2; cf. Iona 2,1; Mt 12,40; Ber Rab 42,17), ori prin Înviere ni s-a dăruit eliberarea din robia morţii. Femeile mironosiţe au mers la mormântul Mântuitorului ca să-I ungă trupul cu miresme conform obiceiului, după ce a trecut Şabatul – διαγενομένου τοῦ σαββάτου (Mc 16,1; cf. Mt 28,1), în ziua întâi a săptămânii – eivj mi,an sabba,twn (Mt 28,1; Mc 16,19; Lc

---

[83] Plummer, *A critical and exegetical commentary*, 542; cf. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: St Luke*, 245.
[84] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 1165.
[85] Plummer, *A critical and exegetical commentary*, 542.
[86] Clarke, *Luke, 23,54*.
[87] Clarke, *Mark,* 16,2.
[88] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[89] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[90] Plummer, *A critical and exegetical commentary*, 543.
[91] Beasley-Murray, *John*, 370.
[92] Profeţia a fost intepretată din perspectiva lui *crux interpretum*; chiar dacă Vechiul Testament nu vorbeşte suficient de clar despre Înviere, cel puţin la profetul Osea există cu certitudine ideea învierii, păcatul fiind perceput ca moarte dar nu ca trecere în nefiinţă. Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 159-60.

24,1; In 20,1.19). Această ultimă frază este specific ebraică, folosind numeralul cardinal pentru exprimarea unuia ordinalFP[93]PF, aşa cum vedem în Facerea 1,5: „Şi a fost seară şi a fost dimineață: ziua întâi (יוֹם אֶחָד)" (cf. Ezd 3,6). Dacă punem în relație acest text cu interpretarea zilei una din referatul creației de către Sfântul Vasile cel Mare[94], înțelegem că această zi este cea de o vârstă cu lumina, cinstită cu Învierea Domnului, că odată cu ea se inaugurează, deşi nu o trăim încă deplin, ziua a opta a Împărăției lui Dumnezeu. Evanghelistul Matei menționează că femeile au mers la mormânt foarte devreme, când se lumina (τῇ ἐπιφωσκούσῃ) de ziua întâi (Mt 28,1), moment care poate fi lesne pus în relație cu cuvintele lui Hristos din cartea Apocalipsei: „Eu, Iisus, […] sunt […] steaua care străluceşte dimineața (Apoc 22,16). Momentul dimineții poate fi fixat în conexiune cu faptul că în Vechiul Testament, dimineața este momentul în care lucrarea lui Dumnezeu împlinită în timpul nopții iese la lumină, devine cunoscută[95] (cf. Ieş 14,24; 4Rg 19,35; Is 37,36). Imaginea dimineții poate fi asociată şi cu prima zi a creației[96], în care Dumnezeu porunceşte: Să fie lumină! (Fac 1,3) şi are o valoare simbolică pascală evidentă[97].

Concluzii: Şabatul – anticipare şi pregustare a veşniciei în experiența liturgică

Cultul crează cadrul în care Şabatul poate fi experiat ca realitate eshatologică, el neaparținând, în acest sens, numai evenimentelor de la sfârşitul istoriei şi de dincolo de ea. Centralitatea sa în deschiderea eshatologică a cultului iudaic este neîndoielnică. Şabatul oferă evreului pregustarea veşniciei, chiar dacă acesta, ca persoană istorică, este captiv încă timpului şi spațiului. Legea nu pretinde respectarea zilei Şabatului, ci respectarea Şabatului (Ieş 31,16) fără ca acesta să fie precedat de cuvântul zi pentru că el vine din veşnicie şi se deschide spre ea, el este atemporal şi totuşi îşi asumă temporalitatea creației pentru a deveni accesibil făpturii umane. Şabatul reprezintă şi realizează legătura dintre olam haze şi olam haba[98]. Conform tradiției rabinice, Şabatul şi veşnicia au aceeaşi esență, şi Şabatul este sfânt asemenea lumii ce va să vină, el este frântură şi izvor al veşniciei[99]. Într-un mod similar liturghiei creştine, celebrarea Şabatului

[93] Plummer, *A critical and exegetical commentary*, 547.
[94] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 94-6.
[95] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 1188.
[96] Henry, *Matthew Henry's Commentary*.
[97] Nolland, *Luke 9,21-18,34*, 1188.
[98] Şafran, *Israel* şi rădăcinile sale, 323-5.
[99] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 125-6.

are un aspect comunitar esențial, este o zi în care întreg poporul aude chemarea trăirii împreună a veşniciei[100], trăire a veşniciei care trebuie să se extindă şi asupra celorlalte zile, într-un proces continuu de sfințire a timpului. Din această perspectivă, putem afirma că un alt element care susține dimensiunea eshatologică a Şabatului este funcția sa paradigmatică pentru întreg sectorialul timpului sacru. De Şabat se pune în pământ sămânța veşniciei[101], care va da rodul său deplin în timpurile mesianice a căror mărturie şi semn în istorie este Şabatul[102]. Dar perceperea veşniciei ascunse în Şabat este condiționată de credință şi de comuniunea cu Dumnezeu[103], în acelaşi mod în care, pentru creştini, trăirea Duminicii ca timp al Învierii depinde de măsura în care fiecare credincios caută şi intră în comuniune cu Domnul Hristos Înviat. Şabatul poate fi definit, în lumina acestor afirmații, ca anticipare şi semn al veşniciei în timpul sfințit prin experierea liturgică. Viața ce va să vie, veşnicia fericită cu Dumnezeu este prefigurată de Şabat şi inaugurată de Duminică.

[100] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 34.
[101] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 39.
[102] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 127.
[103] Heschel, *Introducere la Şabatul*, 164.

10. ESHATOLOGIE ȘI APOCALIPSĂ ÎN VECHIUL TESTAMENT[1]

Abstract

The paper proposes a brief overview of the Old Testament elements of eschatology and apocalyptic discourse, mainly focusing on the encounter of the two which gradually generated a new type of discourse, the apocalyptic eschatology. Within this type of discourse, the paper approaches the theme of Yom YHWH, the Day of the Lord, synthetically presenting the manner of understanding it, proper to each of the Old Testament prophets, and finally indicating some possible connections with the Shabbat.

Keywords

Old Testament, Eschatology, Apocalypse, Yom YHWH

Învățătura eshatologică vechitestamentară se conturează treptat până să ajungă la punctul său maxim de dezvoltare, cuprins îndeobşte în discursul profeților. Acest proces evolutiv poate fi urmărit îndeaproape pornind de la observarea lexicului eshatologic şi apocaliptic specific fiecărei perioade istorice reflectate în cărțile ce compun Vechiul Testament, dar şi a contextului folosirii acestui lexic. Prezentarea cuvintelor şi expresiilor specifice arealului tematic la care ne referim, pe două filiere lingvistice – ebraică şi greacă –, pe care o propunem în studiul de față, reflectă modul în care, prin suprapunerea discursului eshatologic cu cel apocaliptic, aceste cuvinte şi expresii s-au îmbogățit cu noi semnificații teologice.

În cadrul Vechiului Testament, *eshatologia profetică* avea un caracter național pronunțat şi un orizont limitat în cadrele istoriei. Treptat, însă, întâlnirea dintre *eshatologie* şi *apocaliptică* a creat un discurs cu caracter universal şi deschidere înspre veşnicie, expresie a credinței în eliberarea adusă de Dumnezeu, simultană distrugerii/prefacerii lumii şi învierii celor credincioşi la o viață cerească binecuvântată[2]. Acestuia se circumscrie

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 1 (2011): 47-54.

[2] John J. Collins, „Early Jewish Apocalypticism," în David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary (ABD)* (New York: Doubleday, 1996), 280-1.

învățătura despre *olam haze* – *veacul de acum* şi *olam haba* – *veacul care vine* şi despre *Yom YHWH* – *Ziua Domnului*. Şabatul aparţine veacului de acum prin manifestarea sa istorică, dar prin dimensiunea sa liturgic/tipologic-eshatologică face prezent în istorie veacul ce va să fie.

1. Ἔσχατολογία şi ἀποκάλυψις în Sfânta Scriptură

Termenul *eshatologie* derivă din grecescul ἔσχατος, η, ον care, atunci când este folosit cu referire la spațiu, înseamnă: *cel mai îndepărtat*, *extrem*, *ultimul* (FAp 1,8; 13,47); cu referire la grad, intensitate: *superlativ*; cu referire la persoane: *cel mai rău*, *cel mai josnic*; şi, în sfârşit, cu referire la timp: *ultim*, *din urmă*, *de apoi*[3] (Mt 12,45; 20,8; 27,64; Mc 12,6.22; Lc 11,26; In 7,37; 2Pt 2,20; Apoc 2,19). Ἔσχατον desemnează un eveniment unic, irepetabil, implicând ideea că ulterior lui nu mai pot exista evenimente similare[4]. În literatura patristică, termenul este folosit pentru a exprima sensul de „ultimul din timp"[5], adică exprimă dimensiunea eshatologică a existenței creației. În Noul Testament, termenul este folosit cu mai multe sensuri: cu sensul de *cel din urmă*, referitor la persoane sau acțiuni, în contrast cu *cei dintâi* sau *cele dintâi* (Mt 19,30; Mc 10,31; Lc 13,30); indică *timpul mesianic*, începând cu Parusia istorică a lui Hristos (întruparea, activitatea, patimile şi proslăvirea Lui), începutul Bisericii şi activitatea ei până la sfârşitul veacului (FAp 2,17); alteori vizează *viaţa eshatologică*, sau Parusia cea mare la a doua Venire a Domnului „cu slavă şi cu putere multă" (Mt 24,30) pe norii cerului (Mt 25,31).

Conceptul eshatologic vechitestamentar cuprins în formula *be'aharit haiamim* – în zilele ce au să fie, *zilele din urmă* este redat în LXX prin ἔσχατα (ἐπὶ ἐσχάτων) – *zilele cele de apoi* (Fc 49,1; Mih 4,1) sau prin ἐπὶ ἐσχάτου τῶν ἡμερων – *la sfârşitul zilelor*[6] (Num 24,14) şi, foarte rar, prin în zilele cele de apoi[7] (Is 2,2). Tradiția profetică a *Zilei Domnului* este preluată de evanghelistul Ioan care vorbeşte despre ἐν τῇ ἔσχατῃ ἡμέρᾳ – *ziua cea de apoi* (In 6,39-40.44.54; 11,24; 12,48). În capitolul 6,

---

[3] Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 699-700.

[4] Gerhardt Kittel, „'Εσχατος," în *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* 2 (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 697.

[5] G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 551.

[6] Preferăm varianta de traducere a Bibliei din 1914 care este mai apropiată de original, ediției sinodale din 2006 care traduce cu în vremurile viitoare.

[7] Din nou optăm pentru varianta 1914, ediția sinodală 2006 traducând cu expresia în vremurile cele de pe urmă.

expresia face referire la timpul Învierii[8], ceea ce indică faptul că sfârşitul timpului nu trebuie înțeles doar ca o realitate viitoare, ci că el a început cu venirea lui Hristos în lume (Evr 1,2; 1Pt 1,20), care mărturiseşte despre Sine: Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος – „Eu sunt Cel dintâi şi Cel de pe urmă" (Apoc 1,17; 2,8; 22,13). El este împlinirea, τέλος-ul făpturii umane: „Făcutu-s-a omul *cel dintâi*, Adam, cu suflet viu; iar Adam *cel de pe urmă* cu duh dătător de viață" (1Cor 15,45).

Substantivul ἀποκάλυψις este derivat din verbul καλύπτω, care are sensul de bază *a ascunde*, *a îngropa*[9]. Cu acest sens apare în Matei 8,24; Luca 23,30; Luca 8,16, iar cu sens figurat îl întâlnim, spre exemplu, în Matei 10,26: *nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală şi nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut*. Verbul ἀποκαλυπτω este o formă intermediară între acest verb de bază şi substantivul ἀποκάλυψις care are sensul de *descoperire, explicare, viziune* şi *revelație*[10]. Aceasta înseamnă, în termenii unei definiții primare, arătarea sau descoperirea unui lucru ascuns. Când se face referire la genul literar identificat cu acest apelativ, definiția cel mai larg acceptată în cercul bibliştilor este de „literatură revelațională cu un cadru narativ, în care o revelație este mediată de o ființă din cealaltă lume şi transmisă unui receptor uman, descoperind o realitate transcendentă care este atât temporală, în măsura în care închipuie o izbăvire eshatologică, cât şi spațială, atât timp cât implică o altă lume, supranaturală"[11]. Astfel, chiar dacă sensul general acceptat al apocalipsei (descoperirii) implică o focusare pe sfârşitul timpului, la început acest atribut era ataşat oricărei revelații directe făcute din lumea nevăzută, realizată de obicei prin viziune, prin descoperire angelică (aşa-numitul *angelus interpres*), sau printr-o răpire „în Duhul" (Apoc 1,10; Iez 3,14; 8,3).

Adjectivul *apocaliptic* apare şi ca atribut al unui mod de gândire, sau chiar al unei religii care pune accentul pe un moment iminent care va aduce existența prezentă a lumii la un sfârşit. Alteori, aproape că i se conferă o valoare sinonimică cu *eshatologic*, atunci când se referă la sfârşitul sau telosul istoriei şi al cosmosului[12]. În Vechiul Testament, verbul

---

[8] H. R. Balz, G. Schneider, *Exegetical dictionary of the New Testament* (*EDNT*) 2 (Michigan: Eerdmans, 1991), 60-4.

[9] Albrecht Oepke, καλύπτω, în *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* 3 (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1964), 556.

[10] Lampe, *A Patristic*, 194.

[11] J. J. Collins, „Introduction: Towards the Morphology of a Genre," *Semeia* 14 (1979), 9 – Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 2, trad. Leo G. Perdue (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995-1996), 279.

[12] Philip Davies, „Apocalyptic", în *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, eds. J. W. Rogerson și Judith M. Lieu (Oxford: Oxford University Press, 2006), 398.

ἀποκαλυπτω se referă fie la transmiterea cuvintelor dumnezeieşti (Am 3,7), fie la descoperirea lucrurilor dumnezeieşti (Ps 97,2; Sir 1,6.30; 4,18), fie chiar la o teofanie, la o arătare a lui Dumnezeu (3Rg 3,21). În scrierile iudaice apocaliptice, acest termen se referă în mod special la arătarea timpului exact al venirii Împărăției lui Dumnezeu şi a semnelor care certifică această venire[13].

Evenimentul de tip apocaliptic este o manifestare a transcendentului în imanent[14], categorial căruia se circumscrie evenimentul eshatologic, acesta restrângând arealul tematic la sfârşitul timpului şi la realitățile de dincolo de el. Şabatul, ca zi în care veşnicia devine prezentă prin actul liturgic, este o realitate eshatologică, dar este şi un eveniment apocaliptic prin faptul că dezvăluie, în chip real, dar încă nedesăvârşit, judecata faptelor şi bucuria veşniciei.

2. Discursul eshatologic-apocaliptic vechitestamentar

În cadrul teologiei Vechiului Testament, trebuie să avem în vedere faptul că învățătura eshatologică nu are cu prioritate un sens sinonim cu cel creştin, şi că ea nu trebuie confundată nici cu evenimentul profetic, nici cu experiențele apocaliptice, deşi este în parte sinonimă cu amândouă[15]. Discursul eshatologic vechitestamentar a trecut printr-un proces de dezvoltare îndelungat până să ajungă la întrevederea unui timp viitor în care cursul istoriei urma să fie radical schimbat de aşa manieră încât să se treacă într-un nou nivel de realitate[16], proces care a fost posibil prin interacția aşteptărilor eshatologice ale lui Israel cu viziunile apocaliptice care au realizat deschiderea spre universal şi spre existența veşnică[17]. Din acest moment, se va putea vorbi despre un nou discurs în care se îmbină eshatologia cu apocaliptica Vechiului Testament.

Sursele principale ale eshatologiei vechitestamentare sunt identificate în făgăduințele făcute patriarhilor, în legământul de pe Sinai şi în tradiția davidică a Sionului[18]. Gândirea eshatologică s-a dezvoltat din aceste elemente, pentru că ele implicau ideea aşteptării unor evenimente care

---

[13] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, trad. Constantin Coman (Bucureşti: Bizantină, ²2004), 48.
[14] Oepke, καλύπτω, 591.
[15] Robert Charles, *Doctrina vieții de apoi în Israel, în iudaism şi în creştinism sau eshatologia ebraică, iudaică şi creştină din timpurile preprofetice până la constituirea canonului Noului Testament*, trad. Alexandru Anghel (Bucureşti: Herald, 2009), 138.
[16] David L. Petersen, *Eschatology – Old Testament*, în *ABD* 2, 575.
[17] Preuss, *Old Testament Theology*, 253-4.
[18] Petersen, *Eschatology*, 576-7.

aveau să se împlinească în viitor prin lucrarea proniatoare a Domnului. Spre exemplu, din perioada patriarhală datează nădejdea eshatologică privind viitorul măreț al poporului (Fac 12,2-3; 15,14; 18,18; 22,18; 26,4). Inițial, eshatologia profeților nu viza realități de dincolo de moarte, ci ei anunțau venirea unei împărăției mesianice veşnice pe acest pământ, care avea să fie precedată de judecata finală[19]. Aşteptările eshatologice ale lui Israel întrevedeau un timp mesianic al păcii pe care îl gândeau în termenii tradiției monarhice. De altfel, până astăzi, rugăciunile iudaice încep cu binecuvântarea Domnului: *Binecuvântat eşti Tu, Doamne, regele universului*. Vechiul Testament Îl numeşte *rege* pe Dumnezeu în mod constant (Deut 33,1-5) şi aici se înrădăcinează credința poporului în venirea lui Dumnezeu pe pământ pentru a crea o împărăție pământească a lui Israel. Această înțelegere a timpurilor mesianice s-a amplificat şi s-a deformat treptat, primind un caracter etnic şi în mod necesar pozitiv, fără contingență morală. De aceea, profeții au deschis orizonturile gândirii eshatologice israelite, arătând că *ziua Domnului* va fi o zi a întunericului şi nu a luminii, a durerii şi nu a bucuriei[20] (Am 5,18), fiindcă Dumnezeu va face mai întâi judecată asupra întregii lumi, chiar şi asupra poporului ales. În acest context, judecata trebuie înțeleasă în sensul pe care i-l conferă Isaia, de *judecată curăţitoare* (Is 1,25-28, 28,17 etc.).

Pasajele eshatologice ale Vechiului Testament vorbesc preponderent de nimicirea națiunilor păgâne şi de salvarea lui Israel, dar există şi texte care admit manifestarea binecuvântării lui Dumnezeu şi a milostivirii Lui şi asupra celorlalte neamuri (Fac 12, 3.18.8.28.14; cf. 2Rg 5,15). Totuşi, ataşamentul profeților față de istoria propriului popor este evident, el constituie norma reprezentării evenimentelor profețite, oricât de îndepărtate ar fi acestea. Orice nou eveniment pe care profeții îl preconizează îşi are rădăcina într-o lucrare a lui Dumnezeu din trecut. În această manieră, Isaia vorbeşte despre un nou David şi un nou Sion (Is 9,6) sau Ieremia vorbeşte despre un legământ nou (Ier 31,31-33)[21]. Ei nu operează o distincție netă între lucrarea lui Dumnezeu în istorie şi cea de la sfârşitul istoriei, ci indică existența unei discontinuități între prezent şi timpul ce va veni, care nu poate fi înțeles ca o prelungire a stării prezente[22]. Predicând în această idee,

[19] Charles, *Doctrina vieții*, 139.
[20] Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Sophia, 2004), 227.
[21] Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology 2: The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, trad. D. M. G. Stalker (SCM Press Ltd, 1998), 117.
[22] Von Rad, *Old Testament Theology*, 115.

discursul profetic devine unul eshatologic[23], în care profeții lasă deoparte siguranța conferită de evenimentele mântuitoare din trecutul lui Israel şi transferă accentul pe iminența judecății şi a mântuirii printr-o lucrare viitoare a lui Dumnezeu[24]. Astfel, dacă inițial, pentru poporul Israel, viitorul nu era altceva decât o extensiune a prezentului: „De acum, cât va trăi pământul, semănatul şi seceratul, frigul şi căldura, vara şi iarna, ziua şi noaptea nu vor mai înceta!" (Fac 8,22), treptat, însă, prin intermediul predicii profetice, a apărut convingerea că Yahwe urma să aducă o nouă eră în existența poporului Său[25]. Această nouă eră a început să fie înțeleasă treptat în termenii unei realități veşnice exprimate prin conceptul *olam haba*.

Două noțiuni esențiale pentru înțelegerea percepției vechitestamentare asupra timpului sunt *olam haze – veacul acesta* şi *olam haba – veacul ce vine*. Prima exprimă starea prezentă a existenței umane şi a întregii creații, spre deosebire de *olam haba*, adică *veacul viitor* sau *veacul ce va să fie* care exprimă o realitate încă neîmplinită, ce aparține viitorului. *Expresia olam haze* are o importanță mai mare în cadrul eshatologiei particulare, ca un timp dăruit omului pentru a-şi dovedi vrednicia de a participa la lumea de apoi, o anticameră în care fiecare se pregăteşte pentru a se învrednici de ospățul lumii ce va să fie[26]. În schimb, *olam haba*[27] (Dan 12,2), *veacul viitor* sau *ce va să fie*, este lumea recompensării celor drepți şi a pedepsirii celor păcătoşi, care începe după moarte, dar care nu va fi desăvârşită decât după înviere[28]. Îndeosebi în tradiția rabinică s-a dezvoltat ideea, pornind de la Psalmii 89,4, că lumea aceasta stricăcioasă (*olam haze*) va fi urmată de un mileniu şabatic (Apoc 20,1; 2Pt 3,8), echivalentul „lumii ce va să vină" (*olam haba*)[29]. Un exemplu aflăm la profetul Osea, unde fragmentele eshatologice sunt 2,1-3; 2,16-25; 3,5; 11,8-11 şi 14,2-9. Ziua aceasta sau veacul acesta (*olam haze*), perceput ca timpul viețuirii profetului, este revendicator – prin conținutul său faptic – al judecății.

---

[23] Zaharia (9-11 şi 12-14), Isaia (24-27) şi Ioil arată clar tranziția de la profeție la apocalipsă. Cf. Preuss, *Old Testament Theology*, 254.
[24] Von Rad, *Old Testament Theology*, 118.
[25] Von Rad, *Old Testament Theology*, 113.
[26] Dumitru Abrudan, *Creştinismul şi mozaismul în perspectiva dialogului interreligios*, teză de doctorat (Sibiu:1979), 124.
[27] Pentru identificarea acestei expresii cu Împărăția lui Dumnezeu şi cu viața spirituală, a se vedea Kaufmann Kohler, *Kingdom of God*, în *Jewish Encyclopedia (JE),* www.jewishencyclopedia.com, 502, iar pentru evitarea confuziei dintre *ha'olam* şi grădina Edenului, a se vedea George A. Barton, Judah David Eisenstein și Mary W. Montgomery, „Paradise", în *Jewish Encyclopedia*, 515.
[28] Abrudan, *Creştinismul şi mozaismul*, 124.
[29] Kohler, „Eschatology," în *Jewish Encyclopedia*, 209.

Veacul care vine *olam haba* sau începutul veşniciei este „revendicator al bunătăţii desăvârşite ce a fost dobândită în timpul facerii ca potenţă, dar care nu a devenit act, datorită apostaziei, iar acum prin manifestarea generozităţii divine se materializează ca realitate veşnică abundentă”[30].

Textele care tratează subiecte eshatologice aparţin genului literar apocaliptic, cunoscut atât în tradiţia iudaică[31], cât şi în cea creştină[32], şi este extins chiar în cadrul surselor nebiblice[33]. Genul apocaliptic aduce un element de noutate, pentru că el are în vedere imaginea unui timp viitor care transcende istoria[34], acesta având o importanţă crucială pentru timpul prezent, atât în planul istoriei, cât şi la nivel cosmic[35]. Viziunile apocaliptice survin de obicei în epoci de criză şi ele contrazic contingenţa istoriei, afirmând-o ca expresie a voii dumnezeieşti, perspectivă din care prezentul, indiferent cum ar fi, apare ca integrat planului lui Dumnezeu[36]. Astfel, literatura apocaliptică, anunţând sfârşitul istoriei, o prezintă în lumina veşniciei, producându-se treptat o transformare a aşteptărilor eshatologice ale lui Israel. Prin interferenţa elementului apocaliptic se cristalizează un nou tip de discurs: discursul eshatologic-apocaliptic în care se depăşeşte aspectul de fundătură al istoriei şi se trece spre orizontul infinit al existenţei veşnice şi concomitent, se trece din planul nădejdii într-o bunăstare materială, pământească, în planul împlinirilor spirituale[37]. Discursul eshatologic-apocaliptic are o deschidere universală şi cosmică: prin faptul că odată cu el se încheie istoria specială a lui Dumnezeu cu poporul ales şi se inaugurează o istorie universală şi cosmică, el corespunde istoriei universale[38] (Fac 1-11). Urmând un traseu descendent, de la sfârşit

---

[30] Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament*, teză de doctorat (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 231.

[31] Mostre de literatură apocaliptică în Vechiul Testament pot fi considerate: Zah 9-14, Is 24-27 (Mica Apocalipsă). Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa*, 10.

[32] În Noul Testament, pe lângă cartea *Apocalipsa*, identificăm genul apocaliptic în Mt 24; Mc 13; 1Tes 4,13-18; 2Tes 2,1-12; 1Cor 15,20-26.51-53.

[33] Din categoria apocrifelor şi pseudoepigrafelor apocaliptice fac parte *I* şi *II Enoh, IV Ezdra, Înălţarea lui Moise, Apocalipsa lui Avraam, Apocalipsa lui Adam, Apocalipsa lui Elisei, Cartea Jubileelor, Testamentul celor 12 patriarhi* şi unele manuscrise de la Qumran precum *Regula Comunităţii*, *Sulul Războiului*, etc. Jacques B. Doukhan, *Secrets of Revelation: the Apocalypse through Hebrew eyes* (Review și Herald Publishing, 2002), 21-2.

[34] Claus Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. Lore Jeanneret (Genève: Labor et Fides, 2002), 189.

[35] Preuss, *Old Testament Theology*, 282.

[36] Davies, „Apocalyptic,” 399.

[37] Charles, *Doctrina vieţii*, 139.

[38] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 189-90.

spre început, discursul eshatologic-apocaliptic poate constitui un model ermineutic în abordarea Vechiului Testament, atât pentru Israel, cât şi pentru Biserică[39].

Abia după această concretizare a discursului eshatologic-apocaliptic, în Vechiul Testament apar cu proeminenţă subiectele eshatologice în sensul deplin al termenului: Împărăţia lui Dumnezeu, mântuirea lumii prin Mesia, Ziua Domnului, învierea morţilor, Noul Ierusalim, areal tematic căruia se circumscrie şi Şabatul. Mai întâi, împlinirea lui se raportează la evenimentul fondator al lumii şi al lui Israel. Apoi, orizontul eshatologic implică împlinirea Şabatului la un alt nivel de realitate, pe care îl intuieşte profetul Isaia, asociind odihna şabatică temei eshatologice a transfigurării creaţiei: Într-adevăr, precum cerul cel nou şi pământul cel nou pe care le voi face, zice Domnul, vor rămânea înaintea Mea, aşa va dăinui totdeauna seminţia voastră şi numele vostru. Şi din lună nouă în lună nouă şi din zi de odihnă în zi de odihnă vor veni toţi şi se vor închina înaintea Mea, zice Domnul (Is 66,22-23). În al treilea rând, Şabatul este o zi a judecăţii personale cu valoare tipologic-prefigurativă pentru judecata curăţitoare a Domnului. În sfârşit, Şabatul ca zi hebdomadară de cult aparţine poporului Israel dar, prin dimensiunea sa soteriologică[40], are o valabilitate universală şi cosmică, fiind cu adevărat sărbătoarea creaţiei.

3. Yom YHWH – Ziua Domnului

În perioada pre-eshatologică[41], eshatologia israelită consta în aşteptarea unui timp viitor, radical distinct de cel prezent, în care circumstanţele istoriei vor fi transformate, dar se va rămâne tot în cadrele ei. Cosmosul actual, creat *bun* de Dumnezeu, dar temporar întunecat de nedreptate, neputinţe, război şi păcat, şi, în general, de rău, va fi izbăvit şi restaurat de Dumnezeu. Punctul central în această concepţie era conştientizarea „deformării lumii prezente şi convingerea că schimbări radicale pentru îndreptarea ei se vor petrece efectiv „în acea zi", un timp

[39] Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa*, 15.

[40] Jürgen Moltmann, *Dumnezeu în creaţie. O perspectivă ecologică asupra creaţiei*, trad. Emil Jurcan şi Jan Nicolae (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2007), 335.

[41] Delimitarea corespunde sistematizării realizate de Theodorus Christiaan Vriezen, care identifică patru perioade distincte în dezvoltarea eshatologiei vechitestamentare: 1) timpul pre-eshatologic cu accente politice şi naţionale (Fc 49; Num 24); 2) perioada proto-eshatologică în timpul activităţii profeţilor preexilici; 3) timpul aşteptării eshatologice efective începând cu exilul (597 şi 587 î.Hr.); 4) timpul apocaliptic – postexilic. Theodorus Christiaan Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (Oxford: Blackwell, 1958), 367.

cunoscut numai de Dumnezeu. Sintagma *Ziua Domnului* nu trebuie, însă, asociată în chip automat acestui timp aşteptat[42], fiindcă expresia *Ziua Domnului* sau în ziua aceea era, inițial, o simplă plasare cronologică (Ieş 32,28; Jud 3,30). De asemenea, zilele de sărbători, ca Şabatul, Pesah, Cincizecimea şi altele, erau numite şi ele *Ziua Domnului*, fie că erau zile de *binecuvântare*, de *pedeapsă* sau de *judecată* şi *răsplată*[43]. Se pune întrebarea care ar putea fi originea sintagmei *Ziua Domnului*. Denumirea acestei zile se datora, cel mai probabil, faptului că era sau putea fi integral determinată şi umplută de lucrarea lui Dumnezeu, aşa cum se vorbea, într-o manieră similară, de *ziua lui Midian* (Is 9,3), *ziua lui Izreel* (Os 2,2), care erau zile de acțiuni militare, şi *Zilele baalilor* (Os 2,15), care se referă la zile festive închinate acestor zeități. În cadrul mesajului profetic, conceptul a fost remodelat şi extins, primind o valență eshatologică[44].

În contextul discursului eshatologic, expresia *Yom YHWH* apare de numai şaisprezece ori în Vechiul Testament[45], dar se face referire la acest timp din urmă şi prin alte expresii, ca *baiom hahu* – în ziua aceea (Am 8,9; Sof 1,9-10). De asemenea, la început, sintagma *Ziua Domnului* desemna orice moment de intervenție divină directă în istorie, când, pentru a pedepsi păcatul şi a curăța toată întinăciunea, Dumnezeu Însuşi cerceta pământul şi se poate vedea episodul pedepsirii sodomiților: *Atunci Domnul a slobozit peste Sodoma şi Gomora ploaie de pucioasă şi foc din cer de la Domnul* (Fac 19,24; cf. şi Ieş 9,23; 11,4; 12,12; Ios 10,11). Profeții au investit expresia *Ziua Domnului* cu două aspecte eshatologice complementare: unul apocaliptic, vizibil în timpul vieții lor, şi unul îndepărtat – *leolam – al tuturor* care vizează întreaga creație, ele nefiind altceva decât două etape ale eshatologiei unice[46]. Deşi la Osea, ziua aceea apare ca o zi a încheierii unui nou legământ, aşternut în inimi şi nu gravat în piatră, în general, corpusul profetic o prezintă ca zi a judecății şi manifestării dreptății divine. Cu mai multă claritate apare această idee la profetul Ieremia: *Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou* […]. *Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi*

---

[42] Bill T. Arnold, „Old Testament Eschatology and the Rise of Apocalypticism," în *The Oxford Handbook of Eschatology*, eds. J. W. Rogerson şi Judith M. Lieu (Oxford: University Press, 2007), 24-5.

[43] Ioan Mircea, „Duminica, ziua Domnului, *Împărătească şi Doamnă*," *în Ortodoxia* 2 (1981): 176.

[44] Preuss, *Old Testament Theology*, 273.

[45] Is 13,6.9; Iez 13,5; Ioil 1,15; 2,1.11; 3,4 [2,31]; 4,14 [3,14]; Am 5,18 (de două ori); 5,20; Avd 15; Sof 1,7.14 (de două ori); Mal 3,23 [4,5].

[46] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 139.

Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor, prin aceasta profetul inaugurând un nou orizont al nădejdii (Ier 31,31.33).

În credința poporului Israel, Ziua Domnului avea să aducă nenorocire numai asupra celorlalte neamuri, asupra duşmanilor lui Israel, idee contrazisă vehement de profetul Amos: *Numai pe voi v-am cunoscut dintre toate neamurile pământului; pentru aceasta vă voi pedepsi pe voi pentru toate fărădelegile voastre* (Am 3,2). El conferă Zilei Domnului înțelesul opus aşteptărilor poporului (5,18-20), pe care îl regăsim şi la Sofonie: *Zi de mânie este ziua aceea, zi de strâmtorare şi de jale* (1,15), care va apărea şi în discursul eshatologic al Mântuitorului (Mt 7,22; 26,29; Mc 13,32; 14,25; Lc 10,12; 17,31; 21,34).

Prin sintagma *Ziua Domnului*, profeții fac referire la o perioadă de timp în care Dumnezeu va veni pentru a instaura stăpânirea Sa pe pământ, izbăvind *rămăşiţa* celor credincioşi şi pedepsind pe cei păcătoşi[47], creându-se un contrast puternic şi între soarta care îi aşteaptă pe păgâni şi mântuirea făgăduită lui Israel (Is 34-35). Alte profeții privind *ziua aceea* pun accentul pe convertirea finală a păgânilor la credința cea adevărată în Domnul (Is 2,1 ş.u.; 45,6-21; Zah 8,21 ş.u.; 14,16 ş.u.)[48]. În Noul Testament, acest raport se inversează, evreii fiind cei care Îl primesc pe Iisus Hristos ca Mesia.

Fiecare profet are specificitatea sa în a descrie evenimentele ce se vor petrece în această zi eshatologică. Pentru profetul Isaia, Ziua Domnului va fi înfricoşătoare şi va preface totul în ruină în Iuda şi Israel (Is 2,12; 10,3; 22,5; vezi şi Mih 1,3), dar şi în sânul celorlalte națiuni (Is 14,25; 24-25) şi chiar la nivel cosmic (Is 2,12). La Iezechiel, *Ziua Domnului* este o zi de judecată asupra Ierusalimului (Iez 13,5 şi 34,12). Ioil (1,15; 2,1.11; 3,4; 4,14) arată că Ziua Domnului va avea un semn, plaga lăcustelor descrise ca o armată înfricoşătoare (Ioil 1,15; 2,1), care afectează natura şi istoria, Israel şi popoarele. Totuşi, Ziua Domnului devine o zi de mântuire pentru aceia din Israel care se întorc la Domnul (Ioil 2,12). Sofonie adaugă acestei zile dimensiunea universală, ea este una a judecății întregului pământ şi a tuturor neamurilor care trăiesc pe el (1,7-8.14-18; 2,2). Profeția lui privind Ziua Domnului (Sof 1,7-18) este una dintre cele mai importante surse de informație privind diferitele concepte legate de acest subiect. Imaginea judecății curățitoare o dezvoltă profetul Maleahi, care spune că, în Ziua Domnului, El vine „ca focul topitorului şi ca leşia nălbitorului. Şi El Se va aşeza să lămurească şi să curețe argintul" (Mal 3,2 ş.u.[49]; cf. Ps 65,9).

---

[47] Arnold, *Old Testament Eschatology*, 26.
[48] Kohler, *Eschatology*, 209.
[49] Vezi şi Is 33,14 ş.u.

În contextul Zilei Domnului, metafora ospățului apare ca element comun al profeților Isaia, Ieremia şi Iezechiel, într-o serie imagistică de o violență neaşteptată:

Sabia Domnului este plină de sânge, acoperită de grăsime, de sânge de miei şi de ţapi, de grăsimea rărunchilor de berbeci. Că Domnul face jertfă la Boţra şi mare junghiere în ţara lui Edom. (Is 34,6)

Căci ziua aceasta e zi de răzbunare la Domnul Dumnezeu, ca să Se răzbune pe vrăjmaşii Săi, şi sabia va mânca, se va sătura şi se va îmbăta de sângele lor; şi aceasta va fi jertfă Domnului Dumnezeului Savaot în ţara cea de la miazănoapte, la râul Eufratului. (Ier 46,10)

Aşa zice Domnul Dumnezeu: Iar tu, fiul omului, spune la tot felul de păsări şi tuturor fiarelor câmpului: Adunaţi-vă şi mergeţi din toate părţile, adunaţi-vă la jertfa Mea, pe care o voi junghia Eu pentru voi, la jertfa cea mare din munţii lui Israel şi veţi mânca acolo carne şi veţi bea sânge. (Iez 39,17)

Dacă la marile sărbători, sângele jertfelor curge şiroaie, tot aşa va curge şi sângele păcătoşilor în Ziua mâniei Domnului[50]. Aceeaşi metaforă a ospățului apare într-o formulă euharistică, de ospăț liturgic pregătit celor aleşi ai Domnului, la profetul Sofonie: *Tăceţi toţi înaintea Domnului Dumnezeu, că aproape este ziua Lui, că Domnul a pregătit ospăţ şi a sfinţit pe cei chemaţi ai Lui! Şi în ziua ospăţului voi pedepsi pe căpetenii şi casa regelui şi pe toţi cei care se îmbracă în veşminte străine* (Sof 1,7-8)[51]. E posibil ca şi aceste texte să se înscrie în fondul teologico-eshatologic vechitestamentar valorificat de Sfântul Ioan la scrierea *Apocalipsei*, în care, îndeosebi prologul (cap. 1), se creează o atmosferă liturgică[52].

Conceptele legate de *Ziua Domnului* nu sunt în sine eshatologice. Totuşi, profeții credeau într-o intervenție divină împotriva necredincioşilor, război care treptat a luat proporții universale, chiar cosmice, afectând nu numai toate popoarele, ci chiar ordinea creației din acel moment, nu cea stabilită de Dumnezeu; El va aduce un pământ nou şi ceruri noi (Is 65,17; 2Pt 3,13), pentru că distrugerea revendică înnoirea. Astfel, evenimentul limitat inițial în cadrele istoriei, a căpătat dimensiuni cosmice. Sub influența acestui fapt, conceptul profetic de eshaton a fost sistematizat[53], în centrul lui fiind plasată tema *Zilei Domnului*, înțeleasă, pe de-o parte, ca timpul de manifestare a dreptății divine punitive asupra

[50] Von Rad, *Old Testament Theology*, 122-3.

[51] Imaginea ospățului apare şi în Noul Testament, în cazul pildei nunții fiului de împărat (Mt 22,1-14), U. Luz și H. Koester, *Matthew 21-28: A commentary*, vol. 3, trad. E. Crouch (Augsburg: Minneapolis, 2005), 44-60.

[52] Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa*, 52.

[53] Von Rad, *Old Testament Theology*, 124.

tuturor celor care-I stârnesc mânia prin păcatele lor şi, pe de altă parte, ca timpul vindecării şi izbăvirii drepților[54].

În cazul lui Israel, deşi *Yom YHWH* nu era în vreun fel legată de viața cultică, având cu precădere o relevanță istorică[55], ne putem gândi la unele formulări cu referire la Şabat: *mâine e odihnă, odihna cea sfântă a Domnului* (Ieş 16,23), *ziua a şaptea este ziua de odihnă a Domnului Dumnezeului tău* (Deut 5,14), *ziua Mea cea sfântă* (Is 58,13). Acest tip de formulări ne îngăduie propunerea unei conexiuni între ziua Şabatului şi Ziua Domnului despre care vorbesc profeții, fără a dori să stabilim o identitate între cele două. Oriunde apare o profeție despre aşteptarea Zilei Domnului, se face aluzie la venirea lui Yahwe în persoană[56]. Şi ce era Şabatul, dacă nu o zi de întâlnire a omului cu Dumnezeu, o zi în care El era mai prezent în mijlocul poporului? În sfârşit, să nu uităm că în Şabat, avem de-a face cu o zi rezervată exercițiului duhovnicesc, în care omul trece prin fața *tribunalului sufletesc faptele sale*[57], pentru a vedea dacă acestea sunt sau nu conforme cu voia divină şi pentru a lucra la îndreptarea sa spirituală. Este o zi a judecății pe care omul însuşi o împlineşte cu raportare la propriile acte, prin aceasta prefigurând ziua eshatologică a judecății şi mâniei divine, temă centrală în discursul eshatologic-apocaliptic vechitestamentar.

Concluzii

Cărțile Vechiului Testament ne oferă imaginea unui discurs eshatologic dinamic, în care orizontul de aşteptare al lui Israel pierde treptat aspectul de limitare specific existenței istorice şi se deschide spre veşnicie, dar şi spre comuniunea cu *goim*, neamurile. Acest mod de înțelegere presupune depăşirea oricăror limitări temporale, spațiale şi etnice, indicând trecerea la un nivel de înțelegere superior în care făgăduința mesianică nu mai este proprietatea exclusivă a lui Israel, ci este darul oricărei făpturi care, prin săvârşirea dreptății, se va desfăta în veselia cea veşnică, la ospățul eshatologic al Zilei Domnului.

[54] Kohler, *Eschatology*, 209.
[55] Preuss, *Old Testament Theology*, 273.
[56] Von Rad, *Old Testament Theology*, 119.
[57] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 114.

11. SFÂNTUL VASILE CEL MARE DESPRE TIMPUL VEACULUI ACESTUIA ȘI „TIMPUL" VEȘNICIEI[1]

Abstract

The paper proposes an approach of the theme of time and eternity, as seen in the works of Saint Basil the Great. He defines time as a certain quantity of movement, expressed by the Greek word χρόνος, while eternity may be accessed by passing through αἰῶν, the interval (διάστημα) connecting two stages of the human and worldly existence. The first day of creation (Gn 1,5) is regarded like an icon of eternity, identical to the eight day, while the seventh day (Gn 2,2-3) symbolizes the Judgment Day, but equally the eternal rest in the Kingdom of God.

Keywords

Time, Eternity, Patrology, Cosmology, Spirituality

Veacul nostru manifestă, printre alte metehne, şi un *excesiv interes pentru timp,* pentru a folosi o exprimare a lui Emil Cioran[2]. Formularea defineşte cu justețe, în opinia mea, o preocupare aproape obsedantă a omului contemporan pentru trecerea timpului, justificată, într-o anumită măsură, de ritmul mereu mai alert în care îşi desfăşoară viața. Ori, eliberarea şi ieşirea efectivă din acest ritm sufocant este posibilă prin ancorarea noastră în veşnicie, acolo unde *domneşte prezentul veşnic*, un *timp conceput în opoziţie cu însăşi ideea de timp*[3]. Şi iată sensul în care înțeleg şi mă servesc de sintagma *timpul veşniciei*, pe care o aplic la discursul Sfântului Vasile cel Mare bazându-mă pe modul în care, vorbind despre realități veşnice, el se exprimă în registrul unităților de măsură specifice cronos-ului. Deşi Sfântul Vasile nu a consacrat în întregime o operă problematicii timpului şi veşniciei, scrierile sale vădesc o anumită preocupare pentru această zonă tematică[4], în care face afirmații importante privitor la semnificația

[1]Studiul a fost publicat în volumul *Modele ale mărturiei creştine: Sfinții Capadocieni*, ed. Liviu Vidican şi Ioan Chirilă (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009), 60-72.

[2] Emil Cioran, *Caiete I. 1957-1965 (*Bucureşti: Humanitas, 2003), 107.

[3] Emil Cioran, *Istorie si utopie* (Bucureşti: Humanitas, 1992), 118-9.

[4] Voi face referire la următoarele lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare: *Omilii la Hexaemeron, Omilii la Psalmi, Omilii şi Cuvântări, Despre Sfântul Duh, Despre facerea omului, Contra lui Eunomie.* Datele complete ale ediţiilor consultate vor fi introduse în

teologică a zilei *una* din Facerea 1,5, la odihna divină din ziua a şaptea (Fc 2,2-3), şi la identitatea zilei a opta cu veşnicia. Dar toate acestea apar mult nuanțate în cuprinsul scrierilor sale.

În studiul de față, am optat pentru un florilegiu de texte extrase din opera Sfântul Vasile cel Mare şi prezentate urmând unei sistematizări tematice minimale. Opțiunea mea este justificată de dificultatea de a sintetiza afirmații preluate din opere distincte şi care, uneori, pot apărea ca fiind divergente. Voi propune soluționări acolo unde va fi necesar.

1. Despre timp (χρόνος), veac şi veşnicie (αἰῶν)

Existența istorică este marcată de ceea ce numim timp, definit în general ca „procesul indefinit şi continuu al existenței evenimentelor în trecut, prezent şi viitor, privit ca o unitate"[5], iar echivalentul aproximativ al acestei definiții ar fi, în discursul Sfântului Vasile cel Mare, termenul χρόνος[6], opus lui αἰῶν[7]. Spun echivalent aproximativ pentru că, la Sf. Vasile, timpul nu este o realitate indefinită/indefinibilă, ci este mai degrabă o anumită cantitate a mişcării[8], definiție pe care o formulează pentru a contrazice teoria lui Eunomiu[9] privind identitatea timpului cu mişcarea siderală. Nu doresc să insist asupra acestei controverse, mă preocupă numai cele două argumente pe care Sfântul Vasile le invocă împotriva ereziei eunomiene. În primul rând, el aminteşte faptul că referatul creației consemnează apariția luminătorilor abia în ziua a patra (Fc 1,14-18), deşi începutul creației şi al timpului este fixat în acel ἐν ἀρχῇ din Facerea 1,1.

Un al doilea argument este episodul opririi soarelui deasupra Ghibeonului[10]: În ziua aceea (…) a strigat Iosua către Domnul şi

---

notele infrapaginale.

[5] E. S. C. Weiner, „Time," în *Compact Oxford English Dictionary* – „Timp," în *Wikipedia, The Free Encyclopedia,* http://ro.wikipedia.org/wiki/Timp.

[6] În filosofia greacă, Plotin este cel care asociază timpul problematicii veşniciei. În viziunea lui, orice încercare de a separa cele două probleme este sortită eşecului, idee care se află în consonanță cu modul în care Sf. Vasile şi, în general, Părinții Bisericii, abordează problema. Vezi Francis E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti* (Bucureşti: Humanitas, 2007), 62.

[7] G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1961), 1534.

[8] Basile de Césarée, „Contre Eunome," trad. Bernard Sesboüé, tome I, în *SC* 299 (Paris: du Cerf, 1982), 87.

[9] Preocuparea Sfântului Vasile cel Mare pentru problematica timpului în *Contra lui Eunomiu* este legată de ideea că existența Fiului lui Dumnezeu, care era dintru început la Dumnezeu (In 1,2) este anterioară oricărei realități care poate fi concepută în domeniul trecutului, cf. Basile de Césarée, „Contre Eunome", 51.

[10] Basile de Césarée, „Contre Eunome," 87.

a zis înaintea Israeliților: Stai, soare, deasupra Ghibeonului, şi tu, lună, opreşte-te deasupra văii Aialon! Şi s-a oprit soarele şi luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmaşilor lor (Ios 10,12-13). Sfântul Vasile ne spune deci, care este calea dezrobirii din strânsoarea timpului: rugăciunea, fiindcă Iosua nu face altceva decât să-şi pună nădejdea în Dumnezeu, să-I ceară ajutorul Lui, Celui care a făcut timpul şi singurul care îl poate controla. Invocând acest episod în cadrul discursului despre timp, Sfântul Vasile nu face altceva decât să deschidă calea spre o înțelegere duhovnicească a timpului[11], afirmând că ieşirea din cadrele χρόνος-ului este posibilă atunci când, cu atitudine orantă, se intră, prin αἰῶν, înspre timpul veşniciei celei fericite. Dar acest înțeles al cuvântului se înscrie în larga paletă semantică a cuvântului αἰῶν, el putând desemna deopotrivă 1) durata vieții; 2) timpul în general; 3) o perioadă lungă de timp, dar limitată (ev, eră, epocă), cum este intervalul dintre momentul creației şi judecata finală sau, pur şi simplu, timpul existenței istorice; 4) o perioadă nedefinită de timp, opusă χρόνος-ului; 5) în sfârşit, termenul poate desemna veşnicia[12]. Termenul a fost folosit în toate şcolile filosofice şi a devenit într-adevăr, la Aristotel şi Platon, una dintre exprimările veşniciei[13]. Întorcându-ne, după această trecere în revistă a semnificațiilor, la Sf. Vasile, vom vedea că pentru el, dintre posibilitățile multiple de interpretare a celor doi termeni greceşti, χρόνος este intervalul coextensiv cu creația[14] (χρόνος δέ ἐστι τό συμπαρεκτεινόμενον τῇ συστάσει τοῦ κόσμου διάστημα), diferit de αἰῶν, care este un interval (διάστημα) situat între veşnicie în sens propriu şi timpul lumii acesteia; este un interval „vecin cu veşnicia", dar cu care, ne spune Sfântul Vasile, nu trebuie confundat[15]. De aceea, o traducere mai potrivită ar fi „veac", un soi de intermediar între timp şi veşnicie, fiindcă este propriu creaturilor inteligibile. Între timp şi veac, Sfântul Vasile stabileşte o relație analogică: ceea ce este timpul în realitățile sensibile este veacul în realitățile inteligibile[16]. Acestui αἰῶν i-ar corespunde simbolic ziua a şaptea, ca punte şi trecere spre ziua a opta a veşniciei celei fericite. Vom dezvolta ideea la momentul oportun.

Cu mai multă forță apare o altă afirmație cu privire la timp, şi anume

[11] Basile de Césarée, „Contre Eunome," 87-8.
[12] Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 55-6.
[13] A se vedea in extenso A. J. Festugière, „Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ", în *Etudes de philosophie grecque* (Paris: Vrin, 1971), 254-71.
[14] Basile de Césarée, „Contre Eunome," 248.
[15] Basile de Césarée, „Contre Eunome," 51.
[16] Basile de Césarée, „Contre Eunome," 88.

că Dumnezeu nu este în nici un fel supus timpului şi că, prin urmare, referatul creației nu poate relata altceva decât lucrarea atemporală a lui Dumnezeu în timp[17]. Această idee a intervenției atemporale a lui Dumnezeu în timp explică în chip fericit raportul lucrării divine, deopotrivă creatoare şi proniatoare, în sânul creației. Iată de ce nici măcar episodul invocat mai devreme din cartea Iosua nu este greu de acceptat: Dumnezeu Îşi împlineşte lucrarea şi voia depăşind cadrele stricte ale temporalului, aşa cum îl putem noi percepe şi înțelege. Totuşi, acest categorial al χρόνος-ului face parte din creația lui Dumnezeu, chiar, ne spune Sf. Vasile, el a fost creat simultan cu începutul existenței cerului şi pământului (Fac 1,1). Dar acest punct de început al timpului nu rămâne captiv trecutului, un punct izolat al istoriei creației. Sf. Vasile afirmă că debutul lucrării creatoare consemnat în Sfânta Scriptură marchează totodată şi începutul timpului: „La început a făcut Dumnezeu, adică la începutul timpului" (*Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν του-τέστιν, ἐν ἀρχῇ ταύτῃ τῇ κατὰ χρόνον*)[18]. El stabileşte o identitate inedită între începutul timpului şi sfârşitul lui, arătând că acest ἀρχῇ este, de asemenea, sfârşitul fericit – τὸ εὔχρηστον τέλος – pe care îl dorim şi spre care nădăjduim[19]. Iată contextul în care Sfântul Vasile dezvoltă problematica zilei întâi a creației.

2. Ziua una, icoană a veşniciei (Fc 1,5)

Trei posibile justificări sunt identificate ca stând la originea introducerii acestei sintagme de *ziua una* (יוֹם אֶחָד – *iom ehad* / ἡμέρα μία). O primă variantă ar fi că Moise, din rațiuni practice, referindu-se la unitatea temporală formată din zi şi noapte vorbeşte despre această unitate servindu-se doar de partea mai importantă a ei pentru a desemna ansamblul[20]. A doua posibilitate ar fi că o zi este intervalul care corespunde mişcării de rotație a pământului[21]. În sfârşit, a treia, şi de fapt cea în care Sfântul Vasile vede adevărata justificare a expresiei lui Moise, este intenția acestuia de a exprima faptul că ziua, ca unitate cronologică, este imaginea veşniciei[22], care împlineşte săptămâna, şi ea, la rându-i, creată pentru a exprima mişcarea timpului: „Dumnezeu, Cel ce a făcut timpul, a pus timpului măsuri şi semne: durata zilelor; şi măsurând timpul cu săptămâna,

[17] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," trad. Stanislas Giet, în *SC* 26bis (Paris: du Cerf, 1968), 29.
[18] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 108.
[19] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 109.
[20] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 179.
[21] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 181.
[22] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 181-3.

porunceşte ca săptămâna să se învârtă mereu în ea însăşi, pentru a număra mişcarea timpului; iar pe săptămână să o împlinească *ziua cea una*, întorcându-se spre ea însăşi de şapte ori; şi această întoarcere este în formă de cerc, că începe dintr-un punct şi se sfârşeşte în acelaşi punct. Aceeaşi însuşire o are şi veacul; se întoarce spre el însuşi şi niciodată nu se sfârşeşte. Aceasta este pricina că începutul timpului n-a fost numit în Scriptură *ziua întâia*, ci *zi una*, ca şi din numirea ei să i se vadă înrudirea cu veacul"[23].

Foarte interesantă este remarca Sfântului Vasile cu privire la exprimări de tipul *veacul veacului* – αἰῶνα αἰῶνος (Ps 18,10) sau *vecii vecilor* – αἰῶνας αἰώνων (Ps 83,5). Scriptura vorbeşte astfel, ne spune Sfântul Vasile, de mai multe veşnicii, deşi veşnicia este incompatibilă cu însăşi ideea de multiplicitate[24]. Aş sublinia aici o consecință directă a acestei afirmații, şi anume că ideea de zi ca unitate cronologică, şi prin urmare limitată, este incompatibilă cu veşnicia. Iată de ce singularizarea zilei întâi față de celelalte zile ale lucrării creatoare este, în chip evident, o încărcare a ei cu valoare simbolică. Ea este *chip al veşniciei* (τοῦ αἰῶνος τὴν εἰκόνα), pentru că este unică şi înrudită cu veacul[25]. Sfântul Vasile este foarte explicit atunci când o identifică cu ziua a opta: „Această zi este una şi în acelaşi timp a opta şi (simbolizează) pe acea cu adevărat una şi a opta zi, la care s-a referit Psalmistul în unele suprascrieri ale psalmilor (Ps 6 şi 11); este starea care se va arăta după acest timp, ziua cea fără de sfârşit, care nu cunoaşte seară nici a doua zi, acel veac netrecător şi fără sfârşit"[26]. Consecvența cu care Sfântul Vasile introduce această idee ne determină să credem că face parte din convingerile sale profunde şi regăsim un pasaj similar, chiar mai limpede, în *Omiliile* sale la Hexaimeron: „Scriptura cunoaşte şi ziua cea neînserată, cea continuă, cea fără de sfârşit, pe care psalmistul a numit-o a opta (în titlurile Ps 6 şi 11), pentru că se află în afara acestui timp săptămânal. Încât fie de zici *zi*, fie de zici *veac*, vei exprima aceeaşi idee. Dacă ai numi *zi* starea aceea, una este şi nu multe; iar dacă ai numi-o *veac*, unul este şi nu multe. Aşadar Scriptura, ca să ducă mintea noastră spre viața ce va să fie, a numit *una* icoana veacului"[27]. O numeşte *pârga zilelor* (τὴν ἀπαρχὴν τῶν ἡμερῶν), de o vârstă cu lumina (τὴν ὁμήλικα τοῦ φωτὸς), sfânta zi a Domnului, cinstită cu Învierea Lui (τὴν ἁγίαν κυριακήν, τὴν τῇ ἀναστάσει τοῦ Κυρίου τετιμημένην)[28].

---

[23] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 183.
[24] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 183.
[25] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 183.
[26] Sf. Vasile cel Mare, „Despre Sfântul Duh," trad. Constantin Cornițescu şi Teodor Bodogae, în *PSB* 12, (Bucureşti: IBMO, 1988), 80-1.
[27] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 184.
[28] Basile de Césarée, „Homélies sur l'Hexaéméron," 184.

Dacă aş aborda subiectul strict prin prisma adevărurilor revelate în textul noutestamentar, atunci aş insista, cel mai probabil, pe identitatea zilei una cu ziua Învierii. Însă, în câmpul vetero-testamentar, prioritară este formula care numeşte ziua una *de o vârstă cu lumina*. În Facerea 1,3 apare lumina şi ştim că versetul este plasat înaintea creării luminătorilor, de aceea discursul patristic identifică unanim această lumină cu însăşi Lumina lumii – Hristos (In 8,12). În acest context ideatic, sunt binevenite cuvintele Sfântului Simeon Noul Teolog, care stabileşte o relație de identitate între ziua a opta şi Însuşi Domnul: „…căci nu va fi una ziua aceea şi altceva Domnul Care va veni în ea (…) şi El singur va fi în acelaşi timp Zi şi Dumnezeu; Cel ce acum este nevăzut pentru toți şi locuieşte întru lumina cea neapropiată (1Tim 6,16) atunci Se va descoperi tuturor aşa cum este şi le va umple pe toate de lumina Sa şi se va face zi neapusă, nesfârşită, de bucurie veşnică în sfinții lui”[29]. Aşadar, ziua a opta nu este numai chip al existenței veşnice - fiindcă aceasta poate fi şi una de osândă – ci ea este chip al veşniciei fericite de care cei găsiți vrednici se vor bucura în comuniunea iubirii Sfintei Treimi.

Această odihnă în care *sufletele sabatizează*[30] este răsplata ostenelilor întru virtute. Mai ales sfinții care L-au căutat pe Domnul se vor bucura de aceste bunătăți[31], ca „un har de la Dumnezeu, Marele Dăruitor, celor ce au nădăjduit în El”[32]. Poziția Sfântului Vasile în această privință nu este singulară. Clement al Alexandriei justifica necesitatea odihnei dăruite omului pentru a-şi reface forțele trupeşti şi sufleteşti, însă, afirma el, Dumnezeu nu are nevoie de odihnă în sensul ei propriu fiindcă nu oboseşte, nefiind cuprins de patimi. Noi suntem cei care avem nevoie de odihnă pentru că purtăm trup[33]. Clement afirmă că odihna zilei a şaptea, prin îndepărtarea de păcătuire, „pregăteşte ziua cea dintâi, care este cu adevărat ziua odihnei noastre”[34]. Sfântul Chiril al Alexandriei stabileşte o identitate între lucrarea virtuții şi odihna zilei a şaptea, care, la rându-i, înseamnă „părăsirea şi nelucrarea a tot răul şi reținerea de la tot păcatul”[35]. În acelaşi context, Sfântul

[29] Sf. Simeon Noul Teolog, *Scrieri I – Discursuri teologice şi etice,* trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 308-9.
[30] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 2, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 2004), 333.
[31] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 272
[32] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi,” 343.
[33] Clement al Alexandriei, „Stromate,” în *PSB* 5, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1982), 460.
[34] Clement al Alexandriei, „Stromate,” 241.
[35] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *PSB* 41, trad.

Maxim Mărturisitorul subliniază faptul că odihna acestei zile a şaptea nu este nicidecum destinată trupului şi introduce expresia „sâmbăta nelucrării patimilor”[36]. Pentru el, ziua a şaptea este chipul odihnei virtuții: „Sabatul este oprirea deplină a lucrării patimilor şi încetarea totală a mişcării minții spre cele create, precum şi desăvârşita trecere la Dumnezeu[37].

3. Hebdomadă şi ogdoadă.

A doua omilie asupra originii omului[38] conține o dezvoltare amplă a problematicii hebdomadei – înțeleasă ca structură de şapte care împarte timpul acestei lumi – şi a ogdoadei – ca structură de opt asociată veşnicei existențe. Înainte de a identifica semnificațiile hebdomadei din perspectivă creştină, Sfântul Vasile readuce în atenția credincioşilor săi importanța zilei a şaptea şi a structurilor şabatice pentru poporul iudeu: „Ziua a şaptea, adică sabatul, a fost obiectul unei cinstiri deosebite. Al şaptea număr era cinstit de Evrei, el determina sărbătoarea Corturilor, sărbătoarea Trâmbițelor şi Ziua Ispăşirii. Evreii cinsteau al şaptelea an, pe care îl numeau „al iertării datoriilor”. Robia înceta în al şaptezecilea an. […] „De şapte ori, zice Scriptura, dreptul va cădea şi se va ridica. „Enoh, al şaptelea de la origine, nu a cunoscut moartea […]. Moise, al şaptelea patriarh de la Avraam, a primit Legea, care este schimbarea vieții, eliberarea din păcat, introducerea dreptății, coborârea lui Dumnezeu, pace în lume şi promulgarea poruncilor. La a şaptezecea generație de la Adam a apărut Hristos.”[39] Iată că numărul şapte stătea la baza întregului sistem legislativ-cultic al poporului ales. Dintre toate aceste elemente, fără îndoială cel mai important este Şabatul şi prezentarea pe care Sf. Vasile o face acestei zile este esențială pentru a înțelege mai târziu asocierea zilei a şaptea cu ziua odihnei noastre în Împărăția lui Dumnezeu: „Şabatul a fost dat iudeilor *ca să se odihnească vita ta şi robul tău*, spune Scriptura[40] (Ieş 20,10). Postul să fie odihnă slugilor, care te slujesc în toată vremea! Odihneşte-ți bucătarul! Dă libertate celui

---

Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 2000), 347.

[36] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 186.

[37] Sf. Chiril al Alexandriei, *Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii*, vol. 3, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 2004), 467, 487. Îndepărtându-se de învălmăşeala nestatornică a patimilor prin întoarcerea gândurilor spre virtute, omul ajunge la o stare de odihnă, cf. Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 223.

[38] Basile de Cesarée, „Sur l’origine de l’homme,” în *SC* 160. Autenticitatea controversată a acestei omilii nu constituie obiectul cercetării de față, ea este pe larg dezbătută în Basile de Cesarée, „Sur l’origine de l’homme,” 13-26.

[39] Basile de Cesarée, „Sur l’origine de l’homme,” 249-51.

[40] În acest pasaj este singura referire explicită la Şabat ca zi de odihnă pe care am identificat-o în opera Sfântului Vasile cel Mare.

ce-ți slujeşte la masă! Opreşte mâna celui ce-ți toarnă vin! Să contenească odată şi cel meşter la facerea feluritelor dulciuri! Să se liniştească odată şi casa de zgomote nenumărate, de fum, de mirosuri de fripturi, de cei ce aleargă în sus şi în jos, care slujesc pântecelui ca unui stăpân neînduplecat! Şi cei care percep impozite îngăduie câteodată supuşilor să aibă puțină libertate. Deci să dea şi pântecele puțină odihnă gurii!"[41]. Reținem, pentru moment, ideea odihnei de toate cele ale lumii acesteia.

Există, în opinia Sfântul Vasile, o relație strânsă între hebdomadă şi iertarea păcatelor, el vorbind chiar despre o *taină a hebdomadei* (τὸ μυστήριον τῆς ἑβδομάδος). Două episoade veterotestamentare sunt invocate în sprijinul acestei idei, este vorba despre episodul Cain (Fac 4,1-17) şi Lameh (Fac 4,19-24). Dacă celui dintâi i se făgăduieşte pedepsirea înşeptită a oricui ar îndrăzni să-şi ridice mâna asupra lui[42], pentru cel de-al doilea răzbunarea va fi mult mai grea, *de şaptezeci de ori câte şapte*[43]. Regăsim o idee complementară în Evanghelia după Matei: *Atunci Petru, apropiindu-se de El, i-a zis: Doamne, de câte ori va greşi faţă de mine fratele meu şi îi voi ierta lui? Oare până de şapte ori? Zis-a lui Iisus: Nu zic ţie până de şapte ori, ci până de şaptezeci de ori câte şapte* (Mt 18,21-22). Dacă pentru Petru, în raport cu pedepsirea lui Cain, există o a şaptea iertare, pentru Domnul, ca şi în cazul răzbunării lui Lameh, iertarea ajunge până la de şaptezeci de ori câte şapte[44]. În lumina celor trei episoade invocate, Sfântul Vasile afirmă că hebdomada are semnificația unei iertări a păcatelor, a odihnei ultime, este semnul şabatului înțeles ca odihnă veşnică[45]. În cazul lui Petru, formularea întrebării prin folosirea unui multiplu al numărului şapte, nu al numărului opt, îl determină pe Sfântul Vasile să considere că Petru „cunoaşte taina hebdomadei"[46]. Dar care este această taină? „Numim ziua a opta era judecății în care păcătosul va fi pedepsit de şapte ori, iar cel cu păcate grele, de şaptezeci de ori câte şapte. Dreptul va fi răsplătit de şapte ori şi dreptul desăvârşit va fi răsplătit de şaptezeci de ori câte şapte. Acum, bunăvoința lui Dumnezeu ne face să vedem cele ce au să fie prin ghicituri, dar la parusie adevărul va fi luminos şi transparent: el va arăta de

---

[41] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 352.

[42] Şi a zis Domnul Dumnezeu: Nu aşa, ci tot cel ce va ucide pe Cain înşeptit se va pedepsi. (Fac 4,15).

[43] *Dacă pentru Cain va fi răzbunarea de şapte ori, apoi pentru Lameh de şaptezeci de ori câte şapte*. (Fac 4,24)

[44] Basile de Cesarée, „Sur l'origine de l'homme," 253-5.

[45] Basile de Cesarée, „Sur l'origine de l'homme," 251-3.

[46] Basile de Cesarée, „Sur l'origine de l'homme," 255.

ce este demn fiecare. […] Desigur, Domnul ne va acorda nouă, păcătoşilor, iertarea datoriilor noastre, dacă a fost atins în milostivirea Sa de pocăința noastră de aici. De aceea, cunoscând această zi […] să oferim dinainte prin pocăință compensarea proporțională a faptelor săvârşite [...] pentru a nu suferi dincolo înmulțirea datoriilor. Să spunem deci că acolo e a şaptea zi în raport cu această a opta zi veşnică a răsplătirii"[47]. Nu este foarte limpede în acest fragment dacă ziua a şaptea sau ziua a opta este chip al judecății care va fi împlinită la sfârşitul timpului. Expresia „numim ziua a opta era judecății" este cea care creează această ambiguitate. Însă celelalte locuri în care Sfântul Vasile vorbeşte despre timp şi veşnicie ne îndreptățesc să credem că el asociază simbolul zilei a şaptea momentului de trecere spre veşnicie, care presupune implicit judecata, timpului eshatologic, în timp ce ziua a opta este ziua Învierii şi a vieții celei fără de sfârşit. Cu toate acestea, nu doresc să-mi declin poziția finală în această privință, subiectul rămânând deschis cercetării.

Sfântul Vasile explică valoarea prefigurativă pe care ziua a şaptea din referatul creației (Fac 2,2-3) o are pentru odihna de toate cele ale lumii acesteia în veşnica existență. Tâlcuind cuvintele „Şi Dumnezeu S-a odihnit de toate lucrurile Sale", el spune: „În acea zi, nu va mai fi de lucru, nici căsătorie, nici schimburi comerciale; nu vor mai fi munci agricole, pământul întreg va fi în uimire, creația întreagă va fi în agonie [...], drepții vor fi îngrijorați să-şi cunoască soarta […][48]. Acea zi a şaptea este cu certitudine prefigurată de această zi a şaptea: Şi Dumnezeu S-a odihnit de lucrurile Sale[49]. În acea zi, nu vor mai fi preocupările acestei vieți […]. Tu, avarule, ți-ai uitat punga. Tu, stăpânule de pământ, ți-ai uitat pământul. Tu, iubitorule de slavă, ai uitat slava. […] Sufletul se găseşte […] în aşteptarea pedepsei iminente. […] Această zi a şaptea este cu adevărat tip al acelei a şaptea zile"[50]. În acea zi a judecății, acei care, în existența lor pământească, s-au luptat cu neputințele trupeşti şi sufleteşti, ostenindu-se pentru a împlini poruncile Domnului, vor fi găsiți vrednici de a se bucura întru odihna cea veşnică. Dimpotrivă, cei care s-au lăsat cuprinşi de plăcerile acestei lumi deşarte şi trecătoare, nu vor fi părtaşi vieții celei veşnice, ci o *vor vedea de departe*[51].

---

[47] Basile de Cesarée, „Sur l'origine de l'homme," 255-7.

[48] Aici continuă cu o descriere amănunțită a zilei judecății, a fricii care îi va cuprinde chiar şi pe cei drepți în fața judecării faptelor săvârşite în viața pământească.

[49] Fără a face referire la Facerea 2,2, Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă aceeaşi idee în cap. 23 al lucrării sale *Despre crearea omului*, începutul (ἀρχή) întâlneşte telosul (τέλος); iar în cap. 25, Învierea corespunde celei de a opta zi.

[50] Basile de Cesarée, „Sur l'origine de l'homme," 257-9.

[51] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Psalmi," 315.

Un ultim subiect abordat de Sfântul Vasile în cadrul mai extins al problematicii timpului este ziua duminicii şi modul creştin de a trăi această zi. Iată ce spune el: „Când (noi) toţi privim spre răsărit în timpul rugăciunilor, puţini sunt aceia care ştiu că (în felul acesta) căutăm spre vechea patrie, spre paradisul pe care l-a sădit Dumnezeu în Eden, la răsărit (Fac 2,8). Facem rugăciuni stând în picioare, în zi de duminică, dar nu cunoaştem toţi motivul. (Facem aceasta) nu numai pentru a ne reaminti prin această poziţie, în ziua învierii, de harul care ni s-a dat – de faptul că am înviat împreună cu Hristos şi că trebuie să privim către cele de sus – ci şi pentru că (această zi) pare să fie chipul veacului viitor"[52]. Acest pasaj concordă cu ideea promovată în *Omiliile* sale la Hexaimeron, şi anume că ziua una a creaţiei este una şi aceeaşi cu ziua duminicii. Identitatea stabilită între ziua una şi ziua duminicii face ca cele două, în egală măsură, să fie chipul veacului viitor.

Concluzii. Dacă abordăm scrierile Sfântului Vasile cel Mare în contextul mai larg al tezaurului patristic, vom putea remarca faptul că, spre deosebire de alţi Părinţi, Sfântul Vasile cel Mare este mai puţin preocupat de sensul înduhovnicesc-mistic al odihnei atunci când abordează problematica zilei a şaptea. Ceea ce îl preocupă cu prioritate este perspectiva petrecerii veşniciei în odihnă, o etapă a existenţei pe care o prefigurează Şabatul. Se pune accentul pe importanţa structurilor care au la bază numărul şapte, înţeles ca simbol al perfecţiunii. Sfântul Vasile cel mare vorbeşte chiar despre o taină a hebdomadei. Această taină nu este altceva decât valoarea prefigurativă pentru realităţile eshatologice şi veşnice. Ziua a şaptea din Facerea 2,2 este, în viziunea Sfântului Vasile, tip al zilei judecăţii, dar şi al odihnei care-i urmează acesteia în cazul unei sentinţe favorabile. Bogăţia ideatică în cadrul temei timpului, pe care o descoperim în scrierile basiliene, poate surprinde având în vedere că Sfântul Vasile cel Mare nu a tratat tema în manieră sistematică. Cu atât mai mult, este un subiect care rămâne deschis dezvoltărilor ulterioare, cercetărilor acelora care doresc să înveţe a se debarasa de presiunea timpului acestei lumi şi a pregusta, încă din această viaţă, fericita existenţă a veşniciei cu/în Dumnezeu Cel veşnic.

[52] Sf. Vasile cel Mare, „Despre Sfîntul Duh," 80.

12. „ADU-ŢI AMINTE!". ANAMNESIS RESTAURATOR ŞI LEGE A FIRII[1]

Abstract

The paper proposes a brief analysis of the different Hebrew equivalents of the term *law*. In the context of a doctoral research on the Sabbath, these terminological clarifications are useful in order to determine whether the Sabbath should rather be considered a divine commandment or a human prescription. A second part of the paper introduces some theological reflections regarding the relationship between the Law and the Covenant, the possibility of choosing whether or not to follow its prescriptions, and finally, the restoring role of the Law, meant to transform the people of Israel into a community of saints.

Keywords

Sabbath, Law, Commandment, Covenant, Anamnesis, Restauration

În Vechiul Testament, *adu-ţi aminte* poate fi întâiul cuvânt al rugii pe care omul o înalţă către Dumnezeu, poate fi un strigăt deznădăjduit către un semen, sau, mai important, poate fi îndemnul, mustrarea părintească a Domnului care lucrează pururea pentru îndreptarea fiilor Săi. În această din urmă categorie se înscriu textele vechitestamentare fundamentale despre Şabat, formula devenind un imperativ dinamic, menit să nască în om făptuirea restauratoare şi bineplăcută lui Dumnezeu. Imperativul anamnesis-ului inaugurează formularea poruncii a patra şi este singular în contextul Decalogului, cu toate că apare frecvent în întregul Vechiului Testament. Caracterul original, unic al poruncii respectării Şabatului reiese limpede când remarcăm această distincţie. Aparentul paradox al sfinţirii unei zile dintru început sfinţite de Dumnezeu realizează distincţia între două niveluri de înţelegere şi cinstire a zilei de odihnă. Ziua sfinţită dintru început (Fac 2,2-3) se plasează în planul veşniciei, în timp ce actul sfinţitor pe care omul îl poate împlini asupra zilei ne situează în planul istoriei, unde, când vorbim de Şabat, ne referim strict la unitatea cronologică prescrisă spre cinstire poporului evreu.

[1]Studiul a fost publicat în *Analele Facultăţii de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XII (2008-2009), Ioan Chirilă ed. (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2010), 63-74.

1. Preliminarii terminologice şi conceptuale

În discursul teologic creştin, se operează adeseori cu noțiunile de „lege veche" şi „lege nouă" pentru a face distincția între cele două Testamente cuprinse în Sfânta Scriptură. Pe lângă acestea două, Sfânta Scriptură ne descoperă existența unei legi naturale. Aceasta constituie uneori subiectul explicit al scrisului paulin (Rom 2,14), dar poate fi şi intuită în perioada premozaică pe care o consemnează Sfânta Scriptură. Astfel, încă de la începutul existenței, omului i se descoperă conținutul voinței divine (Fac 1,28-30; 2,16-17) şi este chiar guvernat de o lege morală, la care se face referire în episodul Cain şi Abel (Fc 4,7). Oamenii sunt judecați a fi drepți (Fac 4,3; 5,24; 6,9) sau păcătoşi (Fac 4,4; 6,5.11; 11,1-9; Sol 10, 3) în funcție de atitudinea lor față de această lege aflată încă în fază embrionară[2]. Sensurile cu care este întrebuințat conceptul de *lege* sunt atât de bogate, încât am considerat oportună trecerea în revistă a lor pentru a putea identifica apoi semnificația prevederilor privitoare la respectarea Şabatului şi valoarea lor nomosică.

Tora, Edot, Mițpat, Hoc, Dabar, Mişva, Nomos. Echivalentul ebraic primar al conceptului de lege este termenul **tora** care, după câte se pare, desemna inițial o simplă prevedere care viza slujirea preoților, responsabilitățile lor (Lev 6,1-8; Os 4,6). Într-o altă etapă, el făcea referire la colecții de legi transmise poporului de către Moise (Deut 4,44), pentru ca, în ultima fază, să definească o categorie canonică ce cuprindea corpusul fundamental de scrieri sfinte ale lui Israel[3]. Dar limba ebraică dispune de o serie întreagă de cuvinte pentru a exprima ideea de lege în diferitele aspecte ale sale. Iată de ce am decis ca delimitările conceptuale în sfera legii Vechiului Testament să fie precedate de câteva repere terminologice.

Prioritar este, fără îndoială, termenul **tora**, a cărui etimologie a constituit o adevărată piatră de încercare pentru filologi[4]. Substantivul are afinități cu verbul הורה (*tora*[h])– *a instrui*, înrudire care este unanim acceptată, şi exprimă o *instruire* sau învățare. Termenul desemnează în general orice cuvânt sau învățătură divină, fie ea cultică sau morală, care era întotdeauna transmisă poporului printr-un mediator sacerdotal. Astfel, tora apare menționată, probabil cu sensul acesta de instruire/învățătură preoțească, în Is 8,20; Ier2,8; 18,18; Am 2,4. Într-o formulare rezumativă,

---

[2] Xavier Leon-Dufour, „Law," în *Dictionary of Biblical Theology*, trad. P. Joseph Cahill (New York: Desclee Company, 1967), 264.

[3] Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 532.

[4] W. F. Albright, *The Names "Israel" and "Judah", with an excursus on the etymology of tôdâh and tôrâh* (1927), 179.

am putea spune că termenul defineşte în chip prioritar legea ca revelaţie a lui Iahve făcută poporului prin intermediul preoţilor[5], sau, cu alte cuvinte, transmiterea legii şi a voinţei divine[6].

Dacă ne gândim la procesul în urma căruia cuvântul torah a ajuns să asume sensul de lege, ar trebui să remarcăm faptul că torah este adeseori asociată ideii de *cale*. Ori, *Calea* şi *căile Domnului* sunt expresii sinonime legii/legilor lui Dumnezeu, a împlini legea Domnului înseamnă a umbla în căile Lui[7].

Edot (*mărturii*) este un termen tehnic pentru condiţiile legământului lui Iahve cu Israel, şi ar putea desemna fie făgăduinţele lui Iahve, fie obligaţiile pe care El le impune. Regele purta scrisă această formulă la încoronarea sa (2Rg 11,12). Termenul exprimă, ca şi torah, voinţa lui Iahve descoperită prin legi dar ceea ce îi este specific este faptul că exprimă concepţia despre lege ca obligaţie a legământului[8].

Mişpat (*judecată*) desemnează o decizie juridică. Termenul se aplică legilor civile şi penale din Codul Legământului (Ieş 21,1). Cuvântul desemnează precedentul juridic ca sursă a legii şi poate fi cu uşurinţă identificat cu formularea cazuistică a legii. Spre deosebire de torah, edot şi dabar, termenul desemnează legile de origine omenească[9]. Mişpat este ordinul juridic sau decizia juridică[10]. În Psalmii 118,102, împlinirii legii îi este asociată respectarea judecăţilor divine: „De la judecăţile Tale nu m-am abătut, că Tu ai pus mie lege..” *Judecata* sau *legea* Domnului constituie, astfel, substanţa învăţăturilor exprimate de verbul הרוה (*tora*^{h})[11].

Hoc (*statut*). Literal, înseamnă ceva gravat. Unii consideră că se poate stabili o relaţie antitetică între *mişpat* – lege cutumiară, şi *hok* – lege scrisă. Sursa lui *hok* pare a fi autoritatea publică mai mult decât un precedent

---

[5] John L. Mckenzey, „Law,” în *Dictionary of the Bible* (The Bruce Publishing Company, 1965), 498.

[6] Gunnar Őstborn, *Tôrāh in the Old Testament. A Semantic Study* (Lund: Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1945), 4. A se vedea sistematizarea şi analiza exhaustivă a altor posibilităţi etimologice ale cuvântului *torah* realizată de Gunnar Őstborn, *Tôrāh in the Old Testament,* 6-22; J. R. Kohlenberger şi J. A. Swanson, *The Hebrew English Concordance to the Old Testament* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1998), 1657-1658. Din raţiuni practice, voi cita în continuare această concordanţă numai cu numele autorilor; Kohlenberger şi Swanson.

[7] Gunnar Őstborn, *Tôrāh in the Old Testament,* 35.

[8] Mckenzey, „Law,” 498; Kohlenberger şi Swanson, 425.

[9] Mckenzey, „Law,” 498; Kohlenberger şi Swanson, 1041-1043.

[10] Claus Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, traduite de l'allemand par Lore Jeanneret (Genève: Labor et Fides, 2002), 232.

[11] Őstborn, *Tôrāh in the Old Testament,* 35.

judiciar sau o cutumă[12]. Înrudit cu acesta este şi *huqa* (de la verbul *haqaq*), care desemnează porunca sau decretul unui suveran sau şef cu putere de decizie în virtutea autorității sale[13]. În Psalmii 118,33 vedem că legea este o cale: *Lege pune mie, Doamne, calea îndreptărilor Tale şi o voi păzi pururea*.

Dabar (*cuvânt*). Termenul, în sensul în care ne interesează, exprimă o rostire divină şi este folosit în formulări nomosice solemne ca Decalogul (Ieş 20,1; 24,3, *cuvinte şi judecăţi*). Acest cuvânt accentuează dimensiunea legii ca descoperire a voii lui Dumnezeu şi poate fi, cel mai probabil, identificat cu formularea apodictică a legii[14].

Mișvah (*poruncă*). Termenul semnifică un decret al autorității, fie ea divină sau umană, se aplică şi altor porunci în afară de legile propriu-zise[15]. El semnifică ordin sau poruncă adresată direct destinatarului: în textele narative, apare ca ordin sau poruncă pronunțată într-o situație bine delimitată şi aplicându-se numai la aceasta; dacă porunca este valabilă pe termen lung, e prezentată într-o serie de porunci[16].

Ansamblul ordinelor şi poruncilor unui suveran constituie legea; *hoq* este ordinul apodictic, *mișvah* este ordinul cazuistic. Dacă *tora* a devenit termenul care desemnează global poruncile şi legile, motivul poate fi acela că poruncile lui Dumnezeu la adresa grupului nomad, care preced toate poruncile şi legile (Fac 12,1) sunt considerate baza lor comună[17].

Echivalentul grecesc pentru torah, în traducerea Septuagintei, este nomos. Cuvântul nu este niciodată folosit în Noul Testament cu referire la legea orală, care este numită *tradiţie omenească*[18] (Mt 15,3.6; Mc 7,8.13; Col 2,8). Folosirea cuvântului este flexibilă. El poate desemna imperativele divine conținute în legea mozaică, sau terminologia canonică tradițională a celor cinci cărți ale lui Moise. Conjugat cu *profeţii*, termenul exprimă întregul Sfintei Scripturi. Şi ne putem gândi, în acest context, la episodul Schimbării la Față, unde Moise – ca primitor al Legii – şi Ilie – ca voce a Profeților – apar de-a dreapta şi de-a stânga Mântuitorului, venit nu să

---

[12] Mckenzey, „Law," 498; Kohlenberger și Swanson, 569.
[13] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 232; Kohlenberger și Swanson, 570-1.
[14] Mckenzey, „Law," 498; Kohlenberger și Swanson, 381-97.
[15] Mckenzey, „Law," 498; Kohlenberger și Swanson, 381-97.
[16] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 232; Kohlenberger și Swanson, 1005-6.
[17] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 232; Kohlenberger și Swanson, 1005-6.
[18] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 232; Kohlenberger și Swanson, 1005-6.

strice, ci să împlinească Legea (Mt 5,17) în sensul ei cel mai cuprinzător. Mai târziu, Sfântul Apostol Pavel a extins semnificația termenului asupra legii scrise în inimile păgânilor (Rom 2,15), sau asupra prevederilor legale precum cele care vizează raportul dintre soți[19] (1Cor 7,39).

2. Distincția *lege – poruncă.*

Poruncile[20] şi legile, deşi sunt recunoscute ca specii distincte, sunt adunate sub conceptul mai extins de lege. Însă nu trebuie neglijat faptul că textul Vechiului Testament operează o diferențiere clară şi fără echivoc între porunci şi legi, diferențiere care se manifestă la trei niveluri distincte:

a. la nivelul formei*:* Porunca sau interdicția cuprinde o singură parte; Dumnezeu Se adresează direct omului: *Să nu...* Legea se împarte în două părți; ea se compune din elementele constitutive şi din determinarea consecințelor. Porunca este o raportare directă între Dumnezeu şi om; în acest sens, ea corespunde unei directive privind o cale de urmat, aşa cum o găsim într-un context narativ (Fac 12,1). Legea, din contră, nu este un cuvânt pornind direct de la Dumnezeu; în toate cazurile, ea e legată de instituțiile omeneşti. Determinarea pedepsei, precum şi consecințele civile, necesită o instanță executivă.

b. la nivelul modului de transmitere: poruncile sunt transmise în serii care, în viața poporului, sunt plasate în interiorul cultului. Legile sunt adunate în colecții compuse din grupuri distincte de legi privind un areal determinat, legi care, la început, au fost transmise în contextul instituțiilor juridice. Această diferență la nivelul modului de transmitere este limpede în textele vetero-testamentare[21]. Spre exemplu, în relatarea episodului de pe Sinai (Ieş 20), numai Decalogul este cuvântul lui Dumnezeu adresat poporului prin Moise, în timp ce Cartea legământului (Ieş 21-23) este o dezvoltare ulterioară.

c. la nivelul adresabilității: porunca este cuvântul lui Dumnezeu adresându-se destinatarului în chip imediat şi avându-şi locul în cult, în timp ce legea, prin împărțirea sa în două segmente, este legată de instituțiile umane. De aceea, legile din Vechiul Testament, mai mult decât poruncile,

---

[19] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 532.

[20] Poruncile sunt precedate, în Vechiul Testament, de aşa-numitele „directive" adresate îndeosebi patriarhilor (a se vedea exemple în Fac 12 şi 16), acestea având în vedere o anumită situație care le face necesare. Aşadar, ele se raportează integral la o situație anume, nefiind valabile în orice timp şi pentru toată comunitatea. Trecerea la sedentarism va aduce cu sine necesitatea unor porunci valabile pentru toți şi pentru totdeauna. Cf. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 233.

[21] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 228.

sunt supuse anumitor schimbări. Legile depind de formele de viață comunitară şi de modificările lor; cele care privesc sclavia, spre exemplu, trebuie eliminate în momentul abolirii ei, legile care privesc sacrificiile, trebuie eliminate după distrugerea Templului. Poruncile Decalogului, din contră, nu sunt expuse unor astfel de schimbări; porunci ca *să nu furi*, *să nu săvârşeşti adulter*, îşi păstrează valabilitatea până azi, fiind adoptate şi de Biserica creştină.

Vom deduce din această diferență că, în Vechiul Testament, porunca şi legea nu au aceeaşi semnificație teologică, că subordonarea poruncilor conceptului de lege nu poate fi neapărat motivată de textul Vechiului Testament. Am putea susține chiar statutul privilegiat al poruncii, singura care este cuvânt divin adresat omului în chip direct şi imediat[22]. Importanța poruncii rezultă şi din faptul că ele erau recitate în cadrul cultului, acesta fiind motivul pentru care le regăsim, în cuprinsul Pentateuhului, sub forma unor serii[23].

