

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR 2, APRILIE-JUNIE 2006, BUCUREȘTI

STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL II, NR. 2, APRILIE-IUNIE, 2006
BUCUREȘTI

COLEGIUL DE REDACȚIE:

Președinte: Prea Fericitul Părinte TEOCTIST, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

Membri: Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București; Pr. prof. dr. Viorel SAVA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Dorin OANCEA, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. conf. dr. Ștefan RESCEANU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Craiova; Pr. conf. dr. Constantin RUS, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Arad; Pr. conf. dr. Ioan CHIRILĂ, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca.

Redactor șef: Pr. prof. dr. Constantin COMAN, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din București

Secretar de redacție: dr. Bogdan DEDU

Redactori corespondenți: Pr. conf. dr. Ion VICOVAN, Iași; Lect. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Lect. dr. Mihai-Valentin VLADIMIRESCU, Craiova; Pr. conf. dr. Mihai SĂSĂUJAN, Arad; Pr. lect. dr. Alexandru IONIȚĂ, Constanța; Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Asist. drd. Grigore Dinu MOȘ, Cluj-Napoca; Arhim. lect. dr. Cristian Teofil TIA, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Ion BICA, Pitești; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. lect. dr. Constantin JINGA, Timișoara; Pr. lect. drd. Teofil STAN, Baia-Mare.

Colaboratori: Înalt Prea Sfințiii Mitropoliți și Arhiepiscopi, Prea Sfințiii Episcopi, cadrele didactice de la facultățile de teologie ortodoxă, candidații la titlul de doctor în teologie, masteranzii, studenții teologi.

Tehnoredactare: Eliodor IFTIMIU

Corectură: Dragoș Ion VLĂDESCU

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Director: Dr. Aurelian MARINESCU

Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

Consilier patriarhal: Pr. Valer ULICAN

Coperta și viziunea grafică a revistei: Doina DUMITRESCU

Redacția: Str. Sf. Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sector IV, România

Tel. (+4) 021 335 61 17; Fax: (+4) 021 335 07 75; e-mail: studiiteologice@yahoo.com

CUPRINS

Prolog	5
---------------------	---

Studii

Pr. prof. dr. Petre SEMEN, <i>Traducerea Bibliei între responsabilitate și misiune</i>	7
---	---

Pr. conf. dr. Constantin PĂTULEANU, <i>Importanța unei ermineutici biblice comune în cadrul dialogurilor ecumenice</i>	24
---	----

Pr. lect. dr. Constantin PREDA, <i>Inspirația Septuaginei din perspectivă hermeneutică</i>	37
---	----

Lect. dr. Mihai VLADIMIRESCU, <i>Transmiterea textelor biblice ebraice</i>	60
---	----

Asist. drd. Alexandru MIHĂILĂ, <i>Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru</i>	78
--	----

Prep. Călin ROTARU, <i>Proiectul SBIR de traducere a Noului Testament și o serie de considerații asupra lui din perspectiva metodei SKOPOS</i>	100
---	-----

Pr. mrd. Daniil-Corneliu IACȘA, <i>Evangelia lui Iuda: scriere gnostică sau evanghelie creștină?</i>	127
---	-----

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, <i>Comentariu la Evangelia după Ioan. Omilia a III-a</i> (traducere de Asist. drd. Sabin PREDA)	156
--	-----

Din teologia ortodoxă contemporană

Ioannis KARAVIDOPOULOS,

Directii noi în ermineutica biblică (traducere de Asist. drd. Sabin PREDA)

..... 169

Dialog teologic

Pr. prof. dr. Constantin COMAN,

Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură 181

Cronica 194

Recenzii

Άγία Γράφή καί σύγχρονος άνθρωπος. Τιμητικός τόμος στον Καθηγητή

Ιωάννη Καραβιδόπουλα, Έκδόσεις Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2006

(Pr. prof. dr. Constantin COMAN)..... 202

Cărți primite la redacție 208

P ROLOG

Redacția *Studii Teologice* își exprimă bucuria de a oferi cititorilor săi încă un număr tematic. Așa cum precizăm chiar de la primele apariții ale noii serii a revistei, unul dintre obiectivele importante ale redacției este acela de a stimula și concentra eforturile profesorilor de teologie în jurul unor teme majore, prioritare. Aceasta din dorința de a fi cât mai aproape de frământările lumii în care trăim, încercând, pe cât posibil, oferirea unui răspuns competent – academic și, în egală măsură, ancorat în teologia Bisericii Ortodoxe.

Numărul de față este dedicat Sfintei Scripturi. Deși veche de mai multe mii de ani, Sfânta Scriptură rămâne mereu actuală, ținând treaz atât interesul specialiștilor, cât și al masei largi de credincioși.

Traducerea Sfintei Scripturi în limba română este o temă de actualitate, având în vedere ultimele ediții ale acesteia, aflate încă sub semnul receptării critice din partea specialiștilor, ca și proiectul Societății Biblice Interconfesionale din România (SBIR) al unei traduceri în curs de desfășurare. Redacția propune cititorilor săi două studii consistente pe această temă.

Cel dintâi aparține Pr. prof. dr. Petre Semen, intitulat *Traducerea Bibliei între responsabilitate și misiune*. Studiul atrage atenția asupra faptului că de la realizarea primei traduceri a Bibliei în limba română (1688) și până la ultimele ediții nu avem de-a face cu traduceri după limbile suport – greacă și ebraică –, ci mai degrabă cu îndreptări și diortosiri ale textului sacru. Autorul probează teza studiului prin compararea unor texte scripturistice, apărute în ultimele ediții, cu textele suport.

Legat de același subiect – traducerea Bibliei – dl. Călin Rotaru, ne prezintă un documentat studiu privind *Proiectul SBIR de traducere a Noului Testament și o serie de considerații asupra lui din perspectiva metodei SKOPOS*.

Cadrul principal, necesar pentru o exegeză corectă a Bibliei, oferit de Ermineutica biblică, reprezintă o chestiune extrem de importantă, date fiind mai ales diferențele confesionale, dar și lipsa unei ermineutici biblice ortodoxe întemeiate pe tradiția proprie Bisericii răsăritene. Pr. conf. dr. Constantin Pățuleanu, în studiul său *Importanța unei ermineutici biblice comune în cadrul dialogului ecumenic*, evidențiază locul central pe care Sfânta Scriptură îl ocupă în dialogul ecumenic și pledează pentru necesitatea unei ermineutici biblice comune, exprimându-și, în același timp, regretul că demersul este încă departe de a se realiza.

Pr. lect. dr. Constantin Preda, ne oferă studiul *Inspirația Septuagintei din perspectivă hermeneutică*. Plecând de la realitatea întâlnită astăzi în lumea teologică occidentală, și anume punerea sub semnul întrebării a inspirației Septuagintei, autorul susține inspirația acesteia bazându-se, înainte de toate, pe experiența Bisericii: de la scrierile Noului Testament și până în zilele noastre, textul grec al Vechiului Testament a constituit Sfânta Scriptură a autorilor sfinți.

În aceeași arie tematică se înscrie și studiul *Direcții noi în ermineutica biblică*, aparținând unuia dintre cei mai mari bibliști ortodocși contemporani, profesorul Ioannis Karavidopoulos de la Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, publicat la rubrica ***Din teologia ortodoxă contemporană***.

Teologia biblică, o disciplină în plină dezvoltare în spațiul ortodox, este reprezentată de studiul pertinent al tânărului biblist Alexandru Mihăilă, care se oprește asupra unei interesante teme: *Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru*. Făcând o radiografie a istoriei și semnificației sabatului – sărbătoarea cu cea mai mare repetabilitate în Vechiul Testament –, autorul arată cum conținutul teologic al sabatului a trecut și în Noul Testament.

În fine, problema apocrifelor biblice, adusă în actualitate de mult prea mediatizata Evanghelie a lui Iuda, își regăsește ecou și în revista noastră. Pr. Daniil-Corneliu Iacșa ne prezintă materialul intitulat: *Evanghelia lui Iuda – scriere gnostică sau evanghelie creștină?* În fața confuziilor create de mass-media, privind caracterul „revoluționar” al Evangheliei lui Iuda, autorul demonstrează argumentat apartenența gnostică a acestei scrieri.

Istoria textelor biblice, un domeniu mai puțin ilustrat în studiile biblice din România este prezentă în acest număr al revistei prin studiul: *Transmiterea textelor ebraice*, semnat de Lect. dr. Mihai Vladimirescu.

La rubrica ***Din Sfinții Părinți ai Bisericii*** publicăm într-o traducere nouă Omilia a III-a din Comentariul Sf. Ioan Gură de Aur la Evanghelia după Ioan, adăugând-o celorlalte două omilii, apărute în numărul precedent.

Rubrica ***Dialog teologic*** ne prezintă un material, semnat de Pr. prof. dr. Constantin Coman, care aduce în discuție aspecte privind recursul teologiei sistematice la Sfânta Scriptură.

La rubrica ***Recenzii*** este prezentat volumul *Sfânta Scriptură și omul contemporan*, închinat Profesorului Ioannis Karavidopoulos de la Universitatea din Tesalonic, cu prilejul retragerii din activitatea didactică universitară.

Mulțumim colegilor care au contribuit la realizarea acestui număr tematic. Sperăm, așa cum spuneam și altădată, ca frecvența numerelor tematice să crească, iar temele abordate să fie de maxim interes pentru cititorii noștri.

Redacția

S TUDII

Pr. prof. dr. Petre SEMEN

TRADUCEREA BIBLIEI ÎNTRE RESPONSABILITATE ȘI MISIUNE

În textul de față, autorul își exprimă regretul că, deși se recunoaște de către toți că Biblia este cuvântul lui Dumnezeu, există tendința din ce în ce mai accentuată ca aceasta să rămână o carte uitată în biblioteca preotului, a credinciosului sau chiar și a unor teologi. În continuare se subliniază importanța traducerii Bibliei pentru activitatea pastoral-misionară, dar și pentru înțelegerea unității credinței creștine. După un exordiu în istoria traducerilor, autorul atrage atenția că, de la prima traducere integrală a Bibliei în 1688 și până la ultima ediție, în limba română nu s-a realizat nici o traducere după textele suport: ebraic și grecesc, ci au fost făcute traduceri ale altor traduceri din slavonă, latină, italiană, franceză, germană ori s-au realizat anumite distorsiuni cu tentă folclorică. Unele așa-numite „îndreptări” ale textului sacru sunt de-a dreptul lamentabile în sensul că deformează grav conținutul mesajului inspirat, ca să nu mai vorbim de inocularea, dintr-o evidentă necunoaștere a Scripturii, a numeroase și nedorite contradicții. Analizând câteva texte ale traducerilor în comparație cu textele suport, autorul dovedește științific erorile ca și tendințele unora, înclinați spre poezie, de a modifica textul, ce au dus la un final nedorit. Să nu se uite că autorii Bibliei au cultivat doar rima ideilor tocmai cu scopul de a facilita traducerea Bibliei în toate limbile pământului, fără a se altera mesajul.

Prin glasul profeților scriitori, de Dumnezeu inspirați, Scriptura dă mărturie despre ea însăși că este cuvânt divin îmbrăcat într-o formă a graiului uman pentru ca prin el omul să afle intențiile divine. Pe Biblie se fundamentează întreaga doctrină creștină. Cu toate că prin ea aflăm marea taină a iubirii neobositoare a lui Dumnezeu pentru om, și deși se menține încă în topul cărților celor mai răspândite, și probabil și *best seller*, ca una care a fost tradusă în aproape toate limbile pământului, *este totuși cea mai*

puțin citită, după cum constată consternați unii teologi și exegeți moderni.¹ Ba mai mult, se poate verifica neglijarea textului sacru chiar de către o mare parte a slujitorilor Bisericii care nu prea mai își fundamentează învățătura pe care o transmit credincioșilor pe Biblie, ci se limitează adesea la folosirea unor predici, omilii ori cateheze gata făcute, și cu tendința de a ține chiar locul Scripturii. Ca să nu mai vorbim de faptul că programarea tradițională a acelorași texte evanghelice spre a fi lecturate și explicate în cadrul serviciului divin din duminici și sărbători, deși prezintă avantajul menținerii unității de învățătură în Biserică, pe de altă parte, apare inevitabila repetiție și monotonie, și, de ce să n-o spunem, un fel de dezinteres pentru ascultarea predicii, mai cu seamă pentru credincioșii care frecventează cu regularitate sfintele slujbe; pe de altă parte, se cuvine a sublinia și dezavantajul că abordarea unui text biblic vechitestamentar, fie el chiar și o perlă a textului sacru, pare a se constitui într-un fel de tabu deoarece s-ar ieși din porunca tradiției, ce uneori se dovedește a fi mai puternică decât chiar Sfânta Scriptură. De asemenea, se poate observa lipsa de preocupare pentru cercetarea textului sacru chiar și de către unii dascăli de omiletică sau catehetică. Cu foarte mici excepții, se poate verifica realizarea unei permanente repetiții și insistarea exagerată pe reproducerea și raportarea aproape exclusivă la lucrările Sfinților Părinți Capadocieni, care într-adevăr au comentat Biblia extrăgând învățături pe care le-au inoculat credincioșilor vremii prin superbe predici și cateheze, ideale pentru perioada respectivă, dar care într-o foarte mică măsură mai corespund nevoilor actuale ale Bisericii. Nu de puține ori se merge pe reproducerea și folosirea aproape în exclusivitate a unor texte patristice ce pentru unii țin loc de cuvânt inspirat mai presus decât cuvântul Bibliei. Lecturarea ori lucrarea pe textul Bibliei a rămas doar apanajul unor elite foarte restrânse de teologi, așa cum remarcă și profesorul Ulrich Luz. Din păcate, pentru că fiecare înțelege din Biblie, atunci când recurge la ea, cam ce poate și cât poate, nu de puține ori textul ei poate duce și la dezbinare, după cum o dovedește Istoria Bisericii de la începuturi până astăzi. Așadar are perfectă dreptate profesorul Luz când observă că diversitatea opiniilor față de aceeași Scriptură, pe care, de altfel, cu toții o recunosc drept sfântă și evident ca inspirată, își justifică diferitele mărturisiri de credință, felurilele tipuri de organizare bisericească,² iar mai nou,

¹ Vezi Ulrich LUZ, *La Bible une pomme de discorde*, édition „Labor et Fides” Genève, 1992, p. 7; Alfred KUEN, *Cum să interpretăm Biblia*, trad. de Constantin Moisa, Editura „Stephanus”, 2002, p. 5.

² Ulrich LUZ, *op.cit.* p. 7.

înseși mișcările feministe, care, printre altele, solicită cu Biblia în mână bineînțeles, chiar dreptul la hirotonie. Biblia, tradusă bineînțeles, este așadar baza întregii doctrine creștine indiferent de confesiune, iar afirmația lui Northop Frye că: „Creștinismul este religia ce a depins încă de la început de traducere”,³ este pretutindeni valabilă. Pentru a mai stopa din proliferarea neînțelegerilor legate de interpretare, dar și pentru a răspunde dorinței din ce în ce mai insistente după unitate a lumii, s-a realizat arhicunoscuta *Traduction Oecumenique de la Bible*. Desigur, cu toate meritele sale, ca oricare dintre traduceri, ea se constituie, vrând nevrând, și într-un fel de interpretare. De altfel, acest lucru nici nu se poate evita oricât de bună ar fi o traducere. Într-unul din comentariile sale, André LaCocque afirma pe bună dreptate că „nu există vreo traducere inocentă, în sensul că, mai mult sau mai puțin, aparține istoriei receptării textului, istorie care din capul locului este o istorie a interpretării, și că de fapt a traduce înseamnă și a interpreta.”⁴ În orice caz, pentru siguranța receptării și transmiterii mai departe a mesajului divin conținut în Scriptură, exegeților teologi li se recomandă să recurgă întotdeauna la textele suport, respectiv cel masoretic și cel alexandrin, care oricum, chiar dacă au anumite fragmente dificile, rămân totuși textele de referință. Se impune totuși precizarea că înseși textele vechi pot fi suspectate de anumite diferențieri, dacă sunt puse în paralelă. Așa cum preciza și tânărul cercetător Gustavo-Adolfo-Loria-Rivel, într-o lucrare chiar pe tema traducerii, intitulată: *Pentateuhul-probleme de traducere a textului biblic*, chiar și cei mai vechi traducători ai textului sacru, pentru a surmonta multiplele greutăți de traducere, au procedat, nu de puține ori, la *parafrizare, extrapolare, transcriere (calchiere), omisiune sau chiar înlocuirea unui termen specific cu unul generic*.⁵ Cu toate neajunsurile unei lucrări umane, valabile și pentru vechile texte sfinte, mereu perfectibile, nu se poate spune că vreo traducere modernă ar putea depăși calitativ cele două texte suport din următoarele binecunoscute rațiuni:

1. Primii traducători au dispus de un text suport mai vechi decât cel pe care îl avem astăzi.

2. Trăind într-o perioadă mai apropiată de momentul redactării textului, aveau o cu totul altă percepție a realităților expuse de text, cunoșteau mai

³ Northop FRYE, *Marele cod-Biblia și literatura*, Editura Atlas, București, 1999.

⁴ André LACOCQUE, Paul RICOEUR, *Cum să înțelegem Biblia*, trad. de Maria Carpov, Editura Polirom, Iași, 2002, p. 288.

⁵ Vezi GUSTAVO-ADOLFO-LORIA-RIVEL, *Pentateuhul-probleme de traducere a textului biblic*, Editura Universității „Al. I. Cuza”- Iași, 2004, p. 13.

bine contextul cultural și social ca și mentalitatea timpului, dar mai presus de toate, aveau un cu totul alt simț al limbii textului, și nu în ultimul rând aveau la dispoziție un alt text suport mai vechi, cu toate că anumite fragmente din cartea Genezei probează tocmai contrariul.

Pe de altă parte, din confruntarea vechilor texte, respectiv cel Masoretic cu cel al Septuagintei, cu unele texte descoperite la Qumran, se poate ajunge la concluzia că revizuirea unora din texte s-a făcut și din motive teologice. Spre exemplu, așa s-ar putea explica, printre altele, diferența între textul 4 Qumran, la cartea I Samuel care reprezintă de fapt atât textul suport al Septuagintei, cât și pe cel Masoretic, dar se poate proba totodată și existența unui text independent.⁶ Între multele traduceri realizate, ori pretins realizate după cele două texte vechi suport, ebraic și grecesc, există multe deosebiri, dintre care unele chiar dacă nu afectează prea mult fondul mesajului, creează totuși multe nedumeriri și zdruncină solid credința unora în infailibilitatea Scripturii înseși. De altfel se impune sublinierea că înseși textele edițiilor oficiale, respectiv suportul ebraic și cel egipteano-alexandrin, chiar dacă nu sunt nici ele copii absolut fidele ale originalului, totuși sunt cele mai sigure, deoarece au girul tradiției sinagogii și cel al Bisericii în utilizarea de veacuri, pe de o parte, iar pe de alta, au un coeficient de exactitate cu mult mai mare decât multele manuscrise, pe considerentul că au fost reconstituite pe baza metodelor moderne de investigare a textului.⁷

Consultând edițiile românești, începând cu Biblia de la 1688 și terminând cu cea din 1992, se poate constata că, în pofida atribuirii traducerii unei anumite persoane ori echipe de lucru, ca și pretenția mărturisită de unii a utilizării în exclusivitate a textelor suport, respectiv cel masoretic sau alexandrin, realitatea este cu totul alta. De ce? După o confruntare serioasă a celor două texte suport, nu-i greu de constatat că, de fapt, persoana sau colectivul respectiv ce și-au asumat meritul paternității traducerii n-au fost de fapt traducători ai textelor originale, ci, așa cum declară și Î.P.S. V. Anania despre propria-i lucrare, mai curând diortositori, mai mult ori mai puțin pricepuți, ai unor traduceri gata făcute din slavonă, franceză, maghiară, germană, engleză etc. Argumentul numărul unu îl constituie faptul că, raportat la volumul imens de muncă pe care îl presupune un astfel de demers, imposibil de realizat chiar și de către

⁶ Vladimir PETERCA, *Regele Solomon, în Biblia ebraică și cea grecească, contribuție la studiul conceptului de midraș*, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 53.

⁷ Alfred KUEN, *op.cit.*, p. 48-49.

genii, unii mai și declară că l-au realizat într-un timp record, chiar fără a se abate în vreun fel nici de la obligațiile de zi cu zi, ceea ce este exclus. Un alt fapt, deloc de neglijat, îl constituie acela că traducătorul sau traducătorii, poate cu excepția celor alexandrini, dacă ar fi să dăm crezare întru totul Epistolei lui Pseudo-Aristea, nu s-au dedicat în exclusivitate acestei întreprinderi. Spre exemplu, prima traducere a Bibliei în limba română, respectiv a Vechiului Testament, ar aparține, conform mărturiilor istorice, lui Nicolae Milescu Spătaru (1636-1708). Despre lucrarea tânărului Milescu scria în 1732 mitropolitul Gheorghe al Moldovei că susnumitul „au tălmăcit și Biblia din limba elinească pre limba românească, când a fost la Constantinopol capichihaia (solul) lui Grigorie Voievod pre care scriere a dat-o și în tipar Șerban Voievod Cantacuzino, Domnul Țării Românești.”⁸ Ideea de mai sus este preluată și de Hașdeu care adaugă că „ajungând în mâinile lui Șerban Cantacuzino, după ce a ajuns domn, a pus mai mulți bărbați de au revăzut-o și tipărit-o.”⁹ De asemenea, Manuscrisul 4389 aflat în custodia Bibliotecii Academiei Române, cercetat la vremea lor de către Nicolae Iorga și Ion Bianu spune fără echivoc: „s-a folosit un izvod scris cu mână, pre care l-au fost presupus Nicolae, spătarul moldovean, dascăl și învățat în limba elinească”. Considerăm că este imposibil, oricât de învățat ar fi fost, chiar dacă l-ar fi egalat pe marele Origen, ca un tânăr de numai 25 de ani, împovărat și cu răspunderile slujbei diplomatice, să fi putut realiza după textul grecesc o lucrare de o asemenea anvergură în doar trei ani. Numai cine nu s-a dedicat unei activități științifice de anvergură poate crede așa ceva. Este mai curând vorba de o diortosire de text după un suport slavon.¹⁰ S-a constatat de

⁸ Cf. Alexandru ANDRIEȘCU, *Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare*, Iași, 1988, p. 7-8.

⁹ N. CARTOJAN, *Istoria Literaturii române vechi*, Editura Minerva, 1980, p. 392.

¹⁰ A se vedea toate detaliile științifice la Alexandru ANDRIEȘCU, „Locul Bibliei de la București în istoria culturii, literaturii și limbii române literare”, în *Monumenta Linguae Dacoromanorum*, Biblia de la 1688, Pars I Genesis, Iași, 1988, p. 7-46, și Prof. Vasile ARVINTE, „Studiu lingvistic asupra primei cărți (Facerea) din Biblia de la București (1688), în comparație cu Manuscrisul 45 și 4389”, p. 47, în aceeași lucrare monumentală editată de Universitatea din Iași în colaborare cu Universitatea din Freiburg. Informația că și N. Milescu a utilizat un text gata confectionat ne-o dă Manuscrisul 45 care precizează că „Nicolae (Milescu) a adus traducerea Bibliei den elinie la rumâne” și tot prin acest document aflăm că „a tradus-o după un izvod tipărit la Frangofort” (este vorba de Biblia Greco-protestantă de la Frankfurt 1577), și mai adaugă că „a folosit și izvodu slovenescu și letenește”, și a avut „alt izvod letenescu ce au fost scos de curând den limba jidovească, adecă den izvod jidovescu”.

către unii filologi și critici ai textului sfânt că în Septuaginta se află multe elemente de stil și limbaj care probează că nu s-a realizat de către un singur traducător, nici măcar Geneza, ci s-a atribuit de către tradiție traducerea integrală unui singur traducător, cum de fapt s-a întâmplat de-a lungul istoriei fiindcă se impusese practica de a atribui o traducere sau alta unei personalități mari, când de fapt s-a lucrat fie în echipă, special constituită, pe textul suport, fie că dacă s-a realizat întreaga traducere a Bibliei, nu s-a făcut după un original sau altul, ci dintr-o limbă modernă, ori chiar mai multe, nerecunoscându-se însă folosirea versiunilor contemporane.¹¹ În măsura în care timpul și spațiul ne vor permite, vom proba doar cu câteva exemple cât de tributare sunt de fapt toate traducerile realizate până acum Bibliei supranumite a lui Șerban Cantacuzino (1688). Desigur că în cele ce urmează nu ne propunem o analiză filologică integrală a textului de pe un suport sau altul – au făcut-o deja, la nivelul limbii slavone a timpului, în chip magistral câțiva dascăli de prestigiu internațional ai Universității ieșene, în frunte cu domnul Profesor Vasile Arvinte, care a avut și are încă preocupări consecvente în acest domeniu –, ci ne vom referi numai la primejdia denaturării *volens nolens* a sensului teologic al unor texte pe care le-am identificat aleatoriu din paginile Scripturii Vechiului Testament, cu scopul de a dovedi cât de primejdios este să te mulțumești cu diortosirea textului preluat de la alte traduceri la care ai acces, fără a recurge la textele suport. A proceda astfel, ți se pot aduce reproșuri ca cele formulate de Fericitul Ieronim la adresa lui Aquila când i-a zis: „multa mysteria salvatoris sub dola interpretatione celavit” (în prefața la cartea Iov).

Dat fiind numărul relativ mare de texte ce s-ar impune a fi evidențiate și analizate din perspectiva la care ne referim, ne vom limita doar la câteva în afară de cele deja analizate în studiul comporativ al cărții *Facerea*, între cele două texte suport.¹² Este adevărat, pe de altă parte, că oricât s-ar strădui cineva să surprindă, dar mai ales să redea la modul ideal sensul unui text dintr-o limbă atât de diferită și care a ieșit din uz cu peste două milenii în urmă, tot nu ar avea o șansă de sută la sută.

Pentru ca lucrarea finită să fie actualizată, adică adusă la zi în ceea ce privește limbajul sau stilul, Carlo Buzzetti sugera că se impune neapărat ca în cazul unei traduceri în colectiv, și cu atât mai mult al unui demers

¹¹ Vezi și GUSTAVO-ADOLFO-LORIS RIVEL, *op. cit.* p. 75-76.

¹² Vezi, Prof. Petre SEMEN, „Este totuși Septuaginta inspirată?” În *Analele Universității din Craiova*, Seria „Teologie”, Anul IX, nr. 12 (2004), p. 156-181.

personal, am adăuga noi, să se apeleze la un foarte bun cunoscător al limbii în care se realizează noua traducere, care, printre altele, să poată evalua dacă un termen oarecare sau o expresie mai pot fi de actualitate sau țin de trecutul limbii. Și nu în ultimul rând, să se facă o evaluare corectă a termenilor, care pot fi niște regionalisme, cunoscuți mai mult sau mai puțin de către cei cărora le este destinată traducerea¹³, sau sunt prea arhaici și fără relevanță pentru cititorul modern. Spre exemplu, în toate edițiile Bibliei, cu excepția lui Anania, apar unii termeni, care sunt cu totul de neînțeles pentru cititorul modern al textului, cu ar fi *zăbranic* sau *cărmâz*. Dacă s-ar face un sondaj printre cititori, nu știu dacă unul la mie ar mai cunoaște sensul acestor termeni arhaici, la care totuși edițiile nu renunță în nici un chip, probabil de frica tradiției. Isaia zice, în ambele texte suport: „De vor fi păcatele voastre roșii (stacojii), ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca pe lână le voi albi” (cap. 1, 18). Evident, pentru a da mai multă forță ideii, profetul utilizează așa-numitul paralelism al ideilor. Ceea ce însă îl derutează pe cititor este cuvântul arhaic *cărmâz* sau în alt loc *zăbranic*, ca să ne oprim doar la acești doi termeni din cartea lui Isaia.

Evident că și în ceea ce privește structura frazei pot apărea elemente în plus sau în minus, însă acestea nu impietează cu nimic asupra sensului. Spre exemplu, dacă ne raportăm doar la un singur caz, și anume relatarea cărții *Judecătorii* despre judecătorul Otniel, nepotul lui Caleb, putem constata că în textul ebraic apar șaptezeci de cuvinte, în cel al Septuagintei o sută, în limba română cincizeci și opt și nu mai puțin de o sută cincisprezece în italiană și engleză. Această observație o face și Alfred Kuen, numai că la o numărătoare exactă se poate constata că datele sale nu corespund într-un totuș ca număr. Acestea fiind doar o parte din multiplele probleme ce trebuie rezolvate se înțelege că traducerea unui text dintr-o limbă în alta impune multă competență, iar în cazul unui text sacru inspirat de care depinde în ultimă instanță chiar mântuirea sufletelor oamenilor, se înțelege că implică și o responsabilitate pe măsură. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că orice traducere la rândul său presupune și o interpretare a textului original deoarece cel ce transpune limbajul limbii originale, *volens nolens* îl deformează măcar în parte.¹⁴ Desigur este foarte important ca prin traducere să se redea atât fondul, cât și forma de stil, dar incontestabil, prioritar rămâne sensul. Incapacitatea

¹³ Carlo BUZZETTI, *La Bibbia e la sua traduzione. Studi tra esegezi pastorale e catechesi*, Editrice Elle Di Ci, Leuman (Torino), 1993, p. 311.

¹⁴ Jan de WAARD, Eugen A. NIDA, *From one language to another. Functional Equivalence in Bible Translating*, Thomas Nelson-Publisher Nashville Camden, New-York, 1986, p. 9.

de a reda sensul autentic al mesajului are grave repercursiuni asupra înțelegerii deformată a acestuia față de cel care-l receptează. Ca urmare, reușita unei traduceri este direct proporțională cu competența traducătorului, sau mai precis a traducătorilor, pentru că cele mai reușite traduceri s-au și realizat în echipă. Afirmatia nu este gratuită dacă luăm în calcul faptul că Biblia este rezultatul fixării în scris a cuvântului divin transmis prin multe personalități selectate de Dumnezeu, după criterii doar de El știute, dintre multe generații; se impune ca și transpunerea textului sacru într-o altă formă decât cea inițială să se realizeze tot printr-un efort comun, spre a nu-l transforma într-un simplu mijloc de propagare a unor teorii de interpretare subiective,¹⁵ și nici a da curs dorinței de afirmare personală.

Din cercetarea sumară a unor ediții ale Bibliei realizate până în prezent, cu toate că unele declară solemn în prefață că s-au făcut după textele originale, respectiv după Septuaginta sau Textul Masoretic, confruntate cu acestea sau doar revizuite, am constatat totuși că realitatea este cu totul alta, deoarece multiplele erori se regăsesc în aproape toate edițiile, ceea ce denotă că, de fapt, sunt cu toate tributare primei traduceri la care ne-am și referit mai sus, după cum, de altfel, se poate și verifica. Desigur, nevoia acută de a satisface marea cerere până la un moment dat de carte sfântă, justifică în parte editarea oarecum accelerată a unor ediții. Pe de altă parte, trebuie să recunoaștem că multele ediții asigură cât de cât necesarul de carte biblică încât editarea unei noi traduceri nu se poate constitui în prioritatea numărul unu a Bisericii, fără numai dacă aduce ceva nou, ca în cazul ediției Î.P.S. Anania care este foarte meritorie pentru adnotările cu care a fost dotată. Totuși, așa cum din perspectiva dorinței de a dispune de un text realizat cu pretenții de acrivie științifică implică timp și foarte multă responsabilitate, se impune măcar a seninala câteva observații cu privire la text, în ideea ca la o altă ediție să se procedeze la îndreptarea a ceea ce se impune. Dacă însă traducătorul sau traducătorii nu-și asumă responsabilitatea de a face accesibil textul sacru pentru generația față de care se simt obligați de a transmite mesajul divin într-o manieră cât mai autentică și inteligibilă și cad pradă unor interpretări cu totul subiective, în ideea exclusivă de autoafirmare, nu realizează, de fapt, decât un mare deserviciu mesajului divin și indirect chiar Bisericii.

Cercetând atent edițiile Bibliei de până acum se poate constata, cu excepția textului diortosit de Î.P.S. Anania care a pus un mare accent pe

¹⁵ Smalley WILLIAM, „Suggestion for an order of Translation”, în *The Bible Translator*, vol. 20, 1965, p. 57.

rimă, că sunt de fapt, așa cum am precizat deja, tot niște diortosiri ale altor ediții, dar mult mai tributare una celeilalte, utilizându-se aproape excesiv metoda comparării textelor și identificând cele mai apropiate echivalențe. Nu de puține ori însă s-a căzut în ispită unei abordări aproape exclusiv literare, ceea ce, nu de puține ori face ca textul rezultat să aibă un pronunțat caracter restrictiv, adecvat unui segment limitat de cititori, din anumite regiuni ale țării, inițiați mai mult cu un anumit limbaj regional. O traducere cât mai corectă este îngreunată de faptul că i se impune traducătorului a reda exact semnificația unui text când se lucrează cu un limbaj ieșit din uz, și așa cum preciza Paul Ricoeur: „Vrând nevrând apare totuși o demarcație între ceea ce a vrut textul și semnificația mentală”,¹⁶ iar selectarea celor mai bune cuvinte și expresii din circuitul imens al cuvintelor oferit de dicționare¹⁷ cere multă competență și profesionalism, pentru a utiliza termeni și expresii cât mai pe înțelesul cititorului modern, evitând adăugirea nejustificată de cuvinte sau expresii. Adușurile pe care unii traducători nici nu le pot justifica în vreun fel fac un mare deserviciu textului în sine, sporind și mai mult neîncrederea, acolo unde deja există, mai ales printre intelectualii de formație filologică ce au un mai ascuțit simț analitic și critic și, evident, și putere de sinteză. Considerăm că exemplul cel mai concludent îl reprezintă capitolul 3 al cărții Ieșirea, versetele 4 și 13, care, așa cum este redat de traduceri realizate până în prezent – cu excepția celei a lui V. Anania, de apreciat la acest fragment – impietează mult asupra formei și a fondului. Astfel, dacă textul ebraic sună astfel: „Vaiare Iahve (Adonai) ki sar lirot vaikra elav Elohim mitok hassene (h) vaiomer: «Moșe, Moșe!» Viomer: «hinnenî»” = „Și a văzut Domnul că s-a apropiat ca să privească, a strigat la el Domnul din rug și a zis: «Moise, Moise!» Iar el a răspuns: «Iată-mă»”, în textul Septuagintei același text apare astfel: ὥς δὲ εἶδεν κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν, ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάρτου λέγων Μωϋσῆ, Μωϋσῆ. ὁ δὲ εἶπεν Τί ἐστίν; = „Și a văzut Domnul că se apropie ca să privească, l-a strigat pe el Domnul din rug zicându-i: «Moise, Moise!» Și i-a răspuns: «Cine este?»”. Se poate observa, de către cine vrea să verifice desigur, că față de original toate traduceri realizate până acum în limba română, începând chiar cu Biblia de la București din 1688, sunt defectuos realizate, (și aceasta este una din primele dovezi că edițiile s-au mulțumit a fi reproduse unele după altele, fără o verificare serioasă), cel puțin la acest paragraf, ca să nu mai luăm în

¹⁶ Paul RICOEUR, *Eseuri de Hermeneutică*, trad. de V. Tonoiu, Editura Humanitas, 1986, p. 102.

¹⁷ *Ibidem*, p. 102.

calcul multe altele care pot fi depistate pe parcurs, dar timpul nu permite așa ceva, cel puțin pentru moment. Apare deci un cu totul de neînțeles adaos. Astfel, după „hinnenî” = „iată-mă!”, chiar și cei care susțin în prefață că au tradus după cele două originale, au adăugat în mod cu totul nejustificat cuvântul „Doamne”. Nu cred că au făcut-o dintr-un exces de pietate, ci mai curând pentru că așa suna traducerea slavonă căreia îi erau tributari, și se constituie într-o mărturie clară a unui alt text suport de care s-au folosit decât cel pretins. Chiar dacă ar fi utilizat în exclusivitate textul Septuagintei, așa cum pretind, tot nu se justifică acel cuvânt de prisos pentru că am văzut că nici suportul grecesc nu conține cuvântul Κύριος. Adăugarea acestui cuvânt este de prisos și lipsită de logică, pe de o parte, pentru că efectiv nu se regăsește în nici un text, dar mai ales pentru că impietează asupra logicii întrebării pe care Moise o adresează Celui Care i s-a revelat în versetul 13 unde zice: „Iată, eu mă voi duce la fiii lui Israel și le voi zice: «Dumnezeul părinților m-a trimis la voi..., dar de vor zice cum îl cheamă, ce să le spun?»”. Subliniem că adausul „Doamne” apare în toate edițiile, cu excepția ediției Sfântului Sinod din 1914 (deși este și ea deficitară în alte locuri), cu toate că pretind a fi fost realizate după originalul grecesc, iar altele afirmă că s-au folosit și de suportul ebraic, cazul de față însă, și de fapt nu numai, demonstrează o cu totul altă realitate. Cel puțin aceasta rezultă doar din cele câteva texte pe care le-am verificat, și am avut în vedere pe cele mai semnificative. De fapt nici nu mi-am propus a realiza un astfel de demers fiindcă ar necesita un efort imens, iar pentru moment, așa cum spuneam, aceasta nici nu reprezintă prioritatea numărul unu a Bisericii. Se impune a preciza că, în ce privește textul de mai sus, ediția Î.P.S. Anania este meritorie deoarece a surprins exact nuanța și a evitat primejdia de a interveni în textul sfânt. Într-adevăr, eroarea din acest paragraf aduce un real deserviciu textului în sine și evident hermeneuticii biblice și teologiei în general. Astfel, în forma eronat redată, versetul 4 vine în contradicție cu versetul 13 în care marele profet îi cere insistent Celui ce i-a grăit să-l trimită la o misiune atât de grea, la o vârstă destul de înaintată, ceea ce și justifică reticenta sa (80 de ani, când omul nu mai este pregătit psihologic și nici fizic pentru inițiative mărețe) să-și decline identitatea. Interesant că nici unul dintre presupușii traducători n-a sesizat adausul nejustificat din text. Pretându-se la adausuri, traducătorul nu face altceva decât să-i inoculeze indirect cititorului neîncrederea în textul sacru, dacă nu ceea ce poate fi mai rău, să-l determine să conteste chiar inspirația textului în sine. Traducătorul trebuie să-și asume o responsabilitate atunci când face lucrarea lui Dumnezeu și

să nu uite avertismentul profetului: „Blestemat să fie cel ce face lucrarea lui Dumnezeu cu nebăgare de seamă”. De asemenea, să nu se uite că numărul celor care pot accede la textele suport este extrem de limitat. Revenind la textul de mai sus, ne și punem întrebarea pe care de fapt și-au pus-o mulți cititori, și anume: ce logică ar fi avut insistența profetului ca divinitatea ce i s-a revelat pe munte să-și decline identitatea? Nu este oare de prisos cererea de a afla numele lui Iahve, de vreme ce în textul de mai sus, cel puțin după unii traducători, ar rezulta că Moise îl cunoștea deja devreme ce i se adresează cu apelativul „Doamne”? Este adevărat totuși că pentru cititorul neavizat, ori la o lecturare superficială, eroarea poate rămâne insesizabilă, însă nici nu se poate concepe ca un autor inspirat să fi făcut o astfel de gafă. Iar dacă el n-a făcut-o, pentru ce să i se atribuie? Și mai ales cui folosește?

Ediția Sfântului Sinod de la 1914, pe care evident a folosit-o și Î.P.S. Anania, are următoarea traducere: „Iar dacă a văzut Domnul că se apropie să vadă, l-au chemat pe dânsul, Domnul din rug zicând: «Moise, Moise!» Iar el a zis: «Ce este?»”. După cum se poate observa, textul s-a tradus după Septuaginta. Tot așa a redat și Biblia franceză, realizată după Septuaginta, ediția 1989, Paris: „Lorsque le Seigneur vit qu'il s'avancait pour voir, le Seigneur l'appela du buisson en disant: «Moshé, Moshé!» Il a dit: «Qu'y a-t-il?»”. Așadar: „Cine este?” este replica lui Moise și nimic mai mult. Nu-i nici un dubiu că profetul avea de-a face cu cineva nemaîntâlnit.¹⁸ Menționăm că adausul *Κύριος* sau tetragrama *Iahve* în ebraică nu apare nici ea în niciuna dintre traduceri moderne. A se vedea, spre exemplu: *Traduction Oecumenique de la Bible*, ediția 1988; *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, 1989; *Sacra Bibbia*, Edizione Ufficiale della CEI, Roma, 1980; *Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testament*, Wurzburg, 1962; *Good New Bible Today's English Version with Concordance*, ed. 1982 și *The New Revised Standard Version with Deuterocanonical Books*, Nashville, 1990. La fel apare și în ediția realizată după Textul Masoretic a lui André Chouraqui, ed. 1989, care zice: „Iahve voit qu'il s'est écarté pour voir. Elohim crie vers lui du milieu du roncier: il dit «Moshé! Moshé!» Il dit «Me voici!»”. Trebuie subliniat însă că și dintre aceste traduceri unele sunt deficitare cu privire la alte texte, iar, spre exemplificare, ne vom mai opri

¹⁸ *La Bible d'Alexandrie LXX, 2 l'Exode*, Traduction du texte grec de la Septante, Introduction et notes par Alain Le Boulluec et Perre Sandevor, Edition du Cerf, Paris, 1989; Fără adausul *Doamne* (Iahve sau Kirios) redă și *The Interlinear Bible Hebrew-Greek-English with Strong's Concordance. Numbers Above Each Word*, Jay P. Green, Second Edition, 1986.

asupra câtorva. Mai înainte însă se cuvine a sublinia că cea mai mare parte a traducătorilor au optat pentru modernizarea limbajului renunțând la arhicunoscutele ebraisme, cum ar fi, spre exemplu, utilizarea imperfectului cu infinitivul construit pentru a reda ideea de intensitate: *vaio mer Moshe lemor* = *și a răspuns Moise zicând sau și a vorbit grăind*. De menționat că nici traducătorii alexandrini nu au renunțat la acet ebraism și considerăm că au avut și motive s-o facă. În mare vorbind, traducătorii care au renunțat la acest mod de a vorbi au dreptate întrucât se impune o aducere la zi, în măsura în care se poate, a limbajului, totuși, dacă ținem, seama de sublinierea Sfântului Pavel, că toată Scriptura este inspirată (II Timotei 3, 16), ne întrebăm dacă se cade să scoatem ceva din text. Avem în vedere, în primul rând faptul, că acele arhicunoscute ebraisme pe care Septuaginta le menține, și care se regăsesc și la Î.P.S. Anania și nu numai, își au logica lor. Suntem convinși că în cele 40 de zile cât a stat Moise pe muntele Sinai și a primit revelația divină, respectiv tablele legii, dialogul lui Dumnezeu cu profetul nu putea să se limiteze exclusiv la cele zece fraze cât cuprind de fapt cele zece porunci. Ar fi aberant și o probează profetul însuși când în celelalte cărți ale Pentateuhului vine cu completări la cele zece porunci și cu explicațiile de rigoare. Așadar, utilizarea ebraismului: și a răspuns grăind poate fi interpretat și prin aceea că Domnul a grăit mai multe cu profetul, și s-ar putea interpreta că, printre multe altele, Domnul i-a mai grăit zicându-i, adică sublinindu-i în chip explicit și cele relatate de text. Dacă ebraismele ar fi de prisos, se pune întrebarea de ce a preferat Dumnezeu această limbă și nu a ales alta dintre multele ce se vorbeau pe pământ. Nu cumva aceasta a fost cea mai adecvată transmiterii mesajului, mai ales dacă subliniem și marele său avantaj că nu folosește paralelismul rimei, ci paralelismul ideilor, făcând în acest mod Biblia accesibilă tuturor graiurilor pământului fără a deforma conținutul mesajului inspirat?

Un alt text impropriu tradus este cel din Numerii 23, 19, unde zice: „Dumnezeu nu este ca omul ca să-L minți, nici ca fiul omului ca să-i pară rău. Oare va zice El și nu va face? Sau va grăi și nu va împlini?” Textul masoretic zice însă cu totul altfel: „Dumnezeu nu este ca omul ca să mintă și nici ca fiul omului ca să-i pară rău”. Nu-i Dumnezeu ca omul ca să-și ia vreodată cuvântul înapoi, adică ceea ce a binecuvântat, binecuvântat rămâne, fiindcă El nu retractează vreodată ceea ce a promis, nu se schimbă după circumstanțe ca omul. Aici în traducerea alexandrină se vede lămurit că avem a face cu o prelucrare teologică a traducătorului care a ținut cu orice preț ca nici măcar să nu sugereze că *minciuna* ar putea fi atribuită lui Dumnezeu. Este clară, cel puțin în cazul de față,

dorința traducătorului grec de a ameliora textul din perspectiva teologică pentru a nu-i atribui lui Dumnezeu minciuna și nestatornicia în decizii. Textul lui Anania este și mai îndepărtat de context fiindcă a ales un sinonim cu totul neadecvat contextului când zice: „Dumnezeu nu-i ca omul să se clatine, nici ca fiul omului să se îngrozească”. De ce să se îngrozească și de cine și, mai ales, de ce să se clatine, nu știm, poate cumva de regrete că a formulat o binecuvântare pe care ar vrea să și-o retragă? Prin această interpretare s-a schimbat cu totul sensul contextului. Dacă textul ebraic sugerează că Iahve (Domnul) nu este ca o ființă umană caracterizată prin nestatornicie și cel mai adesea imprevizibilă care își schimbă nejustificat de ușor opiniile și promisiunile, Dumnezeu a vrut să-i arate și păgânului Balaam că orice promite, El și face. Aluzia este fără echivoc la atotputernicia și adevărul celor grăite de El cu referire la poporul Său preferat. Altfel spus, El nu retractează niciodată nimic din cele promise și nici nu regretă cele săvârșite. Când totuși Biblia mai afirmă că uneori și Lui îi pare rău, aici trebuie să vedem mai curând opinia unui profet sau altul cu scopul de a utiliza un limbaj antropomorfic ca să sugereze că este un Dumnezeu-Persoană.

Un text, cel puțin hilar, apare în cartea Deuteronom, cap. 13, vers. 10, redat la fel de toate traducerile, mai curând ediții, dacă ținem seama de cele spuse mai sus că sunt de fapt niște prelucrări ale Bibliei de la 1688, fiindcă și aici cele două fragmente par calchiate și zic: „Să-i ucizi cu pietre până la moarte, că au încercat să te abată de la Domnul Dumnezeul tău”, în loc de: „Lovește-i cu pietre până la moarte...” Textul ebraic zice: „Ucigând să-i ucizi..., lovește-i cu pietre până la moarte...” Textul grec zice mai întâi că trebuie *să-l dai de gol* (ἀναγγελεῖν... περὶ αὐτοῦ). Traducătorii în limba franceză ai Septuagintei fac unele comentarii la note, care constatăm că se regăsesc și în ediția *Septuaginta* apărută la Iași, editura Polirom, 2004, p. 569, precizând că ebraismul *harag haregu* ce este folosit cu scopul de accentuare a unei idei ori insistența săvârșirii unui act, ar fi de fapt o lecturare ușor diferențiată a ebraicului *n-g-d = a vesti, a anunța în public*, în locul verbului *h-r-g (a ucide, în cazul de față a lapida)*. Ne îndoim că ar fi vorba de o confuzie a textului dacă luăm în calcul utilizarea unor verbe cu consoane total diferite. Învățații iudei când au procedat la revizuirea definitivă a textului au luat în calcul în primul rând vocalele care lipseau cu totul și fără de care textul putea fi corupt. Ambele texte sunt la fel de elocvente, numai că, așa cum precizam deja mai sus, traducătorii alexandrini au găsit de cuviință să se preteze și la o prelucrare teologică a textului, cu alte cuvinte, să precizeze că orice sentință

de condamnare la moarte se cuvenea să se facă după o minuțioasă cercetare și numai după aceea să se pronunțe sentința în public pentru ca exemplul celui vinovat să aibă un impact pozitiv asupra poporului și ca nimeni să nu mai săvârșească o astfel de faptă, respectiv închinare la idoli, în cazul de mai sus. Ediția lui Anania este meritorie și la acest paragraf unde zice: *ci dă-l cu totul pe față...*, singura deosebire aici constă în neconcordanța versetelor. Aici apare la versetul 9 în loc de 10.

Un alt paragraf ce nu consună cu nici un text suport, ne referim la o seamă de traduceri pretins realizate după textul Septuagintei, ca de altfel și după cel masoretic, este cel din cartea Iosua, cap. 10, vers. 4, unde se relatează că regele Adoni-Țedek al Ierusalimului a trimis la Hoham, regele Hebronului, și la Piram, regele Iarmutului, și la Iafia, regele Lachișului, și la Debir, regele Eglonului, zicând: „Alu elai veizruni venacheh et Ghibeon chi hișlima(h) et Iehoșua veet bne'i Israel” = „Urcați la mine și ajutați-mă să împresurăm Ghibeonul pentru că a încheiat pace cu Ioșua și cu fiii lui Israel”. Prima parte a versetului a fost redată de majoritatea traducerilor prin „Veniți la mine”. Chiar dacă, ideea de bază a textului se menține, totuși față de textele suport se observă o ușoară denaturare. Atât textul Septuagintei, cât și cel Masoretic au verbe: *ala(h)*, respectiv: *alu-elai=urcați* la mine și respectiv ὁνόμαζε πρὸς με și nu *bou-elai = veniți la mine!*. Nici în ediția Î.P.S. Anania nu s-a sesizat nuanța textului fiindcă zice, ca de altfel toate edițiile românești și majoritatea celor după care s-au lăsat influențate: „Veniți la mine și ajutați-mă ca să bat cetatea Ghibeonului căci s-a închinat lui Iosua și fiilor lui Israel”. Considerăm că în cazul de față ar trebui să se opteze pentru redarea literară a textului deoarece, odată cu ideea de a ne informa asupra organizării acelei coaliții armate împotriva lui Iosua, aghiograful a vrut să ne mai transmită și altceva, și anume că în momentul penetrării fiilor lui Israel în ținutul Canaanului convenit lor ca moștenire de la Domnul, conform făgăduinței făcute lui Avraam, țara nu reprezenta o unitate politică. Aici exista o confederație de state cetăți care-și revendicau permanent dreptul de suveranitate luptându-se adesea între ele, și numai în cazuri de excepție procedau la organizarea unor precare coaliții coordonate de regele unei cetăți mai puternice. În cazul de față, traducătorilor le-au scăpat din vedere două aspecte, ori poate că s-au lăsat influențați prea mult de traduceri gata făcute și nu s-au aplecat mai cu acrvie asupra textelor ca atare. Cea dintâi motivație a utilizării verbului *ala(h)* = „el a urcat”, ar fi aceea că din punctul de vedere al situației geografice, cetatea Ierusalimului se afla, cum se poate verifica de altfel și astăzi, la o altitudine

superioară față de cetățile menționate. A doua rațiune ce justifică pe deplin din partea aghiografului utilizarea verbului *ala(h)* = „a urca”, este de natură politică, și anume aceea că regele amorit Adoni-Țedek deținea indubitabil supremația militară în zonă. Într-adevăr, cetatea Ierusalimului era atât de bine poziționată strategic încât nu a putut fi cucerită, spre rușinea fiilor lui Israel, decât în vremea regelui David, pe care locuitorii iebusei ai cetății îl ironizau spunându-i că nu va intra niciodată în cetate fiindcă îl vor goni orbii și șchiopii (II Samuel 5, 6). Aici textul nu trebuie înțeles neapărat literar. Este vorba mai curând de o metaforă prin care vrea să se sugereze ușurința locuitorilor cetății de a se apăra, și de ce nu justifică încredere, ceea ce tocmai s-a confirmat de istorie deoarece a supraviețuit până în vremea aceluia viteaz rege evreu. Ca urmare, revenind la cele de mai sus, dacă regele acestei cetăți deținea supremația, iar ceilalți îi erau vasali, evident că ei trebuia să urce spre cel superior lor din toate punctele de vedere și să-l susțină necondiționat. Ca o concluzie la acest paragraf subliniem deci că sunt aici trei argumente forte pentru opțiunea verbului „a urca” în locul lui „a veni”, și anume: cel filologic, cel geografic și cel politic.

Spuneam mai sus că spațiul ne impune a ne limităm doar la câteva texte asupra cărora ne-am oprit, dar nu înainte de a ne referi măcar la unele texte de maximală importanță din perspectiva mesianică. Este arhicunoscut că în afara numeroaselor prefigurări ale lui Hristos în Vechiul Testament, sub forma a diverse tipuri și simboluri, există și o mulțime de preziceri directe atât de amănunțit redată, ce se referă la seminția din care se va naște Mesia, apoi familia, ținutul, timpul, caracteristicile personale etc., pentru ca la plinirea vremii, cei ce erau familiarizați cu textul sacru să-l recunoască pe Cel trimis de Tatăl ceresc. Nu ne vom referi la toate textele, ci vom avea în vedere doar pe cel din cartea Iov cap. 19, vers. 25, căruia prin traducere nu i s-a redat toată încărcătura mesianică ce se află în textul masoretic, iar prin traducerea unora practic nici nu mai apare ca un text mesianic. Astfel, dacă în ebraică zice: „Vaani iadatti goali chai vaacharon al-afar iakum” = „Și eu știu că Salvatorul (Izbăvitorul) meu este viu și că în cele din urmă se va ridica pe pământ”, partea a doua a versetului este redată destul de clar în aproape toate edițiile: „După ce această piele a mea va fi distrusă fără acest trup al meu voi vedea pe Dumnezeu”. Din cap. 17, 15-16 rezultă indubitabil că Iov nu mai spera ca Dumnezeu să-i apară și să-l răsplătească în această viață. Orice nădejde s-a dus pentru el, dar Duhul lui Dumnezeu i-a descoperit totuși o restabilire a dreptății sale în viața viitoare. Apărătorul sau răzbunătorul, „Goelul” în limba ebraică, (cf. Numerii 35, 19) era un termen tehnic în dreptul israelit bazat pe legea lui

Moise și era aplicat adesea lui Dumnezeu ca Salvator al poporului Său și apărător al celor oprimați. Cu toate că pentru această viață el considera ca și pierdută orice posibilitate a restabilirii dreptății, i s-a descoperit totuși de către Duhul că Dumnezeu va interveni să-i apere cauza chiar dacă acest lucru se va întâmpla după moarte. Prin urmare, dreptul care suferă are totuși nădejdea că va fi el însuși martor al acestui eveniment. Expresia „vaaharon” = „în cele din urmă” sau „în ziua cea de pe urmă, se va ridica pe pământ”. Ne întrebăm dacă în această formă textul nu are o mai mare încărcătură mesianică decât credința în învierea cu trupul. Nu cumva dreptului i s-a descoperit faptul întrupării Domnului Hristos, adică a văzut și el cu ochii spirituali ceea ce au văzut și profeții la vremea lor, și despre care Iisus Însuși a declarat că ar fi dorit mult să vadă ceea ce văd contemporanii Săi. În cazul de față, ediția lui Anania se îndepărtează foarte mult de sens, probabil în ideea de a da întâietate formei poetice decât sensului, fiindcă zice: „Căci știu că veșnic este acel ce să-mi deslege târziul pe pământ”. Din context nu reiese speranța celui în suferință de a i se prelungi viața. Foarte interesantă este și redarea versetului 17: „cu-aceeași rugămintă dulceagă-mi chem femeia și-i lingușesc pe fiii ibovnicelor mele”, în loc de „fiii mamei mele”. Apar și mulți alți termeni cum ar fi „didascalii” (cap. 6, 24), „ibovnică” sau „ibovnic” care, pe lângă aceea că sunt niște regionalisme arhaice nu au ce căuta aici, mai ales „ibovnică”, întrucât contrastează flagrant cu integritatea morală a lui Iov, despre care autorul cărții mărtusește, spre învățătura noastră, că nu și-ar fi ridicat nici măcar ochii spre vreo fecioară ca să nu păcătuiască cu gândul. Deși nu suntem aici la capitolul exegeză, se impune a sublinia că în cazul traducerii de mai sus se face o evidentă exegeză, adică se introduce intenționat un nou sens în text. Inspirat de duhul, Iov a rostit fără să realizeze de fapt ce face, cum se întâmplă și cu alți profeți de altfel, o clară profeție despre Hristos-Domnul, pe care-L numește „Cel de pe urmă” sau „Ultimul”, cum îl va defini mai târziu și Sfântul Pavel „Adam cel de pe urmă” (I Corinteni 15, 45), care se va ridica deasupra pulberii (a țărânilor). Cum verbul „iaquam” este la persoana a treia este clar că se va ridica El mai întâi și numai după aceea îi va ridica pe toți cei adormiți în nădejdea învierii în El (I Corinteni 15, 20).¹⁹

¹⁹ A se vedea și „Job”, la JAMIESON, FAUSSET, BROWN, *Comentary on the Wholw Bible*, Zondervan Publishing House, (nedatat), Michigan, p. 311, Vezi și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuiri la Epistola întâi către Corinteni*, ediție revizuită de Constantin Făgețan, Editura Σοφία, Editura Cartea Ortodoxă, București, 2005, p. 449.

Față de cele de mai sus, conchidem că sunt multe alte observații de făcut. Nu ne permitem însă ca într-un timp și spațiu atât de limitate să ne referim la toate neajunsurile care, din păcate, sunt foarte multe. Deocamdată, prin acest scurt demers, am ținut doar să atragem atenția, evident pentru cine vrea să ia aminte, că se impune stringent realizarea unei noi ediții cu implicarea serioasă a factorilor de răspundere, sau cel puțin, revizuirea integrală a Bibliei deja existente, de către oameni competenți în domeniu, cu responsabilitate misionară și cu convingerea că se află în fața unui text sfânt și, evident, care să fie și motivați să porceadă la o astfel de lucrare. Lucrarea trebuie realizată cu mîgală și fără a se lăsa influențați de edițiile deja existente sau de dorința de afirmare personală. Mai presus de toate însă acest demers trebuie realizat cu multă acrivie științifică, cu convingerea fermă în inspirația textului sacru, cu dorința sinceră de a-l realiza exclusiv pentru misiunea Bisericii, și, nu în ultimul rând, în scopul de a transpune în graiul românesc adevăratul mesaj al textului divin spre folosința tuturor categoriilor sociale din spațiul misionar al Bisericii Ortodoxe Române.

Summary: The Translation of the Bible Between Responsibility and Mission

In this article it is underlined the author's regret that although everybody admits that the Bible is God's word it remains, for most of us, just another book, forgotten there somewhere in the library or on a shelf. That is why he points out the importance of the Bible's translations both for the pastoral and missionary work and for the (better) understanding of the unity and entity of Christianity. After a short summary of the history of translations, the author shows that from the first translation into Romanian of the Bible, in 1688, until its last one, it hasn't been made any translation from Hebrew or Greek (the original languages of the Bible) but only from Slovenian, Latin, Italian, French, German or there have been made distortions with an obvious folkloric characteristic. Moreover, the holy text has been "corrected" which led to a lost of meaning of the inspired message not to mention the add notations, result of an obvious ignorance in the knowledge of the holy text, which resulted in frequent and uncalled for contradictions. Analyzing some translated fragments and comparing them to the original ones, it can be scientifically proved that the present form of the Bible with all the contradictions and inaccuracies is the result of the mistakes in translation as well as and the elements of poetry introduced by some of the translators. One should not forget that the Bible's authors only used the rhythm and rime of the ideas in order to facilitate the translation of the text in all languages, without the distortion of the original message.

Pr. conf. dr. Constantin PĂTULEANU

IMPORTANȚA UNEI ERMINEUTICI BIBLICE COMUNE ÎN CADRUL DIALOGURILOR ECUMENICE

De curând a avut loc cea de-a IX-a Adunare Generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (14-24 febr. a.c.). De asemenea, în luna aprilie a.c. a avut loc cea de-a XI-a întâlnire de dialog dintre Biserica Ortodoxă Română (BOR) și Biserica Evanghelică din Germania (EKD). Este bine cunoscut faptul că Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt teme de neocolit în dialogul dintre ortodocși și protestanți, între protestanți și catolici sau între ortodocși și catolici. Se cunoaște, de asemenea, ce relevanță copleșitoare are Sfânta Scriptură pentru apropierea dintre diferitele Biserici și confesiuni. Sfânta Scriptură s-a dovedit în acest proces ca un impuls fundamental și ca o bază cuprinzătoare pentru mișcarea ecumenică pe plan internațional, dar și pe plan local. În acest context, dar și pe fondul unei crize serioase prin care trece mișcarea ecumenică, credem că apariția unui studiu privind importanța ermeneuticii în dialogul ecumenic nu poate fi decât benefică, mai ales pentru că vom încerca să argumentăm anumite aserțiuni bazându-ne pe experiența unor mari teologi contemporani.

1.1 Relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție

Eforturile ecumenice pentru unitatea Bisericii din secolul trecut au arătat clar ce relevanță copleșitoare are Sfânta Scriptură pentru apropierea dintre diferitele Biserici și confesiuni. Sfânta Scriptură s-a dovedit în acest proces ca un impuls fundamental și ca o bază cuprinzătoare pentru mișcarea ecumenică pe plan internațional, dar și pe plan local. Concentrarea asupra Bibliei din secolele 19 și 20 a condus, în sfârșit, la o cuprinzătoare deschidere biblico-teologică („zu einem umfassenden biblisch-theologisches Aufbruch”), încât teologi aparținând tuturor confesiunilor s-au angajat în mișcarea ecumenică, pentru că au constatat că Sfânta Scriptură poate fi considerată ca bază a procesului de unire dintre Biserici.