3. Formulări nomosice cu privire la ziua de odihnă în Pentateuh. Ceea ce îmi propun aici este o prezentare a acelor texte din Pentateuh care fac referire la ziua de odihnă, din perspectiva dimensiunii lor nomosice, contextualizându-le şi indicând tipul de *lege* în care ele se înscriu.

Cu mult înaintea primului text cu conținut strict legislativ, aş dori să mă opresc foarte puțin asupra pasajului care consemnează odihna divină din ziua a şaptea (Fac 1,31; 2,4). E limpede că nu avem de-a face cu o poruncă sau o lege adresată omului, dar mă întreb dacă nu am putea considera această odihnă din ziua a şaptea drept o lege a firii, al cărei model ni-l oferă Dumnezeu însuşi? Cu acest pasaj, ne situăm înainte de căderea în păcat, deci înainte de pronunțarea pedepsei referitoare la osteneala omului (Fac 3,17-19), ori fără osteneală, ce nevoie am avea noi de odihnă? M-aş rezuma la a răspunde acestei interogații printr-o idee din gândirea patristică, şi anume că omul nu-şi poate afla adevărata odihnă decât cu şi în Dumnezeu[24]. Iată perspectiva din care pot susține dimensiunea nomosică a textului.

Dabar – cuvântul cu autoritate supremă. Am văzut la momentul prezentării succinte a echivalentelor ebraice pentru ideea de lege, poruncă,

---

[22] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 229.

[23] Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology. The Theology of Israel's Prophetic Traditions*, vol. 2, trad. D. M. G. Stalker (SCM Press Ltd, 1998), 390.

[24] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii* 3, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: Humanitas, 2004), 19.

că *dabar* este folosit în cazul cuvintelor divine, rostite direct, de Dumnezeu Însuşi. Este categoria de formulări nomosice care se bucură de autoritate supremă. Aici se înscrie prima variantă a Decalogului (Ieş 20,8-11), dar acelaşi tip de formulare apare şi în Ieşirea 31,12-18; 34,21; 35,1-3. Porunca a patra se încadrează în contextul Decalogului consemnat în Ieşirea 20, care începe astfel: *Atunci a rostit Domnul înaintea lui Moise toate cuvintele (haddebarim) acestea…* (v. 1). În Ieşirea 31,12-18 este introdus verbul dābar, unde Dumnezeu vorbeşte lui Moise poruncindu-i să transmită poporului obligativitatea păzirii zilei de odihnă. Nu apare în text anamnesis-ul din Ieşirea 20,8, aici insistându-se pe ideea de *păzire* a zilei (verbul este şamar). Tripla utilizare a acestui verb în numai patru versete trădează intenția aghiografului de a marca în mod special importanța respectării acestei porunci.

Pasajul din Ieşirea 34,21 se înscrie în episodul primirii tablelor legii a doua oară, consemnat în Ieşirea 34,1-27. Episodul se încheie cu porunca divină: *Scrie-ţi cuvintele (hadevarim) acestea, căci pe cuvintele acestea închei Eu legământ cu tine şi cu Israel!* (Ieş 34,27). Iată aici bazele dezvoltării teologice a relației dintre lege şi legământ.

În Ieşirea 35,1-3, Moise este cel care se adresează poporului, dar, mai mult decât a vorbi în numele Domnului, de această dată el îi transmite întocmai poruncile primite de la Dumnezeu. De aici rezultă atât îndreptățirea de a introduce termenul *hadevarim* (*cuvintele*), cât şi autoritatea lor maximă. Pasajul introduce o noutate față de celelalte texte de până aici, menționând care este pedeapsa cuvenită necinstitorului, moartea: *…tot cel ce va lucra în ziua aceea va fi omorât…* (Ieș 35,2b). De asemenea, aprinderea focului casnic este prohibit în această zi (Ieș 35,3). În pasajul talmudic care interpretează această interdicție, înțelepții evrei au introdus ideea că nu se cuvine să fie aprins focul de lemne, pentru că, în zi de Şabat, se cuvine omului să lucreze pentru a-şi aprinde focul inimii[25], focul iubirii şi slujirii lui Dumnezeu, focul întâlnirii cu El în spațiul rugăciunii izvorâte dintr-o inimă curată.

Huqa, un cuvânt înrudit cu hoq, se traduce prin decrete, rânduieli, statute, obiceiuri, practici, reguli, legi fixate, legi[26]. Aici se încadrează toate textele care conțin prevederi liturgice; au în vedere zilele de sărbătoare şi rânduielile specifice acestora.

Între zilele de odihnă care trebuie respectate în Israel sunt incluse şi unele sărbători. Cea dintâi este impusă poporului chiar înainte de ieşirea

[25] Jacob Neusner, *The Babylonian Talmud: a translation and commentary, Tractate Shabbat*, vol. 2 (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005), 75.
[26] Kohlenberger și Swanson, 570.

din Egipt, când li se porunceşte respectarea sau, mai bine spus, *păzirea* (şamar) sărbătorii azimilor, Pascha iudeilor: *Păziţi sărbătoarea azimilor, că în ziua aceea am scos taberele voastre din pământul Egiptului; păziţi ziua aceasta în neamul vostru ca aşezământ veşnic* (*huqa*) (Ieş 12,12-17). În Levitic 16,31 – şabat şabaton – ziua curățirii este deopotrivă zi de post, dar şi cea mai mare zi de odihnă. Porunca şi rânduielile referitoare la ziua curățirii vor fi reluate într-o formă similară, în Levitic 23,26-32, aici fiind urmate imediat de rânduielile şi prevederile specifice sărbătorii corturilor, şi ea o zi de odihnă (Lev 33-44). În cele două pasaje identificăm două sintagme comune: *huqat olam* şi şabat şabaton.

Şabaton poate fi tradus prin *odihnă* sau *zi de odihnă*[27]. Singur este folosit doar în Levitic 23,24, în contextul zilei curățirii, şi în Levitic 23,39, în cadrul rânduielilor privitoare la sărbătoarea corturilor. În celelalte pasaje, figurează în sintagma şabat şabaton (Ieş 16,23; 31,15; 35,2; Lev 16,31; 23,3; 23,32; 25,4-5). Formula ebraică e tradusă prin: *un repos sabbatique* (*JER*), *un sabbat, un jour de repos* (*LSG* şi *TOB*), *sabbath of rest* (*NIV* şi *KJV*). În limba română, traducătorii au optat pentru următoarele variante: *sîmbătă, odihnă sfîntă Domnului* (1688), *sâmbăta cea mai mare spre odihnă vouă* (1914), *cea mai mare zi de odihnă* (1988), *sîmbăta sâmbetelor odihnă va fi aceasta voao* (1795). În a doua expresie, alăturat cuvântului *olam*, *huqa* are sensul de lege a cărei valabilitate nu se pierde niciodată, o lege veşnică. Expresia se traduce prin *leage veacinică* (1688), *lege veşnică* (1914), *aşezământ veşnic* (1988).

Pentru ziua odihnei, sunt prevăzute anumite obligații sacrificiale din partea israeliților. Li se cere, din categoria legilor veşnice (Lev 24,3 – *huqa olam*), să aducă untdelemn pentru candelele din cortul adunării (Lev 24,1-4), făină pentru pâinile punerii înainte, tămâie şi sare (Lev 24,5-9). De asemenea, jertfa zilei de odihnă, în plus față de cea de toate zilele, presupune doi miei de un an fără meteahnă (Num 28,9).

Hoq, huqa, mițpatim, torot. Nu se poate face întotdeauna o diferențiere între texte pornind de la vocabularul întrebuințat, fiindcă în unele dintre ele, apar mai mulți termeni din categorialul legii. Nu voi respecta ordinea cărților, ci voi acorda prioritate acum versiunii deuteronomice a Decalogului (Deut 5,12-15), pentru a arăta că însuşi textul îl introduce în categorialul poruncilor (hoq) şi legilor (mişpatim): În vremea aceea a chemat Moise tot Israelul şi le-a zis: Ascultă, Israele, poruncile şi legile pe are le voi rosti eu astăzi... Porunca începe prin

[27] Kohlenberger și Swanson, 1542.

obligativitatea *păzirii* zilei de odihnă, ideea aducerii-aminte apărând abia spre sfârşit, cu referire la robia egipteană (v. 15).

În Ieşirea 23,12, formularea legislativă cu privire la odihna deplină (se adresează tuturor categoriilor sociale şi chiar animalelor) din ziua a şaptea face parte dintr-o serie de porunci adresate poporului de Dumnezeu prin Moise, care începe în cap. 21: *Iată acum legiuirile…* (*mişpatim*).

În Levitic 19,3, pasajul este integrat în partea introductivă a unei secțiuni din Levitic în care se reiau, cu anumite explicații, poruncile Decalogului (Lev 19,1-37). Ordinea este diferită, există chiar unele adăugiri, cum este porunca sfințeniei care inaugurează secțiunea. Acesteia îi urmează imediat un verset care relaționează cinstirea părinților cu respectarea zilelor de odihnă. O altă asociere regăsim în v. 30, între cinstirea zilelor de odihnă şi a locaşului sfânt. Ambele formulări, însă, fac parte din această tâlcuire a legilor primite pe Sinai, tâlcuire care se încheie cu îndemnul din v. 37: *Să păziţi toate legile (huqa) Mele şi toate orânduielile (mișpatim) Mele să le pliniţi*. În opinia mea, diferența rezidă în caracterul practic, aplicat al acestui set de legi, ele nu mai au doar un conținut etic-moral, ci pun la dispoziția poporului Israel instrucțiuni clare cu privire la conduita lor: spre exemplu, *să nu seceri până la fir în ogorul tău* (v. 9) se înscrie în contextul respectării aproapelui, fie el sărac sau străin.

Există identitate formală deplină între Levitic 19,3 şi Levitic 26,2 în ce priveşte zilele de odihnă (Şabaturile Mele), dar contextul este diferit. În capitolul 26, li se pune înainte evreilor alternativa binecuvântării sau a blestemului, în funcție de opțiunea lor de a păzi/plini sau nu legile (*mișvah*[28], *huqa*) Domnului (Lev 26,3). Levitic 23,3 se înscrie în cadrul mai extins al revelației sinaitice, asemenea prevederii privind anul şabatic şi anul jubileu (Lev 25,2-55). Proxima formulare care ne poate da o idee despre tipul în care se înscriu aceste versete este în Levitic 26,46: *Acestea sunt aşezămintele (hoq), hotărârile (mișpatim) şi legile (torot) pe care le-a aşezat Domnul între Sine şi fiii lui Israel prin Moise, pe muntele Sinai.*

În Pentateuh este întrebuințat termenul *edot* (*mărturii*) cu referire la cinstirea Şabatului. Reiese însă limpede diferența dintre rostirea divină (*dabar*) şi alte porunci transmise poporului prin intermediul lui Moise. Ideea de cinstire a Şabatului se înscrie în categorialul lui dabar, însă obligațiile sociale, cultice, liturgice, morale care decurg din această poruncă fundamentală sunt incluse în registrul lui hôq, huqqâ, mišpātim, tôrōt.

[28] Kohlenberger și Swanson, 1005.

4. Dimensiunea teologică a legii în contextul Pentateuhului

Relația Lege – Legământ. Debutul conceptului de lege, în înțelesul său cel mai larg, este fixat în momentul rostirii primelor porunci ale lui Dumnezeu către Adam (Fac 1,28-30; 2,16-17). Dar, în sens mai restrâns, textul însuşi al Vechiului Testament fixează începutul legii lui Israel în contextul revelației sinaitice[29], raportându-se permanent la această etapă din istoria poporului ales. Din această localizare decurge dezvoltarea teologică a relației dintre Lege şi legământ[30].

În virtutea alegerii sale de către Dumnezeu, Israel intră într-o relație specială cu El, care presupune şi o dimensiune nomosică, un cadru în care trebuie să se înscrie poporul pentru a respecta legământul cu Dumnezeu[31]. Prin împlinirea anumitor legi impuse de Dumnezeu, Israel avea posibilitatea de a se delimita ca popor ales față de celelalte popoare[32]. Punctul central al legământului era loialitatea deplină, desăvârşită față de Dumnezeu, cerere cu care debutează Decalogul[33] (Ieş 20,3) ca sinteză a Legii date lui Israel. Relevanța teologică a plasării Legii în contextul legământului constă în necesitatea supunerii față de lege pentru păstrarea legământului[34]. Această concepere a legii ca obligație ce decurge din încheierea legământului cu Dumnezeu este unică în istoria religiilor şi este fundamentală pentru concepția vetero-testamentară a societății ca fiind guvernată de voința lui Dumnezeu şi a istoriei ca determinată de atitudinea omului față de această lege[35].

În această perspectivă, poruncile şi legile sunt date poporului Israel pentru ca, împlinindu-le, să mulțumească prin faptele sale Domnului, Izbăvitorului lui Israel. Dumnezeu ca Mântuitor, eliberatorul lui Israel, îi porunceşte poporului voia Sa. Iar a lucra conform poruncilor lui Dumnezeu nu constituie altceva decât răspunsul omului la toate aceste binefaceri[36]. Iată de ce, cel mai clar semn al ruperii legământului Vechiului

---

[29] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 533.

[30] Poruncile divine sunt uneori considerate echivalentul legământului dintre Dumnezeu şi oameni, sau conținutul acestui legământ. Cf. Picu Ocoleanu, *Liturghia poruncilor divine. Prolegomene teologice la o nouă cultură a legii* (Bucureşti: Christiana, 2008), 36-51.

[31] Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 1, trad. Leo. G. Perdue (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 81.

[32] Von Rad, *Old Testament Theology*, 391-2.

[33] J. W. Rogerson și Judith M. Lieu, *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 357.

[34] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 533.

[35] Mckenzey, „Law," 499.

[36] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 227. Ideea se regăseşte şi la Rogerson

Testament a fost momentul în care Legea Domnului, odată considerată sursă inepuizabilă de bucurie (Ps 118), a început să fie considerată o povară şi o cale de distrugere a poporului[37] (Mal 1,12; Iez 20,25). Legătura atât de puternică existentă între Lege şi legământul Domnului cu poporul ales explică faptul că Israel nu cunoaşte nici o altă lege în afară de Legea lui Moise[38].

Omul în faţa Legii: între binecuvântare şi blestem. Încă de la început, legea are o funcţie dialectică, ea conţine deopotrivă făgăduinţă şi ameninţare, pe care profeţii aveau să le reactualizeze în momentele de criză ale perioadei monarhice[39]. Această dimensiune dialectică este foarte limpede exprimată de Moise în momentul reluării Legii: *Iată, eu vă pun astăzi înainte binecuvântare şi blestem. Binecuvântare veţi avea dacă veţi asculta poruncile Domnului Dumnezeului vostru, pe care vi le spun eu astăzi; iar blestem, dacă nu veţi asculta poruncile Domnului Dumnezeului vostru* (Deut 11,26-27; 30,19). Li se oferă libertatea deplină în alegerea căii pe care doresc să o urmeze, descoperindu-li-se totodată şi urmările fiecărei alegeri.

Dacă Psalmul 118 oferă o bună ilustrare a bucuriei pe care Israel o trăieşte împlinind Legea, Psalmul 49 prezintă legea ca pe o ameninţare, evident, pentru neîmplinitorii ei. Este ideea pe care o exprimă şi profetul Iezechiel, legea este o povară şi, mai mult decât atât, un prilej de pierzanie pentru cei care nu îi îndeplinesc preceptele[40] (Iez 20,25). Dar uneori, chiar şi ataşamentul exagerat faţă de Lege, faţă de împlinirea preceptelor ei poate prezenta unele pericole. Cultul Legii, odată transformat în formalism şi abandonat subtilităţilor cazuistice, face care respectarea ei să devină o povară cu neputinţă de purtat (Mt 23,4; FAp 15,10). De asemenea, există pericolul ca omul, împlinind cu stricteţe poruncile, să creadă că se poate îndrepta din faptele sale înaintea lui Dumnezeu. Împotriva acestor două aspecte problematice se va ridica învăţătura Noului Testament[41], în care noua Lege va fi scrisă nu pe table de piatră, ci în inimile oamenilor, aducând tuturor acea cunoaştere a lui Dumnezeu (Ier 31,33) care lipsea în timpul vechiului legământ (Os 4,2).

şi Lieu, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, 357.

[37] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 536-7.

[38] Leon-Dufour, „Law," 265.

[39] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 534.

[40] Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, 533. Regăsim acelaşi stil de a atribui legii funcţii multiple şi în Noul Testament, unde Sfântul Apostol Pavel o prezintă ca dar dumnezeiesc (Rom 7,7; 9,4), dar şi ca prilejuitoarea păcatului şi a pierzaniei (Rom 5,20).

[41] Leon-Dufour, „Law," 266.

Rolul restaurator al Legii. În pofida diversității şi varietății legilor din Vechiul Testament, există o coerență teologică a legii ca expresie a voinței unice a lui Dumnezeu față de poporul Său. Toată legea este asociată simultan lui Dumnezeu, lui Moise şi muntelui Sinai. Această asociere simultană descoperă locul teologic al legii, care nu presupune numai o serie de norme şi prevederi omeneşti, ci respectarea ei este sinonimă cu recunoaşterea şi împlinirea voii divine. Dumnezeu care stă în spatele acestei jurisprudențe este caracterizat nu numai ca eliberator al poporului, ci şi ca cel care îi impune o anumită responsabilitate. Ceea ce este „drept" în Israel trebuie identificat cu Dumnezeu, trebuie să servească poporului ca popor al lui Dumnezeu, şi trebuie să contribuie la formarea lui. Această formare, conform Deuteronomului, presupune şi devenirea lui Israel într-un popor al lui Dumnezeu, într-un *popor sfânt* (Deut 7,6), şi conform Codului sfinteniei (Lev 17-26), Israel trebuie să devină sfânt fiindcă *Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt* (Lev 19,2)[42].

Prima etapă a acestui proces de devenire viza planul social. Aici, poruncile sau legile aveau funcția de a indica limitele comportamentale care nu puteau fi depăşite fără a amenința puternic întreaga comunitate. Îndeosebi prin respectarea poruncilor Decalogului, existența umană elementară era păzită de pericole. Fiindcă În acest fel, poruncile serveau integritatea comunității umane devenite sedentare[43]. Din această perspectivă, putem afirmă că, dacă prima şi a doua poruncă constituiau pentru Israel o exigență imuabilă pentru relația lui cu Dumnezeu, din momentul întâlnirii cu El şi până la sfârşit, o importanță similară aveau şi poruncile comunitare ale Decalogului, Dumnezeu şi aproapele fiind constant legați unul de altul[44], precum în Facerea 3 şi 4, şi, apoi, în Noul Testament (Mt 22,36-40). A-L iubi pe Dumnezeu din toată inima presupunea să-ți tratezi aproapele cum se cuvine în aceeaşi măsură în care presupunea să-I aduci Domnului sacrificiile prescrise, cuvenite[45].

Concluzii

Apare firesc faptul că nu se făcea distincție între legi *cultice* şi *etice* care, în cuprinsul Pentateuhului, formează o unitate. Toată legea era văzută ca o datorie religioasă şi impunea o împlinire cu sfințenie, fiindcă ea însăşi era considerată sfântă, fapt evidențiat de obligativitatea păstrării

[42] Preuss, *Old Testament Theology*, 81.
[43] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 233.
[44] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 237-8.
[45] Rogerson și Lieu, *The Oxford Handbook of Biblical Studies,* 355.

Legii în sanctuar, în locul cel mai sfânt, chivotul mărturiei (Ios 24,25-26; 8,30-35). Astfel, indiferent de cine impunea legea, Dumnezeu Însuşi era Cel care răsplătea/pedepsea observarea sau neobservarea ei. Am văzut, în momentul în care am marcat distincția între porunci şi legi, că cele din urmă sunt coordonate strict şi manifest istoriei, ele trebuind să se transforme în ritmul acesteia. Dar, mai important decât această coordonare istorică, este coordonarea tuturor legilor la revelația sinaitică, pentru a face, treptat, din poporul Israel, o comunitate cultuală. C. Westermann sesizează modul în care progresează legile lui Israel de la dimensiunea profană – în cartea legământului (Ieş 21-23) –, la un anume echilibru între sfera profană şi cea religioasă în Levitic şi Deuteronomul, etapă în care, consideră el, se realizează tranziția înspre timpurile ulterioare, prin preponderența în sfera cultuală. Cuvântul care răsună fără încetare: *Fiţi sfinţi că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt!* (Lev 19,2 ş.l.p.) mărturiseşte trecerea treptată de la un popor de cetățeni la o comunitate cultică[46].

Împlinirea cu sfințenie a legii rămâne un adevăr valabil şi în Biserică şi spune Sfântul Ioan Hrisostom că „sfânt va fi acela care va face voința lui Dumnezeu, şi cum această voință este consemnată şi concretă în legea Lui, păzirea credincioasă a legii divine constituie în mod esențial sfințenia”[47]. Astfel, Biserica se îndreaptă spre împlinirea aceluiaşi deziderat al sfinţeniei, dar, mai mult decât orizontul îngăduit în Vechiul Testament, credincioşii ei sunt chemați să lucreze neîncetat pentru a deveni dumnezei prin har.

[46] Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 236.
[47] Sf. Ioan Hrisostom, *Bogăţiile oratorice* (Oradea: Pelerinul Român, 2002), 344.

13. UNITATE, ARMONIE ȘI ADEVĂR ÎN CREAȚIE SAU DESPRE RELEVANȚA ALITHEICĂ A RAȚIONALITĂȚII CREAȚIEI[1]

Abstract

Due to its rationality, the creation works as a means of communication between human kind and God. The rationality of creation can also stand as an argument for the uniqueness of Truth, which in the Easthern Theology is conceived as a Personal Truth, the Divine Word. Usually, this theological theme is based on St Maxim the Confessor's works. This study adds to the patristic approach, a transdisciplinary analysis of the key concepts: *logos, logoi* and *reason (telemata).*

Cuvinte-cheie

Creation, Rationality/Reason, Gnosis, Truth, Communion

Discursul antropologic vetero-testamentar şi, mai apoi, scrierile patristice, îl prezintă pe om în postura de *chip* al lui Dumnezeu, de unică făptură cugetătoare destinată unui dialog întru îndumnezeire cu Creatorul său, dialog care se desfășoară în cadrul creației. În acest spațiu, făptura umană este chemată să contemple și să înțeleagă rațiunile din lucruri, despre care părintele Dumitru Stăniloae afirma că poartă, ca într-un pântece, pe Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, fără ca prin această idee să se apropie în vreun fel de concepții panteiste, ci afirmând dimensiunea dialogică a creației. În studiul de față, ne propunem să invocăm raționalitatea creației ca argument fundamental pentru contrazicerea teoriei dublului adevăr și pentru afirmarea existenței unui singur adevăr care, pentru teologhisirea răsăriteană, este un Adevăr-Persoană, Logosul divin. Un reper esențial în acest demers îl constituie discursul Sfântului Maxim Mărturisitorul, conform căruia în Logosul divin îşi au originea logoi prezenți în creație, rațiunile lucrurilor. Înainte de a putea penetra varietatea sensibilă a lucrurilor şi a ajunge la rațiuni, prima etapă a cunoaşterii o constituie, în mod necesar, înțelegerea sensului (existenței) lor. În acest context tematic, un aspect inedit este propunerea asocierii între aceste trei elemente (Logos, logoi, sensuri) şi conceptele fundamentale ale transdisciplinarității (în, întru, dincolo de)[2].

[1] Studiul a fost trimis spre publicare în volumul omagial dedicat pr. Prof. univ. dr. Ioan Vasile Leb (în curs de publicare)

[2] Studiul de față face parte dintr-un demers de cercetare realizat cu sprijinul John

1. (În) cosmos/creație – despre unitate, ordine şi armonie

Dacă dorim să identificăm o corespondență lingvistică în sfera ştiinței pentru termenul de „creație", propriu discursului teologic, putem opta pentru *univers* sau *cosmos*. Cel din urmă are o paletă de semnificații mult mai bogată, cu rădăcini în filosofia greacă. Sensul primar al termenului de κωσμος este de ordine, bună ordine, disciplină, aranjare într-o anumită formă. El poate desemna şi sistemul de guvernare sau constituția unui stat, ca structură determinantă a ordinii într-un anumit spațiu. Nu-i lipseşte termenului o valență estetică, el fiind folosit şi cu sensul de ornament. În filosofia greacă avea înțelesul de ordine a lumii, de ordine a universului, de univers sau, într-o altă perspectivă, avea sensul de lume cunoscută, această lume ca opusă lumii nevăzute şi veşnice[3]. În gândirea teologică, cosmosul defineşte universul creat de Dumnezeu, un sistem ordonat şi armonios, opus conceptului de haos[4].

Există diferite moduri de înțelegere a ordinii cosmosului. Cel mai adesea, ea este considerată a fi un dat al naturii, ceva ce trebuie descoperit, analizat, cuantificat şi, în cele din urmă, descris, această succesiune de procese permițând omului să anticipeze etapele desfăşurării vieții în univers, şi dându-i sentimentul unui control cel puțin parțial asupra naturii. Alte păreri lasă mai mult loc creativității umane, care ar putea contribui la ordinea naturală, ce nu trebuie atât descoperită, cât construită. Ceea ce se observă, însă, ca punct de convergență, este convingerea că există o ordine profundă, fundamentală, a naturii, care face posibile experiențele ştiințifice, care permite identificarea şi formularea unor legi ce guvernează viața cosmică: o „ordine supremă care reglează constantele fizice, condițiile inițiale, comportarea atomilor şi viața stelelor. Puternică, liberă, existentă în infinit, tainică şi implicită, invizibilă şi sensibilă, ordinea se află acolo, eternă şi necesară, în spatele fenomenelor, foarte sus, deasupra universului, dar prezentă în fiecare particulă"[5]. Şi este firesc din

---

Templeton Foundation, USA, începând din anul 2009.

[3] Reperele semantice sunt preluate selectiv din Henry George Liddell şi Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1940), pe Perseus Digital Library, Word Study Tool, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true; Liddell şi Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1889); *Lexicon to Pindar*, ed. William J. Slater (Berlin: De Gruyter, 1969), http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/resolveform.

[4] Se pot vedea dezvoltările pe marginea perechii antitetice *haos – cosmos* în istoria cosmologiei, de la gânditorii greci până la teoriile moderne. Chris Impey, Bernard Haisch, "Early Cosmologies," în Bernard Haisch şi Joakim F. Lindblom (eds.), *Encyclopedia of the Cosmos* (Redwood City: Digital Universe Foundation), accesat Februarie 12, 2009, http://www.eofcosmos.org/article/Early_Cosmologies.

[5] Jean Guitton, *Dumnezeu şi Ştiinţa* (Bucureşti: Harisma, 1992), 47.

moment ce, dacă natura ar fi doar un sistem neorganizat, haotic, nu ar fi posibilă niciun fel de descriere matematică a vreunui element sau proces care are lor în univers[6]. Chiar mai mult decât atât, schimbări minore ale unei singure constante, indiferent care, ar fi modificat echilibrul material în aşa măsură încât fie universul n-ar fi existat, fie, în universul existent, viaţa nu s-ar fi putut ivi şi dezvolta[7]. Pentru unii, acest lucru înseamnă că Universul este „conceput" pentru a găzdui viaţa.

În ce priveşte ordinea intrinsecă a universului, aceasta nu poate fi descoperită la suprafaţa fenomenală a lucrurilor, ci în adâncul noumenal şi ontologic al universului. Fenomenele de la suprafaţa lucrurilor sunt descriptibile şi variabile în funcţie de subiectivitatea fiecărui cunoscător, dar structura ontologică a universului rămâne constantă şi invariabilă pentru toţi observatorii ei. Adevărata cunoaştere a universului se realizează atât la nivelul teoretic cât şi la cel empiric, atât la cel fenomenal cât şi la cel noumenal sau ontologic şi doar astfel putem descoperi unitatea interioară a întregului univers, fără să cădem în pluralismul dizolvant, incapabil de o viziune unitară[8].

Armonia, ca trăsătură esenţială a cosmosului, este sinonimă cu potrivirea desăvârşită a elementelor unui întreg (în cazul nostru, cosmosul), ea presupune concordanţă, echilibru, potrivire, proporţie, proporţionalitate, simetrie, simfonie (fig.)[9]. Iată cum ideea de armonie a cosmosului ne readuce în atenţie armonia creaţiei, unitatea kalokagatică primară (Fac 1,31), starea în care toate făpturile îşi împlineau menirea în chip desăvârşit, prin întoarcerea lor doxologic-liturgică în/la Dumnezeu. Această unitate reprezintă, în acelaşi timp, scopul spre care tinde întreaga creaţie[10].

Într-un alt registru, în cadrele de cercetare şi reflexie asupra *bios*-ului, se ajunge la performanţe uimitoare în analizarea structurii, a modului

---

[6] Lydia Jaeger, "Cosmic Order and Divine Word," in Charles L. Harper Jr. (ed.), *Spiritual Information. 100 Perspectives on Science and Religion, Essays in Honor of Sir John Templeton's 90th Birthday (*Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005), 151.

[7] Christian de Duve, „Les mystères de la Vie: y a-t-il *quelque chose d'autre* ?," în Jean Staune eds., *Science et quête de sens* (Paris: Presses de la Renaissance, 2005), 77.

[8] Dumitru Popescu, „Unitatea cosmosului şi teoria dublului adevăr," *Revista Centrului pentru Dialog între Ştiinţe şi Teologie* 2 (2003).

[9] „Armonie," în *Dex Online.* Accesat Mai 16, 2009, http://dexonline.ro/search.php?cuv=armonie.

[10] Manuel G. Doncel, "Creation in Evolution: Philosophical and Theological Perspective," în Christine Heller Del Riego (ed.), *God Seen by Science: Anthropic Evolution of the Universe* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 145.

de funcționare, a locului în ierarhia naturii a fiecărui ipostas biologic. Fiecare dintre acestea are un rol bine determinat, un ciclu de viață care poate fi cu ușurință supus analizei. Punctul comun al acestor ipostasuri biologice disecate (în sens propriu și figurat) de secole de analiză și cercetare științifică este viul, ceea ce nu poate fi localizat, analizat sau supus în vreun fel cuantificărilor specifice raționalizărilor omenești. Singura observație posibilă este de a remarca prezența sau absența vieții, fără a-i putea determina, prin metodele specifice științelor, originea, dezvoltarea sau finalitatea. În această problemă, cunoașterea biologică contemporană ne oferă o informație esențială: toate organismele vii cunoscute derivă dintr-o unică formă de viață ancestrală: „Între aceste forme există, desigur, unele diferențe fără de care toate organismele ar fi identice. Dar diferențele acestea nu sunt altceva decât variații ale aceleiași teme centrale, iar *Viața este una*[11]. Iată aici, în *viu/viață*, un argument forte în favoarea unității cosmice.

Ideea de unitate a cosmosului devine, în termenii specifici discursului teologic, unitatea lumii create, care implică și relația indisolubilă a făpturii umane cu restul naturii. De fapt, chiar și din perspectiva științei, a considera natura ca ceva separat de existența umană este departe de adevăr, omul și natura putând funcționa (și funcționând) numai împreună[12]. În cadrul acestei relații, chemarea făpturii umane este aceea de a percepe, de a înțelege, sau, pur și simplu de a se minuna înaintea unității, ordinii și armoniei care domnește în univers. Dar taina fundamentală, care constituie fundamentul fizicii și al cosmologiei, este raționalitatea lumii[13]. Iar omul (căutătorul autentic al adevărului) n-ar putea pătrunde și cunoaște tainele naturii, dacă natura n-ar fi rațională în constituția ei, dacă universul și toate cele din el nu ar fi imprimate de o raționalitate[14], dacă fiecare element al naturii nu ar avea rațiunea sa proprie.

Atunci când vorbesc de rațiunile eterne ale lucrurilor cuprinse în Rațiunea divină, sau în Logosul, în Cuvântul lui Dumnezeu, Sfinții Părinți înțeleg prin ele și aceste sensuri mereu mai înalte ascunse în ele și socotesc că ele sunt surprinse, cu ajutorul Cuvântului suprem, tot de rațiunea umană care cuprinde rațiunile lucrurilor în sens strict. Ar fi de

[11] Christian de Duve, „Les mystères de la Vie: y a-t-il *quelque chose d'autre*?," 59.
[12] Holmes Rolston, *Science and Religion. A Critical Survey* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2006), 32.
[13] Bruno Guideroni, „Cosmologie moderne et quete de sens: un dialogue sur la voie de la connaissance?," în Jean Staune eds., *Science et quête de sens* (Paris: Presses de la Renaissance, 2005), 226.
[14] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 10.

remarcat, de asemenea, distincția pe care ei o operează între sensul unui ipostas creat (*noema*) şi rațiunea lui strictă (*logos*). În aceeaşi măsură, ei disting înțelegerea sensului (*noesis*) de rațiunea personală strictă, care sesizează rațiunea obiectivă a lucrului, numind pe amândouă cele din urmă *logos*[15]. Şi aici se impun unele observații terminologice.

2. Repere terminologice: sensuri (νοημα) şi rațiuni (λογος)

Termenul *noema* derivă de la *noeo – a percepe cu mintea, a înțelege, a fi conştient, a observa, a reflectea, a fi învăţat prin gândire, printr-un act cogitațional*[16]. În chip firesc, *noema* va desemna *ceea ce este perceput, gândit, înțelegere, minte,* dar are şi sensul de *gând, scop, idee*, iar în limbajul specific zonei filosofiei, noema poate desemna în egală măsură un *gând*, *o idee*, sau un *concept*. În acest punct se poate marca o distincție între sens (νοημα) şi rațiune (λογος), pentru o vedere-contemplare/înțelegere a rațiunilor lucrurilor, exercițiul rațional nu este suficient, ci e nevoie de o trăire în Duh, trăire duhovnicească care înalță mintea spre adevăruri mai înalte cuprinse în natura creată: „Sensurile tot mai înalte şi mai bogate şi sensul suprem al realității totale şi al existenței sale le află omul credincios în legătura sa cu realitatea mai presus de lume şi de natură, deci în măsura în care cultivă această legătură. Progresul spre sensuri tot mai înalte şi spre sensul suprem e şi o chestiune de voință, de voință a omului de a se dezvolta drept, în armonie cu toți semenii, cu toată realitatea, cu rațiunea supremă a întregii realități"[17].

Un concept mult mai bogat în semnificații este cel de *logos*, vom invoca aici doar unele semnificații[18] aflate în directă legătură cu tema, şi anume: *lege*, *regulă de comportament*, *lege divină*, *cuvânt divin*, *limbaj*, *logos spermatikos* ca principiu regenerator al organismelor[19]. O altă serie semantică

---

[15] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 361-2.

[16] Henry George Liddell, Robert Scott, pe Perseus Digital Library, Word Study Tool, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true.

[17] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 363.

[18] Iată care sunt celelalte sensuri posibile: 1) măsură, estimare, valorizare; 2) relație, corespondență, proporție; în mat.: proporție; în gramatică: analogie, regulă; 3) explicație, pledoarie, pretext, motiv, teorie, argument, regulă, principiu, lege, teză, ipoteză, formulă; 4) declarație, prelegere, fabulă, narațiune, legendă, discurs; 5) expresie verbală: vorbire, expresie, frază, raport, zvon, mențiune, descriere, discuție, deliberare; 6) proverb, maximă, zicală, aserțiune, poruncă; 7) intrigă, eveniment; 8) discurs formal, cf. Henry George Liddell, Robert Scott, pe Perseus Digital Library, Word Study Tool, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true.

[19] Henry George Liddell, Robert Scott, pe Perseus Digital Library, Word Study Tool, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true.

importantă pentru dezvoltarea subiectului propus este cea de facultate a sufletului, de *putere de cunoaştere analitică*, *proces de gândire*, *raţionare*. Pentru gândirea creştină, termenul folosit cu majusculă desemnează Cuvântul sau Înțelepciunea lui Dumnezeu, despre care neîntrecut a scris evanghelistul Ioan: Întru început era Cuvântul (Logos), şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul (In 1,1).

O atenție deosebită se cuvine sensului de limbaj, de cuvânt, de cuvânt divin. În contextul în care teoreticienii ştiințelor devin, astăzi, treptat, filosofi ai limbajului[20], a insista pe această serie de sensuri pare a fi întru totul justificat. În plus, apelând la cele mai recente lucrări de reflectare asupra menirii cercetării ştiințifice[21] (şi implicit, a omului de ştiință), se poate sesiza faptul că se operează o conexiune deosebit de interesantă între importanța pe care religiile din cele mai vechi timpuri o acordau cuvântului şi conceptul modern/contemporan de informație. Pentru multe religii, limbajul era considerat premergător constituției materiale a Universului: în hinduism se credea în existența unui cuvânt primar, Om, care funcționa ca sursă creatoare a întregii naturi; la greci avem noțiunea de logos, raționalitatea profundă a cărei manifestare exterioară era cosmosul[22]; chiar midraşele iudaice ajungând la unele speculații filosofice privind preexistența Torei care ar sta la baza actului creator al lui Dumnezeu[23]. Dacă azi vorbim de informație, o înțelegem ca pe ceva imaterial, dar ceva care trebuie „citit" în lucruri, în elementele cosmice. Oare nu cumva această informație *ascunsă*[24] în natură este un

---

[20] William Grassie, "Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality," în Charles L. Harper Jr. (ed.), *Spiritual Information. 100 Perspectives on Science and Religion, Essays in Honor of Sir John Templeton's 90th Birthday* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005), 41.

[21] Mă refer aici îndeosebi la volumele publicate în ultimii 5 ani de Fundația John Templeton (USA), pe care le-am consultat în mod special pentru această cercetare, deoarece, din punctul meu de vedere, au marele avantaj de a reuni sub acelaşi titlu cele mai diverse poziții ale unor renumiți oameni de ştiință, filosofi şi teologi cu privire la menirea ştiinței şi a teologiei, precum şi a relației dintre ele. Detaliile pot fi consultate în notele infrapaginale sau în bibliografia finală.

[22] John F. Haught, "Reading an Unfinished Universe. Science and the Question of Cosmic Purpose," în Charles L. Harper Jr. (ed.), *Spiritual Information. 100 Perspectives on Science and Religion, Essays in Honor of Sir John Templeton's 90th Birthday* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005), 519.

[23] Cf. Grassie, "Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality," 39.

[24] A se vedea dezvoltarea ideii de acțiune a lui Dumnezeu în creație ca *un impuls de informație pură* la Ian G. Barbour, *Când ştiința întâlneşte religia. Adversare, străine sau*

limbaj pe care, învățându-l, putem înțelege mai mult despre ceea ce se petrece în univers? Din această perspectivă, limbajul înțeles ca informație ar putea constitui, cum se sugerează uneori, fundamentul însuşi al întregii realități[25].

Se afirmă astăzi că istoria dezvoltării vieții pe pământ nu ne arată altceva decât că natura este cea care ne învață, într-un anumit sens, să gândim, să ascultăm, să vorbim, pentru că natura este deja încărcată, ea poartă în sine un limbaj, semnificații pe care mintea noastră le poate asimila. În acest sens, limbajul omenesc derivă din „mai-mult-decât-limbajul"[26] naturii, în cadrul unei relații dintre om şi natură fără de care existența amândurora s-ar arăta lipsită de sens. Şi tocmai această inteligibilitate a naturii de către limbajul omenesc este precondiția oricărei ştiințe[27]. De altfel, omul de ştiință, în activitatea sa cotidiană, descoperă continuu modul în care formulările, construcțiile sale teoretice corespund rezultatelor pe care le obține în urma experimentelor sale, această armonizare a gândirii umane cu inteligența ascunsă în legile naturii fiind o consecință a raționalității creației[28].

Astfel, chiar dacă astăzi cunoaştem și percepem universul ca fiind cu mult mai extins şi mai complex decât şi-au putut închipui Părinții Bisericii, ei au intuit esențialul, acest adevăr fundamental, că fiecare ipostas creat poartă în sine ceea ce noi numim astăzi „informație", un set de *date* specifice care se înscriu în întregul plin de sens al creației. Numai că ei l-au numit *rațiune* (logos). Am inserat aceste repere din gândirea contemporană pentru a ajunge la un nou argument împotriva teoriei dublului adevăr: nici în cazul rațiunilor creației nu este vorba de două adevăruri diferite, ci distincția se face la nivelul modului de înțelegere. În fond, *informație* sau *rațiune* a unui ipostas creat, desemnează unul şi acelaşi adevăr. Trebuie precizat, însă, că această identitate este funcțională numai până la un punct, fiindcă rațiunea are un element în plus, dimensiunea veşnică: ea transcende cadrele spațio-temporale prin mişcarea sa de întoarcere în Rațiunea cea veşnică, în Dumnezeu. Dar despre aceasta a scris foarte

---

partenere?, trad. Victor Godeanu (Bucureşti: Curtea Veche, 2006), 260-2.

[25] "Language as information may somehow be constitutive of the ultimate nature of reality, as implied by using the adjective *spiritual* to modify the noun *information*." Grassie, "Science, Semiotics and the Sacred: Seeking Spiritual Information in the Deep Structure of Reality," 41.

[26] Grassie, "Science, Semiotics and the Sacred," 42.

[27] Grassie, "Science, Semiotics and the Sacred," 42.

[28] Cf. Basarab Nicolescu, *Noi, particula şi lumea*, trad. Vasile Sporici (Iaşi: Junimea, 2007), 228.

mult Sfântul Maxim Mărturisitorul, de aceea propun acum o întoarcere la discursul său.

3. (Întru) înțelegerea rațiunilor cosmosului/creației

Mişcarea rațiunilor lucrurilor înspre unirea lor în Rațiunea cea veşnică se datorează, ne spune Sfântul Maxim, creării lor după modelul preexistent în Logosul divin: „Aducând la existență făpturile conform cu rațiunile lor existente în Logosul suprem, El sădeşte în acestea mişcarea prin care ele să se conformeze, cât mai deplin şi cu voia lor, cu rațiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar şi să se unească cu El ca Persoană. Creația produce o ramificare a rațiunilor din unitatea lor în Logosul divin şi mişcarea produce readunarea lor în această unitate"[29]. Am introdus această primă idee pentru a decanta deja două sensuri cu care Sfântul Maxim foloseşte conceptul de *rațiune*: *paradigmă/model*, respectiv *lege a firii*, *lege ontologică*. Este limpede faptul că originea rațiunilor în Logosul divin face ca întreaga creație să fie o realitate unitară rațională, existând pentru dialogul interpersonal[30]. Decurge din aceasta ideea că rațiunile lucrurilor, fie înțelese ca paradigme sau legi ontologice, nu au un scop în sine, ci că ele capătă sens numai în cadrul relației cu rațiunea omului, înțeleasă de această dată ca putere de cunoaştere analitică, singura capabilă să contemple şi să înțeleagă rațiunile sădite în lucruri.

Prin acest proces analitic – contemplativ, omul reuşeşte să pătrundă dincolo de varietatea sensibilă a lucrurilor, (re)cunoscând Logosul care reuneşte în Sine toate rațiunile creației: „Cine, cunoscând prin rațiune şi înțelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existență de către Dumnezeu, şi îndreptându-şi cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfârşita deosebire şi varietate a lucrurilor, şi distingând cu o rațiune cercetătoare rațiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaşte Rațiunea cea una, ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea făpturilor, precum arată însuşirea lor de a se referi una la alta şi totuşi de a rămâne fiecare ea însăşi în chip neamestecat?"[31].

În acest demers contemplativ al omului, se pot distinge două niveluri, unul al rațiunii analitice, specific mai mult cercetării ştiințifice, şi altul al rațiunii intuitive, care presupune implicarea personală, duhovnicească (dacă acceptați termenul) a *contemplatorului*. Rațiunea analitică cercetează rațiunea parțială a lucrului, căutând să afle proporțiile exacte ale elementelor

[29] Dumitru Stăniloae, *Ambigua*, în *PSB* 80 (Bucureşti: IBMO, 1983), 41.
[30] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 360.
[31] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 116-8.

care intră în compoziția lui şi condițiile în care se constituie şi se menține. Toate lucrurile şi fenomenele de formare, de durată, de desfacere a lor sunt strict raționale, inclusiv trupul omenesc cu rațiunea sau raționalitatea lui. Şi chiar ființa umană în ansamblul ei, ca una constituită din trup şi suflet[32]. Acesta este cadrul în care se desfăşoară activitatea ştiințifică, preocupată de analiza structurilor şi proceselor naturale[33].

Dar în fiecare componentă şi în fiecare legătură dinăuntrul unui lucru există ceva care depăşeşte acest prim nivel de înțelegere, ceva care nu poate fi surprins prin rațiunea analitică: un sens care poate fi numai intuit, dar nu analizat şi definit[34]. Dacă prin rațiunea analitică, omul percepe lumea şi toate cele din ea ca pe realități separate, deci mai mult decât distincte, la acest nou nivel de înțelegere, rațiunea omului începe să perceapă nu numai sensul existenței unui lucru şi legea ontologică după care acesta se conduce, ci şi legăturile dintre lucruri şi unitatea lor. Altfel spus, omul ajunge, prin rațiunea intuitivă, să perceapă „sensurile tot mai înalte ale lucrurilor şi sensul lor suprem"[35]. Sensul suprem este factorul esențial de unitate a rațiunilor creației şi, în discursul teologic ortodox, el este identificat cu Logosul divin, la cunoaşterea Căruia omul ajunge printr-un act liber şi responsabil de credință: „În El sunt sensurile tuturor, numai Acesta le explică pe toate, numai în El omul îşi găseşte propriul sens al existenței sale. Mai ales cel ce crede sesizează acest sens suprem printr-un act general de intuire, prin spiritul său"[36]. Prin introducerea ideii de necesitate a credinței în procesul de înțelegere a rațiunilor lucrurilor, nu trebuie să înțelegem actul cunoaşterii ca unul dihotomic, având o componentă profană şi una teologică, ci este un act unitar care presupune intrarea în zona comunicării/comuniunii cu adevărul[37].

Există o legătură între rațiunile lucrurilor şi cunoaşterea lor prin rațiunea strict analitică, pe de o parte, şi, pe de alta, între sensuri şi înțelegerea lor printr-o dreaptă judecată mai directă şi mai intuitivă. Singură cunoaşterea analitică a lucrurilor poate descoperi noi sensuri

---

[32] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 362.

[33] Robert J. Russell, "Biological Evolution, Quantum Mechanics, and Non-Interventionist Divine Action," în Charles L. Harper Jr. (ed.), *Spiritual Information. 100 Perspectives on Science and Religion, Essays in Honor of Sir John Templeton's 90th Birthday* (Philadelphia and London: Templeton Foundation Press, 2005), 84.

[34] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 362.

[35] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 364.

[36] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 363.

[37] Ioan Chirilă, "The Difficulties of Revelation and Limits of Reason", în Eric Weislogel (guest editori), *Transdisciplinarity in Science and Religion* 4 (2008) (Bucureşti: Curtea Veche, 2008), 249-50.

ale lor. „Lumea se dovedeşte astfel că e *lumina* inepuizabilă, conform cuvântului românesc *lume*, care vine de la latinescul *lumen*"[38]. În ce priveşte lumina, Einstein considera că ea are un statut unic în univers, constituind constanta universală în funcție de care sunt definite toate lucrurile existente în natură. Lumina, prin statutul ei metafizic, constituie reperul care ne permite să pătrundem şi să descoperim logic ordinea interioară a universului. El considera că, fără constanta pe care o reprezintă lumina, nu se poate vorbi de adevărata ştiință[39].

Aşadar, cele două niveluri (al rațiunii analitice şi al rațiunii intuitive) exprimă chemarea omului la o descoperire treptată a adevărului ascuns pentru noi în natură, subiect pe care îl vom aborda în continuare, din perspectiva dimensiunii dialogice a creației. Însă dorim să subliniem mai întâi faptul că, în tot timpul acestui demers, omul se serveşte de utilitatea celor create pentru a-şi satisface şi trebuințele materiale, dar şi cele sufleteşti. Folosindu-şi rațiunea, omul îşi satisface inclusiv nevoia de frumos, descoperind mereu noi „armonii ale lumii, alte frumuseți, alte dimensiuni"[40] ale ei. Şi aceasta concomitent cu dezvoltarea vieții în univers, despre care se crede că are o înclinare înspre a crea în sine frumuseți tot mai intense[41], iar creşterea, înaintarea în frumusețe este privită de unii cercetători ca un posibil scop al existenței cosmosului[42].

4. Dimensiunea dialogică a creației – şansa trecerii „dincolo de"

Raționalitatea este modul inteligibil al unei persoane de a se comunica altei persoane, pentru realizarea şi dezvoltarea comuniunii între ele[43]. Prin urmare, raționalitatea implică dimensiunea dialogică a creației. Vom dezvolta în continuare problematica aspectului dialogic al creației, în virtutea convingerii că punctul de convergență al celor trei concepte pe care le-am introdus, *noema*, *logos*, *Logos,* este omul ca făptură dialogică prin constituție. Or, aici se impun unele precizări.

Sfântul Maxim interpretează prezența logosului în fiecare dintre făpturi ca o modalitate aleasă de Logosul divin pentru a Se face cunoscut şi voi lăsa textul să vorbească: „…ascunzându-Se pe Sine pentru noi în chip

[38] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 362.
[39] Popescu, „Unitatea cosmosului şi teoria dublului adevăr," 2.
[40] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 365.
[41] A se vedea Bernard Haisch şi Joakim F. Lindblom (Eds.), *Encyclopedia of the Cosmos*, pentru o prezentare detaliată a fenomenelor cosmice.
[42] Haught, "Reading an Unfinished Universe. Science and the Question of Cosmic Purpose," 521.
[43] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 372.

negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare dintre cele văzute ca prin nişte semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin şi întreg în fiecare şi nemicşorat; Cel nedivers şi pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu şi necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute şi Cel nepipăit, în cele pipăite"[44]. Primul pas în înfiriparea dialogului îl reprezintă această ascundere a Logosului, prin logoi, în lucruri, pas succedat imediat de invitația adresată omului de a descoperi (progresiv, desigur) aceste rațiuni. Dumnezeu nu face cunoscute omului în chip automat înțelesurile şi numele celor create de El, ci aşteaptă efortul lui de a le descifra[45], deoarece, în mod logic, o descoperire directă, automată a lor ar anula libertatea omului. Or, dialogul, aşa cum e conceput de Dumnezeu, implică o creştere spirituală voită prin exercitarea libertății omului[46]. Datorită faptului că procesul de cunoaştere, de învățare, este unul profund dialogic[47], aceasta este zona în care s-ar înscrie efortul cercetărilor ştiințifice, în această strădanie de a descifra înțelesurile ascunse unei priviri fugare aruncate asupra naturii.

Propunem aici o scurtă incursiune în zona exegezei patristice pentru a aminti că, în viziunea Sfântului Grigorie de Nyssa[48], momentul creării omului a fost asemenea unei intrări imperiale a acestuia la ospățul gătit pentru el de către Creator, întreaga creație i-a fost dăruită ca unui rege, darul venind, însă, însoțit de responsabilitate. Remarcăm aici acest aspect al responsabilității umane: printr-un exercițiu rațional responsabil, fie el numai analitic sau progresând la un palier intuitiv, omul descoperă că îi este firesc un anumit comportament în raport cu lumea creată, o atitudine responsabilă prin care el, ca rațiune conştientă, poate promova comuniunea sa cu natura, şi a naturii cu Dumnezeu, prin el: „Lucrurile, ca imagini ale rațiunilor divine, nu trebuie înjosite printr-o înțelegere şi folosire murdară şi producătoare de vrajbă. Dar aceasta o putem face când nu ne robim în chip pătimaş lor, ci vedem în ele sensul lor divin, promovator de comuniune. Însăşi raționalitatea lor, pe care nu noi am creat-o, ne face transparent sensul originii lor divine şi scopul lor, de a

---

[44] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 369-70.
[45] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 368.
[46] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 368.
[47] Jan Visser, "Overcoming dichotomies: The transdisciplinary development of human learning to meet the challenge of creating a peaceful and non-violent world," în Richard Welter eds., *Transdisciplinarité – un chemin vers la paix,* Actes du 3e congrès Science & Conscience (Strasbourg: 2003 sous le haut patronage de l'U.N.E.S.C.O), 130.
[48] A se vedea tratatul Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre facerea omului,".

ne înălța spre Dumnezeu. Şi însuşi sensul lor ne cere valorificarea cea bună a raționalității lucrurilor."[49]. Reversul, eroarea iresponsabilității duce, inevitabil, la adâncirea rupturii din sânul creației[50] şi este ceea ce vedem, prea adesea, sub forma crizei ecologice, interpretată ca semn evident al relațiilor defectuoase pe care omul le întreține cu natura înconjurătoare[51].

Revenind acum la problematica dialogului, ipostasurile creației îşi descoperă sensul atunci când omul percepe raționalitatea lor şi unirea rațiunilor tuturor elementelor creației în Logosul divin. Sensul lor se limpezeşte pe măsură ce începem să privim natura ca pe o realitate dăruită nouă pentru dialogul lui Dumnezeu cu noi şi al dialogului între noi, dialog prin care Dumnezeu ne conduce spre o tot mai profundă cunoaştere a gândirii şi iubirii Lui şi la o creştere a gândirii şi iubirii noastre proprii în relația dintre noi şi cu Dumnezeu[52]. Dialogul cu Dumnezeu prin lucruri este posibil numai ca exercitare a libertății celor doi „parteneri". Dar fără inițiativa divină, el nu ar fi posibil, fiindcă oamenii gândesc şi exprimă lucrurile pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura lor. Prin urmare, gândirea şi exprimarea lor de către oameni sunt un răspuns la gândirea şi la *vorbirea* Lui, Care li se adresează prin ele[53], şi în zona cercetării biblice, avem exemplul punerii numelor de către Adam tuturor animalelor (Fac 2,19-20), în care Dumnezeu acceptă numele date de Adam fiindcă El Însuşi le-a sădit mai întâi în ființa lor: „Punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze şi să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu"[54]. Importantă este, însă, finalitatea acestui dialog, idee cu care intrăm în zona lui *dincolo de*.

5. (Dincolo de) aspectul rațional – dialogic al creației

Întregul discurs al Sfântului Maxim despre rațiunile lucrurilor şi despre Rațiunea divină în care acestea îşi au deopotrivă izvorul şi telosul, este exprimat într-o formulare esențializată: „Rațiunea cea mai presus de fire şi de rațiune Se face, cu iubire de oameni, rațiunea din toate lucrurile, ca ființă a lor"[55]. Pentru a ajunge la cunoaşterea Rațiunii celei mai presus de fire, este nevoie de mai mult decât de raționalizare, aici intră în scenă

[49] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 373.
[50] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 370.
[51] Thierry Magnin, „La Théologie de la Création devant les acquis scientifiques. Théologie et Ecologie," în *Transdisciplinarity in Science and Religion* 3 (2008), 47.
[52] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 371.
[53] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 366.
[54] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 367.
[55] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 465.

elementul credinței materializate într-o abordare duhovnicească a relației cu natura. Fiindcă, „dacă nu depășim veșmintele – adică […] aspectele văzute ale creației – ridicându-ne spre trupurile lor, sau spre înțelesurile Scripturii și spre rațiunile creației, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Rațiunea divină".

Dacă până în acest punct se putea ajunge, in extremis, prin ceea ce teologia răsăriteană numește Revelație naturală[56], accesibilă cercetărilor specifice științei, în spațiul lui *dincolo de* nu putem progresa în cunoaștere decât prin Revelația supranaturală. Aceasta nu diminuează cu nimic rolul științei, fiindcă și sfinții, ne spune tot Sfântul Maxim, au ajuns la un grad înalt de cunoaștere prin simpla observare a naturii: „Deci sfinții […], privind persistența, ordinea și poziția lucrurilor create, rânduiala după care stau toate în specia lor neamestecate și libere de orice confuzie, mișcarea stelelor – săvârșită în același mod – neabătându-se nicidecum niciodată, și ciclul anului care se săvârșește regulat prin revenirea lor de la același la același loc, durata nopților și zilelor în cursul anului crescând și micșorându-se în mod alternativ – creșterea nefăcându-se într-o măsură diferită fată de micșorare –, au învățat că Cel pe Care L-au cunoscut ca Dumnezeu și Făcător al tuturor este și Proniatorul lucrurilor"[57].

Astfel, ordinea naturală are o dimensiune imanentă, dar și una care trimite dincolo de ea[58]. Acest *dincolo* este prezentat de Sfântul Maxim ca o etapă avansată a procesului de cunoaștere și înțelegere a rațiunilor, în perspectivă eshatologică: „După ce vom sfârși viața aceasta prin moarte, vom săvârși, ca în pustie, alt Paște, cunoscând mai clar rațiunile lucrurilor, în chip mintal și netrupesc, fără simboluri și ghicituri și fără varietatea sensibilă. Și iarăși, în veacul viitor al făgăduințelor dumnezeiești, vom serba Paștele mâncând în mod nemijlocit Rațiunea culminantă a înțelepciunii; spre aceasta prefăcându-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaiavând de făcut nici o altă trecere spre alt Paști"[59].

Concluzii: Pentru o re-cunoaștere a unicității Adevărului

Am considerat potrivite cuvintele Sfântului Maxim pentru a încheia în chip fericit a treia zonă de înțelegere a rațiunilor din creație, cea a lui *dincolo de*. Și aceasta pentru că el exprimă limpede momentul în care rațiunile lucrurilor se întorc în Rațiunea supremă în care își au modelele

[56] A se vedea dezvoltarea temei la Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 9-48.
[57] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua,* 255-6.
[58] Jaeger, "Cosmic Order and Divine Word," 152.
[59] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 469.

din veci, împlinindu-şi astfel scopul pentru care au fost create. Iată care este, în opinia noastră, factorul de unitate a naturii, faptul că lucrurile, prin raţiunile lor, au aceeaşi origine şi un telos comun, Logosul divin. La împlinirea scopului lor are o participare crucială omul, singurul care, ca raţiune responsabilă a creaţiei, o poate conduce întreagă, ca una ce i-a fost încredinţată (Fac 1,28), înspre re-cunoaşterea adevărului unic în Adevărul-Persoană, Hristos Domnul, prin Care toate s-au făcut (In 1,3).

14. IPOSTASURILE CREAȚIEI – INSTRUMENTE ALE ÎNTÂLNIRII-REVELAȚIE CU CEL CE ESTE (O PERSPECTIVĂ VECHITESTAMENTARĂ)[1]

Abstract

Trying to reach communion with *The One who is* (Ex 3,14), the creation is offered to the human person as a space of meet and dialogue with his Creator, a space of *communion* and *revelation* which is mediated by the natural iconic structures of creation. These created structures fulfill their mediator purpose through their iconic dimension, by their doxological expression and work.

Cuvinte-cheie

Creation, revelation, dialogue, icon, doxology

Ipostasurile creației se revelează făpturii umane în dimensiunea lor iconică doar atunci când aceasta transcende limitările unei gândiri blocate în planul imanenței, în căutarea comuniunii cu *Cel ce este* (Ieș 3,14). În această căutare, creația îi este dăruită omului ca spațiu al întâlnirii-dialog cu Creatorul[2], al întâlnirii-revelație care se realizează prin mijlocirea structurilor naturale iconice, menite să fie instrumente ale acestei comunicări. În virtutea caracterului său kalokagathic, confirmat încă dintru început: și, iată, toate erau bune foarte[3] (Fc 1,31), natura poate fi percepută cu adevărat ca având o funcție iconică. Stăruința în actul contemplării acestei icoane aduce la lumină, treptat, funcția sa doxologică: frumusețea, puterea, rânduiala, calitățile elementelor naturii sunt tot atâtea căi de revelare a frumuseții, a atotputerniciei, a desăvârșirii divine, dimensiune analogică prin care acestea aduc neîncetat laudă Creatorului.

---

[1] Studiul a fost trimis spre publicare în volumul omagial dedicat pr. Conf. univ. dr. Dorel Man (în curs de publicare)

[2] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 1 (București: IBMO, 2003), 21.

[3] Sf. Ioan Hrisostom: „Pentru că firea omenească este slabă şi nu poate lăuda după vrednicie făpturile lui Dumnezeu, de aceea dumnezeiasca Scriptură, luându-o înainte, ne arată lauda dată de Însuşi Creatorul făpturilor Sale.”, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21 (Bucureşti: IBMO, 1987), 72.

În contextul în care desăvârşirea sau *bunătatea*[4] iniţială a existenţelor apărute în urma poruncii divine corespundea întru totul planului divin din veşnicie, omul apare ca făptura înaintea căreia această sumă de ipostasuri create (natura) se deschide întru cunoaşterea Domnului, serveşte acesteia, căci, după cum afirmă Sfântul Ioan Hrisostom, „înseşi lucrurile strigă că există Dumnezeu"[5]. Dar natura nu numai că mărturiseşte existenţa lui Dumnezeu, ci descoperă omului cele despre Dumnezeu, unele dintre atributele şi lucrările Sale. Mai mult, ea nu are doar un rol de mijlocitor, ci este un autentic *partener* al omului[6] în cunoaşterea şi slăvirea cuvenită *Celui ce este*. Relaţia dintre om şi creaţia văzută mărturiseşte, cu prioritate, bunătatea lui Dumnezeu de a Se lăsa cunoscut prin intermediul acesteia. Aşadar, făptura umană nu trebuie decât să dea curs imboldului contemplativ care îi este sădit în fire, pentru ca natura să i se descopere în dimensiunea sa revelaţională, pentru ca să privească cu ochii duhovniceşti la lucrarea lui Dumnezeu. Odată ajuns la acest nivel/tip de înțelegere/vedere, fiecare element al creației devine obiect al contemplației și argument al doxologiei tale, căci „un singur fir de iarbă, o singură plantă sunt de ajuns să-ți facă mintea să contemple măiestria cu care s-au făcut toate!"[7].

1. Menirea creației – mărturisire și slavoslovire prin slujire

Starea primordială a naturii, în care Dumnezeu aprecia toate cele create ca fiind *bune foarte* (Fac 1,31), nu era decât începutul unei doxologii veşnice a întregii creații către Făcătorul său, creație care îşi împlineşte, astfel, menirea latreutică în chip desăvârşit, căci, spune Sfântul Vasile cel Mare, „bun este ceea ce-i făcut în chip desăvârşit şi serveşte bine scopului pentru care a fost creat"[8]. Această dimensiune liturgică a

---

[4] Despre semnificațiile comune și divergente dintre *tov* (ebr.) și *kalos* (gr.) în contextul referatului creației am scris într-un studiu anterior, „Valențe etice și estetice ale imaginii în Vechiul Testament", în *Studia Universitatis Babeş Bolyai – Theologia Orthodoxa* (2008), 281-94.

[5] Sf. Ioan Hrisostom, „Despre soartă şi providenţă," în *Omilii la săracul Lazăr. Despre soartă și Providență. Despre rugăciune. Despre viețuirea după Dumnezeu* (Bucureşti: IBMO, 2005), 75-7.

[6] Părintele D. Stăniloae vorbeşte despre împlinirea omului care este posibilă numai în cadrul unei relații de comuniune desăvârşită cu semenul şi cu natura: „omul nu se poate experia deplin decât în relație cu alt om şi în modul cel mai accentuat în relația iubitoare cu el. Dar adăugăm în plus: omul nu se poate afla nici în afara relației cu natura. Toate trei formează un tot inseparabil eu-tu-natura. Dar realizat în acest cadru, ca dat ontologic, omul Îl poate experia pe Dumnezeu şi în sine, şi în relație cu natura.", Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 517-8.

[7] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 122.

[8] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 108.

creației deschide perspectiva asupra naturii ca spațiu revelațional, ca mediu creat de Dumnezeu în vederea unui dialog neîntrerupt cu făptura Sa. Dar, înainte chiar de a realiza această mediere între Dumnezeu și om, natura însăşi aduce slavă Ziditorului, începând din momentul creării prin cuvânt, act care generează relația de comuniune între Creator şi făptura venită la existență ca răspuns la acea poruncă. Comuniunea presupune cunoaşterea, dar este, într-un anume sens, şi determinată de aceasta. Iar Dumnezeu, Care ştie ascunzişurile inimii (Ps 43,23b) altfel spus, Care are o cunoaştere desăvârşită a tuturor lucrurilor, Se face accesibil cunoaşterii omului şi întregii creații în vederea refacerii comuniunii edenice, în care El *umbla prin rai, în răcoarea serii* (Fac 3,8).

În acest context, prima care Îl cunoaşte şi Îl re-cunoaşte pe Dumnezeu ca Ziditor şi Atotțiitor este creația. Nu este vorba, desigur, despre o cunoaştere teoretică/teoretizantă, natura nefiind înzestrată cu rațiune discursivă. Singur omul este capabil de acte cogitative care să-l conducă la o cunoaştere rațională a Creatorului[9]. Cunoaşterea naturii este, mai degrabă, una practică, în care a-L cunoaşte pe Dumnezeu este sinonim cu a-L asculta, a I se supune, a-I împlini poruncile. Acest tip de cunoaștere ni se descoperă încă din referatul creației. Sfântul Vasile cel Mare punctează dimensiunea slujitoare a cunoașterii, interpretând apariția fiecărui element al naturii ca pe o împlinire a voii divine, perspectivă din care întreaga creație, încă din momentul venirii sale la ființă, este un model de ascultare propus omului: „Şi a zis Dumnezeu: Să scoată apele târâtoare cu suflete vii după iei şi pasări zburătoare sub tăria cerului după fel [...] Astfel apa a fost silită să slujească poruncii Creatorului şi iarăşi: *Să răsară pământul iarbă.* Şi într-o clipită de vreme, pământul, ca să păzească legile Creatorului, începând cu odrăslirea, a trecut plantele prin toate fazele lor de creştere şi le-a adus îndată la desăvârşire."[10].

Acest act al creării prin cuvânt, în urma căruia apar toate făpturile pământului cu excepția omului[11] este un motiv suficient pentru lauda lui

---

[9] Dumitru Stăniloae: „Cosmosul şi natura umană ca intim legată de cosmos sunt imprimate de o raționalitate, iar omul – creatură a lui Dumnezeu – e dotat în plus cu o rațiune capabilă de cunoaştere conştientă a raționalității cosmosului şi a propriei sale naturi", şi, prin intermediul acesteia, cunoaşterea Creatorului îi devine accesibilă; Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 10.

[10] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 124.

[11] Care a fost creat printr-o implicare directă a lui Dumnezeu, spre deosebire de toate celelalte făpturi: „Soarele a fost creat, dar niciun sfat nu i-a premers; cerul la fel şi totuşi nici pentru unul, nici pentru altul nu s-a făcut nici o pregătire în ordinea creației, ci aceste făpturi minunate au venit pe lume printr-un singur cuvânt [...]. Numai când a

Dumnezeu: „Iată, se văd cerul şi pământul şi strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, aşadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înşine.* [...] Te laudă toate acestea pe Tine, Creatorul tuturor. Dar Tu cum le faci? Cum ai făcut, Dumnezeule, cerul şi pământul? [...] prin cuvântul Tău le-ai făcut."[12].

Această concomitență între pronunțarea poruncii și apariția creaturilor este consemnată și în Psalmi, acolo unde se invocă actul creator ca argument pentru slavoslovia Ziditorului: *Să laude numele Domnului, că El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit* (Ps 148,5). Debutând în existența sa prin ascultare desăvârşită, natura continuă să împlinească această lucrare[13]. Stăruind îndelung asupra acestei idei, Sfântul Vasile cel Mare scrie cu fermitate despre imposibilitatea de a identifica în creație vreun semn al îndepărtării acesteia sau vreun act de răzvrătire împotriva lui Dumnezeu: „...nu vei găsi că între plante se petrece ceva împotriva poruncii Creatorului"[14]. Iar această desăvârşită ascultare şi împlinire a poruncilor divine este dătătoare de viață, căci sădeşte în creatură o putere asemănătoare celei de naştere: „Porunca dumnezeiască a pus în ele (plantele) puterea de creştere, de nutriție şi de rodire"[15].

În succesiunea firească a anotimpurilor, a zilelor şi a nopților – rânduială confirmată să dăinuie *cât va trăi pământul* (Fac 8,22) –, precum şi în celelalte fenomene naturale, se face cunoscută atotputernicia divină. Fenomenele naturale îl descoperă şi Îl mărturisesc pe Dumnezeu ca pe întemeietorul şi Legiuitorul lor: *Iar Domnul a făcut cerul cu puterea Sa, a întărit lumea cu înţelepciunea Sa şi cu priceperea Sa a* **întins** *cerurile.*[16] *La*

---

fost vorba de facerea omului, Făcătorul a toate a procedat cu circumspecție, pregătind parcă dinainte chiar şi materia din care avea să-l facă şi abia după aceea dându-i înfățişarea după asemănarea cu un model de frumusețe deosebită a explicat cu acea ocazie destinația precisă cu care a fost adus la viață şi rânduit atunci, potrivit rostului activității lui, că toată destinația lui stă în legătură cu voia cea dumnezeiască", Sf. Grigorie de Nyssa, „Despre crearea omului," în *PSB* 30 (Bucureşti: IBMO), 21-2.

[12] Fer. Augustin, „Confessiones," în *PSB* 64 (Bucureşti: IBMO, 1985), 244-5.

[13] Episoadele vechitestamentare care confirmă într-o manieră deosebit de clară supunerea naturii sunt numeroase și importante în înțelegerea istoriei lui Israel și a teologiei Vechiului Testament în ansamblul său: episodul potopului (Fac 5-9), trecerea prin Marea Roșie (Ieş 14), episodul manei (Ieş 16), evenimentele legate de misiunea profetului Iona etc. Din cadrul Noului Testament, considerăm că este suficient să amintim, în acest context, episodul potolirii furtunii pe mare (Mt 8,23-27; Mc 4,35-41; Lc 8,22-25).

[14] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 124.

[15] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* (Bucureşti: IBMO, 1943), 54.

[16] Ideea întinderii cerului se regăseşte adeseori în Vechiul Testament, fiind considerată una dintre cele mai importante lucrări ale Dumnezeului Creator: *Cel ce întinzi cerul*

glasul Lui freamătă apele în ceruri şi El ridică norii de la marginile pământului, făureşte fulgerele în mijlocul ploii şi scoate vânturile din vistieriile Sale. (Ier 10,12-13).

Discursul lui Iov poartă amprenta unei convingeri similare în posibilitatea de a citi slava lui Dumnezeu în cartea firii, în manifestările naturale care nu sunt altceva decât gesturi de supunere a creației față de porunca dumnezeiască: *Peste toată întinderea cerului El azvârle fulgerul Său şi fulgerul Său ajunge până la marginile pământului* (Iov 37,3).

Cursul firesc al naturii a fost întrerupt, în momentele cruciale ale istoriei poporului ales, prin intervenția divină. Momentul ieşirii din Egipt este unul elocvent în acest sens[17], referitor la care Psalmistul scrie: *Văzutu-Te-au apele, Dumnezeule, văzutu-Te-au apele şi s-au spăimântat şi s-au tulburat adâncurile* (Ps 76,15). Psalmistul subliniază aici tocmai acest aspect al supunerii desăvârşite față de porunca divină, supunere determinată de teamă şi respect[18] față de cel Atotputernic. Acelaşi episod al trecerii Mării Roşii, de data aceasta alăturat momentului trecerii Iordanului sub conducerea lui Iosua, apare interpretat într-o manieră similară în Psalmul 113: *Marea a văzut şi a fugit, Iordanul s-a întors înapoi. Munţii au săltat ca berbecii şi dealurile ca mieii oilor* (Ps 113,3-4). Psalmistul plasează sub semnul interogației motivul acestei întoarceri înapoi: *Ce-ţi este ţie, mare, că ai fugit? Şi ţie Iordane, că te-ai întors înapoi? Munţilor, că aţi săltat ca berbecii şi dealurilor, ca mieii oilor?* (Ps 113,5-6). Versetul următor oferă răspunsul, făcând din nou dovada supunerii absolute: *De faţa Domnului s-a cutremurat pământul, de faţa Dumnezeului lui Iacob* (Ps 113,7). Expresia *Fața lui Dumnezeu* este un element-cheie al teologiei vechitestamentare, care nu aparține nicidecum registrului fiziologic[19], ci este o formă de exprimare a prezenței și a lucrării lui Dumnezeu în creație[20] și chiar a

---

ca un cort (Ps 103,3); *Poţi să întinzi la fel cu El boltitura cerului, ca o oglindă turnată din metal?* (Iov 37,18). Subliniem faptul că Vechiul Testament foloseşte expresiile „cerurile şi pământul" pentru a exprima ideea de univers, Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Sophia, 2004), 63.

[17] Un alt moment crucial este cel al biruinței asupra amoreilor în chip minunat: Şi s-a oprit soarele şi luna a stat până ce Dumnezeu a făcut izbândă asupra vrăjmaşilor (Ios 10,13). De asemenea, potopul (Fac 7-9), pieirea Sodomei (Fac 19), sau plăgile trimise asupra Egiptului (Ieş 7-11) sunt numai câteva exemple de intervenții divine în cursul istoriei poporului ales.

[18] Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel: Delachaux&Niestlé, 1955), 114.

[19] Paul Van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament* (Paris: *Desclée*&Cie, 1954), 225.

[20] William Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Illinois: Intervarsity Press, Downers Grove, 1977), 42.

harului Său[21]. Această prezență are aici rolul de a conferi și mai multă forță ideii de supunere desăvârșită a creației față de Creator.

În virtutea acestei supuneri, natura slujeşte şi omului, aşezat inițial de Dumnezeu ca stăpân al creației. Dar, din momentul în care făptura înzestrată de Dumnezeu cu rațiune, nesocotind porunca, a lăsat pofta irațională să o conducă, „şi zidirea supusă lui s-a revoltat contra stăpânului pus de Creator"[22]. Aceasta şi pentru că suferința care a urmat căderii omului s-a răsfrânt în întreaga creație: „Toate creaturile au plâns pentru moartea şi căderea lui (Adam), pentru că vedeau pe acela care le fusese dat ca împărat, făcându-se rob al puterii potrivnice şi viclene"[23]. Dar natura a rămas fidelă Creatorului, Care, prin gura profetului, Se numeşte pe Sine Ziditor al cerului şi al pământului: *Eu sunt Domnul, Care a zidit lumea; singur am făcut cerurile, Eu am întărit pământul, şi cine Mi-a fost într-ajutor?* (Is 44,24). În această postură, natura I se supune, ascultarea ei având un caracter doxologic, fiind chiar sinonimă preamăririi Lui. În alți termeni, *doxologia naturii are un caracter de făptuire*, care poate fi exprimat sintetic prin formula: *a ţine poruncile – a face – a lucra*.

2. Doxologia naturii – un limbaj care se adresează minții și inimii

Dincolo de caracterul practic al doxologiei naturii, nu putem exclude în chip automat posibilitatea existenței unei exprimări de tip doxologic a naturii, Psalmul 18 fiind un argument fundamental în această privință: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu şi facerea mâinilor lui o vesteşte tăria. Ziua zilei spune cuvânt, şi noaptea nopţii vesteşte ştiinţă* (Ps 18,1-2). Interogația care apare aici este dacă putem vorbi în mod real despre un limbaj doxologic al naturii. Vom încerca să răspundem propunând, în continuare, un florilegiu de texte biblice și patristice.

Simpla succesiune a zilelor şi a nopților (v. 2) vorbeşte despre slava lui Dumnezeu care a despărțit la început lumina de întuneric (Fac 1) şi care, până astăzi, a păstrat acea ordine firească a naturii, conform legământului cu Noe: *Cât va fi pământul, ziua şi noaptea nu vor înceta* (Fac 8,22). Exprimarea de tip doxologic nu este o formulare făcută de făpturi raționale, cuvântătoare: „Nici *cerurile* nu sînt însuflețite, pentru că spun *slava lui Dumnezeu*, nici *tăria* nu este o ființă înzestrată cu simțuri, pentru că vesteşte *facerea mâinilor*

[21] Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology*, vol. 1 (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 165.
[22] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 55.
[23] Sf. Macarie Egipteanul, „Omilii duhovnicești," în *PSB* 43 (București: IBMO, 1992), 189.

Lui"[24], şi iarăşi: „Nimeni să nu socotească că cerurile sau luminătorii lui sunt însufleţiţi, căci sunt neînsufleţiţi şi nesimţitori"[25].

O interpretare similară găsim, sub forma unei interogaţii, la Cuviosul Eftimie Zigabenul: „Cum însă vor lăuda acestea pe Dumnezeu, de vreme ce n-au nici glas, nici limbă, nici cugetare, nici suflet? Răspunde-mi!" El reia cuvintele *dumnezeiescului Hrisostom*: „Deci lăudaţi, zice, pe Dumnezeu şi voi, cele necuvântătoare şi neînsufleţite, cu mărimea (mărirea) voastră, cu frumuseţea voastră, cu aşezarea voastră, cu trebnicia pe care o pliniţi şi cu slujba pe care o faceţi, cu rămânerea în statornicia voastră şi cu toate celelalte însuşiri fireşti ale voastre care îndeamnă pe oamenii cei ce le văd spre a se minuna şi a lăuda pe Făcătorul vostru, care întrebuinţează limba spre lauda lui Dumnezeu."[26].

Cu acest text rămânem încă în sfera înţelegerii practice a slavosloviei naturii. Sfântul Ioan Hrisostom, însă, expune limpede modul în care „cerurile spun slava lui Dumnezeu", pătrunzând într-o altă zonă de înţelegere în care vorbeşte despre un limbaj adresat vederii, considerat, în Vechiul Testament, un nivel revelaţional mai înalt decât cel al auzirii: „Răspunde-mi, cum spun? Glas nu au, nici gură şi nici limbă? Cum spun, atunci? Prin însăşi vederea lor. Când vezi frumuseţea, mărimea, înălţimea, aşezarea, forma, curgerea atât de lungă a timpului, întocmai ca atunci când auzi o voce, eşti învăţat prin vedere şi te închini Făcătorului, Celui ce a făcut acest corp (univers) bun şi minunat. *Tace cerul, dar vederea acestuia scoate glas ca de trâmbiţă strălucitor*, învăţându-ne prin mijlocirea ochilor, şi nu prin aceea a auzului. Căci din fire simţul acesta (al vederii) este şi mai fidel şi mai clar decât celălalt (al auzului)."[27].

Sprijinindu-şi discursul pe acest verset inaugural al Psalmului 18, Sfântul Vasile cel Mare arată în ce mod se descoperă înţelepciunea divină în făpturile create: „...înţelepciunea care se arată în lume, **aproape dând glas, prin cele văzute**, că de Dumnezeu s-au făcut, pentru că nu întâmplător străluceşte în cele create o atât de mare înţelepciune. Că după cum Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria (Ps 18,1) – şi o spun fără glas – că nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror

[24] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 108.
[25] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 43.
[26] Cuv. Eftimie Zigabenul și Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi*, trad. Ştefan Voronca (Galați: Cartea Românească/ Egumenița, 2003), 823.
[27] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, http://www.ioanguradeaur.ro/omilia-a-ix-a-catre-antiohieni/.

glasuri să nu se audă (Ps 18,3), tot aşa sunt unele cuvinte şi ale înţelepciunii [...]" care „**proclamă în tăcere** pe Ziditorul şi Domnul, ca prin ea să te urci la ideea singurului Înţelept"[28].

Creaţia *dă glas*, prin cele văzute, slavosloviei sale. Apoi, psalmistul continuă: *Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieşit vestirea lor, şi la marginile lumii cuvintele lor.* (Ps 18,3). Semnificaţia acestor cuvinte este desluşită de Sfântul Ioan Hrisostom, care marchează adresabilitatea universală a acestui limbaj: „Ceea ce spune proorocul înseamnă că nu există popor, nici seminţie care să nu poată înţelege această limbă. Este de aşa fel această rostire încât să poată fi auzită de toţi oamenii. Şi nu numai a cerului, ci şi a zilei şi a nopţii."[29].

Este o formă a revelaţiei accesibilă tuturor, fără excepţie, adevăr confirmat și în Noul Testament. Despre posibilitatea tuturor oamenilor de a înţelege din „rostirea" naturii cele despre Dumnezeu, a scris Sfântul apostol Pavel Romanilor: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (Rom 1,20)[30]. Prin aceste cuvinte, apostolul afirmă că necunoaşterea lui Dumnezeu se datorează numai propriului refuz, având în vedere că întreaga natură înconjurătoare vorbeşte despre Dătătorul de viaţă şi Purtătorul ei de grijă. Apostolul își exprimă convingerea că unele realităţi văzute *vorbesc* lumii despre realităţi nevăzute, asociind vederea cu înţelegerea: vederea aparţine lumii văzute, înţelegerea care vine din aceasta, însă, pătrunzând în sfera celor cereşti.

În acelaşi sens se pronunţă şi Sfântul Dionisie Areopagitul: „Însăşi creaţia întregului univers vizibil, după cum grăieşte Pavel şi raţiunea cea adevărată, arată cele nevăzute ale lui Dumnezeu."[31]. Despre ce fel de

---

[28] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 469-70.

[29] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 3.

[30] Sfinţii Părinţi amintesc în repetate rânduri ideea paulină exprimată în Romani 1,20, în contextul comentării referatului creaţiei, psalmilor sau a altor subiecte vetero-testamentare. Comentariul Sfântului Ioan Damaschin privitor la însemnătatea pomilor din grădina Raiului oferă un exemplu elocvent al acestui tip de conexiune: „Este cu putinţă ca prin cuvintele *tot pomul* să se înţeleagă cunoştinţa puterii dumnezeieşti care se capătă din creaturi, după cum zice dumnezeiescul apostol: *Cele nevăzute ale lui de la zidirea lumii, se văd fiind cunoscute prin făpturi*.". Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 58. Exemple asemănătoare regăsim la Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunţită la Cântarea Cântărilor," în *PSB* 29 (Bucureşti, IMBO, 1982), 292, Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 469, Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor," 70, Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere," 85, Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2, ş.a.

[31] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele* (Bucureşti: All, 1994), 82.

rostire vorbeşte psalmul: „Cum adică, a zilei şi a nopții? Dacă cerul, şi prin frumusețe, şi prin mărime, şi prin toate celelalte, face pe privitor să se minuneze şi-l trimite la minunea Creatorului, ziua şi noaptea ce au a ne arăta? Nu au a ne arăta nimic asemănător cu cerul, au însă altele care nu sunt mai prejos decât acelea: ritmul, ordinea cu deplina exactitate."[32].

Această doxologie trebuie înțeleasă ca un *grai tăcut* al naturii care, prin însăşi măreția ei Îl laudă pe Creator. Vechiul Testament se foloseşte frecvent de personificare pentru a o exprima: „Scriptura obişnuieşte să personifice şi să vorbească de cele neînsuflețite ca de cele însuflețite, cum sunt următoarele texte: *Marea a văzut şi a fugit; Iordanul s-a tras îndărăt* (Ps 113,3) şi *Ce-ţi este ţie mare că fugi şi ţie Iordane că te tragi îndărăt?* (Ps 113,5) [...] Tot astfel obişnuim şi noi să spunem: S-a adunat oraşul. Prin aceste cuvinte nu voim să indicăm clădirile, ci pe locuitorii oraşului. Şi cerurile vor povesti slava lui Dumnezeu; prin aceste cuvinte nu vrea să arate că cerurile slobozesc glas, care să se audă de urechi sensibile, ci că ele, prin măreția lor, ne prezintă puterea creatorului, iar noi, observând frumusețea lor, lăudăm pe creator ca pe artistul cel mai desăvârşit."[33].

Putem spune, astfel, că natura se exprimă latreutic printr-o *doxologie fără glas*, o doxologie a imaginii. În sfârşit, versetul cu care debutează Psalmul 18 înseamnă, de fapt, că firea necuvântătoare descoperă în sine mărirea lui Dumnezeu[34]. Iar Psalmistul cuprinde cerurile în *corul obştesc al creaţiei* care, „potrivit glasurilor puse în el, împlineşte în chip armonios cântarea de laudă în cinstea Creatorului"[35]. Aşadar, chiar dacă preamărirea lui Dumnezeu de către ceruri nu este formulată într-un limbaj comun, ci într-unul tainic, nu înseamnă că acest limbaj doxologic este mai puțin real. Cuvintele lor au ajuns până la marginile lumii, ceea ce înseamnă probabil că toți oamenii sunt susceptibili de a înțelege mărturia lor tăcută[36]. Cei care primesc şi înțeleg această mărturisire invită elementele naturii să participe la slavoslovia personală. Psalmistul se regăseşte adeseori în această ipostază: *Lăudaţi-L pe El soarele şi luna, lăudaţi-L pe El toate stelele şi lumina* (Ps 148,2-3). Şi continuă: *Lăudaţi pe Domnul toţi cei de pe pământ, balaurii şi toate adâncurile. Focul, grindina, zăpada, gheaţa, viforul, toate îndepliniţi cuvântul Lui*[37]; *Munţii şi toate dealurile, pomii cei*

---

[32] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 3.
[33] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 43-4.
[34] Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, 73.
[35] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 108.
[36] A. M. Dubarle, *La Manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture* (Paris: Les Editions du Cerf, 1976), 22.
[37] Iată că, în acest verset, însuşi Psalmistul subliniază actul supunerii ca act doxologic.

roditori şi toţi cedrii; Fiarele şi animalele, târâtoarele şi păsările cele zburătoare (Ps 148,7-10).

În mulțumirea sa către Dumnezeu, psalmistul se alătură naturii ca, împreună, să împletească o *slavoslovie Unuia şi Singurului Făcător al lor*[38].

Un imn minunat prin care toată creația preamăreşte pe Dumnezeu, Creatorul cerului şi al pământului, este *Cântarea celor trei tineri* din cuptorul de foc (Tin 1,28-67). În acest imn toate elementele naturii sunt invitate să-L binecuvinteze pe Dumnezeu, adică să-I recunoască puterea, bunătatea, măreția, să-I aducă slavă şi mulțumire: „Binecuvântați toate lucrurile Domnului pe Domnul, lăudați-L şi-L preaînălțați în veci" (v. 34), apoi sunt invitate în aceeaşi formulă: *Ceruri, îngeri, stelele cerului, toată ploaia şi roua, toate vânturile, foc şi căldură, frig şi căldură, rouă şi zăpadă, nopţi şi zile, lumină şi întuneric, gheaţă şi ger, brume şi zăpezi, fulgere şi nori, munţi şi dealuri, toate cele ce răsăriţi pe pământ, izvoare, mări şi râuri, chiţi şi toate cele ce se mişcă în ape, toate păsările cerului, toate fiarele şi toate dobitoacele* (Tin 1,35-58).

Reluând abordarea exegetică a psalmilor, cuvintele Sfântului Vasile cel Mare ne tâlcuiesc acest imn: „Nici roua, bruma, frigul şi arşița nu sunt firi spirituale şi nevăzute, pentru că în profeția lui Daniel sunt puse să laude pe Creatorul universului; iar cei cu mintea sănătoasă socotesc cuvintele lui Daniel, interpretate în chip spiritual, ca nişte cuvinte care completează slava adusă Ziditorului."[39].