Într-una din tezele din cadrul primului dialog dintre EKD și BOR se afirmă: „Deși Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție sunt teme de neocolit în discuțiile dintre ortodocși și protestanți, pe de o parte, precum și între protestanți și catolici, pe de altă parte, de data aceasta discuțiile nu s-au redus la reflecții generale, ci au fost raportate direct la viața bisericească.”¹ Pentru Biserica Ortodoxă „Tradiția apostolică” este nu numai păstrarea

¹ Vezi „Beiheft zur Ökumenischen Rundschau” în *BÖR*, nr. 42, 1982, p. 180.

corectă a învățaturii primite de la Hristos, ci mai înainte de toate experiența neîntreruptă a vieții în Hristos prin Duhul Sfânt.² Atât Sfânta Scriptură, cât și Sfânta Tradiție conțin aceeași revelație dumnezeiască, este exprimată într-un fel în Sfânta Scriptură și în alt fel în Sfânta Tradiție. Înțelegând în felul acesta, Sfânta Tradiție este mai cuprinzătoare decât Sfânta Scriptură, prima o conține pe a doua, iar a doua nu a preluat sau fixat în scris decât o parte din prima.³ Aceasta reiese cu claritate din textul primei teze din comunicatul final: „Sfânta Scriptură a Noului Testament este așternerea în scris și expresia Tradiției apostolice fundamentale. Misterul revelației cuprins în ea nu va putea fi prins niciodată de către noi oamenii în plenitudinea sa infinită (I Cor. 13, 12).”⁴

De aceea Biserica Ortodoxă crede că Tradiția apostolică este parte din revelație, și anume interpretarea și autentică ei prețuire. Tradiția apostolică prelungită în viața Bisericii nu este altceva decât învățătura lui Hristos, autentic întrebuițată. A rămâne în interiorul Tradiției apostolice, afirmă părintele Stăniloae, înseamnă a stăruie în atmosfera învățaturii lui Hristos autentic întrebuițate.⁵ Totodată partea ortodoxă a subliniat că există o interdependență între Tradiția Apostolică și Biserica. Una se exprimă prin cealaltă. Nu se poate vorbi de Tradiția apostolică fără de Biserica și de Biserica fără de Tradiția Apostolică. În sensul acesta Pr. prof. D. Radu subliniază: „Sfânta Scriptura și Sfânta Tradiție stau în strânsă legătură cu Biserica.”⁶ Din punct de vedere protestant, relația dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție a fost reliefată în referatele profesorilor F. Hahn și P. Hauptmann. Prof. Hahn susține că Sfânta Scriptură a Noului Testament a luat ființă în mod progresiv „începând cu fixarea tradiției orale, cu adunarea scrierilor vechi creștine (epistole, evanghelii) și până la definitivarea și canonizarea ei.”⁷ În timpurile apostolice a existat o viață și bogată tradiție orală. Tradiția orală moștenită din timpurile apostolice s-a fixat, în cea mai mare parte, în documente scrise.⁸ Asta ar

² Dumitru STĂNILOAE, „Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition im Bekenntnis der Kirche”, în *BÖR*, nr. 42, 1982, p. 43.

³ Viorel IONIȚĂ, „Rechtfertigung und Vergöttlichung. Der theologische Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche”, în *BÖR*, nr. 65, 1993, p. 181.

⁴ Vezi comunicatul final, în *BÖR*, nr. 42, 1982.

⁵ Dumitru STĂNILOAE, „Die Heilige Schrift”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 42.

⁶ Dumitru RADU, vezi „Protokolbericht”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 159.

⁷ Ferdinand HAHN, „Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon”, în *BOR* nr. 42, 1982, p. 47.

⁸ *Ibidem*, p. 52.

însemna că a rămas o mică parte, care nu a fost cuprinsă în documentele scrise, cum bine a remarcat părintele Stăniloae, ceea ce înseamnă că profesorul F. Hahn implică mereu în referatul său și Tradiția.

Partea ortodoxă a luat cu bucurie cunoștință de faptul că principiul reformatoric „sola scriptura” niciodată n-a însemnat „sine traditione”, în măsura în care și în Bisericile protestante a luat ființă foarte repede o tradiție proprie („eine eigene Tradition entstanden ist”).⁹ În privința așa-numitelor „sola-Formel”, Georg Kretschmar, unul dintre cei mai buni teologi contemporani protestanți, luând cuvântul în cadrul discuțiilor a afirmat: „Noi putem în locul celui *sola* în anumite locuri să spunem, de asemenea, și un *et* sau un *und*. În loc de *sola fide* am putea desigur să spunem: *credință și fapte*. Acest lucru trebuie însă astfel înțeles, așa cum o face mărturisirea de la Augsburg. Astfel, faptele trebuie înțelese numai din perspectiva credinței și nu independent de credință.”¹⁰

Se poate constata cu ușurință, câtă preocupare a existat de ambele părți pentru a găsi o rezolvare unei probleme atât de vechi și atât de controversate. În tezele formulate cu ocazia dialogului, se arată și mai lămurit că: „După înțelegerea ortodoxă ca și după cea evanghelică există pe lângă «Tradiția apostolică», o tradiție vie prelungită, care este indispensabilă credinței și Bisericii”. În legătură cu această teză, Heinz Ohme scrie că, dacă aceasta ar fi baza unei gândiri comune pe mai departe, cu aceasta s-ar câștiga un spațiu de manevră. Aceasta ar însemna pentru Biserica Evanghelică, după atâtea secole de controverse cu Biserica Romano-Catolică, sub influența mișcării ecumenice să refacă legătura cu Sfintii, cu Maica Domnului, cu monahismul și Sfântul Duh. Și aceasta nu pe planul teologiei academice, ci mai întâi și cu precădere pe planul practic al evlaviei creștine.¹¹ Pentru Biserica Ortodoxă, această libertate de mișcare s-ar putea, după părerea lui Ohme, să conducă la o mai mare libertate față de instanțele statului și totodată la o mai bună implicare socială în viața celor neputincioși. Părintele Stăniloae și-a exprimat, de asemenea, speranța că dialogul acesta teologic comun dintre cele două Biserici ar putea conduce în prezent la o nouă înțelegere a credinței creștine vechi, în măsura în care Bisericile protestante ar dobândi o legătură mai strânsă cu Tradiția bisericească, iar Bisericile ortodoxe s-ar deschide

⁹ *Ibidem*, p. 53.

¹⁰ Vezi „Protokolbericht”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 150.

¹¹ Heinz OHME, „Die Heilige Schrift, die Tradition und Bekenntnis. Erstes Theologisches Gespräch zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland” în *Ökumenische Rundschau* (ÖR), nr. 29, 1980, p. 232.

problemelor duhovnicești moderne.

În discuțiile ce au urmat după susținerea referatelor au fost subliniate și diferențele nesoluționate, care, de asemenea, au fost cuprinse în textul comunicatului final sub forma unor teze. „Noi ne deosebim în aceea că pentru Biserica Ortodoxă, Tradiția obligatorie din primele opt veacuri este considerată ca o parte componentă a «Tradiției apostolice» pe lângă Sfânta Scriptură, în timp ce pentru Biserica Evanghelică, Tradiția Bisericii vechi este apreciată, de asemenea, ca Tradiție bisericească”.¹² Din această teză se poate constata că termenul de „Tradiție apostolică” nu a fost întrebunțat în mod unitar de către reprezentanții celor două Biserici. În timp ce Biserica Evanghelică folosește pentru toată tradiția (*Überlieferung*), cu toată identitatea obiectivă a acesteia, cu mărturia biblică, doar termenul de „Tradiție bisericească”, Biserica Ortodoxă vede în tradiția primelor opt secole, pe lângă Sfânta Scriptură, și „Tradiția apostolică” drept parte constitutivă a revelației divine. Această Tradiție are pentru Biserica Ortodoxă aceeași importanță și obligativitate.

În Biserica Evanghelică, dimpotrivă, este accentuată cu precădere relația de tensiune dintre Sfânta Scriptură și Tradiție. Scriptura, susține profesorul F. Hahn, trebuie să rămână singura normă prin care să se verifice tradiția mai veche sau mai nouă. În raport cu Sfânta Scriptură care este „norma normans”, Tradiția este „norma normata”. În definitiv, după părerea teologilor protestanți, Sfânta Tradiție rămâne sub Sfânta Scriptură, în măsura în care ea nu poate fi niciodată „normă”, și pentru că ea rămâne o tradiție derivată. Profesorul F. Hahn afirmă astfel că: „Întâietatea Scripturii față de Tradiție presupune mai mult decât numai o relativă diferențiere între un stadiu mai vechi (sau cel mai vechi) și unul mai nou în curentul larg al tradiției bisericești. E vorba de cea mai veche tradiție, care este cuprinsă în Sfânta Scriptură, tradiție care are un rang deosebit și care nu poate avea același rang cu tradiția interpretării și acțiunea Sfântei Scripturi în istorie. Nici realitatea că e vorba de tradiția orală de odinioară, și nici că e vorba de tradiția care a existat la începutul Bisericii nu ajung pentru a determina caracterul și particularitatea acestei tradiții. E vorba de caracterul ei ca Tradiție apostolică obligatorie, care pentru noi numai în Sfânta Scriptură este dată; căci orice tradiție post-noutestamentară, oricât ar fi de importantă și oricât de obiectiv ar corespunde cu mărturia biblică, nu este decât o tradiție derivată.”¹³

¹² Vezi comunicatul final, în: *BÖR* nr. 42, 1982.

¹³ F. HAHN, „Die Heilige Schrift”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 48.

A soluționa asemenea opoziții, pare a nu fi chiar așa de simplu. Totuși s-a exprimat părerea că s-ar putea să fie găsit un model de unitate pe baza „formulelor paradoxale” din Biserica veche.¹⁴ În această privință părintele Stăniloae a evidențiat necesitatea găsirii unor formule paradoxale cuprinzătoare, și a unor formulări ale adevărului de credință, care să implice factorul dumnezeiesc: „Acum, după ce nimeni n-a vrut să-l asculte pe celălalt, ar fi poate timpul să fie căutate asemenea formule paradoxale, care să fie potrivite pentru taina relației dintre omenesc și dumnezeiesc. Protestantismul ar putea prin aceasta să-și depășească inflexibilitatea provocată de exclusivitatea autorității singurei sale mărturisiri; Ortodoxia ar putea la rândul ei să completeze cu noi nuanțe, anumite formule nepotrivite timpului, care ar corespunde însă duhului formulelor paradoxale ale sinoadelor ecumenice.”¹⁵

O asemenea propunere din partea unui teolog precum părintele Dumitru Stăniloae arată clar o deosebită deschidere pentru dialog, deschizând în același timp printr-o autocritică pertinentă șanse reale pentru o înnoire a gândirii teologice. Părintele Dumitru Radu și-a exprimat de asemenea părerea că delimitarea luterană strictă între Tradiția apostolică și tradiția bisericească nu este o piedică de netrecut, dacă tradiția bisericească reflectă conținutul Tradiției apostolice.¹⁶ „Formulele paradoxale” propuse de părintele Stăniloae ar putea căpăta o deosebită valoare în contextul în care ele ar putea deveni soluția teologică ca pandant propus de ortodoxie unei eclezilogii pluraliste.¹⁷ Folosirea acestor formule ar putea să redea diversitatea de aspecte, fără să distrugă unitatea. Teologii ortodocși au putut constata la această întâlnire că teologii protestanți sunt de acord cu ideea unei Tradiții apostolice cuprinzătoare, ceea ce deschide, cu siguranță, noi perspective pentru rezolvarea controversatei teme, devenită clasică, între ortodocși și protestanți. Conform cu cele de mai sus, putem afirma că după dezbaterile și discuțiile în legătură cu izvoarele revelației divine vechea controversă dintre poziția ortodoxă „Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție” și principiul reformativ „sola scriptura” s-a atenuat considerabil.

¹⁴ V. IONIȚĂ, „Rechtfertigung und Vergöttlichung”, p. 180; vezi și H. ÒHME, „Die Heilige Schrift”, în *ÖR* nr. 29, 1980, p. 233.

¹⁵ D. STĂNILOAE, „Die Heilige Schrift”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 38.

¹⁶ D. RADU, „Die Heilige Schrift”, în *Biserica Ortodoxă Română (BOR)*, nr. 98, 1980, p. 1104.

¹⁷ *Ibidem*.

1.2 Autoritatea Sfintei Scripturi. Pentru o ermineutică biblică comună

Rolul autorității Sfintei Scripturi în mișcarea ecumenică este tratat aproape exhaustiv de către Matthias Haudel în lucrarea sa: *Die Bibel und die Einheit der Kirchen*¹⁸, încât în continuare ne vom ocupa mai ales de problema interpretării Sfintei Scripturi. Se știe că teologia protestantă mai nouă, atunci când interpretează Sfânta Scriptură folosește cu precădere metoda de interpretare istorico-critică. Sigur că acest complex tematic, conduce cu necesitate la atât de delicata problemă a încercării din cadrul mișcării ecumenice de a întrebuița o ermineutică comună la interpretarea Sfintei Scripturi. Chiar dacă Sfânta Scriptură a fost recunoscută de toate Bisericile și ca atare ea nemaifiind obiect de dispute între Biserici, pentru că mărturia Sfintei Scripturi este fundamentul credinței noastre, al vieții noastre bisericești, dar și al teologiei noastre, totuși ortodocșii au criticat în permanență metoda de interpretare a Scripturii folosită de protestanți.¹⁹ În teologia ortodoxă, metoda de interpretare istorico-critică nu poate și nu trebuie să fie izolată de interpretarea duhovnicească. Sfânta Scriptură se află, după învățătura ortodoxă, în strânsă legătură cu Biserica și cu Sfânta Tradiție. Chiar ermineutica, subliniază părintele Stăniloae, nu este nimic altceva decât tradiția însăși.²⁰ Profesorul F. Hahn subliniază și el că prin metoda istorico-critică întrebuițată la interpretarea Sfintei Scripturi, teologia protestantă încearcă să interpreteze textele Vechiului și Noului Testament în înțelesul lor original. Prin aceasta, continuă F. Hahn, nu se exclude faptul că sensul textului, în adâncimea lui, abia apoi poate fi deschis, așa încât, „metoda istorico-critică nu poate exista numai prin sine însăși, ci ea are nevoie de o completare printr-o ermineutică potrivită cu Scriptura.”²¹

Necesitatea unei ermineutici comune pentru interpretarea Sfintei Scripturi a apărut încă de la începutul mișcării ecumenice.²² În cadrul întrunirii de la Goslar această temă a fost dezbătută în referatele susținute, precum și în discuțiile care au urmat, doar parțial. Bisericile creștine se întrunesc astăzi în cadrul unor dialoguri multilaterale sau bilaterale,

¹⁸ Mathias HAUDEL, *Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen, 1993.

¹⁹ F. HAHN, „Die Heilige Schrift”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 46.

²⁰ D. STĂNILOAE, „Protokolbericht”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 22.

²¹ F. HAHN, „Die Heilige Schrift”, în *BÖR* nr. 42, 1982, p. 46.

²² Pentru problema ermineuticii vezi Mathias HAUDEL, *op.cit.*, (mai ales capitolul: „Das Problem der biblischen Hermeneutik und der Autorität der Schrift”, p. 239-236).

fiecare cu experiența, istoria și limba proprie. Și tocmai aici se ivește o barieră nu tocmai ușor de depășit, fiindcă premiza fundamentală în cadrul oricărui proces coerent de comunicare este dată de folosirea unui limbaj comun. În ultimul timp s-a constatat în mod dramatic că în interiorul mișcării ecumenice nu există o precizare clară asupra criteriilor ermineutice în procesul de comunicare, înțelegere și recunoaștere reciprocă.²³

Importanța ermineuticii reiese și din realitatea evidentă, că învățătura Sfintei Scripturi este atât de bogată și de adâncă, încât chiar de la început s-a simțit nevoia unei ermineutici pentru dreapta interpretare a Scripturii. De aceea susține părintele Stăniloae că „Sfinții Apostoli înșiși au promovat o ermineutică, dar una adevărată în contrapondere cu cele false.”²⁴ Este deja o realitate faptul că a existat o ermineutică dreaptă, dar și unele false. Toate ereziile au interpretat fals textele Sfintei Scripturi, și aceasta se întâmpla chiar pe timpul Sfinților Apostoli. Biserica a putut în primul ei secol de existență să-și păstreze unitatea, tocmai prin întrebuintarea unei ermineutici apostolice autentice. Este îmbucurător să constatăm aici – afirma părintele D. Stăniloae – că în zilele noastre creștinătatea a descoperit acest drum din nou „...drumul unei ermineutici, care, corespunzător formelor echilibrate ale Bisericii nedespărțite, include și terminologia unilaterală a unor tradiții creștine, pe care Biserica nedespărțită a primului mileniu le părăsise. Această metodă ar putea da posibilitatea părții protestante să reducă exclusivismul formulelor „sola fide”, „sola scriptura”, „sola gratia”, iar părții ortodoxe i-ar putea da posibilitatea de a recunoaște o legătură mai elastică și mai strânsă între credință și fapte, între preoția sacramentală și preoția universală, între cuvânt și Sfintele Taine.”²⁵ Prin aceasta ar putea amândouă părțile să recunoască mai bine nuanțele și treptele realității spirituale.

Cu alte cuvinte, rămâne o preocupare permanentă a Bisericilor și teologilor să caute o ermineutică biblică comună pentru interpretarea Sfintei Scripturi. Wolfahrt Bienert crede că în ceea ce privește felul în care e privită, de ambele părți, importanța Sfintei Tradiții și a Sfinților Părinți ține mai degrabă de înțelegerea diferită a istoriei. Pentru el, în cadrul dialogului ecumenic, este necesară, mai înainte de toate, o mai bună ermineutică istorică „eine bessere Hermeneutik der Geschichte.”²⁶

²³ Konrad REISER, „Jenseits von Tradition”, în *ÖR* nr. 4, 1991, p. 425.

²⁴ D. STĂNILOAE, „Die Heilige Schrift”, în *ÖR* nr. 42, 1982, p. 44.

²⁵ *Ibidem*, p. 45.

²⁶ Wolfgang BIENERT, „Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der Evangelische Kirche in Deutschland und der Orthodoxen Kirchen”, în *ÖR* nr. 4, 1995, p. 483.

Ambele părți aflate în dialog au remarcat că metodele întrebuințate la interpretarea Sfintei Scripturi, prea adesea, au fost diferite. Prin aceasta, a devenit și mai clar ce importanță deosebită are căutarea unei ermineutici comune.²⁷

Teologii participanți la dialogul teologic bilateral dintre EKD și BOR au făcut apel în referatele lor încă de la început la Sfânta Scriptură, în mod conștient și ca de la sine înțeles. De altfel, tema primei întruniri se intitulează „Scriptură și Tradiție”. De asemenea, la cea de-a cincea rundă de dialog au fost prezentate două referate axate pe exegeza biblică.²⁸ Se poate afirma aici că, pe tot parcursul dialogului, Sfintei Scripturi i s-a acordat o atenție deosebită. Chiar de la prima întâlnire s-a precizat că, în raport cu textele biblice, e nevoie de o ermineutică unitară și comună.²⁹ La cea de-a opta întâlnire de dialog din București s-a discutat printre altele, încă o dată, problema alcătuirii unei ermineutici comune, unitare. Acest fapt se datorează conștiinței comune, pe care partenerii de dialog au căpătat-o pe parcursul acestor întâlniri, aceea că o mare diferență între cele două Biserici și teologii constă în modul de a interpreta Sfânta Scriptură. Teologia evanghelică folosește în exegeză cu precădere metoda istorico-critică, pe când teologia ortodoxă accentuează faptul că, această metodă nu poate fi izolată de metoda interpretării duhovnicești a Sfintei Scripturi.

Trebuie precizat aici și faptul că, din păcate, problemei realizării unei ermineutici comune pentru exegeza biblică, i s-a acordat, în general, prea puțin spațiu în cadrul dialogurilor teologice bilaterale dintre EKD și Biserica Ortodoxă. Faptul acesta este semnificativ, dacă avem în vedere că la întrunirea de la București, în raportul de evaluare a celor aproximativ 20 de ani de dialog dintre EKD și BOR se consemna: „Căutarea împreună a unei ermineutici biblice și obiective, rămâne un deziderat, și trebuie să constituie și pentru viitor tema fundamentală a dialogului.”³⁰ În legătură cu tema unei noi ermineutici s-au ținut la București două referate. Referentul ortodox, Pr. Mircea Basarab (München), și-a propus, pe baza unui studiu

²⁷ V. IONIȚA, „Rechtfertigung und Vergottlichung. Der theologische Dialog zwischen der Evangelische Kkirche in Deutschland und der Rumanischen Orthodoxen Kirche”, în *BÖR* nr. 65, 1993, p. 186.

²⁸ A 5-a întrunire dintre EKD și BOR în cadrul dialogului teologic bilateral a avut ca temă „Îndreptarea și îndumnezeirea omului prin Iisus Hristos”.

²⁹ În legătură cu această problemă a se vedea documentele publicate în limba germană: „Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster theologischer Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, vom 19. bis 23. November 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar”, în: *Beiheft zur Ökumenischen Rundschau*, nr. 42, 1982.

³⁰ „Dialog der Annäherung im Glauben”, în *Studienheft* 22, p. 137 ș.u.

biblic-ermeneutic, să lămurească termenul „reconciliere” (Versöhnung). Se constată astfel că termenul „reconciliere” este strâns legat în Sfânta Scriptură de termenul „mântuire” (Erlösung).³¹ După o cercetare amplă a textelor Sfintei Scripturi despre reconciliere, referentul tratează problema caracteristicilor acestui termen din perspectiva vetero și neotestamentară. Important de subliniat este faptul că autorul pledează în referatul său pentru o teologie biblică a reconcilierii.³² După ce arată că între cele două testamente există o continuitate, referentul evidențiază patru dimensiuni ale termenului respectiv, și anume: dimensiunea teologică, dimensiunea pnevmatologică, dimensiunea eclesială, precum și dimensiunea liturgic-sacramentală a reconcilierii.

Dacă referentul ortodox a concretizat în referatul său modul de întrebuintare a Sfintei Scripturi pe baza unui exemplu practic, acela al reconcilierii, referentul evanghelic J. Jeremias și-a dedicat studiul său unei problematici mai generale și anume: „Ermineutica Sfintei Scripturi în prezent”, tratând, de altfel, aspectele centrale ale temei alese. După un studiu aprofundat, referentul ajunge la următoarele concluzii: 1. Toată teologia este, într-un fel sau altul, exegeză scripturistică, pentru că fără apel la Scriptură teologia ar deveni un joc al filozofiei; 2. Scriptura a apărut însă pe parcursul a circa 1000 de ani și oglindește un drum al cunoașterii lui Dumnezeu, care culminează în cuvântul și lucrarea Fiului, în același timp stadiile timpurii ale cunoașterii rămân și ele esențiale; 3. Textele biblice sunt texte istorice și trebuie, de aceea, în primul rând înțelese istoric. Cărțile biblice presupun o înțelegere plenară a lor. Fără o înțelegere plenară a cărților biblice și a Scripturii ca întreg nu se poate, deci, interpreta nici un text în mod autentic.

Ca un rezultat important al întrunirii de la București, poate fi considerată și înțelegerea asupra principiilor unei ermineutici biblice. Astfel, participanții la dialog s-au pus de acord asupra a trei aspecte ale ermineuticii, care nu sunt subiect de dispută între cele două Biserici: 1. „Bogăția textelor în diversitatea lor; ele au apărut într-un răstimp de 1000 de ani și arată un drum al unei progresive cunoașteri a lui Dumnezeu, care culminează în mărturisirea lui Iisus ca Hristos; prin aceasta nu înseamnă că, afirmațiile mai vechi au fost depășite și înlocuite de cele mai noi; 2. Așternerea în scris a cuvintelor, care la început circulau oral;

³¹ Pr. Mircea BASARAB, „Die Versöhnung in der Heiligen Schrift – Eine biblisch-hermeneutische Studie”. în *Studienheft* 22, p. 165.

³² *Ibidem*, p. 190 ș.u.

aceasta a redus cuvintele orale la ceea ce este esențial, în timp ce după anumite criterii perceptibile s-a făcut o alegere; totodată se actualizează cuvintele, fiindcă cititorii sunt nevoiți să le raporteze la propria situație istorică, diferită; 3. Adevărul textelor; pentru textele biblice este caracteristic aceea că ele dau răspunsuri la marile probleme ale omenirii (cosmos, ființa omului, mântuire); răspunsurile stau, pe mai departe, în relație polemică cu precedentele răspunsuri, mai vechi; ca, de exemplu, cu imaginea canaaneică despre Dumnezeu sau cu interpretarea fariseică a torei.³³

Oricât am aprecia aici efortul făcut de participanții la dialog în sensul căutării drumului spre o ermineutică biblică comună, din păcate trebuie să constatăm că nu s-a rezolvat încă nici măcar provizoriu problema unei ermineutici comune și unitare în ceea ce privește exegeza biblică, pentru că o serie de probleme teologice, în legătură cu aceasta, nici nu au fost puse în discuție, precum: problema inspirației Sfintei Scripturi, importanța exegezei duhovnicești a Scripturii, a înrăuririi istorice și a rolului regulii de credință (regula fidei).³⁴

O rezolvare fericită a acestor semne de întrebare s-ar putea găsi dacă s-ar ține seama de principiile pe care le-a lansat de curând profesorul de Studii biblice de la Facultatea de Teologie din București, Pr. Constantin Coman, în cartea sa, sugestiv intitulată, „Erminia Duhului”.³⁵ Să reamintim aici că teologii participanți la dialogul dintre EKD și BOR de la București 1998, pe lângă alte probleme ce trebuiau rezolvate în vederea elaborării unei ermineutici biblice comune, au amintit și necesitatea acordării unei importanțe mai mari exegezei duhovnicești a Sfintei Scripturi. De altfel în Comunicatul final s-a subliniat de ambele părți faptul că: „Noi suntem de aceeași părere că o reducere a textului biblic doar la istorie și la contextul inițial nu este potrivită pentru o înțelegere obiectivă a Sfintei Scripturi.”³⁶

Credem însă că autorul „Erminiei Duhului” exagerează atunci când confisică exclusivist numai pentru teologia ortodoxă ermineutica duhovnicească a textului Sfintei Scripturi. Chiar dacă erminiile apusului (catolice sau protestante) nu acordă aceeași importanță sensului duhovnicesc al Sfintei

³³ J. JEREMIAS, „Hermeneutik der Heiligen Schrift in der Gegenwart”, în *Studienheft 22*, Hermannsburg, 1999, p. 163; vezi și Comunicatul final, în *Studienheft 22*, editat de Rolf Koppe, Hermannsburg, 1999, p. 131.

³⁴ Vezi Comunicatul final, p. 131.

³⁵ Pr. Dr. Constantin COMAN, *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, 2002; salutăm aici demersul Pr. Prof. Coman pentru o înnoire a studiilor biblice și mai ales pentru recursul la o ermineutică duhovnicească pentru interpretarea textului Sfintei Scripturi.

³⁶ *Ibidem*, p. 131.

Scripturi, nu înseamnă că nu fac recurs la acesta. Există și în apus „teologii mistici”, iar o simplă privire aruncată în unele erminii biblice din Apus ne demonstrează că au și unele capitole despre: „Metaphorische Sprache” (Limba metaforică); „Welterfahrung und Gotteserfahrung” (experiența lumii și experiența lui Dumnezeu); „Jesuswort und Gotteswort” (Cuvântul lui Iisus și Cuvântul lui Dumnezeu).³⁷ Înainte de a încheia, facem referire aici la un volum dedicat de teologii protestanți problemei pnevmatologice din perspectivă ecumenică și reformatorică.³⁸ Printre alte referate prezentate în acest volum ne-au atras atenția în mod special următoarele: Udo Schnelle, *Importanța ermineutică a pnevmatologiei*;³⁹ Risto Saarinen, *Teologia modernă și deficitul pnevmatologic – O definire a situației din perspectivă ecumenică*.⁴⁰

Articolul lui Udo Schnelle ar merita tradus și publicat în întregime pentru că implică în permanență dimensiunea pnevmatologică în exegeza biblică. El atrage atenția exegeților că nu trebuie să se lase influențați de diversele sisteme de interpretare luate din alte domenii ale științei. Gândirea în sisteme – spune autorul – canalizează și nivelează cunoașterea. Mai mult, teologia are ca orice știință, literele ei proprii, și anume acelea ale Sfintei Scripturi.⁴¹ Și pentru autorul protestant erminiile moderne trebuie supuse criticii și ar trebui să le fie examinată viabilitatea: „După care criterii este interpretată lucrarea lui Hristos? După ce criteriu se orientează actul înțelegerii? Care convingere fundamentală impune metoda ermineutică? Prin ce se înlesnește înțelegerea?”⁴² Autorul răspunde acestor întrebări, considerând că cele două funcțiuni ale Sfântului Duh, aceea de a

³⁷ Din păcate nu am avut la îndemână decât lucrarea lui Hans WEDER, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zurich, 1986. Poate că n-ar fi în zadar un studiu aprofundat al diferitelor erminii biblice din Apus, comparativ cu cele din spațiul ortodox și mai ales un studiu asupra noilor direcții apusene în exegeza biblică. Amintim aici că teologii protestanți din Finlanda, în urma unor studii aprofundate, desfășurate pe parcursul mai multor ani, au putut să propună ca temă „Luther und Theosis”. Volumul cu același titlu a fost publicat în editura Martin-Luther din Erlangen, 1990. În 1993 apărea la aceeași editură un alt volum intitulat „Luther und Ontologie”, iar în 1994 „Luther und die trinitarische Tradition”, pentru ca în anul 1996 să apară un al treilea volum cu titlul „Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen (Sfântul Duh: Cercetări ecumenice și reformatorice)”.

³⁸ „Der Heilige Geist”, Editura Martin Luther, Erlangen, 1996.

³⁹ Udo SCHNELLE, „Die hermenutische Bedeutung der Pnevmatologie im Zusammenhang der johanneische Rede vom Parakleten”, în *Der Heilige Geist*, p. 9-21.

⁴⁰ Risto SAARINEN, „Die moderne Theologie und das pneumatologische Defizit – Eine ökumenische Situationbestimmung”, în: *Der Heilige Geist*, p. 245-264.

⁴¹ U. SCHNELLE, *op.cit.*, p. 11.

⁴² *Ibidem*, p. 11.