Legea naturii, nescrisă dar sădită în firea ei, este cea care o determină să împlinească ascultarea desăvârşită şi slavoslovia față de Creator. În niciun caz nu negăm realitatea doxologiei naturii dacă spunem că natura este neînsuflețită şi necuvântătoare, ci arătăm, încă o dată, înțelepciunea Ziditorului care a sădit-o în firea ei. Şi rezidă în firea ei să-L descopere și să-L mărturisească pe Dumnezeu şi lucrările Sale. Astfel, natura ne slujește în multe chipuri, dar în nimic nu ne ajută mai mult decât atunci când vorbeşte deschis despre Dumnezeul Cel viu[40], luminându-ne cunoaşterea. Iată ce sfătuieşte Iov: *Dar ia întreabă dobitoacele şi te vor învăţa, şi păsările cerului, şi te vor lămuri; Sau vorbeşte cu pământul, şi-ţi va da învăţătură şi peştii mării îţi vor istorisi cu de-amănuntul. Cine nu cunoaşte din toate acestea*

---

[38] Cuv. Eftimie Zigabenul, Sf. Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi,* 820-1.

[39] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 108.

[40] Pentru tema Dumnezeului celui Viu în Vechiul Testament (Yahwe Hai), a se vedea Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, 30; Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 226-8; Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, 35-6.

că mâna Domnului a făcut aceste lucruri? (Iov 12,7-9). Iar profeții poartă aleasă considerație naturii, pe care o iau martoră a cuvintelor lor[41]: *Ascultă, cerule, şi ia aminte, pământule, că Domnul grăieşte (Is 1,2); Vă mărturisesc astăzi pe cer şi pe pământ... (Deut 4,26); ...voi chema martori împotriva lor cerul şi pământul* (Deut 31,28). De asemenea, în Cântarea lui Moise citim: *Ia aminte, cerule, şi voi grăi! Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele! Ca ploaia să curgă învăţătura mea şi graiurile mele să se coboare ca roua, ca bura pe verdeaţă şi ca ploaia repede pe iarbă* (Deut 32,1-2).

Concluzii

Cel mai important aspect rămâne acela al măreției operei din care se citeşte perfecțiunea Autorului: din strălucirea cerului se vede că Dumnezeu e lumină, în extinderea lui se citeşte infinitatea divină, în înălțime, transcendența şi suveranitatea, în influența elementelor creației asupra pământului, stăpânirea şi Providența. Toate mărturisesc atotputernicia Lui, prin care au fost create şi prin care continuă să existe până astăzi. Făpturii umane, făpturii raționale pe care Dumnezeu a creat-o în vederea unui dialog neîntrerupt cu Sine, îi este destinat să ia aminte la aceste lucruri şi să-L cunoască pe El din contemplarea lor. Or, acest lucru este posibil doar dacă, înțelegând faptul că limbajul creației nu se adresează direct auzului, ci gândirii și simțirii prin intermediul ochilor[42], omul se angajează cu fermitate pe calea efortului de a înțelege, treptat, acest limbaj al comuniunii cu creația și, prin aceasta, cu Creatorul său.

[41] Dubarle, *La Manifestation naturelle de Dieu*, 22.
[42] Emmanuel Podechard, *Le Psautier* (Lyon: Facultés Catholiques, 1949), 92.

15. FENOMENE NATURALE ȘI MINUNI: CONTRADICŢIE SAU IDENTITATE? O PERSPECTIVĂ VETERO-TESTAMENTARĂ

Abstract

This paper provides a subtile analysis between the theologic and the scientific explanation of the Old Testament's miracles. Its final goal is to show that in spite of the seeming contradiction, science and religion speak about the same truth, that creation is the greatest miracle of all. The study selects the key miracles of Old Testament, and points at the fact that the divine intervention does not suspend the laws of nature, it adds to them, it completes them in order to fulfill God's plan concerning humanity and the entire universe.

Keywords

Miracles, Cosmology, Science, Nature laws, Judaic History

Atunci când abordăm problematica minunilor relatate de textul scripturistic vechitestamentar, percepția noastră asupra lor depinde în chip fundamental de două elemente: *concepţia privitoare la legile naturii* şi *definiţia minunii.* Dacă înțelegem legile naturii ca legi imuabile, ale căror limite sunt imposibil de depăşit, nu suntem departe de adevăr. Mă gândesc aici la legile cu caracter descriptiv, formulări precise ale celor ce se petrec în viața universului într-o rânduială desăvârşită. Conform acestor legi, există o probabilitate extrem de scăzută ca un anumit element al naturii (*în cazul nostru, apa*) să aibă un comportament diferit față de ceea ce experiența ne-a învățat. Dar această probabilitate extrem de scăzută este sinonimă acceptării posibilității unei astfel de modificări comportamentale, în temeiul celor care ne sunt încă necunoscute, ascunse în univers. În schimb, pentru cel care acceptă existența lui Dumnezeu şi calitatea Lui de Creator este de la sine înțeles că Dumnezeu poate dispune aşa cum doreşte de legile universului pe care Însuşi le-a creat.

Un al doilea aspect al abordării mele vizează minunile. Totul depinde de modul în care percepem minunile, aceasta este, din punctul meu de vedere, cheia problemei. În accepțiunea actuală (îndeosebi în lumea ştiinței), minunea este privită ca un eveniment ce încalcă în chip flagrant legile naturii, prin urmare, ori o accepți prin credință, ori o refuzi ca sfidând rațiunea. Iată motivul pentru care unele abordări îşi propun să *demitizeze* textul Scripturii, identificând cauzele naturale care au

determinat un anumit eveniment considerat până acum *miraculos*[1]. Este oare nevoie, însă, de această *demitizare*? Sau, mai bine zis, identificarea cauzelor naturale ale unui anumit eveniment biblic, spre exemplu, trecerea Iordanului, este sinonimă unei *demitizări*? La această întrebare îmi propun să ofer un posibil răspuns, analizând succint doar trei episoade *minunate* din rescriptul vechi-testamentar în care apa ocupă un loc central: trecerea prin Marea Roşie (Ieş 14,15-31), apa din piatră (Ieş 17,1-7), trecerea Iordanului (Ios 3,7-17). Înainte de a purcede efectiv la studierea celor trei episoade, doresc să menționez că lucrarea de față este o dezvoltare a unei preocupări mai vechi pe această temă[2], fapt care justifică aprofundarea ei în contextul studiilor doctorale.

1. Trecerea prin Marea Roşie (Ieş 14,15-31)

Rescriptul vetero-testamentar consemnează patru momente distincte în care un profet al lui Israel desparte în mod miraculos apele[3], dintre acestea, le vom trata doar pe cele două mai cunoscute, dar şi mai contestate: trecerea lui Israel prin Marea Roşie (Ieş 14,15-31), trecerea Iordanului (Ios 3,14-17).

Iar Moise şi-a întins mâna sa asupra mării şi a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit şi s-a făcut marea uscat, că s-au despărţit apele. Şi au intrat fiii lui Israel prin mijlocul mării, mergând ca pe uscat, iar apele le erau perete, la dreapta şi la stânga lor. (Ieş 14,21-22)

Imaginea trecerii poporului Israel prin Marea Roşie aminteşte celui familiarizat cu textul Vechiului Testament un fragment din referatul creației, în care Dumnezeu a separat pământul de ape[4]: Şi a zis Dumnezeu:

---

[1] Prefer termenul de *minunat* celui de *miraculos*, este cel pe care îl voi folosi cu precădere, pentru că *miracol* îndreaptă gândul spre ceva în mod necesar supranatural, ceea ce dăunează pledoariei mele. Voi dezvolta ideea pe parcursul lucrării.

[2] În 2007 am susținut (la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca) lucrarea de disertație cu titlul „Connaître et reconnaître Dieu dans la nature. Perspective vétéro-testamentaire", un capitol fiind intitulat: „Des événements exceptionelles de la nature comme manifestations de la puissance divine".

[3] Celelalte două sunt: despărțirea apelor Iordanului făcută de Ilie (4Rg 2,8), repetarea aceluiaşi gest de către Elisei (4Rg 2,14). Acestea nu sunt singurele evenimente în care apa ocupă un loc central, aş aminti aici încă câteva: potopul (Fc 6-9), grindina asupra egiptenilor (Ieş 9,18-26), apa din piatră (Ieş 17,1-7), îndulcirea apei la Mara (Ieş 15,23-25), jertfa lui Ilie (3Rg 18), vindecarea lui Neeman de către Elisei (4Rg 5).

[4] Această asociere este îndeosebi făcută de cei care susțin că atât relatarea despre trecerea poporului Israel prin Marea Roşie, cât şi referatul creației ar fi texte inspirate dintr-un vechi mit mesopotamian de origine sumeriană, intitulat *Enuma Elis*. Acest mit, inițial

Să se adune apele cele de sub cer la un loc şi să se arate uscatul! Şi a fost aşa. Şi s-au adunat apele cele de sub cer la locurile lor şi s-a arătat uscatul (Fac 1,9-10).

Episodul relatat de cartea Ieşirii cuprinde două momente esențiale: retragerea apelor mării, care face posibilă traversarea Israeliților ca pe uscat, apoi revenirea cu forță a apei care înează armata egiptenilor aflați în urmărirea acestora. Dintre evenimentele petrecute recent, această imagine este uneori asociată cu acel tsunami care a devastat părți ale Asiei la sfârşitul anului 2004. Unii au propus într-adevăr ca soluție faptul că trecerea Mării Roşii a fost făcută posibilă de un tsunami provocat de erupția vulcanului Santorini[5], o insulă vulcanică grecească din Marea Mediterană, dar această erupție a avut loc mult înainte de evenimentele prezentate în cartea Ieşirea[6]. Mai mult, un tsunami determină într-adevăr o retragere a apelor mării înainte de a inunda uscatul, însă retragerea nu durează decât câteva minute, evident insuficiente pentru ca mii de israeliți[7] să traverseze marea[8].

---

conceput ca mit al creației, s-ar fi dezvoltat într-o istorie a unei rivalități permanente între divinități din care s-ar fi inspirat mult mai târziu autorul biblic. Lupta dintre divinități ar fi fost adaptată la istoria poporului ales, devenind astfel lupta dintre Dumnezeu Iahve şi duşmanii poporului Său, Israel. A se vedea in extenso articolul lui Bruce Martin Wildish, "Can Science explain Events in the Bible?," *Skeptic* 9.2 (2002): 6, accesat Mai 17, 2008, http://skeptically.org/againstreligion/id9.html.

[5] Unele simulări computerizate realizate la New York University au arătat că erupția acestui vulcan ar fi putut declanşa un val de aproximativ 180 de metri înălțime, cu o viteză de 600 km/h, care, odată ajuns în delta Egiptului, ar fi avut 2 metri înălțime, suficient pentru a dărâma un cal cu călăreț, cf. Jonathan Petre, "Biblical plagues and parting of Red Sea *caused by volcano*," accesat Mai 19, 2008, http://www.freerepublic.com/focus/f-news/786902/posts.

[6] Vulcanul este situat la 500 mile nord de Egipt, iar erupția ar fi avut loc în sec. XIII î. Hr. A se vedea articolul semnat Wayne Jackson: "The Parting of the Red Sea – Miracle or Natural Event?," *Christian Courier*, accesat Mai 17, 2008, http://www.christiancourier.com/articles/612-the-parting-of-the-red-sea-miracle-or-natural-event.

[7] Textul scripturistic menționează numărul evreilor plecați din Egipt: *Fiii lui Israel au plecat din Ramses spre Sucot, ca la şase sute de mii de bărbați pedeştri, afară de copii.* (Ieş 12,37). Unele calcule arată că le-ar fi trebuit patru ore evreilor să traverseze cei 7 km, şi apele ar fi revenit în numai 30 de minute, înecând armata egipteană, cf. Jeniffer Viegas, *Study: Red Sea Parting Possible,* accesat Mai 22, 2008, http://www.freerepublic.com/focus/f-news/1070908/posts.

[8] Colin Humphreys, "Science and the Miracles of Exodus," *Europhysics News* May/June (2005): 94. Deşi am consultat aproximativ 30 de titluri pe tema studiată, am ales să citez masiv acest articol, precum şi cartea aceluiaşi autor, din două motive: este cel mai documentat din punct de vedere ştiințific, iar concepția sa despre evenimentele cu caracter miraculos relatate de Sfânta Scriptură îmi pare a fi cea mai echilibrată, o voi detalia pe parcursul lucrării.

O altă teorie ar fi aceea că trecerea a fost posibilă datorită unui reflux foarte scăzut, urmat de un flux ridicat. Totuşi, chiar dacă în unele zone ale lumii fluxul poate inunda uscatul foarte repede, în funcție de formele de relief şi oamenii pot fi expuşi într-adevăr înecului, nu este cazul Mării Roşii, unde, în cele două brațe ale sale, Golful Suez şi Golful Aqaba, fluxul vine încet[9]. De altfel, relatarea biblică este explicită: a fost vorba despre un fenomen natural, dar nu flux, ci un vânt puternic care a bătut toată noaptea dinspre răsărit: *...şi a alungat Domnul marea toată noaptea cu vânt puternic de la răsărit şi s-a făcut marea uscat, că s-au despărţit apele.* (Ieş 14,21)

Vântul care bate la suprafața apei exercită o presiune enormă asupra ei încât, dacă apa este mărginită de un țărm lin, atunci vântul poate face ca sute de metri de țărm să fie descoperiți de apă. Oceanografii numesc acest fenomen *remuu*, fenomenul constă în variația treptată a înălțimii apei unui râu sau a unui canal produsă în zonele în care mişcarea uniformă a curentului este împiedicată[10]. Dacă direcția vântului este inversată, apa înaintează mult pe țărm. Fizica acestui fenomen numit „remuu" implică ecuații diferențiale de gradul doi, a căror soluție arată că efectul este considerabil dacă vântul bate de-a lungul unui curs de apă – ceea ce amplifică forța apei – şi dacă vântul bate timp îndelungat, fiindcă apa este împinsă încet înapoi[11]. Într-o situație obişnuită, nivelul apei se stabilizează la un moment dat, când retragerea apei atinge punctul maxim, după ce vântul a bătut mai multe ore. Este interesant faptul menționat de Scriptură, şi anume că un vânt foarte puternic a bătut dinspre est toată noaptea: exact ceea ce este necesar pentru producerea unui remuu considerabil[12]. Efectele acestui fenomen pot avea o amploare surprinzătoare[13].

Pentru a avea o imagine cât mai corectă a celor întâmplate la ieşirea lui Israel din Egipt, este important să stabilim locația exactă a mării despre care vorbeşte Sfânta Scriptură. Există o teorie conform căreia înțelegerea corectă a lui *iam suf*[14] ar fi *marea cu stufăriş,* un fel de zonă mlăştinoasă

---

[9] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus,* 94.
[10] Cf. *DEX* Online, accesat Mai 21, 2008, http://dexonline.ro/search.php?cuv=remuu.
[11] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94.
[12] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94.
[13] De exemplu, un vânt puternic care a bătut de-a lungul lacului Erie a produs diferențe de nivel de până la 5 metri între Toledo (Ohio) pe coasta de vest şi Buffalo (New York), pe coasta de est, cf. Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94.
[14] Cuvântul *iam* este folosit de peste 300 de ori cu înțelesul de *mare* şi de peste 70 de ori cu înțelesul de *vest* sau *spre vest*. În Psalmii 107,3 este tradus cu *din*

secată temporar de vânt. Dar este de asemenea posibil ca *suph* să fie înrudit cu termenul ebraic *sof,* care înseamnă *capăt* (al pământului). În acest caz, *iam suf* s-ar referi la câteva întinderi de apă legate între ele, situate între sudul Palestinei şi Arabia. Pe de altă parte, în 3Regi 9,26[15], *suf* se referă la Golful Aqabah, unde se adăpostea flota lui Solomon. În orice caz, oriunde ar fi avut loc trecerea, apa era suficient de adâncă pentru a îneca întreaga armată egipteană[16]. Totuşi, în ce priveşte locul exactă, opţiunile sunt multiple: diverse lacuri din peninsula Sinai, golful Suez sau golful Aqaba. Dacă fenomenul care a făcut posibilă trecerea prin Marea Roşie a fost într-adevăr un mare remuu, atunci putem exclude lacurile din peninsula Sinai, deoarece nu sunt suficient de întinse pentru ca fenomenul să se poată produce. Singurele două variante posibile sunt Golful Suez şi Golful Aqaba. La o analiză mai amănunţită, vom observa însă că, din moment ce cartea Ieşirea face referire la un vânt puternic bătând dinspre est, putem exclude golful Suez (un vânt dinspre est ar bate în latul golfului, nu în lungul lui, făcând imposibilă producerea fenomenului), ultima posibilitate rămânând astfel Golful Aqaba[17].

Un vânt foarte puternic ar putea provoca retragerea apei Mării Roşii la capul golfului Aqaba pe o distanţă de 800 metri. Calculele matematice

---

sud, dar trebuie să fie o eroare de manuscris, deşi în Isaia 49,12 *iam* este opusul nordului. Textul scripturistic vetero-testamentar menţionează: (1) Mediterana, numită *marea cea mare* (Num 34,6), marea de vest (Deut 11,24), marea filistenilor (Ieş 23,31) şi în Ezdra 3,7 *marea din Joppa*; (2) Marea Moartă, numită *Marea sărată/ sării* (Num 34,3), *marea de est* (Iez 47,18) marea din Arabah (Deut 3,17); (3) Marea Roşie, literal *marea cu stufăriş* (Ieş 10,19), *marea Egiptului* (Is 11,15), cf. *TWOT* 871a (BibleWorks[7]). Cuvântul *suf* se traduce prin stuf, plantă de apă. Apare în chip deosebit în rescriptul Ieşirii. În sens restrâns, acest termen se referă la o zonă prin care a traversat poporul Israel, probabil Lacurile amare sau Lacul Timsah. Într-un sens mai larg, se referă la zona care include Golful Suez (Num 33,10-11) şi Golful Aqaba (1Rg 9,26). Nu există nici o garanţie pentru faptul că, în situaţia în care Israel a traversat această mare cu stufăriş, apa ar fi fost puţin adâncă şi, prin urmare, nu ar fi fost vorba despre o minune. Orice mare adâncă poate avea stufăriş pe ţărmuri, de altfel, atât Lacurile Amare, cât şi Lacul Timsah sunt ape adânci. Din perspectivă teologică, *iam suf* aminteşte credinciosului despre bunătatea lui Dumnezeu (Nee 9,9) Care a salvat poporul din rătăcire (Ios 24,6), Care îi aduce biruinţa asupra duşmanilor (Ieş 15,4.22), îl conduce prin experienţele pustiului (Deut 2,1) şi îl aşează în pământul făgăduinţei (Ios 4,23). Cf. *Theological Word Book of the Old Testament* (TWOT), 1479.

[15] *Regele Solomon a mai făcut şi corăbii la Eţion-Gheber, care este lângă Elot, pe malul Mării Roşii, în pământul lui Edom.* (3Rg 9,26)

[16] Jackson, *The Parting of the Red Sea – Miracle or Natural Event?*, 2.

[17] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94.

arată că apa care revine după încetarea vântului se ridică pe verticală de pe fundul mării la punctul de retragere, asemenea unui perete (fig. 1)[18]:

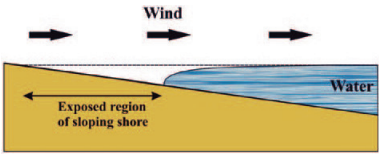


Fig. 1

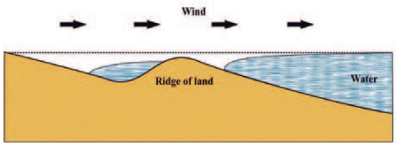


Fig. 2

Versetul care vorbeşte despre apele care le erau israeliților ca un perete de-a stânga şi de-a dreapta[19] este mai greu de explicat ştiințific, o posibilă explicație, deşi nu pe deplin satisfăcătoare, ar invoca existența unei creste de pământ la mică adâncime (fig. 2)[20]. În mod paradoxal, din perspectiva omului de ştiință, înecarea armatei egiptenilor este mai greu de înțeles decât traversarea israeliților ca pe uscat. De ce aceştia nu au prevăzut pericolul pentru a-l putea evita? Singura explicație posibilă este că nu au avut suficient timp. În situația în care un vânt puternic bate timp de mai multe ore, producând un remuu considerabil, pentru ca apoi să se oprească brusc, apa se întoarce sub forma unui val vertical extrem de rapid. Conform unor calcule făcute în golful Aqaba, viteza valului la flux ar fi de 5 m/sec., suficient pentru a dărâma un cal cu călăreț. Astfel, fenomenul natural se potriveşte perfect descrierii din cartea Ieşirea[21]: *Să cântăm Domnului, căci cu slavă S-a preaslăvit! Pe cal şi pe călăreț în mare i-a aruncat!* (Ieş 15,21)

Am trecut în revistă foarte succint câteva teorii ştiințifice cu privire la trecerea poporului Israel prin Marea Roşie, iată acum şi câteva elemente care pledează în favoarea caracterului minunat al evenimentului:

Este îndoielnic faptul că un vânt natural ar putea produce efectiv *un perete de apă*[22].

Dacă vântul ar fi bătut dinspre est, apa ar fi fost ridicată mai degrabă pe direcția nord/sud, împiedicând trecerea evreilor.

Dacă vântul foarte puternic ar fi provocat ridicarea apei ca un perete, care ulterior i-a înecat pe egipteni, cum ar fi îndrăznit israeliții să traverseze marea la o asemenea privelişte înspăimântătoare prin forța ei?

---

[18] Imaginile inserate în lucrare sunt preluate din acest articol, cf. Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94-5.

[19] *Şi au intrat fiii lui Israel prin mijlocul mării, mergând ca pe uscat, iar apele le erau perete, la dreapta şi la stânga lor.* (Ieş 14,22).

[20] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 95.

[21] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 95.

[22] A se vedea Ieş 14,22.

În sfârşit, studiile au arătat că vântul puternic bate din nord spre sud în vecinătatea golfului Suez timp de 9 luni pe an. Astfel, un vânt bătând dinspre est ar fi foarte neobişnuit în lipsa unei intervenții divine[23].

Voi continua în cele ce urmează cu expunerea celorlalte două episoade pe care mi-am propus să le abordez, urmând ca ultima parte a lucrării (*Aşadar, contradicţie sau identitate?*) să fie dedicată analizei evenimentelor, precum şi exprimării părerilor personale referitoare la acestea.

2. Apa din piatră (Ieş 17,1-7)

Zis-a Domnul către Moise: Treci pe dinaintea poporului acestuia, dar ia cu tine câţiva din bătrânii lui Israel; ia în mână şi toiagul cu care ai lovit Nilul şi du-te. Iată Eu voi sta înaintea ta acolo la stânca din Horeb, iar tu vei lovi în stâncă şi va curge din ea apă şi va bea poporul. Şi a făcut Moise aşa înaintea bătrânilor lui Israel. (Ieş 17,5-6)

Cuvântul ebraic *naka*[h] – *folosit* pentru *a lovi* implică o lovitură grea, puternică[24], ceea ce ne permite să presupunem că lovitura respectivă a putut declanşa un fenomen absolut natural. În mod logic, pentru ca stânca să izvorască apă trebuie să o poată stoca, deci trebuie să fie poroasă. Într-adevăr, rocile poroase[25] precum gresia şi calcarul pot absorbi cantități uriaşe de apă de ploaie. Când aceste stânci sunt subterane, sunt folosite în mod curent ca rezervoare naturale de apă[26]. Dacă ele se află însă la suprafață, apa de ploaie se scurge afară prin pori. În zona deşertică întâlnim, însă, o situație aparte. Aceste roci suferă influența vânturilor foarte puternice care aduc peste ele nisip şi materie organică din plante şi animale, astfel încât, în timp, pe rocile poroase din deşert se formează o crustă dură asemănătoare unui strat de ciment[27]. Această crustă numită *desert varnish*[28], dacă este

[23] Jackson, *The Parting of the Red Sea – Miracle or Natural Event?*, 6.

[24] Verbul *naka*[h] este adeseori folosit cu sensul de *a lovi* un obiect cu putere, dar nu exprimă o lovitură fatală. Un om poate lovi un animal, spre exemplu un măgar (Num 22,23.25.27). Poate lovi peste obraz pe un altul (Ps 3,7 [H 8]; Plâng 3,30) sau în ochi (Ieş 21,26). Ieşirea relatează că Moise a lovit râul (Ieş 7,17) pământul (Ieş 8,16 [H 12], 17 [H 13]) şi stânca (Ieş 17,6), extras din *TWOT*, nr. 1364, *BibleWorks*[7].

[25] Pentru detalii privitoare la rocile poroase, caracteristicile şi întrebuințările lor, a se vedea articolul "Porosity", accesat Mai 22, 2008, http://en.wikipedia.org/wiki/Porous#Porosity_of_rocks.

[26] Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 93.

[27] Humphreys S, *Science and the Miracles of Exodus*, 93.

[28] Pentru imagini şi detalii privitoare la această crustă, caracteristicile şi întrebuințările sale, a se vedea articolul R. I. Dorn, "Desert varnish," în

spartă de o lovitură puternică şi ascuţită, lasă apa stocată în stâncă să curgă din ea asemenea unui izvor, efectul fiind binecunoscut geofizicienilor care lucrează în zonele deşertice[29]. Cunoştinţele pe care le deţinem referitoare la această crustă care se formează la suprafaţa rocilor poroase au fost folosite de fizicienii de la NASA pentru a căuta apă pe Marte[30]. Nici în acest caz, relatarea biblică nu contrazice informaţiile pe care ni le oferă ştiinţa, atunci când vorbeşte despre Domnul Dumnezeu Care *a prefăcut stânca în iezer, iar piatra în izvoare de apă*. (Ps 113,8).

3. Trecerea Iordanului (Ios 3,7-17)

Detaliul care atrage atenţia în relatarea traversării Iordanului este acela că apa nu s-a oprit din cursul ei înaintea israeliţilor atunci când aceştia erau adunaţi la Iordan, ceea ce ar fi de aşteptat într-o relatare fictivă, ci în dreptul oraşului numit Adam: Îndată ce preoţii cei ce duceau chivotul au intrat în Iordan şi picioarele preoţilor, care duceau chivotul, s-au afundat în apa Iordanului, apa care curgea din sus s-a oprit şi s-a făcut perete pe o foarte mare depărtare, până la cetatea Adam, care e lângă Ţartan, iar cea care curgea spre marea cea din Arabah, spre Marea Sărată, s-a scurs şi a secat, iar poporul a trecut în faţa Ierihonului. (Ios 3,15-16).

Aşadar, cursul apei a fost întrerupt în dreptul locului numit Adam[31]. Ce a putut provoca producerea acestui fenomen? Izvoarele istorice mărturisesc oprirea temporară a cursului Iordanului în mai multe ocazii, toate datorate unor alunecări de teren provocate de cutremure, prima

---

Encyclopedia of Geomorphology, A. S. Goudie (London: Routledge), 251-4.

[29] O mărturie a unui astfel de fenomen avem în *Yesterday and Today in Sinai,* în 1936, scrisă de un fost guvernator englez al Peninsulei Sinai, Major Jarvis: "Some of the Sinai Camel Corps [...] were digging in the loose gravel accumulated at one of the rocky sides to obtain water that was slowly trickling through the limestone rock. [...] the Colour Sergeant [...] seizing a shovel from one of the men, began to dig with great vigour. One of his lusty blows hit the rock, when the polished hard face that forms on weathered limestone cracked and fell away, exposing the soft porous rock beneath, and out of the porous rock came a *great gush of clear water*". Cf. Humphreys, *Science and the Miracles of Exodus*, 94.

[30] Un raport NASA din 25 februarie 2004 vorbeşte despre Rover-ul care a făcut o incizie de 3cm în stânca numită „El Capitan" pentru a studia materialul de dedesubt. Pentru imagini şi detalii, a se vedea articolul: "Marslab At The Nevada Test Site: Rover Search For Subsurface Hydrothermal Activity Exposed By Small Craters". L. E. Kirkland et al., accesat Mai 22, 2008, http://www.lpi.usra.edu/meetings/lpsc2005/pdf/2199.pdf.

[31] Colin Humphreys, *The Miracles of the Exodus, – a Scientist's Discovery of the Extraordinary Natural Causes of the Biblical Stories* (San Francisco: Harper, 2003), 17.

mărturie istorică de acest fel menționând anul 1160. Relevanța acestor cutremure pentru pasajul din cartea *Iosua* este general acceptată: „Adam este acum Damyia, locul alunecărilor de teren din 1927 care au tăiat cursului Iordanului. Asemenea întreruperi, care durează în mod normal 1-2 zile, au fost înregistrate şi în anii 1906, 1834, 1546, 1534, 1267 şi 1160. Oprirea Iordanului este un efect binecunoscut al cutremurelor în zonă, astfel încât cu greu ne putem îndoi de realitatea unui eveniment ca cel relatat în cartea Iosua."[32]

Care sunt argumentele pentru identificarea cetății Adam cu actualul Damyia? În primul rând, rădăcina consonantică (specifică limbilor semite) comună: *d* şi *m.* În al doilea rând, Damyia se află pe râul Iordan, la nord de Ierihon, acolo unde Vechiul Testament localizează cetatea Adam (Ios 3,15-16). Perioada anului în care s-a petrecut episodul nu este deloc lipsită de importanță. Iosua consemnează în 4,19 că „în ziua a zecea a lunii întâi şi au tăbărât fiii lui Israel la Ghilgal, în partea de răsărit a Ierihonului". Conform calendarului lunar, prima lună începe primăvara şi este numită Nissan, iar prima zi din Nissan cade în martie, sau la începutul lui aprilie, astfel încât israeliții au traversat Iordanul primăvara, când apele râului erau umflate: *Atunci Iordanul umplea matca sa şi ieşea din toate malurile sale, ca în timpul secerişului grâului.* (Ios 3,16)

Volumul enorm de apă se justifică prin faptul că principala sursă a râului este în muntele Hermon, un munte acoperit de zăpadă aflat la granița Libanului cu Siria şi aproape de granița cu Israelul de azi. În fiecare primăvară, zăpada se topeşte şi un volum enorm de apă transformă brusc Iordanul într-un râu rapid cu curenți înşelători[33]. Avem astfel explicația ştiințifică pentru trecerea Iordanului în termenii unui fenomen natural: o alunecare de teren provocată de cutremur a oprit apele Iordanului din cursul lor firesc, acesta reluându-se o zi sau două mai târziu, răstimp în care israeliții au putut traversa nestingheriți[34].

Concluzii: Aşadar, contradicție sau identitate?

Până în acest punct am acordat prioritate informațiilor de ordin ştiințific şi am putut observa că cercetătorii au oferit explicații naturale plauzibile, care, într-adevăr, pot fi cu greu contrazise. Înseamnă, oare, aceasta o contrazicere a caracterului „minunat" al evenimentului? Dacă ne aflăm într-o căutare disperată după fenomene din categorialul *science*

[32] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 21.
[33] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 25.
[34] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 21-2.

fiction, probabil că da. Pentru gândirea creştină, însă, cea mai mare minune este universul în întregul lui, opera creatoare care nu încetează să suscite „minunarea" noastră. Din această perspectivă, orice se petrece în univers este perceput ca lucrare a lui Dumnezeu, ca manifestare a prezenței, a lucrării proniatoare, a puterii Sale, Prezență şi Putere pe care textul scripturistic le mărturiseşte adeseori[35]. Privite în această lumină, legile naturii şi evenimentele naturale cu caracter minunat coexistă în mod fericit în cărțile vechiului Legământ[36].

Este adevărat că omul se simte depăşit de energiile naturale colosale pe care nici nu le înțelege pe deplin, nici nu le poate stăpâni[37]. De aceea, el discerne în chip firesc în acestea lucrarea Dumnezeului Celui Atotputernic. Astfel, dacă un cutremur a oprit temporar cursul Iordanului şi a făcut posibilă trecerea israeliților în pământul făgăduit, israeliții au văzut în aceasta lucrarea lui Dumnezeu, poate mai mult decât dacă ar fi văzut un înger ținând apele[38]. Şi în cazul trecerii prin Marea Roşie, Sfânta Scriptură afirmă că minunea a fost provocată de un fenomen natural, un vânt puternic dinspre est, dar tot Sfânta Scriptură menționează că vântul se supunea mâinii Domnului[39]: „Dacă am gândi legile naturii ca fiind de sine-stătătoare, nu am putea admite vreo deviere de la ele. Dar dacă credem că au fost instituite de Voința divină, atunci trebuie să îngăduim posibilitatea ca ele să fie suspendate într-un anumit moment. Nici nu este necesar să fie suspendate ca ceva să se schimbe în cursul obişnuit al naturii; s-ar putea ca o altă lege să fie instituită [...]. Evenimentul pe care îl numim *minune* ar putea fi produs nu prin suspendarea vreunei legi existente, ci prin adăugarea unei alte legi care nu acționează în mod firesc, sau a cărei acțiune nu este percepută mereu."[40]

Israeliții au realizat oare că trecerea Iordanului s-a datorat unui cutremur? Acest fapt nu reiese limpede din cartea Iosua, dar când stăteau pe malul Iordanului, au simțit probabil pământul mişcându-se sub picioarele

---

[35] *Este oare ceva cu neputință la Dumnezeu?* (Fac 18,14); *O, Doamne Dumnezeule, Tu ai făcut cerul şi pământul cu puterea Ta cea mare şi cu braț înalt şi pentru Tine nimic nu este cu neputință!* (Ier 32,17); *Cine este acesta Împăratul slavei? Domnul Cel tare şi puternic, Domnul Cel tare în război.* (Ps 23,8), etc.

[36] Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel: Delachaux și Niestlé, 1955), 181.

[37] A. M. Dubarle, *La Manifestation naturelle de Dieu d'apres l'Ecriture* (Paris: Editions du Cerf, 1976), 32.

[38] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 22.

[39] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 22.

[40] Sir George STOKES, *Gifford Lectureship – Natural Theology 1891-1893, Lecture 1*, accesat Mai 8, 2008, http://www.giffordlectures.org/, 23.

lor în momentul cutremurului care a provocat alunecarea de teren la Adam, la o depărtare de 17 mile, şi au fost suficient de interesaţi de cauzele opririi cursului Iordanului pentru a localiza şi a înregistra locul petrecerii lui: Adam. La acest eveniment poate face aluzie Psalmul 113: *La ieşirea lui Israel din Egipt, a casei lui Iacob dintr-un popor barbar. Marea a văzut şi a fugit, Iordanul s-a întors înapoi. Munţii au săltat ca berbecii şi dealurile ca mieii oilor. De faţa Domnului s-a cutremurat pământul, de faţa Dumnezeului lui Iacob* (Ps 113,3-4; 113,7-8).

Deşi psalmul foloseşte un limbaj poetic, ce descrie el din perspectiva unui om de ştiinţă? Munţii mişcându-se şi pământul cutremurându-se nu pot fi decât descrierea unui cutremur. Într-adevăr, cei cărora limbajul ştiinţific le este străin ar putea folosi şi azi o exprimare asemănătoare. Aş pune aici accentul pe faptul că descrierea cutremurului este asociată prezenţei lui Dumnezeu: *De faţa Domnului s-a cutremurat pământul...* (Ps 113,8) şi inserez un alt pasaj în aceeaşi idee[41]: *Văzutu-Te-au apele, Dumnezeule, văzutu-Te-au apele şi s-au spăimântat şi s-au tulburat adâncurile. Glas au dat norii că săgeţile Tale trec. Glasul tunetului Tău în vârtej, luminat-au fulgerele Tale lumea, clătinatu-s-a şi s-a cutremurat pământul. În mare este calea Ta şi cărările Tale în ape multe şi urmele Tale nu se vor cunoaşte.* (Ps 76,15-18)

Pasajul asociază minunile cu fenomenele naturale (tunetul, trăsnetul, cutremurele), care aparţin lui Dumnezeu, care se află în stăpânirea Lui (*trăsnetul Tău*, *tunetul Tău* etc.).

Din cele expuse reiese limpede că, pentru poporul Israel, exista identitate între manifestările naturii şi minuni: minunile erau starea firească a lucrurilor pe care o exprimau neîncetat în teologia lui Imanuel (*cu noi este Dumnezeu*)[42]. Minunile lui Dumnezeu erau o arătare a puterii Lui prin fenomene naturale care se petreceau la momentul oportun, aceasta e, de altfel, şi perspectiva creştină astăzi, *timing*-ul rămânând un element esenţial în problematica minunilor. În conexiune cu această idee, aş invoca aici faptul că minunile (exemplul cel mai la îndemână este cel al plăgilor Egiptului) urmează întotdeauna poruncii divine exprimate prin intermediul mijlocitorilor între popor şi Dumnezeu, de aceea, consider că evenimentele minunate cuprinse în rescriptul vechi-testamentar sunt prea adesea percepute ca fiind simple coincidenţe. Căci atunci când o

[41] Humphreys, *The Miracles of the Exodus*, 23.

[42] Această idee este frumos exprimată şi în rugăciunea de sfinţire a Templului: *Să fie cu noi Domnul Dumnezeul nostru cum a fost El cu părinţii noştri şi să nu ne lase, părăsindu-ne.* (3Rg 8,57).

serie întreagă de evenimente (precum cele relatate în ansamblul cărții Ieşirea) se petrec exact la momentul potrivit, ne putem oare limita la a le privi drept rodul purei întâmplări? Iată o întrebare care este adresată fiecăruia dintre noi.

16. NUMIREA ŞI GÂNDIREA LUI DUMNEZEU ÎN ORTODOXIE[1]

Abstract

The Easthern orthodox theology conceives God s being as unthinkable, reachable only in a humble behaviour and state. God is incomprehensible by thinking, but He is accesible by prayer and sense. The divine names are nothing but symbols of God. God s attributes become perceptible only through spiritual growth and self clensing from sins. God's name refers to attributes or self existences, nothing concrete. Revealing His name to Israel is an act of love and personal relationship. Symbols and names and concepts about divinity must be transcended, and never idolized or worshipped. Both the Christian and Judaic tradition hold God's name as a spiritual headspring with a profound liturgical power. Rather than being thought, His name must be praised and worshipped.

Keywords

Spirituality, Divine Names, Gnosis, Patrology

A-L numi şi a-L gândi pe Dumnezeu sunt două acte distincte, pe care propunerea tematică a programului de astăzi le reuneşte într-un titlu ce îmbie la reflectare. Care poate fi relația lor, ce punte există sau se poate crea între cele două, din perspectiva teologiei răsăritene? A-L numi pe Dumnezeu, adică a-I atribui diferite nume este un fapt ce provine în principal din vederea şi înțelegerea lucrărilor Sale. Aceste nume sunt folosite, aşa cum putem observa şi din Sfânta Scriptură şi din Sfânta Tradiție, în diferite contexte: doxologii, cereri, rugăciuni de mulțumire sau cele de tipul rugăciunii lui Iisus. Pe de altă parte, gândirea este un proces care se desfăşoară în interiorul ființei umane. Potrivit discursului gnoseologic, gândirea se realizează prin intermediul cuvintelor. Dar în spiritualitatea răsăriteană, precum şi în cea iudaică, gândirea se realizează în interiorul inimii, iar Sfinții Părinți au dezvoltat cu precădere această idee a coborârii minții în inimă. Sfânta Scriptură ne învață importanța inimii, ca origine a binelui şi răului: „Căci din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule" (Mt

[1]Studiul a fost publicat în *Theologia Pontica* (Revista Centrului de Cercetări Teologice, Interculturale și Ecumenice „Sf. Ioan Casian") 1-2 (2010): 132-42.

15,19) şi „Iată, împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Lc 17,21). Pornind de la aceste premise, mi-am structurat lucrarea în trei părți: prima dintre ele prezintă câteva repere în ceea ce priveşte numele divine în Vechiul Testament şi în teologia ortodoxă; cea de-a doua parte se referă la dinamica cugetării la Dumnezeu, cu raportare în principal la discursul părintelui D. Stăniloae; şi nu în ultimul rând, cea de-a treia parte prezintă o serie de manifestări concrete de numire şi gândire a lui/la Dumnezeu în ortodoxie.

1. Numirea lui Dumnezeu din perspectiva teologiei şi spiritualității ortodoxe

Atunci când vorbim despre numirile lui Dumnezeu, trebuie să îl considerăm normativ pe Sfântul Dionisie Areopagitul. În lucrarea sa *De Divinis Nominibus – Despre numele divine*, în afară de abordarea diferitelor nume atribuite lui Dumnezeu, el evidențiază limitele unui discurs concentrat asupra acestui subiect. Astfel, el afirmă tranşant că Sfânta Scriptură are un rol normativ în orice act cognitiv sau nominativ care se referă la Dumnezeu. Nu trebuie să îndrăznim să spunem sau să gândim ceva despre Dumnezeu în afară de ceea ce ni s-a descoperit deja în Sfintele Scripturi. Dumnezeu este mai presus de cuvânt, de gândire, de toată ființa, iată de ce nu trebuie să mergem mai departe decât ne îngăduie Sfânta Scriptură în încercarea noastră de a înțelege numele lui Dumnezeu[2]. Sfântul Dionisie subliniază două aspecte diferite: pe de o parte, atunci când vorbeşte despre Dumnezeu, ființa umană ar trebui să păstreze o atitudine smerită; pe de altă parte, ne este imposibil să îl înțelegem pe Dumnezeu, de vreme ce Ființa Divină este mai presus de rațiune şi cunoaştere, avându-şi temelia dincolo de minte şi de esență, circumscriind, cuprinzând, îmbrățişând şi anticipând toate lucrurile, în timp ce Dumnezeu rămâne cu totul neînțeles şi de nedefinit[3]. Putem recunoaşte acest tip de discurs şi în Dogmatica Sfântului Ioan Damaschinul: Dumnezeuirea nu este doar incomprehensibilă, ci şi fără nume[4]. Aceasta nu înseamnă că suntem îndreptățiți să vorbim despre nume şi despre numirile divine. Iată ce întrebare retorică formula Sfântul Dionisie: Cum se explică atunci tratatul nostru despre *Numele divine*, când Dumnezeirea cea mai presus de ființă se dovedeşte a fi negrăită?[5] Aici se impune o distincție. Părinții Răsăriteni

[2] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* (Iaşi: Institutul European, 1993), 45-6.
[3] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, 50.
[4] Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica* (ediție electronică), 2004, 27.
[5] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, 50.

au făcut întotdeauna diferența între Ființa lui Dumnezeu şi lucrările Lui[6]. Dacă Dumnezeu, în Ființa Sa, este dincolo de gândire şi imposibil de cunoscut şi de numit, El este, în acelaşi timp, definit de multe nume, echivalent cu lucrările Sale necreate: ne îngăduie să-L numim prin cele ce sunt proprii naturii noastre[7], servindu-ne de simboluri potrivite lucrurilor divine[8]. Prin varietatea acestor lucrări divine, Dumnezeu Însuşi lucrează. Este paradoxal într-o oarecare măsură faptul că uneori El evidențiază o lucrare anume, în vreme ce se află în mod deplin în toate lucrările Sale[9].

Aceste lucrări ale lui Dumnezeu sunt energii sau atribute prin intermediul cărora El devine prezent în creație şi în viața noastră. „Oare nu acesta este numele Lui, cu adevărat minunat, că e mai presus de orice nume?... Dar înțelepții în cele dumnezeieşti Îl laudă prin multe nume din toate cele cauzate: ca bun, ca frumos, ca înțelept, ca vrednic de iubit, ca Dumnezeu dumnezeilor, ca Domnul domnilor, ca Sfântul Sfinților, ca veşnic, ca Cel ce este, ca fiind cauza veacurilor, ca dătătorul de viață, ca înțelepciune şi ca minte, ca rațiune (cuvânt), ca cunoscător, ca mai presus de toate comorile a toată cunoştința, ca putere, ca stăpânitor etc."[10] Ajungem să cunoaştem toate aceste atribute diferite în dinamica lor în măsura în care suntem supuşi lor. Aceste atribute ale lui Dumnezeu îşi descoperă treptat bogăția, pe măsură ce devenim tot mai pregătiți din punct de vedere spiritual să le primim. Acest proces presupune o coborâre a lui Dumnezeu spre noi; El comunică ceva despre Persoana Sa într-un mod în care putem înțelege. Din punct de vedere rațional, îl putem cunoaşte prin intermediul atributelor Sale; cu toate acestea, această modalitate este schematică şi generală. Mai curând, ajungem să îl cunoaştem mai intens din lucrările Sale. În ambele cazuri, posibilitățile noastre de exprimare sunt limitate şi chiar nepotrivite, folosind în principal simboluri şi imagini[11].

În acord cu studiile mele doctorale în domeniul Vechiului Testament, aş dori să introduc aici câteva remarci succinte cu privire la numirile lui Dumnezeu în Sfânta Scriptură. Aşa cum am văzut, tratatele dogmatice şi toate afirmațiile cu referire la numele lui Dumnezeu subliniază pe de o parte imposibilitatea noastră de a-L numi pe Dumnezeu în Esența Sa, iar pe de altă parte, nevoia noastră de a-I atribui numele care descriu cel mai

---

[6] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. I (Bucureşti: IBMO, 2006), 146.
[7] Sfântul Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, 29.
[8] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, 49.
[9] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 149.
[10] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, I.VI.596.
[11] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 149.

bine lucrarea Sa în cadrul creației. Cel mai important este să ştim că „El este", decât să ştim „ce/cine este El"[12]. Existența Sa este cel mai important element în registrul nominativ şi a fost sintetizat în numele descoperit lui Moise pe muntele Horeb: „Eu sunt Cel ce sunt" (Ieş 3,14). Descoperirea numelui implica o relație de comuniune între Cel care se descoperă şi cel care primeşte această descoperire. Această revelație avea să devină centrul credinței israelite şi al experienței spirituale. Yahweh[13] este numele prin excelență, cel mai mare şi mai înfruicoşător, ascuns şi tainic. Orice alt nume al lui Dumnezeu în Biblie este corelat cu una dintre lucrările Sale, în timp ce numele Său ontologic nu are un înțeles comun sau o semnificație concretă. Tocmai această lipsă de semnificație indică poziția sa în centrul Ființei şi al Creației, al cărui fundament este. Fără a avea un anumit înțeles, oferă înțeles întregii existențe[14]. Spre deosebire de alte nume care, prin utilizarea lor repetată cu referire la Dumnezeu au devenit nume proprii, tetragrama este un nume atribuit în exclusivitate lui Dumnezeu. În cadrul unei fraze, acest nume este întotdeauna subiect şi niciodată predicat, deşi originea sa se află într-o formă verbală arhaică[15]. Ceea ce ne interesează pentru moment este interpretarea teologică a acestui nume. Numele YHWH este expresia unui Dumnezeu viu, care îşi manifestă puterea asupra tuturor creaturilor vii şi asupra vieții. Mai mult, prin acest nume, Dumnezeu exprimă natura Sa veşnică[16]. Această formulă axiomatică poate fi înțeleasă şi ca o definiție a Ființei lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu îşi exprimă aseitatea şi atotputernicia[17]. În teologia română, avem două discursuri distincte cu privire la acest subiect. V. Loichiță propune o dublă interpretare: din punct de vedere filosofico-dogmatic, acest nume Îl prezintă pe Dumnezeu ca pe o Ființă personală şi spirituală, avându-şi cauza în Sine însuşi, precum şi toate condițiile existenței Sale; din punct de vedere istoric-revelațional, Dumnezeu este un Părinte iubitor, care îşi

---

[12] Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea* (Bucureşti: IBMO, 2005), 19.

[13] Datorită faptului că întotdeauna este scris cu patru litere (yod, he, waw, he) acest nume este desemnat cu termenul de tetragramă. Atât Septuaginta cât şi Vulgata îl redau prin termenul „Domnul" (Κύριος, resp. Dominus). De remarcat este faptul că acest nume apare în Sfânta Scriptură de mai multe ori decât toate celelalte nume la un loc – David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York: Doubleday, 1996), 1010.

[14] Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomotetica, Repere exegetice la Decalog*, vol. 2 (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 94.

[15] M. Broşteanu, *Numele lui Dumnezeu în Coran şi în Biblie* (Iaşi: Polirom, 2005), 131.

[16] Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel, 1967), 41.

[17] G. Von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 1, (SCM Press LTD, 1975), 180.

manifestă grija față de Israel şi doreşte să-i asigure de fidelitatea Sa[18]. O interpretare similară este formulată de către părintele At. Negoiță: YHWH conține ideea de ființă ca ceva neschimbabil, independentă de orice altă ființă; această noțiune nu este concepută ca ceva abstract şi speculativ, ci având în vedere intervențiile istorice ale lui Dumnezeu în viața poporului Său[19]. O ultimă idee: interdicția de a pronunța acest nume al lui Dumnezeu se bazează pe Levitic 24,16: „Hulitorul numelui Domnului să fie omorât neapărat; toată obştea să-l ucidă cu pietre. Sau străinul, sau băştinaşul, de va huli numele Domnului, să fie omorât". Majoritatea cercetătorilor au căzut de acord asupra faptului că verbul *naqab* folosit în cadrul acestui verset ar trebui interpretat mai degrabă ca o utilizare blasfemiatoare a numelui lui Dumnezeu, decât ca pronunțarea obişnuită. Am menționat această problemă deoarece consider că ea continuă să fie deosebit de relevantă astăzi: o utilizare blasfemiatoare a numelui lui Dumnezeu ar trebui evitată, chiar dacă nu se mai aplică pedeapsa cu moartea.

Numele atribuite lui Dumnezeu în Biblie exprimă intervenția şi lucrarea Sa în istorie. Fiecare nume se bazează pe anumite evenimente sau fapte relevante pentru istoria mântuirii. Astfel, numele divine biblice nu aparțin unui simplu nivel nominativ. Orice nume, dacă este înțeles şi asumat, nu reprezintă doar o formă convențională de înregistrare socială sau un instrument al comunicării banale; ci este o formă de exprimare a esenței persoanei şi o cale de relaționare interpersonală. Toate acestea se aplică şi în cazul numelor divine. Cu toate acestea, în cazul numelor divine, ar trebui să subliniem faptul că cel puțin în Vechiul Testament, ele sunt o formă de exprimare a credinței[20]. Voi propune, ulterior, o reflecție asupra acestui aspect în numirea lui Dumnezeu: atribuirea de nume lui Dumnezeu ca expresie a credinței noastre şi învățăturii dogmatice a Bisericii.

2. Dinamica cugetării la Dumnezeu

Cunoasterea lui Dumnezeu presupune un proces continuu, o dinamică ce lasă întotdeauna loc pentru un progres mai mare în cunoasterea Lui. Orice idee cu privire la Dumnezeu trebuie să aibă o anumită fragilitate, transparență, lipsă de fixitate; trebuie să ne conducă întotdeauna către a o lăsa deoparte şi a crea alta. Dacă o idee cu privire la Dumnezeu rămâne

[18] V. Loichiță, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu şi valoarea lor dogmatică", *Candela* 3-5 (1927), 79-80.
[19] At. Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Sophia, 2004), 13-4.
[20] Negoiță, *Teoogia biblică a Vechiului Testament*, 6.

stabilă în mintea noastră, Îl limităm astfel pe Dumnezeu între reperele acestei înțelegeri, sau este posibil chiar să-L uităm pe Dumnezeu în timp ce ne concentrăm toată atenția asupra ideii respective. În acest fel, o idee se transformă într-un idol sau într-un fals Dumnezeu[21]. Din acest motiv, *orice idee, înţeles sau cuvânt folosit cu referire la Dumnezeu ar trebui să îl facă transparent pe Dumnezeu*, nu conținut de aceasta, ci depășind orice înțeles şi aducând la lumină succesiv diferite aspecte ale bogăției Sale infinite. Sfântul Dionisie Areopagitul consideră că de obicei privim cuvintele drept simboluri sensibile în legătură cu tainele divine. El afirmă că ar trebui să ne debarasăm de înțelesul lor simbolic şi să le privim ca fiind pure şi descoperite, pentru a adora sursa de viață ascunsă în ele. Prin intermediul cuvintelor şi al înțelesurilor, trebuie de fapt să pătrundem dincolo de ele, să percepem prezența tainică a lui Dumnezeu. Fiecare lucru şi cuvânt pe care îl folosim cu referire la Dumnezeu este un simbol al Persoanei şi lucrărilor Sale[22]. În cadrul acestor simboluri există mai multe trepte ale înțelegerii şi suntem chemați la urcarea constantă a treptelor acestor înțelesuri, spre cele de neconceput şi de negândit. Cu cât folosim cuvinte nuanțate şi cu cât urcăm spre înțelesuri mai înalte, cu atât ajungem să înțelegem că Dumnezeu este dincolo de toate acestea, dar totodată este şi sursa unică a cauzelor acestora[23].

Cugetarea la Dumnezeu este un act de experiență religioasă. Ca atare, acesta implică mai mult decât simplu raționament, deoarece o realitate la care ființa umană participă doar prin rațiune, fără implicarea întregii ființe, nu este experiată ca adevărata transcendere[24]. Or Dumnezeu, aşa cum ni se descoperă El, nu este doar o simplă construcție a imaginației noastre, o auto-revelare a spiritului uman[25], ci o realitate transcendentă; iar religia trăieşte cu această certitudine a transcendenței şi a întâlnirii reale cu Divinitatea[26]. Părintele Stăniloae consideră că ideea de Dumnezeu este fundamentată pe experiență, iar o experiență este religioasă numai atât timp cât se referă la Dumnezeu[27]. Mai mult, în teologia ortodoxă, se consideră că putem cugeta la Dumnezeu doar atunci când trăim în El, în

---

[21] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 126.
[22] *De divinis nominibus*, II, 8; P. G. 3, col. 645.
[23] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 127.
[24] Dumitru Stăniloae, *Poziţia dlui Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie* (Bucureşti: Paideia, 1993), 72.
[25] Stăniloae, *Poziţia dlui Lucian Blaga faţă de creştinism şi ortodoxie*, 48.
[26] S. Frunză, *Experienţa religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae* (Cluj-Napoca: Dacia, 2001), 49.
[27] Bernard Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu* (Paris: PUF, 1994).

comuniune cu El. Astfel trebuie înțeleasă afirmația părintelui Stăniloae: *gândirea la Dumnezeu când suntem în Dumnezeu*.

Părintele Stăniloae dezvoltă magistral un alt subiect interesant: **locul gândirii în interiorul Sfintei Treimi**. El vorbeşte despre Minte (Dumnezeu Tatăl) revelându-Se plenar în Rațiune (Dumnezeu Fiul), pentru bucuria de Sine. Rațiunea este o acțiune a minții sau a Subiectului care se reflectă/se cugetă pe Sine. În Rațiune, Subiectul suprem se cugetă pe Sine[28]. Iată cum au înțeles Sfinții Părinți relația dintre Tatăl şi Fiul: analog cu relația dintre minte şi rațiune. Rațiunea (Logosul, Fiul) este concepută ca un act al minții, ca o realitate ce îşi are originea în conştiința infinită, rămânând în acelaşi timp în solidaritate şi unitate completă cu ea. Vorbim despre un act de *auto-cugetare reciprocă*, în care fiecare Persoană îşi descoperă chipul real prin bucuria de a trăi în comuniune cu altă conştiință. Această relație este concepută de Părintele Stăniloae ca *auto-înțelegere a divinității*, dobândid astfel un caracter tripersonal. Caracterul tripersonal este prezentat ca relația dintre gândire şi simțire: Fiul sau Cuvântul lui Dumnezeu este un produs al gândirii, în timp ce Sfântul Duh este un produs al inimii[29].

Acestea sunt doar câteva dintre reflecțiile cu privire la cugetarea la Dumnezeu în cadrul teologiei şi spiritualității ortodoxe române. Cugetarea la Dumnezeu nu este doar un act ce aparține experienței religioase, ci şi cea mai sigură formă a existenței noastre[30].

3. Forme concrete de numire şi gândire a lui Dumnezeu în ortodoxie

Lectura Sfintei Scripturi

O modalitate importantă de numire şi gândire a lui Dumnezeu în ortodoxie este lectura Sfintei Scripturi, atât ca act personal cât şi ca parte integrantă a liturghiei. Sfântul Ioan Gură de Aur recomanda celor care îl ascultau să citească permanent Biblia în viața privată, accentuând importanța acesteia în cadrul experienței spirituale creştine. În cărțile Sfintei Scripturi putem identifica învățătura dogmatică a Bisericii – inclusiv numele lui Dumnezeu care ne interesează în mod deosebit acum – şi, de asemenea, principiile viețuirii morale în societatea umană. Aceste adevăruri sunt eterne şi neschimbabile[31], căci sunt parte a revelației

[28] Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, 41.
[29] Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, 61.
[30] Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*, 13.
[31] Cuvântul XII către iudei şi păgâni, Migne, P. G. 48, 821-2.

supranaturale şi scopul lor principal este mântuirea tuturor oamenilor[32]. Sfânta Scriptură este cheia către cunoaşterea lui Dumnezeu[33], căci citirea ei nu este altceva decât un dialog cu Dumnezeu[34]. O citire spirituală sfinţeşte sufletul şi aduce în el harul Duhului Sfânt[35]. Am introdus aceste câteva idei cu privire la Sfânta Scriptură pentru a înţelege cât de importantă este citirea ei pentru experienţa spirituală a fiecărei persoane.

Sfânta Scriptură este fundamentul pentru toate numele şi cugetările la Dumnezeu. Dintre toate numele divine, tetragrama este conectată în mod deosebit cu altarul sau sanctuarul, locul în care Dumnezeu îşi pune numele (Ieş 20,24) sau „lcoul pe care îl va alege Domnul Dumnezeul vostru din toate semințiile voastre, ca să-şi pună numele Său asupra lui" (Deut 12,5). Templul este „locul numelui Domnului Savaot, muntele Sionului" (Is 18,7). Această relaţie strânsă dintre Numele lui Dumnezeu şi Templu apare în mod clar în rugăciunea lui Solomon, după construirea Templului, atunci când invocă Numele lui Dumnezeu pentru a sălăşlui în Templu. Rugăciunea sa are o dimensiune universală; am putea spune apropae că se roagă lui Dumnezeu în numele întregii umanităţi. Israeliţi şi străini, „căci se va auzi de numele Tău cel mare şi de mâna Ta cea puternică şi de braţul Tău cel întins, şi el va veni şi se va ruga la templul acesta, să-l asculţi din cer, din locul şederii Tale, şi să faci tot ceea ce străinul îţi va cere Ţie, pentru ca să ştie toate popoarele pământului de numele Tău, să se teamă de Tine, cum se teme poporul Tău Israel, şi să ştie că numele Tău este chemat peste templul acesta pe care eu l-am zidit" (3Regi 8,42-43). Astfel, Solomon se roagă ca Dumnezeu să împlinească cererile a tot poporul, pentru ca toţi să cunoască Numele Lui. Acelaşi nume va fi folosit de către preoţi atunci când binecuvintează poporul lui Israel[36] (Num 6,24-25).

Iată o idee interesantă: uneori, Dumnezeu decide să nu-şi dezvăluie numele (Fac 32,30; Jud 13,17), definindu-l doar ca „minunat" (Fac 32,29), aşa cum strigă şi Psalmistul „Doamne, Dumnezeul nostru, cât de minunat este numele Tău în tot pământul! Că s-a înălţat slava Ta, mai presus de ceruri" (Ps 8,1). Această rezervă ocazională în dezvăluirea numelui Său poate fi înţeleasă ca un fel de avertisment: Dumnezeu nu poate fi circumscris nici timpului sau spaţiului, nici cuvintelor, de aceea nu ar

[32] Omilia XII Fc., Migne, P. G. 53, 102. Omilia III Mt., Migne, P. G. 57, 35; Omilia XXV Fc., Migne, P. G. 53, 226-7.
[33] Omilia LIX, In., Migne, P. G. 59, 323-4.
[34] Despre cum folosim citirea Sfintei Scripturi, Migne, P. G. 51, 89.
[35] Omilia XXXII Ioan, Migne, P. G. 59, 187.
[36] „Dumnezeu, Numele Lui", în *Enciclopedia Iudaismului*, G. Wigoder (Bucureşti: Hasefer, 2006), 185.

trebui să căutăm să înțelegem mai mult decât El Însuşi ne descoperă.

Decalogul conține, printre alte porunci, pe cea fermă împotriva utilizării defăimătoare a numelui divin. Numele lui Dumnezeu nu trebuie blasfemiat, sub amenințarea pedepsei cu moartea (Ieş 20,7; Deut 5,11). Această pedeapsă severă se datorează faptului că Dumnezeu este oarecum identificat cu numele Său. În consecință, blasfemia la adresa numelui Său ar însemna denigrarea lui Dumnezeu Însuşi. Departe de orice utilizare blasfemiatoare, acest nume este (ar trebui să fie) **iubit**: „se vor lăuda cu Tine toți cei ce iubesc numele Tău" (Ps 5,11); este **lăudat**: „Lăuda-voi pe Domnul după dreptatea Lui şi voi cânta numele Domnului Celui Preaînalt" (Ps 7,17); „Înălța-Te-voi Dumnezeul meu, Împăratul meu şi voi binecuvânta numele Tău în veac şi în veacul veacului. În toate zilele Te voi binecuvânta şi voi lăuda numele Tău în veac şi în veacul veacului" (Ps 144, 1-2); „Lăudați pe Domnul şi chemați numele Lui; vestiți între neamuri lucrurile Lui. Lăudați-vă cu numele cel sfânt al Lui" (Ps 104,1,3); este **sfânt**: „Că în El se va veseli inima noastră şi în numele cel sfânt al Lui am nădăjduit" (Ps 32,20); este înfricoşător: „De nu te vei sili să împlineşti toate cuvintele legii acesteia, care sunt scrise în cartea aceasta şi nu te vei teme de acest nume slăvit şi înfricoşător al Domnului Dumnezeului tău" (Deut 28,58); **veşnic**: „Doamne, numele Tău este în veac şi pomenirea Ta în neam şi în neam" (Ps 134,13). A uita numele lui Dumnezeu era echivalent cu a se îndepărta de El şi de poruncile Lui (Ier 23,27), iar a vorbi în numele lui Dumnezeu conferea persoanei autoritatea Lui (Ier 11,21).

A desemna un nume pentru infinit, pentru indescriptibil este o sarcină foarte dificilă; un nume este un fel de definiție, iar definirea implică o anumită limitare sau restrângere. Astfel, numele divine identificate în Biblie în afară de YHWH, precum El, Elim, Adonai, Shaddai exprimă aspecte ale lui Dumnezeu, iar explorarea lor oferă posibilitatea de a-L cunoaşte pe Dumnezeu[37]. Clasificarea obişnuită a numelor divine biblice defineşte trei grupe diferite de nume: 1) nume substantive – El, Elohim, Adonay; 2) YHWH, tetragrama, numele lui Dumnezeu prin excelență; 3) nume adjectivale: Shadday, Elyon, Qadosh[38]. Nu voi dezvolta foarte mult analiza acestor nume, Totuşi, este important să recunoaştem bogăția numelor divine biblice. Iată de ce voi insera aici câteva exemple de nume divine din Vechiul Testament: **El-Olam** – Dumnezeul cel veşnic: „Iar Avraam a sădit o livadă la Beer-Şeba şi a chemat acolo numele Domnului

[37] David A. Cooper, *Dumnezeu este un verb* (Bucureşti: Hasefer, 2001), 104.

[38] V. Loichiță, „Numirile biblice ale lui Dumnezeu şi valoarea lor dogmatică", *Candela*, 3-5 (1927), 73-4.

Dumnezeului cel veşnic" (Fac 21,33); El-Ro'I – Dumnezeu cel care mă vede: „Şi a numit Agar pe Domnul, Cel ce-i grăise, cu numele acesta: Ata-El-Roi (care se tâşlcuieşte: Tu eşti Dumnezeu atotvăzător), căci zicea ea „N-am văzut eu oare în faţă pe cel ce m-a văzut?" (Fac 16,13); **El Berit** – Dumnezeul alianţei: „Auzind de acestea, toţi acei ce erau în turnul Sichemului s-au dus în turnul capiştei lui Baal-Berit" (Jud 9,46; **El-Hay** – Dumnezeul cel viu: (3Rg 17,36); **Melek Olam** – Regele cel veşnic (Ier 10,10); **Adonay** – Domnul, stăpânul (Is 6,1); Şadday – Cel puternic (Fac 17,1); **Elyon** – Cel Preaînalt (Fac 14,18-22); **Qadoş** – Sfântul (Lev 19,2; de la acest nume derivă expresia Qadoş Israel – **Sfântul lui Israel**); **Yahweh Sebaoth** – Domnul puterilor (4Rg 22,19).

Tema cugetării la Dumnezeu este şi ea prezentă în Sfânta Scriptură. Aş dori să menţionez aici doar două texte din cartea Psalmilor pe care le consider deosebit de relevante pentru acest subiect. Ambele introduc ideea de reflecţie în contextul rugăciunii, într-o atitudine liturgică. Mai întâi, Psalmistul îşi mărturiseşte dragostea faţă de poruncile divine, la care el cugetă în timpul orelor de rugăciune, aflând astfel o mare încântare sufletească: „Am cugetat la poruncile tale pe care le-am iubit foarte. Am ridicat mâinile mele la poruncile Tale pe care le-am iubit şi am cugetat la îndreptările Tale" (Ps 118,47-48). În al doilea rând, Psalmistul vorbeşte despre cugetarea la Dumnezeu în timpul privegherilor de noapte: „De mi-am adus aminte de Tine în aşternutul meu, în dimineţi am cugetat la Tine că ai fost ajutorul meu şi întru acoperământul aripilor Tale mă voi bucura" (Ps 62,7-8). Noaptea este timpul insecurităţii, iată de ce imaginea cugetării la Dumnezeu şi a adăpostirii sub protecţia Sa este mult mai impresionantă.

Sfânta Scriptură ocupă un loc deosebit de important în cadrul liturghiei Bisericii, în special în cadrul Sfintei Liturghii. Prima citire din epistole nu reprezintă o prezentare teoretică a lucrării de mântuire; ea este atât o lectură de mulţumire cât şi de slavă, ce exprimă lucrarea lui Hristos pentru mântuirea noastră. Această citire ne învaţă să cugetăm la Dumnezeu ca fiind iubitor şi având grijă de întreaga omenire şi, de asemenea, să cugetăm la El ca subiect al doxologiei noastre[39] (Fil 4,20; 2,9-11; 1,3; Efes 5,19-20; 3,16; 1,3.6; Gal 1,5). Această citire a epistolelor este urmată de citirea din Evanghelii, arătând astfel că pentru a cugeta la lucrarea şi la Persoana lui Hristos şi a o înţelege, avem nevoie de predica Apostolilor, care au înţeles cu adevărat şi în mod desăvârşit învăţătura Sa[40].

---

[39] Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă* (Bucureşti: IBMO, 2004), 314.

[40] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 315.

Actele şi gesturile liturgice sunt foarte bogate în înțelesuri simbolice. Aş dori să sublinez un moment pe care îl consider relevant pentru tema noastră. În timpul lecturii din epistole, preotul se aşază lângă tronul lui Hristos. De pe acest tron, în timpul ambelor citiri (epistole şi Evanghelie), Hristos ascultă şi cercetează în mod nevăzut ceea ce se învață despre El în Biserică. El Însuşi învață, dar El învață prin intermediul Apostolilor şi al succesorilor acestora, sau prin intermediul Bisericii, fiind în acelaşi timp garantul adevăratei învățături[41]. Citirile biblice sunt sursa principală a credinței şi cucerniciei noastre; ele sunt lumină pentru sufletul, spiritul şi inima noastră, aşa cum Trupul lui Hristos ne este dat spre vindecarea noastră trupească şi sufletească[42].

Înainte de citirea din Sfânta Evanghelie, slujitorul se roagă lui Dumnezeu ca lumina cea curată a cunoaşterii Divinității Sale să strălucească în inimile tuturor credincioşilor şi, de asemenea, să deschidă „ochii minții noastre" pentru a înțelege predica Sa cuprinsă în Evanghelia ce urmează a se citi. Această rugăciune nu solicită o cunoaştere teoretică a dogmelor, rezervată celor cu studii în Teologie, ci ea cere o cunoaştere din lumina lui Dumnezeu, care devine El Însuşi lumină în preot şi în credincioşi. Avem de-a face aici cu o înțelegere şi o simțire mai profundă a lui Hristos ca Persoană, ca Dumnezeu întrupat: „Întru lumina Ta vom vedea lumină"[43]. Cuvântul lui Hristos nu este menit să aducă doar o înțelegere la nivel teoretic în inimile şi în sufletele credincioşilor, ci şi să le întărească dorința de a recunoaşte şi îndeplini poruncile Sale, care necesită o trăire spirituală[44].

Devine evident faptul că participarea la Liturghie este o modalitate eficientă de a învăța cum să cugetăm în mod potrivit la Dumnezeu, la persoana şi faptele Sale, la relația Sa cu noi.

A ne ruga, a-L numi şi a cugeta la Dumnezeu

Experiența spirituală creştină include anumite modalități de a-L cunoaşte pe Dumnezeu, de a intra în comuniune personală cu El. Dintre acestea, rugăciunea este fără îndoială cea mai impotantă, atât în forma ei individuală cât şi comunitară. Având în vedere cuvintele Sfântului Teofan care evidențiază importanța faptului de a sta în fața lui Dumnezeu cu mintea coborâtă în inimă şi rămânerea astfel, fără încetare, zi şi noapte, până la sfârşitul vieții noastre, putem observa că rugăciunea nu este un simplu

[41] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 316.
[42] Sf. Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, cap. I, col. 369.
[43] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 322.
[44] Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia Ortodoxă*, 322.

sinonim al unei cereri. Ar trebui să fie mai puțin o activitate temporară şi mai mult o stare continuă a minții şi a sufletului. A ne ruga înseamnă a sta înaintea lui Dumnezeu, a intra într-o relație personală cu El; înseamnă a cugeta şi a recunoaste că noi suntem în Dumnezeu şi Dumnezeu este în noi[45].

În ultimele Sale ore petrecute pe pământ, Hristos le-a spus apostolilor: „Până acum nu ați cerut nimic în numele Meu; cereți şi veți primi ca bucuria voastră să fie deplină" (In 16,24). „Adevărat, adevărat vă spun vouă: Orice veți cere de la Tatăl în numele Meu, El vă va da" (In 16,23). Aceste cuvinte constituie piatra de temelie pentru Rugăciunea lui Iisus[46]. Rugăciunea lui Iisus se concentrează pe Numele Divin deoarece Numele însuşi este o teofanie personală, o manifestare a Dumnezeului Întreit. Aşa cum numele poartă şi manifestă realitatea unei anumite persoane, rugăciunea ar trebui adresată lui Dumnezeu tocmai folosind aceste nume revelate[47]. Numele are o dimensiune tainică; el descoperă taina persoanei. Atunci când Arhanghelul îi descoperă Fecioarei Maria întruparea Fiului lui Dumnezeu, el îi descoperă şi Numele Lui: „Şi iată vei lua în pântece şi vei naşte fiu şi vei pune numele lui Iisus" (Lc 1,31), numele lui Mesia fiind un *numen praesens*. Astfel, rugăciunea Numelui lui Dumnezeu nu este o simplă vorbire către Dumnezeu, ci o participare la vorbirea Sa, cheia intrării în comuniune cu El. Această participare este obținută prin chemarea Numelui Lui, pentru care nu este nevoie de nici o cunoaştere specializată[48].

În tradiția ebraică, invocarea deliberată a numelui lui Dumnezeu înseamnă să te aşezi în fața Lui, în prezența Lui, să te deschizi energiei Lui, oferindu-te ca pe un instrument şi ca pe un sacrificiu viu în mâinile Lui. Această înțelegere ebraică a Numelui lui Dumnezeu trece din Vechiul în Noul Testament: demonii sunt alungați (FA 16,18) şi cei bolnavi sunt vindecați prin Numele lui Iisus (FA 3,6; 4,30), căci Numele Lui este puternic[49].

În Noul Testament sunt introduse alte nume ale lui Dumnezeu, spre exemplu Sfântul Apostol Pavel evidențiază numele de Avva – „Părinte". Această invocare descoperă profunzimea rugăciunii creştine „Tatăl

---

[45] Kallistos Ware, *Puterea numelui* (Bucureşti: Christiana, 1992), 18.
[46] Arhimandritul Sofronie, *Rugăciunea – experiența vieții veşnice* (Sibiu: Deisis, 2001), 117-8.
[47] John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* (Cluj-Napoca: Patmos, 2008), 306.
[48] Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian*, vol. II (Cluj-Napoca: Limes, 2002), 96.
[49] Ware, *Puterea Numelui*, 36-7.

nostru", predată Apostolilor de Însuşi Hristos (Mt 6,9-13). Fundamentul acestei rugăciuni este ideea de adopție divină, prin care noi toți devenim fii ai lui Dumnezeu. Cu toții venim la Tatăl, dar prin Fiul şi în Duhul Sfânt. Fiind uniți cu Hristos, cu viața Lui, participăm la rugăciunea Lui. În şi prin Hristos venim către Tatăl. A chema Numele lui Dumnezeu înseamnă a-L chema pe Dumnezeu Însuşi; iar Dumnezeu devine prezent acolo unde este chemat pe Numele Său cu inima deschisă. Alăturându-ne Lui în rugăciune, urmându-L şi imitându-L, participăm la rugăciunea Sa mistică în Duhul Sfânt Atunci când ne rugăm la Avva – Părinte, intrăm în relație cu Dumnezeu Tatăl, ne adresăm Lui în timp ce suntem uniți cu Hristos şi prin Duhul Sfânt. Această rugăciune, chiar dacă menționează doar numele Tatălui, ne face să intrăm în relație cu toate cele trei Persoane ale Sfintei Treimi.

Hristos Însuşi ne-a învățat să ne rugăm lui Dumnezeu ca Tatălui nostru. Dar nu suntem niciodată singuri în rugăciunile noastre: Domnul Însuşi, prin Duhul Său cel Sfânt, continuă să se adreseze lui Dumnezeu ca unui Tată. Adevărata rugăciune este atinsă atunci când Duhul se adresează lui Dumnezeu ca Tată, din interiorul inimii omeneşti. Iată de ce Sfântul Apostol Pavel spune „De asemenea şi Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu ştim să ne rugăm cum trebuie, ci Însuşi Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Romani 8,26). Prin urmare, rugăciunea este în esență o activitate divină şi, ca orice alt aspect al vieții spirituale, are nevoie de *sinergie*, împreună lucrarea dintre Dumnezeu şi om.

Există trei tipuri de rugăciune: doxologică, euharistică şi de cerere. În toate cele trei, numirea lui Dumnezeu este unul dintre aspectele esențiale. Astfel, cartea psalmilor ne oferă o serie de exemple de rugăciune doxologică cu referire la Numele lui Dumnezeu: „Înălța-Te-voi Dumnezeul meu, Împăratul meu şi voi binecuvânta numele Tău în veac şi în veacul veacului. În toate zilele Te voi binecuvânta şi voi lăuda numele Tău în veac şi în veacul veacului" (Ps 144,1-2); „După numele Tău, Dumnezeule, aşa şi lauda Ta peste marginile pământului; dreapta Ta este plină de dreptate" (Ps 47,9). Tot în Cartea Psalmilor găsim o invocare similară a numelui divin în context euharistic (fără să menționăm aşa numiții „Psalmi de mulțumire" în întregime): „Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul şi toate cele dinlăuntrul meu, numele cel sfânt al Lui" (Ps 102,1). Contextul versetului arată că această binecuvântare se bazează pe toate beneficiile primite de la Dumnezeu (a se vedea în special versetele 2-5: iertare, vindecare, mântuire, milă şi îndurări, dreptate). Nu în ultimul rând, numele lui Dumnezeu este invocat în cadrul rugăciunilor

de cerere, precum aceasta: „Pentru numele Tău, Doamne, dăruieşte-mi viaţă" (Ps 142,11).

Rugăciunea profundă şi autentică poate fi recunoscută după roadele sale; astfel, putem recunoaşte caracterul autentic al rugăciunii noastre prin intermediul efectelor rugăciunii asupra vieţii noastre personale şi sociale. Rugăciunile nu sunt doar expresii teologice ale ale credinţei noastre; ele sunt experierea vie a comuniunii cu Dumnezeul cel viu. Ca atare, ele se reflectă asupra întregii noastre vieţi. Iată ce face rugăciunea atât de importantă în zilele noastre: este o cale de mântuire, dar totodată este o modalitate de a face viaţa mai bună pentru întreaga omenire, făcând veşnicia prezentă în timp.

Mărturisirea lui Dumnezeu în zilele noastre

„Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul şi vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morţi, te vei mântui. Căci cu inima se crede spre dreptate, iar cu gura se mărturiseşte spre mântuire" (Rm 10,9-10). Aceste cuvinte ale Sfântului Pavel evidenţiază importanţa mărturisirii. Ele sunt la fel de potrivite astăzi cum au fost atunci când el le-a adresat romanilor. Mărturisirea lui Dumnezeu are un efect benefic atât asupra mea cât şi asupra celor care aud mărturisirea mea. Numele lui Dumnezeu, ca expresii ale energiilor divine, pot fi considerate expresii sintetice ale credinţei noastre, pe care le folosesc chiar şi în cadrul *rugăciunii mele personale*. Această rugăciune particulară poate fi înţeleasă ca un act de mărturisire a credinţei şi poate avea un efect benefic asupra societăţii contemporane[50]. Cum este posibil? Prin rugăciunea personală, se leagă relaţii puternice între oameni, relaţii bazate pe valorile veşnice şi nu pe cele vremelnice. Prin rugăciune eu devin parte a unui dialog ontologic ce îşi are originea în dialogul din interiorul Sfintei Treimi şi, în felul său, rugăciunea devine o cale prin care îmi pot vindeca spiritual propria fiinţă, dar şi un element de coeziune socială[51]. O altă modalitate de a-L mărturisi pe Dumnezeu astăzi este *dialogul*: intercultural, interconfesional, interreligios etc. Iar dialogul nu este altceva decât întâlnirea prin (dia) cuvânt/Cuvânt[52], având astfel o dimensiune transcendentă.

---

[50] Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, 42.
[51] Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt*, 49.
[52] Ioan Chirilă, *The dia-logos Between Theology and Science. Meeting through the Word* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2009).

Concluzii

Numirea şi gândirea lui Dumnezeu sunt două acte fundamentale ale experienței religioase dacă se desfăşoară în timp ce suntem/trăim în Dumnezeu, în comuniune cu El. Ele sunt în primul rând acte personale, fiind o parte a experienței spirituale private, dar au şi o dimensiune comunitară şi socială: ele sunt capabile să îmbunătățească coeziunea socială, dar şi experiența religioasă a comunității. Sfântul Serafim de Sarov spunea că adevăratul scop al vieții creştine este dobândirea Sfântului Duh. Să îl obținem în timp ce-L recunoaştem şi-L mărturisim pe Iisus ca Domn, căci „nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, - decât în Duhul Sfânt" (1 Cor 12,3).

17. SFÂNTA SCRIPTURĂ. REPERE PENTRU O LECTURĂ ORTODOXĂ ÎN MILENIUL III[1]

Abstract

This study explores the broad horizons of biblical hermeneutics, in pursuing to convey the utility and actuality of some patristic interpretative landmarks within a nowadays orthodox *lectio* of the Holy Scripture. In doing so, we are using the divine inspired works of Saint John Chrysostom.

Keywords

Word, Hermeneutics, Name, Communication, Scripture, Path

Aş începe propunând o distincție operabilă/posibilă între *cuvânt* şi *cuvinte*: cel dintâi, chiar scris fără inițială majusculă, exprimă unitate, în timp ce în forma de plural se poate sesiza o anumită risipire, o zdruncinare a unității, un sens care se apropie mai mult de „vorbă", înțeleasă în perspectiva „tot cuvântului deşert" pentru care vom da răspuns în ziua Judecății. Care este componenta negativă a acestei vorbe, de ce devine ea pentru noi pricină de osândă? Pentru că reflectă în chip onest inima, după cum spune Mântuitorul: *Nu ceea ce intră pe gură spurcă pe om* [...] *iar cele ce ies din gură pornesc din inimă, şi acelea spurcă pe om.* (Mt 15,11.18). Iar dacă pe tablele inimii noastre, Cuvântul este înlocuit de cuvinte, atunci carnea redevine piatră şi omul singur îşi face din inimă un zid între el şi Dumnezeu. Asistăm, în acest debut de mileniu al III-lea, la progresul exploziv al mijloacelor de comunicare şi suntem, în chip paradoxal, martorii unui proces de izolare teribilă. Singurătatea a devenit, pentru mulți, un sentiment acut, într-un timp în care folosirea cuvântului, oral, scris ori difuzat, deține un loc tot mai copleşitor în viața societății[2]. Iar dacă acesta (cuvântul) îşi împlineşte chemarea cea mai profundă atunci când practică schimbul şi se realizează ca element de relație, apt de receptare şi dialog[3], însemnează că o parte considerabilă din cuvintele pe care le rostim sau scriem astăzi sunt lipsite de consistență, devin de prea multe ori simple „vorbe", incapabile de a realiza o comunicare autentică.

---

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Theologia Orthodoxa* 1 (2013): 5-24.

[2] Benjamin Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică (*Bucureşti: Hasefer, 2007), 7.

[3] Gross, *Aventura limbajului*, 7.

În acest context, Cuvântul Scripturii poate constitui punctul de plecare pentru o reaşezare a cuvântului în firescul său, stare în care acesta redevine mijloc de comunicare autentică, spațiu de întâlnire a omului cu Dumnezeu şi cu aproapele[4]. Dar acest lucru nu este posibil dacă ne limităm la o abordare exclusiv ştiințifică a Sfintei Scripturi, o abordare care să ignore cu desăvârşire caracterul său revelat, importanța sa pentru viața creştinului şi implicit mărturia sa anastasică. Părintele John Breck consideră că astăzi se impune în Biserica Ortodoxă o redescoperire şi o dezvoltare a unei hermeneutici biblice care să fie, pe de-o parte, fidelă abordării duhovniceşti a Părinților, dar, pe de altă parte, care să fie relevantă şi convingătoare pentru lumea modernă[5]. Am extras, în studiul de față, câteva repere hermeneutice din opera Sfântului Ioan Gură de Aur, dat fiind faptul că exegeza sa a fost determinată de preocupări pastorale, situându-se permanent în slujba propovăduirii creştine[6]. Aş dori să zăbovesc însă mai întâi asupra câtorva aspecte ale cuvântului în sfera de înțelegere proprie Vechiului Testament.

1. Cuvânt creator şi nume

Situându-mă în zona cercetării biblice vetero-testamentare, atunci când vorbesc de cuvânt mă întorc, în chip prioritar, la referatul creației, acolo unde cuvântul „reprezintă prin sine însuşi [...] esența însăşi a realității pe care o aduce la existență”[7]. În planul strict al existenței umane, Descartes semnala că a patra cauză a erorilor noastre ar fi faptul de a lega gândurile noastre de cuvinte care nu le exprimă în chip desăvârşit[8]. O cu totul altă imagine ne oferă însă rescriptul creației, în care „gândul este o paradigmă, cuvântul este expresia activă, dinamică, făptuitoare a însuşi actului existent în paradigmă”[9]. Creația care se împlineşte prin cuvânt demonstrează o proximitate de esență între limbaj şi lume, o unitate profundă şi fundamentală a creațiunii[10]. Acest act al creării prin cuvânt, în urma căruia apar toate făpturile pământului în afară de om este, în viziunea Sfinților Părinți, un temei pentru a aduce laudă lui Dumnezeu:

---

[4] Gross, *Aventura limbajului*, 11.
[5] John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare* (Bucureşti: IBMO, 1999), 47.
[6] Breck, *Puterea Cuvântului*, 88.
[7] Gross, *Aventura limbajului*, 24.
[8] Gross, *Aventura limbajului*, 8.
[9] Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 10.
[10] Gross, *Aventura limbajului*, 24.

„Iată, se văd cerul şi pământul şi strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, aşadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înşine.* [...] Te laudă toate acestea pe Tine, Creatorul tuturor. Dar Tu cum le faci? Cum ai făcut, Dumnezeule, cerul şi pământul? [...] prin cuvântul Tău le-ai făcut"[11].

În acelaşi fel, regăsim în cartea Psalmilor invocat actul creator pentru slavoslovia Ziditorului: *Să laude numele Domnului, că El a zis şi s-au făcut, El a poruncit şi s-au zidit.* (Ps 148,5). Dar imaginea lucrării creatoare ne descoperă omul ca făptură ce se bucură de un statut aparte, fiind „singurul dintre viețuitoare făcut cu mâna lui Dumnezeu"[12], aşadar printr-o implicare directă a lui Dumnezeu[13] şi nu prin cuvânt deşi, paradoxal, omul este singura ființă înzestrată cu darul cuvântului[14]. El va fi cel invitat să încheie actul creator prin punerea numelor animalelor: *Şi Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului şi toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; aşa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Şi a pus Adam nume tuturor animalelor şi tuturor păsărilor cerului şi tuturor fiarelor sălbatice.* (Fac 2,19-20). Omul, singura ființă înzestrată cu limbaj şi putere de a da nume este, aşadar, singurul element pentru care actul creator nu este legat de limbaj şi pentru care denominarea nu încheie procesul de creație[15]. Pentru gândirea iudaică, omul este o ființă al limbajului deoarece menirea lui esențială constă în a numi, adică a elibera într-însul limbajul, a lăsa liber cuvântul pentru a traduce limbajul lucrurilor în limbaj al omului. A numi pentru a smulge din materia opacă energia creatoare pe care verbul divin a depus-o acolo cu scopul de a regăsi prin limbajul său intimitatea lingvistică ce uneşte creația mută cu Dumnezeu. În sfârşit, prin numirea ființelor vii, Adam se distinge de acest univers mut şi devine conştient de singularitatea lui[16] ca făptură menită dialogului/comunicării cu Dumnezeu şi cu aproapele în cadrul creației.

---

[11] Fer. Augustin, *Confessiones,* în *PSB* 64, trad. Nicolae Barbu (Bucureşti: IBMO, 1985), 244-5.
[12] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii şi cuvântări*, în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 372.
[13] Așa cum vor fi scrise tablele Legii cu degetul lui Dumnezeu (Ieș 31,18; Deut 9,10), o altă formă de a exprima o implicare cu totul specială a lui Dumnezeu în actul respectiv.
[14] Gross, *Aventura limbajului*, 15.
[15] Gross, *Aventura limbajului*, 26.
[16] Gross, *Aventura limbajului*, 28.

2. Scriptura şi cartea naturii

Se delimitează, în general, existența a două etape în comunicarea dintre Dumnezeu şi om: dialogul edenic şi comunicarea postpecavică. În starea de dinainte de cădere omul era înzestrat cu puterea de a cunoaşte pe Dumnezeu şi de a cunoaşte binele prin legea naturală, potrivit căreia el dobândeşte cunoştință de binele, pe care se cuvenea să-l săvârşească şi de răul care trebuia evitat[17]. Prin aceasta, deşi nu avea o lege scrisă, omul putea duce o viață plină de virtute, o viață în acord cu voința divină. Cum? Urmând glasul lăuntric al conştiinței lui, pe care o avea singur învățător[18]. Dar pe lângă această sfătuire omul avea comuniunea rațiunilor făpturilor din care putea dobândi cunoştințe despre însuşirile nevăzute ale lui Dumnezeu, despre puterea Lui cea veşnică şi despre divinitatea ființei Lui, deci prin mijlocirea creaturilor, aşa cum ne spune Apostolul Pavel în Romani 1, 20: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare.* Astfel, Dumnezeu a pecetluit întreaga creație cu simțirea existenței și prezenței Lui[19]. Este exprimată, în acest text, o teologie naturală care, cel mai probabil, își are originea în teologia sapențială iudaică elenistică[20].

Această modalitate de cunoaştere este considerată de Sfântul Ioan Gură de Aur a fi mai credibilă decât cea transpusă întrucât ființa omenească o dobândeşte prin mijlocirea lucrurilor şi-i este mai vrednică de crezare şi mai clară[21]. Într-o vreme în care făptura umană tinde să-şi revendice autoritatea absolută asupra creației, uitând parcă de responsabilitatea care a însoțit darul inițial al stăpânirii după chipul lui Dumnezeu şi lucrând nu la împlinirea telosului ei, ci la distrugerea-i nejustificată, e importantă această revalorizare a cărții naturii care este de o importanță covârșitoare în viziunea Sfinților Părinți. Voi insera în cele ce urmează doar câteva pasaje pe care le consider relevante.

Vorbind despre modurile în care Dumnezeu S-a făcut cunoscut făpturii Sale, Sfântul Ioan Damaschin pune pe primul plan calea cunoaşterii naturale: „Dumnezeu, însă, nu ne-a lăsat în completă neştiință, deoarece cunoştința existenței lui Dumnezeu este însămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăşi creația, conservarea şi guvernarea

---

[17] *PG* 49,133 şi 55,251 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură şi interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom* (Bucureşti: Anastasia, 2003).

[18] *PG* 54,471; şi 48,1059 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 33.

[19] Richard Alan Young, „The Knowledge of God in Romans 1:18-23: Exegetical and Theological Reflections," *JETS* 43/4 (2000): 695.

[20] James D. G. Dunn, „Romans 1-8", în *WBC* 38a (1988): 56.

[21] *PG* 49,105 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*.

acesteia vestesc măreția firii dumnezeieşti”[22]. Sfântul Ioan Gură de Aur exprimă limpede faptul că Scripturile nu au fost dăruite omenirii de la începutul existenței ei, ci numai mai târziu, fiindcă „nu prin scrieri, ci prin lucruri a voit Dumnezeu să învețe firea oamenilor. Ce înseamnă prin lucruri? Prin intermediul creației însăşi”[23]. De aceea, după cum spune apostolul Pavel, nici păgânii nu au scuză înaintea lui Dumnezeu că nu i-au slujit, din moment ce, necunoscând Evangheliile, L-au putut cunoaşte totuşi din făpturi. Sfântul Ioan explică pe îndelete această posibilitate oferită neamurilor: „Cum puteau să-L cunoască pe Dumnezeu? Şi cine L-a arătat pe El lor? Căci Dumnezeu S-a arătat acestora (neamurilor), zice. În care fel? Ce prooroc a trimis, ce evanghelist, ce învățător, din moment ce Scripturile nu erau încă? *Cele nevăzute ale Lui* – spune – *se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (Rom 1,20). Ceea ce spune aceasta înseamnă că adică a aşezat creația în mijloc în fața ochilor tuturor, pentru ca din lucrurile lui să înțelegem pe Creator”[24].

Interpretând un pasaj din referatul creației, Sfântul Vasile cel Mare înalță rugăciune pentru ca oamenii să-L înțeleagă şi să-L cunoască pe Dumnezeu din contemplarea celor văzute: „Iar Dumnezeu, Cel ce a creat operele Sale mari [...] să vă dea vouă în tot lucrul înțelegerea adevărului Lui, ca să înțelegeți din cele văzute pe cel nevăzut, iar din frumusețea şi măreția zidirilor să vă faceți o idee potrivită de Cel ce ne-a zidit – *că cele nevăzute de la zidirea lumii se văd…* – încât şi de pe pământ şi din văzduh şi din cer şi din apă şi din noapte şi din zi şi din toate cele văzute să luăm evidente dovezi despre Binefăcătorul nostru”[25].

„Cel care înțelege pe Creator din facerea lumii, a cunoscut şi el pe Dumnezeu din înțelepciunea cu care a fost făcută lumea. Că *cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la facerea lumii se văd când cugeți la cele făcute de El*”[26]. El explică în continuare în ce mod se descoperă înțelepciunea divină în făpturile create: „...înțelepciunea care se arată în lume, aproape dând glas,

---

[22] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* (Apologeticum, 2004), 10. Sfântul Ioan continuă apoi cu prezentarea revelației divine prin intermediul Legii şi al profeților, iar mai apoi prin Însuşi Fiul Său Unul-Născut. Reținem faptul că toate aceste căi minunate de Revelație sunt precedate de revelația naturală.

[23] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, în http://www.ioanguradeaur.ro/omilia-a-ix-a-catre-antiohieni/, 1.

[24] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni,* 1.

[25] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 109.

[26] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, 469.

prin cele văzute, că de Dumnezeu s-au făcut, pentru că nu întâmplător străluceşte în cele create o atât de mare înţelepciune. Că după cum *Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria* (Ps 18,1) – şi o spun fără glas – *că nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă* (Ps 18,3), tot aşa sunt unele cuvinte şi ale înţelepciunii [...]" care „proclamă în tăcere pe Ziditorul şi Domnul, ca prin ea să te urci la ideea singurului Înţelept"[27]. Lumea întreagă este, în viziunea Părinţilor, zidită ca mediu al întâlnirii omului cu Dumnezeu, se cuvine aşadar omului să contemple cele văzute întru înţelegerea celor nevăzute. Într-o exprimare poetică, lumea creată este numită „şcoală a sufletelor" pe calea aflării Împărăţiei Cerurilor: „...că lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deşert, ci pentru un scop folositor şi pentru marea trebuinţă pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o şcoală a sufletelor înzestrate cu raţiune şi un loc unde se poate învăţa cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute şi simţite în lume o călăuză a minţii pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul, că *cele nevăzute*... (Rom 1,20)"[28].

Bunătatea lui Dumnezeu şi purtarea Sa de grijă faţă de om se manifestă şi în faptul că nu abuzează de firea Sa nevăzută pentru a rămâne pentru totdeauna necunoscut, ci Se descoperă din iubire[29]. Pentru înţelegerea deplină a modului în care are loc această descoperire prin făpturi, Sfântul Atanasie al Alexandriei apelează la o analogie cu binecunoscutul sculptor Fidias mult apreciat de contemporanii săi: „...se spune despre sculptorul Fidias că operele lui se cunoşteau de privitori ca ale lui chiar când nu era de faţă Fidias, din simetria şi proporţia părţilor întreolaltă. Aşa se poate cunoaşte din rânduiala lumii Dumnezeu, Făcătorul şi Orânduitorul ei, chiar dacă nu se vede cu ochii trupului. Căci Dumnezeu nu a abuzat de firea Sa nevăzută – să nu spună cineva aceasta – ca să Se lase pe Sine cu desăvârşire necunoscut oamenilor"[30].

---

[27] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, 469-70.

[28] Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, 77.

[29] Făptura creată nu poate să Îl cunoască pe Dumnezeu decât în măsura în care El Se descoperă de bună voie. Această idee este dezvoltată la Sfântul Atanasie: „De fapt, pentru că Dumnezeu este bun şi de-oameni-iubitor şi cu grijă pentru sufletele făcute de El, dar e nevăzut şi de necuprins prin fire şi dincolo de toată fiinţa creată şi de aceea neamul omenesc nu poate ajunge uşor la cunoştinţa despre El, pentru că toate sunt create, iar El este necreat, a întocmit creaţiunea prin Cuvântul Său (prin Raţiunea Sa) astfel ca, deoarece El este prin fire nevăzut, să poată fi cunoscut de oameni prin operele Lui. Căci meşterul se cunoaşte de multe ori din opere, chiar dacă rămâne nevăzut." Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, în *PSB* 15, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 1987), 69-70.

[30] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 70.

Definirea cunoaşterii despre care vorbeşte Apostolul este, în viziunea Sfântului Teofilact, următoarea: „Din cele ale lui Dumnezeu, unele sunt necunoscute, precum este ființa şi firea Lui; iar altele cunoscute, precum sunt toate cele ce se socotesc despre ființa şi firea Lui: bunătatea, înțelepciunea, puterea, dumnezeirea (adică mărirea)[31], pe care Pavel le numeşte aici „nevăzute ale lui Dumnezeu", înțelese din făpturile Lui. Deci Dumnezeu a arătat Elinilor cunoştința Sa, adică cele ce se socotesc despre ființa Lui, care sunt nevăzute de ochii cei simțiți, dar înțelese de minte din buna rânduială a făpturilor"[32].

Sfântul Teofilact identifică aici cinci „pricini" pentru care s-au creat făpturile lumii văzute, printre care regăsim și cunoașterea lui Dumnezeu din contemplarea lor[33].

Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că nimeni nu se poate justifica pentru necredința sa, de vreme ce are sub priviri măreția naturii care însăși vorbeşte despre Creatorul ei: „Dar apoi oare nu ați auzit cerul slobozind vocea în văzul nostru, adică în privire? Nu ați auzit acea voce, care strigă mai frumos decât orice trâmbiță, vestindu-ne armonia cea perfectă? Nu cunoaşteți legile în puterea cărora ziua şi noaptea se succed continuu şi rămân nemişcate? Nu vedeți ordinea cea perfectă în succesiunea anotimpurilor, şi care ordine este neschimbată? Nu vedeți recunoştința mării arătată în valuri? Nu vedeți că totul în univers rămâne

---

[31] Sfântul Teofilact invocă aici spusele a doi dintre Părinții Bisericii. Mai întâi, dumnezeiescul Maxim care zice că „din cele dumnezeieşti, unele sunt înțelese, iar altele neînțelese de oameni (cap. 5 al sutei a patra din cele despre iubire), iar apoi Sfântul Vasile: „Din lucrările lui Dumnezeu suindu-ne şi prin făpturi înțelegând pe Făcătorul, luăm cunoştința bunătății şi a înțelepciunii Lui; căci acestea sunt cele cunoscute ale lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu le-a insuflat întru toți oamenii" (*Cuvântul I asupra lui Eunomie*). Sf. Teofilact, *Tâlcuirea epistolei către Romani a slăvitului şi prea-lăudatului Apostol Pavel* (Bucureşti: Sophia, 2005), nota 85, 41-42.

[32] Sf. Teofilact, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2.

[33] Celelalte patru pricini sunt: pentru a învăța de la ele, pentru a ne oferi hrana necesară întreținerii vieții, pentru a mulțumi pentru aceasta lui Dumnezeu și, în sfârșit, pentru a împlini doxologia în vederea căreia am fost creați: „… pentru acest sfârșit a zidit Dumnezeu lumea, ca să fie slăvit de către făpturile cele cuvântătoare. De aceea a zis dumnezeiescul David: *Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu*" (Ps 18,1). Sf. Teofilact, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2, nota 89: „Pentru ca, în făpturi, ca în nişte oglinzi, să-L vedem pe Ziditorul şi Făcătorul lor şi, din ființa făpturilor, să-L înțelegem şi să credem că Dumnezeu este făcătorul acestora. [...] din bunătatea făpturilor, să înțelegem bunătatea Făcătorului lor, iar din înțelepciunea şi puterea zidirilor, să cunoaştem înțelepciunea şi puterea Ziditorului. [...] Şi aceasta este ceea ce a zis Apostolul puțin mai înainte: *Cele nevăzute*.... Şi Dionisie Areopagitul zice că *cele văzute sunt chipuri ale celor nevăzute, şi cele simțite ale celor gândite*". Cf. Sf. Teofilact, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 43-4.

în ordinea stabilită fiecăruia, şi cum prin frumuseţea şi măreţia lor slăvesc pe Creator?"[34].

Aşadar, aceasta este doxologia tăcută a făpturilor pe care o înţeleg şi cei care ştiu să citească şi necititorii, inculţii şi înţelepţii, săracii şi bogaţii, stăpânii şi slugile, sciţii şi barbarii, găsind fiecare acolo cunoştinţele pe care sufletul său le doreşte despre Dumnezeu[35]. Acest tip de comunicare, cea prin mijlocirea lucrurilor, este accesibil tuturor neamurilor, de aceea şi ele îşi sunt loruşi lege.

Pe lângă această modalitate de comunicare, Sfântul Ioan Gură de Aur invocă ideea unei comunicări directe, prin care Dumnezeu, „cercetând cugetele oamenilor şi găsindu-le curate a grăit cu ei în mod direct, coborându-se la puterea lor de a-L înţelege"[36]. Comunicarea directă nu se limitează doar la perioada edenică, ci se continuă şi după cădere, dar este condiţionată de curăţia inimii, de aceea cei care devin părtaşi acestei comunicări sunt veritabile exemple de virtute: Noe, Avraam, Iov şi Moise, profeţii. Şi acest mod de comunicare este superior comunicării scrise, Sfântul afirmând că din această cauză comunicarea scrisă nici nu exista dintru început ca mod de comunicare Dumnezeu – om. Atât Vechiul Testament, cât şi Noul Testament au fost rânduite de Dumnezeu şi încuviinţate spre a fi scrise din „pricina slăbiciunii oamenilor"[37], care nu s-au putut menţine în apropierea Lui, prin legea morală naturală şi prin cunoştinţele despre divinitate, împărtăşite lor în mod direct sau dobândite prin mijlocirea lucrurilor. Aşadar, Scriptura este, în comunicarea omului cu Dumnezeu, „cea de a doua cale"[38]. Pentru a susţine această afirmaţie, voi invoca în cele ce urmează câteva pasaje din scrierile Sfântului Ioan Hrisostom.

3. Sfântul Ioan Hrisostom, exeget al istoriei mântuirii

Am introdus acest concept de *istoria mântuirii* pentru faptul că, deşi Sfântul Ioan Gură de Aur este reprezentantul prin excelenţă al şcolii exegetice antiohiene, recunoscute pentru metoda istorico-literală uzitată în exegeza biblică, el nu înţelege istoria ca fiind limitată la om şi la puterile şi lucrările lui, ci o consideră „ca spaţiu în care Dumnezeu este prezent şi

[34] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la epistola către Romani* (*Bucureşti, Christiana, 2005), 11.*
[35] *PG* 49,112 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*
[36] *PG* 54,582 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*
[37] *PG* 61,20 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*
[38] Constantin Coman, *Erminia duhului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească* (Bucureşti: Bizantină, 2002), 124.

lucrează nemijlocit"[39] pentru mântuirea făpturii umane. Exegeza pe care o propune este una întemeiată pe experiența duhovnicească, adică una care presupune implicarea nemijlocită a Duhului Sfânt în interpretarea scrierilor sfinte: „Toate cele cuprinse în Sfânta Scriptură [...] sunt *cuvinte ale Duhului*[40]*, cuvinte ale harului divin,* care a determinat pe autor să scrie[41], *cuvinte ale lui Dumnezeu,* rostite prin gura profeților. *Gurile profeţilor sunt gura lui Dumnezeu*[42]*...*"[43]. Lucrarea Duhului este însă dublă: pe de o parte, îl inspiră pe cel care scrie, pe de altă parte, îl luminează pe cel care citeşte. Pentru cel din urmă, cuvântul scripturistic nu este în mod necesar autorevelator, ci doar Cuvântul lui Dumnezeu, lucrând prin Duhul, „poate deschide mințile oamenilor ca ei să poată înțelege Scripturile", aducându-le aminte sau luminându-le cele despre Sine, „dezvăluind adevăruri ascunse ale veacului eshatologic, întru slava Sa şi a Tatălui" (In 14, 26; 16, 13-15)[44]. Desigur, în această lucrare, omul participă cu exprimarea voinței sale de a cunoaşte, de a înțelege, de a căuta înțelesurile Scripturii, însă fără ca această căutare să fie făcută în duh „iscoditor", ci în duh de smerenie potrivit neputințelor noastre[45].

Vorbind despre maniera interpretativă a celor două şcoli exegetice, patriarhul Iustin Moisescu remarca faptul că distincția nu este una de substanță, ci de manieră de aplicare a principiilor exegetice – de altfel, comune în mare parte – în funcție de contextul socio-cultural. Pe acest fond se profilează Sfântul Ioan Hrisostom, „care a constituit totdeauna o garanție suficientă pentru ortodoxia unei scrieri"[46]. El este considerat punctul de întâlnire, de armonizare şi completare a celor două şcoli, în el avem personalitatea exegetică care fixează normele fundamentale ale hermeneuticii biblice. Un singur exemplu este suficient pentru a înțelege echilibrul care domină exegeza sa. În comentariul său la *Psalmi* (9,4), Sfântul Ioan distinge trei tipuri de afirmații biblice: un prim fel care reprezintă doar figuri sau imagini simbolice, revelând un sens teoretic sau spiritual, şi exemplifică cu *Pilde* 5,18-19: *Cerboaică preaiubită şi gazelă plină de farmec să-ţi fie ea....* Un al doilea tip de afirmații sunt cele care au doar o semnificație literală (Fac 1,1): *La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul*.

---

[39] Coman, *Erminia Duhului*, 128.
[40] *PG* 54,514 şi 53,65 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 53.
[41] *PG 49,*17-18 şi 56,156 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*
[42] PG 56, 110 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*
[43] Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 53.
[44] Breck, *Puterea Cuvântului*, 10.
[45] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 42-3.
[46] Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 13.

În sfârşit, a treia categorie de afirmații este a celor autentic tipologice, în care „sensul dumnezeiesc dobândeşte expresie în evenimentul istoric" (In 3,14): *Şi după cum Moise a înălţat şarpele în pustie, aşa trebuie să se înalţe Fiul Omului*[47].

O preocupare deosebită pentru Sfântul Ioan Gură de Aur este unitatea/acordul deplin al celor două Testamente[48]. Observația sa fundamentală în această privință este că „Dumnezeu, în marea Sa înțelepciune descoperă adevăruri dogmatice, instituie legi morale, potrivit cu puterea de pricepere şi în acord cu condițiile de viețuire ale oamenilor cărora se adresează. Şi dacă El ar fi instituit cele două Testamente, în aceiaşi vreme, pentru aceiaşi oameni, care duc aceiaşi viață, atunci nu ar fi existat nici o deosebire formală între ele"[49]. Care este fundamentul acestei percepții unitare a Scripturii, vizibile în întregul corpus exegetic realizat de Sfântul Ioan? El nu disociază Scriptura de istorie, ci o consideră mai degrabă o „consemnare în condiții speciale a istoriei biblice"[50], istoria biblică însăşi constituindu-se în fundament, şi aceasta pentru că este o istorie unitară, care consemnează derularea în cadrul timpului a dialogului dintre Dumnezeu şi poporul Său[51]. Comparând însă cele două legi, sub raportul cuprinsului, Sfântul Ioan Gură de Aur găseşte Vechiul Testament inferior Noului Testament; desigur nu din cauza lui Dumnezeu, ci a oamenilor cărora le-au fost adresate aceste legi. Aceasta în sensul că în funcționarea unui text sau a oricărui mesaj, un rol important revine destinatarului, implicat direct în înțelegerea, actualizarea și interpretarea textului respectiv[52]. Acelaşi tip de raționament îl conduce pe Sfântul Ioan la a afirma că există o cale mai bună de comunicare cu Dumnezeu decât cea a Scripturii, afirmație care la început poate surprinde, însă acest „mai bună" nu are în vedere calitatea în sine a discursului biblic, ci are în vedere

[47] Breck, *Puterea Cuvântului*, 89.

[48] Unitatea Sfintei Scripturi este un subiect asupra căruia există consens patristic, chiar dacă argumentele pot fi altele. Un exemplu elocvent în acest sens este Sfântul Vasile cel Mare care afirmă caracterul unitar al Scripturii pe baza relației tipologice care există între cele două Testamente și a caracterului hristologic. Cf. Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă* (Cluj-Napoca: Alma Mater, 2005), 106. Ideea unității Sfintei Scripturi apare încă de la Părinții Apostolici, chiar dacă nu este exprimată explicit. Cf. David L. Baker, *Two Testaments. One Bible. The Theological Relationship Between the Old and the New Testaments* (IVP Academic, 2010), 36.

[49] *PG* 51,283 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură.*

[50] Coman, *Erminia Duhului*, 144.

[51] Coman, *Erminia Duhului*, 144.

[52] Umberto Eco, *Limitele interpretării* (Constanța: Pontica, 1996), 18.

eficiența acestuia în raport cu primitorul mesajului, omul[53]. Pedagogia divină a acordat prioritate, după cum am văzut mai devreme, educației prin lucruri, educația prin scrieri urmând acesteia şi având un caracter de pogorământ[54], pentru slăbiciunea şi neputința noastră.

Concluzii: Sfânta Scriptură – cale nouă

În teologia răsăriteană nu există cercetare biblică exclusiv ştiințifică, totdeauna în discursul exegetic răsăritean aspectul eclesial, martiric, este o coordonată constantă, acest fapt se înrădăcinează în tradiția patristică, în consecvența şi unitatea perspectivei ermineutice patristice, dominate de dimensiunea duhovnicească[55]. Şi aceasta pentru că în spațiul teologic ortodox, dăinuie convingerea că Scriptura este doar o modalitate de comunicare, un mod de revelare, o cale de refacere a legăturii de comuniune cu Dumnezeu, nicidecum un scop în sine. Ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur că atunci când Dumnezeu a cunoscut îndepărtarea noastră de El, atunci El a început să ne trimită cuvântul Său prin scrisori ca unora care ne găsim într-o țară străină. Astfel, primele scrieri, trimise de Dumnezeu, cu scopul de a reînnoi vechea dragoste dintre El şi oameni, au fost aduse de Moise[56], acestora urmându-le apoi celelalte scrieri sfinte. De aceea, „pentru că am îndepărtat harul acela, haide să pornim pe o cale nouă (ca să-l dobândim iarăşi)”[57]. Primul pas pe această cale rămâne acela de a citi mereu mai mult Sfânta Scriptură, căci, spune Sfântul Ioan, sfintele cărți sunt asemenea aromatelor[58], astfel încât citirea fără încetare a Scripturii va face ca mireasma ei să ne fie pururea aproape.

[53] Coman, *Erminia Duhului*, 134.
[54] Coman, *Erminia Duhului*, 135.
[55] Coman, *Erminia Duhului*, 126.
[56] *PG* 54,582 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 35.
[57] Coman, *Erminia Duhului*, 145.
[58] *PG* 53,106 – Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură*, 99.

18. ÎNĂLŢAREA ŞARPELUI DE ARAMĂ (NUM 21,4-9). O SCHIŢĂ EXEGETICĂ ÎN CHEIE HRISTOLOGICĂ[1]

Abstract

The paper proposes a Christological lecture of the brass serpent episode in Numbers 21,4-9 in an anastasic perspective. The story records another moment of discontent in Israel regarding their "worthless" food, discontent which determines a revolt against Moses and, by him, against God Himself. This revolt will call for divine wrath, but God will also be the Healer of His own people (Ex 15,25), through the brass serpent erected by Moses in the desert. The paper focuses on the signification of this brass serpent in the light of John 3,14, trying to distinguish the nuances of Patristic Christological interpretation of the episode.

Keywords

Christology, Redemption, Punishment, Tipology, Patrology

Făptura umană se lasă, parcă, subjugată constant de tendința de a accentua latura negativă a unui eveniment, a unei persoane, a unui lucru, oricare ar fi acesta. O asemenea atitudine nu zideşte nicidecum, ci sapă încet, dar sigur, la temelia făpturii, şubrezind-o. De aceea, am optat, de această dată, pentru un subiect care oferă pe de-o parte, imaginea unei atitudini pesimiste generale, iar pe de altă parte, şi cu mai multă forță, imaginea nădejdii în purtarea de grijă cu milostivire a lui Dumnezeu față de noi. Astfel, episodul pe care îmi propun să îl abordez se înscrie în suita de momente care trădează lipsa de încredere manifestată de către poporul evreu față de Moise, şi, prin intermediul său, față de Dumnezeu Însuşi, suită inaugurată imediat după ieşirea din Egipt de nemulțumirea căreia i-a urmat îndeaproape primirea manei (Ieş 16,2-3). Întâi de toate, aş remarca faptul că repetatele stări de revoltă şi lipsă de cumpătare a poporului, tendința lor continuă de a se ridica împotriva lui Moise, în special pe tema frugalității hranei, declanşează o serie de momente cu caracter prefigurativ hristologic: îndulcirea apei la Mara (Ieş 15,23-25), mana (Ieş 16,3-35), apa din piatră (Ieş 17,1-7, Num 20,2-11), şi episodul şarpelui de aramă (Ieş 21,4-9). Interpretarea patristică a acestui ultim pasaj

[1]Studiul a fost publicat în volumul *Crucea – semn, simbol şi putere*, eds. Alexandru Moraru *şi* Paula Bud (Cluj-Napoca: Renașterea, 2008), 9-24.

este unanim hristologică[2], însă nuanțările sunt diferite, după cum vom vedea pe parcursul dezvoltării subiectului. Înainte de a vedea care sunt aceste interpretări, consider prioritară o incursiune în tradiția targumică. Aceasta ne poate pune înainte îmbogățiri inedite ale textului scripturistic, din care putem deduce cu uşurință perspectiva iudaică asupra evenimentului.

1. Tradiția targumică

Un prim adaos pe care îl putem remarca este menționarea unei intervenții directe a lui Dumnezeu prin vocea Sa – בת כול (*bat-kol*) / כול יהוה (*kol Yahwe*) –, care aminteşte poporului de şarpele de la începutul lumii, pe care Însuşi Dumnezeu l-a blestemat să se hrănească cu țărână în toate zilele vieții lui (Fac 3,14), şi care, cu toate acestea, nu a îndrăznit să cârtească vreodată împotriva Domnului. Prin contrast cu această făptură necuvântătoare şi considerată a fi una dintre cele mai lipsite de importanță, omului, cel mai presus decât toate ipostasurile create, i se cere o dăruire şi o nădejde desăvârşite în Dumnezeul Cel adevărat. Şi totuşi, el este cel care se ridică împotriva Domnului şi a proniei Lui, situație în care Dumnezeu, prin amintirea şarpelui, aproape că îi oferă un model de asumare a judecății şi hotărârii divine: „Veniți, toți oamenii, şi vedeți bunătățile pe care Eu le-am dăruit poporului, pe care l-am scos din Egipt. Le-am dat mană din cer, şi totuşi ei se întorc împotriva Mea. Luați aminte la şarpele pe care, la începutul lumii, Eu l-am pedepsit să se hrănească cu țărână, şi care nu a cârtit împotriva Mea pentru această hrană; dar poporul Meu cârteşte împotriva Mea."[3].

Aşadar, nemulțumirea poporului stârneşte mânia divină, pedeapsa venind prin şerpii care nu au cârtit împotriva Domnului, de aceea, ei sunt cei chemați să-i muşte pe necredincioşi şi nemulțumitori: „Acum vor veni şerpii care nu s-au plâns de hrana lor să muşte poporul care s-a plâns pentru hrana lui. De aceea, Cuvântul lui Dumnezeu a trimis şerpi veninoşi care

---

[2] Am regăsit această interpretare în următoarele lucrări consultate, pe care le voi cita pe parcursul dezvoltării subiectului: Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise, Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*; Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan, Glafire la Numeri*; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze,* Sf. Iustin Martirul şi Filosoful, *Dialog cu iudeul Tryphon*; Sf. Efrem Sirul, *Comentariu la Diatessaronul lui Tațian*; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*; Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*; Sf. Isaia Pustnicul, *29 de cuvinte*; Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*; Fer. Augustin, *Tâlcuiri la Psalmi.*

[3] *Targum of Palestine, commonly entitled the Targum of Jonathan Ben Uzziel, on the Book of Numbers,* http://targum.info/pj/pjnum19-22.htm, (t. p).

au muşcat poporul, şi mulți din Israel au murit."[4] Atât de aspru pedepsiți, evreii asumă şi mărturisesc păcatul săvârşit, cerând totodată lui Moise să mijlocească[5] pentru ei înaintea Domnului: „Şi poporul a venit la Moise şi ei au zis: Am greşit, gândind şi vorbind împotriva slavei Domnului (Shekinah), şi întristându-te pe tine. Roagă-te Domnului să îndepărteze şerpii. Şi Moise s-a rugat pentru popor" [6]. Conştientizarea păcatului, părerea de rău sinceră şi rugăciunea pentru iertarea lui este primul pas în întoarcerea omului la Dumnezeu. O ultimă observație pe care doresc să o fac aici vizează o exprimare specifică targumului, şi anume: „am greşit grăind împotriva Domnului (Șekina[7])".

Discursul targumic oferă o perspectivă inedită asupra modului vindecării de teribila plagă. Dacă referatul scripturistic prezintă ca unică condiție a vindecării, îndreptarea privirii către şarpele spânzurat pe lemn: …şi când un şarpe muşca vreun om, acesta privea la şarpele cel de aramă şi trăia (Num 21,9), targumul Palestinian introduce şi aici un element remarcabil: cel muşcat de şarpe va trăi nu numai privind şarpele, ci *îndreptându-şi inima către numele*[8] *Cuvântului Domnului*: „Şi Domnul a zis către Moise: Fă-ți un şarpe de aramă şi pune-l pe un stâlp; şi de va muşca şarpele pe vreun om, tot cel muşcat care se va uita la el va trăi, **dacă inima sa va fi îndreptată către Numele Cuvântului Domnului**"[9].

Targumul Ierusalimitean este încă şi mai interesant atunci când menționează faptul că cel muşcat de şarpe trebuia *să-şi înalțe fața către Dumnezeu în rugăciune* pentru a se vindeca („…his face was uplifted in prayer to his Father who is in heaven")[10]. Parafrazarea pune accentul pe

---

[4] *Targum of Palestine*, (t. p). Targumul Jerusalem oferă o variantă similară.

[5] Tema mijlocirii dreptului este frecventă în rescriptul vechitestamentar: Avraam mijloceşte pentru Sodoma şi Gomora (Fac 18,20-33), Moise mijloceşte iertarea păcatelor lui Israel (Ieş 32,32).

[6] *Targum of Palestine*, (t. p).

[7] Termenul *Shekinah* este folosit în tradiția targumică în loc de „Dumnezeu", asemenea expresiilor *Kavod* (slavă) şi *Memra* (cuvânt), acolo unde exprimările antropomorfice erau considerate nepotrivite, cf. „Shekinah", în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com, 1. Pentru o dezvoltare a temei *Shekinah* în gândirea mistică iudaică, a se vedea James Abelson, *Mistica ebraică de la origini până în epoca medievală* (Bucureşti: Herald, 2006), 77-93.

[8] A se vedea „YHWH," în *Jewish Encyclopedia,* pentru o dezvoltare a teologiei iudaice a numelui lui Dumnezeu. Din spațiul creştin, a se vedea Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine* (Iaşi: Institutul European, 1993), 45-68; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 18-31, Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel: DelachauxșiNiestlé, 1955), 33-50, Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 87-113.

[9] *Targum of Palestine*, (t. p).

[10] *Targum of Palestine*, (t. p).

ideea că vindecarea nu poate veni decât de la Dumnezeu. Este ceea ce va spune limpede profetul Osea, şi introduc aici pasajul cu un mesaj evident anastasic: Veniţi să ne întoarcem către Domnul, căci *numai El, după ce ne-a rănit, ne tămăduieşte*, iar după ce ne-a bătut, ne leagă rănile noastre. Şi după două zile din nou ne va da viaţă, iar **în ziua a treia ne va ridica iarăşi şi vom trăi în faţa Lui**" (Os 6,1-2). Acest fragment este esenţial pentru modul în care înţeleg episodul şarpelui de aramă, aş spune chiar că el poate fi privit ca o sinteză a întregii dezvoltări pe care mi-am propus-o. Şi aceasta cu toate că Tradiţia patristică, cât şi comentariile biblice mai noi nu pun accentul în chip deosebit pe dimensiunea anastasică a evenimentului, neexistând un consens în ceea ce priveşte posibilitatea interpretării sale în lumina Crucii (*crux* interpretum) şi nici un discurs anastasic explicit în Vechiul Testament[11]. Totuşi, vom vedea, în gândirea Părinţilor, că înălţarea şarpelui de aramă este o prefigurare a Răstignirii Mântuitorului, dar această Răstignire nu semnifică altceva decât biruinţa asupra morţii prin moarte. Prin urmare, în chip firesc, episodul este şi o prefigurare a Învierii Domnului şi a noastră. Vom observa, analizând câteva pasaje exegetice, că Părinţii vorbesc simultan despre vindecarea şi viaţa trupului pe care o aducea lui Israel şarpele de aramă, dar şi despre vindecarea şi viaţa sufletului pe care o aduce Însuşi Hristos prin Jertfa Sa, vindecare sinonimă unei reale învieri a făpturii umane.

2. O lectură creştină

Aşadar, pasajul de care ne ocupăm, nu foarte extins, consemnează ultimul episod de nemulţumire a poporului pe care îl avem în cartea *Numeri*, însă este unul dintre cele mai grave de acest gen. Dacă poporul cârtea adeseori împotriva lui Moise şi chiar a lui Aaron, puţine sunt momentele în care revolta lor se îndreaptă împotriva lui Dumnezeu Însuşi[12]. Unii consideră chiar că, pentru tradiţia iudaică, aceasta a fost ultima şi cea mai gravă apostazie a lui Israel în timpul rătăcirii prin pustie[13]. Conţinutul pasajului poate fi structurat astfel: (1) cadrul istoric (v. 4a); (2) păcătuirea poporului (vv. 4b-5); (3) judecata Domnului (v. 6); (4) răspunsul poporului (v. 7a); (5) mijlocirea lui Moise (v. 7b); (6) răspunsul dat de Domnul dreptului Său – vindecarea (vv. 8-9)[14]. Am decis să structurez studiul

[11] Ioan Chirilă, *Cartea Profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 160.
[12] Dennis T. Olson, *Numbers* (Louisville: John Knox Press, 1996), 135.
[13] Walter Riggans, *Numbers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 157.
[14] Dennis Cole, *Numbers* (Nashville: BroadmanșiHolman Publishers, 2001), 346.

inserând ca subtitluri chiar versetele pasajului, deoarece acest lucru îmi permite o prezentare succintă şi clară a rezultatelor unui modest demers de cercetare pe care îmi propun să îl dezvolt ulterior. Versetul 8 se va bucura, însă, de un statut privilegiat în iconomia lucrării datorită caracterului său prefigurativ hristologic.

Sufletul nostru s-a scârbit de această hrană sărăcăcioasă. (21,5). Cauza principală pentru care poporul „îşi pierduse răbdarea" (21, 4) era, fără îndoială, frugalitatea meselor de care avuseseră parte de la ieşirea din Egipt. Acum, vedeau Egiptul ca pe un pământ al desfătărilor, şi acesta era, într-adevăr, un pământ al desfătărilor lumeşti. De câte ori nu îşi aduc aminte cu nostalgie evreii de căldările cu carne ale egiptenilor (Ieş 16,3; Num 11,4.18), de care cu siguranță că rămăseseră lipite sufletele lor?![15] Dar poporul era chemat să caute, de acum înainte, desfătarea sa în Domnul (Is 58,14). În textul ebraic[16] citim בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל, (*balehem haqloqel*) iar ediția sinodală a optat să traducă expresia prin „hrană sărăcăcioasă". Într-adevăr, cuvântul הַקְּלֹקֵל (*haqloqel*) are la bază o rădăcină care se traduce prin *uşor*, *lipsit de valoare*, *nesatisfăcător*[17] (2Rg 19,44; Is 8,23; 23,9; Iez 22,7)[18]. De fapt, se pare că orice cuvânt denigrator la adresa manei ar fi putut fi folosit atâta timp cât el putea exprima inconsistența unui astfel de regim[19], lipsit de valoare nutritivă reală şi care nu făcea altceva decât să înşele stomacul[20]. Hrana aceasta nu era, însă, cu adevărat sărăcăcioasă, ci era considerată sărăcăcioasă pentru că poporul nu căuta să-şi astâmpere foamea, ci pofta: „…când iarăşi plăcerea înrobitoare de mâncare a trezit pofta pântecelui, măcar că nu le lipsea nimic din cele trebuincioase, şi visau din nou la îmbuibarea din Egipt, după obiceiul unor tineri fără rânduială, fură cumințiți de alte biciuri mai puternice, fiind împresurați în tabără de şerpi ce le strecurau în trupuri prin muşcătura lor venin aducător de moarte"[21].

Darul manei suplineşte lipsa hranei într-o situație extremă, el ar fi trebuit primit de către poporul ales ca o mare binecuvântare din partea lui Dumnezeu, Care dă poporului Său „pâine din cer" (Ieş 16,4). Pe

---

[15] Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian,* 93.

[16] Citările textului ebraic sunt făcute după ediția *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997).

[17] Cf. Harris et al. (eds.), *Theological Wordboook of the Old Testament (TWOT)* (Chicago: Moody Press, 1980), 800.

[18] A se vedea Phillip J. Budd, *Numbers. Word Biblical Commentary 5* (Dallas: Word Books, 2002), 234.

[19] Budd, *Numbers*, 234.

[20] Adam Clarke, *Numbers* (Albany: Ages Software, 1999).

[21] Sf. Grigorie de Nyssa, „Viața lui Moise", în *PSB* 29 (Bucureşti: IBMO, 1982), 36.

de-o parte, episodul este mărturie a proniei divine, pe de altă parte, el preînchipuie adevărata pâine din cer, „cea care dă viață lumii" (In 6,33), Hristos – „pâinea vieții" – pe care o dă lumii Dumnezeu Tatăl (In 6,32). Mana, ca prefigurare euharistică, hrăneşte sufletul şi întăreşte trupul, dar nu aprinde şi nu satisface pofta, este motivul pentru care israeliții o desconsideră, fiind încă cu totul alipiți desfătărilor lumeşti (Ieş 16,3; Num 21,5). Iar pedeapsa întru îndreptarea poporului nu s-a lăsat aşteptată, fiind trimisă de Dumnezeu ca „cei ce erau copleşiți de grijile pământeşti, de închinarea la idoli, de plăcerile (sugerate) de Satan şi de orice impietate, în felul acesta (…) să-şi ridice privirea de la cele de jos către cele de sus, apoi de la acelea să se înalțe (cu gândul şi mai sus), către Cel Preaînalt"[22].

A trimis Domnul asupra poporului şerpi veninoşi (21, 6). Interpretările oferite de comentariile biblice acestor „şerpi veninoşi" sunt multiple, ele pornesc de la originalul ebraic, unde identificăm expresia הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים (*hanehașim haserafim*). Primul termen este o formă de plural articulat a substantivului נָחָשׁ (*nahaș*)[23], substantiv polisemantic a cărui semnificație, aici şi în Facerea 3, este greu de identificat cu precizie[24]. Un detaliu interesant este apropierea flagrantă dintre rădăcinile termenilor „şarpe" (נָחָשׁ – *nahaș*)[25], „vrajă" (נַחַשׁ – *nahaș*)[26] şi alamă/bronz (נחֹשֶׁת – *nahoșeth*)[27], care i-a determinat pe unii adepți ai şcolii critice să afirme caracterul etiologic al acestui pasaj[28].

Al doilea termen al expresiei, הַשְּׂרָפִים (*haserafim*) este derivat din rădăcina שָׂרַף (*saraf*) care înseamnă *a arde*[29], dar derivatele acestei rădăcini pot fi traduse şi prin *şerpi*, *serafimi*. O posibilă interpretare ar fi că introducerea unui cuvânt care are la bază rădăcina *saraf*, exprimă senzația de ardere teribilă produsă în corp de muşcătura reptilelor[30]. Dar, după cum

---

[22] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Bucureşti: IBMO, 1992), 138.
[23] *TWOT*, 571, no. 1347a.
[24] A. Clarke, *Numbers*.
[25] *TWOT*, 571, no. 1347a.
[26] *TWOT*, 572, no. 1348a.
[27] *TWOT*, 572, no. 1349a.
[28] BUDD, *Numbers*, 233; Gray, *Numbers*, 274-5; Noth, *Numbers*, 156-7. Riggans, *Numbers,* 274. Subiectul este dezvoltat şi la Karen R. Joines, „The Bronze Serpent in the Israelite Cult," *Journal of Biblical Literature* 87.3 (1968): 245-56. Autoarea consideră că episodul ar putea fi doar o justificare etiologică a acceptării şarpelui în cultul iudaic ulterior stabilirii poporului în Canaan, şarpe care va fi eliminat din cult abia în timpul reformei religioase a lui Iezechia (4Rg 18,4), cf. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, 253.
[29] *TWOT*, 856-7, no. 2292.
[30] George Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (New

vedem în Isaia 6,2-6, serafimii sunt un ordin îngeresc, slujitori care stau împrejurul tronului Domnului: *Serafimi stăteau înaintea Lui...* Şi strigau unul către altul, zicând: *Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!* (Is 6,2-3). Care poate fi legătura dintre aceşti slujitori ai Domnului şi şerpii trimişi asupra poporului? S-a emis părerea că, în pasajul pe care îl studiem, nu ar fi vorba de reptile, ci de mesageri/slujitori ai lui Dumnezeu: care, dacă în Isaia 6, au o slujire doxologică, în Numeri 21, slujirea lor este de a împlini pedeapsa divină asupra poporului. În acest sens ar putea fi înțeleasă şi afirmația psalmistului: *Cel ce faci pe îngerii Tăi duhuri şi pe slugile Tale pară de foc* (Ps 103,6)[31]. Intervenției lor îi urmează imediat recunoaşterea păcatului şi întoarcerea la Dumnezeu prin pocăință (v. 7), poporul cerând mijlocirea lui Moise înaintea Domnului: ***Am greşit**, grăind împotriva Domnului şi împotriva ta; **roagă-te Domnului**, ca să depărteze şerpii de la noi. Şi s-a rugat Moise Domnului pentru popor* (Num 21,7). În sfârşit, dintr-o perspectivă duhovnicească, reptilele despre care vorbeşte textul scripturistic sunt înțelese ca sinonime mişcărilor pătimaşe ale sufletului: „prin reptile înțeleg dorințele…"[32].

Episodul este interpretat şi în relație cu călcarea de poruncă a protopărinților, cărora, asemănându-li-se poporul evreu, va pătimi, ca odinioară aceia, prin lucrarea şarpelui: „Dumnezeu a rânduit ca tot şarpele să-i muşte pe israeliți; şi ei mureau – pentru că prin şarpe s-a făcut de Eva călcarea de poruncă – ca să le arate că, din pricina călcării de poruncă, vor fi dați să sufere moartea"[33]. Pedeapsa venită asupra evreilor pentru aceste purtări pătimaşe este cea care determină, după cum spuneam, conştientizarea greşelii şi întoarcerea la Dumnezeu în rugăciune. Mijlocirea lui Moise pentru iertarea poporului primeşte răspuns din partea Domnului, Care îi descoperă posibilitatea izbăvirii/vindecării.

Fă-ți un şarpe de aramă[34] *şi-l pune pe un stâlp... tot cel muşcat care se va uita la el va trăi* **(21,8).** Acesta este punctul central al pasajului, cel care s-a bucurat de cea mai mare atenție în literatura patristică; voi zăbovi şi eu în chip premeditat asupra lui. Importanța sa este determinată de caracterul său prefigurativ hristologic, exprimat explicit de Mântuitorul în Ioan 3,14-15[35]: Şi după cum Moise a înălțat şarpele în pustie, aşa trebuie să se

York: C. Scribner's sons, 1903), 277.

[31] Riggans, *Nemers*, 157.

[32] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, Colecția *Cartea Românească*, 97-8.

[33] Barnaba, „Epistola", în *PSB* 1 (Bucureşti: IBMO, 1979), 129.

[34] Se pare că acest simbol al şarpelui ar fi de origine canaanită, cf. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, 245-6.

[35] Sf. Grigorie de Nyssa porneşte de la această interpretare oferită de Însuşi Hristos,

înalțe Fiul Omului, Ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veşnică. Pe această idee fundamentală se construieşte discursul patristic, accentuându-se, însă, aspecte diferite, pe care îmi propun să le prezint în chip rezumativ.

a. Preînchipuire a tainei Întrupării

Regăsim această interpretare singulară în comentariul Sfântul Chiril al Alexandriei la Evanghelia după Ioan[36]. Câteva elemente merită o atenție deosebită. În cadrul dialogului pe care Mântuitorul Hristos îl poartă cu Nicodim (In 3,1-11), Sfântul Chiril observă că Hristos invocă anumite momente vechitestamentare ce sunt prefigurări ale unor adevăruri înalte, greu accesibile gândirii omeneşti. Este motivul pentru care Hristos „nu-Şi înalță cuvântul învățăturii la înălțime nemăsurată şi mai presus de fire [...], ştiind că mai mult prin călăuzirile unor chipuri decât prin precizări duhovniceşti poate ajunge omul la cunoştința adevărului"[37]. Obiceiul Mântuitorului de a apela la unele episoade vechitestamentare pentru exprimarea unor realități duhovniceşti înalte este, în viziunea Sfântul Chiril, şi o confirmare a necesității şi folosului pe care îl reprezintă cercetarea istoriei, conform îndemnului lui Hristos: *Cercetați Scripturile* […] *acelea sunt care mărturisesc despre Mine* (In 5,39). Apoi, reluând episodul biblic, Sfântul Chiril afirmă că vindecarea era determinată de două elemente, şi anume îndreptarea privirii către cel înălțat împreunată cu credința. El afirmă tranşant: „Aceasta este istoria. Dar prin ea se înfățişează ca un chip toată taina Întrupării"[38], dovedind, prin acest tip de afirmație, că face distincție între sensurile/nivelurile multiple ale textului scripturistic. Este singurul fragment patristic care interpretează detaliat episodul ca prefigurare a tainei Întrupării în ansamblul ei[39], asociind şarpele păcatului

---

pentru a arăta că înălțarea şarpelui este prefigurare a Crucii: „...că şarpele ridicat în pustie este chipul tainei Crucii ne învață limpede glasul Domnului (In 3,14)", cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise,* 127.

[36] Sf. Chiril al Alexandriei, „Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan", în *PSB* 41 (Bucureşti: IBMO, 2000).

[37] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan* (Apologeticum, 2005), 123-4.

[38] Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 124.

[39] „Căci şarpele înseamnă păcatul amar şi de oameni ucigător, care chinuia tot neamul omenesc de pe pământ, muşcând în multe moduri sufletul fiecărui om şi vărsându-şi în el veninul de multe feluri al răutății. Şi nu puteau scăpa altfel de păcatul care îi biruia decât prin ajutorul cel din cer. S-a făcut deci Dumnezeu-Cuvântul întru asemănarea trupului păcatului, ca să osândească, precum s-a scris, păcatul în trup (Rom 8,3) şi să Se arate pricină veşnică de mântuire celor ce privesc la El printr-o credință tare şi

care aduce pierzarea oamenilor şi identificând în acesta cauza pentru care Fiul lui Dumnezeu S-a Întrupat.

b. Chip al Patimii mântuitoare pe Cruce

Cea mai frecventă interpretare a înălțării şarpelui de aramă vede în aceasta prefigurarea Patimilor prin care Fiul lui Dumnezeu a adus mântuirea făpturii căzute: „Şarpele spânzurat pe lemn este *tipul Patimii mântuitoare* care s-a săvârşit pe Cruce; de aceea, (toți) câți priveau către el cu credință erau salvați"[40]. Mântuitorul este cel dintâi care interpretează acest episod ca fiind chip al Pătimirii Sale în Ioan 3,14: „…că şarpele ridicat în pustie este chipul tainei Crucii ne învață limpede glasul Domnului (In 3,14)"[41]. Prin Jertfa Mântuitorului, făptura umană căzută este izbăvită de moarte, aşa cum era izbăvit poporul de şerpii veninoşi „…prin şarpele de aramă ridicat la înălțime, care îi era poporului leacul pentru muşcăturile purtătoare de moarte..." şi care prefigura „*iconomia săvârşită pentru noi pe Cruce*"[42].

Muşcăturile şerpilor sunt înțelese ca muşcături ale dorinței, ca urmări ale poftei nesăbuite, iar vindecarea acestor patimi e posibilă numai dacă omul îşi îndreaptă privirea înspre Patima Mântuitorului, fiindcă „omul ce priveşte spre Cel înălțat pe lemn îşi învinge patima, topindu-şi veninul prin frica poruncii ca printr-un leac. Că şarpele înălțat în pustiu este un *semn al tainei Crucii*..."[43]. Dacă poporul evreu era vindecat prin credința în şarpele de aramă, credința în Hristos Cel înălțat pe Cruce este atotvindecătoare: „Când Moise a răstignit şarpele a preînchipuit Crucea pentru ca cel muşcat de şarpele cel viu uitându-se la şarpele cel de aramă, să se mântuie prin credință. Apoi, dacă un şarpe de aramă răstignit mântuie, oare nu mântuie Fiul întrupat al lui Dumnezeu când este răstignit?"[44].

c. Semn de mântuire

Episodul este în chip minunat sintetizat în cartea *Înţelepciunii lui Solomon*, unde se afirmă despre şarpele înălțat de Moise că este συμβολον σωτηριας (vezi şi ebr.), *semn de mântuire*: *Iar când a venit peste ei înfricoşata mânie a fiarelor şi se prăpădeau muşcaţi de şerpii cei cumpliţi, aprinderea Ta n-a*

---

prin pătrunderea dogmelor dumnezeieşti". Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, 124.

[40] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole* (Bucureşti: IBMO, 1988), 46.

[41] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* 127.

[42] Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor,* 115.

[43] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise,* 97-8.

[44] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* (Bucureşti: IBMO, 2003), 204.

ţinut până la urmă. Ei au fost tulburaţi puţină vreme, ca să se îndrepteze şi au avut un semn de mântuire, ca să-şi aducă aminte de poruncile legii Tale; Căci cel care se întorcea către acest semn se vindeca, dar nu prin ceea ce vedea cu ochii, ci prin Tine, Mântuitorul tuturor (Sol 16,5-7).

Puterea vindecătoare nu venea de la şarpe, cu atât mai mult cu cât evreii primiseră deja interdicția de a-şi face vreun chip cioplit sau vreo asemănare a unui ipostas creat (Ieş 20,4). De altfel, discursul Vechiului Testament Îl prezintă pe Dumnezeu ca unicul tămăduitor, fapt pe care El Însuşi îl afirmă: *Eu sunt Domnul Dumnezeul tău Care te vindecă* (Ieş 15,25). În această vindecare rezidă, în opinia mea, dimensiunea anastasică a episodului, fiindcă tămăduirea vine de la Cel care „cu moartea pe moarte a călcat, dăruind lumii viață veşnică"[45]. Prin urmare, Dumnezeu Însuşi lucrează prin chipul şarpelui spre tămăduirea poporului Său, însă, importantă este *taina* propovăduită poporului prin această vindecare: „Dumnezeu [...] a fost Acela Care a făcut să se ridice prin Moise, şarpele de aramă pe care l-a aşezat ca semn prin care erau mântuiți cei muşcați de şarpe [...], *prin aceasta El a propovăduit o taină*, prin care a nimicit puterea şarpelui..."[46]. Biruința lui Hristos asupra şarpelui ca „porte-parole" al răului este totală, El îi va zdrobi capul (ceea ce este sinonim unei înfrângeri totale), adevăr vestit încă din Protoevanghelie (Fac 3,15). De aceea, episodul este văzut şi ca o confirmare a acestei biruințe depline a Mântuitorului Hristos: „...ca figură şi ca semn a fost şi ridicarea crucii aceleia făcută împotriva şerpilor care muşcau pe fiii lui Israel, pentru mântuirea celor ce aveau să creadă că încă de atunci s-a propovăduit moartea şarpelui şi mântuirea celor muşcați şi care se refugiau la Cel care avea să fie răstignit"[47].

Înălțarea şarpelui de aramă nu a fost percepută ca semn de mântuire de către toți iudeii, fapt pe care îl explică Sfântul Vasile cel Mare, arătând că, pentru aceasta, este necesară o gândire duhovnicească, singura care se poate înălța la un alt nivel de înțelegere, depăşind planul strict al istoriei: „Moise, zice Scriptura, a făcut un şarpe şi l-a pus pe semn, adică pe o cruce. Avem aici un semn, care ne arată ceva neaşteptat şi nevăzut: propriu-zis şi iudeii îl vedeau, dar era înțeles numai de mințile pătrunzătoare"[48]. Astfel, dacă privirea şarpelui de aramă aducea iudeilor viața trupească, numai cei care îşi îndreaptă privirea către Hristos răstignit vor avea

[45] În acest sens interpretează episodul Olson, *Numbers*, 135.
[46] Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Dialog cu iudeul Tryfon* (Bucureşti: IBMO, 1997), 269.
[47] Sf. Iustin Martirul și Filozoful, *Dialog cu iudeul Tryfon*, 269.
[48] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 536.

viață duhovnicească: „Precum cei care priveau cu ochii trupeşti semnul înălțat de Moise pe cruce trăiau cu trupul, tot aşa cei care privesc cu ochii duhovniceşti trupul Mântuitorului pironit pe Cruce şi cred în El vor fi vii (cu sufletul)”[49].

d. Şarpele – chip al lui Hristos

În ce sens poate fi şarpele prefigurare a lui Hristos, dacă, în rescriptul vechi-testamentar, el este chipul vrăjmaşului (Fac 3,15) şi izvor al păcatului? Mai întâi, „Hristos e şarpe, ca cel ce a luat asemănarea păcatului, când S-a făcut om”[50]. Prin urmare, asumarea unui trup stricăcios este văzută ca o asumare a firii păcătoase. Şarpele este chipul lui Hristos pentru că *Hristos S-a făcut păcat pentru noi*, este doar o altă formă de a exprima asumarea naturii umane căzute: „S-a făcut în chipul şarpelui pentru noi, sau păcat pentru noi, odată ce tatăl păcatului şi însuşi păcatul născut din el este închipuit prin şarpe. Hristos S-a făcut în chipul şarpelui, întrucât a luat firea noastră devenită păcătoasă…”[51]. Sfinții Părinți precizează, însă, că Hristos Şi-a însuşit această natură întreagă, dar „fără de păcat, deci fără veninul şarpelui. Iar fiind un şarpe neveninos, ba mai mult un şarpe în care, datorită lipsei de păcat, lucra puterea dumnezeiască prin mijlocirea firii noastre, a celei ce se arăta ca şarpe, a mâncat şi a pierdut cu puterea Lui mai mare pe şerpii veninoşi, surpând pe diavol, izvorul veninului, şi copleşind veninul păcatului din oameni…”[52].

În al doilea rând, şarpele este duşmanul omului, este şi cel care face din om un duşman al lui Dumnezeu, iar Mântuitorul Hristos asumă acest chip al şarpelui, însă fără „gând rău, nici venin, nici răutate, nici nu se încovoaie, nici nu suflă, nici nu are suflarea vrăjmaşului”, până la momentul în care „*va stinge veninul*, pe care l-a primit Adam din gura şarpelui şi se va întoarce firea, devenită contrară firii, la starea cea după fire”[53]. Este o

---

[49] Commentary on Tatian's Diatessaron 16.15., JSSS 2:250 (t. p).

[50] Sf. Chiril al Alexandriei, „Glafire la Numeri,” în *PSB* 39 (Bucureşti: IBMO, 1992).

[51] Cuv. Isaia Pustnicul, „29 de cuvinte,” *Filocalia* 12 (Bucureşti: Harisma, 1991), 210. În acelaşi sens se exprimă şi Sf. Grigorie de Nyssa: „...şarpele este numit în Scriptură tatăl păcatului; şi ceea ce se naşte din şarpe este numaidecât şarpe. Pentru că păcatul are acelaşi nume cu cel ce-l naşte. Dar Domnul S-a făcut păcat pentru noi, după cum mărturiseşte cuvântul Apostolului, îmbrăcând firea noastră ajunsă păcătoasă. Deci acest chip se potriveşte cu adevărat Domnului.” Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise,* 45.

[52] Cuv. Isaia Pustnicul, *29 de cuvinte,* 210.

[53] Cuv. Isaia Pustnicul, *29 de cuvinte,* 210.

asumare temporară, tămăduitoare a firii omeneşti, tămăduirea făcându-se, pentru Israel, prin chipul unui *şarpe mort,* idee pe care discursul patristic o dezvoltă considerabil.

În ce fel poate aduce vindecarea un şarpe mort?[54] „Şarpele, deşi era mort, a fost înălțat în triumf pe lemn, iar lemnul mântuieşte pe cei credincioşi, care privesc la duşmanul omorât. Tot astfel, a fost pironit Hristos, care nu ştia de păcat, într-un trup al păcatului"[55]. Şarpele mort preînchipuie, în viziunea Sfântul Macarie Egipteanul, însuşi Trupul Domnului, care, răstignit fiind pe Cruce, va vindeca sufletul cuprins de patimi: „Ce înseamnă aceasta: „Şarpele cel mort (care) biruia pe (şerpii) cei vii, era o *preînchipuire a trupului Domnului*. Pentru că El a ridicat şi pironit pe lemnul Crucii trupul pe care l-a luat din Maria şi aşa un trup mort a învins şi a ucis pe şarpele cel viu care târa prin inima omului…"[56]. Dar trupul Mântuitorului răstignit aduce vindecarea pentru că „în trupul cel omorât este viața, izbăvirea şi lumina. Prin trup se apropie Domnul de moarte şi vorbeşte cu ea şi îi porunceşte să scoate sufletele din iad şi să I le redea Lui"[57]. În aceeaşi idee, Fericitul Augustin se întreabă: „Ce înseamnă să fii vindecat de muşcătura şarpelui privind la un şarpe? Înseamnă să te vindeci de moarte privind la un mort"[58], şi îl identifică pe acesta din urmă cu Însuşi Mântuitorul Hristos Care „cu moartea pe moarte a călcat".

La polul opus acestor interpretări se situează discursul Sfântul Grigorie de Nazianz care consideră că şarpele nu este nicidecum chipul lui Hristos[59], ci e o imagine contrastantă: prin privirea la şarpe se primeşte vindecarea tocmai fiindcă şarpele şi răul pe care acesta îl reprezintă este omorât, este învins prin lucrarea Dătătorului de Viață Hristos[60].

Concluzii

O lectură descendentă a rescriptului vechitestamentar oferă multă libertate interpretativă, ea permite asocierea unor momente consemnate de Vechiul Testament cu adevăruri revelate doar în Noul Testament.

---

[54] A se vedea studiul lui Kimberly R. Joines, unde autoarea afirmă că ar fi vorba, în episodul şarpelui de aramă, de un caz de „magie simpatetică", practică ce are la bază credința că soarta unui obiect sau a unei persoane poate fi influențată de manipularea unui obiect în chipul ei. Cf. K. R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, 251.
[55] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica,* ediție electronică (Apologeticum, 2004), 141.
[56] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, 138.
[57] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, 138.
[58] *Explanation of the Psalms* 74.4, (t. p).
[59] În acelaşi sens se pronunță şi A. Clarke, *Numbers,* electronic
[60] *Oration* 45.22, (t. p).

Din această perspectivă, cheia interpretării este cea hristologică. Vechiul Testament pregăteşte venirea Mântuitorului şi, într-o anumită măsură, îi confirmă identitatea mesianică, El Însuşi interpretează unele episoade ca referindu-se la Sine. Este şi cazul episodului pe care mi-am propus să îl abordez (Num 21,4-9). Pentru o lectură creştină, evenimentul anunță opera de mântuire realizată, în parte, pe Crucea de pe Golgota. În chip evident, această interpretare depăşeşte sensul strict literal, istoric al textului, ne-a arătat-o discursul patristic. Dar, poate mai surprinzătoare este tradiția targumică, în parte datorită faptului că ne este mai puțin cunoscută. Şi în acest areal bibliografic am văzut că se depăşeşte o interpretare strict literală a textului. Mi se pare important, şi aş accentua aici, faptul că se anulează posibilitatea interpretării magice a episodului, mărturisindu-se în chip explicit necesitatea rugăciunii pentru însuşirea vindecării.

Abordarea mea nu se doreşte a fi decât un punct de plecare în cercetarea mai aprofundată a textului, oferind introducerea într-o zonă bibliografică variată, care include tradiția patristică, cea iudaică şi exegeza creştină modernă şi contemporană. Aş conchide, în această fază de cercetare, că episodul este, conform interpretării evanghelice (In 3,14), o prefigurare a Jertfei Mântuitorului Hristos pe Cruce. Dar această înaintevestire a ei se face în perspectiva Învierii, prin care Dumnezeu va dărui vindecare naturii umane şi viață veşnică tuturor acelora care-şi vor îndrepta fața şi inima în rugăciune către Domnul, Tămăduitorul – Rafael.

19. CREDINŢĂ ȘI ODIHNĂ. REPERE EXEGETIC-TEOLOGICE LA NUM 14, PS 94, EVR 3[1]

Résumé

Le Canaan, avec sa beauté et sa richesse, les deux merveilleusement décrites par la tradition judaïque, peut être regardé comme une réactualisation de tout ce que qui était *très bon* (Fc 1,31) au commencement de la création ; il peut symboliser une rentrée par la foi dans l'état édénique perdu par le péché. Je considère la foi une condition puisque l'épreuve de la foi, en vérité, est un thème présent dans le récit vétérotestamentaire, à partir du patriarche Abraham (Gn 15,6), qui précède le don/ récompense. La vertu de la foi est la condition pour réaliser la communion avec Dieu, et c'est seulement là que l'homme trouve son répos (Mt 11,28). C'est autour de cette problématique qu'est construit l'ensemble des chapitres 13-14 du Livre des Nombres, qui concentre toute une série de thèmes théologiques fondamentaux pour le discours vétérotestamentaire. C'est la raison pour laquelle j'ai opté pour une analyse exégétique-théologique brève, en introduisant en même temps quelques éléments de tradition juive au début de l'étude. En dernier lieu, l'exposition d'une présentation de l'épisode sous une forme lyrique (Ps 94) clarifie la relation thématique du texte avec l'ensemble d'*Héb*. 3-4 : l'épreuve de la foi, suite à laquelle, en fonction du réponse de l'homme, survient la bénédiction où la malédiction. Dans cet étude, je me suis proposé seulement une brève recherche sur le thème, en essayant d'ouvrir de nouvelles voies de recherche en vue de clarifier la relation existante entre foi et repos, problématique directement liée au thème de ma recherche doctorale : *Le Shabbat dans l'historie et l'eschatologie (téléologie).* L'étude fera partie intégrante du troisième partie du thèse, intitulé *Le Shabbat – milieu de transfiguration et expérience de l'éternite,* comme une ouverture de la notion du repos envers un horizon eschatologique/théologique.

Mots-clés

Eschatologie, Foi, Promesse, Punition, Accomplissement

Rescriptul vetero-testamentar acordă un loc privilegiat temei credinței, exemplul prin excelență fiind patriarhul Avraam. În Facerea 15 apare întâia oară formulată ideea credinței care i se socotește lui

[1]Studiul a fost publicat în limba franceză „Foi et repos. Des repères exégetiques et théologiques a *Nb* 14, *Ps* 94, *He* 3", *ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies)* 1 (2009): 75-96.

Avraam ca dreptate (Fc 15,6), ea va fi însă greu încercată în episodul jertfirii lui Isaac (Fc 22,1-12). Dar tema încercării credinței transpare chiar de la începutul existenței făpturii umane, episodul căderii în păcat fiind tocmai unul care pivota în jurul ei: şarpele nu face altceva decât să strecoare îndoiala, cu alte cuvinte, să zdruncine credința protopărinților. Un alt aspect care trebuie sesizat este cel al consecințelor credinței/necredinței: cea dintâi este răsplătită după vrednicie, iar cea din urmă aspru pedepsită. Figurile drepților Vechiului Testament sunt un reper esențial pentru această relație *credință – răsplată*, bine reprezentată în Evrei 11, unde refrenul *prin credință*... este urmat de şirul binecuvântărilor dăruite fiecărui drept.

Aceasta este zona tematică în care se înscrie ansamblul capitolelor 13-14 din cartea Numeri. El prezintă un episod al încercării credinței poporului ales ajuns la Iordan, la poarta „țării în care curge lapte şi miere". Deşi tema încercării credinței este o constantă în cărțile Vechiului Testament, totuşi, acest moment rămâne unul aparte în istoria Israelului, pentru că a determinat o perioadă lungă de rătăcire prin pustie, scopul căreia a fost educarea unui nou popor, încercat/întărit în credință. În conştiința iudaică, episodul este de o maximă importanță, fapt care a determinat expunerea lui repetată în cărțile Vechiului Testament, precum şi dezvoltarea lui în scrierile provenind din mediul iudaic. Voi apela pentru această zonă la Talmud (*Haggadah*), Iosif Flaviu (*Antichităţi iudaice*) şi Filon din Alexandria (*Viaţa lui Moise*). Aceste surse bibliografice vor oferi cadrul necesar pentru punctarea aspectelor teologice esențiale. În acest scop voi apela atât la comentarii patristice, cât şi la scrierile unor exegeți şi teologi moderni şi contemporani. Dacă cele din urmă exploatează la maxim textul, interpretând nuanțat în cadrul unei exegeze uneori chiar literare, comentariile patristice le completează printr-o interpretare profund teologică şi, unde este cazul, duhovnicească a cuvintelor Sfintei Scripturi. Voi face apoi o conexiune tematică cu Epistola către Evrei, prin mijlocirea unei forme lirice a episodului trimiterii iscoadelor, psalmul 94 (95). Prin aceasta din urmă voi propune o ipoteză de lucru în vederea mai bunei înțelegeri a raportului dintre credință şi odihnă, problematică strâns legată de tema cercetării mele doctorale.

1. Numeri 13-14. Perspectiva tradiției iudaice.

Ansamblul capitolelor 13-14 din cartea *Numeri* constituie şi în tradiția iudaică un punct de cotitură în istoria poporului ales, moment

determinant pentru cei patruzeci de ani de „cuvenită pedeapsă pentru marele lor sacrilegiu”[2]. Putem identifica în cele două capitole câteva momente distincte:

Trimiterea iscoadelor în Canaan. Atât Filon, cât şi Iosif Flaviu, respectă structura narativă a textului scripturistic, fiecare aducând însă unele adăugiri. Astfel, Moise din relatarea filoniană consideră că obținerea unor informații privitoare la pământul Canaanului este necesară pentru întocmirea unui plan de acțiune, gândind că, pe cât este de utilă cunoaşterea locurilor şi oamenilor, pe atât este de dăunătoare necunoaşterea lor[3]. El precizează foarte clar cele trei lucruri pe care trebuie să le cunoască poporul în urma cercetării Canaanului, conform referatului scripturistic (13,19-21):

- în privința locuitorilor: numărul şi puterea lor;
- în privința oraşelor: prosperitatea lor şi trăinicia construcțiilor;
- în privința pământului: fertilitatea;

Aceste informații vor arăta limpede dacă pământul merită cucerit sau nu. Iosif Flaviu nu acordă foarte mare atenție tipului de informație pe care trebuie să o obțină poporul prin intermediul iscoadelor, vorbind doar despre „rodnicia pământului şi forțele locuitorilor lui”[4]. În schimb, aminteşte evreilor cele două daruri făgăduite de Dumnezeu: libertatea şi stăpânirea pământului roditor al Canaanului, lăsând să se înțeleagă că dobândirea celui dintâi e garanția primirii neîndoielnice a celui de pe urmă[5]. O idee accentuată în ambele discursuri este cea a credinței în puterea lui Iahve de a-i învinge pe duşmanii lui Israel, indiferent cât de puternici ar fi aceştia: „Armele, maşinile de război şi întreaga noastră putere se întemeiază pe unica noastră credință în Dumnezeu; dotați astfel, nu vom renunța la nici un lucru care poate să ne sperie; căci o asemenea dotare este mai mult decât îndestulătoare pentru ca noi să biruim nişte oşti invincibile prin alcătuirea, curajul, experiența şi numărul lor”[6]. Pentru Filon, certitudinea biruinței îşi are temeiul în faptul că Dumnezeu „a asigurat fiecăruia dintre noi în mijlocul deşertului

---

[2] Philon din Alexandria, *Viaţa lui Moise* (Bucureşti: Hasefer, 2003), 104.
[3] Philon, *Viaţa lui Moise*, 98-9.
[4] Iosif Flaviu, *Antichităţi iudaice (*Bucureşti: Hasefer, 2002), 172.
[5] „Domnul a făgăduit să ne dea două bunuri: libertatea şi stăpânirea unei țări fericite; de binefacerea uneia vă bucurați deja, pe cealaltă o veți dobândi în curând. Ne aflăm acum la hotarele Canaanului şi nici un rege, nici o cetate şi nici mulțimea tuturor oştilor lor nu ne pot împiedica să năvălim în această țară. Să fim gata aşadar să trecem la fapte...”. Cf. Flaviu, *Antichităţi iudaice,* 172.
[6] Philon, *Viaţa lui Moise*, 99.

tot ceea ce se găseşte în oraşe când anul este rodnic"[7], făcând aluzie aici la mană (Ieş 16), apa din piatră (Ieş 17), prepelițe (Num 11), etc.

Cercetarea Canaanului. Dacă aceste cuvinte atribuite lui Moise au fost primite de către popor cu laude[8], momentul cercetării Canaanului va produce o schimbare radicală în dispoziția israeliților, pe care o confirmă cei doi autori citați până aici, precum şi Haggada[9] rabinică. Dacă Filon ezită în descrierea locuitorilor Canaanului, spunând despre ei că „erau fie foarte înalți, fie nişte oameni cu o statură şi o putere atât de mare încât păreau de asemenea uriaşi"[10], iar Iosif Flaviu vorbeşte la modul general despre greutățile pe care iscoadele le consideră mult mai mari decât toate cele întâmpinate de la ieşirea din Egipt, Haggada explică pe îndelete că principalul motiv al descurajării teribile[11] resimțite de iudei era prezența unei familii de uriaşi, „fiii lui Enac din neamul uriaşilor[12]" (Num 13,34). La vederea acestora, israeliții aflați în cercetarea Canaanului au fost cuprinşi de spaimă: „Although they met with no evil on the part of the inhabitants, still the sight of the three giants, Ahiman, Sheshai, and Talmai inspired them with terror. These were so immensely tall that the sun reached only to their ankles..."[13]. În chip evident, această descriere este exagerată, dar este, totuşi, ceea ce tradiția a consemnat. De fapt, după cum vom vedea pe parcursul lucrării, descurajarea israeliților nu s-a datorat atât dificultăților Canaanului, cât propriei laşități şi necredințe.

---

[7] Philon, *Viața lui Moise*, 99-100.

[8] Flaviu, *Antichităţi iudaice*, 172.

[9] *Hagada* (lit. *narațiune*) desemnează elementele ce nu țin de aspectele legale (*halaha*), în scrierile rabinice clasice. Unele elemente ale *hagada* sunt explicații ale povestirilor biblice, care formează un material imaginativ suplimentar pentru narațiunea Bibliei. Cf. „Hagada", în *Enciclopedia iudaismului* (Bucureşti: Hasefer, 2006), 258-9.

[10] Philon, *Viaţa lui Moise*, 101.

[11] Iosif Flaviu vorbeşte despre o *descurajare fără margini* care a cuprins iscoadele, şi pe care aceştia au transmis-o, mai mult sau mai puțin involuntar, întregului popor. Flaviu, *Antichităţi iudaice*, 173.

[12] Conform tradiției hagadice, aceşti uriaşi ar fi cei despre care citim în Facere 6,1-4: „For these were none other than the seed of the angels fallen in the antediluvian era. Sprung from their union with the daughters of men, and being half angels, half men […]. They were furthermore of such enormous size that the spies, listening one day while the giants discussed them, heard them say, pointing to the Israelites: *There are grasshoppers* (Num 13,34) *by the trees that have the semblance of men*, for *so they were in their sight*". Cf. Louis Ginzberg, *Haggadah, The Legends of the Jews, vol. III: From the Exodus to the Death of Moses*, http://www.sacred-texts.com/jud/loj/index.htm.

[13] Ginzberg, *Haggadah*, *The Legends of the Jews.*

Canaanul – țara în care curge lapte şi miere. Dificultățile întrevăzute de israeliți în ocuparea pământului făgăduinței îi despărțeau de o țară caracterizată de belşug[14], ale cărei frumuseți sunt în chip cuceritor descrise de Filon: „pe-o latură, întinsa câmpie avea lanuri de orz şi de grâu, precum şi pajişti; pe cealaltă latură, regiunea muntoasă, care nu părea mai puțin bogată în viță de vie şi păduri; pretutindeni copaci frumoşi, vegetație deasă şi o cingătoare de râuri şi izvoare care asigurau o irigație îmbelşugată, astfel încât, de la poale şi până la vârf, toate povârnişurile muntelui erau acoperite de o mantie de arbori umbroşi, mai cu seamă defileurile precum şi depresiunile naturale"[15]. Expediția iscoadelor a avut loc în timpul coacerii strugurilor (Num 13,21), motiv pentru care fertilitatea pământului era cel mai lesne de verificat şi de demonstrat prin roadele viței-de-vie. În conformitate cu textul scripturistic, Filon aminteşte de „strugurii de o mărime neobişnuită", din care au decis să aducă unul în tabăra lui Israel, cărat de doi tineri, povara fiind „din cale-afară de grea"[16].

Păcatul aduce rătăcire. Având înainte pe de-o parte fertilitatea nemaiîntâlnită a pământului, şi pe de alta dificultatea cuceririi lui, israeliții s-au lăsat pradă calculelor omeneşti, văzându-se în chip evident neputincioşi de a face față în luptă unui duşman atât de puternic. Dar în loc să-şi pună nădejdea în ajutorul lui Dumnezeu Care le făgăduise stăpânirea acestui pământ, au ascultat mai degrabă pe cei care „îngroşau mult prin vorbele lor orice detaliu în parte şi (le) inspirau o frică cumplită"[17]. Această lipsă de credință le-a atras pedeapsa rătăcirii prin pustie timp de patruzeci de ani[18]: „Atunci când, din al doilea an de la plecarea lor din Egipt, ar fi putut intra în stăpânirea oraşelor din Siria şi a loturilor lor de pământ, ei s-au întors din drumul care îi ducea direct la țintă şi au început să rătăcească, inventând nişte itinerarii lungi şi întortocheate, unele după altele: îşi istoveau astfel fără rost sufletele şi trupurile..."[19].

---

[14] După cum subliniază Flaviu, *Antichităţi iudaice,* 172.
[15] Philon, *Viața lui Moise*, 100-1.
[16] Philon, *Viața lui Moise*, 100-1. Haggada vorbeşte despre opt tineri care au transportat vița, adăugând că vinul stors din ea a fost suficient pentru toate practicile sacrificiale ale lui Israel din timpul celor 40 de ani de rătăcire prin pustie. Cf. Ginzberg, *Haggadah, The Legends of the Jews.*
[17] Philon, *Viața lui Moise*, 102.
[18] Flaviu, *Antichităţi iudaice*, 174.
[19] Philon, *Viața lui Moise*, 104.

2. Numeri 14. Abordare exegetic-teologică

Numeri 13-14: prezentare generală. Ansamblul capitolelor 13-14 se încadrează în coerența narativă şi teologică mai extinsă a parcursului lui Israel de la Sinai la Iordan. Acest parcurs poate fi reprezentat schematic sub forma unei structuri chiastice:

A	Apostazie – vițelul de aur (Ieş 32,1-25)
B	Nemulțumire – Tabeera (Num 11,1-35)
C	Nesupunere – indivizi (Num 12,1-16)
D	Nesupunere – Israel (Num 13,1 – 14,45)
C'	Nesupunere – indivizi (Num 16,1 – 35)
B'	Nemulțumire – şerpi veninoşi (Num 21,1-5)
A'	Apostazie – Baal-Peor (Num 25,1-5)

Dintr-o perspectivă teologică, tradiția din Numeri 13,1-14,45[20] ocupă un loc central în ansamblul tematic al şcolii pustiei[21], construită în jurul câtorva idei fundamentale:

- *darul pământului făgăduinței*, condiționat de angajamentul sincer şi deplin față de acest pământ şi față de Dumnezeu Care l-a dat[22];
- *conducătorul* desemnat de Dumnezeu – autoritate supremă în popor;
- *credința/necredința în Dumnezeu* (Moise, Aaron, Caleb şi Iosua vs. restul poporului);
- *mijlocirea* dreptului înaintea lui Dumnezeu (Moise, odinioară Avraam);
- *iertarea şi judecata*.

---

[20] Majoritatea exegeților consideră că ansamblul capitolelor 13-14, în forma pe care o cunoaştem astăzi, este rezultatul suprapunerii a două tradiții literare diferite, datând din momente diferite. Cea mai veche dintre acestea restrângea zona acoperită de iscoade la o zona din jurul Hebronului în sudul Canaanului (Num 13,22-24). Tradiția mai nouă extindea zona acoperită de iscoade asupra întregului Canaan (Num 13,21). Un alt semn al existenței celor două tradiții ar fi numele iscoadelor credincioase: tradiția veche îl menționează doar pe Caleb din tribul lui Iuda (Num 13,30; 14,24), în timp ce tradiția mai nouă îl adaugă şi pe Iosua din tribul lui Efraim ca numărul iscoadelor credincioase să crească la doi. Cf. Dennis T. Olson, *Numbers* (Louisville: John Knox Press, 1996).

[21] Sintagma desemnează perioada cuprinsă între Ieşirea 15 – Numeri 36, perioada petrecută de poporul Israel de la ieşirea în Egipt şi până la Iordan, înainte de a intra în pământul făgăduinței sub conducerea lui Iosua. Toate actele minunate săvârşite de Dumnezeu în acest interval petrecut în pustiu sunt încărcate de un profund aspect educativ, aceasta este justificarea exprimării. Cf. Ioan Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – Repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 46.

[22] Philip J. Budd, *Numbers*, în *Word Biblical Commentary* 4 (Dallas: Word, Incorporated, 2002), 5.

Analiza literară a celor două capitole 13-14 ne descoperă o unitate bazată pe următoarele trei caracteristici:

1. utilizarea structurilor chiastice[23];
2. repetiția şi accentuarea anumitor termeni-cheie;
3. dialogul narativ dintre Iahve, Moise şi popor[24].

O posibilă schematizare a acestei unități literare este următoarea:

A expediția iscoadelor (13,1-24)
B raportul iscoadelor (13,25-33)
C răspunsul poporului (14,1-10a)
B' răspunsul Domnului (14,10b-38)
A' expediția poporului (14,39-45)

Întrebarea-cheie în analiza literară a unei asemenea unități complexe este cea privitoare la centrul chiasmului. Care este tema centrală a pericopei? Răzvrătirea poporului, intervenția lui Dumnezeu, sau contrastul dintre majoritatea necredincioasă şi minoritatea credincioasă[25]? În orice caz, putem spune că această parte a cărții Numeri (cap. 13-14) nu relatează atât o deplasare geografică de la Sinai înspre Canaan, cât o deplasare teologică, o îndepărtare de Dumnezeu în timpul unei perioade de continuă răzvrătire. Unitatea dintre Iahve şi poporul Său este distrusă, supunerea devine răzvrătire, ordinea se transformă în dezordine, sfințenia în desfrânare, nădejdea în disperare. Poporul ales al lui Dumnezeu îi respinge Acestuia autoritatea, pământul şi conducătorul (pe Moise)[26]. Ne vom rezuma în cele ce urmează la abordarea exegetic-teologică a capitolului 14, care condensează conținutul teologic al ansamblului.

Structura capitolului

v. 1-4: cârtirea poporului înaintea lui Moise şi Aaron;
v. 5-10: încercarea eşuată de a linişti răzvrătirea poporului;
v. 11-12: anunțarea pedepsei divine;
v. 13-19: mijlocirea lui Moise pentru iertarea poporului;

---

[23] Termenul *chiasm* se utilizează cu referire la o varietate de modele diferite al căror numitor comun este structura simetrică şi, de aici, o anumită formă de inversiune a ordinii cuvintelor în enunțuri paralele. Cf. John Breck, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic* (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2005), 27.
[24] Dennis R. Cole, *Numbers* (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001).
[25] Cole, *Numbers.*
[26] Cole, *Numbers.*

v. 20-35: anunțarea pedepsei asupra generației păcătoase;

v. 36-39: moartea iscoadelor necredincioase;

v. 40-45: înfrângerea evreilor care pornesc la luptă fără porunca lui Dumnezeu[27].

Numeri 14,1-4: *Atunci toată obştea a ridicat strigăt şi a plâns poporul toată noaptea aceea; Cârtind împotriva lui Moise şi a lui Aaron, toţi fiii lui Israel şi toată obştea au zis către ei: Mai bine era să fi murit în pământul Egiptului sau să murim în pustiul acesta! La ce ne duce Domnul în pământul acela, ca să cădem în război? Femeile noastre şi copiii noştri vor fi pradă. Nu ar fi, oare, mai bine să ne întoarcem în Egipt?" Apoi au zis unii către alţii: Să ne alegem căpetenie şi să ne întoarcem în Egipt.*

Toate făgăduințele patriarhilor din Facerea şi reluarea lor începând cu Ieşirea 1 s-au îndreptat spre acest moment în care poporul ales se află pe punctul de a intra în Canaan, pământul făgăduit[28]. Dar fiindcă israeliții „se încredeau în ei, socotind că izbânda le va veni prin puterile lor şi neîncrezându-se mai degrabă în ajutorul de sus, şezând lângă munte plângeau"[29]. Atitudinea lor este caracterizată drept „frică şi temere necuvântătoare"[30] de către Fericitul Teodorit, care subliniază în aceşti termeni josnicia necredinței lor. Cauzele care au determinat răzvrătirea poporului sunt multiple: disprețul față de darul lui Dumnezeu, laşitatea în fața luptei şi morții (14,3), dorința de a-şi împlini voia proprie, lipsa de credință. dezinformarea făcută de iscoade (13,28-30). Privitor la acestea din urmă, Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază faptul că „nu toate (iscoadele) au vestit adevărul, ci unele au adus veşti mincinoase şi triste"[31], aceasta fiind principala cauză a răzvrătirii. Oricum ar fi, această răzvrătire este cea mai gravă de până acum, ea reprezintă mai presus de toate o respingere a politicii care l-a condus pe Israel la granița Canaanului (v. 2-3). Prin urmare, prin faptul că se gândeşte la alegerea unui conducător[32]

---

[27] John Wesley, *Wesley's Notes: Numbers* (OR: Ages Software, 1999).

[28] Olson, *Numbers.*

[29] Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, în *PSB* 41, trad. Dumitru Stăniloae (Bucureşti: IBMO, 2000) / ediție digitală (Apologeticum, 2005), 307.

[30] Teodorit al Kirului, *Tâlcuirea Psalmilor împăratului prooroc David* (Petru Vodă: Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 349.

[31] Grigorie de Nyssa, „Viața lui Moise," în *PSB* 29, trad. Dumitru Stăniloae și Ioan Buga (Bucureşti: IBMO, 1982), 36.

[32] Gravitatea acestei răzvrătiri, care nu este altceva decât o negare a divinității lui Iahve,

altul decât cel ales de Iahve[33] (Ieş 3,1-10), poporul se răzvrăteşte împotriva conducerii Lui[34]. Această temă a conducătorului ales revine pe parcursul Pentateuhului ca expresie a credinței nestrămutate în Dumnezeul Cel Viu, la antipod situându-se tema „întoarcerii în Egipt" (v. 3-4) care, în spațiul vetero-testamentar, constituie un simbol al apostaziei şi îndepărtării de Iahve[35] (Deut 17,16; Os 7,11; Is 30,1-7; 31,1-3; Ier 2,18.36; Iez 17,15).

Numeri 14,5-10: *Atunci au căzut Moise şi Aaron cu feţele la pământ înaintea întregii adunări a obştii fiilor lui Israel. Iar Iosua, fiul lui Navi şi Caleb al lui Iefone, care erau din cei ce cercetaseră ţara, şi-au rupt hainele lor Şi au zis către obştea fiilor lui Israel: Pământul, pe care l-am străbătut noi, este foarte, foarte bun; De va fi Domnul bun cu noi, ne va duce în pământul acela şi ni-l va da nouă; în pământul acela izvorăşte lapte şi miere. Deci nu vă ridicaţi împotriva Domnului şi nu vă temeţi de poporul pământului aceluia, căci va ajunge mâncarea noastră: ei n-au apărare, iar cu noi este Domnul. Nu vă temeţi de ei! Atunci toată obştea a zis: Să-i ucidem cu pietre! Dar iată slava Domnului s-a arătat în nor tuturor fiilor lui Israel la cortul adunării.*

Auzind cuvintele răzvrătiților, cei doi lideri ai lui Israel, Moise (profetul) şi Aaron (preotul), au căzut cu fețele la pământ (v. 5), gest interpretat ca semn al supunerii lor față de Dumnezeu şi ca încercare de împăcare a poporului[36]. Ceilalți doi conducători, Caleb şi Iosua au împlinit gestul mult practicat în culturile Orientului Apropiat ca expresie a plângerii celor morți, ca plângere a unui dezastru sau ca anunțare a judecății divine iminente asupra poporului[37] (v. 6). În cazul nostru, ar putea prevesti plângerea morții iscoadelor necredincioase (v. 36-37).

În versetul 7, întâlnim o formulare interesantă הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד טוֹבָה. Această dublare a lui daom. se găseşte în numai opt alte locuri din

---

este bine suprinsă în următoarea frază: „Here for the first time, the murmuring is followed by a move to return to Egypt. The murmuring tradition therefore involves not simply an expression of a wish that the Exodus had not occurred or a challenge of Moses' authority in executing the Exodus, but now an overt move to reverse the Exodus. Yahweh is the God „who brought Israel out of Egypt." The murmuring results in a rejection of this deity and a move to elect a new leader to take the people back to Egypt. Cf. Olson, *Numbers.*

[33] Se exprimă o renunțare formală la autoritatea lui Moise. Cf. Adam Clarke, *Clarke's Commentary: Numbers* (OR: Ages Software, 1999).

[34] Walter Riggans: *Numbers* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 251.

[35] Budd, *Numbers.*

[36] Cole, *Numbers.*

[37] Cole, *Numbers.*

Vechiul Testament (Fac 7,19; 30,43; Ieş 1,7; 3Rg 7,47; 4Rg 10,4; Iez 9,9; 16,13; 37,10) ca expresie a unei cantităţi sau calităţi excepţionale[38]. Prin urmare, pământul Canaanului este de o bogăţie şi frumuseţe cu adevărat excepţionale, exprimat în v. 8: „...în pământul acela izvorăşte lapte şi miere", prin fraza-cheie folosită în tot Vechiul Testament pentru a caracteriza calitatea şi fertilitatea ţării făgăduite[39].