învăța și aceea de a aminti (de a aduce aminte), sunt de un deosebit interes ermineutic. Duhul este cel care face posibilă interpretarea lucrării lui Hristos. Prin Duhul vorbește însuși Hristos cel preaslăvit, astfel încât, în Duhul distanța dintre trecut și prezent dispăre. Are loc o topire a orizontului, care face posibilă accentuarea unității lui Hristos cel pre-existent, cel actual, cel preamărit și cel care va veni. Întreaga Evanghelie după Ioan nu este nimic altceva decât o exegeză a lucrării lui Hristos prin Duhul Sfânt.

Udo Schnelle afirmă, de asemenea: „Cuvântul Scripturii se interpretează prin Duhul Sfânt (Das Wort der Schrift ist auf die Selbstdeutung durch den Geist angewiesen)”.⁴³ Pneumatologia este cheia spre ermineutică, deoarece prin ea se împlinește hristologia. Duhul este cel ce conduce prin forma istorică a textelor către ceea ce vor ele să exprime: către credință, și cu aceasta către cunoaștere și către înțelegere. Ceea ce nu înseamnă că Duhul exclude rațiunea și contextul. Cu acesta nu se neagă puterea cunoașterii istorice, ci doar se relativează. Autorul avertizează în final: „Cine dorește să citească și să înțeleagă textele (Sfintei Scripturi) fără ajutorul Duhului Sfânt, nu poate ajunge la o cunoaștere reală. Dumnezeu singur și Iisus Hristos ne conduc la cunoașterea adevărului exprimat în textele Sfintei Scripturi. După modelul ioaneic și paulin, conchide autorul, pneumatologia este cheia spre ermineutică.”⁴⁴

Aceste aspecte ale unui fond comun de interpretare și înțelegere a Sfintei Scripturi pot primi, într-un context adecvat de dialog sincer, funcționalitatea de punți de legătură pentru compunerea unei ermineutici biblice comune, care ar avea rolul să înlesnească apropierea dintre contexte culturale diferite și dintre Bisericele dezbinăte.

Die Bedeutung einer gemeinsamen Hermeneutik der Heiligen Schrift

Der Aufsatz versucht zu befragen und zu antworten, wie wichtig innerhalb der Ökumenischen Bewegung eine gemeinsame Hermeneutik der Heiligen Schrift und der Geschichte zu finden ist. Die ökumenischen Bemühungen um die Einheit der Kirchen haben in diesem Jahrhundert eindeutig gezeigt, welche maßgebliche Relevanz die Hl. Schrift für die Annäherung zwischen den getrennten Kirchen besitzt. Sie erwies sich in diesem Prozeß als grundlegender Impuls und als inhaltliche Basis für die ökumenische Bewegung sowohl auf der multilateralen als auch auf der lokalen Ebene. Die Konzentration auf die Bibel im 19. und 20. Jahrhundert führte „endgültig zu einem umfassenden biblisch-theologischen Aufbruch“, so daß Theologen

⁴³ *Ibidem*, p. 18.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 20.

aller Konfessionen sich in der ökumenischen Bewegung engagierten, da sie festgestellt haben, daß die Heilige Schrift als Basis des Einigungsprozesses zwischen den Kirchen gesehen werden kann. Deshalb scheint es uns hier wichtig, nur zwei Probleme zu erwähnen und zwar die Frage nach der Autorität der Heiligen Schrift und die Frage der historisch-kritischen Methode, welche von der protestantischen Theologie der Neuzeit bei der Auslegung der Schrift angewandt wird und in Verbindung damit das Problem einer gemeinsamen Hermeneutik für die Auslegung der Schrift.

Pr. lect. dr. Constantin PREDA

INSPIRAȚIA SEPTUAGINTEI DIN PERSPECTIVĂ HERMENEUTICĂ

În unele medii teologice occidentale, astăzi pare demodat să vorbești de inspirația Septuagintei, chiar dacă această credință și convingere teologică a favorizat copierea continuă și transmiterea versiunii grecești de-a lungul secolelor. Problema inspirației Septuagintei se situează în jurul acelor *plus*, exegetici pentru unii, profetici pentru alții, care actualizează cuvântul scris în ebraică. A se recunoaște sau nu într-o variantă de traducere (de exemplu, Is 7, 14) sau într-un text anume, corectat sau adăugat la versiunea greacă, înseamnă pentru hagiografii Noului Testament sau pentru Părinții Bisericii că ei pot să folosească o cheie hermeneutică de abordare a Cuvântului, al cărei scop este tocmai acela de a face înțeles mesajul într-un determinat moment istoric, care altminteri ar fi rămas neînțeles. Din acest motiv inspirația Septuagintei trebuie considerată dintr-o perspectivă hermeneutică impusă, pe de o parte, de schimbările istorico-culturale, de neînțelegerea conceptelor și expresiilor care sunt supuse interpretării, iar pe de alta, de faptul că acestea sunt legate de preocuparea teologico-pastorală a Bisericii de a-și actualiza și face înțeles mesajul.

Introducere

În secolul al III-lea î.Hr., în Alexandria Egiptului exista o comunitate numeroasă de iudei, fapt care a făcut necesară traducerea Torei în limba greacă. Motivele care au determinat diaspora iudaică din Egipt să întreprindă o astfel de operă, de o excepțională noutate, puteau să fie multiple: *în primul rând*, neînțelegerea limbii ebraice, devenită limbă moartă, de către iudeii din diaspora, precum și exigența vitală a credincioșilor iudei de a rămâne în contact cu revelația prin cuvânt făcută de Dumnezeu lui Moise¹; *în al doilea rând*, voința politică a comunității iudaice de a dobândi și un statut juridic din partea autorității egiptene, fapt care necesita o recunoaștere a textului sacro-legislativ pe care să se întemeieze noul „status” (*políteuma*); iar *în ultimul rând* dorința apologetică față de cultura greacă, care invadase comunitățile iudaice din diaspora, fiind asociată și cu fenomenul prozelitismului.

¹ Situația nu era diferită nici în Palestina: limba cotidiană era în perioada aceea aramaica (iar în al doilea rând greaca), iar citirea textului Torei în ebraică era însoțită de traduceri orale improvizate în aramaică. În urma acestor necesități religioase, pedagogice și catehetice s-au născut versiunile aramaice cunoscute sub numele de *Targûmîm*.

Începând din secolul al III-lea î.Hr. până la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., după cum stă mărturie Prologul cărții *Înțelepciunea lui Sirah*, au fost traduse și celelalte cărți ale Vechiului Testament, formând culegerea de texte cunoscută sub numele de Septuaginta (LXX), înglobând în ea și unele suplimente, considerate ca fiind bune de citit (*anaginoscomena*), pentru edificare morală și spirituală. Traducerea greacă a Torei are privilegiul de a fi susținută de un document literar², (a cărui valoare istorică este dezbătută), denumit *Scrisoarea lui Aristeas către Philokrates*, care este databil în jurul sec. al II-lea î.Hr. și provine din cadrul diasporei alexandrine.

Până la nașterea creștinismului, mediul iudaic a folosit această traducere, cel puțin în ceea ce privește Pentateuhul, recunoscându-l ca fiind „canonic”, însă modul în care a fost folosit de Biserica primară (*praeparatio evangelica*) a constituit una din cauzele ce au provocat abandonarea și refuzul Septuagintei de partea iudaică. Diferențierea textuală între Biserica creștină și Sinagoga iudaică a avut motivații diferite, însă totdeauna ancorate în evaluarea textului biblic (ebraic/grec) și a evenimentului hristic, care constituia cheia unei interpretări existențiale și teologice.

Un alt eveniment s-a adăugat, înainte ca Biserica să se fi separat de Sinagogă, și anume, părerea teologică despre inspirația traducătorilor și a textului grec însuși. Ceea ce în *Scrisoarea lui Aristeas* era voalat, a dobândit conotații epifanice și apologetice la Filon din Alexandria. Pe aceeași lungime de undă se va așeza întreaga patristică, în special cea greacă, pentru a apăra valoarea profetică a textelor cu valoare mesianică, cunoscute sub numele de *Testimonia*³. Nu poate fi negat faptul că textul grec (nu știm în care formă) este folosit de autorii Noului Testament fiind considerat text bisericesc de către majoritatea Părinților Bisericii, cu o autoritate superioară oricărei alte versiuni (însă nu pare că și asupra textului ebraic „ideal”), care stă la baza formării vocabularului și teologiei creștine din primele secole. Istoria originii acestei versiuni a fost acceptată, chiar dacă în mod diferit, cel puțin până la Fericitul Ieronim, care reprezintă în sfera creștină prima contestare adevărată, chiar dacă ambiguă, la adresa Septuagintei, în lumina adevărului ebraic (*veritas hebraica*). Critica Fericitului Ieronim a

² Cf. A. PELLETIER, „Lettre d'Aristée à Philocrate”, (SC 89, Paris, 1962).

³ Numele de *testimonia* derivă de la o operă a Sfântului Ciprian: *Ad Quirinum: Testimoniorum libri tres adversus Iudaeos*. Opera Sfântului Ciprian este un tratat polemic împotriva iudeilor, care făceau apel la texte veterotestamentare, pe diverse argumente, pentru a polemiza cu creștinii. Este o formă literară bine cunoscută în literatura qumranică, ceea ce demonstrează că această formă era cunoscută de către evreii palestinieni în epoca precreștină și creștină.

foșt receptată în Evul Mediu occidental, în timp ce în Răsăritul bizantin nu a existat nici o contestație la adresa ei, fiind considerată inspirată și canonică. Teologi precum Ruperto di Deutz și Ugo di S. Vittore vor explica critica făcută de Fer. Ieronim, preferând totuși *Vulgata* cu toate dificultățile pe care le ridică canonicitatea ei (Fer. Ieronim nu accepta decât 22 de cărți). În istoria Septuagintei de după Ieronim nu au mai existat noutăți importante. În Apus, Conciliul din Trento nu și-a pus această problemă, deși canonul aprobat nu a fost cel propus de Ieronim. Cu toate acestea, inspirația Septuagintei nu a fost negată, ci numai amânată discuția, din cauza criticii la care a fost supusă *Scrisoarea lui Aristeas*.

Revenind mai aproape de zilele noastre, în secolul XX a fost înregistrat un interes crescând față de Septuagintă, iar problema inspirației a fost relansată de teologii francezi după 1950.⁴ Acest fenomen s-a datorat și valorizării patristicii răsăritene de către teologia apuseană și aprofundării studiilor asupra versiunii grecești.

Mai are importanță astăzi aducerea în discuție a unei astfel de probleme? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ.

A străbate din nou etapele esențiale ale nașterii și creșterii unei convingeri teologice, care are rădăcini atât de diversificate în diferitele sectoare ale științei biblice, patristice și dogmatice, depășește limitele unei cercetări istorico-critice și implică premise pentru vizualizarea unui orizont lărgit al conceptului de inspirație, adevăratul *punctum dolens* al problemei.⁵

În unele medii teologice occidentale, astăzi pare demodat să vorbești de inspirația Septuagintei, chiar dacă această credință și convingere teologică a favorizat copierea continuă și transmiterea versiunii grecești de-a lungul secolelor. Marguerite Harl și colaboratorii săi în introducerea lor⁶, dedică

⁴ Primele studii în legătură cu inspirația Septuagintei au fost făcute de P. BENOIT, „La Septante est-elle inspirée?“, *Vom Wort des Lebens. FS Max Meinertz*, Münster, 1951, p. 41-49 = *Exégèse et Théologie*, I, Paris, 1961, p. 3-12, urmat de un alt studiu intitulat: „L'inspiration des Septante d'après les Pères“, *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père de Lubac*, Paris, 1963 = *Exégèse et Théologie*, III, Paris, 1968, p. 69-89, și de articolele lui: P. AUVRAY, „Comment se pose le problème de l'inspiration de la Septante“, în *RB* 59 (1952), p. 321-336; P. GRELOT, „Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante“, în *Sciences Ecclésiastiques* 16 (1964), p. 387-418; F. DREYFUS, „L'inspiration de la Septante: Quelques difficultés à surmonter“, în *RSPT* 49 (1965), p. 210-220; A.-M. DUBARJE, „Note conjointe sur l'inspiration de la Septante“, în *RSPT* 49 (1965), p. 221-229.

⁵ Cf. G. VELTRI, „L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristeia alla «veritas hebraica» di Girolamo“, în *Laurentianum* 27 (1986), p. 8.

⁶ M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, 1988, p. 294-296.

acestui argument numai două pagini, față de aluziile foarte rare și voalate care se găsesc în introduceri asemănătoare ca cea a lui H. B. Swete, pentru ca să nu mai vorbim de tăcerea totală a lui Natalio Fernández Marcos din introducerea spaniolă la Biblia greacă a Septuagintei.⁷ În ceea ce-l privește pe S. Jellicoe, în culegerea sa de studii dedicate Septuagintei⁸, el oferă spațiu numai obiecțiilor ridicate de Dubarle împotriva inspirației.

Dacă Canonul și Inspirația Sfintei Scripturi în general, rămân o problemă teologică puternic dezbătută în zilele noastre, inspirația Septuagintei pare să nu mai prezinte mare interes pentru cercetarea teologică academică. Fără îndoială P. Benoit în 1951 a relansat dezbaterile care a fost receptată și de alți teologi catolici⁹ precum P. Auvray, D. Barthélemy, P. Grelot, Ch. Perrot, sprijiniți de specialiști italieni ca M. Cimosà, C. Buzzetti și G. Veltri, sau de spaniolul L. Alonso Schökel. În teologia ortodoxă română au dedicat câte un studiu problemei Părintele Profesor N. Neaga și Părintele Profesor Dumitru Abrudan.¹⁰

În istoria teologiei au fost propuse diferite formulări conceptuale ale inspirației, iar accentul de cele mai multe ori a fost pus pe *autorul inspirat*. Această atitudine a fost favorizată de fluctuația limitei dintre inspirație și profeție. Aceasta din urmă a reprezentat un fel de *imprimatur* asupra scrierii sfinte. O astfel de înțelegere a noțiunii de inspirație a făcut ca de-a lungul secolelor Pentateuhul să fie atribuit lui Moise. Textul așa cum se prezintă a dobândit în forma sa canonică (fie iudaică sau creștină nu are importanță), finalitatea sa firească. Destinatarul textului pe scara sa ierarhică a asumat o duplicitate caracterizată de garantarea tezaurului de credință (*depositum fidei*) prin interpretarea sa de către autoritatea

⁷ N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979.

⁸ S. JELICOE, *Studies in the Septuagint*, New York, 1974.

⁹ D. BARTHÉLEMY, „L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie”, în *Theologisches Zeitschrift* 21 (1965), p. 358-370 = *Études d'histoire du text de l'Ancien Testament*, (OBO 21; Fribourg - Göttingen 1978), p. 127-139; „La place de la Septante dans l'Église”, *Au grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, vol. VIII des *Recherches bibliques*, Paris, 1967, p. 13-28 = *Études d'histoire du texte*, p. 111-126; CH. PERROT, „L'inspiration des Septante et le pouvoir scripturaire”, KATA TOYΣ Ο΄. *Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à Marguerite Harl*, (ed. G. Dorival et O. Munnich), Paris, 1995, p. 169-183; C. BUZZETTI, „Traduzione della Bibbia e ispirazione della LXX”, în *RivB* 20 (1972), p. 153-161; M. CIMOSA, „La traduzione greca dei LXX. Dibattito sull'ispirazione”, în *Salesianum* 46 (1984), p. 3-14; L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, (Barcelona 1966), p. 243 - 247.

¹⁰ Cf. Pr. D. ABRUDAN, „Septuaginta și problema inspirației ei”, în *Ortodoxia* 1 (1975), p. 198-201; Pr. Prof. N. NEAGA, „Septuaginta”, în *Mitropolia Ardealului* 3-5 (1964), p. 195-209.

Bisericii și prin ascultarea devotă a simplilor credincioși.

Odată cu dezvoltarea și aprofundarea studiilor umaniste și biblice, problema autorului textului a pierdut din importanța sa, iar accentul s-a mutat asupra textului în forma sa canonică, ca expresie a revelației lui Dumnezeu și a legăturii omului cu dumnezeirea. Metoda istorico-critică aplicată textului biblic a evidențiat totdeauna contribuția și participarea destinatarului la alcătuirea scrierii sfinte (nu numai la nivelul „traducerii” grecești, dar chiar și la redactarea textului ebraic): s-a pus astfel problema actualizării mesajului biblic ca fenomen intra-textual și extra-textual.

Categoria inspirației în acest context depășește barierele canonicității extrinsece textului și se întemeiază pe scrierea sfântă și pe destinatar ca subiect al inspirației, printr-o actualizare hermeneutică perenă.

Problema Septuagintei se situează tocmai într-un astfel de orizont, naște și se dezvoltă în jurul acelor **plus** exegetici pentru unii, profetici pentru alții, care actualizează cuvântul scris în ebraică. A se recunoaște sau nu într-o variantă de traducere (de exemplu Is 7, 14) sau într-un text anume, corectat sau adăugat la versiunea greacă, înseamnă pentru hagiografii Noului Testament sau pentru Părinții Bisericii, că ei pot să folosească o cheie hermeneutică de abordare a Cuvântului, al cărei scop este tocmai acela de a face înțeles mesajul într-un determinat moment istoric, care altminteri ar fi rămas neînțeles. Din acest motiv inspirația Septuagintei trebuie considerată dintr-o perspectivă hermeneutică, în sensul mutabilității sale istorice, a conceptelor și expresiilor supuse interpretării, și aceasta fiind legată de preocupările teologico-pastorale ale Bisericii. Istoria evaluării versiunii grecești, în referințele patristice, oferă o simplificare convingătoare: pre-textul întemeiază textul.¹¹

I. O scurtă retrospectivă istorică

1. Mărturii iudaice

Până în anul 70 d.Hr. nu există nici o îndoială: pentru evrei Septuaginta este o carte inspirată. *Scrisoarea lui Aristeas* este o mărturie despre originea dumnezeiască a traducerii Torei. Ea afirmă că cei 72 de traducători „lucrau punând [versiunile fiecăruia] de acord prin confruntări (tàis antibolàis).”¹² Traducerea a fost un eveniment supranatural voit de

¹¹ Cf. G. VELTRI, „L'ispirazione della LXX...”, p. 10.

¹² Cf. A. PELLETIER, „Lettre d'Aristée...”, p. 302. (Pentru versiunea românească cf. C. BĂDIȚĂ, „Studiu introductiv”, în *Septuaginta* 1, Polirom, 2004), p. 10-12.

Providența dumnezeiască: „După cum am spus, în fiecare zi se adunau în locul acela tare plăcut, deopotrivă liniștit și luminos, și lucrau ce aveau de lucrat. Se întâmplă așa încât tălmăcirea fu isprăvită în șaptezeci și două de zile, ca și cum ar fi fost stabilit dinainte”.¹³ Nu intru în dezbaterile legate de autenticitatea acestei Scrisori, dacă tradiția despre inspirația LXX derivă din legenda acestei Scrisori sau această Scrisoare derivă din caracterul inspirat al Septuagintei. După cum a demonstrat în studiile sale P. Benoit¹⁴, trebuie să recunoaștem că numai cu Filon din Alexandria s-a născut credința explicită în inspirația Septuagintei. Filon în scrierea sa *De vita Mosis* amintește despre dificultățile enorme întâmpinate de traducători în timpul traducerii, fapt care necesita numai o inspirație dumnezeiască pentru a fi depășite. El afirmă: „ca sub o inspirație dumnezeiască (katháper enthousiōntes), ei prind a profeți, nu fiecare cu cuvintele, vorbele sale, ci toți cu aceleași cuvinte și expresii, ca și cum în urechile tuturor ar fi răsunat glasul unui suflor nevăzut”.¹⁵

Folosirea expresiei *enthousiōntes* nu este lipsită de implicații platonice. Entuziastul este tocmai cel ce se lasă călăuzit de puterea dumnezeiască, precum un poet¹⁶. Pe aceeași linie Filon confirmă corespondența dintre cele două limbi „surori” ebraica și greaca: „Și iată dovada, cea mai evidentă: dacă niște chaldeeni (evrei) care au învățat limba sau grecii care au învățat-o pe cea chaldeeană citesc cele două scrieri – cea chaldeeană și cea tradusă în greacă – ei rămân muți de admirație și li se închină amândurora, cinstindu-le ca pe niște surori sau mai degrabă ca pe una și aceeași scriere în conținut și în formă; iar pe traducători nu-i numesc astfel, ci hierofanți și profeți, pe ei, căroră, datorită judecății fără pată, le-a fost dat să înainteze împreună cu duhul preacurat al lui Moise”.¹⁷

Traducerea Septuagintei constituie așadar un eveniment de mare deschidere apologetică, o iudaizare a elenismului. Interpretarea filoniană a influențat patristica creștină în mod decisiv. *Akribeia* (exactitatea) traducerii a fost eclipsată de intervenția extraordinară a lui Dumnezeu. Prin exegeza alegorică și tendința sa interpretativă, Filon va întemeia un sistem hermeneutic care va constitui baza teoretică a școlilor creștine din primele secole.

¹³ Cf. A. PELLETIER, „Lettre d'Aristée ...”, p. 307.

¹⁴ P. BENOIT, „L'inspiration des Septante...”, p. 170; P. GRELOT, „Sur l'inspiration...”, p. 388.

¹⁵ FILONE, *De vita Mosis*, II, 37, în „Les oeuvres de Philon d'Alexandrie” (eds. R. Arnaldz - J. Pouilloux - Mondésert), Paris, 1967, vol. 22, p. 208-210.

¹⁶ Cf. G. VELTRI, „L'ispirazione della LXX...”, p. 19-20.

¹⁷ FILONE, *De vita Mosis*, II, 40 (cf. trad. S. BĂDILĂ, în *Septuaginta* 1, p. 14).

Pentru Filon, traducerea greacă are privilegiul de a transmite, la fel ca și Tora ebraică, adevărata revelație a lui Dumnezeu. Potrivit eruditului alexandrin pot fi evidențiate patru puncte:

- statutul particular atribuit Septuagintei și, în primul rând, Pentateuhului;

- cele două versiuni își corespund, deci refuzul diferențelor dintre versiunea greacă și cea ebraică;

- promovarea unei profeții în limba greacă;

- insistența pusă pe asemănarea Scripturilor ebraice cu cele grecești.¹⁸

După anul 70 d.Hr. un alt scriitor evreu, Iosif Flaviu, reproduce aproape textual în *Antichitățile iudaice* conținutul Scrisorii lui Aristeas.¹⁹ Cu siguranță Aristeas își atinsese scopul, adică canonizarea *ad intra* și *ad extra* a Septuagintei, iar menționarea ei în opera flaviană, chiar în limitele și potrivit perspectivelor istoriografiei antice, este semnul valorizării ei ca „document istoric”. Parafrazând paragraful 311 din *Scrisoarea lui Aristeas*, despre cei care ar îndrăzni să schimbe textul traducerii, Iosif Flaviu adaugă: „...și-au exprimat dorința ca traducerea să rămână ca acum, fără schimbări, fiindcă era reușită. Părerea lor a fost acceptată de toți, dar s-a hotărât ca acolo unde cineva observă că s-a adăugat ceva în lege (*tō nomō*, la singular) sau, dimpotrivă s-a strecurat o omisiune, să se revadă iarăși textul, apoi să se facă îndreptarea lui (*diorthoun*)”²⁰.

Iosif Flaviu consideră LXX ca fiind cel mai important *targum*, de o importanță excepțională.²¹ El i-a influențat pe mulți cercetători contemporani care consideră Septuaginta un *targum*.²²

Dacă Septuaginta în diaspora iudaică a fost receptată cu mare entuziasm, potrivit scrierilor iudaismului elenistic, nu se poate spune același lucru despre modul în care a fost receptată de iudaismul palestinian, mai ales după ce creștinii au început să o folosească ca pe o *praeparatio evangelica* și să o interpreteze hristologic. Izvoarele care să

¹⁸ Ch. PERROT, „L'inspiration des Septante...”, p. 175-176.

¹⁹ Cf. A. PELLETIER, *Flavius Josèphe adaptateur de la Lettre d'Aristée*. Une réaction atticisme contre la koinè, Paris, 1962.

²⁰ FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae* XII, ii, 13.

²¹ Cf. A. PELLETIER, „Flavius Josèphe adaptateur...”, p. 300.

²² Cf. A. PELLETIER, „Flavius Josèphe adaptateur...”, p. 126-127; G. DORIVAL, „La Bible des Septante: 70 ou 72 traducteurs?”, in *Tradition of the Text. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebrations of his 70 th Birthday* (eds. G. J. NORTON-S. PISANO) (OBO 109; Fribourg-Göttingen, 1991), p. 45-62; D. BARTHÉLEMY, „Pourquoi la Torah a-t-elle été traduit en grec?”, *On Language, Culture, and Religion. FS E. A. Nida* (eds. M. BLACK - W. A. SMALLEY), The Hague, 1974, p. 25-28.

atate receptarea Septuagintei în Palestina sunt puține și contrastante. Elenofonii din comunitățile iudaice din Palestina foloseau Septuaginta, după cum și esenienii de la Qumran o cunoșteau și o prețuiau.

Multe texte din tratatele rabinice nu sunt ostile Septuagintei și ele pot să reflecte mărturii anterioare reorganizării iudaismului după căderea Ierusalimului.

„Rabbi Simeon ben Gamaliel a zis: cărțile Scripturii pot fi traduse numai în greacă. Rabbi Abbahu a zis în numele lui Rabbi Johanan: halakah, urmează lui R. Simeon ben Gamaliel. Care este motivul? Scriptura zice: *Să înmulțească Dumnezeu pe Iafet și să se sălășluiască acesta în corturile lui Sem!* (Gen 9, 27). Aceasta înseamnă: cuvintele lui Iafet vor locui în corturile lui Sem” (*MberR Gen 9, 27 // b. Meg 9a*). Un alt izvor rabinic din vechime stabilește: „Au cercetat și au aflat că Tora nu poate fi tradusă în mod adecvat decât în greacă” (*y. Meg 4, 2*).

Trebuie menționat că exaltarea traducerii și a fidelității sale față de textele originale s-a revărsat și în lumea rabinică. Se povestește: „...regele Ptolemeu a adunat 72 de bătrâni și i-a așezat în 72 de case fără să le descopere motivul pentru care-i adunase; s-a dus la fiecare dintre ei și le-a zis: «Scrieți-mi Tora lui Moise, învățătorul vostru». Domnul i-a inspirat dându-le aceeași cunoștință” (*Sof. 1, 7*).

Credința în inspirația Septuagintei a continuat până când au început polemicele dintre creștini și iudaismul oficial, când evreii au refuzat traducerea și au început să facă apel numai la Scripturile ebraice. Către anul 130 d.Hr. un prozelit iudeu, Aquilas, a căutat să realizeze o nouă versiune care a fost voită de autoritățile religioase ale iudaismului din primul secol, pentru a scoate din uz Septuaginta care căzuse în dizgrație. Versiunea lui Aquilas²³ a fost primită cu mare entuziasm de rabini. Dezinteresul iudaismului oficial față de Septuagintă a crescut în perioada ce a urmat încât s-a ajuns să se afirme, că „ziua aceea în care a fost tradusă Tora a fost o zi urâtă pentru Israel ca ziua în care evreii și-au făcut vițelul de aur” (*Massakhet Soferim 1, 7-10*) deoarece Legea nu trebuie să fie scrisă cu caractere diferite de ebraica veche. Un alt text menționează că în ziua aceea chiar lumea a fost cufundată în întuneric trei zile

²³ Versiunea lui Aquilas a fost folosită în diaspora iudaică multă vreme, după cum demonstrează *Novela 146* a împăratului bizantin Justinian (sec. VI d.Hr.). Acest act oficial a căutat să reglementeze conflictul izbucnit în Sinagogă, care împărțea comunitatea iudaică în susținătorii limbii ebraice și în susținătorii limbii grecești. Împăratul le-a dat câștig de cauză celor din urmă, autorizând lectura versiunii lui Aquilas în liturghia sinagogală.

(cf. *Megillat Ta'anit*, 13); alte texte însă sunt greu de evaluat corect²⁴

2. Mărturii patristice

Față de atitudinea rezervată a iudaismului oficial, Biserica primară a acceptat fără probleme Septuaginta ca „Sfântă Scriptură” a sa, pe care a canonizat-o considerându-o inspirată de Dumnezeu. Prezența și folosirea Septuagintei în Noul Testament este un fapt indiscutabil. Evreii au refuzat Septuaginta deoarece creștinii au folosit-o, și în primul rând pentru a demonstra mesianitatea lui Iisus din Nazaret. Nu textul era în joc, ci evaluarea exegetică a lui pe care se întemeiau diferențele dintre cele două comunități iudaice și creștine, fapt care implica alegere a unui text sau a unei variante textuale.²⁵

Universalismul experienței iudaice propuse de Aristeas, Filon și Iosif Flaviu, în diferite feluri, întemeiat pe textul grec, devenit oficial prin lectura și interpretarea publică, avea drept țel apologia iudaismului. Această deschidere din partea iudaismului elenistic („o profeție pentru urechile grecești” va spune Clement Alexandrinul) constituie motivul asumării textului grec de către Biserica creștină.

Înăsprirea raporturilor dintre iudei și creștini va avea drept consecință alegerea unui text precis de fiecare parte: Septuaginta de către creștini și textul ebraic de către iudei (sau versiunile lui Aquila și Teodoțion). Polemica și rivalitatea va cunoaște momente absurde care vor culmina cu alcătuirea de scrieri *Adversus Judaeos*, de o parte, și *Toledoth Jeshua* de alta.²⁶

Întreaga experiență iudaică era în joc și risca să-și piardă conștiința propriei originalități. Creștinii îi acuzau pe iudei că au eliminat mărturiile (*testimonia*) despre Mesia din textul ebraic al Scripturii Primului Legământ, iar iudeii îi acuzau la rândul lor că au falsificat Septuaginta, traducerea greacă a textului ebraic. Metoda exegetică folosită de primii creștini, și atestată foarte bine în Noul Testament (cf. Lc 24, 27; In 5, 39-47), a devenit *regula fidei* la Sfinții Părinți: Vechiul Testament a fost considerat o *praeperatio evangelica*, o creștere teologică și simbolică (tipică) care

²⁴ Pentru menționarea și altor izvoare rabinice a se vedea: N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979, p. 45-47; M. HARI., G. DORIVAL., O. MUNNICH, „La Bible grecque des Septante...”, p. 120-125.

²⁵ Cf. G. VELTRI, „L'ispirazione della LXX...”, p. 24.