Versetele 9-10 conţin o serie de afirmaţii care pot fi organizate sub următoarea formă chiastică:

- **împotriva Domnului**
- **nu vă ridicaţi (răzvrătire)**
- **nu vă temeţi** de poporul pământului aceluia
- căci va ajunge mâncarea noastră
- ei n-au apărare
- iar cu noi este Domnul
- **Nu vă temeţi** de ei!
- Atunci toată obştea a zis: „Să-i ucidem cu pietre!" (**răzvrătire**)
- **Dar iată slava Domnului** s-a arătat în nor tuturor fiilor lui Israel...[40].

Dacă frica de duşmani era cauza principală a răzvrătirii lor[41], credinţa într-un Dumnezeu fidel legământului era singura lor şansă de biruinţă. Reacţia israeliţilor la această argumentare este violentă, ei vor să aplice conducătorilor lor pedeapsa prescrisă de Dumnezeu pentru idolatrie (Lev 20,2), însoţiri nepermise (Lev 20,16), magie (Lev 20,27), blasfemie (Lev 24,14.23), neascultarea părinţilor (Deut 21,21), încălcarea sabatului (Num 14,35), deşi erau nevinovaţi de toate acestea[42].

Pentru autorul cărţii Numeri, teofania anunţă invariabil pedeapsa. Cea din v. 10 are un dublu rol: pe de-o parte, îi salvează pe Moise şi Aaron de lapidare, pe de altă parte introduce intervenţia Domnului din v. 11-25[43]. În istoria poporului ales, Dumnezeu a intervenit în acest mod atunci

---

[38] Cole, *Numbers.*
[39] Cole, *Numbers.*
[40] Cole, *Numbers.*
[41] Origen lărgeşte sensul acestei răzvrătiri, afirmând că nu numai israeliţii, ci toţi aceia care nu cred în cuvintele Scripturii din Lege şi Profeţi, ei sunt cei care îl denigrează cu adevărat pe Moise. De asemenea, în aceeaşi categorie îi include pe aceia care îi interpretează greşit scrierile: „tout interprète qui comprend mal ses écrits et qui prend charnellement la Loi spirituelle outrage Moise, en tirant des paroles de l'Esprit un enseignement charnel". Te tradus în romîneşte. Cf. Origène, *Homélies sur les Nombres* (Paris: Les Editions du Cerf, 1951), 134-5.
[42] Origène, *Homélies sur les Nombres,* 134-5.
[43] Budd, *Numbers.*

când răzvrătirea israeliților atingea o fază incontrolabilă, manifestându-Se în chip minunat pentru a-i readuce la Sine[44].

Numeri 14,11-12: Şi a zis Domnul către Moise: Până când Mă va supăra poporul acesta şi până când nu va crede el în Mine, cu toate minunile ce am făcut în mijlocul lui? Îl voi lovi cu ciumă şi-l voi pierde şi te voi face pe tine şi casa tatălui tău popor numeros şi mai puternic decât acesta!

În versetul **11** apare verbul יְנַאֲצֵנִי cu sensul de respingere sau renunțare a poporului Israel. Semnele sau minunile din acelaşi verset (הָאֹתֹת) sunt dovezi ale puterii şi prezenței lui Dumnezeu pe care întregul Israel, deşi le-a fost martor, nu le-a aşezat ca fundamente ale unei credințe neclintite[45]. Dimpotrivă, drept pedeapsă pentru necredința sa[46], Israel „nu va intra în odihnă"[47], ci va fi respins de Dumnezeu, Care Îşi va ridica un alt popor credincios din Moise. Sentința este identică celei din episodul vițelului de aur:

Ieşire 32,10	**Numeri 14,12**
„Lasă-Mă dar acum să se aprindă mânia Mea asupra lor, *să-i pierd* şi **să fac din <u>tine</u> un popor mare**!"	„Îl voi lovi cu ciumă *şi-l voi pierde* şi te **voi face pe <u>tine</u> şi casa tatălui tău popor numeros şi mai puternic decât acesta**!"

Moise va refuza însă ideea pentru că nu dorea să fie singurul mântuit din Israel, nu vroia să intre în Împărăția Cerurilor despărțit de ai săi[48]. Pe de altă parte, sentința Domnului nu este întotdeauna înțeleasă ca o pedeapsă, ea poate fi privită şi ca profeție. Un nou popor se va ridica, mai puternic şi mai statornic în credință, dar Moise era conştient că acesta nu va fi cel „mozaic", ci cel „creştin"[49]. Momentul poate fi considerat punctul

[44] Cole, *Numbers.*
[45] Budd, *Numbers.*
[46] Budd, *Numbers.*
[47] Clement Alexandrinul, „Cuvânt de îndemn către Elini", în *PSB* 4 (Bucureşti: IBMO, 1982), 138.
[48] Simeon noul teolog, „Discourse", în *The Discourses*, în *Classics of Western Spirituality*: *A Library of the Great Spiritual Masters* trad. C. J. de Catanzaro, (Mahwah: Paulist, 1980).
[49] Caesarius of Arles, *Sermon*, *Fathers of the Church: A New Translation* (Washington: Catholic University of America Press, 1947).

culminant al ansamblului 13,1-14,45, pentru faptul că Dumnezeu Însuşi intervine şi interacționează/comunică cu aleşii săi[50].

Numeri 14,13-19: *Moise însă a zis către Domnul: Vor auzi de aceasta Egiptenii, din mijlocul cărora ai scos Tu, cu puterea Ta, pe poporul acesta Şi vor spune locuitorilor pământului acestuia, care au auzit, că Tu, Doamne, Te afli în mijlocul poporului acestuia şi Tu, Doamne, le dai să Te vadă faţă către faţă, şi că Tu mergi înaintea lor, ziua în stâlp de nor şi noaptea în stâlp de foc. Iar dacă Tu vei pierde pe poporul acesta, ca pe un om, atunci popoarele care au auzit de numele Tău vor zice: Domnul n-a putut duce pe poporul acesta în pământul pe care cu jurământ l-a făgăduit să-l dea lor şi de aceea l-a pierdut în pustie. Deci, înalţă-se acum puterea Ta, Doamne, cum ai spus Tu, zicând: Domnul este îndelung-răbdător, mult-îndurat şi adevărat, iertând fărădelegile, greşelile şi păcatele şi nelăsând nepedepsit, ci pedepseşte nelegiuirile părinţilor în copii până la al treilea şi al patrulea neam. Iartă păcatul poporului acestuia, după mare mila Ta, precum ai iertat Tu poporul acesta din Egipt şi până acum.*

Moise face apel la ds,x,, la iubirea divină manifestată fără încetare faţă de popor. Totodată, refuză posibilitatea de a fi tatăl unui nou popor, rugându-se pentru iertarea acestuia[51]. Aş remarca aici îndeosebi tripla structură retorică din v. 14: repetiția vădeşte faptul că Moise rosteşte această rugăciune din toată inima, evidențiind relația intimă care există între Dumnezeu şi poporul Său[52]:

- **Tu, Doamne**, Te afli în mijlocul poporului acestuia
- **Tu, Doamne**, le dai să Te vadă faţă către faţă
- **Tu** mergi înaintea lor, ziua în stâlp de nor şi noaptea în stâlp de foc

Din acest fragment, versetul 19 este folosit astăzi în ritualul de Yom Kippur[53]. Noțiunea aceasta de *iertare* apare în Deuteronomul 29,19; III Regi 8,30.34.36.39.50[54]. Dar mijlocirea lui Moise pentru iertarea poporului descrisă în v. 16-19 este foarte apropiată de ceea ce citim în Ieşirea 32,31-32[55]:

---

[50] Cole, *Numbers.*
[51] Budd, *Numbers.*
[52] Budd, *Numbers.*
[53] Everett Fox, *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy; a New Translation With Introductions, Commentary and Notes* (New York: Schocken Books, 1995), 1.
[54] Budd, *Numbers.*
[55] Budd, *Numbers.*

Ieşirea 32,32	Numeri 14,19
„Rogu-mă acum, de vrei **să le ierți păcatul acesta**, iartă-i; iar de nu, şterge-mă şi pe mine din cartea Ta, în care m-ai scris!”	„**Iartă păcatul poporului** acestuia, după mare mila Ta, precum ai iertat Tu poporul acesta din Egipt şi până acum.”

Rugăciunea lui Moise este cea care oferă poporului o a doua şansă prin intermediul urmaşilor, prin intermediul unei noi generații[56]; ea se încadrează în aceeaşi categorie cu intervenția patriarhului Avraam pentru iertarea Sodomei[57] (Fac 18, 23-32). Această temă a mijlocirii[58] dreptului înaintea lui Dumnezeu revine pe parcursul Pentateuhului[59].

Argumentele invocate de Moise evidențiază dreptatea divină care se manifestă prin milostivire, dar şi prin pedepsirea păcatelor. Am redat aici trei fragmente cu conținut similar:

Ieşirea 20,5-6	Ieşirea 34,6-7	Numeri 14,18
„Eu, Domnul Dumnezeul tău, sunt un Dumnezeu zelos, **Care pedepsesc pe copii pentru vina părinților** [...]. Şi **Mă milostivesc până la al miilea neam** către cei ce Mă iubesc şi păzesc poruncile Mele.”	„Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, **milostiv**, îndelung-răbdător, plin de îndurare şi de dreptate [...]. **Care iartă** vina şi răzvrătirea şi păcatul, dar **nu lasă nepedepsit** pe cel ce păcătuieşte; **Care pentru păcatele părinților pedepseşte pe copii şi pe copiii copiilor până la al treilea şi al patrulea neam**!”	„Domnul este îndelung-răbdător, mult-îndurat şi adevărat, **iertând** fărădelegile, greşelile şi păcatele şi nelăsând nepedepsit, ci **pedepseşte nelegiuirile părinților în copii până la al treilea şi al patrulea neam.**”

[56] Budd, *Numbers.*

[57] Riggans, *Numbers.*

[58] În concepția sfântului apostol Pavel, cel care se roagă pentru iertarea noastră este Însuşi Hristos: *Hristos, Cel ce a murit, şi mai ales Cel ce a înviat, Care şi este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care mijloceşte pentru noi!* (Rom 8,34b).

[59] A se vedea episodul de la Tabeera (Num 11,1-3), şi episodul cu pedeapsa lui Miriam (Num 12,1-15), cf. Budd, *Numbers.*

Echilibrul judecății divine este bine surprins în discursul patristic: „Vrei să-L vezi conducător? Iată, îndreaptă pe cele prezente şi le orânduieşte pe cele viitoare. Vrei să-L vezi judecător sever? Iată pedepseşte pe cei vinovați. Vrei să-L vezi drept şi milos? Iată, cruță pe cei nevinovați”[60]. Dumnezeu nu ne pedepseşte instant pentru faptele, cuvintele şi gândurile noastre, ci trimite mai degrabă pedeapsa asupra urmaşilor, prin aceasta înțelegându-se faptele rele şi păcatele săvârşite de către aceştia[61].

Numeri 14,20-25: *Zis-a Domnul către Moise: Voi ierta, după cuvântul tău, Dar viu sunt Eu şi viu e numele Meu şi de slava Domnului e plin tot pământul: Toţi bărbaţii câţi au văzut slava Mea şi minunile pe care le-am făcut în pământul Egiptului şi în pustie, şi M-au ispitit până acum de zeci de ori şi n-au ascultat glasul Meu, Nu vor vedea pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinţilor lor; ci numai copiilor lor, care sunt aici cu Mine, care nu ştiu ce este binele şi ce este răul şi tuturor nevârstnicilor, care nu judecă, acelora le voi da pământul, iar toţi cei ce M-au amărât nu-l vor vedea; Iar pe robul Meu Caleb, îl voi duce în pământul în care a umblat şi seminţia lui îl va moşteni, pentru că în el a fost alt duh şi pentru că el s-a supus Mie. Amaleciţii şi Canaaneii locuiesc pe vale; mâine să vă întoarceţi şi să vă duceţi în pustie, spre Marea Roşie.*

Dumnezeu ascultă rugăciunea de mijlocire a lui Moise, dar nu acordă iertarea totală poporului necredincios, ci, mai degrabă este vorba de o *amânare* (v. 20): nu vor muri pe loc, ci de moarte naturală în pustie, dar nici nu vor intra în pământul făgăduinței (v. 22-24)[62]. Prin aceasta, ei vor simți totodată mila lui Dumnezeu, dar şi dreptatea Lui[63].

O anumită tensiune dialogică între cele două este exprimată prin moartea celor bătrâni şi naşterea noii generații. Moartea în pustie este expresia judecății lui Dumnezeu, dar din moarte răsare viața, şi noua generație, crescută în pustie, va intra în Canaan[64].

În versetul ٢١ apare formulă obişnuită de jurământ: חַי־אָנִי (*Viu sunt Eu*), pe care o întâlnim numai de două ori în Pentateuh, aici şi în v. 28[65], iar pedeapsa care urmează acestei formule de jurământ nu mai este

[60] Salvianus, *Despre guvernarea lui Dumnezeu* I.12.
[61] Cyprian, „The God of Patience”, în *Fathers of the Church: A New Translation* (Washington: Catholic University of America Press, 1947).
[62] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: Numbers* (Bellingham: Logos Research Systems, 2004).
[63] Spence-Jones, *Numbers.*
[64] Olson, *Numbers.*
[65] Budd, *Numbers.*

negociabilă, ci definitivă[66]. Expresia ne poate duce cu gândul şi la Ieşirea 3,14: „Eu sunt Cel ce sunt", înțelegându-se de aici că singurul cu adevărat viu este Dumnezeu[67].

O altă temă care apare în v. 22 este cea a „ispitirii": וַיְנַסּוּ אֹתִי – „m-au ispitit" (cf. Deut 6,16; Ieş 17,2.7). Această ispitire a lui Iahve de către popor este reversul ispitirii lui Israel despre care aminteşte Moise poporului în Deuteronom 8,2[68]: „Să-ți aduci aminte de toată calea pe care te-a povățuit Domnul Dumnezeul tău prin pustie de acum patruzeci de ani, ca să te smerească, ca să te încerce şi ca să afle ce este în inima ta şi de ai să păzeşti sau nu poruncile Lui", evident cu alt sens: dacă Dumnezeu ispiteşte poporul în scop pedagogic, poporul ispiteşte mânia Domnului prin lipsa de credință nejustificată în situația în care a fost martorul multor evenimente minunate săvârşite din voia şi prin puterea Lui. Această ispitire nu e o premieră în Israel, formula זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים – „de zeci de ori" (v. 22) denotă cu certitudine păcătuirea continuă pe parcursul unei lungi perioade de timp[69]. Numărul zece a fost probabil folosit în contrast cu cele zece plăgi trimise asupra Egiptului. Într-adevăr, acelea au fost cele zece semne prin care a fost împlinită eliberarea lor[70].

În aplicarea pedepsei, Caleb este diferențiat de Israel (v. 24): פְּעָמִים זֶה עֶשֶׂר fiindcă „s-a supus Mie". El este singurul credincios din mijlocul poporului, deosebindu-se de cei care „pururea rătăcesc cu inima" (Evr 3,10): „Cine este Caleb, ne va lămuri numele. Căci se tălmăceşte: *toată inima*"[71], este cel care îi urmează lui Dumnezeu din toată inima sa, din tot cugetul său, şi cu toată puterea sa.

---

[66] Olson, *Numbers.*

[67] Origen, *Commentary on the Gospel of John. Fathers of the Church: A New Translation* (Washington: Catholic University of America Press, 1947).

[68] N. Lohfink, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn* (Rome: PBI, 1963), 80.

[69] Această folosire hiperbolică apare în mod repetat în textele Vechiului Testament: „Iar tatăl vostru m-a înşelat şi *de zeci de ori* mi-a schimbat simbria, Dumnezeu însă nu i-a îngăduit să-mi facă rău." (Fac 31,7); „Aşa mi-au fost cei douăzeci de ani în casa ta. ți-am slujit paisprezece ani pentru cele două fete ale tale şi şase ani pentru vitele tale, iar tu *de zeci de ori* mi-ai schimbat simbria." (Fac 31,41); „Iată *a zecea oară* de când mă batjocoriți. Nu vă este ruşine că vă purtați aşa?" (Iov 19,3). Şi în Noul Testament un verset foloseşte acest tip de exprimare hiperbolică, dar nu cu numărul 10, ci 7, pentru a exprima nemărginirea iertării: „Atunci Petru, apropiindu-se de El, I-a zis: Doamne, de câte ori va greşi față de mine fratele meu şi-i voi ierta lui? Oare până de şapte ori? Zis-a lui Iisus: Nu zic ție până de şapte ori, ci până *de şaptezeci de ori câte şapte*" (Mt 18,21-22).

[70] Cole, *Numbers.*

[71] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Numeri*.

În viziunea Sfântului Vasile cel Mare, evreii şi-au atras pedeapsa divină şi prin lăcomia şi nemulțumirea lor cu o hrană simplă, dăruită lor de Dumnezeu: „Ale căror oase au rămas oare în pustie? Oare nu ale acelora care doreau să mănânce carne? Aceia, atâta vreme cât s-au mulțumit cu mana şi cu apa din piatră, au învins pe egipteni, au mers pe mare şi în semințiile lor nu era bolnav. Dar când şi-au adus aminte de căldările cu cărnuri, când s-au întors, prin poftele lor, în Egipt, n-au mai văzut pământul făgăduinței. Nu te înfricoşează pilda aceasta? Nu te cutremuri oare de grozăvia lăcomiei, care te poate lipsi de bunătățile nădăjduite?”[72].

Numeri 14,26-35: Şi a mai grăit Domnul cu Moise şi cu Aaron şi a zis: „Până când această obşte rea va cârti împotriva Mea? Cârtirea cu care fiii lui Israel cârtesc împotriva Mea, o aud. Deci, spune-le: Viu sunt Eu, zice Domnul! După cum ați zis în auzul Meu, aşa voi face cu voi: În pustia aceasta vor cădea oasele voastre şi voi toți cei numărați, de la douăzeci de ani în sus, care ați cârtit împotriva Mea, oricâți ați fi la număr, Nu veți intra în pământul pentru care, ridicându-Mi mâna, M-am jurat să vă aşez, ci numai Caleb, fiul lui Iefone, şi Iosua, fiul lui Navi. Pe copiii *voştri, despre care voi ziceaţi că vor ajunge pradă vrăjmaşilor, îi voi duce acolo şi ei vor cunoaşte pământul pe care voi l-aţi nesocotit; Iar oasele voastre vor cădea în pustia aceasta. Copiii voştri vor rătăci prin pustie patruzeci de ani şi vor suferi pedeapsă pentru desfrânarea voastră, până vor cădea toate oasele voastre în pustie. După numărul celor patruzeci de zile, în care aţi iscodit pământul Canaan, veţi purta pedeapsa pentru păcatele voastre patruzeci de ani, câte un an pentru fiecare zi, ca să cunoaşteţi ce înseamnă să fiţi părăsiţi de Mine. Eu, Domnul, am grăit! Şi aşa voi face cu toată obştea aceasta rea, care s-a ridicat împotriva Mea: în pustia aceasta vor pieri şi vor muri toţi!*

Elementul talionic al discursului este evident[73], ca răspuns la atitudinea poporului, pedeapsa divină împlineşte întocmai contrariul, începând cu tema ieşirii din Egipt, pedeapsa fiind tocmai îndepărtarea poporului de această țintă inițială[74]. Astfel, printr-un jurământ solemn, Dumnezeu arată că pedeapsa asupra lui Israel va corespunde întocmai cuvintelor şi faptelor sale[75]:

---

[72] Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări”, în *PSB* 17, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1986), 355.
[73] Cole, *Numbers.*
[74] Cole, *Numbers.*
[75] Cole, *Numbers.*

Israel	Iahve
„Mai bine era să fi murit în pământul Egiptului sau să murim **în pustiul acesta**!” (Num 14,2)	„**În pustia aceasta** vor cădea oasele voastre.” (Num 14,29a)
„La ce ne duce Domnul în pământul acela, ca să cădem în război?” (Num 14,3a)”	„**Nu veţi intra în pământul** pentru care, ridicându-Mi mâna, M-am jurat să vă aşez, ci numai Caleb [...] şi Iosua…” (Num 14,30)
„Femeile noastre şi **copiii noştri vor fi pradă**.” (Num 14,3b)	„**Pe copiii voştri**, despre care voi ziceaţi că vor ajunge pradă vrăjmaşilor, **îi voi duce acolo** şi ei vor cunoaşte pământul pe care voi l-aţi nesocotit.” (Num 14,31)
„Şi după ce au cercetat ei pământul, s-au întors după **patruzeci de zile**.” (Num 13,26)	„După numărul celor patruzeci de zile, în care aţi iscodit pământul Canaan, veţi purta pedeapsa pentru păcatele voastre **patruzeci de ani**, câte un an pentru fiecare zi, ca să cunoaşteţi ce înseamnă să fiţi părăsiţi de Mine.” (Num 14,34)

Ironia este că tocmai cei lipsiţi de apărare şi neştiutori vor ajunge să locuiască în pământul pe care părinţii lor, din grijă pentru ei, nu au îndrăznit să îl cucerească[76].

Numeri 14,36-39: Şi oamenii pe care-i trimisese Moise să iscodească pământul şi care la întoarcere au întărâtat împotriva lui toată obştea aceasta, răspândind zvonuri rele despre ţara aceea, *au murit loviţi înaintea Domnului, pentru că au răspândit zvonurile despre ţara aceea. Numai Iosua, fiul lui Navi, şi Caleb, fiul lui Iefone, au rămas vii dintre bărbaţii aceia care fuseseră să iscodească ţara Canaan.*

Se face o nouă comparaţie între iscoadele necredincioase şi cele credincioase, comparaţie construită tot pe o structură chiastică:

A Bărbaţii trimişi de Moise să iscodească pământul

[76] Riggans: *Numbers*

B care s-au întors şi au întărâtat obştea
C şi au răspândit zvonuri rele despre pământul
D au murit (de pedeapsa divină) – v. 37
C' pentru că au răspândit zvonuri rele despre pământul
B' Iosua şi Caleb rămas în viață
A' dintre cei care au mers să cerceteze pământul[77]

Numeri 14,40-45: *Sculându-se ei deci dis-de-dimineață, s-au dus pe vârful muntelui, zicând: Iată, ne ducem la locul acela de care ne-a grăit Domnul, căci am greşit! Moise însă le-a zis: Pentru ce călcaţi porunca Domnului? Nu veţi izbuti. Nu vă duceţi, căci Domnul nu este între voi şi veţi cădea înaintea vrăjmaşilor voştri; Căci Amaleciţii şi Canaaneii sunt acolo înaintea voastră şi veţi cădea de sabie, pentru că v-aţi abătut de la Domnul şi Domnul nu va fi cu voi. Dar ei au îndrăznit să se urce pe vârful muntelui; iar chivotul legii Domnului şi Moise n-au părăsit tabăra. Atunci s-au suit Amaleciţii şi Canaaneii care trăiau în muntele acela şi i-au înfrânt şi i-au gonit până la Horma şi s-au întors în tabără.*

Ignorând cu desăvârşire cuvintele profetice ale lui Moise (v. 41-43), israeliții fac o ultimă încercare de ridicare împotriva judecății divine care se soldează cu o înfrângere dureroasă la Hormah. Relatarea urmează o simplă structură chiastică:

A **încercare de a urca pe munte** – *am păcătuit*
La **locul** făgăduit de Dumnezeu
Moise: *pentru ce călcaţi porunca?*
B Nu vă duceți – *Dumnezeu nu este cu voi*
Amaleciții şi Canaaneii **vă vor înfrânge**
B' v-ați abătut de la Domnul – *Domnul nu este cu voi*
veți cădea de sabie
A' **încercare de a urca pe munte** – *înfrângere*
Moise şi chivotul rămân **în tabără**
Amaleciții şi Canaaneii înfrâng pe Israel[78]

Aş încheia cu o expresie a Sf. Chiril al Alexandriei, care descrie foarte bine caracterul israeliților, atunci când îi numeşte „bolnavi mereu de neascultare”[79].

[77] Cole, *Numbers.*
[78] Cole, *Numbers.*
[79] Chiril al ALEXANDRIEI, *Glafire la Numeri,* 307.

3. Episodul iscoadelor în formă lirică: *Ps 94*

O, de I-aţi auzi glasul care zice: Să nu vă învârtoşaţi inimile voastre, Ca în timpul cercetării, ca în ziua ispitirii în pustiu, Unde M-au ispitit părinţii voştri, M-au ispitit şi au văzut lucrurile Mele. Patruzeci de ani am urât neamul acesta şi am zis: Pururea rătăcesc cu inima. Şi ei n-au cunoscut căile Mele, că M-am jurat întru mânia Mea: Nu vor intra întru odihna Mea (Ps 94,8-12).

Relatarea din Numeri 14 este reluată rezumativ de către psalmist care introduce în acest context tematic ideea de „odihnă". Ideea apare într-un cadru doxologic: Israel se revendică aici ca popor al lui Dumnezeu, ca „poporul păşunii Lui şi oile mâinilor Lui"[80] (v. 7), totodată ca popor care împlineşte firescul slujirii latreutice (v. 2). Acest tip de manifestare este determinat de lucrarea creatoare şi pronietoare a Domnului asupra întregii lumi (v. 3-5), al omului inclusiv, care, într-o stare metanoică, îşi mărturiseşte dependența şi recunoştința față de Dumnezeu (v. 6). Îndemnul adresat poporului la supunere credincioasă (v. 8) debutează cu un semnificativ *astăzi*, care nu înseamnă o anume zi hotărâtă pentru aceasta, ci „fiecare zi în care se poate zice astăzi [...]...acest astăzi însemnează *toată vremea*"[81]. Este invocată imaginea răzvrătirii de odinioară (Num 14,1-4), ca reper pentru ceea ce nu se cuvine a face, pentru ceea ce atrage mânia şi pedeapsa divină. În versetele 9-10, o construcție retorică pune în contrast cele două sensuri ale ispitirii pe care le-am identificat deja:

în ziua ispitirii în pustiu... (v. 9)	= *încercare a credinţei*	Dumnezeu → om
unde M-au ispitit... (v. 10)	= *păcătuire*	om → Dumnezeu

Iată, aşadar, cadrul în care pământul făgăduinței este numit „odihnă". Care este justificarea acestei exprimări? Cuviosul Eftimie Zigabenul consideră că „odihnă se zice pământul făgăduinței, fiindcă acesta a odihnit pe Evrei cei ce au intrat într-însul, plecând din toată rătăcirea şi mutarea

[80] Cuv. Eftimie Zigabenul vede aici o exprimare a dependenței poporului față de Dumnezeu: „...oi, pentru că se hrănesc prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu, iar *oi ale mâinii Lui,* fiindcă se chivernisesc şi se ocârmuiesc de Dumnezeu", cf. Eftimie Zigabenul şi Nicodim Aghioritul, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinţilor Părinţi*, vol. 2 (Galați: Egumenița, 2006), 296.

[81] Eftimie Zigabenul și Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 296.

din loc în loc pe care o făceau de patruzeci de ani în pustiu". El insistă pe dimensiunea duhovnicească a textului, anume că „precum Evreii cei vechi nu au intrat în pământul făgăduinței pentru că nu au ascultat glasul lui Dumnezeu, aşa şi creştinii câți nu vor asculta şi nu vor păzi poruncile lui Hristos nu vor intra întru Împărăția Cerului"[82].

Păcatul le-a închis drumul evreilor spre pământul făgăduinței, cu alte cuvinte, i-a îndepărtat de odihna virtuții. Ideea apare cu limpezime în interpretarea patristică la punerea numelui lui Noe: (Fac 5,29), fiindcă נֹחַ se tălmăceşte *odihnă* (מְנוּחָה): „Numeşte, deci, odihnă prăpădul acela care avea să se întâmple după atâta număr de ani [...]. Deci pentru că *păcatul e însoţit de multă şi foarte mare oboseală*, de aceea Lameh numeşte *odihnă curmarea şi încetarea păcatelor*, pe care potopul avea să le aducă. Şi i-a pus, spune Scriptura, numele Noe. Apoi, tălmăcindu-ne numele, spune: *Acesta ne va odihni pe noi de lucrurile noastre*; iarăşi, acelaşi lucru, de faptele noastre cele rele"[83]. În consonanță cu Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Ambrozie afirmă că „dreptatea ne face să ne odihnim de lucrurile nedreptății"[84].

Introduc aici un ultim comentariu aparținând Sf. Nicodim Aghioritul care realizează conexiunea cu textul din Evrei 3-4: „Scriptura ştie de trei odihne: una trupească – a sâmbetei; alta a intrării în pământul făgăduinței, întru care Isus al lui Navi a odihnit pe Evrei, lăsând rătăcirea şi strămutarea cea de patruzeci de ani din pustie; iar a treia – cerească, pe care nouă acum ne-o însemnează cuvântul, că, de ar fi fost aceea (din Legea veche) cu adevărat odihnă, n-ar fi putut pomeni aici de alta. Prin urmare, *odihnă* numeşte aici scăparea din lumea aceasta, adică locuirea în lăcaşurile cele de sus, întru care ne sârguim şi noi a intra. Acestea pomenindu-le dumnezeiescul Apostol, înalță glasurile Sfântului Duh, zicând: *„Pentru aceasta, precum zice Duhul Sfânt, nu învârtoşaţi inimile voastre întru întărâtare* (Evr 3,7-8)"[85]. Astfel, se trece aici din planul strict al îndeplinirii unor făgăduințe materiale făcute patriarhilor (Fac 12,2-3) în planul împlinirilor duhovniceşti. Iată în paralel textul Psalmii 94 cu locul în care este reluat în Epistola către Evrei.

---

[82] Eftimie Zigabenul și Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 298.

[83] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1987), 253.

[84] Sf. Ambrozie Cel Mare, *Tâlcuiri la Facere*, vol. 2 (Galați: Egumenița, 2002), 188.

[85] Nicodim Aghioritul îl citează pe un anume Nichita. Cf. Eftimie Zigabenul și Nicodim Aghioritul, *Psaltirea*, 298.

Psalmii 94,8-12	Evrei 3,7-8
„O, de I-ați auzi **glasul** care zice: **Să nu vă învârtoşaţi inimile voastre**, Ca în timpul cercetării, ca **în ziua ispitirii în pustiu,** **Unde M-au ispitit părinţii voştri**, M-au ispitit şi au văzut lucrurile Mele. **Patruzeci de ani** am urât neamul acesta şi am zis: „**Pururea rătăcesc cu inima**”. **Şi ei n-au cunoscut căile Mele,** **că M-am jurat întru mânia Mea:** **„Nu vor intra întru odihna Mea”**	De aceea, precum zice Duhul Sfânt: „Dacă veţi auzi astăzi **glasul** Lui, **Nu vă învârtoşaţi inimile voastre**, ca la răzvrătire **în ziua ispitirii din pustie**, **Unde M-au ispitit părinţii voştri**, M-au încercat, şi au văzut faptele Mele, timp de **patruzeci de ani**. De aceea M-am mâniat pe neamul acesta şi am zis: **Pururea ei rătăcesc cu inima** **şi căile Mele nu le-au cunoscut,** **Că M-am jurat în mânia Mea:** **„Nu vor intra întru odihna Mea!”.**

Versetul din Numeri în care se pronunţă sentinţa asupra poporului (14,23) nu conţine cuvântul „odihnă”, ci vorbeşte numai despre „pământul pe care Eu cu jurământ l-am făgăduit părinţilor”. Ideea de odihnă apare explicit, după cum am arătat, în forma lirică a Torei – Psaltirea, în psalmul 94. Justificarea acestei asocieri ne-o oferă Fericitul Teodorit în comentariul său la acest psalm: „Dar cei ce n-au voit a lua aminte la îngrozirile cele întărite cu jurământ nici să dezlege îngrozirea prin căinţă, şi de aceea n-au dobândit pământul făgăduit părinţilor lor, că pământul acela l-a numit „încetarea” Lui, ori, după ceilalţi tălmăcitori, „odihna”. Că – de vreme ce, călătorind în pustie, făceau dese mutări, Cortul întru care socoteau că locuieşte Dumnezeu povăţuind înainte, iar în pământul făgăduinţei au încetat din călătorie şi Cortul s-a aşezat în locurile afierosite lui – după cuviinţă a numit pământul făgăduinţei „încetare”[86]. Textul psalmului va fi reluat în Epistola către Evrei, iată acum cele trei texte care ar putea fi rezumate schematic: *pământul – încetarea/odihna – odihna*:

[86] Teodorit al Kirului, *Tâlcuirea Psalmilor*, 349.

Numeri 14, 23[1] אִם־יִרְאוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכֹל־מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ
Psalmii 94[95],11 אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי אִם־יְבֹאוּן אֶל־מְנוּחָתִי
Evrei 3,11[2] ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου, εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.

Chemarea cerească cu care debutează capitolul 3 al Epistolei către Evrei (v. 1a) are şi o valenţă de făgăduinţă, este un fel de garant al intrării în odihna lui Dumnezeu[87] (καταπαυσις), dăruită tuturor celor care, în contrast cu vechii iudei din pustie (v. 8-11), se vor arăta credincioşi. În această privinţă, textul epistolei este explicit: evreii nu au putut intra în odihna Canaanului *din pricina necredinţei lor* (v. 19).

Discursul patristic sesizează în acest episod înţelesul adânc duhovnicesc al odihnei, pe care îl evidenţiază prin conexiune cu scrierile nou-testamentare. Dacă necredinţa celor de demult le-a închis drumul spre odihna Canaanului, tot aşa, celor de astăzi, necredinţa le închide drumul spre Împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, Sf. Chiril al Alexandriei afirmă că: „precum celor ce n-au crezut în pustie, adică n-au crezut în Dumnezeu, nu li s-a dat să intre în pământul făgăduinţei (Num 14,28-30), aşa şi celor ce prin necredinţa lor n-au cinstit pe Hristos nu li s-a dat să intre în Împărăţia cerurilor, al cărei chip era pământul făgăduinţei: „*Şi nu este nedrept Dumnezeu, Care aduce mânia*" (Rom 3,5)[88]. El reia ideea într-o formă dezvoltată: „...deoarece n-au voit să intre în pământul în care au fost chemaţi, li se porunceşte să se întoarcă şi sunt siliţi să facă din nou acelaşi drum. Căci n-au voit să urmeze cuvintelor lui Iosua, nici, auzind că pământul e bun, n-au cinstit sfatul prin consimţire. Deci, ceea ce au pătimit aceia pătimesc şi aceştia acum. Căci, arătându-li-se calea spre viaţa veşnică şi fiind chemaţi să intre în Împărăţia cerurilor, Îl hulesc pe Iisus prin neascultare. De aceea cu dreptate au plecat spre cele dinapoi, păgubindu-se, prin reaua lor pornire, de înaintarea împreună cu conducătorul lor spre mântuire"[89].

[87] Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veşnic, după Epistola către Evrei* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, [2]2000), 202. În ce priveşte aprofundarea termenului de καταπαυσις, Părintele profesor recomandă următoarele titluri: O. Hofius, *Katapausis...* (Tubingen, 1970); J. Frankowski, *Requies, bonum promissum populi Dei in VT et in Judaismo* (Hebr. 3,7 – 4,11), VD 43, 124-149; 225 u. şi E. Kasemann, *Das wandernde Gottesvolk,* 40 u.; C. Spicq, *L'Epitre aux Hébreux,* II, Excurs II, *Le Repos de Dieu et des chrétiens,* 95-104.

[88] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Numeri*, 300.

[89] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Numeri*, 300.

Credința este, aşadar, condiția/calea de intrare în adevărata odihnă, cea doar prefigurată de roditorul pământ al Canaanului. Iar odihna adevărată este „odihna lui Dumnezeu" (Evr 4,10), la care ne îndeamnă Apostolul: *Să ne silim, deci, să intrăm în acea odihnă* (Evr 4,10).

Concluzii

Momentul cercetării Canaanului coincidea cu perioada de coacere a strugurilor, rodul era bogat şi aceasta mă duce cu gândul la cuvintele pe care Mântuitorul le-a adresat ucenicilor: „Secerişul e mult, dar lucrătorii sunt puțini." (Mt 9,37). Cum de a fost ales acest moment al anului? Sincronizarea ne înlesneşte unele conexiuni. Canaanul cu frumusețea şi rodnicia lui, atât de minunat consemnate de tradiția iudaică, poate fi privit ca o reactualizare a celor „bune foarte" (Fac 1,31) de la începuturile creației, poate simboliza o reintrare prin credință în starea edenică pierdută prin păcat. Am introdus aici credința ca o condiționare pentru că, într-adevăr, încercarea credinței este o temă prezentă în rescriptul vechi-testamentar, începând cu patriarhul Avraam: Şi a crezut Avram pe Domnul şi i s-a socotit aceasta ca dreptate (Fac 15,6). Încercarea credinței precede întotdeauna răsplata, în cazul nostru, răsplata sălăşluirii în roditorul pământ al Canaanului. Tot prin credință, „Enoh a fost luat de pe pământ ca să nu vadă moartea" (Evr 11,5), prin credință, Noe a construit o corabie *spre mântuirea casei sale*, prin credință, Avraam *când a fost chemat, a ascultat şi a ieşit la locul pe care era să-l ia spre moştenire şi a ieşit neştiind încotro merge* (Evr 11, 8). Virtutea credinței este condiția pentru realizarea comuniunii cu Dumnezeu, numai în aceasta omul îşi află odihna, de aici îndemnul Mântuitorului: *Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi* (Mt 11,28). Dar poporul Israel s-a arătat necredincios, de aceea Dumnezeu a luat hotărârea ridicării unuia nou, crescut şi educat în şcoala pustiei, un popor întărit în credință şi ascultare.

Strugurii? Vinul stors din ei, dintr-o singură viță (Num 13,24), a fost suficient pentru toate sacrificiile poporului din timpul celor 40 de ani de rătăcire. Caracterul prefigurativ este evident: dacă în Rai vorbim despre pomul vieții ca prefigurare euharistică (Fac 2,9), în Canaan, rodul care cucereşte admirația iscoadelor este cel al viței-de-vie, şi nu pot să nu mă gândesc instant la Hristos care şi-a asumat acest simbol: *Eu sunt Viţa cea adevărată* (In 15,1). Ar fi de remarcat apoi abundența vinului: este abundența darului lui Dumnezeu care compensează păcătuirea noastră. O fărâmă din frumusețea Canaanului i-a însoțit în timpul rătăcirii, nimic mai firesc: e sămânța, e amintirea care are puterea de a te readuce, a te reaşeza,

mai devreme sau mai târziu, în firescul existenței tale. E ceea ce îl face pe fiul rătăcitor să spună: *Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu* (Lc 15,18), este o slujire a inimii, de aceea vinul (despre care tradiția iudaică ne spune că a fost folosit exclusiv în cadrul liturgic) nu se iroseşte.

Aş propune o ultimă conexiune, în contextul discursului mesianic: la momentul celei de-a doua cercetări a Canaanului, de această dată din porunca lui Iosua (Ios 2), cea care salvează viața iscoadelor este Rahab desfrânata (Ios 2,3-7), gestul marcând deschiderea mântuirii înspre universal. Această posibilitate de mântuire a neamurilor va fi exprimată şi prin altoirea lui Rahab la genealogia Mântuitorului (Mt 1,5).

După cum am putut observa, ansamblul capitolelor 13-14 din cartea Numeri are o încărcătură teologică aparte. Îndeosebi capitolul 14 condensează o serie întreagă de teme teologice fundamentale în discursul vechi-testamentar. De aceea, am optat pentru un tip de analiză exegetic-teologică succintă, punctând numai aspectele esențiale ale fragmentului. Introducerea câtorva elemente de tradiție iudaică în debutul lucrării a oferit cadrul necesar pentru punctarea chestiunilor teologice, pentru care am apelat atât la resurse patristice, cât şi la exegeți şi teologi moderni şi contemporani. În sfârşit, prezentarea formei lirice a episodului a limpezit relația tematică a textului cu Evrei 3-4: încercarea credinței, în urma căreia, în funcție de răspunsul omului, survine binecuvântarea sau blestemul. Consider că cercetarea poate avansa considerabil în exploatarea acestei relații tematice: Numeri 13-14 – Psalmii 94 – Evrei 3-4, însă în lucrarea de față mi-am propus doar o „iscodire" a temei, menită să deschidă noi posibile căi de cercetare pentru limpezirea relației existente între credință şi odihnă.

20. SCHIŢĂ TEOLOGICĂ ȘI EXEGETICĂ: ROMANI 1,20 DIN PERSPECTIVĂ PATRISTICĂ ȘI CONTEMPORANĂ

Abstract

The starting point of this study is Rom 1,20, a genuine statement about the natural theology in the Pauline theology. This paper aims to show that the Old Testament theology is the real background of the pauline assertion. Gnosis is obtained due to the conjuction of sensation and thought. Following the Fathers of the Church, this study shows that natural theology even though can provide knowledge about God, it must be surpassed by spiritual knowledge.

Keywords

Natural Theology, Creation, Knowledge, Gnosis, Reason, Salvation

Demersul religios al făpturii umane aflate în căutarea sinceră a vieții de comuniune cu Dumnezeu poate fi definit ca un efort de cunoaştere. Acest efort nu rămâne niciodată nerăsplătit, cel care progresează în cunoaştere gustând, încă de aici, după cuvintele Evangheliei, viața veşnică (In 17,3).

Căile care se deschid omului înspre cunoaşterea lui Dumnezeu sunt multiple, acestea regăsindu-se în ansamblul scrierilor scripturistice. Dar una singură dintre acestea este accesibilă tuturor oamenilor, fără excepție: calea naturală, prin care Îl cunoaştem pe Dumnezeu din observarea universului şi legilor sale[1], sau, în alte cuvinte, prin care din măreția operei putem înțelege perfecțiunea Autorului[2]. Tema revine adeseori în cuprinsul canonului scripturistic, Sfântul Pavel[3] integrându-o la rândul

[1] Athanase Negoiță, *Teologia biblică a Vechiului Testament* (Bucureşti: Sophia, 2004), 5.
[2] Henry, *Matthew Henry's Commentary*, Ps 18.
[3] Paternitatea paulină a acestei epistole nu este pusă la îndoială. Referitor la această problemă, cităm doar două surse: „The genuineness of the letter has never been seriously questioned by competent critics familiar with first-century history. Although other NT letters have been wrongly attacked as forgeries not written by the alleged authors, this letter stands with Galatians and 1 and 2 Corinthians as one of the unassailable documents of early church history." *The New International Dictionary of the Bible,* Pictorial Edition, art. „Providence," J. D. Douglas , Merrill C. Tenney (Michigan: Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1996), 869. Robert Jamieson confirmă: „The Genuineness of the Epistle to the Romans has never been question It has the unbroken testimony of all antiquity, up to

său în primul capitol al epistolei către Romani: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους[4] (v. 20), acest verset constituind obiectul prezentului studiu. El este plasat de către Sfântul Apostol în contextul expunerii dreptei judecăți a lui Dumnezeu asupra neamurilor care, cunoscându-L, nu L-au slăvit după cuviință, şi care, pentru aceasta, sunt fără cuvânt de apărare înaintea Lui (1,18-32).

Cunoaşterea naturală se înscrie în chip fericit şi în ansamblul tematic al epistolei, care a constituit obiectul multor studii[5], unii teologi fiind de părere că aceasta are un caracter hristologic mai puțin pronunțat decât celelalte scrieri ale Noului Testament. În schimb, se pune accentul pe persoana lui Dumnezeu Tatăl. În sprijinul acestei idei vine studiul lui B. S. Childs privitor la utilizarea Vechiului Testament[6] de către apostolul Pavel în scrierile sale, care afirmă că mai mult de jumătate din citările sale vetero-testamentare sunt concentrate în epistola către Romani.[7]

În acest context, consider interesant de subliniat faptul că toate locurile paralele pentru Romani 1,20 sunt din Vechiul Testament[8]. Pornind de la această simplă observație, am continuat investigarea problemei folosirii *Scripturilor* de către autorii scrierilor Noului Testament,

---

Clement of Rome, the apostle's „fellow laborer in the Gospel, whose name was in the Book of Life" (Php 4,3), and who quotes from it in his undoubted Epistle to the Corinthians, written before the close of the first century. The most searching investigations of modern criticism have left it untouched". *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible* (Michigan: Grand Rapids, 2002), 2352.

[4] N. Friberg, T. Friberg, K. Aland și Institute for New Testament Textual Research (U.S.), *Analytical Greek New Testament: Greek text analysis. Baker's Greek New Testament library*, vol. 1, (Texas: Cedar Hill, Silver Mountain Software, 2001).

[5] Un exemplu în acest sens este studiul lui Leon Morris intitulat *The Theme of Romans*, care prezintă mai întâi succint opiniile unor teologi de renume (M. Luther, C. H. Dodd, C. K. Barrett etc.), pentru ca, în urma demersului său, să ajungă la concluzia că epistola către Romani este scrierea nou-testamentară care tratează cel mai mult despre Dumnezeu Tatăl, şi mai puțin despre Hristos, în W. Ward Gasque și Ralph P. Martin, eds., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce* (Exeter: The Paternoster Press, 1970), 263.

[6] În care se descoperă Persoana lui Dumnezeu Tatăl.

[7] Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 238.

[8] Psalmii 18,1: οἱ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ ποίησιν δὲ χειρῶν αὐτοῦ ἀναγγέλλει τὸ στερέωμα, Înțelepciunea lui Solomon 13,5: ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται; Înțelepciunea lui Isus Sirah 43,1: αυρίαμα ὕψους στερέωμα καθαριότητος εἶδος οὐρανοῦ ἐν ὁράματι δόξης; Iov 12,7-9: ἀλλὰ δὴ ἐπερώτησον τετράποδα ἐάν σοι εἴπωσιν πετεινὰ δὲ οὐρανοῦ ἐάν σοι ἀπαγγείλωσιν [8] ἐκδιήγησαι δὲ γῇ ἐάν σοι φράσῃ καὶ ἐξηγήσονταί σοι οἱ ἰχθύες τῆς θαλάσσης [9] τίς οὐκ ἔγνω ἐν πᾶσι τούτοις ὅτι χεὶρ κυρίου ἐποίησεν ταῦτα ,ΛΞΤ ˋ.

urmărind relevanța ei pentru înțelegerea corectă a versetului nostru. C. H. Dodd consideră că orice cititor întrucâtva familiarizat cu Sfânta Scriptură, recunoaşte amploarea folosirii pasajelor vetero-testamentare sau aluziile la unele dintre acestea în cărțile Noului Testament[9]. Atunci când utilizează aceste versete, autorii sunt conştienți că apelează la o autoritate. În ceea ce îl priveşte pe Pavel, U. Luz consideră că, prin epistolele sale, apostolul nu face altceva decât să ofere o interpretare autentică scrierilor biblice a căror autoritate o respectă şi el cu desăvârşire[10]. Mai mult, Luz consideră că Vechiul Testament este chiar fundamentul teologiei pauline, şi totodată o reflectare a trecutului său rabinic[11]. Acestea fiind spuse, înțelegem că o analiză teologică şi exegetică pertinentă nu poate fi dusă la bun sfârşit ignorând legătura strânsă a versetului în cauză cu scrierile Testamentului Vechi. Scrierile patristice sunt primele care sesizează această relație şi o întrebuințează în diverse contexte: omiletic, apologetic sau de alt fel. Trăind în epoci mai apropiate de răspândirea cuvântului Evangheliei şi a învățăturilor apostolice, Sfinții Părinți s-au inspirat în predicile şi în viața lor personală din cuvintele Noului Testament, de aceea interpretările lor pot constitui un punct de plecare al studiului biblic.

1. O viziune patristică

Moştenirea scrierilor patristice ne oferă imaginea unor foarte buni cunoscători ai textelor scripturistice. Citind pe oricare dintre Părinți, percepem imediat frecvența citărilor biblice din care aceştia se hrăneau duhovniceşte. Referirile la versetul nostru abundă în scrierile lor, apărând în cele mai diverse contexte. Un prim exemplu ne oferă Sfântul Ioan Damaschin. Vorbind despre modurile în care Dumnezeu S-a făcut cunoscut făpturii Sale, el aminteşte întâi de toate calea cunoaşterii naturale: „Dumnezeu, însă, nu ne-a lăsat în completă neştiință, deoarece cunoştința existenței lui Dumnezeu este însămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăşi creația, conservarea şi guvernarea acesteia vestesc măreția firii dumnezeieşti."[12]. Într-un alt pasaj, vorbind despre

---

[9] C. H. Dodd, *The Old Testament in the New,* The Ethel M. Wood Lecture delivered before the University of London on 4 March, 1952 (London: The Athlone Press, 1952), 3.

[10] U. Luz, *Geschichtsverständnis*, 90. Childs, *Biblical Theology*, 241.

[11] Childs, *Biblical Theology*, 237.

[12] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* (Apologeticum, 2004), 10. Sfântul Ioan continuă apoi cu prezentarea revelației divine prin intermediul Legii şi al profeților, iar mai apoi prin Însuşi Fiul Său Unul-Născut. Reținem faptul că toate aceste căi minunate de Revelație sunt precedate de revelația naturală.

însemnătatea pomilor din grădina Raiului, Sfântul Ioan reia întocmai cuvintele apostolului: „Este cu putință ca prin cuvintele „tot pomul" să se înțeleagă cunoştința puterii dumnezeieşti care se capătă din creaturi, după cum zice dumnezeiescul apostol: „Cele nevăzute ale lui de la zidirea lumii, se văd fiind cunoscute prin făpturi."[13].

Specific scrierilor patristice este faptul că nu se percepe o ruptură între cele două Testamente, de aceea, în sprijinul acestei idei, Sfântul Ioan invocă imediat un pasaj vetero-testamentar, continuând astfel: „...lucru despre care altcineva spunea: *Iar dacă se minunează de putere şi de lucrare, să înţeleagă din acestea cu cât este mai puternic Cel care le-a făcut* (Sol 13,4). Din măreția şi frumusețea făpturilor se vede măsura Făcătorului lor. Ai văzut măreția? Admiră puterea Făcătorului. Ai văzut frumusețea? Minunează-te de înțelepciunea meşterului. Pe care şi proorocul văzându-o a zis: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu*."[14].

În Comentariul Sfântului Grigorie la Cântarea Cântărilor, ni se oferă un cadru prielnic pentru înțelegerea acestui verset. Descrierea făcută mirelui este înțeleasă în relație cu actul Întrupării şi întemeierea Bisericii, fiind pusă imediat în legătură cu cuvintele apostolului: „Toate acestea, prin care s-a făcut descrierea frumuseții[15], nu sunt semne nevăzute şi necuprinse ale dumnezeirii, ci ale celor ce au fost descoperite prin Întrupare, când s-a arătat pe pământ şi cu oamenii a petrecut, îmbrăcând firea omenească. Prin acestea, după cuvântul Apostolului, cele nevăzute ale Lui din făpturi fiind înțelese se văd, făcându-se arătate Bisericii prin creațiunea lumii noi (Rom 1,20)."[16].

Uneori, versetul este invocat în scop apologetic, aşa cum vedem la Sfântul Vasile care, apărând dumnezeirea Sfântului Duh, dezvoltă un discurs fundamentat pe citări scripturistice, între care figurează şi Romani 1,20: „Dacă Duhul este creatură, atunci nu este Dumnezeu; dar în Scriptură se spune: *Duhul dumnezeiesc este Cel ce m-a făcut pe mine* (Iov 33,4); şi: Şi l-a

---

[13] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 58.

[14] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 1.

[15] Sf. Grigorie se referă aici la descrierea amănunțită a mirelui din Cântarea Cântărilor: „Brâiele-i sunt drugi de aur cu topaze împodobite; pieptul lui e scut de fildeş cu safire ferecat. Stâlpi de marmură sunt picioarele lui, pe temei de aur aşezate. Înfățişarea lui e ca Libanul şi e măreț ca cedrul. Gura lui e negrăit de dulce şi totul este în el fermecător; iată cum este al meu iubit, fiice din Ierusalim, iată cum este al meu mire! (Cânt 5,14-16).

[16] Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor," în *PSB* 29 (Bucureşti: IBMO, 1982), 292.

umplut Dumnezeu pe Veseleil de Duhul dumnezeiesc al înțelepciunii şi priceperii (Ieş 35,31). Cui, deci, vei vrea să apropii *dumnezeiescul*? Făpturii sau Dumnezeirii? Dacă îl vei alătura făpturii, atunci vei spune că şi Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos este o făptură, idee cu totul absurdă, că este scris despre Tatăl: *Veşnica Lui putere şi Dumnezeire* (Rom 1,20)."[17].

Introducerea versetului 20 în discursul patristic este uneori determinată de contextul tematic din care face parte, şi anume idolatria pentru care neamurile nu au nicio scuză înaintea lui Dumnezeu. Înjosirea omului căzut în acest păcat este remarcată de Sfântul Atanasie[18]: „...noi eram înainte supuşi robiei stricăciunii[19] şi blestemului legii, pe urmă şi treptat ne-am predat ființa celor ce nu sunt, făcându-ne robii lor, cum a spus fericitul Apostol (Rom 1,20), adică zeilor ce nu sunt prin fire. N-am mai cunoscut pe Dumnezeul cel adevărat, ci am cinstit cele ce nu sunt, în locul adevărului."[20]. Dar puterea Creatorului se vădeşte în operele Sale, de aceea Pavel pe bună dreptate se adresează mustrător păgânilor: „Iar ruşinând pe elini a spus: *Că cele nevăzute ale Lui de la întemeierea lumii din făpturi fiind cunoscute se văd, veşnica Lui putere şi dumnezeire* (Rom 1,20)".[21]. Pe aceeaşi linie de interpretare se înscrie comentariul acestui verset de către Sfântul Teofilact al Bulgariei, atunci când afirmă că păgânii au divinizat natura din care ar fi trebuit să-L cunoască pe Creator şi numai Lui să-I aducă slavă şi cinste: „Apostolul a zis că Elinii au nedreptățit cunoştința de Dumnezeu, fiindcă au întrebuințat-o rău, făcându-i zei pe idoli. Şi de unde este arătat că Elinii aveau cunoştința de Dumnezeu? Din aceasta pe care o zice: Le era arătată lor cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar cum era arătată? Aşa, căci Făcătorul şi Ziditorul Se propovăduieşte din buna rânduială a făpturilor, precum zice şi David: *Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu* (Ps 18,1)."[22]. Şi discursul Sfântului Ioan Hrisostom se situează pe acelaşi plan, el considerând o lipsă de înțelepciune păcatul închinării la idoli: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te

---

[17] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 599.

[18] Versetul studiat revine în scrierile Sfântului Atanasie şi în CA II.XLIX.285, şi CA II.XIX.252, dar sensul în care este invocat nu este foarte limpede, de aceea am decis să le cităm în cadrul studiului nostru.

[19] Părintele Stăniloae precizează „Împăratul adevărat este numai Dumnezeu Cel nesupus stricăciunii, descompunerii şi morții". „Trei cuvinte împotriva arienilor," în *PSB* 15, 245.

[20] Sf. Atanasie cel Mare, „Trei cuvinte împotriva arienilor," 245.

[21] Sf. Atanasie cel Mare, „Trei cuvinte împotriva arienilor," 167.

[22] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani a slăvitului şi prea-lăudatului Apostol Pavel* (Bucureşti: Sophia, 2005), 41.

opreşti la ele şi să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă, dând crezare fericitului Pavel, care spune: *Cele nevăzute ale Lui se văd....*"[23]. Aşadar, nu se cuvine să se oprească privirea asupra făpturilor, ci să se înalțe gândul la Dumnezeu Care a făcut toate: „Ce spui, omule? Privind cerul, te minunezi de frumusețea lui, de felurimea stelelor, de covârşitoarea lui strălucire! Dar nu te opri aici, ci du-te cu mintea la Creatorul lor! Te uimeşte iarăşi lumina soarelui, te minunezi când vezi cât ți-i de folos şi-i admiri frumusețea lui când vezi că razele lui îți luminează fața? Dar nu te opri aici ci gândeşte-te că, dacă făptura aceasta este atât de frumoasă şi de minunată, încât depăşeşte orice minte omenească, apoi cât de frumos şi de minunat trebuie să fie Cel ce a adus-o la ființă numai prin poruncă şi cuvânt!"[24]. În acest tip de gândire ar fi trebuit să se situeze păgânătatea lipsită de lumina Evangheliei, pentru a fi îndreptățită înaintea lui Dumnezeu. Putem spune că versetul 20 exprimă esența cunoaşterii lui Dumnezeu accesibile neamurilor, invitând făptura umană la un efort de căutare a vieții de comuniune cu Dumnezeu, relație în care cunoaşterea ocupă un loc aparte.

Definirea cunoaşterii despre care vorbeşte Apostolul este, în viziunea Sfântului Teofilact, următoarea: „Dar ce este cunoaşterea lui Dumnezeu? Aşa trebuie să înțelegi: din cele ale lui Dumnezeu, unele sunt necunoscute, precum este ființa şi firea Lui; iar altele cunoscute, precum sunt toate cele ce se socotesc despre ființa şi firea Lui: bunătatea, înțelepciunea, puterea, dumnezeirea (adică mărirea)[25], pe care Pavel le numeşte aici „nevăzute ale lui Dumnezeu", înțelese din făpturile Lui. Deci Dumnezeu a arătat Elinilor cunoştința Sa, adică cele ce se socotesc despre ființa Lui, care sunt nevăzute de ochii cei simțiți, dar înțelese de minte din buna rânduială a făpturilor."[26]. Pornind de la versetul 20, tema cunoaşterii naturale este dezvoltată în această lucrare, Sfântul Teofilact identificând chiar cinci „pricini" pentru care s-au creat făpturile lumii văzute: în primul rând, ca să Îl cunoaştem pe Dumnezeu din contemplarea lor[27], pentru a învăța de la

[23] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 85.

[24] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 85-6.

[25] Sfântul Teofilact invocă aici spusele a doi dintre Părinții Bisericii. Mai întâi, dumnezeiescul Maxim care zice că „din cele dumnezeieşti, unele sunt înțelese, iar altele neînțelese de oameni (cap. 5 al sutei a patra din cele despre iubire), iar apoi Sfântul Vasile: „Din lucrările lui Dumnezeu suindu-ne şi prin făpturi înțelegând pe Făcătorul, luăm cunoştința bunătății şi a înțelepciunii Lui; căci acestea sunt cele cunoscute ale lui Dumnezeu, pe care Dumnezeu le-a insuflat întru toți oamenii" *Cuvântul I asupra lui Eunomie* – Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2.

[26] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2.

[27] „Pentru ca, în făpturi, ca în nişte oglinzi, să-L vedem pe Ziditorul şi Făcătorul

ele[28], pentru a ne oferi hrana necesară întreţinerii vieţii, pentru a mulţumi pentru aceasta lui Dumnezeu şi, în sfârşit, pentru a împlini doxologia în vederea căreia am fost creaţi: „...pentru acest sfârşit a zidit Dumnezeu lumea, ca să fie slăvit de către făpturile cele cuvântătoare. De aceea a zis dumnezeiescul David: *Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu* (Ps 18,1)."[29].

Dezvoltând în cuvinte vii ideea exprimată de Sfântul Apostol Pavel în acest verset, Sfântul Ioan Hrisostom subliniază faptul că nimeni nu se poate justifica pentru necredinţa sa, de vreme ce are sub priviri măreţia naturii care însăţi vorbeşte despre Creatorul ei: „Dar apoi oare nu aţi auzit cerul slobozind vocea în văzul nostru, adică în privire? Nu aţi auzit acea voce, care strigă mai frumos decât orice trâmbiţă, vestindu-ne armonia cea perfectă? Nu cunoaşteţi legile în puterea cărora ziua şi noaptea se succed continuu şi rămân nemişcate? Nu vedeţi ordinea cea perfectă în succesiunea anotimpurilor, şi care ordine este neschimbată? Nu vedeţi recunoştinţa mării arătată în valuri? Nu vedeţi că totul în univers rămâne în ordinea stabilită fiecăruia, şi cum prin frumuseţea şi măreţia lor slăvesc pe Creator? Acestea toate punându-le la un loc, Pavel zice: *Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (1,20)."[30]. Sfântul Ioan afirmă chiar că păgânii vor fi acuzaţi că „au avut înaintea lor motive puternice şi lămurite despre existenţa Lui"[31], dar le-au ignorat.

Observând cum un singur verset poate da naştere unei palete largi de interpretări, şi poate fi folosit în cele mai diverse contexte: latreutice, dogmatice sau apologetice, percepem bogăţia sa teologică, condensată în numai câteva cuvinte. Am înţeles din interpretările patristice citate că aceste cuvinte ale apostolului Pavel exprimă posibilitatea omului de a înţelege, de *a vedea cu mintea* sau *a socoti cu duhul*[32] cele despre Dumnezeu, adică unele dintre atributele Lui: *veşnica Lui* ***putere*** *şi* ***dumnezeire***. Este limpede că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în Fiinţa Sa, firea Sa rămânând

---

lor şi, din fiinţa făpturilor, să-L înţelegem şi să credem că Dumnezeu este făcătorul acestora. [...] din bunătatea făpturilor, să înţelegem bunătatea Făcătorului lor, iar din înţelepciunea şi puterea zidirilor, să cunoaştem înţelepciunea şi puterea Ziditorului. [...] Şi aceasta este ceea ce a zis Apostolul puţin mai înainte: *Cele nevăzute*... Şi Dionisie Areopagitul zice că *cele văzute sunt chipuri ale celor nevăzute, şi cele simţite ale celor gândite*", Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 43-4.

[28] „Precum spune Scriptura: „Mergi la furnică – o leneşule! – şi râvneşte, văzând căile ei" (Sol 5,6), Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 44.

[29] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 44.

[30] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la epistola către Romani* (*Bucureşti: Christiana, 2005), 11.*

[31] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la epistola către Romani*, 12.

[32] Exprimări preluate de la Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 42.

ascunsă omului, dar El descoperă ***cele despre ființa Sa***, pentru a relua o exprimare a Sfântului Teofilact. În această situație, se cuvine omului să aspire la cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi, dar Sfântul Ioan Hrisostom atenționează ca această căutare să nu fie făcută în duh *iscoditor*, ci în duh de smerenie potrivit neputințelor noastre. Cuvintele sale capătă astfel un caracter de îndemn, fiind reprezentative pentru gândirea Părinților referitoare la versetul studiat. De aceea, le cităm în încheierea acestei treceri în revistă a interpretărilor patristice: „Să nu iscodim, dar, operele lui Dumnezeu cu mintea noastră omenească, ci, povățuiți de operele Sale, să-L admirăm pe Meşter: *Cele nevăzute ale Lui*, spune Scriptura, *se văd de la zidirea lumii, uitându-te la făpturi*."[33].

2. Schiță exegetică şi teologică - abordări moderne şi contemporane

Un demers exegetic, oricât de modest, nu poate avea alt punct de pornire decât textul original, şi aceasta pentru că prin procesul de traducere se pierd anumite nuanțe ale textului. Iar în cazul textului scripturistic, aceste nuanțe se pot dovedi esențiale în înțelegerea sensului mesajului. De aceea, redăm în cele ce urmează versetul de care ne ocupăm în limba greacă[34]: *ta. ga.r avo,rata auvtou/ avpo. kti,sewj ko,smou toi/j poih,masin noou,mena kaqora/tai(h[te avi<dioj auvtou/ du,namij kai. qeio,thj(eivj to. ei=nai auvtou.j avnapologh,touj*.

Versetul este precedat de enunțarea a două idei esențiale pentru înțelegerea lui, şi anume: dreptatea lui Dumnezeu (v. 17) şi mânia Lui (v. 18)[35], cele două fiind determinate de viețuirea morală sau imorală a oamenilor. Mânia lui Dumnezeu stârnită de păcatele oamenilor se manifestă în planul istoriei (v. 24 ş.u.). Remarcăm faptul că există o anumită corespondență între mânia divină amintită în v. 18 şi judecata păcatelor omului din v. 24 ş.u. Între aceste două repere este aşezată tema cunoaşterii lui Dumnezeu, în raport cu care omul îşi alege calea: prin credință, alege binecuvântarea şi viața, iar prin neascultare şi necredință alege moartea şi întunericul. Înlănțuirea ideilor în acest fragment se prezintă în felul următor:

---

[33] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere,* 42-3.

[34] *TIS*, *BW*[7], Romani 1,20.

[35] John Stevenson, *Romans 1: 18-23,* http://www.angelfire.com/nt/theology/rom01-18.html, 21 mai 2007. Stevenson propune următoarea înlănțuire logică a ideilor din debutul epistolei: Wrath revealed → Against men... → Who hold truth in unrighteousness

Dreptatea → mânia → posibilitatea → neascultarea → judecata cunoaşterii
(v. 17) (v. 18) (v. 19-20) (v. 21-23) (v. 24 ş.u.)

Modul în care omul lipsit de lumina Evangheliei Îl poate cunoaşte pe Dumnezeu i-a preocupat nu numai pe Sfinții Părinți, ci şi pe teologii moderni şi contemporani. Astfel, atunci când Pavel afirmă că omul este răspunzător în fața lui Dumnezeu pe Care Îl cunoaşte, cuvintele sale ridică mai multe întrebări: cum posedă omul această cunoaştere de Dumnezeu? Când o dobândeşte şi ce este ea de fapt[36]? Pavel susține că această cunoaştere este universală. Trei răspunsuri posibile au fost oferite la această problemă:

1. Dumnezeu a lăsat anumite indicii în creație, pornind de la care omul, prin exercițiul rațiunii, poate ajunge la deducerea existenței lui Dumnezeu. Este ceea ce numim *teologie naturală*[37].

2. Dumnezeu Şi-ar face cunoscută personal prezența prin creație față de toți oamenii.[38]

3. Alții consideră că toți oamenii au o cunoaştere vagă a lui Dumnezeu prin faptul că se văd ca persoane finite trăind într-o lume contingentă[39].

Păstrând interpretarea Părinților Bisericii, optăm personal pentru cea dintâi variantă, a *teologiei naturale*. Această alegere este susținută de părerile anumitor teologi care se exprimă în favoarea ei în scrierile pauline. Astfel, Stuhlmacher consideră că Pavel a adoptat viziunea teologiei sapiențiale iudaice în care **Dumnezeu a pecetluit întreaga creație cu simțirea**

---

[36] Richard Alan Young, „The Knowledge of God in Romans 1,18-23: Exegetica land Theological Reflections," *JETS* 43/4 (2000): 695.

[37] Definițiile acestei teologii naturale sunt însă multiple: K. Barth – „every formulation of a system which claims to be theological, *i.e.,* to interpret divine revelation, whose subject, however, differs fundamentally from the revelation in Jesus Christ and whose method therefore differs equally from the exposition of Holy Scriptures" (Karl Barth, „No! Answer to Emil Brunner," în *Karl Barth: Theologian of Freedom*, Clifford Green (Minneapolis: Fortress, 1991), 154. Van Harvey – „the effort to construct a doctrine of God without appeal to faith or special revelation but on the basis of reason and experience alone" (Van A. Harvey, *A Handbook of Theological Terms* (New York: Macmillan, 1964), 158). Şi, în sfârşit, Richard Bell – „knowledge of God gained from the creation independent of God's special revelation to Israel and independent of the gospel" (Richard H. Bell, *No One Seeks for God: An Exegetical and Theological Study of Romans 1,18–3,20* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998), 93). Young, „The Knowledge of God," 695.

[38] Cf. Anders Nygren, *Commentary on Romans* (Philadelphia: Muhlenberg, 1949), 105-7; Emil Brunner, *The Letter to Romans: A Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1959), 18.

[39] Young, „The Knowledge of God," 696.

existenței şi prezenței Lui[40], iar Dunn afirmă că Apostolul, scriind aceste cuvinte, are în minte **un anumit tip de teologie naturală** care îşi are originea în „teologia sapențială iudaică elenistică”[41].

Versetul 20 începe cu un cuvânt explicativ preferat al apostolului[42], *ga.r*[43]. Traducerea românească optează pentru *căci*, cuvânt care apare în v. 16-18, dar în v. 20, prin traducere, este eludat[44]. Versiunea *BVA* transferă cuvântul în versetul 21, propunând următoarea traducere: Încă de la facerea lumii, cele nevăzute ale Lui – adică veşnica Sa putere şi dumnezeirea – prin cugetare se văd din făpturi, aşa că ei n-au cuvânt de apărare, ***căci*** *deşi L-au cunoscut pe Dumnezeu...* Prezența acestei conjuncții nu este lipsită de importanță, fiindcă în v. 20 ea **are o funcție explicativă**, care indică faptul că aici sunt oferite informații suplimentare cu privire la tema în cauză.[45] Astfel, fraza *ta. avo,rata auvtou* se constituie într-un soi de apoziție pentru fraza *o. gnwsto.n tou/ qeou/* („ce poate fi cunoscut despre Dumnezeu”, v. 19) şi *avlh,qeian* („adevăr”, v. 18).[46] Mai mult, acest *ga.r* explică afirmația din v. 19, „Dumnezeu le-a arătat lor”; El le-a arătat astfel că *cele nevăzute ale Lui.... au fost cunoscute*[47].

Dar ce înseamnă mai exact *nevăzute* (*avo,rata*)? Se pare că ideea unei realități invizibile care nu poate fi experiată prin percepție senzorială aparținea stoicilor[48], care învățau că realitatea nevăzută poate fi cunoscută

---

[40] Peter Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), 44. Young, „The Knowledge of God,” 700.

[41] James D.G. Dunn, „Romans 1-8,” în *WBC* 38a (Dallas: Word, 1988), 56.

[42] Jack Cottrell, *Romans: Volume I,* (Joplin: College Press Pub. Co., Libronix Library Digital System 3.0d, 2000-2006, v. 1), 20.

[43] *ga,r* – conjunction used to express cause, inference, or continuation or to explain; never comes first in its clause. 1. cause or reason: *for* Mt 2,2; 3,2f; Mk 1,22; J 2,25; Ac 2,25; 1Cor 11,5, Greek NT Lexicon *(BW7)*, 38.

[44] Există diverse variante de traducere a acestui verset:

KJV: „*For* the invisible things of him from the creation of the world are clearly seen, being understood by the things that are made, *even* his eternal power and Godhead; so that they are without excuse.”

FBJ: Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses oeuvres, son éternelle puissance et sa divinité, en sorte qu'ils sont inexcusables.

LSG: *En effet*, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'oeil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Ils sont donc inexcusables.

[45] Cf. Daniel B. Wallace, *Greek Grammar beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 673 - *BSac* 155: 618 (Apr 98), 288.

[46] Smith, *The Supremacy of God in Apologetics,* 26 – *BSac* 155: 618 (Apr 98), 288.

[47] L. Morris, *The Epistle to the Romans* (Michigan: Grand Rapids, 1988), 81.

[48] Acest concept grecesc a pătruns în cultura iudaică prin Filon, care l-a folosit de peste

numai prin puterea rațională[49]. Aşadar, expresia *cele nevăzute ale Lui* se referă la acele lucruri care nu pot fi percepute prin simțuri. Nu înseamnă automat că există anumite lucruri ce țin de Ființa divină care ar putea fi văzute, ci că sunt anumite adevăruri care pot fi cunoscute, deşi nu se descoperă ochilor[50]. În general, noi apreciem lucrurile prin simțuri, dar Pavel afirmă că, deşi nu putem judeca în acest mod cele despre Dumnezeu, totuşi există o cale prin care Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor în mod deplin.

Cum putem spune însă că Dumnezeu S-a descoperit neamurilor în mod deplin? Pentru a oferi un răspuns acestei probleme, Pavel se întoarce la momentul creației, prin expresia *avpo. kti,sewj ko,smou*[51] (de la crearea lumii). Începând cu acel moment, omul Îl poate cunoaşte într-o oarecare măsură, prin intermediul făpturilor create, pe Dumnezeu[52]. Conceptul de *kti,sij* era frecvent atât în gândirea greacă, cât şi în cea iudaică. Dar în gândirea creştină el va fi rezervat actului creator, aşa cum în exprimarea ebraică, pentru această lucrare este rezervat verbul *kti,sij* menține distincția dintre Creator şi creatură, atât de importantă în teologia iudeo-creştină[53]. El poate însemna fie actul creator, sau, mai des întâlnit, lucrul creat, lumea, universul. Cu acest din urmă sens este folosit de obicei în Noul Testament[54].

Apoi, majoritatea exegeților sunt de acord asupra interpretării temporale a acestei expresii, mai degrabă decât o interpretare a creației lumii ca sursă a cunoaşterii. În acest sens, pasajul ar putea fi reformulat: „Încă de la începutul creației, oamenii au înțeles anumite lucruri despre Dumnezeul nevăzut prin observarea făpturilor create."[55].

---

o sută de ori în scrierile sale, Pavel moştenindu-l prin educația sa rabinică.

[49] Dunn, „Romans 1-8". El afirmă că această temă a realității nevăzute nu ocupă un loc însemnat în corpusul vetero-testamentar, dar este o cunoscută idee stoică: „It is familiar in Stoic thought: the closest parallel to the ἀόρατα/καθορᾶται wordplay comes in Pseudo-Aristotle, *de Mundo* 399b. 14 ff. (ἀόρατος τοῖς ἔργοις ὁρᾶται); and for θειότης. Cf. particularly Plutarch, *Mor.* 398A; 665A (see further Lietzmann). And it is presumably through Stoic influence that the language entered the Jewish wisdom tradition (ἀΐδιος – cf. Wisd Sol 2,23; 7,26 = a description of Wisdom; θειότης – in LXX only in Wisd Sol 18,19) and influenced Philo (for whom ἀόρατος and ἀΐδιος in particular are favorite terms; see, e.g., *TDNT* 5:368-9; 1:168)", 51.

[50] *Barnes' Notes on the New Testament*, în www.studylight.org, 29.

[51] Moule interpretează această expresie nu în sensul unei originări în timp, ci în sensul că universul este o sursă de cunoaştere. Interpretarea se face în funcție de cum este înțeles *avpo*, *cauzal*, *instrumental* sau *temporal*. Cei mai mulți exegeți aleg interpretarea temporală. *IBNTG*, 73. Morris, *The Epistle to the Romans*, 81.

[52] Cottrell, *Romans: Volume I*, 20.

[53] Dunn, „Romans 1-8," 53.

[54] *Barnes' Notes on the New Testament*.

[55] Young, „The Knowledge of God,"703.

Aşadar, rânduiala desăvârşită din ceruri, precum şi de pe pământ, mărturiseşte dintotdeauna pe Creatorul universului[56]. Lucrările creației vestesc lumii existența unei Ființe, Izvor al tuturor celor create, un Stăpân atotputernic, un Proniator şi un Binefăcător al făpturilor. Cât de mare este numele Său în tot pământul! Lumina Sa străluceşte înaintea tuturor oamenilor (Rom 1,20), cei care refuză să o primească fiind fără cuvânt de apărare înaintea lui Dumnezeu[57]. Este ceea ce dogmatica numeşte *revelaţie naturală*. Astfel, Pavel îl conduce pe om, prin observarea măreției creației şi a frumuseții universului în ansamblul său, la conştiința existenței unui Dumnezeu personal[58]. Dar *ce poate omul cunoaşte despre Dumnezeu* prin intermediul acesteia?

Pavel răspunde acestei întrebări folosind o altă frază apozițională bogată în vocabular iudaic elenistic[59]: *h[te avi<dioj auvtou/ du,namij kai. qeio,thj*, adică „veşnica Lui putere şi dumnezeire". O teorie interesantă dezvoltă Smith, când afirmă că fraza *avi<dioj auvtou/ du,namij* descoperă cel puțin trei atribute divine: primul termen, *avi<dioj*, descoperă *veşnicia / nemurirea* lui Dumnezeu[60]; al doilea, *du,namij*, arată că Domnul este *atotputernic*, iar al treilea, că Dumnezeu este *personal*, este arătat prin folosirea pronumelui *auvtou/* aici şi în fraza precedentă[61].

Nu este deloc surprinzător faptul că este menționată puterea, de vreme ce atotputernicia este atributul divin cel mai limpede exprimat în opera creatoare[62]. Aceste atribute divine sunt înțelese din contemplarea celor create. Vederea frumuseții şi complexității acestora aduce cu sine şi o mare responsabilitate, aceea de a-L recunoaşte pe Creator ca atotputernic. Necredința apare în acest context ca o răzvrătire împotriva bunului simț. Aşadar, deşi natura nu îl poate obliga pe om să creadă în Dumnezeu, ea îl face responsabil, răspunzător pentru propria necredință[63].

---

[56] Morris, *The Epistle to the Romans,* 81.
[57] Henry, *Matthew Henry's Commentary*, Ps 8.
[58] William R. Newell, *Romans Verse-by-Verse* (Michigan: Grand Rapids), www.ccel.org/ccel/newell/romans.html.
[59] *BSac* 155: 618 (Apr 98), 288.
[60] „The term *aidios* appears often in secular literature from the earliest times, but it was rarely used in the Bible. It does occur, however, in the writings of Hellenistic Judaism, particularly in Philo, who sought to refute anthropomorphism in the conception of God and to assert divine transcendence". Smith, „The Supremacy of God in Apologetics," 28.
[61] *BSac* 155: 618 (Apr 98), 288.
[62] Cottrell, *Romans: Volume I*, 20.
[63] R. H. Mounce, *Volume 27: Romans (electronic), The New American Commentary* (Nashville: Broadman şi Holman Publishers), 32.

Cuvântul folosit de către apostol pentru *veşnic* este neobişnuit[64] – ἀΐδιος, neapărând decât în două locuri din Noul Testament. Cuvântul obişnuit care exprimă această idee este αἰώνιος, derivat din *vârstă*. Probabil că Pavel a considerat mai potrivit să nu folosească un cuvânt strict legat de temporalitate pentru a vorbi despre Dumnezeu[65].

De asemenea, pentru a exprima *dumnezeirea*, apostolul foloseşte un cuvânt unic în scrierile nou-testamentare: *qeio,thj*[66]. Acesta este uneori interpretat ca fiind un termen ce rezumă atributele definitorii ale Divinității[67]. El semnifică *divinitate, natură divină* sau *măreţie divină*[68]. Este un cuvânt foarte rar în greaca vorbită şi un *hapax legomenon* în Noul Testament. O teorie pe baza acestui cuvânt construieşte Martin Joos, care afirmă că cel mai bun înțeles este cel mai puțin important, ajungându-se astfel la ideea că semnificația unui pasaj nu trebuie să depindă de un singur cuvânt, ci de pasajul respectiv în întregul său. Astfel, cuvintele rare trebuie tratate asemănător frazelor ambigue, în care înțelesul este conferit de context[69]. În cazul versetului nostru, mesajul argumentativ al lui Pavel ar putea fi rezumat după cum urmează: adevărul (v. 18), adică ceea ce este sau poate fi cunoscut despre Dumnezeu (v. 19), adică însuşirile Sale nevăzute (v. 20 – existență, persoană, veşnicie, putere) se văd de la facerea lumii.[70] Trebuie adăugat faptul că acest cuvânt, *qeio,thj*, exprimă ideea că şi alte însuşiri pe lângă puterea Sa pot fi văzute în lumea creată: **slava** (Ps 18,1: ***Cerurile spun slava*** *lui Dumnezeu şi facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria*), şi **bunătatea** (FAp 14,17 *Deşi El nu S-a lăsat pe Sine nemărturisit,* ***făcându-vă bine, dându-vă din cer ploi şi timpuri roditoare****, umplând de hrană şi de bucurie inimile voastre.*)[71].

---

[64] ἀΐδιος. Este derivat din ἀεί (întotdeauna), şi apare în Noul Testament numai în Epistola lui Iuda v. 6. În LXX apare numai în Înțelepciunea lui Solomon 7,26 şi o variantă în 4Mac 10,15, cf. L. Morris, *The Epistle to the Romans*, 81.

[65] Morris, *The Epistle to the Romans*, 81.

[66] Morris propune: „See θειότης as denoting „Divine nature and properties", whereas θεότης (Col 2,9) is „Divine Personality". Earle supports the distinction, but the two words are translated by the same English term in *KJV* and *RSV*. They seem to differ only as much as *divinity* and *deity*. L. Morris, *The Epistle to the Romans,* 81. Regăsim aceeaşi distincție în *The New International Dictionary of the Bible,* art. „God" – *God is known by His Acts*, 486.

[67] Cf. Morris, *The Epistle to the Romans*, 81.

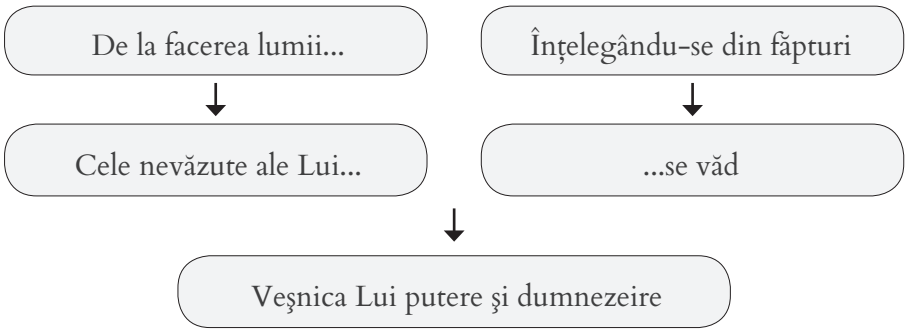
[68] „Everything is performed with reverence in a manner worthy of the divine majesty" (James Hope Moulton, George Milligan, *The Vocabulary of the Greek New Testament* [London: Hodder, 1930; reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1997], 286 – *BSac* 155: 618 (Apr 98), 289.

[69] *BSac* 155: 618 (Apr 98), 289.

[70] *BSac* 155: 618 (Apr 98), 289.

[71] Cottrell, *Romans*, 20.

Totuşi, numai unele lucruri pot fi cunoscute, după cum citim în v. 19: „...*ceea ce se poate cunoaşte* despre Dumnezeu este cunoscut de către ei". De asemenea, trebuie remarcat faptul că cele despre Dumnezeu pot fi *cunoscute*, dar nu înțelese[72]. Dar cum este posibil ca cele nevăzute să fie văzute? Avem de-a face aici cu un joc de cuvinte[73]:



Această formulă este un mod de a pune în lumină mai mult realitatea cunoaşterii şi importanța ei. Exprimarea paulină este pe de-o parte un joc de cuvinte, iar pe de altă parte, un paradox conceptual: cum pot fi *văzute limpede* cele *nevăzute*[74]? Universul creat este format din lucruri contingente, pieritoare, stricăcioase. Din existența lor limitată deducem o cauză necesară, un Creator care să nu fie contingent, aşadar, care este veşnic şi nepieritor. Pavel va insista asupra distincției dintre ceea ce este creat (deci stricăcios) şi Dumnezeu Cel nemuritor.[75] Astfel, tot ceea ce vedem cu ochii trupeşti este definit ca *făptură*, expresie generală prin care apostolul nu limitează revelația la vreo parte a creației[76], ci încearcă parcă să distingă ceea ce este creat (şi poate fi văzut) de ceea ce este necreat (şi poate fi înțeles).

Expresia *noou,mena kaqora/tai* ridică de asemenea o serie de probleme. Sfântul Apostol descrie lucrarea omului ca pe o percepere (*kaqora/tai*) prin exercițiul rațiunii (*noou,mena*) a celor create de Dumnezeu[77]. Jamieson face o sugestie interesantă referitor la aceste cuvinte: *mintea înţelege limpede ceea ce ochiul este incapabil să discearnă*[78]. Revenind la *kaqora/tai*, trebuie

[72] Henry, *Matthew Henry's Commentary*, Rom 19-32.
[73] Schema este propusă de John Stevenson, *Romans 1: 18-23,* 3.
[74] Cranfield (I: 114) consideră această formulă ca fiind un oximoron intențional, cf. Cottrell, *Romans*, 20.
[75] Cottrell, *Romans*, 20.
[76] Morris, *The Epistle to the Romans,* 81.
[77] Young, „The Knowledge of God," 701-2.
[78] Jamieson, *Commentary Critical*, 2358.

dintru început să menționăm că şi acesta este un *hapax legomenon* în Noul Testament. Verbul de bază, ὁράω este cuvântul obişnuit pentru a exprima vederea cu ochii trupeşti (a se vedea Ioan 1, 18). Adăugarea prefixului *kata*, care nu apare nicăieri altundeva în cuprinsul Noului Testament, conferă o anumită intensitate verbului: se văd *limpede.* Această exprimare nu lasă loc de îndoială privind realitatea cunoaşterii naturale[79]. Totuşi, în acest verset, este potrivit să înțelegem la figurat exprimarea apostolului. Astfel, ceea ce vedem cu ochii trupului în universul creat conduce ochii inimii înspre vederea nevăzutului divin. Astfel, toți oamenii, inclusiv păgânii, au o cunoaştere adevărată a Dumnezeului Celui adevărat[80].

În sprijinul acestui verb este plasat un altul, *ποέω*, care se referă numai la vederea minții, la activitatea rațională, cu alte cuvinte la înțelegerea unui lucru pe baza analizei şi reflexiei mentale.[81] Atunci când apostolul Pavel spune că aceste lucruri sunt înțelese, el nu face altceva decât să întărească faptul că această cunoaştere este reală. *Se văd* este verbul principal; înțelegându-se este un participiu care modifică uşor sensul, explicând cum aceste lucruri sunt limpede văzute din contemplarea făpturilor[82]. O afirmație interesantă găsim la Smith: „By allowing the meaning of the verb to be determined by the participle, Paul clearly affirmed the epistemological truism that **knowledge** (even of God) **occurs through the conjunction of reflection and sensation.**"[83].

Dar ideea principală a discursului lui Pavel este că *oamenii, văzând, nu văd*[84]. Ei văd creația, dar această vedere fizică nu aduce nici un folos dacă ei resping cunoaşterea lui Dumnezeu. Cele mai multe traduceri ale concluziei versetului lasă impresia că Pavel se referă la urmările respingerii credinței. Dar construcția frazei exprimă mai degrabă un *scop* decât un rezultat.[85] Dacă acceptăm această idee, mesajul apostolului este următorul: Dumnezeu a creat în aşa fel universul încât toți suntem responsabili,

---

[79] Cottrell, *Romans*, 20.
[80] Cottrell, *Romans*, 20.
[81] K. Dahn, „oraw," în *New International Dictionary of New Testament Theology – BSac* 155: 618 (Apr 98), 291.
[82] Cottrell, *Romans*, 20.
[83] Smith, „The Supremacy of God in Apologetics," 31-2 – *BSac* 155: 618 (Apr 98), 292.
[84] Morris, *The Epistle to the Romans,* 81.
[85] Morris dezvoltă tema în *The Epistle to the Romans*, 81: „εἰς τό + infinitive. Moulton finds this construction three times in Matthew, once each in Mark, Luke, and Acts, twice each in James and 1 Peter, eight times in Hebrews, and 43 times in Paul. It is thus very much a Pauline construction. And Paul almost always uses it to express purpose.".

inclusiv cei lipsiți de luminarea Sfintei Scripturi. Păcătosului care se apără că nu L-a cunoscut pe Dumnezeu, Sfântul Pavel îi transmite că ignoranța sa este condamnabilă, deoarece Dumnezeu S-a făcut cunoscut prin revelația naturală, de aceea este fără cuvânt de apărare[86]: *eivj to. ei=nai auvtou.j avnapologh,touj*. Comentatorii biblici sunt în mare majoritate de acord în această privință: „God considered every person morally culpable on the basis of knowledge that is clearly seen and understood."[87]. Aşadar, există două posibilități de interpretare a acestui final de verset:

a. urmare: păgânii nu au cuvânt de apărare din pricină că L-au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi;

b. scop: Dumnezeu a deschis această posibilitate a cunoaşterii naturale pentru ca păgânii să nu aibă cuvânt de spus în apărarea lor[88];

Astfel, versetul studiat răspunde întrebării arzătoare privind mântuirea păgânilor[89].

Concluzii

Am trasat în lucrarea de față numai liniile directive ale exegezei versetului 20 din capitolul I al Epistolei către Romani. Iată că pe un singur verset se pot scrie, la o primă tentativă, zeci de pagini.

Versetul pe care l-am studiat este unul de maximă importanță în cadrul teologiei naturale. Scrierile contemporane privind cunoaşterea lui Dumnezeu din natură nu îl pot trece cu vederea. După cum am observat, Sfinții Părinți ai Bisericii sunt primii care îi acordă acestuia cinstea şi locul cuvenit în discursul lor. Ei fac întotdeauna paralele între acest verset şi diverse pasaje vetero-testamentare care atestă posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu de către toți oamenii, fără excepție, printr-o contemplare înțeleaptă a naturii create. Am putut observa că discursul Sfinților Părinți este unitar în ce priveşte acest verset: Dumnezeu Se descoperă în creația văzută. Dar *modul* în care El Se face cunoscut făpturii Sale prin intermediul naturii constituie un subiect de dezbatere pentru teologi până astăzi, fiind, în viziunea unora dintre aceştia, o problemă greu de rezolvat.

Tema pe care o propune acest verset este una de maximă actualitate. Într-o lume în care adeseori se aduce în discuție valabilitatea tuturor religiilor lumii pentru mântuire, cuvintele marelui Apostol mărturisesc posibilitatea cunoaşterii Dumnezeului Celui adevărat prin contemplarea

[86] Morris, *The Epistle to the Romans,* 81.
[87] *BSac* 155: 618 (Apr 98), 292.
[88] Cottrell, *Romans: Volume I*, 20.
[89] Mounce, *Volume 27: Romans*, 32.

naturii, afirmând totodată două mari adevăruri: greşeala celor căzuți în prăpastia idolatriei şi superioritatea Evangheliei care Îl mărturiseşte pe adevăratul Dumnezeu şi pe Iisus Hristos pe Care L-a trimis (In 17,3). Bazându-ne pe aceste cuvinte ale Sfântului Pavel, putem afirma că mântuirea este accesibilă tuturor popoarelor, cu condiția ca acestea să se supună Dumnezeului Celui adevărat pe Care Îl pot cunoaşte din contemplarea frumuseții, măreției şi ordinii din natură. Pe de altă parte, neamurile care, prin necredința lor şi închinarea la alți dumnezei refuză această slujire, vor fi, după cuvintele apostolului, judecate de Dumnezeu. Iar natura care ne înconjoară îşi mărturiseşte pururea Ziditorul prin toate ale sale, constituindu-se într-un îndemn adresat omului la credință şi, prin aceasta, la viața veşnică.

21. LUMINILE IUDAISMULUI – MARCA UNEI IDENTITĂȚI, SEMNUL UNEI ÎNALTE SPIRITUALITĂȚI[1]

Abstract

Judaism has often been criticized for its supposed liturgical form. However, the use of light within the Jewish liturgy is of great richness and has a profound spiritual significance. An analysis of the use of light within the Jewish liturgy may reveal points of convergence with the Christian theology and liturgy.

Keywords

Sabbath, light, Hanukkah, remembrance, spirituality

Există sădită, în firea noastră, o căutare neostoită a luminii, fie că ne gândim la lumina fizică, materială, intrată în creație odată cu apariția luminătorilor (Fac 1,14-18), fie că ne gândim la lumina existentă din veșnicie[2]. Făptura umană dorește lumina, caută să umble în lumină, este chemată să devină ea însăși lumină. Or, acest lucru este posibil numai prin părtășie cu Cel care a zis despre Sine: *Eu sunt Lumina lumii* (In 8,12), cuvinte care nu au constituit o afirmație singulară, ci au fost imediat urmate de făgăduință, căci, iată, a spus Mântuitorul, „cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții". Urmarea lui Hristos este, astfel, aducătoare de lumină călăuzitoare și, totodată, izvor de dăinuire veșnică în lumină. Din această credință decurge importanța cultică a luminii, prezentă în momente-cheie ale slujirii, culminând cu lumina anastasică din noaptea Paștilor, odată cu care se rostește chemarea: „Veniți de primiți lumină!" Chemarea rezonează extrem de puternic cu un text al profetului Isaia: *Voi, cei din casa lui Iacov, veniţi să umblăm în lumina* Domnului![3] (Is 2,5), veniți să devenim fii ai luminii pentru ca

[1] Studiul a fost publicat în *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XV (2011-2012) (Cluj-Napoca: Renașterea, 2013), 23-33.

[2] În Vechiul Testament, se pot distinge următoarele semnificații ale luminii: „*lumina dumnezeirii* – ca lumină necreată și veșnică și lumina ca realitate fotonică creată care are două niveluri de manifestare: un nivel general, neprecizat suficient de clar, cel al zilelor 1, 2, 3 și un nivel precizat clar și actual – *lumina astrală*" și „*lumina revelației* care scoate din întunericul necunoștinței prin revelația Hristos – lumina lumii". Cf. Ioan Chirilă, „Teologia luminii în Vechiul Testament," *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Babeș-Bolyai*", tomul 2 (1992-1994), 57.

[3] Analiza exegetică succintă a acestui pasaj poate contribui la înțelegerea convergenței

în Lumină să dăinuim. Iată câteva gânduri menite să creioneze contextul tematic al studiului de față. Asemenea cultului creștin[4], și cultul iudaic acordă o importanță cu totul aparte luminii[5] însă, adeseori, prevederile cultice referitoare la aceasta sunt asimilate, în chip automat, registrului strict formal, ceea ce face să nu mai existe interes pentru identificarea rațiunilor profund teologice care ar putea sta la baza acestora. Analiza pe care o propun în continuare vine ca o tentativă de schimbare a acestei percepții, prin evidențierea elementelor de istorie-arheologie și de tradiție iudaică ce stau mărturie faptului că prezența luminii în cultul iudaic are o funcție identitară, o rațiune profund spirituală și o paletă bogată de semnificații. Preocuparea pentru această zonă cutumiară (chiar dacă, în timp, oficializată) va aduce la lumină, sperăm, frânturi din „poezia" unui popor despre care, foarte demult, cineva spunea că este întrupată în cutumele sale[6].

1. Luminile Iudaismului – când, cum, de ce

Lumina este o prezență constantă în cultul iudaic, deopotrivă sinagogal-comunitar și casnic-particular. Șabatul – sărbătoarea centrală a acestei tradiții religioase – este demarcat de gestul aprinderii lumânărilor/sfeșnicului de Șabat, la inaugurarea sărbătorii, vinerea seara, înainte de apusul soarelui, și în timpul ceremoniei Havdala, care delimitează revenirea din timpul sacru în planul istoriei[7]. Apoi, se aprind lumânări:

---

gândirii teologice creștine cu gândirea iudaică despre lumină.

[4] Toate slujbele Bisericii folosesc lumânări, ca semn de mulțumire către Dumnezeu, ca expresie a credinței, ca expresie a rugăciunii materiei amorfe (prin lumina produsă prin ardere), ca simbol al bucuriei împărtășirii din lumina divină, ca expresie a credinței în viața viitoare. Pentru o prezentare generală a funcțiilor și semnificațiilor luminii în cadrul cultului creștin, a se vedea Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină* (Galați: Partener, [4]2008), 386-8. Unele elemente din această prezentare vor fi invocate și în cadrul acestui articol, acolo unde pot servi identificării rațiunilor comune iudaismului și creștinismului de utilizare a luminii în actele de cult, fie el comunitar sau particular.

[5] Încă din perioada Vechiului Testament, deși nu se exprima în chip sistematic cu privire la concepția despre lumină în relație cu Dumnezeu, „poporul evreu își reprezenta destul de clar și felurit conceptul despre lumina divină, atât în lege, cât și în cult". Cf. Ioan Buga, „Semnificații ale noțiunii de lumină în Noul Testament," *Studii Teologice* 9-10 (1975): 730. Vom încerca să precizăm, în cuprinsul studiului, principalele forme de prezență și modalități de înțelegere ale luminii în contextul Torei și în contextul liturgic iudaic.

[6] M. Friedmann, „The Sabbath Light," *The Jewish Quarterly Review* 4 (1891): 713.

[7] „Șabat", în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006).

în fiecare noapte din timpul sărbătorii Hanuka, înaintea sărbătorilor mari precum Iom Kipur, Roș Hașana, Pesach, Sukot și Șavuot sau, în sfârșit, în memoria celor adormiți. Există și o lumină mereu aprinsă: lumina veșnică (*Ner Tamid*) plasată deasupra chivotului în care se păstrează, în sinagogă, sulurile Legii[8]. Această lumină este menită să genereze aducerea-aminte de cea a menorei din Templul de odinioară. Din această suită de momente liturgice în care lumina joacă un rol important determinat de semnificații teologice profunde, Șabatul și sărbătoarea Hanuka sunt celebrări liturgice exponențiale pentru tema abordată.

a. Neir Șabat – aducere-aminte, chemare la sfințenie. Despre ritualul aprinderii luminilor de Șabat am scris rezumativ într-un studiu precedent[9], în contextul prezentării rânduielii liturgice iudaice actuale din ziua Șabatului, dar înțelegerea semnificațiilor luminii în contextul acestui ritual necesită unele elemente complementare.

Gestul aprinderii luminilor marchează limitele temporale ale sărbătorii Șabatului. Obiceiul este remarcabil în special prin contribuția sa la comuniunea familială, soții purtând responsabilitatea egală a acestei ceremonii[10]. Astfel, inaugurarea Şabatului prin *aprinderea lumânărilor* este privilegiul și, totodată responsabilitatea femeii evreice[11], care asumă în cadrul gospodăriei sarcini sacerdotale[12], urmând ca soțului să îi revină responsabilitatea încheierii Șabatului. Femeia împlineşte ritualul cu 18 minute înainte de apusul soarelui şi îl însoţeşte de rostirea binecuvântării: „Binecuvântat eşti Tu, Doamne, Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit să aprindem lumina de Şabat”[13]. Justificarea spirituală a acestei responsabilități rezidă în

[8] Ne putem gândi, aici, la candela care arde necontenit în bisericile creştine deasupra Chivotului de pe Sfânta Masă în care se păstrează Sfânta Împărtășanie pentru cei bolnavi. Cf. Branişte, *Liturgica generală*, 388.

[9] A se vedea studiul nostru, *„Identitatea etnică a lui Israel în exprimarea liturgică a Şabatului”*, în *Ethos şi etnos. Aspecte teologice şi sociale ale mărturiei creştine*, Ştefan Iloaie ed. (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2008), 486-504.

[10] Friedmann, *The Sabbath Light*, 710.

[11] Tratatul *Shabbat* din Talmud consemnează părerile divergente ale rabinilor în ce privește natura acestui gest de aprindere a luminilor Șabatului, dacă este o obligație religioasă (hoba) sau un act meritoriu (mițva). În calitate de obligație religioasă, acest gest cultic intră în responsabilitatea femeii, orice neglijență din partea acesteia fiind pusă sub amenințarea pedepsei divine (Șabat II.6) – *Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 12 volume 1906 Jewish Encyclopedia*, accesat 21 Septembrie, 2013, http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9600-lamp-sabbath.

[12] Alexandru Șafran, *Israel și rădăcinile sale. Teme fundamentale ale spiritualității evreiești*, trad. Țicu Goldstein (București: Hasefer, 2002), 289.

[13] „Şabat,” 641.

corespondența trasată, în tradiția iudaică, între acest gest și păcatul Evei care, ispitindu-l pe Adam să păcătuiască, a stins sufletul primului om[14]. Prin aceasta, Şabatul reaprinde lumina sufletului și devine o lucrare de îndreptare a greşelii protopărinților[15].

Detaliile cultice ale acestei ceremonii au făcut obiectul dezbaterilor rabinice, tradiția iudaică fixând inclusiv timpul exact al aprinderii[16] sau tipul de ulei îngăduit și materiile interzise[17]. În schimb, Talmudul nu precizează numărul luminilor de Șabat, practica fiind cea care a configurat, în timp, o regulă în acest sens. Astfel, pentru aprinderea luminilor de Șabat (hadlakat ha-nerot)[18] trebuie folosite cel puțin două lumânări, corespondente poruncilor referitoare la Șabat: *zahor* – adu-ți aminte (Ieș 20,8) și șamor – păzește (Deut 5,12). Aceasta este cea mai frecventă practică, iar uneori se adaugă, în acest ceremonial, câte o lumânare după nașterea fiecărui copil în cadrul familiei. Menora cu cele șapte brațe este o apariție mai târzie în cultul șabatic, justificată de sfințenia atribuită numărului 7 de către cabaliști. În Evul Mediu, unii evrei aveau un candelabru dedicat exclusiv folosirii în ajunul Șabatului[19]. Având în vedere interdicția de a lucra în Șabat, se optează în general pentru aprinderea luminilor și apoi pentru rostirea binecuvântării astfel încât, odată marcată intrarea în timpul sacru, să se poată respecta odihna șabatică[20]. La încheierea Șabatului, în timpul ceremoniei de Havdala, regulile cultice prevăd aprinderea unei lumânări făcute din două fitiluri împletitie sau, în lipsa unei astfel de lumânări, două lumânări cu fitilurile înnodate, fapt justificat de conținutul binecuvântării proprii momentului, și care implică un plural: „Binecuvântat eşti Tu, Doamne, Dumnezeul nostru [...] care creezi *luminile* focului"[21].

Dincolo de aspectul formal și de stricteța regulilor (și chiar a cutumelor!) cultice specifice Șabatului, această sărbătoare poartă, în sine,

---

[14] Conform textului din Proverbe 20,27a: „Sufletul omului este un sfeşnic de la Domnul".

[15] Șafran, *Israel și rădăcinile sale*, 289.

[16] În antichitate, momentul aprinderii luminilor Șabatului era marcat de șase sunete de trompetă, la al treilea fiind momentul exact al gestului cultic (Șabat 35b, Iosif Flaviu, *Războiul iudaic*, IV.9). Astăzi, momentul exact al aprinderii lumânărilor la nivel local este stabilit de autoritatea rabinică, și este indicat în Zmanim (literal, *timpuri*), calendarul liturgic al iudaismului.

[17] Solomon Norman, *The Talmud. A Selection* (Penguin Books, 2009), 96-100.

[18] „Lumânări", în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006), 406.

[19] „Lamp, Sabbath", în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.

[20] „Lamp, Sabbath", în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.

[21] „Lumânări," 406-7.

marca identității și a spiritualității iudaice. Suntem pe deplin de acord cu ideea că bogăția ritualului de Șabat ar fi nejustificată dacă acesta ar fi doar o ceremonie casnică[22]. *Neirot Șabat* – luminile Șabatului – sunt expresia iudaică a căutării omului de a ajunge să se sălășluiască în lumină și, așa cum scriam în debutul studiului, să devină însuși lumină, ele fac ca „începutul Şabatului să fie marcat de lumină şi nu de foc mistuitor; este „un foc al luminii care străluceşte şi care nu distruge; […] un foc al luminii, al sfinţeniei"[23]. Fiind un act cultic, ritualul constituie în sine, conform liricii Psalmilor, un loc de preamărire a luminii – veșmânt al lui Dumnezeu. Prezența luminii în ritualul Șabatului este un ecou (și un semn!) al căutării Celui care, în teofaniile Vechiului Testament, Se descoperă înveșmântat în lumină și în slavă (Ieș 19,8; Iez 1,27; Avac 3,4), a Cărui prezență și al Cărui cuvânt sunt, în chip constant, însoțite de lumină[24] (Ieș 3,4; 19,4).

Obiceiul aprinderii luminilor Șabatului a fost considerat, uneori, a fi o relicvă a unei presupuse uzanțe antice de a aprinde și de a întreține focurile, ca un ritual religios, de la săptămână la săptămână[25]. Acest ritual ar putea fi interpretat ca o expresie a năzuinței făpturii umane de a face să dăinuiască lumina, lumina spirituală care îi este izvor de viață dătător. Aceeași căutare spirituală este exprimată în convingerea actuală a iudaismului că virtutea personală a femeii poate face ca sfințenia și pacea pe care le aduce Șabatul să fie prezente în cadrul familiei și în intervalul dintre două Șabaturi, dintre două ceremonii de Neirot Șabat, prin care ea aduce în casă deopotrivă lumina materială și spirituală[26]. Astfel, luminile Șabatului dau ritmul unei căutări neostoite a sfințeniei, a armoniei și a bucuriei care izvorâsc din comuniunea cu Dumnezeu. Or, Șabatul este prin excelență timpul comuniunii cu Dumnezeu în cadrul tradiției iudaice, pentru faptul că bucuria adusă în casă de luminile Șabatului face ca Shekinah[27] să fie prezentă și, mai mult decât atât, să afirme: „Această

---

[22] Friedmann, *The Sabbath Light*, 711.
[23] Şafran, *Israel şi rădăcinile sale*, 291.
[24] Chirilă, „Teologia luminii," 53-4.
[25] Friedmann, *The Sabbath Light,* 713.
[26] Şafran, *Israel şi rădăcinile sale*, 289.
[27] Conceptul de șekinah este asociat, în Vechiul Testament, spațiului sacru și desemnează slava divină în sensul de prezență și sălășluire. Astfel, în momentul sfințirii Cortului, slava coboară definitiv asupra acestuia pentru a se sălăşui în interiorul taberei (Ieș 40, 34-38). Cu un sens nuanțat, conceptul este folosit atunci când se spune despre cel înțelept că îşi găseşte ocrotire la umbra înțelepciunii şi că se întăreşte „în slava ei (a înțelepciunii)" (Sir 36,13), aici având sensul de „sălăşluire", „locuire" a lui Dumnezeu, cf. Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les Aspects Esthétiques de la Révélation* (Aubier, 1974), 45-6.

casă este a Mea!”[28], sălășluindu-se acolo și, astfel, dăruind celor din casă viață, binecuvântare, înțelepciune, sfințenie.

b. Hag ha-Urim – sărbătoarea luminii spiritului. Cu ocazia sărbătorii Hanuka, numită și sărbătoarea luminilor sau a sfințirii Templului (2Mac 1,18), iudaismul comemorează biruința Macabeilor asupra monarhiei seleucide din Siria care atenta în chip vădit la identitatea și practica religioasă evreiască, în cadrul acțiunii de elenizare generală a popoarelor de sub dominația sa[29]. Sărbătoarea este fixată în luna decembrie și durează opt zile. În 1 Macabei sunt consemnate principalele acțiuni prin care se intenționa distrugerea identității poporului ales, acțiuni care au culminat cu profanarea Templului din Ierusalim: Și a trimis regele cărți prin mâinile solilor în Ierusalim și în cetățile Iudei, poruncind să umle după legile cele străine de țară. Și să oprească arderile de tot și jertfa și turnarea sfântă; și să pângărească zilele de odihnă și sărbătorile; De asemenea și locul sfânt și pe cei sfinți; Să zidească jertfelnice și *capiști și casă de idoli și să aducă jertfă cărnuri de porc și vite necurate; Și să-și lase pe fiii săi netăiați împrejur și să pângărească sufletele lor cu toată necurăția și întinarea, ca să uite legea și să schimbe toate îndreptările; iar care nu va face după cuvântul regelui, să moară.* (1Mac 1,46-52).

Împotriva acestor acte profanatoare, care riscau să altereze grav identitatea și spiritualitatea însăși a poporului evreu, s-au ridicat Macabeii care, în urma biruinței lor asupra seleucizilor din anul 165 î.Hr.[30], au făcut posibilă reluarea serviciului religios la Templu. Astfel, sărbătoarea de Hanuka își are originea într-un eveniment istoric, dar, prin conținutul însuși al evenimentului pe care îl celebrează, sărbătoarea are o importanță identitară și spirituală majoră în iudaism, reflectată în actele și gesturile liturgice care îi sunt specifice.

Prevederile legislativ-cultice iudaice indică, pentru acest moment festiv, folosirea uleiului de măsline, în amintirea minunii candelei cu ulei care a ars în Templu timp de opt zile fără întrerupere, deși cantitatea de ulei ar fi ajuns, în mod normal, pentru o singură zi[31]. Gestul aprinderii luminilor de Hanuka este însoțit, într-o manieră similară celei din ajunul Șabatului, de rostirea unei binecuvântări: „Binecuvântat eşti Tu, Doamne,

---

[28] Șafran, *Israel și rădăcinile sale*, 290.

[29] „Hanuca,” în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006), 273.

[30] Evenimentele comemorate de Hanuka au avut loc în jurul anilor 165-163 î.Hr., cu toate că luptele Macabeilor au durat mai mulți ani.

[31] „Hanuca,” 407.

Dumnezeul nostru, Regele Universului, care ne-ai sfințit prin poruncile tale şi ne-ai poruncit să aprindem lumina de Hanuka", precum și de cântări care preamăresc lucrarea eliberatoare a lui Dumnezeu în istoria poporului ales[32]. Specifice serviciului liturgic de Hanuka sunt: recitarea rugăciunii Al ha-nasim[33] la Amida[34] și la binecuvântările de după mese, rostirea Halel[35]-ului în cadrul serviciului liturgic de dimineață, lectura unui fragment din Tora în fiecare zi a sărbătorii[36]. Un alt element interesant, creat special pentru această sărbătoare, este sfeșnicul de Hanuka numit și menora de Hanuka, care are opt brațe[37] astfel încât cele opt lumini ale sărbătorii să poată fi aprinse separat[38].

Talmudul prevede, cu privire la numărul luminilor de Hanuka, două variante corespunzătoare marilor școli ale lui Șammai și Hillel, astfel: Hillel recomanda aprinderea unei lumânări în prima zi și adăugarea unei noi lumânări în fiecare zi a sărbătorii, astfel încât în ultima zi să fie aprinse opt lumânări; Șammai, în schimb, recomanda ca numărul lumânărilor să scadă de la opt la una în ultima zi. Argumentul lui Hillel era că, în chestiunile spirituale, este recomandată întotdeauna creșterea[39]. Alte discuții rabinice referitoare la Hanuka vizează zona responsabilităților religioase în situația în care luminile sfeșnicului s-ar stinge, sau în ce privește locul cel mai adecvat al plasării sfeșnicului de Hanuka[40].

Începuturile sărbătorii sunt consemnate, din perspectivă istorică, dar nelipsită de o dimensiune religioasă, de Iosif Flaviu astfel: „Din vremea

---

[32] „Hanukkah," în *Jewish Encyclopedia*, www.jewishencyclopedia.com.

[33] Rugăciune de mulțumire, compusă în epoca talmudică, specifică sărbătorilor de Hanuka și Purim: Îți mulțumim, Doamne, pentru minunile tale, pentru eliberarea noastră, pentru bătăliile pe care le-ai dat pentru noi și strămoșii noștri odinioară și în zilele noastre. Cf. Wigoder, *Al ha-nasim*, 37.

[34] Rugăciunea prin excelență a iudaismului, a se vedea „Amida," în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006), 44-6.

[35] Termen care desemnează imnurile de mulțumire și de slavă lui Dumnezeu, extrase din Cartea Psalmilor, care fac parte din serviciul religios al zilelor de sărbătoare, a se vedea „Halel," în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006), 271-2.

[36] Pentru mai multe detalii privind practicile sefarzilor și ale aşchenazilor cu ocazia acestei sărbători, a se vedea „Hanuca," în Geoffrey Wigoder et al, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner, (București: Hasefer, 2006), 274.

[37] Acest sfeșnic este simbolul biruinței, Moses Rosen, În lumina Torei, 41.

[38] „Hanuca," 275.

[39] Norman, *The Talmud*, 98.

[40] Norman, *The Talmud*, 97-9. Este interesant de reținut, în această privință, faptul că opțiunea pentru așezarea sfeșnicului în prag sau în fața casei era o modalitate de mărturisire publică a minunii și a evenimentului comemorat, „Hanuca," 274.

aceea și până azi, celebrăm așadar cu solemnitate această sărbătoare ce se cheamă festivitatea Luminii, menționata denumire, după părerea mea, însemnând faptul că dezrobirea cultului nostru ne-a sosit prin surprindere, ca o rază de soare"[41]. Cuvintele istoricului iudeu sunt, considerăm, o introducere potrivită în zona investigării semnificațiilor spirituale ale luminii de Hanuka.

În cadrul Hanuka, lumina are o funcție anamnetică[42], ea mărturisește un moment din istoria unui popor ales să fie lumină a neamurilor, a cărui moștenire nu constă în altceva decât într-o succesiune de instituții și ritualuri care prezervează și cultivă conștiința istorică a lui Israel[43]. Este o conștiință vie a cărei candelă este menținută, prin ritualuri și sărbători, mereu aprinsă: „Dumnezeul cel viu avea să creeze o realitate vie și unică, o istorie vie, sfântă, o existență vie, neîntreruptă și o memorie vie, destinată dăinuirii și nu una a cărei menire să fie izolarea în tăbliițe de lut, papirusuri, hieroglife sau stele de piatră"[44]. Sensul particular al luminii de Hanuka, în contextul cultului iudaic, este de a încredința poporul lui Israel că lumina veșnică ce ardea în Templu în vremea Macabeilor – ca un simbol al aspirației spiritului uman[45] – nu a putut fi stinsă definitiv prin puterea sabiei, ci a fost reaprinsă prin lucrarea proniei divine, pentru a arde veșnic și a călăuzi sufletele în *lumina Domnului* (Is 2,5). Menora de Hanuka întreține, astfel, o continuă aducere aminte de lumina pe care a adus-o în viața poporului Israel Legea. Hanuka este sărbătoarea luminii veșnice, acea lumină care ardea în Templu și care veghează, până astăzi, sulurile Legii în sinagogi (Ner Tamid). Hanuka reaprinde, an de an, *lumina-simbol* (al revelației), *lumina-mărturie* (a istoriei mântuirii), *lumina-chemare* (la comuniune și înălțare spirituală)[46].

---

[41] Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, în *De la refacerea Templului până la răscoala împotriva lui Nero*, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 2001), 102.

[42] Această afirmație este, credem, valabilă pentru ansamblul cultului iudaic. În ce privește importanța anamnezei în iudaism, a se vedea studiul nostru „*Adu-ți aminte*. Anamnesis restaurator și lege a firii", *Analele Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, tomul XII (2008-2009), 63-74.

[43] Friedmann, *The Sabbath Light*, 708.

[44] Adrian Levi și Dana Levi, *Spiritualitatea iudaică*: *Povara a patru milenii de istorie*, vol 1 (Antet XX Press, 2007), 56.

[45] Rosen, În lumina Torei, 47.

[46] Sărbătoarea Hanuka este un argument forte în favoarea afirmației că istoria lui Israel este întrupată în instituții și ritualuri, și că aproape totul în iudaism este semn (ot), aducere-aminte (zahor), mărturie (edot). Cf. Friedmann, *The Sabbath light*, 708.

2. Întâlnire iudeo-creștină în lumină (Is 2,5)

Abordarea comparată, deschisă și flexibilă, a unor elemente de interpretare biblică iudaică și creștină – sau a unor aspecte liturgice, așa cum am arătat în prima parte a studiului – poate aduce la lumină similitudini suprinzătoare în ce privește încărcătura simbolică și spirituală pe care cele două tradiții religioase o conferă unor texte scripturistice. Relevant în acest sens este și textul din Isaia 2,5, invocat anterior, care constituie un punct de întâlnire între lectura iudaică și cea creștină a Vechiului Testament: *Veniți să umblăm în lumina Domnului!* (Is 2,5). Candela care era ținută permanent aprinsă în Templu este receptată, în tradiția iudaică, ca un simbol al Legii care a fost dăruită pe Sinai pentru a-și răspândi lumina pretutindeni în lume. În aceasta rezidă importanța ei, care a generat eforturi și jertfe pentru a o reaprinde, aceeași importanță pentru care poporul evreu continuă să o aprindă până astăzi, ca o reafirmare a credinței în lumină, ca o vestire a minunii supraviețuirii, a înnoirii și a nădejdii[47]. Astfel, dacă, în viziune iudaică, lumina pe care Antioh se lupta să o stingă era însuși Decalogul[48] – esența și temelia iudaismului –, și în cheie de lectură creștină, lumina dumnezeiască este cuprinsă în Lege, care funcționează ca îndreptar al sufletelor celor drepți[49]: *povața este un sfetnic bun și legea o lumină, iar îndemnurile care dau învățătură sunt calea vieții* (Pilde 6,23).

În ce privește expresia *a merge*, *a umbla*, aceasta are uneori, în Scriptură, sensul de *a trăi*. Din această perspectivă, chemarea pe care o adresează profetul Isaia casei lui Iacov[50], *veniți să umblăm în lumina* Domnului (Is 2,5), este o chemare la asumarea unui mod de viață bineplăcut Lui, la împlinirea dreptății Lui în această lume, la a deveni o „candelă vie, care răspândește cu dărnicie lumina învățăturii și a dragostei, lumina credinței în dreptatea ce se va ivi"[51]. Poruncile lui Dumnezeu sunt călăuzitoare în a răspunde acestei chemări, ele sunt lumină și făclie pentru picioarele noastre[52] care ne conduc către comuniunea cu Cel care este Lumina lumii.

---

[47] Friedmann, *The Sabbath light*, 44; 47.
[48] Friedmann, *The Sabbath light,* 47.
[49] Chirilă, „Teologia luminii," 54.
[50] Expresia „casa lui Iacov" este comună în cartea profetului Isaia, în locul expresiei „casa lui Israel" (a se vedea Isaia 8,17; 10,20; 14,1; 29,22; 46,3; 48,1; 58,1) și nu are o semnificație specială, făcând referire la israeliți în general, cf. H. D. M. Spence-Jones, *Isaiah*, în *The Pulpit Commentary* (Bellingham: Logos Research Systems, Inc., 2004), 31.
[51] Rosen, În lumina Torei, 43.
[52] Chirilă, „Teologia luminii," 54.

Chemarea profetului are și funcția de a ajuta poporul să-și împlinească misiunea (de a fi lumină neamurilor), lucru posibil numai dacă poporul umblă în calea Domnului[53]. Este o chemare la a umbla cu Dumnezeu, la a fi mereu în prezența Lui; este, parcă, un ecou al cuvintelor lui Miheia: „Ți s-a arătat, omule, ceea ce este bun şi ceea ce Dumnezeu cere de la tine: dreptate, iubire şi milostivire şi *cu smerenie să mergi înaintea Domnului Dumnezeului tău*!" (Mih 6,8). Or, această cale a împreună-mergerii cu/spre Dumnezeu este luminată de Lege[54]. Sfântul Vasile cel Mare accentuează, în interpretarea acestui text (Is 2,5), dimensiunea duhovnicească a chemării, evidențiind semnificația și importanța luminii în experiența spirituală, cu referire și la alte texte vechitestamentare: „Este a doua invitație, care îi cheamă spre cele mai desăvârșite pe cei cărora li s-a făcut bine. Căci după ce s-a suit în muntele Domnului și a trecut peste cele pământești, fiind părtaș la o asemenea strălucire mai curată, [omul] trebuie să ajungă la lumina dumnezeiască, ce luminează ochii sufletului spre contemplarea vederilor fericite și raționale ale viziunilor dumnezeiești. Asemănător cu aceasta este și la Psalmist : *Apropiați-vă de El și vă veți lumina și fețele voastre să nu se rușineze (Ps 33,5). Căci nu vor fi rușinați, cei asupra cărora s-a însemnat lumina feței Domnului. Iar cel ce face [fapte] necuviincioase, urăște lumina*[55] (In 3,20).

Dacă, până în acest punct, lectura iudaică și cea creștină a textului profetic converg, există, totuși, o zonă de înțelegere în care intervine specificitatea lecturii creștine: cea în care lumina este înțeleasă ca venind din revelație, cu menirea de a alunga întunericul necunoștinței din sufletele și mințile noastre. Sfântul Vasile cel Mare distinge aici trei faze, am putea spune, ale descoperirii/înțelegerii luminii: lumina profetică, lumina Legii, lumina Domnului, fiecare având importanța și timpul său. Însă lumina se descoperă în chip plenar în Evanghelie, astfel încât a umbla în lumina Domnului înseamnă a umbla în lumina adevărului revelației[56]: „Dar de vreme ce casa lui Iacob a considerat în mod necinstit că învățătura Legii este o lumină suficientă și o călăuză a orbilor, lumină celor care sunt în întuneric, Scriptura spune, îndreptându-le ignoranța: *Veniți să mergem*, nu în lumina profetică, nici în lumina Legii, ci în *lumina Domnului*. Căci lămpile sunt utile, dar înainte de răsăritul soarelui; stelele sunt plăcute, dar

[53] T. R. Briley, *Isaiah*, în *The College Press NIV Commentary* (Joplin: College Press Pub., 2004), 53.
[54] G. B. Gray, *A critical and exegetical commentary on the book of Isaiah* (New York: C. Scribner's Sons, 1912), 48.
[55] Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, trad. Alexandru Mihăilă (București, Basilica, 2009), 95.
[56] Chirilă, „Teologia luminii," 56.

noaptea. Dacă cel care își pune alături o lampă, când soarele strălucește, este ridicol, cu mult mai ridicol este cel care rămâne în umbra Legii, când Evanghelia este propovăduită"[57].

Exegeza iudaică și cea creștină converg, în mare măsură, în modul de înțelegere a acestui text profetic. Desigur, așa cum fragmentul din comentariul Sfântului Vasile cel Mare arată cu multă claritate, există o zonă de interpretare proprie teologiei creștine care, însă, nu ar trebui să pună total în umbră punctele de convergență evidente cu interpretarea iudaică. Intenția din spatele unei astfel de abordări exegetice extrem de succinte este de a puncta unele elemente de studiu biblic care ar putea servi dialogului interreligios iudeo-creștin actual.

Concluzii

În cadrul cultului iudaic, lumina are cu prioritate o funcție anamnetică, aducându-și contribuția la prezervarea istoriei și, prin aceasta, a identității unui popor. Este o formă de mărturisire menită să perpetueze credința părinților din neam în neam, conform cuvintelor Psalmistului: *Câte am auzit şi am cunoscut şi câte părinţii noştri ne-au învăţat. Nu s-au ascuns de la fiii lor, din neam în neam, Vestind laudele Domnului şi puterile Lui şi minunile pe care le-a făcut. Şi a ridicat mărturie în Iacob şi lege a pus în Israel. Câte a poruncit părinţilor noştri ca să le arate pe ele fiilor lor, ca să le cunoască neamul ce va să vină, Fiii ce se vor naşte şi se vor ridica, şi le vor vesti fiilor lor* (Ps 77,3-8).

În chip evident, lumina ciclului sărbătorilor face să dăinuiască, peste veacuri și înspre veșnicie, *povestea*[58] lui Israel. Astfel, ritualul aprinderii luminilor de Șabat amintește de luminarea și sfințirea creației: conform tradiției iudaice, în ajunul Șabatului, creația gătită ca o mireasă a fost dăruită lui Adam, viitorul ei stăpân și purtător de grijă. De aceea, până astăzi, Șabatul este întâmpinat în sinagogă ca o mireasă[59]. Menora de Hanuka este simbolul prin excelență al comemorării unui eveniment istoric, dar care ține de însăși credința și identitatea lui Israel ca popor ales să fie lumină a neamurilor.

Dar, prin însăși anamneza pe care o generează, lumina sărbătorilor iudaice are și o funcție parenetică. Amintind de Lege, îndeamnă la respectarea acesteia; amintind de lumina divină, îndeamnă la căutarea ei;

---

[57] Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, 95.

[58] A se vedea C. Marvin Pateu et al, *The Story of Israel. A Biblical Theology* (Intervarsity Press, 2004).

[59] Friedmann, *The Sabbath light,* 714.

amintind de cei adormiți, deschide orizontul comuniunii veșnice. Ea este o chemare continuă la a lucra astfel încât, pretutindeni în această lume, să strălucească lumina (cf. Iov 22,28).

22. RABINUL JACOB NEUSNER SAU DESPRE INIŢIATIVA DIALOGICĂ A UNUI IUDEU REFORMAT AMERICAN

Abstract

This paper presents Rabbi's Jacob Neusner imaginary dialogue between him, portrayed by a young disciple who has a dialogue with Jesus Christ during the Sermon on the Mountain. Fascinated by Jesus' words, he finally refuses to become his disciple, pointing out the fact the Moses' law must not be changed or replaced by a new teaching, because it sits at the core of Israel's foundation. Even though the character of the dialogue is rather contradictory, it conveys respect from Rabbi Neusner concerning Christ's teachings.

Keywords

Communion, Dialogue, Spirituality, Antropology, Biography, Christology

Dacă acceptăm că făptura umană este o făptură dialogică, nimic nu ne apare mai firesc decât deschiderea ei spre Creator şi spre aproapele; spre Cel dintâi în virtutea calităţii omului de purtător al chipului Său, menit asemănării (Fac 1,26-27), spre cel din urmă în virtutea înrudirii ontologice. Iar creaţia se aşterne înaintea făpturii ca spaţiul ce-i este oferit/dăruit, sau, mai mult decât atât, creat înadins pentru împlinirea şi susţinerea acestei relaţionări[1]. Primele pagini ale Torei ne oferă tocmai această imagine, grădina Raiului în care Dumnezeu şi omul se întâlnesc dintru început ca parteneri ai unui dialog sfâşiat prin cădere: *Iar când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, Care umbla prin rai,* în răcoarea serii, s-au ascuns Adam şi femeia lui de faţa Domnului Dumnezeu... (Fac 3,8). Dialogul iniţiat de Dumnezeu cu creatura Sa constituie temeiul şi modelul dialogului interuman, căruia urmând, comunicarea dintre ipostasurile fiinţei umane are/trebuie să aibă mult mai mult decât o dimensiune strict informativă, ea trebuie să deschidă drumul comuniunii, să devină un dialog întru împărtăşire cu şi de celălalt.

[1] Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1 (Bucureşti: IBMO, 2003), 21. Părintele Stăniloae reia tema împlinirii omului şi o consideră posibilă numai în cadrul unei relaţii de comuniune desăvârşită cu semenul şi cu natura: „...omul nu se poate experia deplin decât în relaţie cu alt om şi în modul cel mai accentuat în relaţia iubitoare cu el. Dar adăugăm în plus: omul nu se poate afla nici în afara relaţiei cu natura. Toate trei formează un tot inseparabil eu-tu-natura. Dar realizat în acest cadru, ca dat ontologic, omul Îl poate experia pe Dumnezeu şi în sine, şi în relaţie cu natura", cf. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 517-8.

Aplicată contextului religios actual, această concepție despre constituția dialogică a făpturii determină o deschidere uriașă spre cei aparținând altor credințe, deschidere aproape necunoscută omenirii veacuri de-a rândul. Dacă ne propunem ca reper momentul apariției creştinismului, în tot acest răstimp, dialogul interreligios şi interconfesional a fost adeseori compromis printr-o atitudine prozelitistă[2]. Lipsa dialogului este dureroasă îndeosebi în sânul creştinismului, aici sciziunea Bisericii[3] este o rană profundă ce nu corespunde rugăciunii Mântuitorului Hristos: *Ca toţi să fie una, precum Noi una suntem* (In 17,22[4]).

1. Rabbi Jacob Neusner – repere biografice

Eforturile de relaționare interconfesională şi interreligioasă care au luat amploare începând din secolul trecut[5] au determinat, în mediile de reflexie religioasă, preocupări constante pentru identificarea unor posibile căi de dialog. Dacă vorbim despre status-ul dialogului iudeo-creştin azi, nu putem ignora personalitatea marcantă a rabinului Jacob Neusner (actualmente profesor de *Istoria şi Teologia Iudaismului* la Bard College, New York), din păcate puțin cunoscut în spațiul românesc. Interesul şi disponibilitatea sa pentru această zonă de cercetare şi interacție cu alte religii poate avea, din punctul meu de vedere, cel puțin două justificări: prima ar fi apartenența sa la curentul reformat[6] al iudaismului, a doua ar fi naționalitatea sa americană (de aici titlul ales, consider că cele două determină deschiderea extraordinară spre celălalt). După o succintă introducere în activitatea sa academică (apar şi câteva note biografice în subsolul paginii), voi insera o selecție de lucrări, conferințe şi inițiative

---

[2] De altfel, această atitudine caracterizează şi astăzi unele denominațiuni creştine, pentru câteva reflexii asupra actualității fenomenului, a se vedea: Daniel Ciobotea, „Prozelitism şi democrație," *Candela Moldovei* 5-6 (1997), accesat Ianuarie 21, 2008, http://www.trinitas.ro/editura/cm/1997/05-06/index.php.

[3] Marea Schismă (1054), mai târziu, Reforma (începută în 1517), apoi dezvoltarea unei multitudini de denominațiuni creştine.

[4] Pentru citările scripturistice am folosit ediția sinodală a *Sfintei Scripturi* (Bucureşti: IBMO, 1988).

[5] În special odată cu întețirea Mişcării ecumenice, cunoscută din 1948 sub numele de *Conciliul Ecumenic al Bisericilor* (WCC – World Council of Churches). Aş aminti aici şi activitatea grupului de dialog catolic-protestant din Franța, *Le Groupe des Dombes*, inițiat în 1937.

[6] *Iudaismul reformat* este un curent din sânul iudaismului care contestă caracterul neschimbător al legii scrise şi, prin urmare, susține adaptarea gândirii şi practicii evreieşti la spiritul vremii. Mai este numit iudaism *liberal* şi *progresist*. Cf. „Iudaism reformat," în Geoffrey Wigoder et al., *Enciclopedia iudaismului*, trad. R. Lupan şi G. Weiner (Bucureşti: Hasefer, 2006), 349.

care evidențiază eforturile sale în promovarea dialogului iudeo-creştin (fără a omite menționarea participărilor la trialogul iudaism-creştinism-islamism, destul de numeroase de altfel). Ultima parte a lucrării este rezervată expunerii atitudinii sale față de creştinism, pe care o exprimă într-o manieră originală în lucrarea: *Un rabin de vorbă cu Iisus*[7]. Alegerea personalității lui Jacob Neusner a fost determinată nu numai de bogata sa activitate în dialogul interreligios, ci şi de faptul că un credo mărturisit al profesorului Neusner este acela de a nu face distincție între munca şi experierea sa religioasă[8], ci de a le îmbina întru luminare.

Aflat astăzi încă în plină activitate, profesorul Jacob Neusner va împlini în acest an venerabila vârstă de 76 de ani[9]. Neusner a obținut licența în 1953 la Harvard College, pe disciplina istorie, cu calificativul *Magna Cum Laude*, apoi a absolvit studiile masterale în 1960 la Jewish Theological Seminary (Master of Hebrew Letters), şi a obținut titlul de doctor în religie la Columbia University, tot în 1960. După cum menționam şi în introducere, este actualmente profesor de Istoria şi Teologia Iudaismului la Bard College (New York), iar din punct de vedere religios, este rabin în cadrul ramurii reformate a iudaismului american. Cariera sa academică începe prin anii '60, când religia nu era considerată o zonă de interes major în universitățile americane, fiind limitată la studii biblice şi, în general la studii de teologie protestantă. Totuşi, în acea perioadă, studiile iudaice începeau să intre în atenția colegiilor şi universităților, devenind treptat componente ale curriculumului, simultan cu dezvoltarea studiilor pe alte religii necreştine[10]. Neusner a creat conceptul de *studiu documentar al*

---

[7] Am folosit ediția franceză a cărții Rabbi Jacob Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, trad. Charles Ehlinger și Danièle Menès (Paris: du Cerf, 2008).

[8] „Je suis habitué à ne pas séparer mon engagement religieux, qui s'exprime dans une confrontation sérieuse avec l'intelligence et les idées d'autrui, et ma vocation profane..." Cf. Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 47.

[9] Date personale: Jacob Neusner s-a născut la 28 iulie 1932 în Hartford Connecticut, este căsătorit din 15 martie 1964 cu Suzanne Richter, împreună cu care are patru copii: 30 aprilie 1965 – Samuel Aaron, 9 februarie 1967 – Eli Ephraim, 18 decembrie 1969 – Noam Mordecai Menahem şi, în sfârşit, 10 februarie 1973 – Margalit Leah Berakhah, Studii: 1947-1950: William H. Hall High School, West Hartford, Connecticut. 1950-1953: Harvard College (promoția 1954); 1953-1954: Lincoln College, Oxford University; 1954-1957, 1958-1960: Jewish Theological Seminary of America; 1957-1958: Hebrew University, Jerusalem; 1958-1960: Columbia University and Union Theological Seminary, cf. CV, accesat Decembrie 15, 2007, http://www.jacobneusner.com/add/Resume.doc.

[10] Articolul „Rabbi Jacob Neusner," în *ConJ – The Site for Passionate Conservative Judaism*, accesat Decembrie 14, 2007, http://www.seedwiki.com/wiki/conj/jacob_

iudaismului, prin care a arătat că fiecare document al canonului rabinic are un scop anume, şi că istoria iudaismului antic trebuie mai degrabă relatată pornind de la texte decât de la personalități sau evenimente[11]. Interesul său deosebit pentru documente l-a determinat să perceapă iudaismul ca fiind un sistem, o rețea de credințe, practici şi valori care oferă o imagine coerentă a lumii şi o reprezentare a realității pentru adepții săi. În ansamblu, lucrările sale înfățişează iudaismul ca rezultatul muncii omului care răspunde la ceea ce evreii consideră a fi chemarea lui Dumnezeu[12].

Trăind într-un mediu american, Neusner a încercat, de-a lungul carierei sale, să traducă, să analizeze şi să explice practic tot canonul rabinic în limba engleză : Mişna, Tosefta, Talmudul palestinian, Talmudul Babilonian. Datorită volumului de muncă neegalat în domeniul studiilor iudaice, el a deschis accesul publicului anglofon către aproape toate lucrările de interpretare rabinică a Bibliei.

2. Intra şi inter religie

Deşi puternic ancorat în tradiția iudaică, Neusner a fost caracterizat permanent de o deschidere, de o disponibilitate extraordinară față de celelalte religii. În acest sens, a avut de multe ori inițiativa organizării unor conferințe şi proiecte comune[13] care au atras reprezentanți ai altor religii în dialoguri pe teme şi probleme de interes comun. Eforturile sale în acest sens s-au materializat în conferințe şi cărți publicate pe diverse teme, precum: religie şi societate, religie şi cultură materială, religie şi economie, religie şi altruism, religie şi toleranță. Aceste inițiative se datorează interesului său aparte pentru studiul religiei în general.

Rabinul tratează problema relației iudaismului cu alte religii pornind întotdeauna de la punctele sensibile şi supuse unei posibile înțelegeri greşite. Lucrarea pe care o voi prezenta în ultima parte a studiului, *A Rabbi Talks with Jesus*[14], este, poate, exemplul cel mai elocvent. Aici, Neusner defineşte cadrul pentru un dialog sincer iudeo-creştin. Papa Benedict al XVI-lea şi-a exprimat admirația față de această carte, mărturisind că unul dintre impulsurile de a scrie *Iisus din Nazaret* a fost tocmai întâlnirea cu lucrarea marelui erudit evreu. El afirmă că Jacob Neusner „s-a inserat, să

---

neusner?wpid=551112, 1.

[11] Cartea sa intitulată *The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981) constituie mărturia acestei preocupări şi prima în şirul lucrărilor sale dedicate documentelor canonului rabinic. Cf. „Rabbi Jacob Neusner," 1.

[12] „Rabbi Jacob Neusner," 2.

[13] Voi insera pentru exemplificare o selecție de astfel de conferințe în capitolul următor.

[14] Prima ediție apărută la Philadelphia, 1993.

spunem aşa, printre ascultătorii cuvântării de pe munte, şi apoi a încercat să înceapă un colocviu cu Isus... Această dispută, dusă cu respect şi sinceritate între un evreu credincios şi Isus, fiul lui Avraam, mai mult decât alte interpretări ale cuvântării de pe munte cunoscute de mine, mi-a deschis ochii cu privire la măreția cuvântului lui Dumnezeu şi la alegerea în fața căreia ne pune Evanghelia. Astfel... doresc să intru şi eu, ca un creştin, în conversația rabinului cu Iisus, pentru a înțelege mai bine, pornind de la ea, ceea ce este autentic ebraic şi ceea ce constituie misterul lui Iisus"[15].

O altă lucrare care merită remarcată a fost realizată de Neusner în colaborare cu Andrew M. Greeley, pe aceeaşi temă a dialogului iudeo-creştin: *The Bible and Us: A Priest and A Rabbi Read Scripture Together*[16]. Expresia interesului său pentru religie în general este lucrarea intitulată *World Religions in America: An Introduction*[17], în care expune dezvoltarea religiilor în contextul american, de care este personal deosebit de ataşat[18]. Desigur, lucrările sale exclusiv pe studiul iudaismului sunt de asemenea foarte numeroase, amintesc aici numai două dintre cele mai cunoscute: *The Way of Torah: An Introduction to Judaism*[19]; şi *Judaism: An Introduction*[20].

Succesul de care se bucură rabinul nu l-a împiedicat să promoveze numeroase serii de publicații prin care a susținut activitatea şi eforturile academice a zeci de tineri din lumea întreagă. Şi din acest motiv, impactul său în rândul tinerilor este uriaş. E considerat unul dintre cei mai publicați autori din istorie, a scris şi editat în jur de o mie de volume. Activitatea sa didactică include cursuri la Columbia University, University of Wisconsin-Milwaukee, Brandeis University, Dartmouth College, Brown University, University of South Florida, şi, din 1994, Bard College, New York.

Deşi impresionante, aceste date reprezintă doar o mică parte din activitatea sa academică pe care o desfăşoară de mai bine de patruzeci de ani.

3. Disputa imaginară – calea dialogului?

Aprecierea emisă de Joseph Ratzinger la adresa cărții *A Rabbi Talks with Jesus* a fost preluată în prefața ediției franceze: „De loin le livre le plus important pour le dialogue entre juifs et chrétiens publié ces dernières années"[21]. De unde decurge importanța ei? Din faptul că identifică,

[15] Joseph Ratzinger, *Jésus de Nazareth* (Paris: Flammarion, 2007), 125.
[16] New York, 1990.
[17] Nashville, 2004.
[18] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 26-7.
[19] Belmont, 2003.
[20] London/New York, 2002.
[21] Charles Ehlinger, prefață la Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus,* 9.

într-o manieră extrem de sinceră dar plină de respect, elementele care fac distincția între iudei şi creştini, propunând ambelor „tabere" o ocazie de a-şi consolida propria credință prin înțelegerea şi aprofundarea a ceea ce le este specific, dar şi o ocazie de a învăța să-l accepte pe celălalt „tel qu'il est".

Intenția lui Neusner de a-i determina atât pe creştini, cât şi pe iudei să se accepte reciproc este întrucâtva determinată şi de contextul în care a trăit: iudeu practicant şi rabin, el a crescut într-un mediu majoritar creştin (dintre care cei mai mulți protestanți), dar în care a legat strânse prietenii şi din care, deşi membru al unei minorități religioase[22], nu s-a simțit niciodată exclus. Mai târziu, în timpul carierei sale academice, a predat la catedră alături de teologi creştini, față de care mărturiseşte cel mai profund respect[23]. Statornicia în credința sa iudaică pe de-o parte, şi admirația cu totul aparte pentru credința creştină pe de altă parte, l-au condus pe Neusner la căutarea acestui dialog cu Iisus[24].

În carte, autorul se imaginează făcând parte din grupul ucenicilor lui Iisus la momentul rostirii predicii de pe munte (Mt 5,1 – 7,27). Ascultându-L pe Iisus, *ucenicul imaginar* compară cuvintele Sale cu învățătura Torei şi cu tradițiile rabinice consemnate de Mişna şi Talmud, pe care le percepe ca fiind cheia interpretării Legii. Ascultă, compară, vorbeşte cu Iisus Însuşi, se simte profund marcat de măreția şi curăția cuvintelor Sale şi, totuşi, este în acelaşi timp frământat de incompatibilitatea pe care o identifică între predica de pe munte şi învățătura Torei. Îl însoțeşte pe Iisus şi spre Ierusalim dar constată că, în cuvintele Lui, aceeaşi tematică revine, pe care o dezvoltă treptat. Nu încetează să facă eforturi pentru a înțelege, nu încetează să fie marcat de măreția mesajului, nu încetează să vorbească cu Iisus. La final, însă, hotărăşte să nu-I urmeze, ci rămâne credincios lui Israel *cel veşnic*[25].

Lucrarea aparține unui gen pe care îl regăsim în disputele teologice ale Evului Mediu, o epocă în care rabinii şi învățații creştini dezbăteau cu multă curtoazie dar şi sinceritate teme teologice fundamentale[26]. În virtutea acestei sincerități al cărei adept convins este, Neusner îşi exprimă convingerea că Iisus, aşa cum este descris de Evanghelia după Matei[27], nu

[22] Rabinul îşi aminteşte de şcoala primară în care numai patru din aproximativ treizeci de elevi erau evrei, cf. Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 26.
[23] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus,* 28-9.
[24] Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, 125.
[25] Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, 125.
[26] Donald Harman Ackinson, prefața ediției canadiene la Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 13.
[27] Neusner îşi justifică alegerea Evangheliei de la Matei, afirmând că este general

a avut o înțelegere corectă a Torei[28]. Prin urmare, un evreu credincios revelației făcute lui Israel prin Moise nu poate accepta învățătura lui Iisus care contravine perceptelor Torei în câteva puncte esențiale[29]. Cu toate acestea, rabinul consideră că poate dezvolta o discuție cu Iisus aşa cum e prezentat de Evanghelia lui Matei pornind de la punctul comun, Legea lui Moise[30]. Dimpotrivă, nu ar putea angaja un dialog cu persoana lui Iisus prezentată de Marcu, Luca sau Ioan. Ioan îi *detestă* pe evrei, şi acesta e un motiv suficient, în timp ce Marcu şi Luca nu se raportează la elemente aparținând iudaismului[31]. Revenind la Matei, rabinul remarcă faptul că Iisus este prezentat ca un învățător al cărui mesaj este crucial: El este Hristosul, Cel mult aşteptat al lui Israel.

În pofida tonului aparent dur, intenția mărturisită de către autor în repetate rânduri este aceea de a promova dialogul religios între credincioşi, atât creştini cât şi iudei[32], dar un dialog bazat pe recunoaşterea diferențelor. Neusner îşi mărturiseşte convingerea că un dialog între iudaism şi creştinism trebuie să înceapă cu Evanghelia de la Matei[33]. Dar de unde acest interes pentru evanghelii în cadrul unui proiect de dialog interreligios? se întreabă retoric autorul. Pentru că el se adresează credincioşilor practicanți, ataşați de Evanghelie şi receptivi mai degrabă la învățătura transmisă lor în spațiul liturgic decât la studiile eruditilor care disting adeseori între *Iisus istoric* şi *Iisus eshatologic* sau *al credinței*[34]. De aceea dialogul trebuie început cu Iisus, Cel în care credinciosul investeşte toată încrederea, energia şi rugăciunea. Autorul concepe lucrarea ca fiind modul său de a se revanşa într-un fel față de toți acei care, creştini fiind, i-au acordat de-a lungul vieții atenția şi afecțiunea, sprijinul şi colegialitatea lor[35].

Neusner lansează discret o provocare teologilor creştini, după ce afirmă că lucrarea sa expune chestiunile care separă creştinismul de iudaism: „Tout défi de ce genre comporte par lui-même une invitation a répondre"[36]. Cu alte cuvinte, Neusner formulează invitația creştinilor de a

---

acceptată ca cea mai „iudaică" dintre Evanghelii, cea care acordă cea mai mare importanță chestiunilor privitoare la Torah şi la Israel, poporul căruia Se adresează Iisus. Cf. Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 20.

[28] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 14.

[29] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 15.

[30] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 21.

[31] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 21.

[32] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 16.

[33] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 23.

[34] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 25.

[35] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 26-9.

[36] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 30.

da un răspuns la fel de sincer şi direct iniţiativei sale. În *Iisus din Nazaret*, Ratzinger rezervă cărţii lui aproximativ douăzeci de pagini[37], îi oferă un prim răspuns. Descriindu-l pe Iisus, rabinul afirmă cu convingere că unii L-au admirat, alţii L-au urât fără îndoială, dar nimeni nu L-a putut ignora. Din acest motiv îi datorăm, în opinia lui, toată atenţia noastră[38]. În acest context, dialogul este înţeles drept cea mai înaltă formă de respect, singura politeţe pe care însuşi Neusner o pretinde de la ceilalţi[39]. Dar, în cazul dialogului cu Învăţătorul, mai poate fi privit el ca o formă de respect?

Pentru Neusner, care mărturiseşte un ataşament deosebit faţă de problematizare, şi pentru care a fost numit de către unul dintre prietenii apropiaţi „la personne la plus disputeuse que j'aie jamais connue[40]", da, într-adevăr, dialogul este, în orice situaţie, forma cea mai înaltă de apreciere faţă de cineva. În sprijinul acestei idei, el invocă figuri ale istoriei lui Israel care au intrat în dialog, care au vorbit efectiv cu Dumnezeu Însuşi: Avraam şi Moise, Ieremia şi Iov. Prin urmare, afirmă limpede că dialogul are o consistenţă liturgică, idee compatibilă cu constituţia dialogică a făpturii despre care vorbeam în introducere: „Dans ma religion, la discussion constitue une forme d'office religieux, autant que la prière: un débat raisonné sur des questions substantielles, un débat fondé sur le respect de l'autre et rendu possible par des prémisses partagées. Ce genre de confrontation n'est pas simplement un geste d'hommage et de respect pour l'autre, mais, dans le contexte de la Torah, c'est l'offrande de l'intelligence sur l'autel de la Torah[41]". În ce sens devine efortul intelectual ofrandă, dar? În viziunea lui Neusner (şi, după cum afirmă el, a iudaismului în general), exerciţiul inteligenţei, schimbul de gânduri, propoziţii, raţionamente, dovezi şi analize, într-un cuvânt, discuţia este o exersare a ceea avem în comun cu Dumnezeu, ceea ce ne face asemenea Lui, şi anume raţiunea[42]. În concluzie, Neusner declară: „Dans le contexte de notre religion, il n'y a pas de plus grand geste de respect que la discussion[43]".

Un alt aspect esenţial în dialogul iudeo-creştin este climatul de prietenie care trebuie să îl definească pentru că, în viziunea lui Neusner, dezbaterea, confruntarea este o manifestare rezervată prietenilor, idee pe

[37] Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, 125-45.
[38] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 35.
[39] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 35.
[40] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 40.
[41] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 41.
[42] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 47-8.
[43] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 48.

care insistă atunci când vorbeşte despre întâlnirile interreligioase[44]. El precizează câteva reguli necesare bunei-desfăşurări a unui dialog autentic:

- cele două tabere trebuie să trateze aceleaşi probleme[45];
- fiecare tabără implicată trebuie să respecte integritatea celeilalte/celorlalte (în situația în care cea mai mare parte a literaturii creştine discreditează iudaismul. Să ne gândim aici numai la cărțile noastre de cult în care regăsim exprimări neadecvate)[46];
- fiecare tabără datorează respect celorlalte[47].
- Pe de altă parte, tipul de dialog pe care îl recuză este cel care afirmă:
- că în realitate, creştinismul nu există;
- că, dacă creştinismul există, nu prezintă nici un interes pentru iudaism (pentru Torah);
- istorii nefondate şi lipsite de cuviință despre Iisus[48].

Din punctul său de vedere, subiectul ardent care ar trebui discutat şi care a fost înadins evitat este cel al identității lui Iisus: pentru unii, profet, pentru alții, însuşi Mesia. Nici în trecut, nici astăzi nu se inițiază un dialog pe această temă, deşi e limpede că percepția asupra lui Iisus este complet diferită. Dacă pentru iudei, Iisus a fost „făcător de minuni galileean", un mare rabin, sau un profet, pentru creştini, nu a fost şi nici nu este taumaturg şi rabin, ci este Însuşi Dumnezeu întrupat[49]. În sfârşit, Neusner mărturiseşte că lucrarea sa nu este opera unui specialist, ci se doreşte a fi un spațiu în care „o credință întâlneşte o altă credință"[50].

Concluzii

Dialogul imaginat de rabinul Jacob Neusner cu Iisus, cel prezentat de Matei, arată cum credința în cuvântul lui Dumnezeu, prezent în Sfintele Scripturi, străbate veacurile şi se actualizează permanent: pornind de la Scripturi, rabinul poate fi contemporan cu Iisus, iar Iisus poate fi contemporan cu noi. Dialogul care se înfiripează între ei lasă să transpară divergențele şi poate părea uneori foarte dur, dar se desfăşoară permanent

[44] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 42.
[45] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 44.
[46] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 45.
[47] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 46.
[48] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 48.
[49] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 50-1.
[50] Neusner, *Un rabbin parle avec Jésus*, 52.

sub semnul respectului şi chiar al iubirii, a cărei forță împăciuitoare este prezentă neîncetat[51].

M-am rezumat la a invoca în studiul de față numai prima parte a lucrării, în care Neusner expune principiile ce trebuie să guverneze dialogul interreligios în general, şi cel iudeo-creştin în special. Cealaltă parte a cărții este o aplicare a acestor principii generale în înțelegerea unor învățături transmise de Mântuitorul ucenicilor Săi în timpul predicii de pe munte. În pledoaria lui, profesorul Neusner insistă pe necesitatea unui dialog bazat pe argumente solide oferite de ambele părți, pe analize şi păreri exprimate fără rezerve. Acest tip de dialog, caracterizat de o maximă sinceritate, este, în opinia lui, singurul eficient. De altfel, sinceritatea lui debordantă este unul dintre elementele care au suscitat admirația papei Benoît XVI, pe care acesta o mărturiseşte fără rezerve[52].

Demersul rabinului este cu adevărat admirabil: efortul de a se transpune în vremea lui Iisus şi de a înfiripa un dialog constructiv cu El conferă lucrării o prospețime aparte. Dar, dincolo de stilul care cucereşte, Neusner creează fundamentul solid pe care se poate dezvolta ulterior o relație profundă iudeo-creştină. Din această relație trebuie exclusă cu desăvârşire literatura denigratoare, ambele tradiții trebuind să caute mai degrabă să manifeste respectul şi afecțiunea reciprocă, fiindcă scopul lor, dincolo de toate diferențele, este unul comun: reaşezarea făpturii umane în raportul său firesc cu Creatorul – dialogul edenic în răcoarea serii (Fac 3,8).

[51] Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, 126.
[52] Ratzinger, *Jésus de Nazareth*, 126.

23. VALENŢE ETICE ȘI ESTETICE ALE IMAGINII ÎN VECHIUL TESTAMENT[1]

Résumé

La culture contemporaine s'est centrée peu à peu sur l'image, celle-ci envahissant effectivement le monde où se déroule notre activité. Soit image artistique, soit commerciale ou de n'importe quel genre, elle constitue une partie intégrante du cotidien. Une séléction qualitative des images qui nous entourent étant impossible, notre dernière possibilité est la formation personelle, la seule capable à offrir une grille de valeurs nécessaire à une telle option. Celle-ci doit comprendre des valeurs intellectuelles, aussi bien qu'éthiques, pour guider une option pertinente. Cette option est devenue la plus grande provocation pour l'homme de nos jours. L'étude se déroule entre deux poles: d'un coté, la culture grecque avec sa tradition esthétique par excellence, et de l'autre, le refus juif de toute représentation. Pour comprendre ces deux directions, il s'impose une approche du récit de la création: on retrouve ici un dialogue originel des deux cultures, synthétisé en deux mots: טוב (tob) – καλος. Ces quelques versets du premier chapitre de la Genèse (Gen 1.4.10.12.18.21.25.31), peuvent mettre en lumière deux conceptions originelles, propres à chacune des deux cultures. Dans le milieu juif, les conditions de vie, la religion monothéiste et les différentes prohibitions introduites par celle-ci ont determiné le devéloppement d'une esthétique originelle, qui fonctionne selon un système axiologique propre, dont on retrouve la ligne directive dans le Décalogue: *Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.* (Ex 20,3-4). L'interdiction sera limitée plus tard aux représentations idolatres. (Ex 20,23; Dt 27,15). Ce qu'on se propose est l'identification des possibles connexions entre le statut de l'image dans l'Ancien Testament et le statut dont elle réjouit aujourd'hui, par l'intermèdiaire de quelques hypothèses de recherche.

Mots-clés

Image, Spiritualite, éthique, Sacralité, Idolatrie

Multitudinea de imagini care invadează efectiv viața omului contemporan face imposibilă refuzarea lor apriorică. Ultimul bastion

[1] Studiul a fost publicat în *Studia Universitatis Babeş Bolyai – Theologia Orthodoxa* 1 (2008): 281-94.

îl constituie posibilitatea opțiunii subiective, o reală provocare pentru omul acestui veac. Dar forța imaginii şi necesitatea unei eventuale protejări a minții/inimii nu poate fi percepută în adevărata ei amploare decât în lumina trecutului. Studiul de față[2] îşi propune în acest context o întoarcere în spațul vetero-testamentar, spațiu în care locul/rolul imaginii este unul controversat, ea oscilează permanent între existență fragilă şi îndrăznire idolatră. Astăzi, când vorbim de imagine, ne gândim inevitabil la valența sa estetică. Dar, dacă ne referim la imagine în cadrul culturii iudaice, atunci trebuie să avem în vedere faptul că această cultură se situează la antipodul tradiției estetice greceşti, pentru evrei imaginea nu se limitează niciodată la o formă de expresie a esteticului, ci are implicații mult mai largi, capătă valențe etice şi spirituale profunde. De aici şi refuzul imaginii, determinat de porunca ce răsună pe Sinai: *Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! Să nu-ți faci chip cioplit şi niciun fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ* (Ieş 20,3-4). Rezervarea poporului evreu față de imagine nu este însă sinonimă unui refuz absolut şi definitiv, i se recunoaşte acesteia potențialitatea de a exprima prezența sacrului, situație în care ea nu numai că este îngăduită, ci este chiar poruncită, devenind semn al veşniciei în timp: heruvimii de pe chivot (Ieş 25,18) delimitau spațiul epifanic în mijlocul lui Israel, iar şarpele de aramă (Num 21,4-9) intermedia lucrarea binefăcătoare a „Celui ce este". Ceea ce ne propunem este identificarea unor posibile conexiuni între statutul imaginii în Vechiul Testament şi cel de care ea se bucură astăzi, prin intermediul câtorva ipoteze de lucru.

1. Dialogul dintre ebraicul טוב (*tob*) şi grecescul καλος

Demersul nostru debutează cu o analiză a rescriptului creației (Fc 1.4.10.12.18.21.25.31). Juxtapunerea celor două texte, ebraic şi grecesc, va pune în lumină două tradiții diferite, fiecare având propria percepție asupra celor create. Înainte însă de a trece efectiv la analiza celor doi termeni, טוב şi καλος, zăbovim puțin asupra structurii primului capitol al cărții: descrierea celor şase zile ale creației urmează o simetrie remarcabilă[3], în care aprecierea – aprobare a celor create

[2] Menționăm că studiul de față sintetizează rezultatele obținute în urma desfăşurării unui proiect de cercetare finanțat de Universitatea Babeş-Bolyai, în cursul anului universitar 2006/2007.

[3] Cf. Eugene F. Roop, *Genesis* (Scottdale: Herald Press, 1987), 23.

revine de şapte ori[4] în textul ebraic prin formula „şi a văzut Dumnezeu că este bine/frumos".

Aşadar, *bun* sau *frumos*? În textul ebraic figurează טוב, cuvânt cu înțelesuri nuanțate, dar care rămân în afara sferei esteticului[5]. Pentru spațiul iudaic, acest cuvânt este strâns legat de însăşi ideea de Dumnezeu: El este Cel singur bun şi bunătatea-I este reflectată în operele Sale[6]. Deşi apare de mai multe ori în primul capitol, cuvântul revine cu cea mai mare forță în versetul 31, unde este folosit ca atribut al întregii creații: טוב מאד (*tob meod*) (Fac 1,31) este expresia binelui/frumosului la superlativ, cele create nu sunt apreciate de Însuşi Dumnezeu ca fiind „doar" bune, ci ca fiind „bune foarte". Iar ceea ce Dumnezeu, în calitatea Sa de Creator, numeşte „bun"/„frumos", nu este rezultatul compromisului între bine şi rău (aşa cum se întâmplă de multe ori în exprimarea/gândirea pur omenească), ci atingerea celui mai înalt nivel al binelui, cu alte cuvinte, împlinirea planului divin în chip desăvârşit[7].

Cercetând textul Septuagintei, observăm că traduce טוב prin καλος[8], cuvânt care, dincolo de înțelesul său primar estetic, are, într-adevăr, şi un

---

[4] *Septuaginta* o inserează şi în versetul 8, modificând structura bazată pe numărul şapte. Această adăugire este preluată şi de traducerile româneşti. Pentru mai multe detalii privind simbolica numărului şapte, a se vedea I. Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog* (Cluj-Napoca: Limes, 2003), 26-31.

[5] Strong James, *The Exhaustive Concordance of the Bible: Showing Every Word of the Test of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurence of Each Word in Regular Order* (Ontario: Woodside Bible Fellowship, 1996). S. H2896: בָּטוּב, בּוֹטוּב, בּוֹטוּב, בּוֹטוּב, הָבִטוּב – adj n.m.f.1) good, pleasant, agreeable. 1a pleasant, agreeable (to the senses). 1b pleasant (to the higher nature). 1c good, excellent (of its kind). 1d good, rich, valuable in estimation. 1e good, appropriate, becoming. 1f better (comparative). 1g glad, happy, prosperous (of man's sensuous nature). 1h good understanding (of man's intellectual nature). 1i good, kind, benign. 1j good, right (ethical). 2) a good thing, benefit, welfare. 2a welfare, prosperity, happiness. 2b good things (collective). 2c good, benefit. 2d moral good. 3 welfare, benefit, good things. 3a welfare, prosperity, happiness. 3b good things (collective). 3c bounty.

[6] Wenham J. Gordon, *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15* (Dallas: Word Incorporated, 2002), 18.

[7] H. D. M. Spence-Jones, *The Pulpit Commentary: Genesis* (Bellingham: Logos Research Systems, 2004), 34.

[8] Strong James, *The Exhaustive Concordance of the Bible*, S.G2570: καλός – adj. 1 beautiful, handsome, excellent, eminent, choice, surpassing, precious, useful, suitable, commendable, admirable. 1a beautiful to look at, shapely, magnificent. 1b good, excellent in its nature and characteristics, and therefore well adapted to its ends. *1b1* genuine, approv *1b2* precious. *1b3* joined to names of men designated by their office, competent, able, such as one ought to be. *1b4* praiseworthy, noble. 1c beautiful by reason of purity of heart and life, and hence praiseworthy. *1c1*

sens secundar, vizând calitățile ce fac un lucru adecvat scopului său. Dar ne punem întrebarea: dacă limba ebraică are un cuvânt specific pentru a exprima frumosul, יָפָה(*iafa*^{h})[9], care nu apare în discursul primului capitol al Facerii, de ce Septuaginta optează totuşi pentru καλος, cuvânt cu imediată rezonanță estetică? Se impune aici o scurtă incursiune în cultura şi tradiția grecească. Pentru greci, creația însăşi devenise, sub influența platoniciană, o operă a frumuseții, κοσμος. Creatorului I se atribuiau funcțiile specifice unui arhitect, idee preluată şi dezvoltată în zona teologiei biblice de Ed. Jacob: autorul referatului biblic al creației îl înfățişează pe Dumnezeu ordonând elementele ca un arhitect care îşi propune să construiască o casă în interiorul căreia noii locuitori trebuie să se simtă bine; această casă trebuie să fie solidă, la adăpost de pericole, plăcută, o anumită bogăție nefiind interzisă. La desăvârşirea operei, Dumnezeu Se arată mulțumit: Şi a privit Dumnezeu toate câte a făcut şi iată erau bune foarte... (Fac 1,31)[10]. Filon din Alexandria, influențat fiind la rândul său de gândirea lui Platon, adoptă aceeaşi concepție, descriind în detaliu modul în care planul ideal al lumii existent în mintea arhitectului precedă şi controlează materializarea acestuia[11]. Dar influența gândirii lui Platon în traducerea Septuagintei este manifestă şi în alte pasaje: în Facerea 2,1, LXX traduce ebraicul *zeba'am* prin κόσμος, iar în Facerea 1,2, redă ebraicul *tohu vabohu* prin άόρατος καὶ άκτασκεύατος traducere de asemenea tributară filosofiei platonice[12].

Opțiunea Septuagintei poate fi înțeleasă dacă avem în vedere faptul că formula *kalonkagathon,* preconizată de Platon, considera binele şi frumosul într-o neîncetată fuziune. Înseamnă că, într-o anumită măsură, în gândirea grecilor, cele două noțiuni se subînțeleg reciproc. De aceea, atunci când LXX numeşte lumina (v. 4), uscatul şi marea (v. 10), verdeața (v. 12), luminătorii (v. 18), viețuitoarele (v. 21, 25), şi, în sfârşit, creația în integralitatea ei (v. 31), *frumoase,* ea are în vedere nu numai calități estetice, ci şi altele ce țin de capacitatea de a împlini scopul pentru care au

morally good, noble. 1D honourable, conferring honour. 1E affecting the mind agreeably, comforting and confirming.

[9] Strong James, *The Exhaustive Concordance of the Bible*, S.H3302 יָפָה – v. 1 to be bright, be beautiful, be handsome, be fair. 1A (Qal) to be beautiful. 1B (Piel) to beautify. 1C (Pual) to be beautiful. 1D (Hithpael) to beautify oneself; 3303 יָפֶה – adj. 1 fair, beautiful, handsome.

[10] Edmond Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchatel: Delachaux&Niestlé, 1955), 111.

[11] *De Opificiis Mundi,* 4, 5 – „The beautiful in jewish literature," în *Jewish Encyclopedia.* Accesat la 27 Mai 2007, www.jewishencyclopedia.com.

[12] Pentru detalii în acest sens, a se vedea *De Opificiis Mundi,* 4, 5.

fost create. În *Omiliile* sale *la Hexaemeron*, Sfântul Vasile cel Mare va sesiza întocmai acest sens: „Prin aceste cuvinte (Şi a văzut Dumnezeu că este *frumos*[13], Fac 1,8), Scriptura nu vrea să spună că cele făcute de Dumnezeu I-au încântat ochii lui Dumnezeu, nici că Dumnezeu priveşte frumuseţile făpturilor cum le privim noi; ci frumosul, în înţelesul dat aici de Scriptură, este ceea ce-i făcut în chip desăvârşit şi serveşte bine scopului pentru care a fost făcut."[14]. Aceeaşi idee apare în discursul Sfântului Ambrozie cel Mare: Dumnezeu numeşte fiecare treaptă a zidirii Sale bună/frumoasă, văzându-i firea desăvârşită şi neprihănită şi având în vedere desăvârşirea întregii lucrări: „Dumnezeu, ca judecător al întregii lucrări, prevăzând cum avea să fie lucrul împlinit, laudă partea lucrării Sale aflată încă pe treptele începătoare, cunoscând de mai înainte felul încheierii ei...El laudă fiecare parte deosebi, ca fiind vrednică de ceea ce avea să urmeze"[15]. Totuşi, cuvântul ebraic **טוב** pe care Septuaginta l-a tradus cu καλος este un adjectiv cu semnificaţie mai largă, denotând, după cum arată Strong, calităţi externe şi interne (îndeosebi calităţi morale), iar nu neapărat de ordin estetic. Sensul real al cuvintelor referatul creaţiei, în care Dumnezeu îşi apreciază opera, este că a fost izbutită/reuşită. Aceste cuvinte conţin o aprobare generală a lumii, şi nu o valorizare specific estetică. Aceasta concordă cu spiritul general al Vechiului Testament şi cu faptul că frumuseţea nu juca practic nici un rol în cultul şi religia evreilor[16].

2. Consistenţa etică/estetică a imaginii în spaţiul iudaic

Diminuarea nevoilor estetice ale poporului iudeu, consecinţă a interzicerii oricărei reprezentări a lui Dumnezeu, a fost urmată în chip firesc de deplasarea interesului de la frumuseţea formei la bogăţia materialului, ceea ce era preţios şi strălucitor devenind pentru evrei cea mai înaltă frumuseţe[17]. Interesul scăzut pentru aspectul estetic este vădit în descrierile pe care evreii le făceau clădirilor, despre care nu spuneau niciodată cum arată, ci numai cum sunt făcute. Frumuseţea lor rezida nu atât în aspect, cât în calităţile care le făceau funcţionale. Mai mult, despre Iosif, David şi Abesalom ne spune textul scripturistic că erau frumoşi, dar

[13] Biblia de la 1914 optează într-adevăr pentru această variantă: Şi a văzut Dumnezeu că lumina este frumoasă (Fc 1,4).
[14] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 108.
[15] Sf. Ambrozie, „Hexaimeron", 65 – Seraphim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii şi omul începuturilor* (Bucureşti: Sophia, 2001), 75.
[16] W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. 2 (Bucureşti: Meridiane, 1978), 12.
[17] Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, 19.

nu le face o descriere efectivă, şi aceasta pentru simplul fapt că spiritul evreilor nu era preocupat de aspectele exterioare, ca şi cum acestea ar fi scăpat atenţiei lor. Dacă acordau vreo atenţie calităţilor exterioare ale oamenilor, o acordau numai acelora care erau expresia unor experienţe lăuntrice[18]. În cărţile sofianice sesizăm însă amploarea influenţei greceşti: *...ci toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr şi cu cumpănă* (Sol 11,20b) Această idee pur pitagoriciană şi platonică se diferenţiază net de pasajele amintite mai sus în care aspectului estetic nu i se acordă vreo importanţă. De aceea, în lecturarea textului, trebuie avut în vedere şi fenomenul elenizării mediului în care a apărut scrierea, pentru a distinge dacă, într-adevăr, avem de-a face cu o concepţie iudaică autentică sau nu.

Deşi aparent dezinteresaţi de sfera esteticului, iudeii uzitează un vocabular ce conţine o multitudine de termeni pentru exprimarea frumuseţii, atât fizice, cât şi morale. Aceasta demonstrează că evreii, aflaţi într-o permanentă căutare a lui Dumnezeu, nu au putut să nu sesizeze că întreaga creaţie se mişcă/funcţionează într-o armonie desăvârşită care nu poate avea ca origine decât armonia şi frumuseţea divină. Astfel, *iafe* aplicat oamenilor, animalelor, lucrurilor şi ţărilor înseamnă „frumos în aspectul său general", *nehmad* se traduce prin *atrăgător*, cu sensul subînţeles de *dorire* a respectivului lucru (Fac 2,9), substantivul corespondent *hemed* fiind folosit în combinaţii (Is 32,12; Iez 23,6; Am 11); *nave* de la verbul *iwa*[h] exprimă de asemenea că un lucru e *vrednic de dorit*; în sfârşit, *tob mareh* înseamnă *frumos la înfăţişare*[19]. Nu există aşadar nici un temei pentru a afirma că evreii erau indiferenţi faţă de cultivarea frumosului şi a artei. Scriptura ne arată de altfel că erau îndemânatici în multe tipuri de meşteşuguri, ne gândim aici în primul rând la meşterii cortului sfânt, şi apoi la cei ai Templului din Ierusalim. Sursele rabinice menţionează chiar datoria israelitului de a se străduі ca orice serviciu liturgic, orice act de cult să fie cât mai frumos, demn în acest fel de a fi închinat lui Dumnezeu[20].

Cu toate acestea, frumuseţea morală este de departe mai importantă pentru cultura iudaică. Cel înzestrat cu virtuţi sufleteşti este perceput ca frumos, există o armonie între virtute şi frumuseţe, aceasta din urmă nu se limitează la aspectul superficial estetic, ci pătrunde dincolo de el, în esenţă. De aici folosirea lui טוב în referatul creaţiei: cele create sunt reflexul Creatorului, caracterizat prin cele mai înalte atribute, acestea

[18] Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, 15.

[19] Pentru detalii, a se vedea „The beautiful in jewish literature," în *The Jewish Encyclopedia.* Accesat la 27 Mai 2007, www.jewishencyclopedia.com.

[20] *Mek., Beshallah, Shirah*, 3 – „The beautiful in jewish literature," în *The Jewish Encyclopedia.* Accesat la 05 Martie 2007, www.jewishencyclopedia.com.

includeau măreția şi splendoarea, nu însă şi frumusețea[21]. Aşadar, interesul iudeului se concentrează în chip evident asupra conținutului etic, moral al frumuseții, dar nu putem neglija o anumită preocupare pentru estetic, care se va materializa mai târziu în manifestări de tip artistic.

În acest sens, sesizăm că în Evul Mediu, exista o practică a ornamentării uşilor sinagogii cu reprezentări ale unor animale (printre care leul era favoritul absolut – simbolul lui Iuda), păsări şi uneori plante (flori, viță-de-vie, etc.). Atunci când pericolul idolatru era eliminat, rabinii cu viziuni largi îngăduiau acest tip de ornamentație, în timp ce alții, rigorişti, le descurajau permanent[22]. În pofida acestor rigori impuse de autoritățile rabinice, cupele şi lămpile folosite în serviciul liturgic al Şabatului şi al altor zile festive erau împodobite cu diverse reprezentări: păsări, peşti, corăbii, etc. Mai mult, chiar pereții caselor evreilor mai înstăriți erau decorați uneori cu scene din Vechiul Testament, în timp ce exteriorul era decorat cu scene preluate din cotidian[23]. Arta portretistică, deşi rar întâlnită, era cunoscută între evreii din Italia încă din secolul XV, iar în Germania din secolul XVIII. În schimb, erau specialişti în manuscrise şi legătorii artistice, artă pe care o învățaseră probabil de la călugări[24]. Totuşi, în sinagogă arta rămâne prohibită, fiindcă distrage gândul închinătorului de la rugăciune, în această privință, sentințele rabinilor pronunțându-se unanim împotriva reprezentărilor, fie chiar şi a celor patru ființe din viziunea lui Iezechiel[25].

Revenind însă la spațiul vetero-testamentar, concluzionăm distingând trei aspecte fundamentale în sfera frumosului: frumusețea universului ca reflex al Creatorului: *Căci din mărimea şi frumuseţea făpturilor poţi să cunoşti bine, socotindu-te, pe Cel care le-a zidit* (Sol 13,5), derivarea frumuseții din raportul dintre „măsură, număr şi greutate" (Sol 11,20), şi deşertăciunea sau pericolul inerent frumuseții, care se poate face prilej de întinare morală. Aceasta din urmă este unica în consonanță cu mentalul iudaic, este, probabil, singura autentic iudaică, celelalte fiind consecințele influenței culturii greceşti.

[21] Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, 12.
[22] Pentru mai multe informații, a se vedea Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, 29.
[23] Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, 146.
[24] Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, 220.
[25] „Attitude of Judaism toward art," în *Jewish Encyclopedia.* Accesat la 17 Mai 2017, www.jewishencyclopedia.com.

3. Idolatria între realitate istorică şi primejdie actuală

Configurația dialogică a naturii este o cale deschisă omului spre cunoaşterea realităților spirituale: cosmosul inteligibil se arată în chip tainic în întreg cosmosul sensibil, prin forme simbolice, iar cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin sensuri; iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una[26]. Dar, în urma căderii în păcat, acestei percepții asupra creației ca mediu dialogic îi ia locul o perspectivă pătimaşă, omul dominat de mândrie şi neascultare privind la ceea ce poate stăpâni şi căutând neîncetat satisfacerea nevoilor sale trupeşti, devenite patimi. Noua perspectivă trădează o viziune deformată asupra naturii, prin care omul nu mai caută să privească dincolo de realitatea naturală, ci se blochează într-o înțelegere a lumii ca ultimă realitate. Prin acest tip de înțelegere, omul se înjoseşte în fața vietăților care îi sunt, prin natura lor, sclavi[27]. Imaginile care ne agasează în veacul nostru reprezintă oare pentru noi un pericol de acest tip?

Pentru a putea răspunde acestei interogații, trebuie să înțelegem conținutul conceptelor simbol/idol, din perspectiva istoriei şi fenomenologiei religiilor. Imaginea religioasă în istoria lumii nu s-a limitat niciodată la a fi o *commemoratio* intelectuală sau afectivă a conținuturilor credinței, ci a fost gândită ca o *participatio* efectivă, obiectivă, la realitățile divine reprezentate[28]. Transferul de la funcția sa simbolică, întru totul legitimă, la postura idolatră, condamnabilă, survine doar în momentul în care dispare relația dintre imagine şi realitatea divină reprezentată, atenția concentrându-se exclusiv asupra reprezentării. Încercând să înțelegem mecanismul care conduce de la contemplare la idolatrie, ne punem întrebarea: dacă toate elementele naturii oferă prilej de contemplare a Ziditorului[29], iar luminătorii cerului, prin măreția lor, sunt poate cei mai potriviți pentru acest act contemplativ, de ce admirarea lor a dus adeseori

---

[26] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia,* 9.

[27] I. Chirilă, *Qumran şi Mariotis – două sinteze ascetice – Locuri ale îmbogățirii duhovniceşti* (Cluj: Presa Universitară Clujeană, 2000), 59.

[28] G. Alexe, *Imaginea în Vechiul Testament.* Accesat la 26 Aprilie 2007, www.ortho-logia.com/Romanian/Vederea.htm.

[29] *„Poţi aduna şi ziua de pretutindeni, cu multă uşurinţă, multe temeiuri, ca să admiri pe Creator*" – Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaemeron", 166. Şi Sfântul Clement subliniază scopul pentru care au fost creați luminătorii, şi anume, folosul omului. De aceea, nu se cuvine să-i divinizăm, ci să mulțumim Ziditorului Care i-a făcut: „*Cele din ceruri nu sunt lucruri făcute de om, totuşi sunt făcute pentru om. Nimeni din voi, dar, să nu se închine soarelui, ci să dorească pe Făcătorul cerului! Nimeni din voi să nu îndumnezeiască lumea, ci să caute pe Creatorul lumii!"* – Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," în *PSB* 4 (Bucureşti: IBMO, 1982), 121.

la eroare? Discursul lui Origen ne descoperă modul în care o perspectivă greşită asupra naturii îi poate conferi acesteia însuşiri care nu-i sunt proprii, transformându-o în obiect de adorare. A acorda naturii statutul de ființă însuflețită, cu alte cuvinte, a anula diferența fundamentală care o separă radical de făptura umană, este, poate, cea mai gravă alunecare, care, după spusele Sfântului Clement, îl coboară pe om din cer şi-l aruncă în prăpastie[30]. Ca protecție împotriva acestei transformări a imaginilor de cult în idoli, cum era cazul în religiile politeiste orientale, cultura semitică ebraică a impus interdicții severe împotriva oricăror reprezentări ale Divinității (Ieş 20,1; Deut 5,8).