²⁶ *Toledoth Jeshu* sunt scrieri iudaice cu caracter polemic propuse ca alternative la izvoarele evanghelice. Din păcate sunt greu de datat, chiar dacă reflectă o tradiție polemică foarte veche, totuși au cunoscut re-elaborări tardive.

culminează în Hristos și în Biserică.²⁷

D. Barthélemy rezumă într-o afirmație fundamentală poziția Bisericii: „Ceea ce Biserica în totalitatea ei a recunoscut ca fiind Scriptură Sfântă nu poate fi refuzat ca neautentic de critica biblică”.²⁸ Plecând de la acest principiu general trage următoarea concluzie: „dacă se poate stabili în mod indiscutabil că o pericopă a făcut într-adevăr parte din Biblia greacă pe care Biserica în întregime a citit-o în timpul primelor patru secole, trebuie să considerăm conținutul acestei pericope ca fiind Scriptură inspirată. Iar dacă această pericopă nu are un temei adecvat în textul ebraic, trebuie să-i recunoaștem Bibliei grecești (LXX) o autoritate diferită de cea a unei simple traduceri a Bibliei ebraice”.²⁹

Voi aminti foarte pe scurt în cele ce urmează, câteva dintre mărturiile patristice cele mai importante ale Bisericii din primele secole creștine, din Orient și Occident³⁰. Un inventar complet al mărturiilor patristice a fost făcut de *Wendland*.³¹

Primele afirmații cel puțin implicate, le întâlnim la Sfântul Iustin Martirul și Filosoful³² (100-166 d.Hr.) și la Clement Alexandrinul (150-211/16 d.Hr.). Sfântul Irineu (120-203 d.Hr.) ia și el atitudine în favoarea inspirației Septuagintei afirmând: „Scripturile au fost traduse prin inspirație dumnezeiască (kat'epínoian toū theōū)”.³³ Intenția sa era de a apăra nașterea din Fecioară a lui Iisus și pentru aceasta face apel la versiunea Septuagintei care traduce ebraicul *almah* cu *parthénos*, în timp ce Aquila și Teodoțion traduc cu *neānis*. Clement Alexandrinul afirmă: „...și lucrul acesta nu e de mirare, pentru că Dumnezeu, Care a dat profeția, tot El a

²⁷ Cf. G. VELTRI, „L'inspirazione della LXX...”, p. 26.

²⁸ Cf. D. BARTHÉLEMY, „La place de la Septante dans l'Église”, *Au grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, vol. VIII des *Recherches bibliques*, Paris, 1967, p. 13-28 = *Études d'histoire du texte*, p. 111-126; aici p. 112.

²⁹ Cf. D. BARTHÉLEMY, „La place de la Septante...”, p. 116.

³⁰ Cf. G. VELTRI, „L'inspirazione della LXX...”, p. 23-66; M. MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTSS 206; Sheffield Academic Press 1996), p. 68-97; P. BENOIT, „L'inspiration des Septante d'après les Pères”, *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père de Lubac*, Paris, 1963 = *Exégèse et Théologie*, III, Paris, 1968, p. 69-89; M. HARI, *La Septante chez les Pères grecs et dans la vie des chrétiens* în M. HARI, G. DORIVAL, O. MUNNICH, „La Bible grecque des Septante...”, p. 289-320.

³¹ P. WENDLAND, *Aristeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimonies*, Leipzig, 1900, p. 85-166.

³² Cf. SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL, *Dialogul cu Iudeul Trifon*, 72-73, (PSB 2; București, 1980), p. 177-178.

³³ Cf. SFÂNTUL IRINEU, „Adversus haereses”, III, 21. 2, PG 7, 947-948.

lucrat și traducerea, ca să fie profeția și în limba greacă...³⁴ Sfântul Chiril al Ierusalimului (313-386 d.Hr.) adaugă: „...ceea ce s-a făcut nu sta în iscusința și meșteșugul sofismelor omenesti, ci tălmăcirea dumnezeieștilor Scripturi, inspirate de Sfântul Duh, s-a săvârșit de Duhul Sfânt”.³⁵

Sfântul Ioan Gură de Aur (347-407 d.Hr.) are o concepție mai nuanțată. El oferă credit Septuagintei datorită faptului că ea a fost tradusă înainte de Hristos. Afirmațiile sale sunt făcute în contextul controverselor legate de Is 7, 14. Dacă textul citat, zice Hrisostom, nu trebuie tradus prin *fecioară*, ci cu *tânăra* potrivit celorlalte versiuni, atunci să se știe că: „textul Septuagintei este mai vrednic de credință decât toate celelalte traduceri ale Vechiului Testament. Cei care au tradus Vechiul Testament după venirea lui Hristos, rămânând iudei, pot fi pe bună dreptate bănuți că intenționat au tradus greșit profețiile, din ură față de Hristos. Cei șaptezeci, însă, au tradus Vechiul Testament cu mai bine de o sută de ani înaintea venirii lui Hristos și au fost mulți la număr, așa că nu li se poate aduce o astfel de bănuială; ei sunt mai vrednici de credință și din pricina timpului când au făcut traducerea și din pricina mulțimii traducătorilor și din pricina acordului dintre ei la facerea traducerii”.³⁶

Interesant este și răspunsul lui Origen la scrisoarea trimisă de Iuliu Africanu³⁷ (240/50 d.Hr.), care avea îndoieli cu privire la inspirația unor texte considerate bune de citit de către creștini, și care lipseau din sulul Bibliei folosit de iudei. Origen îi răspunde³⁸ afirmând că Biblia creștină este Biblia greacă cu toate cărțile sale. Nu se poate da nimic la o parte din Septuagintă dacă Providența dumnezeiască a voit să dea tuturor Bisericii lui Hristos Cărțile sfinte pentru edificarea lor.

Principul teologic al Providenței și al folosirii bisericești a Septuagintei (principiul canonic), stă la baza criticii textuale întreprinse de Origen.

Dacă în Răsăritul creștin Părinții și Scriitorii Bisericești au considerat Septuaginta ca fiind Scriptură de Dumnezeu inspirată, fără nici o reținere, și au recunoscut-o ca fiind Biblia canonică și oficială a Bisericii situația nu a fost cu mult diferită nici în Creștinismul apusean din primele secole.

Un caz aparte îl prezintă dezbaterea dintre Fericitul Augustin și Fericitul Ieronim în legătură cu *hebraica sive graeca veritas*? Cu siguranță această dezbatere merită un studiu special, noi ne vom rezuma însă, în

³⁴ Cf. CLEMENT ALEXANDRINUL, „Stromate” I, 149, 3, PSB 5; București, 1982, p. 97-98.

³⁵ Cf. SFÂNTUL CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze* IV, 34, București, 2003, p. 67.

³⁶ SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Matei*, PSB 23, București, 1994, p. 69.

³⁷ JULIUS AFRICANUS, „De Historia Susannae epistola ad Origenem”, PG 11, 41-48.

³⁸ ORIGENES, „Epistola ad Africanum”, PG 11, 48-85.

limitele acestei abordări, să semnalăm problema.

Cu Fericitul Ieronim (347-419/20) autoritatea Septuagintei a suferit un prim și decisiv atac, într-o controversă³⁹ cu Fericitul Augustin (354-430), primul pune accentul pe exigența filologică iar cel de al doilea pe cea pastorală și bisericească.

Până la *Vulgata* Fericitului Ieronim, versiunile latine ale Vechiului Testament care circulau în Bisericele din Occident și din Africa de Nord, se supuneau unui principiu indiscutabil: trebuiau diortosite după Septuaginta. Nimeni nu îndrăznea, numai dacă era iudeu, o traducere sau diortosire după textul ebraic. Acest fapt nu se datora numai necunoașterii limbii ebraice, ci mai ales pentru că Biblia Bisericii era și rămânea cea greacă. Atacul Fericitului Ieronim a fost perceput ca un atentat temerar la Tradiția Bisericii, o apropiere periculoasă de școala iudaică și refuzarea unui bun dobândit, care a hrănit Biserica încă de la nașterea ei, atât în Orient cât și în Occident.

Traducerea din ebraică a Fer. Ieronim, însemna pentru Fericitul Augustin, și nu numai pentru el, o refuzare a Septuagintei cu toate pericolele pe care un astfel de gest le implica. Fericitul Augustin era preocupat să nu se ajungă la disensiuni cu grecii, al căror text liturgic era Septuaginta, și nici cu latini, care aveau în circulație versiuni diortosite după versiunea greacă. Fericitul Augustin este preocupat de posibilitatea confruntării versiunilor latine cu originalul grec. Dacă ele vor începe să depindă de ebraică, cine le va putea compara? Numai Ieronim și iudeii? Temerea Fericitului Augustin evidențiază preocuparea pastorală de a nu provoca sminteală în poporul lui Dumnezeu. Pe de altă parte versiunea Fericitului Ieronim nu oferă un *imprimatur* care să-l egaleze pe acela al traducerii celor șaptezeci. Adevărata problemă care este pusă în discuție, este cea a inspirației. Fericitul Augustin va aprofunda problema în scrieri precum *De Doctrina Christiana* și mai târziu în *De Civitate Dei*.

II. Argumente în favoarea inspirației Septuagintei

Principalele poziții ale cercetătorilor au fost rezumate de M. Cimosă⁴⁰ într-un studiu care re-propune atenției teologilor argumentele formulate

³⁹ Cf. G. JOUASSARD, „Réflexions sur la position de saint Augustin relativement aux Septante dans sa discussion avec saint Jérôme”, în *Mémorial Bardy* (Revue des Études Augustiniennes 1956), p. 93-99; idem, „Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante”, în *Studia Patristica*, I / I (Berlin 1957), p. 307-327.

⁴⁰ Cf. M. CIMOSA, „La traduzione greca dei LXX. Dibattito sull'ispirazione”, în *Salesianum* 46 (1984), p. 9-11.

de P. Grelot în 1964. Argumentele aduse de Grelot în favoarea inspirației Septuagintei sunt următoarele:

1. Rolul versiunii grecești în istoria revelației
2. Progresul revelației în Septuagintă
3. Extinderea textului inspirat
4. Folosirea Septuagintei în tradiția Bisericii⁴¹

1. Fiind **prima traducere a Sfintei Scripturi**, Septuaginta a transferat revelația într-o altă limbă, deci în categorii lingvistice noi și diferite de cele ebraice. Clement din Alexandria vorbește de o „profeție în greacă”, iar Noul Testament va folosi acest limbaj pentru a formula propriul său limbaj. Așadar Septuaginta a avut un rol important în istoria revelației.

2. **Se poate vedea un progres al revelației în traducerea greacă.** Traducătorii au transpus în parte ceea ce au găsit în *Vorlage*⁴² ebraică, însă în parte au „căutat să actualizeze textele pe care ei le traduceau”, astfel că se poate vorbi de un progres în ceea ce aduce în plus sau în ceea ce este diferit față de originalul ebraic. Exegeții comparând textul Septuagintei (LXX) cu textul ebraic masoretic (TM) au constatat diferențe pe care uneori le-au catalogat ca erori de transmitere a textului sau de infidelitate față de original. *Acestea trebuie văzute însă dintr-o perspectivă nouă, ca o înțelegere diferită, mai profundă a textului.* Analizând munca celor șaptezeci se vede că există un progres în înțelegerea revelației și de aceea ei nu trebuie considerați numai traducători, ci trebuie recunoscuți și ca autori și creatori de teologie, deoarece ei au adus o înțelegere nouă și profundă revelației, pe care au adaptat-o și transmis-o într-un text definitiv care a fost considerat Cuvântul de Dumnezeu inspirat. Acest progres în aprofundarea revelației se exprimă în acei *plus calitativi* sau în sensul nou pe care greaca îl adaugă ebraicii, după cum afirmă Barthélemy.⁴³

P. Benoit prezintă trei cazuri prin care arată că Noul Testament citează Septuaginta (acolo unde ea se deosebește de ebraică) și mai ales acolo unde se tratează de o învățătură esențială pentru credință. În FA 2, 25-31 și 13, 35-37 textul citează Ps 16 (LXX 15), 8-11 pentru a demonstra învierea lui Iisus. Faptul că traduce ebraicul *šahat* („groapă”) cu termenul grec *diafthora* („stricăciune, corupere”) indică, potrivit lui Benoit: „că există acolo, în LXX, o adevărată contribuție doctrinară care se explică

⁴¹ P. GRELOT, „Sur l'inspiration...”, p. 405-412.

⁴² *Vorlage* este un termen tehnic care se referă la orice text folosit ca bază pentru o traducere. De obicei acest termen tehnic se referă la textul ebraic care stă la baza versiunii Septuagintei.

⁴³ Cf. D. BARTHÉLEMY, „La place de la Septante...”, p. 117-118.

prin progresul care a avut loc în contextul revelației plecând de la originalul ebraic”.

Citează apoi alte două cazuri: când Matei 1, 23 folosește Is 7, 14 ca profeție despre nașterea din Fecioară a lui Iisus se sprijină pe versiunea greacă a Septuagintei, folosind *parthénos* în loc de ebraicul *almah*, „tânără femeie”. Când Sfântul Petru în FA 3, 25 și Sfântul Pavel în Gal 3, 8-9 folosesc textul din Gen 12, 3//22, 18, interpretează textul în sens universalist. Ei exploatează bogăția semantică a limbii grecești care le permite să interpreteze această binecuvântare ca depusă, inserată, în „sânul lui Avraam” (Lc 16, 22). Verbul „a binecuvânta” construit cu prepoziția (έν) este creat de traducătorii textului grec (LXX). În Noul Testament apare în această construcție numai de două ori în FA 3, 25 și Gal 3, 8. Destinatarii acestei binecuvântări au cunoscut o evoluție în sens universalist:

TM *toate familiile pământului*

LXX *toate triburile pământului*

NT *toate neamurile*.

Neamurile sunt binecuvântate numai „înăuntru (έν)” binecuvântării lui Avraam. În cele trei exemple LXX conține un „plus” calitativ față de ebraică, adică un sens nou; faptul că Noul Testament scoate din acest „plus” calitativ un argument scripturistic demonstrează că acest sens nou este inspirat.⁴⁴

3. Extinderea textului inspirat

Studiul comparat al versiunii Septuagintei în paralel cu Textul Masoretic a demonstrat cercetătorilor un fapt, care în urma descoperirilor manuscriselor de la Qumran, a devenit o evidență acceptată de toți: în perioada de dinainte de nașterea creștinismului textul biblic exista într-o pluralitate de forme, cu adevărat surprinzătoare, pentru cine este obișnuit să vadă textul ca un rezultat final, monolitic.

Fericitul Ieronim dă mărturie de existența și de provenința unor astfel de forme textuale în „Introducerea” sa la *Cărțile Croniclelor*: „Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat, mediae inter has provinciae palestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, quos totusque orbis hac inter se **trifaria varietate** conpugnat”.

Se pare că această *trifaria varietas* se referă la cele trei recenzii ale Bibliei cunoscute de Ieronim: cea a lui Hesychius (circula în Alexandria și

⁴⁴ Cf. D. BARTHÉLEMY, „La place de la Septante...”, p. 118.

tot Egiptul), cea a lui Lucian (circula în Asia Mică, de la Constantinopol până la Antiohia Siriei) și cea a lui Origen (cunoscută și răspândită în Palestina).

Trebuie să afirmăm că în perioada Noului Testament și a Bisericii primare, Biblia ebraică (care pentru creștini devine Vechiul Testament) exista în două forme distincte care reflectă două stadii diferite ale evoluției sale: forma ebraică și cea greacă.⁴⁵ Cele două stadii ale evoluției textului sunt diferite fie pentru că cel de al doilea, prin intermediul traducerii, a îmbogățit înțelesul celui dintâi, fie pentru că cel de al doilea adaugă noi părți și noi cărți. Mai târziu însă, după ce fariseismul palestinian se va dezice de precedentă sa deschidere misionară față de lumea păgână, va încerca să impună un text ebraic uniform, arhaizant și, un text grec calchiat în mod rigid pe cel ebraic (versiunea lui Aquilas). Această atitudine conservatoare a fariseismului palestinian se datora în primul rând crizei generale pe care o provocase lui Israel ocupația romană și nașterea creștinismului.

Între timp Biblia devenise deja „Vechiul Testament” pentru creștini. Iar pentru că textul Septuagintei a devenit Biblia Bisericii, ea a început să fie folosită în disputele doctrinare dintre evrei și creștini, fiind supusă la revizuire și verificări din partea celor două tabere. Noul Testament citează pe cel Vechi și după textul ebraic, însă mai ales după forma sa greacă. Biserica din perioada patristică cunoaște și recunoaște Biblia mai ales în forma ei greacă; puțini erau în stare să o folosească în forma ebraică. Textul inspirat se extinde până la acele cărți despre care nu se cunoaște originalul ebraic. Apoi, dacă se admite inspirația gloselor sau a adaosurilor la textul ebraic, de ce să nu admitem chiar și pentru textul grec dacă aceste adaosuri, sau „plusuri” calitative au intrat în uzul Bisericii ca fiind cu adevărat Cuvânt de Dumnezeu inspirat?

Barthélemy, după ce re-analizează poziția Fericitului Ieronim, pentru care originalul ebraic este inspirat iar versiunea Septuagintei este numai o traducere greacă, subscrie părerii lui Origen și Augustin pentru care Vechiul Testament a cunoscut două stadii sau etape: stadiul ebraic și cel grec, ambele inspirate și deci ambele originale. „Dacă Origen și Augustin au dreptate, creștinii trebuie să considere pentru ei Vechiul Testament ca fiind Biblia greacă pregătită de Dumnezeu pentru Biserica de la Cincizecime, pentru Biserica Părinților și a sinoadelor ecumenice, fără să ignorăm totuși Biblia lui Israel care-și păstrează un loc sacru în arhivele poporului lui Dumnezeu și explică Biblia creștină după cum embriologia

⁴⁵ Cf. D. BARTHÉLEMY, „La place de la Septante...”, p. 121.

explică viața adultului (...). Dacă Origen și Augustin au dreptate, originalul Vechiului Testament nu trebuie căutat în originea timpurilor revelației, ci la sfârșitul timpurilor în forma elenizată și elaborată a acestui Vechi Testament”.

4. Folosirea Septuagintei de către tradiția Bisericii

La acest punct trebuie amintit faptul că unul din motivele traducerii în grecește a Bibliei ebraice a fost și cel liturgic: să ofere liturghiei sinagogale din diaspora un text pentru meditație și rugăciune.

Formarea unui limbaj religios grec, fixarea în scris a unor idei teologice care au pregătit întruparea lui Hristos, amplificarea „progresivă” a corpusului scripturistic pe care Biserica apostolică se va baza pentru a predica Evanghelia Mântuitorului Hristos, a fost util pentru alcătuirea Noului Testament. De aici rezultă și atitudinea Bisericii dintru-nceput față de Septuagintă. Prima Biblie a Bisericii nu este cea a rabinilor palestinieni ci Biblia greacă cu toate părțile sale.

Septuaginta este singurul text folosit de Părinții și scriitorii bisericești de limbă greacă. În operele lor sunt frecvente citări și aluzii la texte biblice în forma în care se regăsesc în Septuagintă. Liturghia, imnografia și în general întreg cultul Bisericii Ortodoxe se întemeiază pe versiunea greacă a Septuagintei.

Câteva exemple pot fi edificatoare pentru a înțelege cât de importantă este Septuaginta pentru studierea teologiei astăzi, pornind de la cercetarea critică a izvoarelor credinței.

Facere 4, 6-7

Cuvintele pe care Dumnezeu i le adresează lui Cain înainte de săvârșirea fratricidiului în textul ebraic sunt laconice și destul de obscure. Primele fraze sunt clare: „De ce te-ai aprins de mânie și de ce s-a posomorât fața ta?” (Fac 4, 6). Întrebarea lui Dumnezeu trezește conștiința reflexă, produce o distanțare a omului de lumea sa afectivă, amorfă sau confuză. Este o exigență ce necesită luciditate. Cain nu trebuie să se lase târât de vârtejul sentimentului. Dacă omul nu se pune în starea de întrebare, Dumnezeu Însuși îl întreabă; și a fi interpelați de către Dumnezeu este un dar prețios.

Versetul 7 este dificil și a fost chemat pe bună dreptate „versetul cel mai obscur din cartea Facerii” (Procksch).

TM: h^alô' 'im-têtib s^{''}ēt w^{''}im lô' têtib lapetah

hată't rôbeṭ w^{''}êlêkă t^{''}šûqătô w^{''}tăh timšāl-bô (v. 7)

Tradus ad litteram textul sună astfel:

„Oare dacă ai făcut bine, nu ții fruntea sus? Iar dacă n-ai făcut bine,

păcatul stă la pândă, la ușa ta și pofta lui este îndreptată spre tine, însă tu trebuie să-l stăpânești!”

LXX: are un text diferit de cel masoretic;⁴⁶

„Ouk ean orthōs proségknēs, orthōs de mē diélēs, hēmartes? Hēsúkhason; prōs dē hē apostrofē autōu, kai sū árxeis autōu”, și astfel de diferențe sunt semnificative: „Dacă (oferta) ai adus-o în mod corect, însă nu ai împărțit-o bine, oare nu ai păcătuit? Liniștește-te; Pofta lui este îndreptată spre tine, însă tu-l vei stăpâni!”

Septuaginta încearcă să dea o explicație greșelii lui Cain, opunând „ofranda” sa corectă, „împărțirii” incorecte; verbul *diairēō*, a împărți se referă la o greșeală rituală.⁴⁷ Deci greșeala este cultică, ea a fost bine adusă, însă rău împărțită,⁴⁸ iar neacceptarea ei ar trebui atribuită tocmai acestui fapt absent din textul masoretic.

Apoi în textul din Fac 4, 7 (LXX) există un sfat, un fel de sentință, pe care Părinții Bisericii⁴⁹ au înțeles-o în mod diferit, însă care are o importanță spirituală extraordinară: *Hēmartes? Hēsúkhason!* Imperativul *hēsúkhason* poate fi înțeles în mai multe feluri: „a rămâne liniștit, în tăcere, a se pocăi”. Împreună cu verbul: „Ai păcătuit? Liniștește-te!”, adică oprește-te de a mai păcătu! Pentru spiritualitatea monastică, acest verset constituie temeiul biblic pe care se întemeiază tradiția isihastă (de la *hēsychia*, „liniștea” spirituală), care trebuie să-i urmeze păcatului.⁵⁰ Astfel Septuaginta își permite să dea un sens unui text enigmatic. „Ai păcătuit? Trăiește-n isihie!” Această sentință stă la baza unei tradiții de lectură interpretativă de cea mai înaltă valoare spirituală, care de-a lungul secolelor a inspirat și continuă să-i inspire pe credincioșii care doresc să trăiască *metà hēsychías* (cf. 2 Tes 4, 11 și 3, 12).

Îeșire 3, 14

Există în Biblia ebraică un text care ilustrează foarte bine transcendența lui Dumnezeu, dar și revelația Sa în istoria oamenilor, pentru a-i însoți în dificultățile și necazurile lor. Acest text din Îeșire 3, 12-15 se găsește în istoria chemării lui Moise. Dumnezeu îi promite lui Moise *'ehyeh imka*,

⁴⁶ Cf. M. HARI., „La Genèse”, BA 1; Paris, 1986, p. 114.

⁴⁷ Cf. M. HARI., „La Genèse”, p. 114-115.

⁴⁸ Vezi și SFÂNTUL CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Glafire la cărțile lui Moise”, PSB 39, București, 1992, p. 26.

⁴⁹ Vezi și SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR, „Omilii la Facere” I, PSB 21, București, 1987, p. 219.

⁵⁰ A se vedea C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. I, Brescia, 1988, p. 749-756; G. DORIVAL., „Le Pentateuque grec de la Septante”, în *Les premières traditions de la Bible*, Lausanne, 1996, p. 111; M. HARI., „La Genèse”, p. 114.

adică „Eu voi fi cu tine!” (v. 12). Atunci Moise printr-o serie de obiecții îi răspunde lui Dumnezeu că nu știe sub care nume să-l prezinte Israelitilor pe Dumnezeul părinților lor (v. 13). Dumnezeu îi răspunde nu prin revelarea numelui Său, ci printr-un fel de transcriere *'ehyeh 'așer 'ehyeh* (v. 14). Nu este vorba de o revelație a numelui, ci mai degrabă de o tănuire, de o ascundere a lui. Dumnezeu refuză să-și facă cunoscut numele său: „Eu sunt cine sunt, asta nu te privește!”. Jocul de cuvinte legat de numele lui Dumnezeu *'ehyeh-yahweh* confirmă legătura dintre nume și însemnătatea lui.⁵¹ Relația dintre Dumnezeu și poporul Său este una existențială: „Eu sunt cel care stau cu tine”. Totuși, v. 13 este pregătit de v. 12, în care Dumnezeu îi promite cu ajutorul aceluiași verb „a fi” voința Sa de a-l însoți pe Moise și pe poporul său. Tetragama YHWH de unde derivă numele de Yahweh exprimă faptul că El este un Dumnezeu care intervine, care caută o relație; El vrea să fie prezent, să fie în comuniune cu o altă persoană. Dumnezeu „se oferă” poporului Său, însă în același timp rămâne de necuprins. Se înțelege exigența de a insista asupra transcendenței Dumnezeului biblic.

Potrivit textului din Ieșire 3 și Ieșire 6 (cf. și Iezechiel 20) numele de Iahweh nu a fost cunoscut de popor înainte de ieșirea din Egipt. Aceste texte exprimă în mod clar ideea că Iahweh nu este un Dumnezeu „autohton” al Siriei-Palestinei. El este absent din toate panteonurile cananeene, cel puțin după cum reiese din textele cunoscute până acum. Aceasta înseamnă că relația dintre Israel și Dumnezeu este rodul unei întâlniri care se reflectă în istorisirile biblice despre revelația divină de la Sinai.

Septuaginta a tradus tetragama YHWH cu expresia participială *o ón* dându-i un sens ontologic „Eu sunt cel ce sunt”.

TM: *'ehyeh 'așer 'ehyeh*;

LXX: *egó eimi o ón* (v. 14).

„YHWH, Dumnezeul strămoșilor voștri [...] m-a trimis la voi. Acesta este numele Meu în veci și acesta este numele cu care Mă veți chema [zicri = pomeni] în neam de neam” (v. 15). Septuaginta a tradus mai apoi tetragama YHWH cu Kyrios, „Domnul”, de vreme ce evreii înșiși pentru a respecta transcendența lui Dumnezeu evitau să rostească tetragama pe care o înlocuiau cu Adonai („Domnul”), sau cu Hașem („Numele”).

Expresia participială *o ón* a fost preluată de Noul Testament în Apoc 1, 8, iar cu acest sens ontologic a intrat în rugăciunea liturgică a Bisericii

⁵¹ Cf. B. S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Casale Monferrato, 1995, p. 91.

(cf. *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*), sau în rugăciunea de hirotonie a episcopului (cf. *Constituțiile Apostolice*, VIII, 5). Din Ieșire 3, 14 potrivit traducerii Septuagintei s-a inspirat și iconografia bizantină, atunci când a înscris în aureola din icoana Mântuitorului participiul *o ón*: „Cel ce este”.

Isaia 7, 9

TM: *'im lo' ta'āmīnu kī lo' te' āmenu*

„Dacă nu veți crede nu veți avea stabilitate”;

LXX: *eàn mē pisteúsēte oudē mē synēte*

„Dacă nu veți crede, nu veți înțelege”.

Relația omului cu Dumnezeu se întemeiază pe voința Sa descoperită în poruncile Sale, în făgăduințele sale, în fidelitatea, în dreptatea Sa. În această relație termenul *'mn* (מִן) pretinde exclusivitatea. Relația omului cu alte divinități nu este niciodată descrisă cu acest termen. A nu crede înseamnă a apostazia: apostazie față de Dumnezeu, apostazie de la Legământul său și prin urmare apostazie de la poporul legământului: *'im lo' ta'āmīnu kī lo' te' āmenu*: „Dacă nu veți crede nu veți avea stabilitate” (Is 7, 9; TM). Aici stabilitatea se referă la existența globală a omului. Cuvântul profetic afirmă de fapt (cf. *kī* valoare demonstrativo-explicativă) că identitatea de credință înseamnă stabilitate, siguranță existențială). Parafrazând Is 7, 9 putem obține o afirmație de tipul: prin afirmarea valorilor credinței un neam își păstrează propria identitate și statornicie pe acest pământ indiferent de împrejurările nefavorabile care-i amenință existența sa ca popor al lui Dumnezeu. Potrivit cuvântului profetic, credința înseamnă unica formă de existență posibilă, o existență care exclude în mod absolut orice atitudine autonomă a omului și orice legătură care nu se întemeiază pe Dumnezeu.

În traducerea Septuagintei, credința este interpretată și calificată ca un *epistēmē* iar importanța și temeinicia ei este echivalată cunoașterii raționale. Traducerea interpretativă: „Dacă nu veți crede, nu veți înțelege” a avut un rol important în perioada Părinților Bisericii, demonstrându-se eficientă în măsura în care a lăsat să se înțeleagă credința ca un act uman total care conduce omul la o nouă cunoaștere, atunci când omului i se deschid ochii atât spre cunoașterea de sine însuși cât și a lui Dumnezeu prin Revelație.

Ioil 3, 1

TM: *w^hhāyā 'aharē-ken 'ešphōk 'et-ruhi*

„Dar după aceea, vărsa-voi **Duhul Meu...**”

LXX: *kai éstai metà taūta kai ekheō apò toū pneúmatós mou*

„Și fi-va că după acestea, Eu voi turna **din** Duhul Meu...”

Septuaginta (LXX) folosește prepoziția greacă *apó*, care reflectă uzul partitiv al celei ebraice *min* (de aici „o parte din Duhul Meu”), care însă nu se întâlnește în textul ebraic al lui Ioil. Plinătatea Duhului rămâne la Dumnezeu, în timp ce oamenii pot să facă numai experiența lucrării Sale în lume. Părinții Bisericii din Răsărit (precum Sf. Chiril al Ierusalimului și Sf. Ioan Hrisostom)⁵² au exploatat teologic unul din sensurile acestei prepoziții, nu pe cel care indică punctul de plecare, proveniența sau cauza, ci sensul partitiv, sens care se citește în LXX. Expresia poate fi înțeleasă în sensul unei pogorări, revărsări care pornește de la Duhul, își are originea în Duhul, sau în sensul de a vărsa o parte din Duhul. Acest detaliu sintactic, propriu versiunii Septuagintei va fi folosit pentru a da un sens restrictiv darului „parțial” al Duhului Sfânt acordat Profetilor primului Legământ, în contrast cu darul „desăvârșit, total” (In 3, 34), dăruit «din belșug» (Tit 3, 6) creștinilor, după întruparea lui Hristos⁵³. Sfântul Luca se folosește cu multă libertate de textul profetic, în redactarea cuvântării atribuite Sfântului Petru, pe care acesta a rostit-o cu prilejul Pogorării Duhului Sfânt (cf. FA 2, 14-41).

Aceste câteva exemple vor să sublinieze încă o dată în plus importanța extraordinară pe care Septuaginta a avut-o și o are în continuare pentru teologia, spiritualitatea și viața liturgică a Bisericii Ortodoxe.

Astăzi, în exegeza modernă, s-a maturizat convingerea strânsei legături care există între cărțile Scripturii și tradiția vie în care ele s-au format. Prin traducerea în grecește, Cuvântul lui Dumnezeu și-a schimbat forma expresivă și s-a îmbogățit.

Când s-a întrupat Mântuitorul și a întemeiat Biserica Sa, Sfânta Scriptură exista deja sub două forme, ceea ce confirmă înțelegerea sa la două nivele succesive, în contextul dinamic al dezvoltării tradiției religioase a poporului Israel.

În loc de concluzii: importanța și originalitatea Septuagintei

Traducerea în greacă a Vechiului Testament a fost un eveniment important pentru cunoașterea Sfintei Scripturi și pentru istoria textului ei. Datorită acestei vechi traduceri ne aflăm în posesia unei forme a textului Scripturii anterioare standardizării sale. De altfel, textul grec al

⁵² Cf. M. HARI, „L’usage des commentaires patristiques pour l’étude de la Septante”, în *Revue des Sciences Religieuses*, nr 2 (1999), 184-201; idem, „Les Douze Prophètes”, în *La Bible d’Alexandrie*, 23. 4-9 (Paris, 1999), p. 40-43.

⁵³ Vezi și ORIGEN, „Despre Principii” II, 7, 2, în *PSB* 8, București, 1982, p. 150.

Vechiului Testament a fost Scriptura Sfântă a hagiografilor Noului Testament întreaga propovăduire primară – ca și citările din Vechiul Testament în Noul Testament – provin din versiunea greacă a Septuagintei.

Pentru studiul începuturilor teologiei creștine această traducere este semnificativă deoarece ea a fost Biblia Părinților Bisericii (chiar și a Părinților de limbă latină prin intermediul traducerii „Vetus Latina” făcută după Septuagintă). Astfel, gândirea teologică a primelor secole creștine precum și vocabularul, limbajul au fost influențate de formularea greacă a Scripturii. În sfârșit, fiind o traducere făcută după textul ebraic în secolul al-II-lea î.Hr. (sau sec. al III-lea) poate fi utilă pentru amendarea textului ebraic al Vechiului Testament. Chiar dacă astăzi este folosită cu mai multă discreție pentru acest ultim scop, respectând fenomenul traducerii, și chiar posibilitatea ca textul ebraic, care stă în spatele acestei traduceri, să fi fost diferit în multe locuri de cel care a devenit mai târziu textul masoretic, versiunea greacă rămâne însă o sursă foarte bogată pentru a înțelege Vechiului Testament.

Importanța și originalitatea Septuagintei se întrevăd din lunga și întortocheata ei istorie, însă este necesar un studiu particular pentru a descrie originalitatea unui astfel de text.

În prezența unui text viu, nu există nici un motiv ca să fim sclavii „originalului” autograf. Între versiunea greacă a lui Ben Sirah și cea ebraică pe care să o preferăm? Trebuie să excludem cărțile Cronicilor sub pretextul că sunt o reinterpretare târzie a cărților lui Samuel și ale Regilor? Putem afirma că Septuaginta este o reinterpretare a Bibliei ebraice și că în această formulă, Vechiul Testament a fost acceptat de către Biserica primară, cât și de autorii Noului Testament (Vechiul Testament (LXX) = *praeparatio evangelica*).

Nu trebuie să ne mirăm că Părinții Bisericii au citit și comentat Septuaginta, și-au întemeiat dezbaterile lor teologice pe acest text pe care l-au luat ca text de referință, chiar și în contrazicerile sale. Nu se poate vorbi de naivitate: ei erau conștienți mai degrabă de faptul că revelația a urmat un parcurs al său, ajungând la Biserica apostolică într-o formă reînnoită. Această „reinterpretare” era îmbogățită de *dezbatere filosofice și teologice* – și tocmai în aceasta constă originalitatea Septuagintei.

Însă elementul cel mai important l-a constituit *nașterea unei limbi*, de fapt a unei întregi lumi culturale și religioase, destinată apoi să fie acceptată și continuată de Noul Testament și, apoi comentată, dezvoltată și îmbogățită de Părinții Bisericii.

F. Dreyfus a arătat într-o serie de articole publicate în *Revue Biblique*

(1975); 83 (1976); 86 (1979) cum că o caracteristică originală deja în interiorul Scripturii este *actualizarea textului* care a contribuit la creșterea și transformarea Scripturii înseși. Septuaginta a fost acceptată ca „Scriptură inspirată” deoarece a trecut printr-un proces asemănător care va conserva pentru totdeauna prestigiul de a fi Scriptura sau Biblia hagiografilor Noului Testament, a Bisericii în momentul formării ei. E o preferință care s-a prelungit până astăzi în Biserica Ortodoxă. Dacă Biblia greacă a Septuagintei se îndepărtează uneori de modelul ebraic, acesta este rezultatul unor modificări voite de Providență, este un progres, o maturizare. Pe scurt se poate afirma că a existat un „plan” o (*oikonomia*) în tot ceea ce constituie textul biblic pe care l-au primit Bisericele, chiar dacă diferit de cel care ar fi trebuit să fie pentru a oferi o traducere riguroasă a textului ebraic.

Această Biblie, primită de la generațiile creștine precedente, de la Mântuitorul Însuși și de la Apostoli este rezultatul celei mai colosale actualizări a mesajului biblic care se poate găsi într-o serie de modificări care i-au dat forma sa actuală. Constituirea colecției *Scrierilor de Dumnezeu inspirate* este opera Providenței, după cum este întreaga creație și toată istoria omenească. Creștinii au acceptat-o așa cum este, pentru ei.

Ceea ce noi numim „Biblia sau Sfânta Scriptură” pentru primii creștini era o colecție de texte care ajungea la ei în urma unei istorii și situate într-o istorie: aceea a Bisericii celei vii. Origen, de pildă, cunoștea etapele constituirii colecției canonice: o mulțime de scrieri inspirate, o selectare a acelor scrieri făcută de către comunitatea iudaică, traducerea în greacă a acestora, apoi re-citirea și interpretarea acestor texte în vremea lui Iisus și a Apostolilor în lumina Învierii într-o comunitate născută din Duhul Cincizecimii. O astfel de epocă s-a încheiat? Biblia nu trebuie ea citită de fiecare dată de către comunitatea celor credincioși sub o formă textuală pe care Providența a voit-o pentru ei? Pentru fiecare text, exegetul nu trebuie să se întrebe care a fost într-adevăr, la origini, sensul inspirat. Dumnezeu singur o știe! Exegetul trebuie să înțeleagă sensul textului pentru Biserica sa, astăzi. Prezența unui text, a unei variante textuale a sa în Biblia creștină răspunde unei învățături care a fost voită pentru ei; acel text a fost folosit de Biserică, de propovăduirea sa, a primit în sine acea creștere de valoare care constă în lectura bisericească a textului. Este Scriptură Sfântă fiecare text pe care tradiția bisericească l-a folosit pentru a-l vesti pe Hristos.

Unele texte poartă în sine un sens mai pronunțat pentru greutatea care o dau autorității Bisericii, pentru bogăția practicilor liturgice pe care le-au inspirat.

Generațiile creștine au descoperit în Scripturile dumnezeiești cuvintele care le vorbesc lor mai direct decât altele: cele pe care Iisus însuși le-a citat, cele pe care Sfântul Pavel le-a comentat, cele pe care ceibotezași le-au meditat, cele pe care primii monahi și primii martiri le-au adoptat pentru rugăciunile lor, toate acelea pe care Biserica le-a socotit importante pentru Liturgia și iconografia sa. Astfel de texte au acumulat în ele însele toate straturile de semnificat pe care credincioșii le-au descoperit, toate asocierile și rezonanțele pe care credința a știut să le-o dea. Astfel de texte, fragmente de relatări istorice, proclamări profetice, versete de rugăciune, cuvinte de iubire..., au fost inspirate nu numai prima dată pentru Moise, David sau Pavel: inspirația lor a fost reînnoită, și totdeauna în curs de reînnoire. Biblia este inseparabilă de munca constantă pe care Biserica o face pentru a transmite, explica și, dacă este necesar, să adapteze Cuvântul lui Dumnezeu, într-o fidelitate constantă față de Duhul și nu față de literă.

Summary: The Septuagint's Inspiration from a Hermeneutic Point of View

In several Western theological societies, today is unfashionable to talk about the inspiration of the Septuagint, even if this theological belief and sentence favored a continuous replicates and transmittion of the Greek version through centuries. The inquiry about the inspiration of the Septuagint is situated around those *pluses*, exegetic for others, prophetic for another, which gives substance to the wrote word in Hebrew. To be recognized or not in a translated version (e.g. Is. 7,14) or in a very specific text, amended or added to the Greek edition, means for the New Testament hagiographers or for the Fathers of the Church that they can use a hermeneutic key for the right setting of the Word, whose finality is that to make understandable the message in a specific historical momentum. For that reason the inspiration of the Septuagint should be considered from a more hermeneutic perspective, imposed by the historical-cultural changes and the lack of understanding of the expressions and concepts, which are to be interpreted, and also, by the fact that all these are related with the permanent concern of the Church to bring up to date and make readable its message.

TRANSMITEREA TEXTELOR BIBLICE EBRAICE

Înainte de a ajunge la forma sa prezentă, textul ebraic al Vechiului Testament a parcurs mai multe etape: prima etapă a fost cea a transmiterii „orale”; a urmat etapa în care istorisirile, legende, scrisorile, notele arhivale, proverbele și multe alte acte au fost adunate și fixate în scris în diferite manuscrise. A treia etapă a fost cea a canonizării cărților biblice, moment în care joacă un rol important aspectul religios al fixării în scris a textului: de acum înainte, acest text, în forma lui specifică, va fi privit drept autentic și normativ. Aproximativ în același timp începe și procesul multiplicării și transmiterii textului prin intermediul copiilor. Studiul de față aduce înaintea cititorului o trecere în revistă a modalităților incipiente de redactare a textelor biblice ebraice.

Alcătuirea unei istorii a textului biblic, de la începutul transmiterii manuscrisului până la inventarea tiparului este același lucru cu alcătuirea unei istorii complete a iudaismului și creștinismului.¹ Toate marile evenimente din istoria evreilor și creștinilor, toate marile probleme teologice și toate disputele scolastice și-au lăsat amprenta asupra textelor biblice, atât în limbile originale, cât și în numeroasele versiuni în limbile popoarelor convertite la creștinism. Iudaismul s-a arătat interesat în special de păstrarea cu sfințenie a textului ebraic al Vechiului Testament, în timp ce creștinismul, preocupat de misionarism, a încercat să traducă textul Bibliei și să îl facă accesibil tuturor neamurilor.

Majoritatea versiunilor textuale ebraice întâlnite în edițiile moderne ale Bibliei Ebraice se bazează pe manuscrise ce datează din perioada secolelor IX-XI d.Hr. În general, textele sunt create în comunități sau societăți cu scopul de a transmite ceva. Pe vremuri, textele erau mult mai orientate spre masele largi, întrucât erau compuse de preoți, poeți, cântăreți; astfel de oameni aveau rolul de a instrui comunitatea, de a compune cântece sau de a scrie poezii pentru momente speciale.² Textele scrise se citeau cu prilejul unor evenimente festive, pentru a legitima fie dreptul comunității asupra pământului în care trăiau, diferitele orânduiri sociale,

¹ Julio Treballe BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, translated from the spanish by Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 265.

² Cum ar fi, de exemplu, ceremonia de încoronare a regelui.

fie anumite credințe și obiceiuri.³

Întrucât pe vremuri cărțile nu erau protejate de legi de copyright sau drept de autor, textul propriu-zis putea fi oricând schimbat, după bunul plac al oricui. Atâta vreme cât oamenii care citeau și foloseau aceste cărți se socoteau pe sine o verigă din lanțul istoriei, aveau dreptul să intervină în text, așa cum făceau și membrii sectei de la Qumran, care se considerau adevăratul Israel.⁴ Adevăratele elemente unificatoare ale unei societăți erau credința, obiceiurile, tradițiile și nicidecum textele; textele erau numai instrumente ale tradiției. Astăzi este clar că atât în vechiul Israel, cât și în comunitățile iudaice de mai târziu au coexistat diferite versiuni ale aceleiași text;⁵ cu timpul, astfel de versiuni au interacționat, influențându-se reciproc.⁶ În același timp, în condițiile în care diferitele versiuni ale unei istorisiri sau ale unui poem coexistă mai mult într-o anumită comunitate, tind să devină mai omogene în caracter. Manuscrisele nu reprezintă „obiecte moarte” aruncate pe rafturile bibliotecilor, ci mărturii ale tradițiilor vii ale unor comunități; cercetătorul biblic privește manuscrisele ca pe o parte a curgerii istoriei, a tradițiilor aflate în permanentă mișcare.

Textele care stau la baza Vechiului Testament au trecut prin diferite procese și stadii de dezvoltare, „versiuni” ale aceleiași text întâlnindu-se în diferite localități. În asemenea situații, oricine poate „corecta” o versiune pe baza alteia, de exemplu, versiunea ebraică a cărții Ieremia pe baza versiunii din Septuaginta sau a textului paralel descoperit la Qumran. Pe de altă parte, astfel de texte, deși au trecut prin etape redacționale diferite, conțin totuși lungi pasaje care sunt identice sau foarte asemănătoare. Dacă apare o deosebire între texte, datorată unor activități redacționale diferite, o astfel de deosebire nu constituie o „variantă” în sensul critic-textual al cuvântului.⁷ Un text poate fi socotit „variantă”, numai dacă, în urma comparării textelor, se demonstrează că este vorba despre o copie a unui text original. În procesul de copiere a textelor, se făceau foarte multe greșeli. Pentru a putea detecta și îndrepta greșelile scribilor, pentru a putea identifica eventualele intervenții redacționale în text sau adevăratele

³ F.E. DEIST, *Witnesses to the Old Testament, The literature of the Old Testament*, Vol. 5, NC Kerkboekhandel, 1988, p. 35.

⁴ S. TALMON, „The textual study of the Bible - a new outlook”, în *Cross, S. F.M.&TALMON, Qumran and the history of the biblical text*, 1975, 327.

⁵ Așa cum este cazul cărților Samuel sau Ieremia, păstrate în Biblia Ebraică și în Septuaginta.

⁶ Uneori, un text era rescris pentru a fi cât mai apropiat de un alt text cu care se aseamăna.

⁷ M.H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *The textual criticism of the Old Testament: rise, decline, rebirth*, JBL 102 (1983), p. 380.

variante textuale, avem nevoie de informații privind materialul folosit în transmiterea textelor, alfabeturile întrebuițate de-a lungul secolelor, greșelile obișnuite pe care le făceau scribii atunci când copiau textele, practicile folosite de scribi la transcrierea manuscriselor etc.⁸

Chiar și astăzi, în secolul XXI, există foarte mulți oameni analfabeți; este lesne de înțeles că odinioară, când textul ebraic al Vechiului Testament se copia de mână, arta scrisului era practică de un grup privilegiat de oameni. Acest grup era alcătuit din trei categorii importante: „scribii oficiali” sau „secretarii”, „autorii” și „teologii”. La II Regi 22, 3 se face referire la Șafan, scriitorul regelui Iosia. Din IV Regi 18, 18, 37 rezultă că scribul sau secretarul oficial al regelui avea aceeași demnitate cu cea a căpeteniilor de oști: „Și chemând aceia pe rege, au ieșit la ei Eliachim, fiul lui Hilchia, căpetenia curții domnești, Șebna scriitorul și Ioah cronicarul, fiul lui Asa; ...După aceea a venit Eliachim, fiul lui Hilchia, căpetenia curții domnești, Șebna scriitorul și Ioah cronicarul, fiul lui Asaf, la Iezechia, cu hainele sfâșiate și i-au spus vorbele lui Rabșache.” Asemenea regilor, persoane particulare puteau avea proprii secretari personali: Baruh, de exemplu, a fost scribul profetului Ieremia (Ieremia 36, 4). Secretarii oficiali purtau diferite titluri, în funcție de locul în care își desfășurau activitatea; în general erau desemnați prin numele de „scribi”: ספרים; mai apar și sub denumirea de „cronicari” (II Regi 8, 16): מזכירים și „povățuitori” (Deuteronom 1, 15; Numerii 11, 16): שחרים. „Autorii”, cea de-a doua categorie menționată mai sus, era alcătuită din poeți, predicatori, filosofi, povestitori; parte din moștenirea lor se găsește în pasajele narrative, poetice, profetice și filosofice ale Vechiului Testament. Cea de-a treia categorie se referă la „teologi”, în majoritatea lor preoți; cu timpul, scribii oficiali s-au alăturat teologilor (I Ezdra 7, 6), iar mai târziu își vor face apariția fariseii, saducheii și alte școli teologice.⁹

O altă categorie de învățați erau cei care copiau textele. Se pare că cele două „table ale legii” (Ieșirea 32, 15), erau de fapt două copii ale Legii, dintre care una se păstra în Cortul Mărturie, iar cealaltă în alt loc, fiind destinată lecturării în public, cu anumite ocazii (Deut. 10, 5; 31, 9-13). Chiar și Sfânta Scriptură pomenește de copii ale unor scrisori oficiale: „Iată copia de pe scrisoarea ce au trimis către regele Artaxerxe: „Slugile tale, oamenii de dincolo de Eufrat... Îndată ce s-a citit scrisoarea aceasta a

⁸ A.R. MILLARD, *The practice of writing in ancient Israel*, BA 35 (1972), p. 98-111.

⁹ Din rândurile lor proveneau oameni precum Gamaliel (Faptele Apostolilor 5, 34), Hilel, Yohanan Ben Zakai și Akiba.

regelui Artaxerxe, înaintea lui Rehum și a lui Șimșai scriitorul și a tovarășilor lor, aceștia au trimis îndată la Ierusalim și cu puterea armelor au oprit lucrările Iudeilor” (I Ezdra 4, 11, 23); „Îi dădu de asemenea și o copie de pe porunca domnească, cuprinsă în hrisovul dat în Suza pentru stârpirea lor, ca să-l arate Esterei și să-i dea de veste despre toate” (Estera 4, 8).

Printre clădirile descoperite la Qumran se numără și un *scriptorium*, acolo unde membrii comunității copiau textele biblice și alcătuiau noi texte despre viața comunității;¹⁰ se presupune că procesul de copiere al textelor avea loc în felul următor: o persoană citea cu voce tare textul de bază, în timp ce copiiștii așterneau în scris ceea ce auzeau. În acest fel, se puteau alcătui mai multe copii în același timp. Copierea textelor se mai putea face și de o singură persoană care citea cu voce joasă un text, iar apoi scria ceea ce citea. În aceste condiții se puteau strecura foarte ușor în textele copiate greșeli de auz, de vedere sau de atenție.¹¹

Este limpede că scribii încercau să corecteze greșelile pe care le descopereau în textele copiate. Adeseori, scribul tăia cu o linie cuvântul greșit și scria deasupra cuvântul corect; dacă greșeala se referea la vreun cuvânt sau la vreun pasaj lipsă, scribul îl adăuga fie în spațiul liber dintre rânduri, fie la marginea rândului. Întrucât copiiștii nu lucrau mecanic la transcrierea textelor, ci se implicau afectiv în munca pe care o făceau, își exprimau uneori consimțământul față de cele relatate în text prin scrierea câtorva cuvinte de laudă la marginea rândurilor. Un copist ulterior, care folosea textul respectiv drept text de bază, nu știa dacă notele marginale reprezentau o corecție a vreunei omiteri anterioare sau dacă era o simplă remarcă a copistului anterior. Așa se face că astfel de note marginale, numite *glose* au ajuns să fie incluse în textele copiate, ulterior fiind recopiate de către alți copiiști ca și cum ar fi fost părți integrante ale textului de bază.

Generațiile următoare de scribi, între care se numără și masoreții, nu aveau voie să schimbe nici măcar un cuvânt din textele copiate. Chiar dacă se gândeau sau dacă erau siguri că un anumit pasaj din textul de bază era greșit, nu aveau dreptul să modifice textul; puteau cel mult, cu ajutorul anumitor semne, să indice natura problematică a unor pasaje și să sugereze pe marginea textului o altă variantă pentru pasajul respectiv.

¹⁰ F.M. CROSS, *The Old Testament at Qumran, The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, Sheffield, 1995, p. 121-142.

¹¹ E.F. DEIST, *op.cit.*, p. 36.

Acest control strict asupra textului a fost introdus totuși destul de târziu.¹²

Natura materialelor de scris pe care le foloseau oamenii de odinioară face ca lucrările lor să fie demne de toată admirația. Un mare număr de inscripții erau gravate în piatră, așa cum este cazul inscripției descoperite în anul 1880 în canalul pentru adus apă în cetate construit de către regele Iezechia. Pe lângă piatră, ca material de scris mai exista și tabla, לוח, menționată la Isaia 30, 8 alături de carte. Tabla consta probabil din două bucăți plate din lemn, unite în partea din spate printr-o balama. După cum se știe, tăblițele de lut se foloseau foarte mult nu numai pentru a consemna anumite contracte, dar și pentru a reda în scris istorii întregi. Deși textul Vechiului Testament, în prima sa formă, a apărut pe materialele consemnate mai sus, copiiștii perioadei post-exilice dispuneau în mod sigur de materiale mult mai bune. Dintre acestea, cel mai des folosit pentru consemnarea în scris a textelor mai lungi, așa cum erau și textele Vechiului Testament, era sulul de pergament (מגילת ספר) pe care textul se scria în coloane (דלדור), fiecare coloană având 30-55 de litere pe rând. Nu se știe cu siguranță când a apărut papirusul pentru prima dată; era folosit probabil în timpul lui David, la redactarea scrisorilor. În Babilonia, papirusul a fost folosit pentru prima dată în secolul IX î.Hr. Este posibil ca anumite texte ale Vechiului Testament să fi fost scrise pe papirus chiar înainte de exil.

Cercetarea sigiliilor din perioada biblică a luat un avânt deosebit în ultimul timp datorită descoperirii neașteptate a câtorva colecții de bule ce poartă inscripții ebraice. O bulă ia naștere prin imprimarea unui sigiliu pe o bucată de argilă atașată unui document scris; astfel, în mod evident, bula conține oarecum mai multe informații decât însuși sigiliul. Cu puțin timp în urmă, bulele și sigiliile ebraice cunoscute puteau fi numărate pe degetele unei singure mâini, însă în prezent, pe măsură ce numărul lor crește, iar tehnica modernă de cercetare avansează, ne dăm pe deplin seama de extraordinara valoare istorică și culturală a acestor bule și sigilii.

Profesorul Nahman Avigad de la Universitatea Ebraică din Ierusalim, cel mai bun expert din lume în domeniul pecetilor ebraice, se plângea, în anul 1978, de faptul că „deși au fost descoperite sute de peceti și inscripții ebraice datând din perioada biblică, nici unul din posesori nu a fost identi-

¹² Adevărul este că tradiția scribală masoretică nu reprezintă sub nici o formă un indiciu al acurateții scribale din perioada premasoretică. Până nu de mult, bibliștii foloseau standardul masoretic drept o mărturie a acurateții cu care textele biblice au fost transmise de-a lungul veacurilor, prezumție ce constituie un grav anacronism, dacă ținem cont de ceea ce ne descoperă manuscrisele de la Marea Moartă.

ficat cu vreo persoană menționată în Biblie”.¹³ În zilele noastre, această situație s-a îmbunătățit considerabil pentru că, pentru prima dată, posesorii a două sigilii care au imprimat două din bulele ansamblului de față, au putut fi identificați cu personaje menționate în Vechiul Testament. Studiind imprimările sigiliilor personale ale lui Berekhyahu/Baruh, fiul Neria, scribul (secretarul și tovarășul credincios al Profetului Ieremia) și Yerahmeel, fiul împăratului (despre care se spune că a fost trimis să-i aresteze pe Ieremia și Baruh din porunca împăratului), nu putem să nu-i asociem pe cei doi cu personajele care au jucat un rol atât de important în evenimentele furtunoase de la curtea regală, înainte de distrugerea Ierusalimului în 586 î.Hr.

Cea mai importantă descoperire de acest fel a avut loc în colonia militară de la Elephantine, în Egiptul de Jos, unde au fost scoase la lumină numeroase papirusuri aramaice din perioada persană (secolele V-IV î.Hr.). Acestea reprezentau documente juridice și administrative, ce cuprindeau scrisori, acte de vânzare, acte de căsătorie, documente financiare și altele. Papirusurile erau împăturite de mai multe ori și legate cu sfoară, pe care se aplica apoi o singură bulă imprimată de un sigiliu fără inscripție.¹⁴ O altă descoperire importantă a fost făcută în anul 1962 într-o peșteră din Wadi Daliyeh, la nord de Ierihon. Această peșteră a servit drept refugiu pentru persoanele bogate din Samaria care au fugit din fața armatelor lui Alexandru cel Mare. Aceștia au adus cu ei documente juridice scrise în aramaică datând de la sfârșitul perioadei persane (a doua jumătate a secolului al IV-lea î.Hr.). Papirusurile, aflate într-o stare avansată de deteriorare, erau sigilate cu bule, din care s-a recuperat un număr de 128 de exemplare. Fiecare document era sigilat cu mai multe bule, iar unul dintre ele era legat cu o sfoară pe care se găseau încă 7 bule destul de bine conservate. Acest tip de document se deschidea numai atunci când apărea o problemă juridică. Bulele purtau motive ornamentale din repertoriul greco-persan. Un alt exemplu interesant de utilizare a bulelor a fost descoperit în 1909 la Avroman, în îndepărtatul Kurdistan. Acolo a fost scos la lumină un vas de piatră conținând mai multe documente pe pergament, rulate și sigilate cu bule. Trei dintre ele s-au păstrat. Două dintre documente sunt în greacă și unul în aramaică, datând din secolul al III-lea î.Hr. Ele au fost scrise și sigilate astfel: textul a fost scris de două ori, o dată în original, în partea de sus a pergamentului, iar a doua oară în „copie”, în partea de jos,

¹³ Nahman AVIGAD, *Baruch the Scribe and Zerahme'el the king's son*, IEJ 28 (1978), p. 50.

¹⁴ J.D. COONEY, „The papyri and their sealings, with a brief description of their unrolling”, in E.G. Kraeling (ed.): *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, New Heaven, 1953, p. 123-127.

cu un spațiu lăsat între cele două scrieri ale textului; partea de sus era apoi împăturită și legată cu o sfoară care era trecută prin niște găuri mici făcute în porțiunea goală dintre cele două texte. Bucăți de argilă erau apoi aplicate prin apăsare pe sforile ce legau documentul și erau imprimate cu sigiliile tuturor părților implicate în contract. Textul din partea de jos a pergamentului rămânea deschis pentru a putea fi oricând controlat, nefiind sigilat. Aceste documente de la Avroman sunt exemple rare de „documente duble”, ce prezintă o jumătate sigilată cu bule și o alta nesigilată. În latină, porțiunea împăturită era cunoscută sub numele de *scripta interior*, în timp ce porțiunea nesigilată se numea *scripta exterior*. Dacă versiunea nesigilată era contestată, se putea deschide partea din interior pentru confruntarea textelor în prezența autorităților.¹⁵ Această practică a „documentelor duble” (sau „documente legate” în terminologia Talmudului) era foarte răspândită în antichitate și era frecvent întâlnită în perioada elenistică pretutindeni în teritoriile seleucide și ptolemaice. Dar numai în puține cazuri astfel de documente s-au păstrat împreună cu bulele care le sigilau.

Cea mai reprezentativă descriere a redactării unui document de vânzare în timpul monarhiei iudaice apare în Biblie; ea se referă la cumpărarea unui teren de către profetul Ieremia pe vremea când era închis din ordinul regelui. Relevanța pasajului biblic justifică citarea cuvintelor lui Ieremia: „Atunci am cunoscut că acesta fusese cuvântul Domnului și am cumpărat de la Hanameel, fiul unchiului meu, țarina cea din Anatot și i-am cântărit șapte sicli de argint și zece arginți; apoi am scris zăpisul și l-am întărit cu pecetea, am chemat la aceasta martori și am cântărit argintul cu cântarul. Am luat atât zăpisul de cumpărare cel pecetluit după lege și rânduială, cât și pe cel deschis; și am dat acest zăpis de cumpărare lui Baruh, fiul lui Neria, fiul lui Maasia, în fața lui Hanameel, fiul unchiului meu, și în fața martorilor care iscăliseră acest zăpis de cumpărare, și în fața tuturor Iudeilor, care se aflau în curtea gărzii, și în fața tuturor am poruncit lui Baruh: Așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Ia zăpisele acestea, - zăpisul de cumpărare care este pecetluit și zăpisul acesta deschis - și le pune într-un vas de lut, ca să stea acolo zile multe. Că așa zice Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel: Casele, țărinile și viile vor fi din nou cumpărate în țara aceasta” (Ier. 32:9-15).

Deși cumpărarea făcută de Ieremia era una simbolică, după cum

¹⁵ E.H. MINNS, „Parchments of the Parthian Period from Avroman”, *Journal of Hellenistic Studies* 35 (1915), p. 22.

reiese din ultimul verset, Biblia ne prezintă o descriere fidelă a procedurii legale de vânzare a pământurilor în vremea lui Ieremia. „Zapisul de cumpărare” (*sepher hammiqnah*), scris probabil pe papirus (fapt indicat și de bulele noastre) era pecetluit în cazul de față doar de sigiliul cumpărătorului. Se pare că martorii au aprobat numai actul de vânzare-cumpărare prin semnăturile lor în cerneală. Se presupune că și vânzătorul a semnat respectivul document, dar Ieremia nu menționează nimic despre acest lucru. Primul act era numit „zapisul pecetluit” pentru că era înfășurat și sigilat cu una sau mai multe bule; el conținea originalul contractului și urma să fie deschis în prezența autorităților legale numai dacă era absolută nevoie – de exemplu, atunci când apăreau îndoieli privind interpretarea textului. Al doilea document, „zapisul deschis”, era o copie a versiunii legate și sigilate și era destinat cercetării contractului ori de câte ori se dorea. Astfel, putem vorbi în mod sigur de două texte, un original și o copie, scrise pe două bucăți diferite de papirus. Ambele au fost date spre păstrare scribului Baruh, care era prezent la semnarea contractului.¹⁶

Practica scrierii documentelor în două exemplare era foarte veche. Era cunoscută încă de timpuriu în Mesopotamia, unde textul cuneiform original era scris pe o tăbliță de argilă, în timp ce copia era scrisă pe „un plic” de argilă care înfășura originalul (totuși pe timpul lui Ieremia această practică nu mai exista nici chiar în Mesopotamia). Prima menționare a scrierii unui document în două exemplare pe un material pliabil (adică pe papirus) este într-adevăr pasajul de la Ieremia citat mai sus. Nu s-au descoperit însă rămășițe ale unor astfel de documente datând din perioada Primului Templu. Singura mărturie arheologică a „documentelor sigilate” din acea perioadă pare a fi însăși existența bulelor, care constituiau o parte integrantă a documentelor pe papirus legate și sigilate.