Dar care erau practicile politeiste de care fiii lui Israel trebuiau feriți? Se pare că aceste culte idolatre aveau ca obiecte de adorare fie animale, fie plante, fie corpuri cereşti, sau alte chipuri plăsmuite de mintea omenească. Idolii astfel cinstiți nu erau decât imagini lipsite de viață ale lumii vizibile, neavând nimic de a face cu transcendentul, şi, prin aceasta, negând însăşi ideea religiosului. Idolii nu au forța de a înălța spiritul la o transcendență, ci, dimpotrivă, îl înlănțuiesc în vizibil. Ei sunt expresia unei atitudini şi concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente şi nu trăieşte raportarea la ea. Sunt chipuri lipsite de consistență, legând spiritul de realitatea imanentă ca realitate absolută, în fond, ca Dumnezeu[31]. Cu toate acestea, aceste culte erau o practică frecventă în Egipt, fiind preluate şi introduse în cultul lui Iahve: aşteptându-l pe Moise să coboare de pe Sinai cu tablele Legii, evreii şi-au făurit un vițel de aur sub care chip Îl adorau pe Iahve[32]: *Luându-i din mâinile lor (cercei), i-a turnat în tipar şi a făcut din ei un viţel turnat şi l-a cioplit cu dalta. Iar ei au zis: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din ţara Egiptului!* (Ieş 32,5). Regăsim acest idol şi în cărțile Regilor, unde se spune că Ieroboam, care petrecuse el însuşi multă vreme în Egipt, ar fi înălțat doi viței de aur la templele din Dan şi Betel, aşezate la cele două granițe ale statului său: Şi sfătuindu-se, regele a făcut doi viței de aur şi a zis poporului: Nu trebuie să vă mai duceți la Ierusalim; iată Israele dumnezeii tăi, care te-au scos din pământul Egiptului!» Şi a pus unul în Betel, iar pe celălalt în Dan (1Rg 12,28-29). Acest gest al regelui Ieroboam este văzut ca un mare păcat, ce are repercursiuni asupra credinței poporului: *Iar în ce priveşte păcatele lui Ieroboam, feciorul lui Nabat, care a dus pe Israel în ispită, de la acestea nu s-a depărtat nici Iehu; nu s-a lepădat de viţeii de aur, din Betel şi Dan* (2Rg 10,29).

[30] Sf. Clement Alexandrinul, „Cuvânt către elini," 87.
[31] Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei* (Bucureşti, Anastasia, 2005), 87.
[32] Negoiță, *Istoria religiei Vechiului Testament*, 100.

În afara acestor manifestări zoolatre, au existat momente în istoria egiptenilor în care soarele a ocupat locul central în practica lor religioasă[33]. Sfânta Scriptură confirmă în repetate rânduri practica adorării luminătorilor în sânul poporului ales: Şi au părăsit toate poruncile Domnului Dumnezeului lor şi au făcut chipurile turnate a doi viţei şi au aşezat Aşere şi s-au închinat la toată oştirea cerului şi au slujit lui Baal (4Rg 17,16). Din relatarea reformei regelui Iosia aflăm că obiceiul era acela de a aduce închinare luminătorilor în locurile înalte: *A izgonit după aceea pe preoţii idolilor pe care-i puseseră regii Iudei, ca să facă tămâieri pe înălţimi, în cetăţile Iudei şi în împrejurimile Ierusalimului, şi care tămâiau pe Baal, soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului.* (2Rg 23,5). Regăsim precizări în privința practicilor de adorare a corpurilor cereşti şi în discursul profetic. Astfel, prevestind dărâmarea Ierusalimului, Ieremia menționează locul în care se aduceau daruri de tămâie luminătorilor cereşti – acoperişul caselor, act prin care aceste case devin necurate: Şi casele Ierusalimului şi casele regilor lui Iuda vor fi necurate, ca Tofetul, pentru că pe acoperişul tuturor caselor s-aduce tămâie întregii oştiri cereşti şi se săvârşesc turnări în cinstea dumnezeilor străini (Ier 19,13). Cultul ajunsese să fie practicat în Ierusalim (Ier 7,17-18). Mai mult, evreii deveniseră atât de fascinați de această adorare a corpurilor cereşti, încât o introduseseră chiar şi în templu[34]. Cartea a patra a Regilor îl prezintă pe Manase, regele din Iuda, ridicând jertfelnic luminătorilor în curiile templului: *El a făcut din nou înălţimile pe care le stricase tatăl său Iezechia şi a aşezat jertfelnice pentru Baal; a făcut Aşere, cum făcuse şi Ahab, regele lui Israel, şi s-a închinat la toată oştirea cerească, slujind acesteia. [...] Şi a făcut jertfelnice la toată oştirea cerului în amândouă curiile templului Domnului;* (4Rg 21,3.5).

Despre închinarea idolatră din templu citim şi în cartea lui Iezechiel. Răpit cu duhul din Caldeea în Ierusalim, profetul mărturiseşte despre cele văzute acolo: *Apoi m-a dus în curtea cea dinăuntru a templului Domnului şi iată la uşa templului Domnului, între pridvor şi jertfelnic, stăteau vreo douăzeci şi cinci de oameni cu spatele spre templul Domnului, iar cu feţele spre răsărit şi se închinau spre răsărit la soare.* (Iez 8,16). Este posibil ca obiceiul închinării spre răsărit să fie o influență egipteană. Mai târziu, acest tip de rugăciune se va regăsi chiar şi în manifestările religioase ale terapeuților şi

[33] N. Ozolin: „Se cunoaşte tentativa faraonului Akhenatos (Amenofis IV, 1372-1354 î. Hr.) de a impune un monoteism solar în valea Nilului". Cf. *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, 120.

[34] „Idolatry", în *The International Standard Bible Encyclopedia.* Accesat la 26 Aprilie 2007, www.studylight.org/enc/.

esenienilor[35]. Despre cei din urmă, aflăm că rosteau rugăciuni orientați spre răsărit, *implorându-l parcă să răsară*[36]. Aceste precizări se justifică deoarece demonstrează transferul anumitor elemente de ordin cultic dintr-o tradiție religioasă în alta, transfer datorat impactului pe care acestea îl aveau asupra trăirilor religioase.

Nebunia şi lipsa de înțelepciune a celor care îndumnezeiesc luminătorii, este surprinsă în discursul Sfântului Ioan Hrisostom: „Dar păgânii, minunându-se de soare şi admirându-l, n-au putut pătrunde lucrurile şi n-au lăudat pe Creatorul lui, ci s-au oprit la această stihie şi au îndumnezeit-o. [...] Poate fi, oare, o faptă mai prostească decât asta, că neputând cunoaşte din făpturi pe Făcător, să cazi într-o rătăcire atât de mare, încât să iei făptura şi zidirea drept Creator?"[37]. Şi iarăşi: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te opreşti la ele şi să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă [...]"[38] La popoarele păgâne, soarele era considerat sursa de căldură şi susținătorul vieții universale. Pentru combaterea acestei concepții, Sfântul Ioan invocă referatul celor şase zile ale creației, de unde reiese limpede că pământul era „împodobit" cu vegetație înainte de a fi creat soarele[39]. Cu toate acestea, soarele constituia obiectul adorării a numeroase popoare. În efortul său de a feri poporul iudeu de adoptarea acestui tip de idolatrie, Moise legiferase: *Privind la cer şi văzând soarele, luna, stelele şi toată oştirea cerului, să nu te laşi amăgit ca să te închini lor, nici să le slujeşti, pentru că Domnul Dumnezeul tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer* (Deut 4,19). Iar cuvintele Sfântului Clement sunt în consonanță cu îndemnul lui Moise: „Unii au fost înşelați de priveliştea cerului; dând crezare numai privirii şi urmărind mişcările stelelor, s-au minunat de stele şi le-au îndumnezeit"[40].

În discursul profetic, se face permanent conexiunea între cinstirea idolilor şi desfrânare. Decăderii religioase îi urmează îndeaproape decăderea morală, această realitate fiind exprimată cu severitate[41]: *...că Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului, că nu mai este credinţă, nici iubire, nici cunoaştere de Dumnezeu în ţară. Toţi jură strâmb, mint, ucid, fură*

---

[35] I. Chirilă, *Qumran şi Mariotis*, 114.
[36] Josephus Flavius, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor* (Bucureşti: Hasefer, 2004), 159.
[37] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 81-2.
[38] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 85.
[39] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, 81.
[40] Sf. Clement Alexandrinul, *Cuvânt către elini*, 86.
[41] Ioan Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament* (Cluj-Napoca: Limes, 1999), 76.

şi sunt desfrânaţi; săvârşesc fapte silnice, iar sângele vărsat curge peste sânge (Os 4,1-3). Profetul subliniază absurditatea cultului idolatru care i-a îndepărtat pe evrei de la credința părinților: *Poporul Meu întreabă o bucată de lemn şi toiagul lui îi vesteşte viitorul, că un duh de desfrânare i-a făcut să rătăcească şi au săvârşit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor* (Os 4,12). Practica idolatră nu potoleşte setea spirituală, ci hrăneşte plăcerile trupului, neavând un caracter izbăvitor[42]: *Efraim şi-a clădit multe altare – cu gând de păcat au fost ridicate! Le plac jertfe şi ei le aduc, carne vor şi o mănâncă. Domnul nu le binevoieşte. Şi acum Îmi voi aduce aminte de fărădelegile lor şi voi pedepsi păcatele lor* (Os 8,11.13). Se pare că, în cultul închinat idolilor, se desfăşurau adevărate orgii. Vinul sau mustul era nelipsit, având un rol esențial în incitarea patimilor[43] (Am 2,7-8; 6,6). Uneori, cultului idolatru i se asociază unele practici magice (Is 2,6; 8,19). Cultul idolatru devenise, cu timpul, aproape o trăsătură definitorie a poporului[44]. Această realitate era reflectată, printre altele, de multitudinea numelor proprii compuse cu nume de idoli[45].

Am recurs la această succintă prezentare a practicilor de tip idolatru pentru a înfățișa fenomenul idolatru în adevărata lui amploare, şi pentru a demonstra că refuzul imaginii în mijlocul lui Israel era întru totul justificat, fiindcă punea în pericol credința monoteistă a poporului. Interdicția reprezentărilor se datora şi faptului că natura nu putea constitui obiectul unei imagini sacre, fiind despărțită prin cădere de Creator. Într-un asemenea context, imaginea era capabilă să exprime numai o falsă realitate[46]. În acest context al prohibiției imaginii, în care erau tolerate în cult cel mult unele decorații simbolice cu un grad ridicat de abstractizare/stilizare, cuvântul a devenit principalul element cu potențialitate revelațională în sânul poporului ales. Totuşi, interdicțiile severe ale legii mozaice împotriva imaginilor vor fi limitate ulterior la reprezentările de tip idolatru, îngăduindu-se astfel existența imaginilor cu funcție prefigurativă.

Dacă vorbim despre imagine astăzi, vedem limpede că veacul în care trăim este, unul al imaginii invadatoare. Fie că este vorba de moda posterelor, sau fie că este vorba de calculator sau de televizor, imaginile ne agasează (fără să ne dăm seama de multe ori), din toate direcțiile. În cazul în care nu difuzează imagini provocatoare, mass-media promovează

---

[42] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 75.
[43] Chirilă, *Cartea profetului Osea*, 149.
[44] Kauffmann Kohler și Ludwig Blau, „Worship, Idol," în *Jewish Encyclopedia.* Accesat la 27 Aprilie 2007, www.jewishencyclopedia.com.
[45] Kohler și Blau, „Worship, Idol".
[46] Sendler, *Icoana, imaginea nevăzutului*, 17.

aşa-zişii idoli (ne dăm oare seama de valențele acestui cuvânt atunci când îl uzităm în contextul unei discuții despre staruri sau alte celebrități care ne-au câştigat admirația?!), modelele de comportament actuale, în marea lor majoritate rebele. Întrezărim aici o posibilă paralelă cu realitățile veterotestamentare, în care cultele idolatre determinau manifestări lipsite de moralitate. Nu negăm că există o nevoie de imagine în fiecare, şi a existat dintotdeauna. Dar totul depinde de măsura în care ea ne acaparează, şi de forma în care ni se oferă – acestea vor face diferența. Toate acestea sculptează neîncetat personalitatea omului contemporan, transformîndu-l într-un consumator prin excelență, impunîndu-i necesitatea unui anumit stil de viață şi invadîndu-i intimitatea. Omul zilelor noastre este un fond amenințat de formă[47]; el riscă să-şi piardă consistența interioară printr-o prea mare deschidere spre stimuli exteriori lipsiți prea adesea de o autentică valoare. Nu este oare goana aceasta după imitarea *valorilor* promovate de toate canalele media, o goană după *idoli* moderni? Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre omul care se prosternă în fața a o mie de idoli şi sfârşeşte prin a fi dezbinat în el însuşi, devenind sclavul lucrurilor[48]. Şi care sunt aceşti o mie de idoli dacă nu realitățile lumii contemporane, atunci când sunt absolutizate, divinizate, privite ca scopuri în sine şi atinse cu orice preț? Mai mult, prin prea multa grijă față de sine însuşi, omul tinde să facă din sine propriul idol, continuând astfel tendința adamică de a deveni ca Dumnezeu, dar fără Dumnezeu[49]. Iar dacă acceptăm că esența idolatriei constă în a diviniza tot ceea ce nu este Dumnezeu, atunci putem afirma că timpurile noastre cunosc o idolatrie nemaiîntâlnită. Omenirii aflate într-o disperată căutare a libertății, i se oferă un simulacru de libertate prezentat sub forma ofertei bogate specifice societății de consum. Omul contemporan se poate elibera de această iluzie doar revenind la valorile autentice, la elementele care lasă să transpară o realitate mai înaltă, neîmpiedicând spiritul uman să le depăşească în căutarea acesteia. În contextul studiului nostru, aceste elemente sunt cele care dețin o funcție simbolică, o potență revelațională în lumea contemporană.

4. Imaginea – semnul sacrului

În istoria lui Israel, imaginea nu cădea întotdeauna sub incidența poruncii din Ieşirea 20,3-4. Anumite reprezentări nu numai că erau

---

[47] M. Chirilă, *Gestul suprapus – eseu.* Accesat la 11 Mai 2007, www.agonia.ro/index.php/essay/213228/index.html.
[48] *Angelus*, 14.03.1993.
[49] I. Bitiurcă, *Turnul Eurobabel. Accesat la 26 Aprilie 2007,* www.pagini.ortodoxe.ro/mold/archives/108.

îngăduite, ci erau chiar solicitate, ele constituindu-se în semne ale veşniciei în timp. Un prim exemplu îl constituie porunca primită de Moise pe Sinai, de a construi cortul sfânt şi cele dinăuntrul său, inclusiv heruvimii brodați şi turnați în metal (Ieş 25,18; 26,1 şi 31), urmând întocmai modelului revelat lui. Pe de o parte, porunca atesta posibilitatea de a exprima realitatea spirituală prin intermediul unor mijloace artistice. Pe de altă parte, nu era vorba de reprezentarea heruvimilor în general, căci evreii ar fi putut aluneca în idolatrie în fața lor, ca şi în fața oricăror alte creaturi, ci de a-i reprezenta acolo unde nu puteau fi percepuți decât ca slujitori ai adevăratului Dumnezeu, în locul şi în postura care puteau sublinia această demnitate.

Această excepție de la regula generală arată că ea nu avea un caracter absolut, dar, pur şi simplu, vizibilul era important pentru evrei doar în măsura în care era semn al invizibilului. Şi tot de aceea – ne spune Sfântul Ioan Damaschinul[50] – „Solomon, care primise darul înțelepciunii, a întruchipat cerul, poruncind executarea unor chipuri de heruvimi, de lei şi de tauri". Faptul că aceste creaturi erau reprezentate în preajma templului – adică acolo unde se oficia cultul adevăratului Dumnezeu – excludea fără îndoială riscul idolatriei. La momentul construirii templului conform modelului descoperit pe munte, Dumnezeu Însuşi alege anumite persoane în acest scop. Sesizăm că rescriptul Vechiului Testament priveşte arta ca o înțelepciune rezervată celor aleşi şi inspirați de Dumnezeu[51] (Ieş 31,1-6; 35,30-35; 36,4). Nu este vorba despre unele persoane care, datorită unor daruri înnăscute, ar putea face ceea ce Moise le porunceşte, ci de un act al suflării Duhului: Şi i-am umplut de duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere la tot lucrul; am pus înțelepciune în mintea oricărui om iscusit, ca să facă toate câte ți-am poruncit (Deut 31,3.6). Este mărturia limpede a faptului că inspirația divină este criteriul şi principiul artei liturgice, singura artă permisă în sânul poporului evreu, pe care Scriptura o delimitează de artă în general.

O situație aparte întâlnim în cazul şarpelui de aramă (Num 21,4-9) înălțat de Moise în pustie la porunca Domnului, spre vindecarea evreilor şi ca mărturie a prezenței şi lucrării Sale binefăcătoare în mijlocul poporului. Inițial gândit de Moise ca imagine cu caracter simbolic şi înzestrată cu putere datorată realității pe care o prefigura (Hristos înălțat pe Cruce), acesta, se pare, degenerează în obiect al unei manifestări de tip idolatru, ulterior evreii îşi întemeiază un adevărat cult al şarpelui după momentul

[50] *Primul tratat*, în *PG* 94,1252 – Alexe, *Imaginea în Vechiul Testament.*
[51] Cf. „Attitude of Judaism toward art," în *Jewish Encyclopedia.* Accesat la 13 Mai 2007, www.jewishencyclopedia.com.

înălțării lui în pustie de către Moise[52], anulând astfel semnificația sa simbolică/prefigurativă.

Cel mai controversat semn al sacrului în veacul acesta este, fără îndoială, icoana. Dar ce diferențiază icoana de alte imagini, şi ce o fereşte de pericolul degenerării într-un idol oarecare? Înțelegerea locului icoanei în şirul nesfârşit al imaginilor care ne invadează presupune o idee corectă asupra termenului. Sfântul Ioan Damaschin afirmă că icoana nu este identică cu originalul, şi dezvoltă această idee în al treilea Tratat contra iconoclaştilor: „Icoana este o asemănare (όμοίωμα), un model (παραδειγμα), o întipăritură (εκτύπωμα) a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățişat în icoană (τό εἰκονιζόμενον)"[53]. Astfel, icoana trimite spre o altă realitate, ea nu interesează în sine, ca obiect, decât în măsura în care poate contribui la înfiriparea unei relații cu o realitate nevăzută. Motivând existența icoanei, Ioan Damaschin subliniază întocmai acest caracter revelațional: „Orice icoană scoate la iveală şi arată ceea ce este ascuns. Spre exemplu: pentru că omul nu are o cunoştință completă despre ceea ce este nevăzut, deoarece sufletul este acoperit cu corpul, nici despre cele ce vor fi după el, şi nici despre cele distanțate şi depărtate în spațiu, ca unul ce este circumscris în spațiu şi timp, a fost născocită icoana pentru conducerea cunoştinței şi pentru arătarea şi punerea la iveală a celor ascunse"[54].

Dar potențialitatea unei imagini de a fi semn al sacrului rezidă mai mult în percepția noastră asupra ei. Am început cu exemplul icoanei pentru că este unul de actualitate, dar şi pentru că este lesne de perceput în dimensiunea sa revelațională. Cunoaştem atacurile recente la adresa ei şi tentativele de a o elimina din spațiile publice. Dar însăşi natura înconjurătoare poate fi pentru mine semn al sacrului, dacă eu devin capabil să o percep în această lumină. Citim la Sfântul Ioan Hrisostom că înseşi lucrurile strigă că există Dumnezeu[55]. Aşadar, nu numai că mărturisesc, ci *strigă,* cuvântul subliniind caracterul de evidență al acestei revelații prin intermediul naturii. Cu alte cuvinte, toate elementele naturii şi creația în întregul ei nu fac altceva decât să-şi mărturisească Creatorul: „Iată, se văd cerul şi pământul şi strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, aşadar nu existam mai înainte*

[52] Negoiță, *Istoria religiei Vechiului Testament,* 101.
[53] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. D. Fecioru (Bucureşti: 1937), 113.
[54] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, 113.
[55] Sf. Ioan Hrisostom, *Despre soartă şi providenţă*, 17. Accesat la 20 Mai 2007, www.ioanguradeaur.com.

de a exista ca să ne putem face pe noi înşine."[56] Despre posibilitatea tuturor oamenilor de a înțelege din „rostirea" naturii cele despre Dumnezeu, va scrie şi apostolul Pavel Romanilor: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (Rom 1,20). În acelaşi sens se pronunță şi Sfântul Dionisie Areopagitul[57].

Am apelat la aceste câteva mărturii (regăsim în operele patristice o multitudine de astfel de pasaje care exprimă caracterul revelațional al naturii) pentru a veni în sprijinul afirmației că natura are într-adevăr o potență simbolică. Ideea este fundamentală: ea nu înseamnă altceva decât că mediul în care trăim, chiar astăzi, este însuşi un semn al sacrului. Departe de noi o înțelegere a naturii în spiritul credințelor panteiste! Ceea ce propunem este o percepere a naturii în lumina gândirii Sfinților Părinți, care o privesc ca pe o neîncetată revelare a Dumnezeului Celui Viu: „Ai, aşadar, cerul înfrumusețat, pământul împodobit, marea îmbogățită cu viețuitoarele născute în ea, văzduhul plin de păsările care zboară prin el. Toate au fost aduse de la neființă la ființă prin porunca lui Dumnezeu, [...] Tu, om iubitor de cercetare, gândeşte-te singur la toate acestea; şi, *cunoscând în toate înţelepciunea lui Dumnezeu*, să nu încetezi nicicând a-1 admira şi nici a slăvi pe Creator prin toată creația."[58] În acest context, problemele de ordin ecologic (v. fenomenul încălzirii globale) nu trebuie să ne fie prilej de temere, ci de meditație asupra relației noastre cu natura şi asupra măsurii în care, prin atitudinea noastră, îi valorificăm potența de exprimare a sacrului în tumultul acestui veac.

Concluzii

Expunerea sintetică punctează aspectele esențiale ale imaginii vetero-testamentare în valența sa etică şi estetică, nelimitându-se însă strict la spațiul vetero-testamentar, ci încercând să creeze punți de legătură cu realitățile veacului nostru, despre care se afirmase: „Le XXI siècle sera t-il spirituel ou ne sera pas". Nu avem pretenția de a fi găsit un răspuns definitiv temelor lansate inițial, ci considerăm mai degrabă demersul nostru ca o provocare adresată conştiinței prin lansarea câtorva interogații referitoare

[56] Fer. Augustin, „Confessiones," în *PSB* 64 (Bucureşti, IBMO, 1985), 244-5.
[57] „Însăşi creația întregului univers vizibil, după cum grăieşte Pavel şi rațiunea cea adevărată, arată cele nevăzute ale lui Dumnezeu", cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele* (Bucureşti: All, 1994), 82.
[58] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron", în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 165.

la probleme actuale, precum agresivitatea imaginii promovate de mass-media sau necesitatea aprecierii obiective a imaginii în acest context, printr-o înțelegere profundă a multiplelor sale valențe. Am inaugurat abordarea acestei teme cu studiul rescriptului creației, pentru a limpezi divergențele existente între textul ebraic şi cel grecesc privitor la sensul frumosului/binelui în două culturi radical diferite. Înțelegerea acestor două concepte în spațiul scripturistic constituie fundamentul oricărui discurs despre imagine, al cărei conținut poate varia foarte mult. Am sesizat unele conexiuni între înțelegerea iudaică şi cea specifică grecilor, exprimate rezumativ de dialogul dintre ebraicul טוב şi grecescul καλος, sensul primar al cuvintelor este diferit dar există totuşi apropieri care nu pot fi percepute decât în lumina celor două tradiții, între care oscilează permanent studiul nostru. Apelând la resurse bibliografice din cele mai diverse domenii: patristică, teologie biblică, filosofie şi estetică, am ajuns la concluzia că nu se pot emite sentințe privitoare la pericolul idolatriei astăzi, sau la potențialitatea simbolică a imaginii contemporane. Tot ce ne stă în putință este să „tatonăm" acest teren încă nedefinit şi sensibil. Cercetarea noastră este motivată, într-o anumită măsură, de dorința de a conştientiza pericolele societății în care trăim şi a de a le putea evita, după putere, apelând la comoara rescriptului vetero-testamentar care, departe de a fi depăşit, este poate astăzi mai actual decât oricând. În acest context, cuvintele lui H.D. Thoreau au potența de a suscita cercetări ulterioare: „The perception of beauty is a moral test"[59].

[59] *Journal*, 21.06.1852.

24. NATURA ȘI ICOANA – CHIPURI ALE UNICULUI ZIDITOR

Abstract

This paper reveals the iconic function of creation, on the basis of the Orthodox iconology. Just as the icon has an inner revelational dimension, creation too can be contemplated by man, given the fact that the rationality of creation is designed to be fulfilled by the rationality of the human being. Gnosis as an act of contemplation can reestabilish man in his heavenly condition. As natural knowledge of God must not be worshipped or settled at, the true gnosis is through apophatic theology and the humble confession of God's infinity.

Cuvinte-cheie

Creation, Doxology, Natural Theology, Apophatism

Înțelegerea sintagmei de funcție iconică a creației presupune, înainte de toate, o idee corectă asupra termenului de icoană. Sfântul Ioan Damaschin consideră că icoana nu este identică cu originalul, şi dezvoltă această idee în al treilea Tratat contra iconoclaştilor: „Icoana este o asemănare (όμοίωμα), un model (παραδειγμα), o întipăritură (εκτύπωμα) a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană (τό είκονιζόμενον)".[1]. Aşadar, icoana nu este identică cu cel pe care îl reprezintă. Sfântul Ioan Damaschin continuă: „Altceva este icoana şi altceva este originalul şi în general se observă o deosebire între ele, pentru că acesta nu este cealaltă şi cealaltă nu este acesta. Spre exemplu: icoana omului cu toate că întipăreşte figura corpului, totuşi nu are facultățile sufleteşti căci nici nu trăieşte, nici nu cugetă nici nu vorbeşte, nici nu simte, nici nu se mişcă."[2]. În acelaşi fel trebuie înțeleasă şi natura ca icoană a Dumnezeirii, în sensul în care ea Îl descoperă pe Dumnezeu prin frumusețea sa. Sfântul Vasile cel Mare consideră că icoana este instrument al revelației divine, făcând parte din mesajul lui Dumnezeu prin faptul că ceea ce cuvintele ne spun prin sens şi auzire, reprezentarea iconografică manifestă în mod tacit; mai mult, cuvântul şi imaginea se completează reciproc în ansamblul revelației[3].

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: 1937), 113.

[2] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, 113.

[3] Sf. Vasile cel Mare, Migne, *PG* 31, col. 509A – Theodor Damian, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei* (Cluj-Napoca: Eikon, 2003), 124.

Vorbind despre motivul existenței icoanei, Sfântul Ioan Damaschin afirmă tocmai acest caracter revelațional: „Orice icoană scoate la iveală şi arată ceea ce este ascuns. Spre exemplu: pentru că omul nu are o cunoştință completă despre ceea ce este nevăzut, deoarece sufletul este acoperit cu corpul, nici despre cele ce vor fi după el, şi nici despre cele distanțate şi depărtate în spațiu, ca unul ce este circumscris în spațiu şi timp, a fost născocită icoana pentru conducerea cunoştinței şi pentru arătarea şi punerea la iveală a celor ascunse."[4]. Dar natura există de la începutul existenței universului, fiind ea însăşi o cale de revelație, o cale prin care Dumnezeu Se face cunoscut în vederea unei relații de comuniune cu făptura Sa.

1. Dimensiunea revelațională a naturii

Dimensiunea revelațională a naturii create se descoperă fiecărei persoane în chip diferit, fapt ce se datorează filtrării informației prin propriul sistem cognitiv. Această dimensiune revelațională este specifică naturii încă de la începutul existenței sale. Starea primordială, în care Dumnezeu aprecia toate cele create ca fiind *bune foarte*, nu era decât începutul unei doxologii veşnice a întregii creații către Făcătorul său, creație care îşi împlineşte în chip desăvârşit menirea latreutică, căci, ne spune Sfântul Vasile cel Mare, „bun este ceea ce-i făcut în chip desăvârşit şi serveşte bine scopului pentru care a fost creat".[5]. Această dimensiune liturgică a creației deschide perspectiva asupra naturii ca spațiu revelațional, ca mediu creat de Dumnezeu în vederea unui dialog neîntrerupt cu făptura Sa. Citim la Sfântul Ioan Hrisostom că „înseşi lucrurile strigă că există Dumnezeu."[6]. Aşadar, nu numai că mărturisesc, ci *strigă,* acest cuvânt subliniind caracterul de evidență al acestei revelații prin intermediul naturii. Cu alte cuvinte, toate elementele naturii şi creația în întregul ei nu fac altceva decât să-şi mărturisească Creatorul: „Iată, se văd cerul şi pământul şi strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, aşadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înşine*."[7]

Despre posibilitatea tuturor oamenilor de a înțelege din *rostirea* naturii cele despre Dumnezeu, va scrie şi Sfântul Apostol Pavel Romanilor:

---

[4] Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, 113.

[5] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO,1986), 108.

[6] Sf. Ioan Hrisostom, *Despre soartă şi providență*, 17, accesat Mai 20, 2007, www.ioanguradeaur.com.

[7] Fer. Augustin, „Confessiones," în *PSB* 64 (Bucureşti: IBMO, 1985), 244-5.

Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare (Rom 1,20). Prin aceste cuvinte, apostolul afirmă că necunoaşterea lui Dumnezeu se datorează numai propriului refuz, având în vedere că întreaga natură înconjurătoare vorbeşte despre Dătătorul de viaţă şi Purtătorul ei de grijă. În acelaşi sens se pronunţă şi Sfântul Dionisie Areopagitul: „Însăşi creaţia întregului univers vizibil, după cum grăieşte Pavel şi raţiunea cea adevărată, arată cele nevăzute ale lui Dumnezeu."[8].

Dumnezeu Se descoperă în înţelepciunea cu care a desăvârşit lucrarea creatoare, fiindcă „nu prin scrieri, ci prin lucruri a voit Dumnezeu să învețe (educe) firea oamenilor. Ce înseamnă prin lucruri? Prin intermediul creației însăși."[9]. Dar destinul revelator al creației este vizibil încă de la începutul existenței sale, când omului i se îngăduie să mănânce din toți pomii din Rai (Fac 2, 16). Sfântul Ioan Damaschin interpretează această poruncă în sensul unui îndemn spre cunoaştere pe care Creatorul îl adresează omului Adam: „Suie-te, prin toate făpturile, la Mine, Făcătorul, şi culege din toate un singur fruct, pe Mine, viața cea adevărată."[10]. „Cel care înțelege pe Creator din facerea lumii, a cunoscut şi el pe Dumnezeu din înțelepciunea cu care a fost făcută lumea. Că *cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la facerea lumii se văd când cugeţi la cele făcute de El*."[11]. El explică în continuare în ce mod se descoperă înțelepciunea divină în făpturile create, pasaj în care vom regăsi invocarea versetului inaugural al psalmului 18, care, după cum spuneam, este adeseori alăturat versetului nostru în cadrul comentariilor patristice: „...înțelepciunea care se arată în lume, aproape dând glas, prin cele văzute, că de Dumnezeu s-au făcut, pentru că nu întâmplător străluceşte în cele create o atât de mare înțelepciune. Că după cum *Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria* (Ps 18,1) – şi o spun fără glas – *că nu sunt graiuri, nici cuvinte ale căror glasuri să nu se audă* (Ps 18,3), tot aşa sunt unele cuvinte şi ale înțelepciunii [...]" care „proclamă în tăcere pe Ziditorul şi Domnul, ca prin ea să te urci la ideea singurului Înțelept."[12].

Lumea întreagă este, în viziunea Părinților, zidită ca mediu al întâlnirii omului cu Dumnezeu, ca spațiu în care se deschide făpturii

---

[8] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele* (Bucureşti: All, 1994), 82.
[9] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, www.ioanguradeaur.comm, 1.
[10] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 58.
[11] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 469.
[12] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări," 469-70.

umane posibilitatea cunoaşterii Creatorului Său. Se cuvine aşadar omului să contemple cele văzute întru înțelegerea celor nevăzute[13]. Într-o exprimare poetică, lumea creată este numită şcoală a sufletelor pe calea aflării Împărăției Cerurilor: „...că lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deşert, ci pentru un scop folositor şi pentru marea trebuință pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o şcoală a sufletelor înzestrate cu rațiune şi un loc unde se poate învăța cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute şi simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul, că *cele nevăzute...* (Rom 1, 20)."[14].

Sfântul Vasile cel Mare înalță rugăciune pentru ca oamenii să-L înțeleagă şi să-L cunoască pe Dumnezeu din contemplarea celor văzute: „Iar Dumnezeu, Cel ce a creat operele Sale mari [...] să vă dea vouă în tot lucrul înțelegerea adevărului Lui, ca să înțelegeți din cele văzute pe cel nevăzut, iar din frumusețea şi măreția zidirilor să vă faceți o idee potrivită de Cel ce ne-a zidit – *că cele nevăzute de la zidirea lumii se văd...* – încât şi de pe pământ şi din văzduh şi din cer şi din apă şi din noapte şi din zi şi din toate cele văzute să luăm evidente dovezi despre Binefăcătorul nostru."[15]

Întreaga natură se prezintă înaintea omului ca o neîncetată revelare a Dumnezeului Celui Viu: „Ai, aşadar, cerul înfrumusețat, pământul împodobit, marea îmbogățită cu viețuitoarele născute în ea, văzduhul plin de păsările care zboară prin el. Toate au fost aduse de la neființă la ființă prin porunca lui Dumnezeu, [...] Tu, om iubitor de cercetare, gândeşte-te singur la toate acestea; şi, *cunoscând în toate înţelepciunea lui Dumnezeu*, să nu încetezi nicicând a-1 admira şi nici a slăvi pe Creator prin toată creația."[16] Omul este îndemnat să admire luminătorii cerului: „Dacă vreodată într-o noapte senină, privind frumusețea cea nespusă a stelelor, ți-ai făcut o idee despre Arhitectul universului şi te-ai întrebat cine a brodat cerul cu aceste flori şi te-ai gîndit că în cele ce vezi pe cer plăcerea este mai mare decât trebuința; şi iarăşi dacă ziua, cu mintea

---

[13] Fericitul Augustin redă în imagini plastice această realitate a cunoaşterii lui Dumnezeu şi a lucrării Lui din natură: „Iată, se văd cerul şi pământul şi strigă că au fost create [...]. Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, aşadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înşine.* [...] Te laudă toate acestea pe Tine, Creatorul tuturor. Dar Tu cum le faci? Cum ai făcut, Dumnezeule, cerul şi pământul? [...] prin cuvântul Tău le-ai făcut.", „Confessiones," 244-5.

[14] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 77.

[15] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 109.

[16] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 165.

trează, ai cunoscut minunățiile zilei şi prin cele văzute te gândeşti la Cel nevăzut, atunci eşti pregătit să asculți cele ce se vor grăi..."[17].

Lumea văzută a fost zidită pentru a fi contemplată: „Raționalitatea lumii este pentru om şi culminează în om; nu omul este pentru raționalitatea lumii. O persoană s-a gândit la persoana omului când a creat lumea."[18]. Iar această persoană Se revelează în natură, doar dacă natura e privită ca mediu transparent, în subțiere, spre relația de iubire deplină dintre Dumnezeu şi om şi dintre oamenii înşişi: „Creația a fost rânduită să fie un loc în care Dumnezeu să poată vorbi şi să poată lucra [...], un loc în care noi să putem răspunde lui Dumnezeu prin cuvântul şi faptele noastre, angajându-ne pe drumul acestei comuniuni în dezvoltare, voită de Dumnezeu."[19]. Căutarea lui Dumnezeu face ca omul să privească natura în perspectiva întâlnirii cu El. Actul cunoaşterii nu este o simplă funcție a intelectului sau o înregistrare de dragul înregistrării a realității înconjurătoare, ci este „o încordare supremă de reintegrare în fericirea paradisiacă."[20]. De aceea, credinciosul nu se opreşte la frumusețea naturii în sine, ci, văzându-o pe aceasta, gândul îi fuge la desăvârşirea Împărăției: „Dacă cele trecătoare sînt aşa, cum vor fi cele veşnice ? Dacă cele văzute sînt atât de frumoase, cît de frumoase vor fi cele nevăzute? Dacă măreția cerului depăşeşte măsura minții omeneşti, ce minte omenească va putea descoperi natura celor veşnice ?" Dacă soarele, care este supus stricăciunii, este atât de frumos şi atât de mare, [...] cît de strălucitor în frumusețe trebuie să fie Soarele dreptății? Dacă pentru un orb este o pagubă să nu vadă soarele acesta, cît de mare va fi paguba celui păcătos, lipsit de Lumina cea adevărată?"[21].

Raționalitatea creației este, aşadar, modul prin care Dumnezeu Se deschide înțelegerii omului, Se face accesibil[22], şi aceasta în vederea închegării unui dialog cu făptura aflată permanent în căutarea Chipului.

Preluarea acestui tip de cunoaştere în cultul liturgic creştin demonstrează importanța ei covârşitoare în credința Bisericii. Slujba Sfântului Botez, moment inaugural al vieții în Hristos, mărturiseşte într-o rugăciune pe Dumnezeu Creatorul şi Atotțiitorul: „Că Tu, de bunăvoie, toate aducându-le dintru neființă întru ființă, cu puterea Ta ții făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea", pe Care Îl laudă şi Îl slujeşte

[17] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 131.
[18] Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* (Bucureşti: IBMO, 2003), 365.
[19] Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, 495.
[20] Ioan G. Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică* (Bucureşti: IBMO, 1995), 53.
[21] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 132.
[22] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 141.

întreaga natură: „Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna. Ție se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina. De Tine se îngrozesc adâncurile. Ție slujesc izvoarele. [...] Toată făptura Te laudă pe Tine."[23].

Dar, după spusele Sfântului Ioan Damaschin, nu numai creația, ci şi conservarea şi guvernarea lumii vestesc măreția firii dumnezeieşti[24], iar pronia este „fără început şi fără sfârşit, se desfăşoară liber peste toate şi le învăluie pe toate."[25].

Cel mai important aspect rămâne acela al măreției operei din care se citeşte perfecțiunea Autorului: din strălucirea cerului se vede că Dumnezeu e lumină, în extinderea lui, se citeşte infinitatea divină, în înălțime transcendența şi suveranitatea, în influența elementelor creației asupra pământului, stăpânirea şi Providența. Toate mărturisesc atotputernicia Lui, prin care au fost create şi prin care continuă să existe până astăzi. Omul înțelege însă că Dumnezeu în ființa Sa rămâne inaccesibil, şi nu poate fi cunoscut decât în măsura în care frumusețea cosmică este o exteriorizare a frumosului care este Dumnezeu Însuşi[26].

2. Natura – chip al Ziditorului

Natura prin frumusețea ei poate fi considerată *chip* al Ziditorului în măsura în care omul reuşeşte să o perceapă în dimensiunea ei revelațională pe care o evidențiam în capitolul precedent. În acest sens, Sfântul Vasile cel Mare ne îndeamnă ca, privind natura, să slăvim pe Marele Meşter şi, „din frumusețea celor văzute să înțelegem pe Cel Care-i mai presus de frumusețe, iar din măreția celor care cad sub simțurile noastre şi din corpurile acestea mărginite din lume să ne ducem cu mintea la Cel nemărginit, la Cel mai presus de măreție, Care depăşeşte toată mintea cu mulțimea puterii Sale."[27]. Omul aşezat ca stăpân al creației se surprinde astfel contemplând în strălucirea naturii pe Cel după al Cărui chip a fost creat. În aceeaşi idee se înscriu şi cuvintele Sfântului Grigorie de Nazianz: „Cel ce priveşte o chitară minunat întocmită şi bună în armonia şi orânduirea ei...n-ar putea să nu se gândească la creatorul chitarei, chiar dacă nu-l cunoaşte din vedere; aşa ne este evident şi nouă Cel ce le-a creat pe toate, le mişcă şi

[23] *Molitfelnic* (Bucureşti: IBMO, 2002), 37.

[24] „Dumnezeu însă nu ne-a lăsat în completă neştiință, deoarece cunoştința existenței lui Dumnezeu este însămânțată de El în chip firesc în toți oamenii. Pe lângă aceasta, însăşi creația, conservarea şi guvernarea acesteia vestesc măreția firii dumnezeieşti." Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 10.

[25] Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, 84.

[26] Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, 39.

[27] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 83.

le conservă, chiar dacă nu-L cuprindem cu înțelegerea."[28]. Omul este cel plăsmuit după Chipul lui Dumnezeu, iar natura este chip al Lui în măsura în care Îi reflectă Acestuia atributele Sale, făcându-L cunoscut. Menirea chipului este de a face cunoscut prin sine protochipul. Iar dacă natura dezvăluie cele despre Dumnezeu, ea nu face altceva decât să-şi manifeste acest caracter de chip.

În această privință, Sfinții Părinți erau încredințați că structurile creației pot oferi unele indicii referitoare la Persoana divină. Astfel, ei au considerat necesar să clarifice modul şi măsura în care se realizează această descoperire. Întâi de toate, ei susțin faptul că atributele pe care le putem intui contemplând frumusețile creației nu afirmă nimic despre Dumnezeu în Ființa Sa. În acest sens, Sfântul Ioan Hrisostom afirmă: „Toate câte le spunem în chip afirmativ cu privire la Dumnezeu nu indică natura Lui, ci cele în legătură cu natura Sa. Chiar dacă vom spune că Dumnezeu este bun, că este drept, că este înțelept, sau orice altceva, nu indicăm natura lui Dumnezeu, ci pe acelea în legătură cu natura Lui."[29]. Aşadar, însuşirile pe care le atribuim lui Dumnezeu sunt, de fapt, nume ale lucrărilor Sale, ființa Lui rămânând mai presus de orice nume.

Totodată, Părinții aveau convingerea că natura nu ne poate oferi decât o umbră, o imagine ştearsă a atributelor divine: „De la nici una din creaturi nu putem dobândi o idee vrednică de măreția Dumnezeului universului; ne dau doar mici şi slabe imagini, aşa precum ne dă şi fiecare din cele mai mici vietăți şi plante."[30]. Un prim exemplu ar fi frumusețea cosmosului, expresie creată şi mărginită a frumosului care e Dumnezeu Însuşi[31]: „Frumoase sunt toate pe care le-ai făcut Tu, dar Tu eşti nespus de frumos, Tu Care le-ai făcut pe toate."[32]. Ideea este dezvoltată într-un alt paragraf, unde frumosului îi este alăturat binele, raportul dintre însuşirile lui Dumnezeu şi ale creației sale fiind explicit: „Aşadar, Tu, Doamne, le-ai creat, Tu Care eşti frumos, căci ele sunt frumoase, Care eşti bun, căci ele sunt bune, Care exişti, căci ele există." [33].

Structura raționamentului este expresia logicii umane care participă la actul cunoaşterii. Paradoxal, avantajul minții omeneşti este faptul că îşi

---

[28] Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio XXVIII, Theologica II*, în *PG* 36,33 – Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (Bucureşti: IBMO, 2005), 88-9.
[29] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 15.
[30] Sf. Vasile cel Mare, „Omilii la Hexaimeron," 146.
[31] Coman, *Probleme de filosofie şi literatură patristică*, 39.
[32] Fer. Augustin, „Confessiones," 302.
[33] Fer. Augustin, „Confessiones," 245.

cunoaşte limitele, fiind capabilă să depăşească hotarul acestui tip de gândire prin conştientizarea imposibilității unui lucru creat de a reflecta în mod desăvârşit pe Cel necreat. Astfel, omul înțelege cât de neputincioasă este natura în a exprima realitatea însuşirilor divine, iar el însuşi neputincios în a-L cunoaşte pe Dumnezeu: „Dar nu sunt atât de frumoase, nici atât de bune, nici nu sunt aşa cum eşti Tu, Făcătorul lor, cu Care comparate nu sunt nici frumoase, nici bune, nici nu există. Ştim acestea şi mulțumim Ție, ştim că cunoştința noastră comparată cu cunoaşterea Ta este nepricepere."[34].

Un alt aspect este cel al imuabilității divine. Făpturile create prin puterea lui Dumnezeu sunt supuse schimbării, fiindcă însăşi existența lor a început prin schimbare: ele au fost create din nimic prin puterea cuvântului: „Toate cele care există sunt sau create sau necreate; iar dacă sunt create, sunt negreşit şi schimbătoare, căci existența acelora care a început prin schimbare va fi supusă cu siguranță schimbării, fie distrugându-se, fie schimbându-se în chip liber."[35]. Categoria celor create include şi lumea nevăzută, sau îngerii, care sunt supuşi schimbării în aceeaşi măsură: „Şi cine nu va cădea de acord cu noi că toate existențele, toate cele care cad sub simțirea noastră, chiar şi îngerii, se schimbă, se prefac şi se mişcă în multe feluri."[36].

Înțelepciunea nesfârşită a lui Dumnezeu cunoaşte în toate scopul şi mijloacele cele mai adecvate pentru atingerea lui. Nu se vădeşte numai în minunata rânduire a făpturii, ci în neîntrerupta ei conducere către atingerea telosului şi întreaga iconomie de mântuire a omului.[37] Cunoscând această înțelepciune din contemplarea făpturilor, psalmistul exclamă în cunoscutul imn al creației: *Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut!* (Ps 103,25). Acest verset este numai un exemplu din multitudinea de pasaje scripturistice care mărturisesc funcția iconică a creației.

Acest tip de raționament ne conduce inevitabil spre cugetarea celor necreate, trecând în mod firesc de la creație la Autorul ei: „Fiind schimbătoare, negreşit sunt create; şi fiind create, negreşit au fost create de cineva. Creatorul, însă, trebuie să fie necreat. [...] Aşadar, creatorul fiind necreat, negreşit este şi neschimbător. Şi cine altul va fi acesta dacă nu Dumnezeu?"[38]. Neschimbabilitatea este mărturisită şi de profetul Isaia: *Ridicaţi la ceruri ochii voştri şi priviţi jos pământul; cerurile vor trece ca un fum*

[34] Fer. Augustin, „Confessiones," 245.
[35] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 12-3.
[36] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 13.
[37] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 49.
[38] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, 49.

şi pământul ca o haină se va învechi; locuitorii vor muri ca muştele, mântuirea Mea va dăinui în veac şi în veac şi dreptatea Mea nu va avea sfârşit. (Is 51, 6)

Lumea creată rămâne un spaţiu al intermedierii. Din strălucirea cerului, omul poate înţelege că Dumnezeu e lumină, din extinderea creaţiei, că Dumnezeu este infinit, iar din înălţime transcendenţa şi suveranitatea. În sfârşit, toate cele create mărturisesc atotputernicia Lui, prin care au fost create şi prin care continuă să existe până astăzi. Dar, şi în cele pe care nu le pricepe, omul trebuie să intuiască desăvârşirea atributelor divine, pentru care Domnului Se cuvine neîncetată laudă: „Pornind de la toate cele ce vedem pe lume, să înălţaţi doxologie Stăpânului. Iar dacă nu ajungeţi sau nu puteţi pricepe raţiunea tuturor creaturilor, asta să nu vă fie vouă temei de necredinţă, ci pricină de slavoslovie. Când gândul rămâne neputincios şi mintea nu mai poate cuprinde, du-te cu mintea la măreţia Stăpânului tău şi tocmai de aici conchide că atât de mare e puterea Lui, că noi nu putem şti precis nici raţiunea celor făcute de El."[39].

Configuraţia dialogică a naturii, structura ei de mediu al străveziului, al transparenţei, este calea deschisă omului spre cunoaşterea lumii nevăzute: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil, în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minţii. În acela se află acesta, prin sensuri; iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una."[40]. Dumnezeu Însuşi poate fi cunoscut prin contemplarea naturii: „Căci cine, privind frumuseţea şi măreţia făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaşte îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început şi cauză a lucrurilor şi ca făcător? De aceea, numai spre El va urca cu mintea, lăsând acestea jos."[41].

Dar actul cunoaşterii întemeiat pe revelaţia naturală, pe cugetarea la raţionalitatea lumii, este mult îngreunat după căderea în păcat. Natura îşi pierde transparenţa, se opacizează, iar forţa spirituală a omului slăbeşte considerabil, producându-se o restrângere a puterii sale de cunoaştere, contrară firii: „Cunoaşterea, care în funcţionalitatea ei conformă naturii este comuniunea deplină în iubire a cunoscătorului cu cel cunoscut, devine în starea contrară naturii o simplă observaţie, adică o concentrare de informaţii despre obiectul cunoscut şi o prelucrare raţională a lor."[42]. Astfel, prin cădere, omul nu numai că slăbeşte în cunoaştere, ci şi sărăceşte

[39] Sf. Ioan Hrisostom, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, 95.
[40] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 9.
[41] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, în *PSB* 80 (Bucureşti: IBMO, 1983), 170.
[42] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă* (Sibiu: Deisis, 2002), 185.

în iubire. Înțelegerii creației ca dar al lui Dumnezeu îi ia locul o perspectivă pătimaşă, omul dominat de mândrie şi neascultare privind la ceea ce poate stăpâni şi căutând neîncetat satisfacerea nevoilor sale trupeşti, devenite patimi. Noua perspectivă trădează o viziune deformată asupra naturii, o viziune coruptă de păcat.

Creația se prezintă înaintea omului ca o icoană a lui Dumnezeu, dar contemplarea ei nu este lipsită de primejdii. Aşa cum cel care cinsteşte icoanele poate exagera în această cinstire, aducându-le obiectelor adorarea cuvenită numai lui Dumnezeu şi făcând prin aceasta idoli din ele, tot aşa cel care, în contemplarea naturii, se blochează asupra ei, nemaireuşind să treacă prin ea la contemplarea Creatorului, este pândit pericolul idolatriei. Înjosirea omului căzut în acest păcat este remarcată de Sfântul Atanasie[43]: „...noi eram înainte supuşi robiei stricăciunii[44] şi blestemului legii, pe urmă şi treptat ne-am predat ființa celor ce nu sunt, făcându-ne robii lor, cum a spus fericitul Apostol (Rom 1,20), adică zeilor ce nu sunt prin fire. N-am mai cunoscut pe Dumnezeul cel adevărat, ci am cinstit cele ce nu sunt, în locul adevărului."[45].

Dar puterea Creatorului se vădeşte în operele Sale, de aceea Sfântul Apostol Pavel pe bună dreptate se adresează mustrător păgânilor: „Iar ruşinând pe elini a spus: *Că cele nevăzute ale Lui de la întemeierea lumii din făpturi fiind cunoscute se văd, veşnica Lui putere şi dumnezeire* (Rom 1,20)"[46]. Pe aceeaşi linie de interpretare se înscrie comentariul Sfântului Teofilact al Bulgariei, atunci când afirmă că păgânii au divinizat natura din care ar fi trebuit să-L cunoască pe Creator şi numai Lui să-I aducă slavă şi cinste: „Apostolul a zis că Elinii au nedreptățit cunoştința de Dumnezeu, fiindcă au întrebuințat-o rău, făcându-i zei pe idoli. Şi de unde este arătat că Elinii aveau cunoştința de Dumnezeu? Din aceasta pe care o zice: Le era arătată lor cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar cum era arătată? Aşa, căci Făcătorul şi Ziditorul Se propovăduieşte din buna rânduială a făpturilor, precum zice şi David: *Cerurile povestesc slava lui Dumnezeu* (Ps 18,1)."[47]. Şi discursul

---

[43] Versetul studiat revine în scrierile Sfântului Atanasie şi în CA II, XLIX, 285 şi CA II, XIX, 252, dar sensul în care este invocat nu este foarte limpede, de aceea am decis să le cităm în cadrul studiului nostru.

[44] Părintele Stăniloae precizează „Împăratul adevărat este numai Dumnezeu Cel nesupus stricăciunii, descompunerii şi morții", „Trei cuvinte împotriva arienilor," în *PSB* 15 (Bucureşti: IBMO, 1987), 245.

[45] „Trei cuvinte împotriva arienilor," 245.

[46] „Trei cuvinte împotriva arienilor," 167.

[47] Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani a slăvitului şi prea-lăudatului Apostol Pavel* (Bucureşti: Sophia, 2005), 41.

Sfântului Ioan Hrisostom se situează pe acelaşi plan, el considerând o lipsă de înțelepciune păcatul închinării la idoli: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te opreşti la ele şi să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă, dând crezare fericitului Pavel, care spune: *Cele nevăzute ale Lui se văd*...”[48]. Aşadar, nu se cuvine să se oprească privirea asupra făpturilor, ci să se înalțe gândul la Dumnezeu Care a făcut toate: „Ce spui, omule? Privind cerul, te minunezi de frumusețea lui, de felurimea stelelor, de covârşitoarea lui strălucire! Dar nu te opri aici, ci du-te cu mintea la Creatorul lor! Te uimeşte iarăşi lumina soarelui, te minunezi când vezi cât ți-i de folos şi-i admiri frumusețea lui când vezi că razele lui îți luminează fața? Dar nu te opri aici ci gândeşte-te că, dacă făptura aceasta este atât de frumoasă şi de minunată, încât depăşeşte orice minte omenească, apoi cât de frumos şi de minunat trebuie să fie Cel ce a adus-o la ființă numai prin poruncă şi cuvânt!”[49].

Dacă făptura umană primeşte, odată cu darul libertății, şi *povara* responsabilității față de Dumnezeu, față de natură şi față de sine însuşi, răcirea conştiinței acestei responsabilități aduce cu sine o îndepărtare de Dumnezeu care anulează posibilitatea comuniunii în vederea căreia omul a fost plăsmuit.

Iar vindecarea acestei vederi corupte, până la momentul în care omul poate teologhisi, numai observând oamenii, pădurile şi cerurile cu ochi firesc şi curat[50], presupune un efort sincer de întoarcere a făpturii umane cuprinse de metanoia, către Făcătorul său. Atunci, lumea creată îşi recapătă transparența inițială, deschizând omului calea cunoaşterii celei adevărate: „Lumea întreagă e, în ființa ei, şi poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede transcendența. Lumea întreagă e, deci, în ființa ei, simbol. Dar omul trebuie să descopere acest caracter de simbol al ei.”[51]. Înțelegem că această vedere duhovnicească este condiționată de stăpânirea patimilor, lucrare prin care natura redevine străvezie: „De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este ştiință şi înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute”[52]. Căci menirea naturii nu este alta decât aceea de a descoperi omului frumusețea desăvârşită a lumii nevăzute: „Dumnezeu a zidit această lume văzută, ca un

---

[48] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere,” în *PSB* 21, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1987), 85.
[49] Sf. Ioan Hrisostom, „Omilii la Facere,” 85-6.
[50] Cf. Daniil Gouvalis, *Minunile creației* (Bucureşti: Christiana, 2001), 3.
[51] Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei* (Bucureşti: Anastasia, 2005), 96.
[52] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, 9.

reflex al lumii mai presus de lume, pentru ca prin contemplarea spirituală a ei să ajungem, ca pe o scară minunată, la lumea aceea."[53].

Concluzii

În acelaşi mod în care icoana este considerată pe bună dreptate un loc de întâlnire a celor două lumi, văzută şi nevăzută, şi în mod deosebit în contextul liturgic unde „întâlnirea-revelaţie" este completată şi însoţită de rugăciuni, imne sau alte forme liturgice,[54] tot aşa şi natura îndeplineşte o anumită slujire iconică, făcându-şi cunoscut Creatorul în toate ale sale. Această funcţie a fost sesizată în primul rând de Sfinţii Părinţi care au revenit în nenumărate rânduri asupra acestei idei în scrierile lor, chiar şi în cele nededicate în special icoanelor. Scrierile lor nu sunt constrânse de obligativitatea unei tratări complete a temei icoanelor, de aceea ei au libertatea de a gândi însăşi creaţia lui Dumnezeu ca pe o icoană a Acestuia, pe care ne-a lăsat-o spre învăţătură, ca din toate cele văzute să Îl cunoaştem pe El, Cel nevăzut.

Singura grijă a omului trebuie să fie aceea de a-L contempla întotdeauna pe Dumnezeu prin intermediul naturii, şi de a nu se opri la nivelul strict al materialităţii ei. În cel din urmă caz, făptura umană riscă să alunece pe panta idolatriei, îndepărtându-se astfel de ţinta sa.

Icoana creaţiei se prezintă astăzi deformată de intervenţia adeseori lipsită de înţelepciune a omului care se consideră uneori stăpânul absolut al lumii ce-l înconjoară. Cu toate acestea, poate astăzi mai mult decât oricând, contemplarea ei trebuie să ne conducă la meditaţie, la conştientizarea faptului că prin atitudinea noastră faţă de ea respectăm icoana lui Dumnezeu sau, dimpotrivă, o disprețuim.

[53] Sf. Grigorie Palama, *Hom. 3;* P.G. 151, col. 332 C-333 C – Stăniloae, *O teologie a icoanei*, 97.

[54] Damian, *Implicaţiile spirituale ale teologiei icoanei*, 124-5.

III.
ESEURI TEOLOGICE [1]

[1] Eseurile din această secțiune au fost scrise în perioada studiilor la nivel licență și master (2002-2007).

1. CUNOAȘTEREA NATURALĂ ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR

Înseşi lucrurile strigă că există Dumnezeu![1]

Cunoaşterea naturală a lui Dumnezeu este o problemă de o complexitate aparte. Abordată în scrierile teologice încă din primele veacuri ale existenței Bisericii creştine, ea a constituit un subiect de controversă. Dar surprinzător este faptul că această controversă nu apare între operele diferitor teologi, ci chiar în scrierile uneia şi aceleiaşi persoane. Şi aceasta nu în sensul în care un teolog s-ar contrazice pe sine, ci în sensul în care, în funcție de contextul în care vorbeşte sau scrie, adaptează discursul şi prezintă tema dintr-o perspectivă accesibilă destinatarilor comunicării sale. Această abilitate şi flexibilitate în transmiterea mesajului creştin este, poate, o marcă a darului oratoric cu totul aparte de care s-a învrednicit Sfântul Ioan Gură de Aur. Excelența talantului său a făcut ca el să fie cunoscut în istorie cu numele de Hrisostom, nume ce reflectă nu numai înălțimea teologică a cuvintelor sale, ci şi frumusețea lor.

Înainte de a aprofunda însă viziunea Sfântului Ioan privitoare la posibilitatea cunoaşterii Domnului din natură, se impune o expunere succintă a concepției sale privitoare la cunoaştere în general. Trăind într-o epocă frământată de erezii, în special cea a anomeilor[2], Sfântul şi-a adaptat discursul în vederea vindecării acestei răni a comunității creştine. Teoria lor conform căreia Fiul e cu totul neasemuit cu Tatăl, se baza pe un argument special, anume că ființa dumnezeiască este una cu însuşirea nedevenirii[3]. Aceasta nu însemna altceva decât o gravă confuzie între *nenaştere*, specifică persoanei Tatălui, şi *nedevenire,* care e o însuşire a ființei divine. Astfel, ei afirmau că dacă Fiul nu are nenaşterea, nu are nici nedevenirea, ce caracterizează pe Dumnezeu. Demonstrația avea însă la bază credința că ei pot defini exact ființa dumnezeiască în Ea Însăşi[4].

---

[1] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre soartă şi providenţă* IV, accesat Aprilie 27, 2007, .www.ioanguradeaur.ro/.

[2] Anomeii erau ramura extremă a Arienilor şi aveau de căpetenie pe Eunomie. Dacă ramura mai moderată admitea o oarecare asemănare între Fiul şi Tatăl (omiusiani), Anomeii, precum îi arată însuşi numele, susțineau că Fiul e cu totul neasemuit cu Tatăl. Dumitru Stăniloae, „Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur," *Ortodoxia* 4 (1957): 555.

[3] Stăniloae, „Cunoaşterea lui Dumnezeu," 555.

[4] Stăniloae, „Cunoaşterea lui Dumnezeu," 556.

Aşadar, pentru a le combate învăţătura, trebuia eradicată greşeala din rădăcină. În acest context, apologeții dreptei credințe demonstrau mai întâi în predicile lor că Dumnezeu nu poate fi cunoscut şi înțeles în ființa Lui. Pe această linie se înscriu şi omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur în care el creează imagini sugestive pentru a explica cu subtilitate eroarea acestora. Scopul său nu era acela de a-i întărâta, ci de a-i readuce la dreapta credință. Un exemplu elocvent ne oferă cuvântul Sfântului despre cei ce cred că le cunosc pe toate: „A crede că ştii nu înseamnă totdeauna înțelepciune, ba se întâmplă să fie chiar prostie. Spuneți-mi: dintre doi oameni, din care unul ar pretinde că poate măsura văzduhul de la cer la pământ cu sfoara, în vreme ce altul ar râde şi-ar zice că nu-i în stare a face aceasta – care din aceştia doi ne-ar face să râdem? Omul care pretinde a şti sau cel care se mărturiseşte neştiutor. Fără îndoială, cel dintâi. La întâmplarea aceasta, necunoscătorul este mai înțelept decât cel ce se crede încărcat de ştiință. De ce? Pentru că presupusa ştiință nu-i decât o necunoaştere mai mare."[5] Această comparație reflectă foarte bine ridicolul celui care pretinde că Îl poate cunoaşte şi defini pe Dumnezeu în ființa Sa, creştinul conştient de propriile limite ştiind că acest tip de cunoaştere îi este inaccesibil. Chiar dacă făptura umană simte neîncetat o sete nesfârşită de a-şi afla Proto-Chipul, singura comuniune și întâlnire care îl poate împlini[6], această comuniune necesită cunoaşterea. Iar Sfântul Ioan consideră că omului, fără inițiativa divină, aceasta nu îi este cu putință. Celor care pretind a-L cunoaşte pe Dumnezeu prin propriile puteri, Sfântul le reproşează cu asprime: „...tu prétends tenir sous ton regard l'Etre bienheureux dont les desseins gouvernent l'univers? Ne crois-tu pas que tu mérites dix mille fois d'etre foudroyé? Commment une telle prétention ne serait-elle pas le comble de la folie?"[7]. Dar prin aceste argumente, Sfântul Ioan nu anulează orice posibilitate a cunoaşterii, căci şi aceasta ar fi împotriva învățăturii creştine[8].

El afirmă că posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu are ca premisă un act voluntar de revelație din partea Acestuia[9], iar prima inițiativă este crearea naturii ca mediu revelațional, prielnic comuniunii lui Dumnezeu cu făptura Sa. Sfântul Ioan Hrisostom este încredințat de structura

---

[5] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvinte alese – 46. Despre cei ce cred că le cunosc pe toate*, ediție electronică (Alba-Iulia: Reîntregirea, 2002), www.ioanguradeaur.ro/.

[6] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica Bisericii Ortodoxe* (Bucureşti: IBMO, 2002), 74-5.

[7] St. Jean Chrysostome, „Sur l'incompréhensibilité de Dieu," în *SC* 28 (Paris: du Cerf, 1951).

[8] Stăniloae, „Cunoaşterea lui Dumnezeu," 557.

[9] Stăniloae, „Cunoaşterea lui Dumnezeu," 559.

dialogică a creației, afirmând că Dumnezeu poate fi cunoscut cu adevărat în înțelepciunea cu care a fost desăvârşită lucrarea creatoare, fiindcă „nu prin scrieri, ci prin lucruri a voit Dumnezeu să învețe (educe) firea oamenilor. Ce înseamnă prin lucruri? Prin intermediul creației însăşi."[10]. Pe de altă parte, Sfântul Ioan sesizează scopul pentru care a fost creată lumea, considerând că „Dumnezeu n-a creat pe toate cele de pe lume numai pentru trebuința noastră, ci şi datorită marii Lui dărnicii : unele făpturi au fost aduse pe lume pentru trebuința noastră, altele ca să predice puterea Creatorului."[11]. Aşadar, putem spune că, în viziunea lui, cele create au o funcție omiletică şi apologetică reală. Elementele naturii nu numai că mărturisesc, ci *strigă* că au fost create[12], acest cuvânt subliniind caracterul de evidență al revelației prin intermediul naturii.

Această idee este amplu dezvoltată în multe dintre operele sale, Sfântul creând imagini de o frumusețe aparte şi sesizând lucrarea divină în toate cele create. Cuvintele sunt neîndestulătoare pentru a exprima cele despre Dumnezeu: „Spune-mi care cuvânt ar putea înfățişa minunea? Care limbă va fi îndestulătoare pentru a lăuda pe Creator ?"[13].

Comentând referatul scripturistic al zilelor creației, Sfântul Ioan Hrisostom laudă opera creatoare şi cea proniatoare împletite într-o singură lucrare: „Ai văzut împărțire nespus de bună, creație minunată, care depăşeşte orice înțelegere, făcută numai prin cuvânt şi prin poruncă?"[14] El consideră că cele două lucrări divine sunt nedespărțite. Contrazicerea acestui mare adevăr capătă în viziunea Sfântului, un caracter aproape blasfemiator: „E cu neputință ca Dumnezeu să nu poarte de grijă acelora din lume, când e atâta bună rânduială în lume. Dacă nu este Dumnezeu, cum s-ar întocmi toate? Iar dacă este Dumnezeu, cum să le treacă cu vederea? Dacă Dumnezeu le-a făcut şi le trece cu vederea, uită-te la necredința şi mărimea hulei unui astfel de gând!"[15] Această observare a naturii nu poate să nu trezească admirație: „Cine nu se va minuna de acestea şi cine nu le va admira şi nu va spune cu îndrăzneală că acestea nu pot fi lucrarea firii, ci a proniei celei mai presus de fire? De aceea cineva a spus: *Cel ce pământul l-atârnă de nimic* (Iov 26,7), şi altcineva: *Că-n mâna Lui sunt marginile pământului* (Ps 94,4) şi *Al Domnului este pământul şi*

[10] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni*, accesat Aprilie 27, 2007, www.ioanguradeaur.ro/.
[11] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, în *PSB* 21 (Bucureşti: IBMO, 1987), 92.
[12] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre soartă şi providență*, IV.
[13] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 90.
[14] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 49.
[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre soartă şi providență*, V.

plinirea lui, lumea şi toţi cei ce locuiesc într-însa. Acesta pe mări l-a întemeiat şi pe râuri l-a aşezat (Ps 23,1-2)."[16] Cel care rămâne insensibil la vederea celor rânduite în jurul său, neînțelegând dintr-însele pronia divină, face dovada propriei nimicnicii: „Cine este acela atât de netrebnic şi fără de minte care, văzând cerul, marea şi pământul, văzând această bună aşezare a vremurilor şi rânduiala neschimbată a zilei şi nopții, să creadă că acestea s-au făcut singure şi să nu se închine Celui care cu atâta înțelepciune a rânduit totul?"[17].

Atotputernicia lui Dumnezeu se vădeşte în capodopera creației[18], actul creării prin cuvânt fiind în sine o dovadă incontestabilă a puterii Sale nemărginite: „Uită-te la puterea nespusă, care depăşeşte orice minte omenească! Porunceşte numai, şi una din stihii este adusă la ființă, iar alta se retrage."[19] Înțelegem că, pentru marele predicator, relatarea din primul capitol al Vechiului Testament este deja o cale de cunoaştere, dar nu a Ființei divine în Sine, ci a unora din lucrările şi atributele Sale. Cu alte cuvinte, omul nu-L poate cunoaşte pe Dumnezeu, ci cele despre Dumnezeu, iar natura este cea care i le dezvăluie.

Imaginea cerului apare în omiliile sale drept cale de cunoaştere a Celui Preaînalt: „Când înalți, deci, privirea, şi priveşti frumusețea, măreția şi folosul cerului, urcă-te atunci de la cer la Creator..."[20]. Cuvintele psalmistului referitoare la revelația cerului sunt tâlcuite de Sfântul Ioan Hrisostom, care expune limpede modul în care *cerurile spun slava lui Dumnezeu*: „Răspunde-mi, cum spun? Glas nu au, nici gură şi nici limbă? Cum spun, atunci? Prin însăşi vederea lor. Când vezi frumusețea, mărimea, înălțimea, aşezarea, forma, curgerea atât de lungă a timpului, întocmai ca atunci când auzi o voce, eşti învățat prin vedere şi te închini Făcătorului, Celui ce a făcut acest corp (univers) bun şi minunat. *Tace cerul, dar vederea acestuia scoate glas ca de trâmbiţă strălucitor*, învățându-ne prin mijlocirea ochilor, şi nu prin aceea a auzului. Căci din fire simțul acesta (al vederii) este şi mai fidel şi mai clar decât celălalt (al auzului)."[21].

Apoi, psalmistul continuă: *Nu sunt graiuri, nici cuvinte, ale căror glasuri să nu se audă. În tot pământul a ieşit vestirea lor, şi la marginile lumii cuvintele lor.* (Ps 18,3). Semnificația acestor cuvinte este desluşită de Sfântul Ioan: „Ceea ce spune proorocul înseamnă că nu există popor, nici seminție care

---

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[17] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[18] Dumitru Popescu, *Iisus Hristos Pantocrator* (Bucureşti: IBMO, 2005), 111.
[19] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 59.
[20] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 62.
[21] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*

să nu poată înțelege această limbă. Este de aşa fel această rostire încât să poată fi auzită de toți oamenii. Şi nu numai a cerului, ci şi a zilei şi a nopții."[22] El reia într-un alt pasaj tema rostirii de care vorbeşte psalmul: „Cum adică, a zilei şi a nopții? Dacă cerul, şi prin frumusețe, şi prin mărime, şi prin toate celelalte, face pe privitor să se minuneze şi-l trimite la minunea Creatorului, ziua şi noaptea ce au a ne arăta? Nu au a ne arăta nimic asemănător cu cerul, au însă altele care nu sunt mai prejos decât acelea: ritmul, ordinea cu deplina exactitate."[23].

Un alt element deseori invocat în apărarea operei creatoare este marea, în care se vădeşte înțelepciunea Creatorului. El nu a înconjurat-o, „nici cu lemn, nici cu piatră şi nici cu munți, pentru ca să nu crezi că buna rânduială se datorează acestora. De aceea şi Dumnezeu, certând pe iudei, spunea: *Au doar nu vă temeţi de Mine, zice Domnul, şi nu tremuraţi înaintea Mea? Eu am pus nisipul hotar împrejurul mării şi hotar veşnic, peste care nu se va trece. Deşi valurile ei se înfurie, nu pot să-l biruiască şi, deşi ele se aruncă, nu pot să-l treacă* (Ier 5,2)".[24].

Aşadar, natura Îl face cunoscut pe Dumnezeu nu numai prin frumusețea ei, şi prin desăvârşita rânduială după care se desfăşoară viața în univers. Ea descoperă lucrarea proniatoare, ce are un caracter veşnic: „Când înțelegi cum au împărțit anul întreg şi cum separă cu precizie ca şi când ar măsura lungimea timpului, te vei minuna de Cel care a pus atâta ordine. Ca şi când ar fi două surori care-şi împart zestrea părintească cu multă dragoste, fără să se nedreptățească în vreun fel una pe cealaltă, la fel şi ziua şi noaptea cu multă exactitate au împărțit în mod egal anul între ele: Fiecare păstrează cu străşnicie propriile granițe şi niciodată nu s-au îmbrâncit una pe cealaltă [...]."[25] Succesiunea lor a fost stabilită încă de la începutul lumii: Şi a zis Dumnezeu: *Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte şi să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele şi anii...* (Fac 1,14). Psalmistul însuşi, minunându-se de această orânduire, exclamă: *Ziua zilei spune cuvânt, noaptea nopţii vesteşte ştiinţă.* (Ps 18,2). „Dacă vezi acestea şi filozofezi, te minunezi de Cel care de la început a pus aceste granițe nemişcate."[26]. Şi Sfântul Ioan Hrisostom exclamă cu privire la momentele anului: „Ce să mai spunem despre buna rânduială a anotimpurilor! Acestea, ca nişte fecioare dansând în horă, se

[22] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[23] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[24] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[25] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[26] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*

succed cu desăvârşită rânduială unul pe altul şi, puțin câte puțin aproape fără să luăm seama, acelea care sunt în mijloc nu încetează să ne poarte către cele care sunt în fața lor."[27]. Lucrarea proniei prin care Dumnezeu a făcut ca diferențele de temperatură să nu fie bruşte, apără natura întreagă de orice vătămare[28].

Sfântul Ioan Hrisostom sesizează un alt aspect al lucrării providențiale, şi anume coexistența elementelor contrare, îmbinarea lor fericită, deşi cu neputință de înțeles: „Şi aceste elemente contrare din care Dumnezeu a făcut totul, deşi luptă unul împotriva celuilalt, nu se distrug între ele [...] fiecare element rămâne mereu în hotarele sale, ca şi când ar fi ținute ca de o legătură de voia Creatorului, iar lupta dintre elementele contrare devine factor de pace în univers."[29]. Într-un alt pasaj, Sfântul Ioan reflectează asupra faptului că această „luptă şi potrivnicie continuă a elementelor constitutive" nu poate fi înțeleasă fără existența unei pronii care „să mențină volumul corpurilor şi să nu îngăduie universului să se surpe"[30]. Tema providenței ocupă un loc aparte în opera sa[31], el reluându-o chiar şi în omiliile dedicate integral altor subiecte. Astfel, în omiliile sale la cartea Facerii, se întreabă la un moment dat: „...cum s-ar menține universul acesta – toate cele văzute şi neamul omenesc – dacă n-ar fi mâna cea de sus, care le conduce şi le rânduieşte?"[32]. Acelaşi tip de raționament îl determină să considere o adevărată nesocotință negarea providenței în lume: „Ce poate fi mai ticălos şi mai nesocotit decât de a încerca să spui şi să susții că toate cele ce există s-au făcut de la sine şi, gândind aşa, să lipseşti creația de purtarea de grijă a lui Dumnezeu? Spune-mi, cum se poate susține că atâta podoabă şi atâtea stihii pot fi conduse fără un conducător, care le ține pe toate?"[33].

Însă, lucrarea lui Dumnezeu în creație poate avea uneori un caracter excepțional, Sfântul Ioan înțelegând din aceasta realitatea stăpânirii Sale asupra naturii: „De-ai vrea să cercetezi fiecare lucru din cele ce au fost create, vei găsi puterea nesfârşită a Creatorului şi vei vedea că pe toate cele văzute le conduce cu voința Sa. Lucrul acesta îl poți vedea

---

[27] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[28] Sf. Ioan Hristostom: Dumnezeu a rânduit ca „schimbările timpului să fie nevătămătoare, deşi se ajunge de la o extremă la alta, datorită ritmului lent în care se produc." Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[29] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[30] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia a IX-a către Antiohieni.*
[31] Anne-Marie Malingrey, „Sur la Providence," în *SC* 79 (Paris: du Cerf, 1961), 19.
[32] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 125.
[33] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, X.

şi cu focul. Focul are putere mistuitoare: arde cu uşurinţă tot ce atinge: pietre, lemne, trupuri, fierul; dar când a poruncit Creatorul, focul nu s-a atins de nişte trupuri plăpânde şi stricăcioase, ci a păstrat nevătămaţi pe tineri în mijlocul cuptorului (Dan 3,8-28). Să nu te minunezi că focul nu s-a atins de trupurile lor, ci că această stihie iraţională a arătat o atât de bună rânduială, cât nici nu se poate spune."[34]. Supunerea desăvârşită a focului faţă de porunca divină poate fi prilej de luare aminte pentru făptura umană care se împotriveşte voii lui Dumnezeu: „Ca şi cum ar fi împlinit o ascultare, focul a slujit poruncii Stăpânului şi a păstrat întregi şi nevătămaţi pe acei minunaţi tineri; stăteau în cuptor atât de tihniţi ca şi cum s-ar fi plimbat într-o grădină sau pe o pajişte."[35] Caracterul miraculos al întâmplării este conferit şi de faptul că puterea mistuitoare a focului nu este atenuată decât pentru tinerii din cuptor. Astfel, nu se poate nega realitatea minunii considerându-se că focul nu ar fi unul întru totul adevărat, căci ne spune şi Sfântul Ioan Hrisostom: „Şi, ca să nu creadă cineva că ceea ce se vedea nu era foc, Stăpânul cel iubitor de oameni n-a luat puterea focului, ci i-a lăsat focului puterea lui arzătoare şi a făcut ca focul să nu vatăme deloc pe slujitorii Lui; dar ca să afle şi cei care i-au aruncat în cuptor cât de mare este puterea Dumnezeului universului, asupra acelora focul şi-a arătat puterea lui. Acelaşi foc a păzit pe cei din cuptor, dar pe aceia care stăteau afară i-a ars şi i-a mistuit."[36] Cuvintele Sfântului Ioan asupra acestui eveniment minunat pot fi o concluzie a celor expuse până aici privitor la fenomenele naturale cu caracter excepţional: „Ai văzut că atunci când vrea Stăpânul fiecare stihie îşi schimbă însuşirile în însuşiri contrarii? Este Creator şi Stăpân şi conduce pe toate după voinţa Lui."[37]

Discursul marelui teolog oscilează între capacitatea omului de a observa lucrarea lui Dumnezeu în creaţie şi înţelegerea sa limitată, fapt pentru care i se cuvine acestuia să contemple în tăcere măreţia operei divine care îl depăşeşte[38]. În ce priveşte posibilitatea tuturor oamenilor de a înţelege din „rostirea" naturii cele despre Dumnezeu, scrisese şi Sfântul Apostol Pavel romanilor: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire, aşa ca ei să fie fără cuvânt de apărare* (Rom 1,20)[39]. Prin aceste cuvinte, apostolul afirmă că

[34] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 141.
[35] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 141.
[36] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 142.
[37] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 142.
[38] Malingrey, „Sur la Providence," 15.
[39] Sfinţii Părinţi amintesc în repetate rânduri ideea paulină exprimată în Romani 1, 20, în contextul comentării referatului creaţiei, psalmilor sau altor subiecte vetero-

necunoaşterea lui Dumnezeu se datorează numai propriului refuz, având în vedere că întreaga natură înconjurătoare vorbeşte despre Dătătorul de viață şi Purtătorul ei de grijă, această concepție fiind adoptată şi de Sfântul Ioan Hrisostom.

Consecințele refuzului de a-L cunoaşte pe Dumnezeu prin contemplarea naturii sunt foarte grave. Această respingere a adevărului despre Dumnezeu care transpare în creație înseamnă o blocare a privirii pe măreția naturii în sine. Cel care se lasă furat în acest fel de frumusețea creației, neglijând să străbată prin ea cu ochii duhovniceşti, până la Cel Care a creat-o, rătăceşte drumul pe care aceasta i-l deschide înspre cunoaşterea de Dumnezeu. În această situație, singura alternativă este prăpastia idolatriei în care făptura umană cinstită cu chipul lui Dumnezeu se înjoseşte închinându-se celor mai prejos decât ea, sau chiar celor lipsite de existență. Sfântul Ioan Hrisostom surprinde nebunia şi lipsa de înțelepciune a celor care îndumnezeiesc luminătorii, ca manifestare a naturii umane căzute. Discursul său este sever în privința acestora: „Dar păgânii, minunându-se de soare şi admirându-l, n-au putut pătrunde lucrurile şi n-au lăudat pe Creatorul lui, ci s-au oprit la această stihie şi au îndumnezeit-o. [...] Poate fi, oare, o faptă mai prostească decât asta, că neputând cunoaşte din făpturi pe Făcător, să cazi într-o rătăcire atât de mare, încât să iei făptura şi zidirea drept Creator?”[40]. Şi iarăşi: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te opreşti la ele şi să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă[...].”[41] În combaterea concepțiilor păgâne, la care soarele era considerat sursa de căldură şi susținătorul vieții universale, Sfântul Ioan invocă referatul celor şase zile ale creației, de unde reiese limpede că pământul era împodobit cu vegetație înainte de a fi creat soarele: „...îți arată, înainte de crearea soarelui, pământul acoperit cu de toate, ca să nu atribui soarelui desăvârşirea roadelor, ci Creatorului universului.”[42]

---

testamentare. Comentariul Sf. Ioan Damaschin privitor la însemnătatea pomilor din grădina Raiului oferă un exemplu elocvent al acestui tip de conexiune: „Este cu putință ca prin cuvintele „tot pomul” să se înțeleagă cunoştința puterii dumnezeieşti care se capătă din creaturi, după cum zice dumnezeiescul apostol: „Cele nevăzute ale lui de la zidirea lumii, se văd fiind cunoscute prin făpturi.”, *Dogmatica,* 58. Exemple asemănătoare regăsim la Sf. Grigorie de Nyssa, „Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor,” în *PSB* 29 (Bucureşti: IBMO, 1982), 292, Sf. Vasile cel Mare, „Omilii şi cuvântări,” în *PSB* 17 (Bucureşti: IBMO, 1986), 469, Sf. Atanasie cel Mare, „Cuvânt împotriva elinilor,” în *PSB* 15 (Bucureşti: IBMO, 1987), 70, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 85, Sf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuirea epistolei către Romani*, 41-2, ş. a.

[40] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 81-2.

[41] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 85.

[42] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 81.

Dar nu numai soarele, sau diversele fenomene ale naturii sunt argumente solide în defavoarea cinstirii idolilor, ci şi animalele. Omul, aşezat de Dumnezeu stăpân peste acestea, s-a asemănat lor, necinstind rangul său înalt de făptură *cinstită cu raţiune*, căci ne spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Într-adevăr, oameni cinstiți cu rațiunea, oameni care au primit de la Creator un rang atât de înalt, care sunt mai de preț decât toate făpturile cele văzute, ei bine aceştia au coborât la atâta lipsă de judecată că s-au închinat câinilor, maimuțelor, crocodililor şi la alte animale şi mai necinstite decât acestea. Dar pentru ce vorbesc eu de animalele necuvântătoare? Mulți dintre ei au căzut în atâta nebunie şi nesimțire, că s-au închinat şi la ceapă şi la alte buruieni mai de nimic. De aceea profetul, arătându-le pe acestea, spunea: *S-au alăturat dobitoacelor celor fără de minte şi s-au asemănat lor* (Ps 48,21)."[43]

Neputința omului de a înțelege unele din lucrările Domnului trebuie să fie considerată şi ea temei de credință şi cinstire: „Când auzi, deci, că *a văzut Dumnezeu că sunt frumoase*, nu îndrăzni să te împotriveşti dumnezeieştii Scripturi, nici nu iscodi, nici nu spune : Pentru ce s-a făcut cutare şi cutare lucru ?"[44] Aşadar, chiar şi în cele pe care nu le pricepe, omul trebuie să intuiască desăvârşirea atributelor divine, pentru care Domnului Se cuvine neîncetată laudă: „Pornind de la toate cele ce vedem pe lume, să înălțați doxologie Stăpânului. Iar dacă nu ajungeți sau nu puteți pricepe rațiunea tuturor creaturilor, asta să nu vă fie vouă temei de necredință, ci pricină de slavoslovie. Când gândul rămâne neputincios şi mintea nu mai poate cuprinde, du-te cu mintea la măreția Stăpânului tău şi tocmai de aici conchide că atât de mare e puterea Lui, că noi nu putem şti precis nici rațiunea celor făcute de El."[45] Elementele naturii au ca menire înlesnirea înfiripării unui dialog mântuitor între om şi Dumnezeu. De aceea, ele se bucură de o atenție aparte în opera strălucitului teolog.

[43] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 95.
[44] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 92.
[45] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, 95.

2. REFLECȚIE CU PRIVIRE LA CONCEPTUL DE ADEVĂR ÎN TREI IPOSTAZE: TEORETIC, ARTISTIC, RELIGIOS

Ce este adevărul? (In 18,38)

Cuvintele acestea au răsunat odinioară în Pretoriu, şi continuă să răsune până astăzi în conştiința umanității. Întrebându-L pe Mântuitorul Hristos „Ce este adevărul?", Pilat exprima o căutare definitorie pentru omenirea din toate timpurile. Nu este exclus ca însuşi procuratorul să fi fost frământat lăuntric de această întrebare. Într-o formă sau alta, printr-o modalitate sau alta, omul a însetat dintotdeauna după adevăr, pe care l-a înțeles în diferite moduri. Cert este că, indiferent de concepția sa, omul a perseverat în această căutare existențială. De-a lungul istoriei, numeroase au fost încercările de a defini, de a exprima în cuvinte această realitate greu de cunoscut şi greu de cuprins cu mintea. Dar omul nu s-a dat niciodată bătut, urmând, poate în mod inconştient, firul menirii sale.

Adevăratul scop al vieții este cunoaşterea adevărului, a Adevărului suprem, afirma Berdiaev[1]. Dar până ca omul să ajungă la conştiința acestei vocații înalte, el trece prin numeroase etape premergătoare, secundare, de cercetare şi de căutare a adevărului ca realitate prezentă în lume sub diverse aspecte.

Tot Berdiaev menționa trei trepte în cucerirea adevărului: cunoaşterea adevărului ştiințific, cunoaşterea filosofică şi cunoaşterea religioasă. Aceste trei etape corespund unor grade diferite de înțelegere a individului doritor de această cucerire. Această afirmație nu-şi propune să diminueze importanța altor tipuri de adevăr în afară de cel Suprem, ci să arate faptul că acestea se pot dovedi utile în aflarea Acestuia. Ceea ce vom încerca să arătăm în lucrarea de față este felul în care adevărul este înțeles în medii intelectuale diferite. Mai întâi vom trata tema adevărului într-o manieră pur filosofică, pe plan teoretic, schițând câteva definiții şi concepții fundamentale despre adevăr ca noțiune, apoi vom defini manifestarea adevărului în domeniul artisticului şi importanța sa în viața de creație, şi, nu în cele din urmă, vom încerca să arătăm care este încărcătura sa transcendentală. În acest demers, străduința va fi aceea de a înțelege, pe măsura puterilor, ce este adevărul din punct de vedere subiectiv şi care este modul în care s-ar putea face cât mai prezent în viață, pentru ca existența personală să-şi împlinească menirea.

[1] Nikolai Berdiaev, *Adevăr şi Revelaţie* (Timişoara: Amarcord), 48.

1. Adevărul în ipostază teoretică

Întrebat *Ce este adevărul?*, Aristotel răspundea că adevărul este în mod necesar în conformitate cu realitatea. Referindu-se la calitatea unui enunț de a fi adevărat, el afirma următoarele: „A enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată este aceea prin care spui că este ceea ce este şi că nu este ceea ce nu este”[2]. O caracteristică fundamentală a adevărului este deci corespondența cu realitatea. Şi filosofii medievali erau de acord cu această trăsătură de bază a adevărului: „Veritas est adaequatio rei et intellectus”[3].