Cuvintele lui Ieremia evidențiază atât depozitarea cât și păstrarea cu grijă a documentelor în perioada Primului Templu. Proorocul Ieremia i-a spus scribului Baruh să pună ambele documente ale contractului său de cumpărare, pe cel deschis și pe cel pecetluit, într-un vas de pământ „ca să stea acolo zile multe”. Într-adevăr, descoperirile arheologice au arătat că aceasta era o metodă frecventă de depozitare a documentelor și manuscriselor în antichitate.¹⁷

¹⁶Shanks HERSHEL, „Jeremiah’s scribe and confidant speaks from a hoard of clay bullae”, în Hershel Shanks & Dan P. Cole eds, *Early Israel*, vol. I, The Best of BAR, Washington D.C., 1992, p. 306-310.

¹⁷Mihai Vladimirescu, „Principalele descoperiri arheologice din Ierusalim în ultimii ani”, rev. *Altarul Banatului*, nr. 1-3/2003, p. 80.

Fragmentele de vase inscripționate numite „ostraca”, întâlnite în Egipt, încă din timpul vechiului imperiu, reprezentau un material de scris abundent și foarte ieftin; ele se foloseau mai ales pentru exerciții de școală, scrisori, chitanțe, bilete. În Atena, trimiterea în exil era consemnată prin scrierea pe fragmente de vase a numelor celor condamnați la așa-numita „ostracizare”. Pe teritoriul Țării Sfinte s-au descoperit mai multe astfel de ostracale, cele mai importante fiind cele de la Arad, Hazor, Lachiș și Samaria. O semnificație deosebită prezintă materialul epigrafic abundent descoperit la Arad, scris în ebraică și în aramaică. S-au descoperit 107 ostracale¹⁸ în ebraică, majoritatea scrise cu cerneală și câteva incizate (3 dintre ele au fost descoperite în 1976 și descifrate de Rainey). Unele vase de la templu aveau nume de un interes particular, cum ar fi, de exemplu, numele familiilor de preoți Pașhurr și Meremot, menționate în Sfânta Scriptură (Ier. 20, 1 și I Ezdra 8, 33). O altă ostraca raporta o urgență și solicita căpeteniei cetății Arad să trimită întăriri la Ramat Neghev contra unui atac edomit. Cele 85 ostracale în limba aramaică din stratul perioadei persane atestă faptul că Arad-ul îndeplinea în acea perioadă o importantă funcție militară, majoritatea inscripțiilor vorbind despre transportul bunurilor cu ajutorul cailor și al măgarilor, despre distribuirea hranei și despre numărul călăreților ce participau la diferite bătălii. După spusele lui Joseph Naveh care a publicat toate aceste ostracale din perioada persană, în acea perioadă, fortăreața de la Arad era un loc de oprire și un centru de aprovizionare pentru soldații cavaleriei și pentru caii lor, ca parte a unei rețele de comunicații mai întinse, cu locuri de oprire situate pe întreg teritoriul persan.¹⁹ La Ascalon, s-a descoperit o ostraca ce prezintă o scriere alfabetică similară cu ebraica și feniciană, caracteristică pentru Filistia secolului al VII-lea î.Hr. Atunci când filistenii au venit pentru prima dată, în secolul al XII-lea î.Hr, din lumea miceniană pe litoralul estic al Mediteranei, probabil au adus cu ei o limbă apropiată limbii grecești. Inscripția de pe ostraca noastră indică faptul că în secolul al VII-lea î.Hr și poate chiar din timpul lui David și Solomon, filistenii foloseau scrierea locală și adoptaseră și dialectul semitic.²⁰ În stratul arheologic II s-au descoperit multe ostracale în ebraică, bule, peceti și

¹⁸ ostraca = fragment de vas inscripționat.

¹⁹ Israel EPH'AI, Joseph NAVEH, *Aramaic ostraca of the fourth century BC from Idumaea*, Magness Press, Hebrew University, Israel Exploration Society, 1996, p. 179.

²⁰ Lawrence E. STAGER, „The Fury of Babylon, Ashkelon and the Archaeology of Destruction”, *Biblical archaeology review*, January/February 1996, p. 77; Trude DOTYAN, *The Philistines and Their Material Culture*, Yale University Press, New Haven and London, 1982, p. 38.

greutăți marcate.

Deosebit de importante sunt câteva ostracale cunoscute sub numele de *Scrisorile Lachiș*, descoperite de Starkey printre ruinele arse ale uneia din camerele porții orașului. Majoritatea cercetătorilor (N.H. Torczyner, Lemaire și alții) sunt de acord că o mare parte a acestor scrisori au fost trimise, cu puțin timp înainte de cucerirea babiloniană, către „stăpânul meu Yaush”, un comandant militar al Lachișului.²¹ Se pare că scrisorile erau trimise de un subordonat care se afla într-un punct de unde putea vedea semnalele din Lachiș și Azeca. Referitor la această problemă, Yadin pretinde că *Scrisorile Lachiș* erau copii sau schițe ale scrisorilor trimise din Lachiș către un comandant militar din Ierusalim. În timp ce armata babiloniană avansa spre Lachiș prin regiunea Șefela, necunoscutul comandant de avanpost îi scria superiorului său din Lachiș: „așteptăm semnalele din Lachiș, conform indicațiilor pe care le-a dat stăpânul meu, căci nu putem vedea semnalele de focuri din Azeca”. Această simplă înștiințare a unui ofițer către superiorul său este remarcabilă pentru că ea confirmă relatarea biblică despre invazia lui Nabucodonosor (Ieremia 34, 7). În anul 1993, la Mareșa s-au descoperit șapte fragmente ceramice inscripționate, părți ale unei ostraca pe care fusese scris un document; este vorba despre primul contract de căsătorie scris pe un vas, descoperit vreodată pe teritoriul Țării Sfinte.²²

Natura materialului pe care se scria determina și tipul instrumentului cu care se scria: cu cât era mai dur materialul, cu cât instrumentul de scris trebuia să fie mai puternic. Ieremia 17, 1 vorbește despre un condei de fier, iar psalmistul își compară limba cu o „trestie de scriitor ce scrie iscusit” (Ps. 44, 2). Cel mai cunoscut instrument de scris, un fel de stilus, era folosit la scrierea cu cerneală. Se cunosc două tipuri de cerneală: una pe bază de funingine de la lampă, iar alta pe bază de metal și acid; primul tip era folosit la scrierea pe pergament, cel de-al doilea la scrierea pe papirus.²³ Este clar că astfel de materiale de scris puteau fi cauza multor greșeli care se produc în procesul de copiere al textelor: tăblițele de lut se puteau sparge, foile de pergament se puteau uza în urma unei folosiri repetate, papirusul se putea rupe. Pergamentele se întăresc cu timpul, pentru ca în cele din urmă să se desprindă din ele bucăți mici care ar putea conține prima sau ultima literă dintr-un rând, sau chiar o corecție

²¹ J.A. EMERTON, *Were the Lachish letters sent to or from Lachish?*, PEQ 133 (2001), p. 2-15.

²² Esther ESHEL, Amos KLONER, *An aramaic ostrakon of an edomite marriage contract from Maresha, dated 176 B.C.E.* IEJ, vol 47, nr. 1-2, 1997, p. 1-22.

²³ „Uneltele de scris” menționate la Ieremie 9, 2 făceau parte din echipamentul pe care scriitorul îl purta de obicei atașat la brâu.

completă care a fost scrisă pe marginea textului copiat.²⁴ Dacă un strat de pergament era împăturit și despăturit de mai multe ori, rândul scris care se afla pe pliu devenea cu timpul ilizibil; acesta este motivul pentru care, mai târziu, mai multe straturi de pergament erau cusute laolaltă formând un sul care putea fi înfășurat. Aceste materiale puteau de asemenea cădea pradă diferitelor microorganisme sau molii care aduceau mari daune textelor copiate. Apoi, ne putem imagina cum dispărea cerneala de pe pergamente dacă erau expuse la soare mai mult timp, sau cum se întina textul dacă venea în contact cu apa. De asemenea, nu trebuie să uităm că ustensilele cu care se scria textul nu erau de foarte bună calitate; în funcție de vârstă, greutatea și ascuțimea penelului, literele puteau fi inscripționate imperfect, astfel încât, uneori copiiștii le înlocuiau cu litere asemănătoare.²⁵

Prin urmare, ne dăm seama de complexitatea factorilor care puteau influența calitatea și lizibilitatea textului de bază și a copiilor care se făceau după el. Este foarte greu, dacă nu chiar imposibil să stabilim cu precizie care a fost cauza unei anumite greșeli. Important este să fim conștienți că textele copiate puteau proveni din texte cu greșeli, iar această imperfecțiune a textelor de bază nu avea uneori nici o legătură cu cel care le redactase. Datorită faptului că în antichitate se foloseau diferite suporturi pentru scrierea textelor, cantitatea de dovezi literare care a supraviețuit diferă de la o regiune la alta. Dovezi literare masive au fost recuperate în urma săpăturilor din Mesopotamia, sudul Turciei și Siria; arhivele de la Ugarit și Ebla sunt doar două exemple în acest sens.²⁶ Și din Egipt au fost recuperate multe surse scrise, incluzând inscripții în piatră, tăblițe de lut, scrieri „pictate” pe pereții cavourilor și papirusuri care au supraviețuit în special în zonele cu umiditate scăzută de pe teritoriul Egiptului. În mod surprinzător, zona care prezintă cel mai mic număr de scrieri găsite este zona Țării Sfinte, pe teritoriul și în jurul Israelului antic. S-au descoperit doar câteva texte vechi care sunt în mare parte foarte scurte. Din cauza condițiilor climatice, textele scrise pe papirus sau pergament au dispărut. Ceea ce a supraviețuit sunt câteva inscripții în piatră și rocă, câteva tăblițe de lut, bucăți de vase inscrip-

²⁴ Nu degeaba imitațiile moderne de pergament au marginile crestate.

²⁵ F.E. DEIST, *op.cit.*, p. 38.

²⁶ A.R. MILLARD, „History and legend in early Babylonia”, în V.P. LONG et alii eds, *Windows into Old Testament History, Grand Rapids, Eerdmans*, 2002, p. 103-110; idem, „Ebla and the Bible: What's left (if anything)?” *BRev* 8 (1992), p. 18-31; J.C. GIBSON, *Textbook of syrian semitic inscriptions*, vol II, Aramaic Inscriptions, Oxford, 1975.

ționate și, mai nou, colecția de bule ebraice din timpul lui Ieremia.²⁷

Papirusul se obținea din tulpinile plantei de la care și-a luat numele, foarte întâlnită mai ales pe malurile Nilului, în Egipt. Tulpina era tăiată în fâșii subțiri, după care se formau două straturi de fâșii încrucișate așezate unele peste altele, fixate prin presare și cu ajutorul unui clei. În acest fel se confecționau „foile de scris”, care puteau fi prinse unele de altele, formând un sul. Înălțimea sulului depindea de lungimea fâșiilor de tulpină. Papirusul se folosea în Egipt încă din mileniul III î.Hr. Cel mai vechi papirus scris care s-a păstrat datează din timpul celei de-a cincea dinastii egiptene (2470 î.Hr.). Nu putem spune cu exactitate când a fost adus papirusul pentru prima dată în Grecia. Interesant este însă faptul că vechiul oraș fenician Gebal, situat pe coasta Mediteranei, puțin mai la nord de actualul Beirut, fusese numit „Biblos”²⁸ de către greci întrucât era portul de unde importau papirusul adus din Egipt.²⁹ În limba greacă, carte se spune βιβλιον, un derivat de la numele materiei care desemnează papirusul, βιβλος. În limba latină, cuvântul *liber* (de unde rezultă cuvântul francez *livre*), desemnează atât cartea, cât și materialul pe care este scrisă: liber se spune și la pelicula de lemn care se află imediat sub scoarța copacului.³⁰ Până la descoperirea hârtiei în China și răspândirea ei în Siria și Egipt, în secolele VI-VIII d.Hr., papirusul era cel mai la îndemână material de scris în lumea veche. Papirusul egiptean a condus la dezvoltarea unei adevărate industrii exportatoare; din nefericire, climatul umed al celorlalte țări făcea practic imposibilă păstrarea îndelungată a papirusurilor scrise, excepție făcând regiunea Mării Moarte, cu un climat foarte uscat, unde s-au descoperit câteva papirusuri biblice importante.

Pergamentul este un material pregătit din piele de vită, capră, oaie sau cerb, ale cărui începuturi datează din mileniul III î.Hr. Potrivit lui Pliniu, care îl citează pe scriitorul roman Varro (sec. I d.Hr.), pergamentul

²⁷ Roberta L HARRIS, *The world of the Bible*, London: Thames and Hudson, 1995, p. 132; Avigad NAHMAN, „Hebrew Bullae from the time of Jeremiah. Remnants of a burnt archive”, *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, 1986.

²⁸ Termenul grecesc corect pentru desemnarea papirusului - cuvânt împrumutat de la egipteni - este *byblos* sau *biblos*, de la care derivă cuvântul *biblion* = carte, iar prin forma de plural (*biblia*), cuvântul Biblie.

²⁹ Frederic KENYON, *Our Bible and the ancient manuscripts*, Eyre&Spottiswoode, London, 1962, p. 38-39.

³⁰ Jean IRIGOIN, „Preface”, în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex*, Actes de la journée d'étude organisée à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, édité par Alain Blanchard, Brepols-Turnhout, 1989, p. 7.

a fost inventat de către Eumenes din Pergam, atunci când Ptolemeu al Egiptului, invidios pe un rival de-al său, colecționar de cărți, a fixat un embargo la exportul de papirus. Deși cele mai vechi pergamente inscripționate datează din timpul Dinastiei XII egiptene, tehnica pregătirii pergamentului s-a perfecționat în secolul al II-lea î.Hr, în orașul Pergam, de la care și-a luat numele.³¹

Istoria scrisului a trecut prin etape foarte dificile³² privind transmiterea corectă a textelor, ori de câte ori s-a pus problema unor schimbări: a materialelor de scris (de la tăblițele de lut la papirus sau de la papirus la pergament), a modului de legare a materialelor de scris (de la sul sau „volumen” la codex sau carte), a tipului de litere (de la caracterele paleoebraice la scrierea pătrată sau de la caracterele grecești unciale la cele cursive).

Sulul este cunoscut în limba ebraică sub numele de „megilla”, sau „megillat sefer”, tradus în limba greacă „kephalis bibliou” (Evrei 10,7; Ps. 39, 11). Se scria mult mai ușor pe un sul de papirus decât pe o tăbliță de lut. Cu trecerea timpului însă, papirusul nu a mai fost atât de căutat, mai ales în regiunile mai umede; de fapt, aproape toate papirusurile păstrate provin numai din Egipt și din regiunea Mării Moarte. Pentru o mai bună păstrare, sulurile din papirus erau ținute în vase mari din lut (Ieremia 32, 14). În perioada pre-exilică, în conformitate cu tradiția egipteană, sulurile erau confecționate din papirus. În perioada persană, când evreii au adoptat limba aramaică, scrisul pe pergament începe să fie folosit pe scară largă, devenind chiar obligatoriu pentru copierea cărților biblice. Plato (*Phaedrus* 278) descriind modalitatea în care un autor își scria opera, lasă să se înțeleagă că totul consta în „tăierea și lipirea foilor de papirus unele de altele (pros allela kollon te kai aphairon)”. În cursul redactării textului, dacă socotea că este cazul, autorul putea să adauge, să îndepărteze sau să insereze anumite pagini. La început, un sul conținea în general textul complet al unei singure lucrări; deși atunci când se pregătea sau se cumpăra un sul se ținea cont de lungimea lucrării care urma să fie copiată, dacă aceasta depășea lungimea sulului, se întrebuițau alte suluri, până când lucrarea era scrisă în întregime.³³

În general, manuscrisele de la Marea Moartă prezintă textul fiecărei cărți scris pe un sul diferit; sulurile puteau avea și lungimi foarte mari,

³¹ *Ibidem*, p. 43-44.

³² În general, aceste etape corespund unor perioade de renaștere culturală.

³³ Julio Treballe BARRERA, *The Jewish Bible and the Christian Bible. An Introduction to the History of the Bible*, translated from the spanish by Wilfred G.E. Watson, Brill Eerdmans, Leiden, 1998, p. 90-91.

cum este cel care conține textul cărții profetului Isaia. În același timp, alte cărți erau atât de mici încât puteau fi scrise mai multe într-un singur sul, așa cum este cazul celor cinci cărți care compun colecția „Megillot”. În schimb, Pentateuhul era prea lung pentru a fi copiat într-un singur sul; de obicei, se foloseau cinci suluri, câte unul pentru fiecare carte. În zilele noastre, edițiile moderne ale Bibliei conțin ansamblul cărților care formează canonul biblic, această prezentare ajutând la o mai bună înțelegere a ideii de unitate a canonului Vechiului Testament.

Sulurile aveau un mare dezavantaj: nu puteau fi scrise decât pe o singură parte; pe lângă aceasta, întrebuințarea sulurilor necesita folosirea ambelor mâini. Ne putem închipui cât de greu îi era unui cititor care avea în față un sul conținând un text biblic să verifice anumite pasaje. Nu este de mirare că treptat, sulurile au fost scoase din uz, ele fiind înlocuite cu codexurile, confecționate la început din foi suprapuse de papirus, iar mai apoi din pergament. Începând cu secolul I. d.Hr., codexul începe să fie folosit din ce în ce mai mult în locul sulului. În secolul IV d.Hr., întrebuințarea codexului din pergament, în locul codexului din papirus, devine un lucru obișnuit. Codexul reprezintă ansamblul foilor de papirus sau de pergament, pliate în două, grupate într-un fel de caiet, cusute laolaltă și în general protejate de către o copertă.³⁴ În general, conținutul codexului este un text destinat difuzării și păstrării; textul poate fi literar (opere clasice) sau strict profesional, tehnic (biblic, juridic, medical, școlar etc.)³⁵.

Originea codexului o constituie tăblițele de scris, dintre care cele mai cunoscute sunt cele din ceară (κερός), probabil de origine orientală. Aceste tăblițe erau formate din două sau mai multe planșe din lemn (diptic, triptic, poliptic), ținute laolaltă cu ajutorul unei agrafe sau a unui cordon care trecea prin câteva mici orificii făcute pe marginea planșelor; interiorul planșelor era acoperit cu un strat fin de ceară pe care se scria cu ajutorul unui penel ascuțit. În antichitate, acesta era cel mai des întâlnit suport pentru efectuarea calculelor, a exercițiilor de școală,

³⁴ Cea mai veche copertă se află la Paris, Bibl. Nat., Suppl. Gr. 1120 (van Haelst 695) și aparține unui codex al lui Philon, codex pe care Kenyon și Hunt îl datează în secolul III d.Hr. Această copertă, sub formă de portofel, conținea fragmente din Evanghelia de la Matei și din Evanghelia de la Luca, ce datau din secolul II. Este vorba, practic, despre cele mai vechi mărturii ale celor două Evanghelii. Pentru mai multe detalii, C.H. ROBERTS, *Manuscripts, Society and Belief in Early Christian Egypt*, Oxford, 1979.

³⁵ B. ATSALOS, *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Thessalonique, 1971, p. 39-41.

pentru însemnarea anumitor notițe.³⁶ Dacă modelul codexului îl reprezintă tăblițele de ceară, antecedentul său imediat este carnetul de pergament (*membranae*, μεμβραναί); dovada incontestabilă a existenței acestui carnet de pergament ne este oferită de către Quintilian Inst. Or., X, 3, 31-32, care în jurul anului 90 d.Hr., într-un anumit context literar, îl recomandă în felul următor: „Scribi optime ceris, in quibus facillima est ratio delendi, nisi forte visus infirmior membranarum potius usum exiget... Relinquendae autem in utrolibet genere contra erunt vacuae tabellae, in quibus libera adiciendi sit excursio” (Cel mai bine se scrie pe ceară, căci este foarte ușor de șters, însă, pentru cei cu vederea mai slabă este mai bună folosirea pergamentului. Fie că se folosesc tăblițele de ceară, fie că se folosește pergamentul, trebuie lăsate la început câteva pagini albe, unde pot fi trecute adăugirile). Aluziile la tăblițele de ceară și la paginile albe ne sugerează că autorul vorbește despre un suport de scris care are forma unui codex. Paginile albe sau ciornele ne duc cu gândul la un carnet. Carnetul de pergament este o invenție romană. Acest lucru îl aflăm în mod indirect de la II Timotei 4, 13, unde se află singura atestare cunoscută a cuvântului μεμβραναί, cu sensul de carnet de pergament. Sfântul Apostol Pavel scrie: ν α ι ν ν ν α ε ι ν ε ν ρ α ι α ρ α α ρ ε ρ μ ε ν ε ρ ε α ι α β ι β ι α μ α ι α α μ ε μ β ρ α ν α . („Când vei veni, adu-mi felonul pe care l-am lăsat în Troada, la Carp, precum și cărțile, mai ales pergamentele”). Sfântul Apostol Pavel se folosea de un termen latin întrucât se referea la o realitate care nu avea o denumire proprie în greacă. Utilizând transcrierea greacă a cuvântului latin membrana, el evită folosirea cuvântului grec ι ε ρ α (al cărui sens ar fi „suluri făcute din piei”), confirmând în același timp originea romană a codexului (cărții sau, mai simplu, a carnetului) de pergament.

Codexul, având aproximativ forma unei cărți moderne, prezenta câteva avantaje față de sul: costa mai puțin, nu era atât de pretențios la cărat, puteai să cauți ușor în el un anumit pasaj, posibilitatea de a numerota paginile și de a insera indici sau note. Misionarii creștini apreciau cel mai mult costurile sale reduse și facilitatea transportării sale dintr-un loc într-altul. Julio Trebolle Barrera face o constatare interesantă atunci când spune că trecerea de la sul la codex a avut loc în același timp

³⁶ Joseph VAN HAELEST, „Les origines du Codex”, în *Bibliologia. Elementa ad librorum studia pertinentia. Les Débuts du Codex*, Actes de la journée d'étude organisé à Paris les 3 et 4 juillet 1985 par l'Institut de Papyrologie de la Sorbonne et l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, édités par Alain Blanchard. Brepols-Turnhout, 1989, p. 14.

cu trecerea de la hainele grele, voluminoase, ale perioadei clasice, la hainele mai ușoare, prinse la mijloc în curea, specifice antichității târzii; hainele cu curea permiteau o mai mare mobilitate în mișcare, mai ales în călătorii. Cu timpul, codexul a devenit cel mai bun însoțitor al misionarului creștin. Adoptarea rapidă, de către creștini, a codexului, simboliza totodată ruperea de tradiția iudaică în cadrul căreia textele sacre trebuiau copiate doar pe suluri. Până în zilele noastre, Sefer Tora, adică Pentateuhul folosit pentru lecturile publice de la sinagogă, se folosește în format de sul. La jumătatea secolului II d.Hr., formatul codexului era folosit pentru transmiterea tuturor Scripturilor Sfinte creștine, incluzând cărțile moștenite de la evrei. Posibilitatea copierii diferitelor cărți biblice într-un singur codex a contribuit în același timp la o mai bună înțelegere a ideii de canon biblic. Deși la început codicii conțineau numai cele patru Sfinte Evanghelii sau ansamblul epistolelor pauline, definitivarea canonului Noului Testament a coincis cu perioada în care codicii aveau suficient spațiu pentru a cuprinde toate cărțile Noului Testament.³⁷ Cele mai vechi texte păstrate ale Noului Testament sunt toate în format de codex.³⁸

Potrivit mărturiilor literare, formatul revoluționar al codexului, care s-a răspândit imediat printre creștini în primele secole ale erei noastre, în aproape întreaga regiune a bazinului Mării Mediterane după anul 300, a fost adoptat mult mai târziu de către învățații evrei.³⁹ Se pare că evreii din Orient au adoptat formatul codexului în secolul al IX-lea, sau la sfârșitul secolului VIII, după cucerirea arabă. Adoptarea târzie a codexului de către evrei, ce coincide de fapt cu cristalizarea versiunii masoretice a Bibliei Ebraice, poate reflecta totodată natura orală a transmiterii literaturii ebraice post-biblice – talmudică și midrașică.⁴⁰

³⁷ E.G. TURNER, *The Typology of the Early Codex*, Philadelphia PA 1977, p. 14-15.

³⁸ C.H. ROBERTS, - T.C. SKEAT, *The Birth of Codex*, Oxford, 1983, p. 33.

³⁹ M. MCCORMICK, *The Birth of the Codex and the Apostolic Life-Style*, Scriptorium, 39 (1985), p. 150-158.

⁴⁰ Potrivit lui Beit Arie (Medieval Hebrew Manuscripts as Cross-Cultural Agents, în Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology, The Panizzi Lectures, 1992, The British Library, p. 3), clasificarea caracteristicilor tehnice ale întocmirii codicilor ebraici medievali a demonstrat puternica stereotipie a componentelor codicologice specifice fiecărei arii geo-culturale. În același timp, asemănările între practicile scribale existente în cadrul aceluiași spațiu cultural, au condus la stabilirea unei tipologii codicologice a manuscriselor ebraice. Prin urmare, practicile scribale iudaice din Evul Mediu pot fi împărțite în trei categorii importante: a. practici specifice teritoriilor aflate sub stăpânire musulmană, atât în Apus cât și în Răsărit, puternic influențate de caligrafia arabă, în care ca instrument de scris se folosește în mod deosebit trestia; b. practici specifice teritoriilor

La baza studiului istoriei textului ebraic al Vechiului Testament stă atât pierderea textelor „originale”, cât și numărul mare de variante, glose, lipsuri și greșeli întâlnite în manuscrisele biblice. În același timp, trebuie spus că marii codici ebraici datează din perioada medievală, un mileniu mai târziu față de textele originale. Reconstruirea textului „original” al Bibliei presupune, mai înainte de toate, cunoașterea istoriei transiterii textului biblic, din momentul în care a fost fixat în scris până la edițiile moderne. De obicei, istoria se scrie de la un început către un sfârșit, de la vechi spre nou. Este lesne de înțeles că cercetarea istorică lucrează invers: istoricii re-crează istoria mergând înapoi în timp, începând de la cele mai recente și documentate evenimente, până la cele mai puțin cunoscute. Istoria cercetării biblice, de la Renaștere până la cele mai recente descoperiri arheologice, este de fapt istoria identificării graduale a celor mai vechi izvoare.

La început, cercetătorul biblic avea la dispoziție numai manuscrise medievale târzii și un anume „text primit” (*textus receptus*), așa cum apare în Bibliile tipărite.⁴¹ Cu timpul, au apărut manuscrise ebraice medievale care proveneau din tradiția masoretică, manuscrise grecești și papirusuri din secolul î.Hr. Mai târziu, interesul pentru studierea pasajelor biblice menționate în scrierile Părinților Bisericești a adus informații valoroase despre textul biblic, așa cum a fost transmis în primele secole ale creștinismului. Descoperirea și cercetarea manuscriselor de la Marea Moartă a adus la lumină texte biblice în greacă și ebraică ce datează dinaintea nașterii creștinismului, foarte aproape de perioada în care Biblia a fost tradusă în greacă (sec. III-II î.Hr.). În plus, istoria formării și transiterii textului biblic merge în tandem cu dezvoltarea iudaismului în perioada persană și elenistă; pentru o mai bună înțelegere, istoria literară și istoria socială a iudaismului trebuie studiate împreună.⁴²

din Apusul Europei, foarte asemănătoare celor întrebuițate la întocmirea codicilor latini. Ca instrument de scris, predomină pana; c. practici specifice Imperiului Bizantin (înainte de cădere), influențate de caligrafia greacă.

⁴¹ S-ar părea că trecem mult prea ușor peste o problemă importantă ori de câte ori vorbim de la catedră despre „ebraica originală” sau despre „textul final al Vechiului Testament”, pentru a ne referi la „*textus receptus*” pregătit de academiile iudaice de la Iavneh și Tiberia, cu mult după ce ruptura dintre iudaism și creștinism a devenit o realitate.

⁴² G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, MA, 1927-1930, p. 133.

Summary: The Transmission of the Hebrew Biblical Texts

The text of the Hebrew Bible is known to us from many textual witnesses, in Hebrew and in translation. Reading an ancient text, especially if written on papyrus, was much more difficult than a reader used to modern books can imagine. We must not forget that hebrew writing lacked vowel signs and accents, the punctuation of greek texts was very rudimentary, and spacing between words was not in general use until the Middle Ages. The difficulties of textual transmission in ancient times gained importance in a very significant case: the re-editing or revision of works in circulation. Given the conditions of distributing books in those times it was not easy for the second edition to make copies of the first disappear completely. The transition from papyrus to parchment took place at the beginning of the Persian period, coinciding with the beginnings of the process of the canonisation of biblical literature, which had to be preserved on a more durable material than papyrus. In the same time, the shift from scroll to codex meant sifting works which, for one reason or another and chiefly due to prevailing tastes of the period, ceased to be copied in the new format.

E
O
L
O
G
I
C
E

Asist. drd. Alexandru MIHĂILĂ

SABATUL. SPRE O TEOLOGIE A TIMPULUI SACRU

O sărbătoare precum sabbatul pare să contrazică noutatea adusă de Vechiul Testament cu privire la timp. Din cauza repetabilității sale, sabbatul nu s-ar potrivi cu progresul linear al istoriei de la creație până la final. Dar la o privire mai de aproape sabbatul reflectă diferite etape: odihna divină după ce creația a fost încheiată, aspectul cultic ca mijloc de autoidentificare și asemănare cu Dumnezeu, apoi speranța eshatologică. Creștinismul i-a schimbat forma, sărbătorind în schimb Ziua Învierii, dar a păstrat întreg conținutul teologiei sabbatice.

Mircea Eliade observa inovația iudaismului, și prin el a creștinismului, în conceperea timpului: acesta nu se mai prezenta ciclic, ca o înlănțuire de „eterne reîntoarceri”, ci linear, istoric și teofanic. Pentru prima dată se produsese o „valorizare” a timpului¹. Într-adevăr, în creștinism, lumea și istoria odată cu ea au un final irepetabil, care concentrează în el toată atenția omului religios.

Se pune însă întrebarea în ce măsură își mai păstrează valabilitatea observația, dacă o sărbătoare este eminentemente repetabilă. Ce loc mai are ritmul unor sărbători ciclice pe scara unui timp linear?

În continuare îmi propun ca studiu de caz istoria și semnificația sabbatului, fiind sărbătoarea cu repetabilitate maximă în perioada vechi-testamentară, mai ales că s-a bucurat de atenție și în teologia românească².