De asemenea, ca un enunț să fie adevărat, acesta are nevoie de argumente solide în favoarea sa, altfel nu poate fi susținut şi demonstrat ca fiind adevărat. Şi, chiar în cazul în care prezentăm argumente solide, nu este sigur că enunțul nostru este ceva mai mult decât o opinie personală, care, la aducerea de noi dovezi asupra stării realității, poate fi desființată definitiv. Putem numi această opinie un adevăr subiectiv, adică valabil numai pentru cel care îl emite[4]. Aşadar, simpla opinie asupra ceva nu trebuie în mod necesar să se confunde cu cunoaşterea acelui ceva.

Mitul peşterii[5] indică faptul că, pentru aflarea adevărului, omul se foloseşte de două mijloace fundamentale: experiența şi rațiunea. Platon consideră pe bună dreptate lumea experienței ca fiind numai un reflex al lumii reale şi omul aflat în căutarea adevărului trebuie în mod obligatoriu să se servească de rațiune pentru aflarea lui. Rațiunea este singura care poate discerne în chip real ceea ce ține de sfera autenticului.

Din întrebuințarea acestor două mijloace (rațiunea şi experiența) rezultă o posibilă clasificare a adevărurilor:

- *Adevărul material*, care reprezintă corespondența între ceea ce este şi judecata care a dus la enunțarea sa în propoziție: această corespondență este confirmată de experiență. Dar natura acestui

[2] Mihaela Miroiu, *Manual de filozofie* (Bucureşti: Didactică şi Pedagogică, 1997), 111.
[3] „Adevărul este adecvarea dintre lucru şi intellect”, Miroiu, *Manual de filozofie*, 111.
[4] Este cazul celor legați din peştera descrisă de Platon, în *Republica:* trăind toată viața departe de realitate, cu spatele la ea şi văzând doar o reflexie a acesteia, desigur că aceşti oameni au o anumită imagine a realității, pe care o consideră adevărată, şi care, pentru ei, este în mod real adevărată din moment ce nu cunosc altceva. Dar, în momentul în care unul dintre ei scapă şi are ocazia să cunoască cum este lumea de fapt, în lumina naturală şi nu într-o proiecție a focului pe peretele peşterii, realitatea lui se schimbă, adevărul pentru el începe să fie altul. De aceea, în eventualitatea în care s-ar întoarce alături de tovarăşii săi de peşteră, imaginile lor despre adevăr, despre realitate, ar fi cu totul diferite, şi comunicarea lor ar deveni imposibilă.
[5] Miroiu, *Manual de filozofie*, 115.

tip de **adevăr** este variabilă, pentru că acesta poate fi un adevăr obiectiv, relativ, subiectiv etc., după teoria cunoaşterii care îl susține (realism, relativism, criticism etc).

- *Adevărul formal*, care reprezintă validitatea concluziilor unui sistem ipotetico-deductiv, apărute prin intermediul regulilor de deducție aplicate unor postulate şi axiome admise. Acest tip de adevăr nu depinde de conținutul propozițiilor şi depinde de acordul său cu rațiunea. În acest caz, adevărul este un adevăr de corespondență şi este prioritar pentru că nu depinde de experiență.
- *Adevărul metafizic*, care se bazează în condițiile sale pe ipoteza existenței unui sistem de referință ontologic în ființa oricărei persoane. În acest caz, distingem adevărul absolut şi adevărul relativ.
- *Adevărul unei credinţe sau a unei opinii*, care reprezintă veridicitatea unei propoziții care se acordă cu un ansamblu de credințe care existau înaintea sa. Acest tip de adevăr este denumit adeseori adevăr coerent[6].

Această clasificare se poate dovedi utilă la un moment dat, deoarece oferă caracteristicile de bază după care poate fi recunoscut un anumit tip de adevăr şi poate fi verificat mai uşor gradul său de valabilitate: este un adevăr relativ, subiectiv sau universal valabil? De asemenea, arată de ce este nevoie pentru a demonstra veridicitatea unui enunț, indiferent de sfera din care provine: istorică, filosofică sau metafizică.

Adevărurile pur formale sunt denumite *adevăruri analitice*. Ele se numesc aşa pentru că sunt obținute strict în urma unor deducții logice, sau a unor analize mentale asupra unui subiect, oricare ar fi acesta. Ele nu sunt confirmate de experiență, ci rămân pe un plan pur teoretic, fără a fi confruntate cu realitatea pentru confirmarea lor. Pe de altă parte, adevărurile care provin din experiență sunt denumite *adevăruri sintetice*. Ele sunt imaginea teoretică a rezultatului unei experiențe a realității, pe care încearcă să o exprime şi să o sintetizeze în cuvinte. Dacă adevărurile analitice nu sunt verificate prin confruntare cu realitatea, nici adevărurile sintetice, obținute prin experiența directă, nu sunt verificate printr-un proces mental rațional.

Un exemplu interesant şi concludent de căutare a adevărului este cel al sintagmei „Gândesc deci exist", care aparține lui René Descartes. Dorind să se îndeletnicească cu căutarea adevărului şi cu nimic altceva, Descartes

[6] Enciclopedia Wikipedia, accesat Mai 25, 2006, www.wikipedia.org.

hotărâşte să pornească de la premisa că tot ce a considerat anterior ca fiind adevărat şi real, să nege acum cu hotărâre, pentru a reuşi să descopere un adevăr ultim, de la care să reînceapă descoperirea tuturor adevărurilor. În acest efort de gândire, descoperirea sa este surprinzătoare: singurul lucru de care poate fi convins că este cu totul şi cu totul adevărat, este cel a propriei existenţe: văzându-se pe sine gândind, Descartes realizează că nu ar putea face aceasta dacă nu ar exista cu adevărat. Iată că el adoptă acest adevăr solid ca bază a sistemului său filosofic pe care dorea să îl construiască. Am amintit acest exemplu, pentru că îmbină atât raţiunea, cât şi experienţa: Descartes desfăşoară o activitate raţională profundă pentru aflarea adevărului, dar experienţa este aceea care îl face conştient de faptul că gândeşte, el face experienţa procesului cognitiv. Mai apoi, raţiunea va interveni din nou pentru a deduce în mod logic propria-i fiinţare. Ce rezultă din această demonstraţie? Nimic altceva decât faptul că adevărul trebuie să fie în aceeaşi măsură analitic şi sintetic pentru a fi în chip real adevăr.

Dacă la începutul acestei lucrări, vorbeam despre necesitatea corespondenţei cu realitatea a unui enunţ care se vrea adevărat, trebuie să menţionăm acum faptul că unii filosofi nu au fost de acord cu această afirmaţie. Aceştia afirmă că este necesar un criteriu care să stabilească veridicitatea unui enunţ, şi acesta este cel al coerenţei. Potrivit acestui criteriu, o opinie este adevărată atunci când este coerentă cu celelalte opinii pe care le susţinem[7].

Să ne întoarcem pentru o clipă la originea cuvântului *adevăr.* Grecescul *aletheia,* reluat de Heidegger în filosofia sa, nu înseamnă altceva decât *neascundere.* Aşadar, *adevărul este stare de neascundere*[8]. Omul trebuie să descopere adevărul, să *jefuiască* adevărul din starea de tăinuire a sa. Chiar şi *naturii îi place să se ascundă*[9], cu atât mai mult omului. De aceea, enunţurile sunt adeseori jumătăţi de adevăr sau chiar tăinuiri ale adevărului. După cum bine ştim, vorbirea umană se serveşte adesea de aparenţă, înşelăciune, amăgire. Omul care se ascunde, în primul rând faţă de sine însuşi, nu va vorbi niciodată deschis, adevărat. El va încerca întotdeauna să ascundă realitatea, nu va fi în stare să o exprime. Gadamer afirmă că există o corelaţie între fiinţă şi vorbire. Cu cât omul se cunoaşte pe sine şi se acceptă, cu atât vorbirea sa va fi mai adevărată. Când fiinţa este adevărată, vorbirea este şi ea adevărată.

---

[7] Miroiu, *Manual de filozofie*, 118.

[8] H. G. Gadamer, *Adevăr şi metodă* (Bucureşti: Teora, 2001), 402.

[9] Sunt cuvintele lui Heraclit, amintite de Gadamer, *Adevăr şi metodă*, 401.

Iată aşadar câteva coordonate ale adevărului în ipostaza sa teoretică: concordanța cu realitatea, coerența, argumentarea, iar mijloacele care îl deservesc pe om în aflarea acestuia sunt rațiunea şi experiența, instrumente indispensabile. Foarte interesant este şi modul în care autenticul ființei se face vizibil în comunicarea sa, indiferent care ar fi ea. Dar acest aspect va fi tratat pe îndelete în cele ce urmează.

2. Adevărul în ipostază artistică

Aşa cum corelația dintre ființă şi vorbire este de netăgăduit, conform lui Gadamer, tot aşa şi corelația dintre ființă şi opera de artă. Ce vrem să spunem prin aceasta? Nimic altceva decât că opera de artă este o transpunere plastică a sinelui. Inevitabil, creația este reflexia trăirii fiecăruia. Artistul, oricât ar dori să disimuleze, exprimă întotdeauna propria experiere. Şi dacă sensul vorbirii este acela de a face invizibilul vizibil[10], de a arăta ascunsul, tăinuitul, acelaşi este şi sensul artei: ea face vizibil sufletul creator, cu toate bucuriile şi suferințele lui, într-un cuvânt, cu întreaga sa trăire sufletească.

Adevărul artistic este greu de distins, deoarece în artă intervine şi puterea creatoare, imaginația. De aceea, nu se poate preciza cu uşurință care este limita imaginației şi începutul adevărului în opera de artă. De asemenea, trebuie precizat încă de la început că adevărul artistic trebuie privit din două puncte de vedere diferite: cel al artistului şi cel al privitorului interesat să pătrundă înțelesurile adânci ale operei de artă.[11]

Din punctul de vedere al artistului, opera sa este adevărată atunci când exprimă ceea ce vrea să spună acesta lumii întregi sau sieşi. De aceea, odată cu trecerea timpului, marii artişti îşi desconsideră operele realizate în trecut, deorece nu îi mai reprezintă. Evoluând atât pe plan intelectual, cât şi sufletesc, artistul se depăşeşte în mod continuu pe sine însuşi. Creația sa se schimbă puțin câte puțin odată cu el. Aşa se face că, adeseori, artiştii nu mai găsesc calități într-o operă de artă mai veche, ci numai numeroase defecte, opera nemaicorespunzând trăirii şi părerilor lor[12]. Pe de altă parte însă, artistul are adeseori intenția de a rupe orice legătură cu creația sa. În acest sens, el se izolează de opera odată terminată, care, începând cu acest moment, trebuie să trăiască prin sine însăşi[13]. Opera trece în prim-plan, ea este cea expusă în muzee, admirată de nenumărați iubitori de artă. Prea

[10] Gadamer, *Adevăr şi metodă*, 402.
[11] Marie-Dominique Philippe, *De la vérité* (Cluj-Napoca: Viața creştină, 2002), 40.
[12] Philippe, *De la vérité*, 43.
[13] M. Heidegger, *Originea operei de artă* (Bucureşti: Humanitas, 1995), 63.

puțini dintre aceştia se gândesc la autorul ei, tocmai datorită faptului că opera capătă o ființare proprie.

Cu toată această ființare adevărată, artistul păstrează o legătură invizibilă cu opera sa: cel puțin aceea a unei judecăți de valoare. El se consideră cel mai în drept să emită o apreciere asupra operei de artă, iar în cazuri extreme, se consideră definitiv proprietarul ei, chiar dacă între timp a fost achiziționată![14]

Este necesar să precizăm faptul că atitudinea artiştilor față de propriile lor opere variază foarte mult. Unii, considerându-se pe bună-dreptate stăpânii operelor lor, le pun pe acestea într-un raport de inferioritate şi îşi permit să emită judecăți de valoare. În acest caz, artiştii sunt veşnic nemulțumiți de propriile realizări, încercând întotdeauna să le îmbunătățească (un exemplu la îndemână este cel al lui Leonardo, care a lucrat la Gioconda aproape douăzeci de ani!), sau, dacă li se pare imposibil, să le distrugă definitiv, considerându-le nedemne de ființare. Un alt caz este cel al artiştilor care, lăsându-se pradă inspirației, se consideră depăşiți de către propria operă, şi care, aflați în fața ei, nu pot spune nimic despre ea[15]. Revenind cu discursul la tema tratată pe parcursul acestei lucrări, aceea a adevărului, ne punem o legitimă întrebare: poate emite artistul (sau privitorul) o judecată de valoare adevărată asupra operei de artă?

„Adevărat înseamnă ceea ce corespunde realului şi real este ceea ce există într-adevăr [...]. Adevărul este esența a ceea ce este adevărat."[16] Dar, în cazul operei de artă, unde intervine adeseori fantezia autorului, unde este adevărul şi cărui real îi corespunde el? Pornind din nou de la originea grecească a cuvântului *adevăr – aletheia,* ajungem la conceptul de neascundere a ființării. Dar, în cazul artei, când spunem aceasta ne gândim la realitatea înconjurătoare sau la realitatea interioară a artistului? Pentru că de multe ori subiectul reprezentat în opera de artă nu există în realitate. Un exemplu simplu de înțeles este cel al unui peisaj în ulei, care reprezintă, să spunem, un sat de munte la apus. Dar artistul, din considerente compoziționale subiective, adaugă sau elimină în tabloul său câteva case. Mai corespunde imaginea reprezentată realității înconjurătoare? Desigur că numai parțial. Dar, dacă prin atmosfera acestui tablou, artistul reuşeşte

[14] A se vedea cazul unui pictor american, care, văzând în casa cuiva un tablou al său vechi de douăzeci de ani, şi considerând că este lipsit de valoare, a dorit să îl recupereze deoarece nu îl reprezenta onorabil. Cazul s-a materializat într-un adevărat proces juridic: atât artistul care pictase tabloul, cât şi cumpărătorul său, se considerau proprietarii de drept ai acestuia. Cazul este consemnat de Philippe, *De la vérité*, 44-5.

[15] Philippe, *De la vérité*, 50.

[16] Heidegger, *Originea operei de artă*, 75.

să exprime starea sa de spirit din acel moment, considerăm că respectivul tablou este adevărat, deoarece corespunde realității interioare, sufletești, a creatorului ei. Prin intermediul imaginii se descoperă lumii, iese din ascuns experierea artistului. Acesta se descoperă pe sine lumii în operă, uneori chiar aceasta îl ajută să se cunoască mai bine, mai adevărat. Drumul către cunoașterea de sine este lung și anevoios, „nicăieri însă ceva nu înseamnă la fel de mult pentru ființa omului ca acolo unde ea reușește”[17].

Un alt aspect fundamental este cel al adevărului-frumusețe: „Frumusețea este unul din felurile în care ființează adevărul”[18]. Și unde este mai prezentă frumusețea decât în opera de artă? Frumusețea este pentru mulți chiar scopul artei, este obiectivul oricărui artist. Desigur că această concepție despre frumos variază, dar, în orice caz, acest element este unul fundamental în lumea creatorilor. Artiștii sunt numiți adesea *creatori de frumos*. „Frumosul nu ține doar de plăcere, și nu se mărginește să fie doar obiect al ei. Frumosul rezidă în schimb în formă...”[19].

Dacă opera de artă corespunde trăirii artistului și concepțiilor lui despre frumos, atunci da, acesta este capabil să emită o judecată de valoare adevărată, dar, cu toate acestea, ea rămâne subiectivă. Și aceasta nu pentru că artistul nu ar fi capabil să aplice anumite criterii de valoare universal valabile, ci pentru că ceea ce este adevărat pentru el nu este în mod necesar adevărat și pentru privitor. Privitorul provine în general dintr-un alt mediu decât artistul. El vine cu propriile concepții despre lume, despre viață, despre frumos. Fiecare are o grilă de valori formată în timp, care este rezultatul experiențelor și a învățăturii, pe care o aplică inevitabil la orice obiect, fapt sau idee asupra căreia trebuie sau dorește să emită o judecată de valoare. Așa se face că, ceea ce e un tablou reușit pentru pictor, poate fi un dezastru total pentru privitor, și viceversa.

O altă problemă foarte interesantă în căutarea adevărului în artă este cea a inspirației[20] și a felului în care lucrează aceasta asupra artistului? Unii spun că inspirația vine de sus, alții că este trimisă de Muze, iar alții spun că este îmbinarea fericită a imaginației cu inteligența artistului. Cert este doar faptul că momentul în care ea survine este necunoscut. Inspirația face ca artistul, aflat în mijlocul lucrului, să sesizeze anumite aspecte noi sau să aibă o idee sclipitoare pentru opera în curs de realizare. Fără să se mai gândească, artistul știe că ceea ce are de făcut este să asculte de

[17] Gadamer, *Adevăr și metodă*, 397.
[18] Heidegger, *Originea operei de artă*, 82.
[19] Heidegger, *Originea operei de artă*, 109.
[20] Philippe, *De la vérité*, 50-2.

glasul inspirației. Întrebat de ce, nu va şti niciodată să răspundă pentru că inspirația se impune fără ca artistul să o poată refuza şi nimic mai mult. Nici el însuşi nu şi-o poate explica,dar urmarea acestei intervenții conferă operei de artă autenticitatea, sentimentul de ceva adevărat, fapt care ne interesează într-un chip cu totul deosebit.

Artistul pasionat de arta sa se lasă pradă inspirației. Acest lucru îl defineşte. Nu-şi pune prea multe întrebări, ştiind exact că este aproape o obligație morală să facă ceea ce îi dictează inspirația. De aceea, nici nu primeşte cu uşurință sfaturile celor din jur[21], ci, în cazul în care într-un moment sau altul a rămas fără inspirație, aşteaptă ca aceasta să revină, dorind ca totul să vină din interior şi să se impună fără drept de apel. Acesta este adevărul operei de artă şi, totodată, adevărul artistului. Aspectul acesta este evident în timpul lucrului: niciunui artist adevărat nu îi place să aibă spectatori, iar, în eventualitatea în care aceştia există, sunt reduşi urgent la tăcere, pentru că riscă să îl scoată din starea de interiorizare necesară realizării unei opere de artă oneste. Artistul care este cuprins cu desăvârşire de munca sa, nevăzând şi neauzind nimic din ce se întâmplă în jur, este un artist veritabil. Propria operă i se impune cu atâta forță încât nu se poate opune. Este sentimentul pe care îl exprima Michelangelo în fața unui bloc de marmură încă neatins de daltă: „Tot ce trebuie să fac este să scot la lumină ceea ce există deja în interior!".

Această forță cu care se impune inspirația determină, după cum menționam şi mai devreme, autenticitatea operei de artă. Dacă artistului îi este indiferentă lucrarea, finită sau încă pe şevalet, înseamnă că aceasta este departe de adevăr. Dacă ea nu corespunde ideilor sau stărilor pe care artistul vrea să le exprime, de asemenea este departe de adevăr. Atunci când opera de artă nu mai corespunde proiectului său, imaginii pe care şi-o formase în minte despre lucrarea finită, artistul trăieşte o suferință profund-autentică. Dar, în aceste momente atât de delicate, intervine uneori inspirația care aduce salvarea operei respective şi caracterul său autentic, şi, totodată, readuce bucuria şi sentimentul împlinirii în sufletul artistului[22].

Putem concluziona afirmând că adevărul în opera de artă nu este altceva decât concordanța operei cu proiectul lăuntric al artistului, pe care

[21] Philippe, *De la vérité*, 53.

[22] A se vedea istorioara sculptării unei Madone cu Pruncul de către un sculptor modest, dar sincer cu sine şi cu opera, care, depăşind un moment de descurajare printr-unul de inspirație, reuşeşte să ducă la bun sfârşit o lucrare a cărei dificultate îl depăşea. (Philippe, *De la vérité*, 58-60).

acesta îl poartă cu sine până la momentul încheierii operei sale. Aşadar, artistul este măsura şi sursa propriei opere. Artistul va considera întotdeauna că lucrarea sa este departe de perfecțiune, de aceea putem spune despre adevărul operei de artă că este unul relativ, dar este fără îndoială un adevăr. Este un adevăr profund, dar nu absolut.

3. Adevărul în ipostază religioasă

Până în acest punct al lucrării, am tratat problema adevărului în ipostaza sa teoretică, apoi am încercat să schițăm care este locul şi rolul adevărului în artă. Am constatat pe parcursul lucrării că, în general, adevărul este relativ şi rămâne într-un plan intelectual. Dar, în conştiința creştină, adevărul nu poate fi încadrat în aceste limite. Creştinul nu contestă existența şi valabilitatea adevărurilor despre care am vorbit pe parcursul capitolelor precedente, ci doar afirmă faptul că adevărul este, mai presus de toate, unul existențial.

Întrebarea lui Pilat: *Ce este adevărul?*, rămâne aparent fără răspuns, pentru că Pilat avea în fața sa pe Însuşi Adevărul, *Unicul Adevăr care este Dumnezeu*[23]. Un răspuns pronunțat ar fi fost inutil şi incapabil să cuprindă realitatea prezenței Adevărului. Dar acest Adevăr nu se oferă omului de-a gata, precum restul realităților concrete ale lumii acesteia, ci este dobândit şi cunoscut de-a lungul întregii vieți, printr-un efort personal în acest sens.

Toate adevărurile despre care am vorbit anterior nu sunt inutile, ci servesc la cunoaşterea Adevărului suprem[24]. Ele ne permit puțin câte puțin să ne apropiem de Cel care este Adevărul absolut. Fiecare om în felul lui, dacă este sincer cu sine, se află în căutarea adevărului. Fie că este om de ştiință, filosof sau artist, el reuşeşte prin îndelungi străduințe să ajungă la nişte adevăruri *mici*, pe care le poate poseda, dar pe Dumnezeu, chiar şi unul care ajunge să-l cunoască pe plan mistic, nu Îl poate nici pe departe poseda[25]. Dumnezeu Se face cunoscut, dar numai în măsura în care omul Îl poate cunoaşte.

Mântuitorul Însuşi spune despre Sine la un moment dat: *Eu sunt Calea, Adevărul şi Viața*. Iată exprimarea faptului că adevărul, din punct de vedere creştin, este unul existențial. Acesta este răspunsul la întrebarea lui Pilat, pe care, în Pretoriu, Mântuitorul nu l-a pronunțat. Adevărul Suprem nu poate fi cunoscut decât dacă omul a trecut printr-o veritabilă trezire spirituală, cu alte cuvinte, dacă se află într-o stare de trezvie duhovnicească.

---

[23] Philippe, *De la vérité*, 222.
[24] Philippe, *De la vérité*, 222.
[25] Philippe, *De la vérité*, 222.

Întrebarea pe care ne-o punem este: care era starea lui Pilat? A înțeles sau nu pe Cine avea înaintea lui? Greu de crezut că a înțeles cu adevărat... Cu siguranță că ar fi procedat altfel, chiar cu riscul propriei vieți. Adevărul i-a rămas inaccesibil.

Adevărul nu este doar o realitate, ci este însuşi sensul realului[26]. Fără Dumnezeu viața, existența omului, nu are sens. Creştinul lucrează în mod continuu la mântuirea lui, care nu este altceva decât realizarea apropierii de Dumnezeu şi trăirea în comuniune cu El, cu Adevărul Absolut: „Adevărul din străfundul lucrurilor este Dumnezeu, iar Dumnezeu este Adevăr"[27]. Aşadar, nu se poate să îi atribui adevărului o semnificație pur teoretică. El este esența vieții şi sensul ei şi nu Se revelează decât în anumite condiții de ordin spiritual, intelectual şi cultural. Iată ce cuvinte frumoase are Berdiaev referitor la raportul adevărului cu existența umană: „Adevărul nu se află în raport de coordonare cu existența concretă, el e o vâlvătaie în viața de lumină; eu nu-l cunosc încă, dar îl caut. Însă, prin însuşi acest lucru, confirm deja existența adevărului ca lumină, existența fiind concepută altfel decât ca existență a realităților lumii fizice. Căutarea mea e deja lumina care se aprinde, adevărul care se întredeschide."[28].

Vocația omului este cunoaşterea lui Dumnezeu, iar Dumnezeu este „Adevărul integral, scris cu majusculă"[29]. Vom încheia acest capitol cu un citat care rezumă în chip edificator acest adevăr fundamental: „Adevăratul scop al vieții e cunoaşterea existențială, integrală a Adevărului, comuniunea cu el, viața în el. Adevărul e iluminarea şi transfigurarea existenței şi a universului. Logosul care luminează acționează într-o formă individuală în fiecare achiziție a Adevărului, Adevăr fărâmițat în adevărurile fragmentare ale cunoaşterii ştiințifice. Adevărul este Dumnezeu."[30].

În loc de concluzii

În rândurile de față am încercat să analizăm schematic tema adevărului în trei ipostaze: teoretic, artistic şi religios. Am arătat câteva definiții ale adevărului teoretic, şi felul în care a fost el privit şi gândit de-a lungul timpului. Apoi am arătat care este conținutul autentic al artei şi felul în care se manifestă adevărul în viața şi opera artistului, iar în ultimul capitol, am expus sintetic punctul de vedere creştin asupra adevărului.

[26] Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, 23.
[27] Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, 23.
[28] Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, 27.
[29] Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, 28.
[30] Berdiaev, *Adevăr şi Revelație*, 48.

Toate adevărurile participă, conlucrează la aflarea Adevărului ultim, care este Hristos-Dumnezeu. Rămâne la latitudinea fiecăruia să hotărască dacă doreşte să-L afle şi să lucreze în acest sens. Găsirea Lui este accesibilă atât pentru teoretician, filosof, om de ştiinţă, cât şi pentru artist sau pentru simplul creştin. Adevărurile *mici* cucerite ne pot fi de ajutor în această căutare. Întrebarea lui Pilat continuă să răsune pentru fiecare dintre noi: **Ce este adevărul?**

3. PERSPECTIVE PATRISTICE ASUPRA IMNOGRAFIEI ŞI ICONOGRAFIEI CA EXPRESII ALE EXPERIERII SACRULUI

Una din formele de manifestare ale vieții sociale a fost încă de la începutul existenței omenirii, religia. Indiferent de timp sau de loc, omul a simțit nevoia religiosului în viața sa. Până astăzi, aceasta este o valoare indiscutabilă în panteonul umanității, chiar dacă perspectiva asupra ei s-a schimbat simțitor în ultimele decenii. Manifestarea religioasă se desfăşoară în comuniune, în comunitate, este întreținută de mediul social şi transmisă din generație în generație. În acelaşi fel, şi arta este o manifestare socială. Desigur, în cazul artei, este vorba de manifestarea ei prin intermediul câtorva *creatori de frumos* – artiştii, care îmbogățesc necontenit tezaurul umanității. De altfel, şi în sfera sacrului, descoperirile se fac aproape întotdeauna prin intermediul unor aleşi ai Divinității, considerați demni de a fi mijlocitori între Dumnezeu şi oameni.

Manifestările vieții sociale nu sunt complet separate unele de celelalte. Astfel, în mod logic, religia şi arta comunică, se influențează reciproc. Dacă arta este de multe ori o exprimare a trăirii sacrului, cultul religios foloseşte arta pentru înfrumusețarea sa şi pentru facilitarea aprofundării trăirii de către credincioşi. Vom lua exemplul Bisericii creştine, în cadrul căreia arta ocupă un loc cu totul aparte. În cult se află la loc de cinste muzica. Apoi, un element fundamental al creştinismului este icoana, fie mobilă sau murală – ştim cu toții că tradiția creştină consemnează prezența unor imagini, a unor reprezentări sacre încă din primele veacuri ale creştinismului, ajungându-se astăzi la o dezvoltare cu totul aparte. Iată, aşadar, cum, inspirându-se adeseori din religie, arta a stat la rândul ei în serviciul sentimentului religios.

Dar arta este prezentă nu numai în biserica - , lăcaş de cult, ci şi în Biserica- adunare a credincioşilor. Fiecare creştin este membru al Bisericii, deci, în măsura în care el trăieşte sacrul, în măsura în care are o experiere religioasă, el realizează aceast lucru în interiorul Bisericii. De aceea, un artist cu o trăire religioasă realizează întâlnirea acestor două valori deosebite ale umanității.

Valorile artistice dăinuie, nu-şi pierd din importanță şi nu sunt niciodată date uitării; sunt valori care îmbogățesc viața şi care, în acelaşi timp, o înfrumusețează. În rândul acestora, de o prețuire deosebită se

bucură imnografia şi iconografia răsăriteană. Posibilitatea lor de a exprima într-un mod foarte sincer, limpede, cele mai profunde sentimente, este unul din motivele pentru care, poate astăzi mai mult ca oricând, omul nu se poate dispensa de ele. Nobleţea lor le conferă şi posibilitatea de a înnobila sufletele, de a le înălţa spiritual, de a le îndepărta măcar pentru o clipă de imanentul lumii acesteia.

Această posibilitate de înnobilare spirituală prin artă culminează în icoană – ca mijlocire între Dumnezeu şi om – şi, în egală măsură în muzica bisericească, expresia înălţării sufletului omenesc spre Prototipul său.

1. Consideraţii patristice asupra muzicii şi imnografiei bizantine

Muzica înnobilează sufletele. Aceste cuvinte considerate poate banale, sunt, cu toate acestea, în consonanţă perfectă cu capitolul de faţă. Muzica este una dintre valorile fundamentale ale omenirii din toate timpurile, practicarea ei fiind determinată de nevoia incurabilă a omului de frumos. Această nevoie de frumos îşi găseşte un loc firesc şi în sânul creştinătăţii, acolo unde muzica s-a bucurat încă de la începuturi de un loc privilegiat.

Părinţii şi-au exprimat în scrierile lor concepţiile privitoare la rolul muzicii în cult. Părerea acestora este unanimă în ce priveşte refuzul muzicii laice, de sorginte păgână, în viaţa creştinilor. Acest tip de muzică este privit numai ca mijloc de ispitire şi ca prilej de pierzanie, deoarece, prin conţinutul său pur lumesc, stârneşte poftele şi patimile. Iată ce spunea Clement Alexandrinul referitor la această muzică: „Invită la plăcere în ritmul părinţilor idolatri; este o muzică cu prea multe artificii care antrenează spiritul la sentimente pernicioase bunelor moravuri; este colorată, neruşinată."[1]

Dar există şi excepţii, situaţii în care muzica laică poate exprima o viaţă autentic religioasă, o putere de creaţie care îşi are originea în Creatorul tuturor. Această putere de creaţie este o însuşire firească a omului creator (*demiurgos),* care *este chipul Cuvântului/Raţiunii creatoare prin excelenţă*[2]. Un mare duhovnic contemporan mărturisea la un moment dat că pentru el, muzica are un rol deosebit în viaţa duhovnicească. El afirma că, în urma audiţiei unor piese de Vivaldi avea adeseori o stare sufletească aleasă. Ajuns la mănăstire încă de foarte tânăr, a avut norocul să afle acolo înţelegere, permiţându-i-se în continuare să asculte acest tip de muzică, care se

[1] Clement Alexandrinul, „Pedagogul," în *PSB* 4, trad. Dumitru Fecioru (Bucureşti: IBMO, 1982), 254.

[2] Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, [2]2002), 63.

dovedea a-i fi de folos. Şi cum este posibil acest lucru? Datorită faptului că puterea creatoare a omului îşi are originea în Dumnezeu, Creatorul suprem, care i-a făcut acest mare dar. Iar dacă artistul, având o conştiinţă profund religioasă, creează frumosul, acesta se răsfrânge asupra omenirii întregii şi, în acelaşi timp, se întoarce către Dumnezeu întru miros de bună mireasmă duhovnicească.

În ce priveşte în schimb cântarea latreutică, doxologică, Sfinţii Părinţi încurajează practicarea ei. **Sfântul Clement al Alexandriei** propune în locul muzicii pierzătoare de suflet despre care vorbeam mai sus, „cântarea cea nouă... care nu ia ca regulă nici ritmul lui Trepandru, nici pe cel al lui Capiton, nici modul frigian, nici modul lidian, nici pe cel al Doridei…”[3]. În viziunea sa, muzica are în mod neîndoielnic o origine divină, fiind prezentă în univers încă de la crearea universului: „Dumnezeu a organizat Universul în mod armonios şi a acordat disonanţa elementelor în raporturi consonante, pentru ca lumea întreagă să fie armonie”[4]. Episcopul Ancirei este îndeosebi preocupat de educaţia tinerilor şi a copiilor, care constituie viitorul Bisericii. În lucrarea sa intitulată *Pedagogul*, el arată că muzica sau cântul religios poate şi trebuie să contribuie la educaţia tineretului pentru viaţa creştină. Şi aceasta din motivul că muzica, această artă atât de iubită, poate forma şi desăvârşi frumuseţea sufletească a oricărui copil, în definitiv a oricărui creştin[5].

Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscop al Cezareei Capadociei, a fost şi el interesat în chip deosebit de cântarea liturgică. Vizitând alte locuri şi observând practicile creştinilor cu mare atenţie, vestitul arhiereu a introdus în eparhia sa cântarea de tip antifonic. Pe lângă această grijă deosebită pentru îmbunătăţirea cultului prin anumite modificări sau îmbogăţiri cu elemente noi, Sfântul Vasile a avut o contribuţie deosebită la dezvoltarea cultului, prin alcătuirea unor cântări şi imne bisericeşti şi chiar a rânduielii unei Sfinte Liturghii care îi poartă numele şi care se săvârşeşte de zece ori pe parcursul anului bisericesc.

Asemenea altor Sfinţi Părinţi, şi Sfântul Vasile se pronunţă împotriva muzicii dăunătoare sufletului, care poate perverti omul şi îl poate îndemna la păcătuire. Iată care sunt cuvintele sale adresate tinerilor cărora le purta o grijă deosebită: „Să închidem urechile la cântecele care pervertesc sufletul,

---

[3] Clement Alexandrinul, *Protreptic 12*, în *PG* 237-245 – Petre Vintilescu, *Poezia imnografică* (Cluj-Napoca: Renaşterea, 2005), 20.

[4] Théodore Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (Paris: 1931), VIII – Vasile Stanciu, „Muzica liturgică în dimensiunea ei patristică şi canonică,” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 2 (1994): 73.

[5] Vasile Vasile, *Istoria muzicii bizantine*, vol. 1 (Bucureşti: Interprint, 1997), 66.

căci prin acest fel de cântare se nasc, în general, pasiunile servile şi josnice. Să cântăm mai degrabă celălalt fel de cântare ce conduce la bine şi de care se folosea David, poetul cântărilor sfinte."[6]. Episcopul Cezareei elogia în cuvinte alese frumusețea şi profunzimea psalmilor regelui David, crezând cu tărie că aceasta se cuvine să cânte tinerii pentru zidirea şi luminarea lor: „Psalmul este liniştea sufletelor, răsplătitorul păcii, liniştind gândurile tumultoase şi turbulente. El dă repaosul sufletului agitat, el cumințeşte pe omul pătimaş. Psalmul este sprijinul prieteniei, trăsura unirii pentru cei ce sunt despărțiți, modul împăcării între duşmani. Căci care ar putea considera pe cineva ca duşman după ce şi-a ridicat odată vocea sa spre Dumnezeu cu el? Psalmodia aduce şi ea, deci, cele mai mari dintre bunuri: dragostea." Iată care este folosul duhovnicesc al psalmilor: alungă gândurile pătimaşe şi aduc în suflete cea mai mare dintre virtuțile creştineşti, iubirea.

Câtă admirație avea Sfântul Vasile pentru cântări, este evident în frumoasele sale cuvinte. Biserica îl cinsteşte pentru rolul avut în dezvoltarea creştinismului, ca mare arhiereu, dar şi pentru interesul său pentru muzică, manifestat uneori chiar prin compunerea unor imne de mare profunzime duhovnicească.

Un alt mare ierarh din istoria Bisericii, **Sfântul Ioan Hrisostom**, considera muzica înălțătoare: „Nimic nu reuşeşte să înalțe într-atât sufletul şi oarecum să-l înaripeze, să-l ridice de pe pământ, să-l desfacă de legăturile trupului... ca o melodie vocală, sau o cântare inspirată, perfect alcătuită ritmic."[7]. Tot în acest sens, el spunea într-un alt loc următoarele: „Nimic nu ridică sufletul, nu-i dă aripi, nu-l smulge din cele pământeşti, nu-l eliberează din legăturile trupeşti, nu-i inspiră înțelepciunea divină, nu-l face să disprețuiască cele de jos, precum muzica şi accentele măsurate ale unui cântec dumnezeiesc."[8]. Iată cât de puternică poate fi cântarea cu conținut duhovnicesc. Omul aflat în urcuşul spre mântuire este ajutat în mod semnificativ de cântare, de psalmodiere, de muzică liturgică, toate acestea inspirându-l şi adunându-i mintea spre realitățile cereşti, spre adevărurile lumii nevăzute. Se afirmă adeseori că muzica are origine divină şi că este prezentă în lumea cerească, fapt confirmat de numeroase pasaje biblice. Din acest motiv, nu este de mirare că are un efect binefăcător asupra vieții duhovniceşti.

---

[6] Vasile, *Istoria muzicii bizantine*, 71.
[7] Sf. Ioan Hrisostom, „Comentariu la Psalmul XLI," în *PG* 55,155 – Vasile, *Istoria muzicii bizantine,* 83.
[8] Vasile, *Istoria muzicii bizantine*, 79.

Cântarea antifonică a fost introdusă la Constantinopol de către marele ierarh, asemenea Sfântului Vasilecel Mare. . Sfântul Ioan considera că vocile credincioşilor sunt asemenea corzilor unei chitări, care, împreună, creează o armonie desăvârşită. Prin această armonie, creştinii Îl laudă şi Îl preamăresc pe Dumnezeul cel adevărat. Arhiereul Constantinopolului a lăsat şi unele norme pentru rânduiala cântării în biserică. Aceste norme se referă la genul cântărilor permise în sfintele locaşuri.

Sfântul Niceta de Remesiana (+după 414) este o altă voce de referință în istoria cântării liturgice. În lucrarea sa *Despre folosul cântării de psalmi*, regăsim o cuvântare în care Sfântul apără şi argumentează prezența muzicii şi a cântării liturgice, afirmând faptul că rugăciunea rostită nu este suficientă. El comentează astfel textul Cinei celei de Taină: „Cine se va mai îndoi chiar de o astfel de dovadă despre sfințenia psalmilor şi a imnelor? Când Acela care este închinat şi lăudat de puterile cereşti, El însuşi a adus ca mărturie că a cântat imne cu ucenicii Săi?”[9].

Sfântul Niceta afirmă că muzica are un rol religios-educativ foarte important în formarea creştinilor, şi dă îndrumări privind rostul cântării psalmilor în viața duhovnicească a creştinilor[10]. El consideră cântarea o adevărată jertfă de laudă: „Iată ceea ce este mai de preț, iată jertfa duhovnicească mai mare decât toate jertfele de animale! Şi pe bună dreptate. Dacă, într-adevăr, acolo se vărsa sângele animalelor, aici se jertfeşte lauda duhovnicească din sufletul însuşi şi din conştiința curată.”[11]. Slujba îmbogățită de cântări este asemenea unui ospăț duhovnicesc: „Ce este mai plăcut decât această desfătare? Căci şi cu psalmi ne desfătăm, şi cu rugăciuni ne răcorim, şi cu lecturi ne hrănim. Într-adevăr, după cum unii comeseni sunt desfătați de felurimea mâncărilor, tot aşa şi sufletele noastre se îmbogățesc printr-o lectură felurită şi prin cântarea imnelor.”[12]. Sfântul Niceta era categoric în ce priveşte introducerea cântărilor lumeşti în biserică: acest lucru era cu desăvârşire interzis, în această privință fiind de aceeaşi părere cu Sfântul Ioan Gură de Aur.

Sfântul stabileşte şi anumite reguli privitoare la disciplina necesară în cântarea religioasă. Nu este îngăduit fiecărui creştin să cânte după bunul plac, ci trebuie să se înscrie într-o disciplină comună tuturor credincioşilor: „Toți să cânte odată în acelaşi timp, fără ca unii să o ia înainte, iar alții să rămână în urmă. Aceeaşi disciplină comună se cere în

[9] Stanciu, „Muzica liturgică,” 70.
[10] Vasile Stanciu, „Cântarea cultică ortodoxă,” *ST* 7-8 (1985), 542.
[11] Stanciu, „Muzica liturgică,” 76.
[12] Stanciu, „Muzica liturgică,” 76.

timpul oricărei slujbe în biserică: când se cântă, să cânte toți, când se face rugăciune să se roage toți, când se citeşte să asculte toți în tăcere."[13]. Prin toate contribuțiile sale la dezvoltarea cântării religioase în biserică, Sfântul Niceta poate fi considerat cu adevărat un părinte al muzicii bisericeşti.

Fericitul Augustin este o altă voce de referință în domeniul cântării bisericeşti. Afirmațiile sale în această privință sunt destul de categorice. El consideră că muzica este ştiința frumoaselor modulări şi a mişcărilor bine rânduite[14]. Ea este binevenită în cult, atâta timp cât este practicată cu pricepere: „Cântă lui Dumnezeu, dar să nu cânți rău. El nu vrea să-i supere auzul. Cântă bine, fratele meu. Tu tremuri atunci când ți se cere să cânți înaintea unui bun muzician, temându-te ca artistul să nu-ți reproşeze lipsa ta de cunoştință; dar dacă tu cânți lui Dumnezeu, trebuie să-I aduci o cântare atât de desăvârşită, încât să nu displaci unui auz aşa de perfect."[15] Fericitul Augustin recunoaşte şi superioritatea muzicii față de limba rostită, în ceea ce priveşte exprimarea unor stări sufleteşti sau crearea acestora: „Cel care jubilează nu pronunță cuvinte, ci un sunet vesel fără cuvinte: e vocea spiritului pierdut în bucurie, exprimându-se din toate puterile sale, dar fără să ajungă a-i defini sensul... Nespus într-adevăr este ceea ce nu se poate exprima; dar dacă tu nu poți să-i spui pe nume şi când nu poți să taci, ce-ți rămâne decât să jubilezi pentru ca imensitatea bucuriei tale să nu cunoască limitele silabelor."[16] Rezultă aşadar că unele stări sufleteşti nu pot fi exprimate în cuvinte – cuvântul dovedindu-se sărac –, fiind de preferat o exprimare prin cântare. Iar dacă în viața duhovnicească se pot experimenta unele stări de o intensitate foarte mare, ele nu pot fi exprimate în cuvinte, ci mai degrabă prin cântare.

Sfântul Ambrozie, preluând şi dezvoltând o idee a Sfântului Vasile, spune că: „filosofii vorbesc despre o muzică foarte agreabilă, produsă de mişcarea corpurilor cereşti şi care întrece în suavitate toate celelalte cântece". El afirmă teoria axei cerului care se mişcă cu dulceața unei ieşiri de armonie continuă, deci sunetul se întinde până la extremitățile pământului. Din această muzică se pare că s-ar fi inspirat David în crearea psalmilor, deveniți ulterior un gen consacrat.

O altă mărturie asupra prezenței muzicii în Biserica primară ne-o oferă **Eusebiu de Cezareea**: „pe tot pământul, în oraşe ca şi la sate,

---

[13] Ioan G. Coman, *Patrologia* (Ed. Mânăstirii Dervent, 2000), 218.
[14] Nicolae Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine* (Timişoara: Polirom, 2001), 56.
[15] Stanciu, „Muzica liturgică," 77.
[16] Vintilescu, *Poezia imnografică*, 220.

populațiile aparținând tuturor națiunilor cântă cu voce înaltă imne şi psalmi spre lauda lui Dumnezeu”[17]. Iar **Tertulian**, descriind agapele primilor creştini, se exprima astfel: „După ce apa pentru mâini şi lumânările au fost aduse, fiecare a fost invitat să cânte lui Dumnezeu, într-un cerc restrâns, un cântec scos din Sfintele Scripturi.”[18].

Cuvintele lui **Teodoret din Cyr** sunt elocvente în acest sens: muzica are nu numai însuşirea de a „încânta urechile, ci chiar de a schimba starea sufletească, de a dărui bucurie celor ce sunt deprimați”. Teodoret subliniază în acest fel calitatea cântării religioase de a vindeca suflete.

Cuvintele **Sfântului Grigorie de Nyssa** referitoare la armonia universului vin să confirme originea divină a muzicii: „Muzica arhetipică şi adevărată, pe care armonizatorul universului o face să răsune, constă în simfonia şi concordanța tuturor lucrurilor între ele, care sunt reglate după un ordin precis.”.

Proclus, patriarhul Constantinopolului, defineşte psalmodia ca *sursă de mântuire*, iar psalmul cântat „suprimă depresiunile sufleteşti, distruge durerea din rădăcină, atenuează patimile, seacă lacrimile..., îndeamnă la pocăință, ridică sufletul spre cer, dă fermitate Bisericii, sfințeşte preotul, înlătură urâciunea demonilor, inițiază în taine, învață despre Treime”[19].

Origen susține că rugăciunea are darul de a ne pune în comuniune cu Dumnezeu. De aceea, rugăciunea, şi mai ales cea cântată, are un rol deosebit în viața duhovnicească. El se apropie prin această concepție, de Fericitul Augustin, căruia îi aparține celebra frază: *cine cântă se roagă de două ori*[20], iar **Sfântul Macarie** enumeră psalmodierea alături de post şi priveghere, între virtuțile esențiale[21].

Am amintit aici numai câteva opinii patristice care au influențat dezvoltarea cântării în cultul creştin, opinii care erau deseori ascultate datorită poziției pe care aceștia o aveau în societatea contemporană lor. Astfel, ei au putut influențaistoria muzicii religioase, pe care au susținut-o cu toată puterea. Cântarea în cadrul cultului divin public, precum şi în viața personală a credinciosului, ocupă un loc deosebit de important, fiind de mare folos în creşterea duhovnicească.

Acest rol al muzicii în viața creştinului este la fel de important astăzi, precum era şi la începuturile Bisericii. Aportul Părinților la definirea muzicii

[17] Vintilescu, *Poezia imnografică*, 221.
[18] Stanciu, „Muzica liturgică,” 72.
[19] Stanciu, „Muzica liturgică,” 76.
[20] Stanciu, „Muzica liturgică,” 76.
[21] Stanciu, „Muzica liturgică,” 69.

şi imnografiei bizantine nu este numai unul teoretic, ci şi unul de creaţie, prin aceasta dovedind convingerile lor cu privire la folosul duhovnicesc al muzicii. Imnele pe care le-au compus constituie un tezaur de o valoare inestimabilă pentru Biserica creştină. Părinţi ca **Roman Melodul**, *dulcele cântăreţ*, **Efrem Sirul**, **Iustin Martirul şi Filosoful**, **Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigorie Teologul** sau **Clement Alexandrinul** sunt numai câteva nume de referinţă pentru imnografia Bisericii. Ei au compus cântări sub inspiraţia Duhului, care ne bucură auzul şi inimile până astăzi, fiind incluse în cărţile de cult în uz..

2. Temeiuri patristice ale reprezentării iconografice

Dacă un păgân te întreabă despre credinţa ta, condu-l la biserică şi aşază-l în faţa icoanelor.

Aceste cuvinte ale **Sfântului Ioan Damaschin**, cel mai mare apărător al icoanelor, sunt reprezentative pentru atitudinea generală a Părinţilor faţă de această artă bine integrată în cultul liturgic. Sfinţii Părinţi au fost întotdeauna cei mai aprigi susţinători ai icoanelor, găsind temeiuri dogmatice pentru justificarea prezenţei lor în cult. Mari rugători, ei au găsit în icoane un sprijin în lupta duhovnicească, cerând mijlocirea Sfinţilor şi relaţionând cu Însuşi Dumnezeu prin intermediul lor. Dar şi Dumnezeu Se face cunoscut prin icoană, ea fiind un instrument al revelaţiei: „Revelaţia nu s-a făcut numai prin acte şi cuvinte [...], ci şi prin imagine."[22]. În acest sens, **Sfântul Vasile cel Mare** afirmă că icoana este parte din mesajul lui Dumnezeu prin faptul că ceea ce cuvintele ne spun prin sens şi auzire, reprezentarea iconografică manifestă în mod tacit. El afirmă că imaginea se completează reciproc şi instruiesc lumea în unul şi acelaşi adevăr şi taină.[23]

Corespondenţa dintre cuvânt şi icoană a fost exprimată cu deosebită claritate în hotărârea **Sinodului al VII-lea ecumenic** care a restabilit cinstirea icoanelor. Prin glasul Părinţilor Sinodului, Biserica a dispus ca cinstirea icoanelor să fie asemenea celei a Sfintei Cruci şi a Sfintei Scripturi: cu a Sfintei Cruci, ca simbol distinctiv al creştinismului, cu a Sfintei Scripturi, ca reprezentând o corespondenţă totală între imaginea verbală şi cea văzută. Hotărârea Sfântului Sinod spune: „Păstrăm, fără

[22] Dumitru Stăniloae, *O teologie a icoanei/Studii* (Bucureşti: Anastasia, 2005), 23.
[23] *PG* 31,509A – Theodor Damian, *Implicaţiile spirituale ale teologiei icoanei* (Cluj-Napoca: Eikon, 2003), 124.

inovații, toate tradițiile Bisericii stabilite pentru noi, fie ele scrise sau nu, una fiind pictarea icoanelor în acord cu ceea ce Sfânta Evanghelie predică şi istoriseşte [...]. Căci dacă una e arătată de cealaltă, atunci una se lămureşte prin cealaltă."[24]Formularea arată că Biserica nu vede în icoană o simplă artă servind pentru a ilustra Sfânta Scriptură, ci o corespondență totală între una şi cealaltă, şi de aceea îi atribuie icoanei aceeaşi semnificație dogmatică, liturgică şi educativă ca şi Sfintei Scripturi. Precum cuvântul Sfintei Scripturi este chip, tot aşa şi chipul este cuvânt. Cu alte cuvinte, icoana conține şi transmite acelaşi adevăr ca şi Scripturile, şi de aceea, ca şi Scripturile, se bazează pe date concrete şi exacte, şi nicidecum pe invenție, căci altfel nu ar putea nici să tâlcuiască Scriptura, nici să îi corespundă.

Astfel, icoana este pusă în rând cu Sfânta Scriptură şi cu Sfânta Cruce, ca una din acele forme ale revelației şi cunoaşterii lui Dumnezeu în care voința şi lucrarea divină şi umană se contopesc. Pe lângă sensul lor direct, fiecare este, în egală măsură, o reflectare a lumii superioare, un simbol al Duhului pe Care îl poartă. Prin urmare, sensul cuvântului şi al icoanei, rolul şi semnificația lor sunt aceleaşi. Icoana, ca şi Liturghia, transmite învățătura Bisericii şi exprimă viața în har a Sfintei Tradiții a Bisericii.

Rolul icoanei în spațiul sacru este atât de important, încât **Sfântul Ioan Damaschin** consideră că ea este un sacrament prin prezența divină, nu prin manifestare[25]. Aceasta înseamnă că icoana are darul de a face prezentă persoana al cărei chip îl înfățişează, dar, indiferent dacă icoana Îl reprezintă pe Hristos sau pe un sfânt oarecare, actul venerării ei este de fapt un act de adorare a lui Dumnezeu.

În viziunea **Sfântului Vasile cel Mare**, icoana poate fi plasată într-un context trinitar. Ni se spune că Fiul este cu adevărat Chipul Tatălui doar în Duhul, pentru că Acesta este locul, spațiul, lumina unde Hristos este arătat ca Chip al Tatălui: „Pentru că este imposibil să vadă cineva Chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm mintea la Tatăl, a Cărui imagine şi pecete este Fiul."[26]. Prin aceste cuvinte, Sfântul Vasile consideră icoana loc al manifestării Duhului care face cunoscută lumii taina Treimii.

Pentru **Sfântul Chiril al Alexandriei**, Fiul este Chip al Tatălui, o față strălucitoare de slava lui Dumnezeu, şi care face să strălucească lumina

[24] V. Lossky şi L. Uspensky, *Călăuziri în lumea icoanei* (Bucureşti: Sophia, 2005), 35.
[25] Damian, *Implicațiile spirituale ale teologiei icoanei*, 181.
[26] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *SC* 17bis (Paris: 1968), 78 – Daniel Rousseau, *Icoana – lumina Feței Tale* (Bucureşti: Sophia, 2004), 87.

Sa în inimile noastre. O față dătătoare de viață pentru că este plină de energiile dumnezeieşti. Icoana nu este o materie plată şi neînsuflețită, ci străluceşte de slava însăşi a lui Dumnezeu care se află pe chipul de lumină al lui Hristos, ea fiind prezență vie a Prototipului, de unde decurge şi importanța sa pentru cadrul liturgic[27].

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că icoana ne arată chipul omenesc al lui Hristos. Existența Sa umană este pentru noi acum locul unde se exprimă pe deplin o Persoană dumnezeiască, nu în mod provizoriu, ci definitiv, întrucât *Hristos este Dumnezeu şi om şi aşa va rămâne pe vecie.* Desigur, icoana nu înfățişează decât chipul unui om, dar acest chip, această omenitate, îşi are izvorul existenței nu într-o altă existență omenească, ci în Persoana Însăşi a Fiului lui Dumnezeu[28].

Aspectul cel mai important în icoană este, pentru **Sfântul Teodor Studitul**, modul de prezență. El ajunge să afirme că ipostasul lui Hristos este ceea ce apare în icoană: „Asemănarea lui Hristos, chiar dacă e gravată în nu importă ce fel de materie, nu are nimic în comun cu materia în care ea se arată, rămânând în ipostasul lui Hristos, căruia îi şi este proprie."[29].

Acestea sunt numai câteva aspecte ale gândirii patristice asupra icoanelor, de unde reiese locul privilegiat de care s-a bucurat icoana de la momentul definirii statului ei (Sinodul VII ecumenic) în cadrul cultului. Şi, pentru că admirarea frumuseții sub toate aspectele ei nu este pentru creştini o ispită, ci, dimpotrivă o şansă de apropiere de Dumnezeu, un act de adorare a Lui, un moment de înălțare sufletească, Biserica îi conferă astăzi o importanță atât de mare, încât biruința asupra iconoclasmului şi triumful definitiv al icoanei este sărbătorit întotdeauna în prima săptămână din Postul Mare, fiind declarat în mod solemn *Triumful Ortodoxiei.*

---

[27] Rousseau, *Icoana*, 93.

[28] Christoph von Schonborn, *Icoana lui Hristos* (Bucureşti: Anastasia, 1996), 119.

[29] Sf. Teodor Studitul, *Lettre à Platon*, în *PG* 99,504D-505A – Rousseau, *Icoana*, 105.

4. RĂSFRÂNGERI ALE TRĂIRII SACRULUI ÎN PERSPECTIVA PATRISTICĂ ASUPRA IMNOGRAFIEI ȘI ICONOGRAFIEI[1]

Una din formele de manifestare ale vieții sociale a fost din cele mai vechi timpuri religia. Indiferent de timp sau de loc, omul a simțit nevoia religiosului în viața sa. Până astăzi, aceasta este o valoare indiscutabilă în panteonul umanității, chiar dacă perspectiva asupra ei s-a schimbat simțitor în ultimele decenii. Manifestarea religioasă se desfăşoară în comuniune, în comunitate, este întreținută de mediul social şi transmisă din generație în generație. În acelaşi fel, şi arta este o manifestare socială. Desigur, în cazul artei, este vorba de manifestarea ei prin intermediul câtorva *creatori de frumos* – artiştii, care îmbogățesc necontenit tezaurul umanității. De altfel, şi în sfera sacrului, descoperirile se fac aproape întotdeauna prin intermediul unor aleşi ai Divinității, considerați demni de a fi mijlocitori între Dumnezeu şi oameni.

Manifestările vieții sociale nu sunt complet separate unele de celelalte. Astfel, în mod logic, religia şi arta comunică, se influențează reciproc. Dacă arta este de multe ori o exprimare a trăirii sacrului, cultul religios foloseşte arta pentru înfrumusețarea sa şi pentru facilitarea aprofundării trăirii de către credincioşi. Vom lua exemplul Bisericii creştine, în cadrul căreia arta ocupă un loc cu totul aparte. În cult se află la loc de cinste muzica. Apoi, un element fundamental al creştinismului este icoana, fie mobilă sau murală – ştim cu toții că tradiția creştină consemnează prezența unor imagini, a unor reprezentări sacre încă din primele veacuri ale creştinismului, ajungându-se astăzi la o dezvoltare cu totul aparte. Iată, aşadar, cum, inspirându-se adeseori din religie, arta a stat la rândul ei în serviciul sentimentului religios.

Dar arta este prezentă în Biserică, nu numai ca lăcaş de cult, ci şi ca adunare a credincioşilor. Fiecare creştin este membru al Bisericii, deci, în măsura în care el trăieşte sacrul, în măsura în care are o experiere religioasă, el realizează aceasta în interiorul Bisericii. De aceea, un artist cu o trăire religioasă realizează întâlnirea acestor două valori deosebite ale umanității, fie că este poet, plastician, muzician sau cineast.

[1] Primele paragrafe ale acestui eseu sunt reluate din cel anterior. Nu cunoaştem intenția pe care a avut-o autoarea cu aceste texte, motiv pentru care nu vom opera modificări majore. Textele au o logică în care nu dorim să intervenim.

Mulți poeți români au avut o trăire profund creştină, pe care au exprimat-o în repetate rânduri în operele lor: Tudor Arghezi, Lucian Blaga, Ioan Alexandru, fiind numai câteva exemple de poeți care au abordat în opera lor teme sacre, precum rugăciunea, psalmii, Tainele, moartea şi Învierea, etc. Dar exemplul pe care l-am ales în eseul de față este cel al lui Marin Sorescu. Opera sa nu are un caracter religios evident, dar, privite cu atenție, unele poezii exprimă o credință profundă în lumea nevăzută. Este cazul ultimei poezii scriese de Marin Sorescu, intitulată *Scară la cer* (în volumul *Puntea*): „Un fir de păianjen/Atârnă de tavan. /Exact deasupra patului meu. // În fiecare zi observ / Cum se lasă tot mai jos. /Mi se trimite şi /Scara la cer – zic, // Mi se aruncă de sus. // Deşi am slăbit îngrozitor de mult / Sunt doar fantoma celui ce am fost / Mă gândesc că trupul meu/ Este totuşi prea greu / Pentru scara asta delicată. // – Suflete, ia-o tu înainte. / Pâş! Pâş!"

Iată care era starea de spirit a poetului care se apropia de sfârşitul vieții: conştiința existenței sufletului şi a apropierii momentului în care se va despărți de trup, pentru a urca la cer. Trupul, ca expresie a pământului din care suntem făcuți, exprimă totodată şi povara greşelii care ne îngreunează. Sufletul se întoarce însă la Dumnezeu care L-a creat. Iată un poet pentru care temele religioase nu au o pondere foarte mare în opera sa, dar trăirea şi conştiința sa religioasă transpar în unele din cuvintele sale.

Ucenic al lui Rodin, Constantin Brâncuşi este un exemplu fericit pentru tema acestui eseu. Lucrările sale cele mai importante valorifică elemente geometrice, dar şi tradiționale. Artistul le îmbină în mod fericit cu o trăire profund creştină, neexprimată fățiş, ci la care se face numai aluzie. Coloana infinitului exprimă ascensiunea omului către Dumnezeu, dorința acestuia de a atinge şi de a înțelege lumea transcendentă. Totodată, ritmul elementelor constitutive ale coloanei, care este mereu acelaşi, exprimă în mod fericit oscilațiile vieții spirituale, care sunt inevitabile. Trăirea autentic-creştină este întotdeauna una frământată, marcată de încercări, reuşite şi eşecuri. Dar lupta omului cu sine însuşi este una permanentă, care durează pe tot parcursul vieții, care niciodată nu încetează. Numai în lumea de dincolo omul îşi găseşte liniştea şi împlinirea. Nichifor Crainic vorbeşte atât de frumos despre sfințenie ca împlinire a umanului. În măsura în care omul atinge această sfințenie, ritmul vieții sale se schimbă, se ordonează, este mult mai lin. Iată în ce fel lucrarea lui Brâncuşi exprimă acest efort spiritual al omului.

Masa Tăcerii este un alt exemplu în acelaşi sens. Dacă un aspect al vieții creştine este acela de luptă, de strădanie, de eforturi necontenite în

căutarea virtuții, şi a lui Dumnezeu, un alt aspect al aceleiaşi vieți este Tăcerea, tăcerea contemplativă. Masa ne aminteşte de episodul vizitei de la stejarul Mamvri, când Avraam i-a ospătat pe Cei Trei. Iar tăcerea la care ne referim... cuvintele acestea o descriu cel mai bine: „Cuvintele pe care nu le-am spus / Sunt tot atâtea trepte ce pogoară./ Cu sufletul tot mai adânc m-am dus,/ Pe treptele tăcerii, ca pe-o scară. // Ca-ntr-un cuprins de peşteră boltit,/ M-am coborât în lumea nerostirii, / Şi-n cutele de piatră i-am gătit / Acolo-n fund, un ascunziş Iubirii. // Cuvintele pe care nu le-am spus, / Sunt tot atâtea trepte de tăcere:/ Adânc în mine, mai adânc m-am dus / Acolo, unde orice vorbă piere. // De-acolo, din limanul necuprins,/ Din lumea fără mal a nerostirii, / Pe treptele tăcerii s-au prelins / Din ascunziş, luminile iubirii."

În sfera muzicii, exemplele de răsfrângere a trăirii sacrului în opera de artă sunt de asemenea numeroase. Din motive subiective, am ales să schițăm câteva idei referitoare la celebrul compozitor Antonio Vivaldi. Creația lui Vivaldi este o muzică vie, izvorâtă dintr-o ființare autentică, sinceră, şi mai ales plină de viață. Fără îndoială că printre operele sale cele mai cunoscute se numără şi *Anotimpurile.* Cel care le-a auzit cel puțin o dată în viață, nu le mai poate uita. Iar iubitorul de muzică le ascultă la nesfârşit. Anotimpurile parcă îl hrănesc pe ascultător, îi dau energie, îi dau viață, îi dau chiar rugăciune. Deşi nu ne-am aştepta privind titlurile lor: Primăvara, Vara, Toamna şi Iarna, care nu sunt altceva decât numele banale ale celor patru sezoane de peste an, *Anotimpurile* trădează o trăire religioasă autentică a creatorului lor. Şi ce ne face să spunem aceasta? Chiar şi numai simplul sentiment pe care îl avem la momentul ascultării lor! Piesele care compun fiecare anotimp exprimă diverse stări, care corespund diferitelor momente ale vieții sufleteşti. Anotimpurile exprimă bucuria, tristețea, veselia, melancolia, singurătatea, fericirea, împlinirea, mulțumirea, nerăbdarea, uimirea, fiorul, fericirea, învierea naturii şi nu numai. Toate aceste sentimente atât de fireşti pentru viața omului, Vivaldi le pune pe note şi le înapoiază lumii întregi şi Creatorului ei.

Un mare duhovnic contemporan mărturisea la un moment dat că pentru el, muzica are un rol deosebit în viața duhovnicească. El afirma că, în urma audiției unor piese de Vivaldi, avea adeseori o stare sufletească aleasă. Ajuns la mânăstire încă de foarte tânăr, a avut norocul să afle acolo înțelegere, astfel încât i s-a permis în continuare să asculte acest tip de muzică, care se dovedea a-i fi de folos. Şi cum este posibil acest lucru? Datorită faptului că puterea creatoare a omului îşi are originea în Dumnezeu, Creatorul suprem, care i-a făcut acest mare dar. Iar dacă

artistul, având o conştiinţă profund religioasă, creează frumosul, acesta se răsfrânge asupra omenirii întregii şi, în acelaşi timp, se întoarce către Dumnezeu „întru miros de bună mireasmă duhovnicească". Acesta este, fără îndoială, şi cazul lui Antonio Vivaldi.

„Fericirea înseamnă să te împaci cu tine însuți." Sunt cuvintele marelui regizor de origine spaniolă, Luis Bunuel. Bunuel a fost unul dintre maeştrii cinematografului secolului XX, bun prieten cu Salvador Dali şi care a făcut din suprarealism un stil cinematografic. Pentru acest mare regizor dintre ale cărui pelicule multe au fost premiate, iată care era rețeta fericirii: să te împaci cu tine însuți. Dar ca să te poți împăca trebuie să te şi cunoşti foarte bine, iar acesta este cel mai anevoios lucru, dar şi cel mai prețios, odată obținut.

Bunuel mărturiseşte în jurnalul său că hazardul este cel care determină totul, inclusiv credința. Iată ce spune el despre credință: „Crezi sau nu e totuna. Chiar de-ar fi să simt pe loc luminoasa existență a lui Dumnezeu, nu s-ar schimba nimic în comportamentul meu. Nu pot să cred că Dumnezeu mă veghează fără încetare, că se ocupă de sănătatea mea, de dorințele mele, de greşelile mele. Nu pot să cred şi oricum nu accept că mă poate pedepsi pe vecie. Ce sunt eu pentru el? Nimic, o umbră de noroi. Trecerea mea e aşa rapidă, că nu rămâne nicio urmă. Sunt un biet muritor, nu contez nici în spațiu, nici în timp. Dumnezeu nu se ocupă de noi. Dacă există, e ca şi cum nu ar exista. Raționament pe care odinioară l-am rezumat în formula „sunt ateu, grație lui Dumnezeu". O formulă doar aparent contradictorie. Atitudinea lui față de credință şi de Dumnezeu este aparent ostilă, dar se spune că niciun ateu care se declară pe sine ateu nu este de fapt cu adevărat. „Fericirea înseamnă să te împaci cu tine însuți" implică şi o împăcare cu Dumnezeu, dar pe care regizorul o refuză pentru moment. Important este faptul că Dumnezeu nu îi este indiferent: cel mai rău lucru este să fii „căldicel", indiferent. Mai bine decât asta este şi să fii pornit împotriva Lui. Dumnezeu are puterea de a transforma o energie negativă într-una pozitivă, atâta timp cât aceasta există.

Caracteristica filmelor regizate de Luis Bunuel este că acesta avea o imagine remarcabilă ce contribuia la o atmosfera onirica pe care niciun alt regizor n-a reuşit s-o recreeze. Este de înțeles această performanță, de vreme ce visul ocupa un loc atât de important în viața şi creația lui: „Dacă mi s-ar spune: *Mai ai de trăit douăzeci de ani. Ce ţi-ar plăcea să faci în cele douăzeci şi patru de ore ale fiecărei zile pe care o s-o mai trăieşti?*, aş răspunde: *Daţi-mi două ore de viaţă activă şi douăzeci şi două de ore de vise, cu condiţia să mi le pot şi aminti ulterior, căci visul există doar prin memoria care-l păstrează.*"

Dacă Visul nu poate exista în absența Memoriei, Viața fără Memorie nu merită trăită - pentru că este lipsită de Vis: aceasta ar fi, într-un racursi, morala vieții lui Bunuel.

Iată, în câteva cuvinte, creații ale unor artişti de geniu, aparținând diverselor ramuri ale artei: poezia, plastica, muzica şi filmul. Este interesant de studiat în paralel felul în care fiecare dintre aceşti artişti îşi exprimă trăirea religioasă prin intermediul artei. Adeseori trăirea lăuntrică a artistului este prea puternică pentru a nu se răsfrânge asupra operei de artă. Interiorizarea credinței o face mai profundă, mai solidă, pentru ca, apoi, chiar fără voia artistului, ea să se răsfrângă fără drept de apel în imaginea artistică[2].

[2] Bibliografie utilizată: Luis Bunuel, *Ultimul meu suspin* (Bucureşti: Humanitas, 2004); Hans Georg Gadamer, *Adevăr şi metodă* (Bucureşti: Teora, 2001); Tudor Vianu, *Estetica* (Bucureşti: pentru Literatură, 1968); www.atelier.liternet.ro/, accesat în 20.05.06, ora 21.40; www.autori.citatepedia.ro, accesat în 26.05.06, ora 01.39; www.filmcritic.ro/, accesat în 18.05.06, ora 18.35.

5. SFÂNTA TREIME (RUBLIOV) ÎN REPREZENTAREA LITERARĂ (TUSTREIUL)

Iată Eu stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine. (Apoc 3,20)

Loc al întâlnirii şi al comuniunii, masa-împreună este semnul bunei înțelegeri. De aceea, pentru a exprima posibilitatea omului de a se apropia de Dumnezeu, Însuşi Mântuitorul se exprimă adesea în termeni legați de acest motiv. Cina este şi locul ultimei întâlniri a Mântuitorului Hristos cu ucenicii Săi, apostolii. Acolo îşi are originea împărtăşirea cu Sfintele Taine, cale minunată de sfințire şi îndumnezeire harică a omului. În perspectivă eshatologică, regăsim aceeaşi simbolică a mesei ca loc al comuniunii desăvârşite cu Dumnezeu: *Iată, stau la uşă şi bat; de va auzi cineva glasul meu şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine*, citim în cartea Apocalipsei 3, 20. Alexander Schmemann afirma că „omul este ceea ce mănâncă", sesizând de asemenea că lumea pentru creştin e un ospăț. De altfel, imaginea ospățului apare de-a lungul întregii Scripturi şi este finalul, încoronarea ei: „ca să mâncați şi să beți în Împărăția Mea"[1].

În aceeaşi serie tematică se înscrie referatul din Facere 18, moment în care *Avraam primeşte pe Sfânta Treime la stejarul Mamvri.* Acest episod a constituit de-a lungul timpului o sursă de inspirație pentru mulți, aceştia valorificându-l şi accentuând fiecare în parte ceea ce îi era mai aproape de suflet. Pasajul scripturistic este o mărturie a unui moment istoric, dar, deşi realitatea este aceeaşi pentru toți, fiecare o înțelege, descifrează şi interpretează potrivit cu sufletul său, cu percepția sa, cu trăirea sa. În acest proces de filtrare a unei realități istorice atestate scripturistic, ea suferă o transformare în funcție de personalitatea celui care o valorifică şi o prezintă potrivit formației şi aspirațiilor sale spirituale.

O interpretare binecunoscută nouă este icoana Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov. Trăind astăzi al şaselea secol al existenței sale la Galeria Tretiakov din Moscova (icoana fiind estimată ca datând din 1411 sau 1425-1427), Troița este o piesă fundamentală a culturii universale, depăşind cu mult barierele stricte ale sferei teologiei. Considerăm că atenția de care se bucură icoana până astăzi se datorează, pe lângă calității sale artistice

[1] Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii* (Cluj-Napoca: Dacia, 1991), 140

şi tehnice, jertfei autorului ei, canonizat de Biserica Rusă pentru viața sa duhovnicească aleasă.

Trăirea iconarului marchează munca mâinilor sale, pictura autentică de icoane nefiind altceva decât o mărturisire de credință şi o veritabilă rugăciune[2]. Iar Rubliov constituie un exemplu minunat pentru orice pictor de icoane, el petrecând în tăcere vreme de aproape douăzeci de ani înainte de a picta celebra Troiță. Tăcere față de oameni, dar vorbire cu Dumnezeu, din care izvorăşte nemurirea Troiței. Călugărul iconar şi-a propus un proiect deosebit de ambițios (în cel mai bun sens al cuvântului), acela de a reprezenta plastic Taina Treimii, lucru extrem de dificil, dacă nu cumva imposibil. Dar, ceea ce este aparent imposibil, devine posibil la omul care se îndumnezeieşte: „S-ar putea ca definiția eroismului şi a sfințeniei să nu fie decât aceasta: să faci imposibilul posibil"[3]. Şi aceasta pentru că *cele ce sunt cu neputinţă la oameni sunt cu putinţă la Dumnezeu* (Lc 18,27).

Episodul de la Mamvri constituind subiectul a numeroase controverse, privitoare la identitatea celor trei persoane, Rubliov a evitat să-şi intituleze lucrarea. Chiar Sfinții Părinți au păreri diferite în această privință, unii (precum Sfântul Ioan Gură de Aur) considerând că nu putem forța textul şi înțelege mai mult decât prezența lui Dumnezeu cu doi îngeri, deoarece credința evreilor era un monoteism monopersonalist, iar alții (precum Sfântul Maxim Mărturisitorul) consideră într-adevăr că episodul relatează o arătare a Sfintei Treimi. În acest context, Rubliov şi-a rezervat dreptul de a nu da un titlu icoanei sale, ci de a lăsa libertatea fiecărui privitor de a o înțelege aşa cum îi este de cel mai mare folos. În această încercare temerară, marele iconar s-a folosit de moduri inedite de expresie plastică, aducând anumite inovații scenei tradiționale a *Ospitalităţii lui Avraam.* A păstrat numai unele elemente confirmate de episodul biblic, renunțând la contextul istoric şi conferind întregii reprezentări un caracter atemporal.

Troița are ca unică sursă referatul scripturistic, dar *Tustreiul* împleteşte într-o manieră originală mărturia biblică şi icoana Sfântului Andrei Rubliov cu tradițiile autohtone. Astfel, povestea pictării acestui episod în şase scene la Mănăstirea Surpatele (a se vedea *Cerurile Oltului,* Valeriu Anania) este imaginată în conexiune atât cu frământarea iconarului – Rubliov, cât şi cu frământarea gazdei – Avraam. Nu este un lucru la îndemână *să reprezinţi în imagini Taina Treimii*, aşa cum nu este ceva obişnuit să fii *gazdă* a lui Dumnezeu. Or, meşterul Andrei (*simplă*

[2] M. Diaconescu, *Prelegeri de estetica Ortodoxiei*, vol. 1 (Galați: Porto-Franco, 1996), 377.
[3] Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, 36.

coincidenţă, după spusele naratorului) de la Surpatele are şansa de a împlini amândouă slujirile.

În *Tustreiul*, semnele tradiției şi culturii autohtone sunt deosebit de prezente: în peisajul românesc, mănăstirea cu trăitorii ei, pictura bisericească cu meşterii, ospitalitatea, sunt elemente care țin de firescul locului. Acestea se împletesc în mod fericit cu tema biblică a *ospitalității*, precum şi cu nevoința iconarului rus de a îndeplini o sarcină atât de dificilă precum reprezentarea Tainei Treimii. Meşterul Andrei de la Surpatele se confruntă cu o problemă, aceea a reprezentării gazdelor în icoana Sfintei Treimi. Dacă inițial el consideră că Avraam şi Sarra nu-şi au locul alături de Sfânta Treime, atunci când se va vedea pe sine însuşi în ipostaza de gazdă, va realiza faptul că prezența celor doi nu numai că nu inoportunează, ci că este exprimarea în imagine a frumuseții ospitalității, care este şi ea, într-un anume fel, o taină.

Dificultatea pe care o întâmpină meşterul se datorează în parte faptului că el nu întrevede la început decât distanța care îl desparte pe om de Dumnezeu şi ezită să facă din Sfânta Treime o *Sfântă Cincime.* Dar, spre deosebire de Troița rublioviană, care are un evident caracter atemporal (datorat probabil şi vieții iconarului, petrecută în linişte şi retragere de lume, acolo unde viața întreagă a omului capătă un caracter mistic, de cunoaştere a lui Dumnezeu exclusiv în rugăciune), reprezentând ipostaza contemplației, proprie celui ce trăieşte în singurătate şi liniştire, scena meşterului de la Surpatele va fi în final marcată de experierea ipostazei slujirii, ipostază firească celui care trăieşte în lume. Aceste două perspective sunt evidente în cele două reprezentări studiate în lucrarea de față, prin simplul element al mesei în jurul căreia se organizează cele două scene.

Troița lui Rubliov are o latură a mesei rămasă liberă, care este destinată privitorului, receptorului ei. Oricine poate lua loc la masa Treimii, latura liberă fiind o invitație evidentă la aceasta. Acest lucru devine posibil de la momentul Înălțării cu trupul la cer a Mântuitorului Hristos, firea umană devenind prezentă în sânul Treimii. Prin aceasta, fiecare dintre noi este chemat la comuniune, este chemat la împreuna-locuire cu cele trei Persoane treimice. Ipostaza ne este cu adevărat accesibilă, mărturie fiind multiplele pasaje scripturistice care ne invită la ospățul din Împărăția lui Dumnezeu, fapt remarcat şi de părintele Steinhardt: „Ne putem oricând transfigura şi deveni fulgerător de repede vrednici de a fi poftiți să luăm loc pe scaun la nunta împărătească (Altfel cum ar putea cina Domnul cu noi şi cum s-ar înțelege cuvintele: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu?”)”[4].

[4] Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, 126.

Dar ipostaza de comesean sau de împreună-locuitor nu este singura posibilă. Omul se află şi într-un raport firesc de slujire a Creatorului, ipostază ilustrată de Avraam în referatul ospitalității de la Mamvri: Şi a luat Avraam unt, lapte şi viţelul cel gătit şi le-a pus înaintea Lor şi pe când mâncau Ei a stat şi el alături de Ei sub copac (Fac 18,8). În această ipostază, masa are uneori numai trei locuri, pentru Safir, Rubin şi Porfir. Smerenia specifică iconarului care nu se semnează niciodată pe operele sale îl determină pe meşterul Andrei să se considere nevrednic de a fi pus alături de Însuşi Dumnezeu. În această perspectivă, singurul raport posibil cu Dumnezeu este cel de contemplație, ca participant la comuniunea euharistică, simbolizată prin prezența potirului pe masa celor Trei. Această reprezentare subliniază şi distanța dintre firea divină şi cea omenească: dacă omul este invitat la comuniune cu Treimea, aceasta nu se poate realiza decât după har, şi nu după fire. Dar aceasta nu înseamnă însă că gazdele dispar din scenă. Avraam şi Sarra au rolul lor bine definit, ilustrând frumoasa virtute a ospitalității care este, cum spuneam, o taină în sine.

În plan duhovnicesc, această virtute este minunat exprimată în rânduiala Sfintei Împărtăşanii, unde credinciosul, cunoscându-şi nevrednicia, Îl invită pe Hristos (ca odinioară Avraam şi meşterul Andrei), să poposească la el: „Doamne, Dumnezeul meu, ştiu că nu sunt vrednic, nici în stare ca să intri sub acoperământul casei sufletului meu [...] ... să Te am pe Tine locuind şi petrecând întru mine împreună cu Tatăl şi cu Sfântul Duh”[5].

Între modalitățile de exprimare plastică, un loc fundamental îl ocupă culoarea. Prin urmare, şi în Troița rublioviană culorile veşmintelor celor trei personaje nu sunt alese la întâmplare. Unii comentatori ai icoanei se folosesc de culori ca argumente pentru identificarea personajelor, afirmând în acest sens că personajul din mijloc, îmbrăcat în chiton roşu închis cu brâu auriu (semnul preoției) şi cu himation albastru, ar fi Hristos, deoarece aceasta este reprezentarea sa specifică în iconografia bizantină.

Pasajul biblic nu face nici o referire la culoarea veşmintelor celor trei Oameni, icoana exprimând prin culoare ceea ce nu poate aşterne în cuvinte. Tustreiul însă valorifică culorile încărcându-le cu o semnificație simbolică. Astfel, veşmintele, în momentele în care sunt diferite, folosesc la identificarea personajelor cu nume fictive date de meşter şi ucenicul său, respectiv Safir, Rubin şi Porfir. Culorile veşmintelor, însă, nu corespund celor din icoana artistului rus.

[5] Rugăciunea întâi a Sfântului Vasile cel Mare şi a doua a Sfântului Ioan Gură de Aur, *Ceaslov*, 301.

În afară de rolul de identificare convențională, simbolica culorilor din *Tustreiul* rămâne până la final oarecum neclară, în sensul în care meşterul însuşi mărturiseşte: ... *am avut dreptate când am spus că niciodată nu putem şti cine anume stă în capul mesei. Ce n-aş da să ştiu pe cine am slujit eu aseară, cine a fost cel ce şi-a plecat pleoapele peste paharul din care am gustat noi!* Această mărturisire sugerează că ar fi vorba de potirul euharistic, aşadar de Fiul – Hristos, dar meşterul nu poate fi sigur din cauza momentelor în care veşmintele devenite de aceeaşi culoare nu mai permit identificarea Persoanelor.

Alternanța identificare – neidentificare ilustrează minunat Taina Treimii, Una în Ființă şi Întreită în Fețe. Bazându-ne pe anumite aspecte dogmatice şi liturgice, considerăm că identificarea Persoanelor nu este esențială. Ceea ce este important este că ipostaza în care sunt reprezentate Persoanele redă foarte bine raportul intratrinitar: „consubstanțialitate, unitate, ipostaziere, egalitate, transcendență şi imanență, dar şi o Dumnezeire în lucrare”[6]. Ne este suficient să recunoaştem aceste însuşiri ale Treimii, fără a identifica Persoanele.

În nici o rugăciune a Bisericii, ipostasurile nu sunt separate: fie că ne adresăm Tatălui, sau numai Fiului, sau numai Duhului, orice rugăciune se încheie cu închinarea treimică: „...Ție, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor!”. Mai mult, centrul slujirii creştine, Euharistia, este tot împlinirea unei rugăciuni care se adresează, în chip diferențiat, tuturor Persoanelor Sfintei Treimi: ne rugăm Tatălui ca, prin puterea Duhului Sfânt, să prefacă pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos. Iată cât de strânsă este această împreună-lucrare. Astfel, momentele în care meşterul Andrei, jupâneasa sau ucenicul nu-i pot diferenția pe cei Trei, exprimă în mod firesc ideea unității de ființă şi a treimii ipostasurilor divine.

Totuşi, datorită faptului că identificarea Persoanelor treimice a stârnit de-a lungul timpului atâtea controverse, ne permitem schițarea câtorva raționamente pentru posibila desluşire a acestei tainice reprezentări.

a) Una dintre etapele de conservare şi restaurare ale acestei icoane a adăugat un detaliu care a schimbat sensul întregii compoziții: degetul mijlociu puțin alungit la personajul din mijloc a transformat gestul indicării unei Persoane într-un semn al binecuvântării, modificând astfel înțelesul inițial. Astăzi am putea înțelege gestul ca fiind o binecuvântare a potirului

[6] V. Anania, *Cerurile Oltului*, 308.

euharistic, gest care aparține Tatălui, Cel Căruia se adresează rugăciunea epiclezei. Întorcându-ne însă în timp la reprezentarea originală, am fi îndreptățiți să-L identificăm pe Cel care arată spre personajul din stânga sa ca fiind Fiul, Căruia I s-a cerut de către apostolul Filip: *Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl* (In 14,8). Aceasta este într-adevăr misiunea Sa, de a-L face cunoscut lumii pe Tatăl.

b) Dar atunci, de ce privirile a două dintre personaje sunt îndreptate spre un al treilea, şi anume cel din stânga? Să fie oare Tatăl ca Cel fără de început, din Care Fiul Se naşte, iar Duhul purcede? Sau, poate, Fiul să fie privit de ceilalți doi, ca Fața văzută, ca Fața Treimii arătată lumii întregi: *De atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl. Cum zici tu: Arată-ne pe Tatăl?* (In 14,9) Sau, nu în ultimul rând, cel privit să fie Duhul ca Cel Care, în prezent, împlineşte lucrarea de sfințire în lume?

c) Un alt posibil raționament este cel al poziției personajelor unul față de altul. Citim în Sfânta Scriptură că Fiul şade de-a dreapta Tatălui. Însuşi Mântuitorul răspunde interogatoriului evreilor în acest fel, anunțând că nu va mai veni cu smerenie în lume, ci cu slavă: *Eu sunt şi veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta Celui Atotputernic şi venind pe norii cerului* (Mc 14,62). Iar mai târziu, după Înălțarea Sa la cer, evanghelistul Marcu este cel care mărturiseşte: *Deci Domnul Iisus, după ce a vorbit cu ei, S-a înălţat la cer şi a şezut de-a dreapta lui Dumnezeu* (Mc 16,19). După pogorârea Duhului Sfânt peste Apostoli, primul martir creştin, Arhidiaconul Ştefan, confirmă învățătura conform căreia Fiul şade de-a dreapta lui Dumnezeu. În timp ce era lapidat de evreii care îl considerau blasfemiator, el mărturiseşte acelaşi adevăr: *Iar Ştefan, fiind plin de Duh Sfânt şi privind la cer, a văzut slava lui Dumnezeu şi pe Iisus stând de-a dreapta lui Dumnezeu. Şi a zis: Iată, văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!* (FAp 7,55-56).

Luând în considerare aceste câteva versete, am putea interpreta identitatea persoanelor în felul următor: Fiul ar fi cel din mijloc, Tatăl s-ar afla în partea stângă a icoanei, iar Duhul Sfânt în dreapta.

d) Şi, în sfârşit, o tentativă îndrăzneață ar fi aceea de a presupune că personajul din dreapta icoanei este Tatăl, Dumnezeul Vechiului Testament şi aceasta în raport cu privitorul invitat să ia parte la cina euharistică, în locul lăsat liber la masă. Citim în numeroase pasaje vetero-testamentare că întărirea şi sprijinitorul omului este Dumnezeu, Care este pururea de-a dreapta sa. Iar dacă vorbim de Vechiul Testament, se înțelege că avem de-a face cu monoteismul monopersonalist iudaic, adică cel care

Îl recunoştea numai pe Dumnezeu Creatorul, Cel pe Care, în urma revelației Noului Testament, îl numim Tată (*Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor celor văzute şi nevăzute* – Simbolul niceo-constantinopolitan). Psalmul 15,8 ne spune: *Văzut-am mai înainte pe Domnul înaintea mea pururea, că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin*, iar în Psalmul 120,5 citim: *Domnul te va păzi pe tine, Domnul este acoperământul tău, de-a dreapta ta*.

Capitolul 18 din cartea Facerii a constituit sursa multor interpretări literare şi artistice. Asupra cunoscutei reprezentări rublioviene a Sfintei Treimi s-au dezvoltat nenumărate teorii, neajungându-se până astăzi la un consens. Posibilitățile de interpretare sunt multiple. Iar aşezarea acestei reprezentări în cadrul istoric al pictării bisericii de la Surpatele se constituie într-un corespondent literar al imaginii plastice, care nu face altceva decât să lărgească şi mai mult posibilitățile de interpretare. Conținutul inepuizabil al acestei icoane se datorează fără îndoială vieții de comuniune a călugărului rus cu Dumnezeu, în lumina şi unicitatea treimică a Căruia acesta trăia[7].

Considerăm însă că tocmai în acest fapt rezidă frumusețea şi taina Troiței: fiecare înțelege, descifrează mesajul potrivit cu sufletul său, cu percepția sa, cu trăirea sa. Troița nu te constrânge în nici un fel, nu te forțează spre o anumită înțelegere, pentru că Dumnezeu Însuşi nu constrânge. Şi, dacă Dostoievski afirma că Dumnezeu n-a coborât de pe Cruce pentru că voia să-l convertească pe om nu prin constrângerea unui miracol exterior evident, ci prin libertatea de a crede şi dându-i prilejul de a-şi manifesta îndrăzneala, Taina Tustreiului rubliovian constă, aşadar, în libertatea interpretării şi a asumării în manieră personală a mesajului său. Iar o asumare de acest gen care ne oferă astăzi prilej de meditație este cea a lui Pavel Florenski: „Troița lui Rubliov există, prin urmare există şi Dumnezeu".

[7] Daniel Rousseau, *Icoana, lumina feței Tale* (Bucureşti: Sophia, 2004), 164.