¹ Mircea ELIADE, *Sacral și profanul*, trad. Rodica Chira, București, 1992, pp. 103-104. IDEM, „Mitul eternei reîntoarceri” în: *Eseuri*, trad. Maria/Cezar Ivănescu, București, 1991, pp. 79-86.

² A.I. PĂRVĂNESCU, „Sabbatul și morala iudaică”, *Revista Teologică* 4/1929, pp. 117-121. T. NEGOIȚĂ, *Sabbathul Vechiului Testament. Studiu de arheologie biblică*, București, f.a., (extras din *Păstorul ortodox*, Budești). At. NEGOIȚĂ, „Despre Sabbat”, *SfTeol* 9-10/1951, pp. 514-541. Emilian CORNÎTESCU, „Sabbat și duminică”, *Ort.* 2/1981, pp. 199-209. Petre I. DAVID, „De la sabbatul mozaic la ziua Învierii Domnului: sărbătoarea creștinilor”, *Ort.* 2-3/1994, pp. 61-72. La aceste studii trebuie adăugate cele despre duminică, pentru că fundamentarea ei se făcea comparativ cu instituția sabbatului. Gr. POPESCU, *De ce serbăm duminică? - studiu apologetic - în lumina Sfintei Scripturi și a Istoriei bisericești. Împotriva rătăcirii adventiste*, Roman, 1926. Gh. PASCHIA, *Desființarea sâmbetei și prăznuirea duminicii, după Sf. Scriptură, Sf. Tradiție și actele primelor secole*, București, 1937. Grigorie T. MARCU, „Duminică – sinteză biblic-teologică”, *MitrArd* 11-12/1970, pp. 815-822. Ioan MIRCEA, „Duminică – Ziua Domnului «Împărăteasă și Doamnă»”, *Ort.* 2/1981, pp. 176-198.

Originea sabatului

În prezent concurează două teorii despre originea sabatului: după una, sabatul era de la început ziua a șaptea de odihnă, după cealaltă era inițial sărbătoarea lunii pline (numită în ebraică și כֶּסֶף *kese*), abia apoi devenind și ziua a șaptea de odihnă³.

În sprijinul celei de-a doua ipoteze vin însă mai multe argumente. Mai întâi, în texte vechi precum *Ieș.* 23:12 (din așa numita *Carte a Legământului*) și 34:21 (din *Dreptul de privilegiu al lui Iahve*) ziua a șaptea de odihnă nu este numită sabat⁴.

Sabatul apare în *4Reg.* 4:23; *Is.* 1:13; *Os.* 2:13; *Am.* 8:5, menționat strâns legat de luna nouă (חֹדֶשׁ *hodes*), ceea ce ar însemna că era inițial cealaltă sărbătoare lunară, luna plină.

De altfel, chiar etimologia probează această identificare. Termenul derivă din akkadianul *šapattu(m)* „a 15-a zi a lunii”, când cădea luna plină. Calendarul babilonian era împărțit în 12 luni sinodice (lunile calendaristice corespunzând așadar cu ciclul lunar), fiecare de câte 29 sau 30 de zile⁵. Fiecare lună începea în faza lunii noi, așa că la jumătatea lunii (a 15-a zi) era luna plină, *šapattu*, iar pe 29 – *ūm bubbuli* „ziua dispariției (lunii)”. *Šapattu* era ziua zeiței Iștar, al cărei număr dedicat era de altfel 15, ea fiind fiica (= jumătatea) zeului lunar Sin, al cărui număr era deloc întâmplător 30 (numărul de zile din lună)⁶.

Pus în legătură cu luna plină, textele îl descriu ca pe un prilej de bucurie (מִשׁוֹשׁ *māšoš* – *Os.* 2:13), de adunare la templu (מִקְרָא *miqrā* – *Is.* 1:13), de vizitare a unui om sfânt (*4Reg.* 4:23) și de încetare a comerțului (*Am.* 8:5).

După K. van der Toorn, care se sprijină pe *Os.* 2:13; 5:7, și în religia canaanită se celebrau *hodes* (luna nouă) și *šabbāt* (fie ziua a 7-a, fie luna

³ Klaus GRÜNWAIDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, Frankfurt a.M., 1992 (BBB 85), p. 122; H. CAZELLES, „Les origines du Sabbat”, în: *Around de l'Exode. Études*, Paris, 1987, pp. 125-130; Moshe GREENBERG, „Sabbath”, în: *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1972, vol. 14, pp. 558-564. Gerhard F. HASEL, art. „Sabbath”, în *ABD*, vol. 5, pp. 849-856. Corinna KÖRTING/Hermann SPIECKERMANN, art. „Sabbat I”, în *TRE* 29, pp. 518-521. Eduard LOHSE, art. „σάββατον, σαββατισμός, παρασκευή”, în *TDNT*, vol. 7, pp. 1-35.

⁴ C. KÖRTING/H. SPIECKERMANN în *TRE* 29, p. 519.

⁵ Constantin DANIEL, *Civilizația asiro-babiloniană*, București, 1981, p. 308.

⁶ Manfred HUTTER, *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments. Babylonier, Syrer, Perser*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1996 (KStTh 4,1) p. 73.

plină)⁷. Totuși informația nu se confirmă din surse extrabiblice.

Deși se neagă legătura dintre substantivul *šabbāt* și verbul *šābat*, totuși cel puțin ca asonanță ele pot fi privite împreună⁸. Denumirea se înscrie în logica limbii ebraice. שַׁבָּת face parte dintr-o categorie substantivală, *qāṭāl* (cu dublarea rădăcinii mediane), derivată din forma primară verbală (*qāṭal*)⁹ și care desemnează nume de profesii¹⁰, iar שַׁבָּת se prezintă ca un substantiv abstract compus cu aformativul **ān*, în care forma *qāṭālān* ajunge la vocalizarea *qīṭṭalon*, substantivul שַׁבָּת fiind singurul caz în care s-a păstrat inițial vocala *a*¹¹. Rădăcina în forma *qāṭal* are un sens bine definit: „a înceta”, „a se opri de la” (cu prepoziția *min*) (*Fac.* 8:22). Am putea deci traduce *šabbāt* prin „(ceea ce aduce) oprire”.

Cea mai veche menționare a zilei a șaptea de odihnă apare în două texte similare, amintite și mai sus: *Ieș.* 23:12 și *Ieș.* 34:21; caracteristic lor este necunoașterea (neutilizarea) substantivului *šabbat*, ci doar a rădăcinii verbale¹².

Ziua a șaptea de odihnă trebuie pusă în legătură cu zilele tabu sau nefaste din Mesopotamia (*ūmē lemnūti* „zilele nefaste”: prima, a 7-a, a 14-a, a 19-a, a 21-a și a 28-a zi a unei luni)¹³.

Echivalarea clară între ziua a șaptea și sabbat se întâmplă abia în *Decalog*, care s-a păstrat în două redactări, una deuteronomistă (*Deut.* 5) și alta preotească (*Ieș.* 20).

Sabatul și teologia deuteronomistă

Sabatul în *Decalogul* de redactare deuteronomistă prezintă o puternică motivație socială (*Deut.* 5:15), a cărei concepție este mai veche

⁷ Karel VANDER TOORN, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden/New York/Köln, 1996 (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), p. 295.

⁸ Cornelis HOUTMAN, *Exodus*, vol. 3, Leuven, 2000, p. 40.

⁹ Cf. W. GESSENIUS/E. KAUTZSCH, *Hebrew Grammar*, Halle, 2^a 1910 (trad. A.E. Cowley, New York, 1910) § 84^b b.

¹⁰ Cf. Paul JOÜON/Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, vol. 1, Roma, 2^a 1996, § 88H a.

¹¹ P. JOÜON/T. MURAOKA, *op.cit.*, § 88M b.

¹² Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33). Studien zu seiner Entstehung und Theologie*, Berlin/New York, 1990 (BZAW 188), p. 393. Jörn HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit*, Göttingen, 1975 (FRLANT 114), pp. 188-189.

¹³ G.F. HASEL, art. „Sabbath”, în *ABD*, vol. 5, p. 850.

decât motivația strict teologică din Codul Preoțesc¹⁴. Ca odihnă acordată celor ce muncesc, atât oameni cât și animale, sabatul reflectă mila în relațiile dintre stăpâni și slujitori. O atare concepție pare să fi provenit din dreptul tribal¹⁵.

Pe de altă parte, teologia sabatică nu poate fi înțeleasă fără un alt termen, „odihnă” (ebr. מְנוּחָה *m^enuḥā*, verbul נָח *nuaḥ*), crucial în teologia deuteronomistă. Ridicarea templului de către Solomon împlinește promisiunea odihnei (3Reg. 8:56) făcută încă lui Moise (Deut. 12:9-10 – aici apare și un alt termen important, *naḥalā* „moștenire”), împlinită pentru un timp de Iosua (Jos. 21:24), de judecători (2Reg. 7:11), de David (2Reg. 7:1) în final de Solomon (3Reg. 5:18)¹⁶. Până la Solomon, intrarea în odihnă fusese ratată din cauza neascultării, o temă întâlnită și în Ps. 95:11 [LXX 94:11] „Nu vor intra în odihna mea”, unde se amintește de episodul de la Masa și Meriba (v. 8).

De altfel cronistul îl numește pe Solomon „bărbatul odihnei” (אִישׁ מְנוּחָה *’iš m^enuḥā*) (1Paral. 22:9).

Deloc întâmplător, o să regăsim aceste idei în Evr. 4.

Teologia sabatică în Codul Preoțesc (P)

Contextul istoric nu i-a mai permis lui P să fundamenteze lucrarea lui Dumnezeu prin elemente istorice (dinastia davidică fusese detronată, poporul ales era exilat, țara era stăpânită de babilonieni). De aceea a apelat la creație¹⁷, folosind-o în motivarea sabatului din *Decalog* (Ieș. 20:11).

¹⁴ Reinhard ACHENBACH, *Israel zwischen Verheißung und Gebot, Literarkritische Untersuchungen zu Deuteronomium 5-11*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris, 1991 (EHS.T 422), p. 40-46. Horst SEEBASS, *Genesis I. Urgeschichte (1,1-11,26)*, Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 89.

¹⁵ După Lothar PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1969 (WMANT 36), p. 81 cadrul *Decalogului* (v. 2-5.22-31) este preexilic, dar nu aparține nici *Deuteronomului* primar (Deut. 6:4 ș.u.). În acest cadru *Decalogul* se numește „legământ” (*b^erīt*) (p. 80). Poruncile prohibitive inițiale (v. 11-21) nu erau explicate cultic nici religios, ci proveneau din dreptul tribal (p. 89). Erau interesate de motivația umană, spre diferență de poruncile în care Iahve vorbește la persoana I (v. 6-10), interesate de o motivație teologică (p. 90).

¹⁶ M. O'BRIEN, *The Deuteronomistic History Hypothesis*, Freiburg/Göttingen, 1989 (OBO 92), pp. 58-60, 133-134, 158.

¹⁷ Werner H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 1,1-2,4b und 2,4b-3,24*, Neukirchen-Vluyn, ²1967 (WMANT 17), p. 71.

Conceptul de odihnă divină exista deja¹⁸, dar P o pune în legătură cu creația și cu sabatul. Referatul creației (*Fac.* 1) funcționase inițial fără împărțirea pe zile (un argument fiind dispunerea a 8 acte divine în 6 zile), pe care P o introduce tocmai pentru a motiva creațional sabatul¹⁹ sau mai bine spus pentru ca întreaga creație să fie săvârșită în ritm sabatic²⁰. *Fac.* 2:1 funcționează chiar ca o concluzie la întreg cap. 1, prin aceasta arătându-se că ceea ce se relatează despre ziua a șaptea nu se înscrie în acțiunea creatoare²¹. S-ar putea chiar spune că sabatul e necreat. *Fac.* 2:2-3 reprezintă de fapt doar o așezare în creație a sabatului, ceea ce îl plasează pe acesta într-un cadru transcendent, într-un mod al existenței divine.

În schema creațională, nu omul focalizează atenția textului, ci sabatul. K. Grünwaldt vorbește chiar de două puncte culminante ale textului, unul fiind crearea omului, al doilea sfințirea sabatului²².

Lipsită de formula de încheiere „și a fost seară și a fost dimineață”, zilei a șaptea i se lasă un final deschis. Datorită corespondențelor textului cu relatarea construirii Cortului Sfânt²³, s-ar putea înțelege că ziua a șaptea a creației va fi încheiată abia atunci. Astfel, sabatul încheie atât creația cât și ridicarea Cortului Sfânt, cel care constituie desăvârșirea creației după P²⁴.

Sabatul arată o modalitate de exercițiu al chipului lui Dumnezeu

¹⁸ W.H. SCHMIDT, *op.cit.*, p. 158-159. După Claus WESTERMANN, *Genesis*, vol. 1 (*Genesis 1-11*), Neukirchen-Vluyn, ³1983 (BKAT I/1), p. 230 și Lothar RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*. 1: Gen 1,1-11,26, Würzburg, 1992 (FzB 70), p. 62, 100 există și o paralelă egipteană: Ptah se odihnește (vb. *hṯp*, care înseamnă și „a fi mulțumit”) după creație. Asemănătoare este apoi și ideea de *otiositas* prezentă la multe divinități creatoare.

¹⁹ W.H. SCHMIDT, *op.cit.*, p. 69-70.

²⁰ C. WESTERMAN, *op.cit.*, p. 234: „Sfârșitul creației produce un ritm, care va fi valabil și pentru creatură”.

²¹ Odil Hannes STECK, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1-2,4a*, Göttingen, ²1981 (FRLANT 115), p. 185.

²² K. GRÜNWAJD, *op.cit.*, p. 147, n. 31.

²³ Joseph BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York, 1992, p. 218: *Fac.* 1:31/*Ieș.* 39:43a; *Fac.* 2:1/*Ieș.* 39:32; *Fac.* 2:2/*Ieș.* 40:33; *Fac.* 2:3a/*Ieș.* 39:43b.

²⁴ Crearea lumii (*Fac.* 1:1 – 2:1) este urmată de sabat (*Fac.* 2:2-3). În *Ieșire*, raportarea construirii Cortului Sfânt la sabat este chiasmică: planul construcției (*Ieș.* 25–30) urmat de sabat (31:12-17), dar apoi sabatul (35:1-3) urmat de construcția Cortului (35:5–40:38).

din om²⁵, fiind o *imitatio dei*²⁶. Omul sfințește sabatul (הִקְדִּישׁ *hiqdîš* – *Ieș.* 20:8), după cum și Dumnezeu l-a sfințit (*Fac.* 2:3; *Ieș.* 20:11), dovedind prin aceasta că este creat după chipul divin. Interesant că P folosește în legătură cu Dumnezeu substantivul מְלָאכָה *m'la'kā* „lucrare”, obișnuit de altfel și pentru activitatea omului.

Există în *Fac.* 2:2-3 și un important element cultic, sugerat deja de funcția astrelor de a deosebi sărbătorile (*Fac.* 1:14)²⁷: prima oară termenul „sfânt” apare în legătură cu sabatul²⁸. Binecuvântarea, care apăruse deja referitor la înmulțirea animalelor și a oamenilor (*Fac.* 1:22.28), ar însemna aici o putere divină pe care Dumnezeu o ține încă ascunsă în sabat, spre a fi făcută cunoscută mai târziu lui Israel²⁹. Binecuvântarea și sfințirea sabatului nu trebuie înțelese izolat ca referindu-se doar la ziua a 7-a, ci la întregul complex pe care ziua a 7-a îl încheie³⁰. După C. Westermann, binecuvântarea și sfințirea sabatului pot fi înțelese fie ca referindu-se la Dumnezeu, fie ca o pregătire a sabatului³¹. De altfel, cadrul larg al cosmologiei, care depășea istoria poporului Israel, permite înțelegerea zilei a 7-a ca afectând întreaga umanitate: deosebirii între zi și noapte, care guvernează întreaga creație, îi corespunde la scară umană deosebirea între zi de lucru și sărbătoare³². Cadrul festiv se arată și în repetarea expresiei „ziua a 7-a” de 3 ori³³, dar și în faptul că se folosește verbul קָדַשׁ *qādaš* „a sfinți”, deci a consacra pentru cult. Dumnezeu face diferența între timpul dedicat odihnei și cel dedicat muncii³⁴, între sacru și profan.

Se poate ca și aici, ca și în cazul creării astrelor, P să polemizeze cu mitologia mesopotamiană, pe care o cunoștea în exilul babilonian. Dacă

²⁵ K. GRÜNWARD, *op.cit.*, p. 153: „Se poate merge chiar mai departe: în serbarea sabatului se împlinește un alt aspect al chipului divin din om. Acesta se arată nu numai prin faptul că omul intervine dând formă lumii (*Fac.* 1:28), ci și că asemenea Creatorului său își desfășoară munca timp de șase zile, ca în a șaptea să se odihnească.”

²⁶ C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 3, p. 42-43.

²⁷ Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Bruges, 1969, p. 65.

²⁸ Petre SEMEN, „Învățătura despre sfânt și sfințenie în cărțile Vechiului Testament”, *Teologie și viață*, 4-7/1992, p. 212.

²⁹ H. SEEBASS, *op.cit.*, p. 88. O.H. STECK, *op.cit.*, p. 193, n. 815. C. WESTERMANN, *op.cit.*, p. 237 – binecuvântarea zilei a șaptea înseamnă că ea devine izvor de binecuvântare pentru om.

³⁰ O.H. STECK, *op.cit.*, p. 193. C. WESTERMANN, *op.cit.*, p. 234.

³¹ C. WESTERMANN, *op.cit.*, p. 235.

³² C. WESTERMANN, *op.cit.*, p. 236.

³³ U. Cassuto *apud* C. WESTERMANN, *op.cit.*, p. 231.

³⁴ L. RUPPERT, *op.cit.*, p. 101.

după *Enūma eliš* (epopeea babiloniană a creației) zeii i-au creat pe oameni pentru a trudi în locul lor, Dumnezeu biblic se arată de la creație preocupat de odihna oamenilor. H.D. Preuß crede că s-ar sugera astfel ideea odihnei fără sfârșit a lui Dumnezeu, ca scop al creației³⁵.

Sabatul rămâne însă într-o stare cultică latentă. Celebrat încă de la creație, el nu este cunoscut oamenilor. Nici lui Noe, nici patriarhilor, Dumnezeu nu le spune nimic în legătură cu sabatul. Abia Exodul și peregrinarea prin pustiu aduc cunoașterea sabatului. Interesant că Israel ajunge să descopere sabatul, observând că pâinea de la Dumnezeu cade după un anume ritm: în ziua a șasea cade o cantitatea dublă, iar într-a șaptea încetează (*Ieș. 16:22-30*)³⁶. În aceeași direcția a comentat și Philon din Alexandria³⁷.

Prin faptul că Iahve oprește căderea manei în ziua a șaptea (*Ieș. 16:25-26*), israeliții înțeleg că aceasta este o zi deosebită, în care Iahve Se odihnește³⁸. Și aici (*Ieș. 16:15*), ca și în *Fac. 1:29-30*, dăruirea mâncării de către Dumnezeu לַאֲדָמָה נָתַן *nātan l'ādāmā* este urmată de odihna sabatică³⁹. *Ieș. 16:23* constituie primul verset biblic în care apare termenul *sabat*.

De remarcat că la prima sa apariție sabatul nu este poruncit, ci a este dat (*Ieș. 16:29*)⁴⁰.

Schema cu 6 zile plus a 7-a se regăsește și în *Ieș. 24:16*⁴¹. În a 7-a zi Moise este chemat pe munte spre a primi indicațiile pentru ridicarea Cortului Sfânt; aceasta pentru a se alinia modului în care Dumnezeu a creat lumea în 6 zile⁴².

Trebuie subliniat că sabatul apare înainte de darea legii pe Muntele Sinai, apoi că poporul celebrează sabatul înainte de Sinai și nu după. Prin

³⁵ Horst Dietrich PREÜß, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2: *Israels Weg mit JHWH*, Stuttgart/Berlin/Köln, 1992, p. 257.

³⁶ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 153-154.

³⁷ PHILON DIN ALEXANDRIA, *Viața lui Moise*, § 207 (trad. Al. Barnea, București, 2005, p. 92): „Dar în același timp aflau ziua pe care doreau nespuse de mult s-o cunoască – deoarece ei cercetau de multă vreme care anume putea să fie ziua de naștere a lumii, când a fost terminată în întregime; moșteniseră de la părinții și străbunii lor această întrebare rămasă fără răspuns: au putut astfel să-i găsească dezlegarea”.

³⁸ C. HOUTMAN, *Exodus. 2: Chapters 7:14-19:25*, Kampen, 1996, p. 349.

³⁹ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 149.

⁴⁰ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 157: „Iahve nu poruncește sabatul, ci îl dă, la fel cum dă și mana (v. 8, 15 și în special v. 29). Nu este vocabularul predării Legii, ci îndreptarea milostivă a lui Iahve către poporul Său.”

⁴¹ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 164.

⁴² K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 169.

urmare, sabbatul nu este un apanaj al legământului. *Decalogul* îl presupune. Prima poruncă este motivată istoric, pe când porunca sabbatului este motivată creațional.

Denumirea de „semn” (ebr. *אוֹת* *’ōt*) dată sabbatului în *Ieș.* 31:13.17⁴³, aparținând redactorului și nu lui P, apare și în altă parte: *Fac.* 9:8-17 (referitor la curcubeu) și *Fac.* 17:9-14 (referitor la circumcidere). Curcubeul reprezenta semnul noii creații de după potop, circumciderea reprezenta semnul epocii patriarhale, iar sabbatul semnul epocii mozaice⁴⁴.

Prin respectarea sabbatului se arată că Iahve sfințește Israelul. De aceea sabbatul reprezintă un act mărturisitor⁴⁵.

După *Is.* 56:6-7; 66:23 sabbatul poate fi respectat și de convertiți dintre neamuri, tocmai pentru că ține de creația lumii⁴⁶.

Sabbatul în perioada intertestamentară

Despre iudeii din Elephantina (sec. 5 îdHr.) se crede că respectau sabbatul⁴⁷, totuși unele documente par să infirme acest lucru⁴⁸. N-ar fi însă o surpriză, pentru că papirusurile descoperite acolo certifică derapaje de la Lege chiar în privința esenței monoteiste a acesteia.

În Palestina respectarea sabbatului s-a dezvoltat în două direcții. Pe de o parte, legea în sine a fost privită ca secundară în comparație cu conținutul ei: în acest sens răscoala macabeilor, confruntându-se cu strategia ingenioasă a seleucizilor de a-i ataca tocmai de sabbat, au adoptat o viziune mai largă, considerând că se poate lupta de sabbat, pentru ca viața proprie să fie apărută (*IMac.* 2:39-41; 9:34.43-44)⁴⁹. Importanța acestei direcții trebuie subliniată cu atât mai mult cu cât macabeii erau ei înșiși preoți,

⁴³ S. VAN DEN EYNDE, „Keeping God's Sabbath: *אוֹת* and *ברית* (Exod 31,12-17)”, în: Marc VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, Leuven, 1996 (BETHL 126), pp. 501-511.

⁴⁴ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 179.

⁴⁵ K. GRÜNWAID, *op.cit.*, p. 180. „... prin ținerea sabbatului Israel spune «da» sfințirii de către Iahve”.

⁴⁶ C. HOUTMAN, *Exodus*, vol. 3, p. 42.

⁴⁷ G.F. HASEL, art. „Sabbath”, în *ABD*, vol. 5, p. 853.

⁴⁸ Sacha STERN, „The Babylonian Calendar at Elephantine”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000), p. 168-170. Câteva documente sunt scrise chiar de sabbat, iar unul chiar notează o tranzacție comercială făcută de sabbat.

⁴⁹ Cf. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichități iudaice* 12:6:2 (trad. Ion Acsan, Hasefer, vol. 2, București, 2001, p. 95-96). Se pare că strategia atacării israeliților chiar de sabbat a fost aplicată încă de Sanherib în 701 îdHr. la asediul Ierusalimului, apoi în 597 și 587 când Ierusalimul a fost din nou cucerit. Cf. G.F. HASEL, art. „Sabbath”, în *ABD*, vol. 5, p. 853.

iar din 152 îdHr. chiar mari-preoți.

Pe de altă parte se ajunge, mai ales în cercurile care nu participau la politică, la o repliere fundamentalistă pe respectarea legii. Cartea *Jubileelor* (scrisă de un fariseu între 107-104 îdHr.) reprezintă forma halahică veche, foarte riguroasă. Conform *Jub.* 2:17-22 sabatul a fost celebrat încă de la creație în cer, fiind respectat de Dumnezeu și de îngeri; apoi Dumnezeu și-a ales un popor tocmai pentru a-i preda „semnul” sabatului⁵⁰.

Direcția riguroasă s-a concretizat și în scrierile eseniene. *Documentul de la Damasc* tratează foarte strict sabatul (10:14 – 11:18). Interesant că nu era admisă folosirea unui străin pentru realizarea vreunei activități interzise (11:2). Însă viața era considerată inferioară legii sabatice: era interzisă acordarea ajutorului animalelor care fătau sau scoaterea lor din groapa în care au căzut (11:13-14), dar mai mult sabatul avea prioritate chiar față de viața umană: era interzis aducerea de medicamente (11:10), ajutarea unui om aflat în pericol de moarte: „Pe un om viu, căzut în apă sau altundeva, să nu-l scoți cu o scară, funie sau cu altă unealtă” (11:16-17)⁵¹.

Extrema ținării sabatului la Dositei din Samaria: dacă informația lui Origen e corectă, adeptul trebuia să rămână în aceeași poziție a corpului⁵².

⁵⁰ *Jub.* 2:17-22: „¹⁷El ne-a dat un mare semn, ziua sabatului, ca să lucrăm 6 zile, dar ¹⁸să păzim sabatul în ziua a șaptea de la orice lucru. Și tuturor îngerilor prezenței și tuturor îngerilor sfințirii, cele două mari ierarhii – El ne-a poruncit să păzim sabatul împreună cu El ¹⁹în cer și pe pământ. Și ne-a spus: «Iată, Îmi voi alege un popor dintre toate popoarele și aceștia vor ține ziua sabatului și Eu Mi-i voi sfinți ca popor al Meu și îi voi binecuvânta; așa cum am sfințit ziua sabatului și am o sfințesc ²⁰pentru Mine, tot așa îi voi binecuvânta, iar ei vor fi poporul Meu și Eu voi fi Dumnezeul lor. Și am ales sămânța lui Iacob dintre toate pe care le-am văzut și l-am scris ca fiu al Meu întâi-născut și Mi l-am sfințit pentru totdeauna; și îi voi învăța despre ²¹ziua sabatului, ca să păzească sabatul de la orice lucru.» 2:30-33: „³⁰Pentru că acea zi este mai sfântă și mai binecuvântată decât orice zi jubiliară a jubileelor; de aceea am ținut sabatul în cer înainte de a fi făcut ³¹cunoscut oricărui trup să țină sabatul pe pământ. Iar Creatorul tuturor l-a binecuvântat, dar nu a sfințit toate popoarele și semințiile să țină sabatul, ci doar pe Israel: ³²doar lor le-a permis să mănânce și să bea și să țină sabatul pe pământ. Și Creatorul tutore a binecuvântat această zi pe care o crease pentru binecuvântare și sfințire și slavă mai presus de toate ³³zilele. Această lege și mărturie a fost dată fiilor lui Israel ca lege veșnică pentru urmașii lor”. Cf. R.H. Charles (trad.), *The Book of Jubilees*, London, 1917, pp. 43-46.

⁵¹ Johann MAIER/Kurt SCHUBERT, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, München/Basel, ¹1992, p. 181-183 (în românește „Documentul sadochit”, în *Manuscrisele de la Marea Moartă*, trad. Simona Dumitru, Herald, București, 2005, pp. 90-92).

⁵² ORIGEN, *Peri archon (Despre principii)*, 4:3:2, trad. T. Bodogae, București, 1982 (PSB 8), p. 283.

S-a ajuns chiar la erezii iudeo-elenistico-gnostice: sabatiștii din Cilicia care adorau pe ó θεός ó Σαββατιστής, sau mai ales falașii etiopieni care adorau pe Sanbat (personificarea sabatului), fiul etern al lui Dumnezeu, care locuiește în cer, dar se pogoară de fiecare sabat pe pământ⁵³.

În *Talmud*, sabatul are un întreg tratat dedicat lui. Sunt definite 39 de lucrări principale interzise de sabat⁵⁴. Însă, spre diferență de spiritul qumranit, viața are întâietate: „În ziua sărbătorii nu trebuie ca vitele să fie ajutate să fete, dar apoi pot fi îngrijite. O femeie poate fi ajutată să nască de sabat, i se poate chiar chema o moașă din alt loc. Se poate încălca sabatul pentru ea, încât să fie legat buricul” (Mișna, *Sabbat* 18:3). „Orice amenință viața suspendă sabatul” (Mișna, *Yoma* 8:4).

Se accentuează însă tenta naționalistă: sabatul este doar pentru evrei, iar un neevreu care respectă sabatul e vrednic de moarte⁵⁵.

Ulterior, în iudaism se insistă și pe eshatologia sabatului. Astfel, se considera că sabatul constituie o șesime din slava viitoare (*Genesis Rabbā* [sec. 6 dHr.] 17)⁵⁶.

Iisus Hristos și sabatul

Mântuitorul Hristos este confruntat cu legea sabatică pe două planuri: (1) încălcarea prescripțiilor sabatice, (2) vindecările de sabat.

În pericopa spicelor smulse de sabat, la *Marc.* 2:23-28 se vede disputa Bisericii primare cu iudaismul. Smulgerea spicelor nu era permisă (οὐκ ἔξεστι), însă pentru Marcu sabatul își pierde valabilitatea pentru creștini, pentru că „Fiul Omului este domn și al sabatului” (*Marc.* 2:28)⁵⁷. Matei, după care Hristos acceptă sabatul (cf. 24:20), argumentează arătând că în fond încălcarea sabatului e permisă: preoții înșiși profanează sabatul

⁵³ E. LOHSE, art. „σαββατον, σαββατισμός, παρασκευή”, *TDNT*, vol. 7, p. 7, n. 44.

⁵⁴ Mișna, *Sabbat* 7:2: sunt interzise diferite activități care țin de agricultură, păstorit (tunsul oilor), munci casnice (pregătirea pâinii, țesut și cusut), vânătoare, scris, construirea caselor (inclusiv folosirea ciocanului), aprinderea și stingerea focului, mutarea obiectelor dintr-un loc într-altul. (Pentru textul ebraic am folosit <http://www.mechon-mamre.org/b/b0.htm>, iar pentru traducerea în lb. engleză Isidore Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, London, ²1961 – <http://www.come-and-hear.com/talmud/index.html>)

⁵⁵ Talmudul babilonian, *Sanhedrin* 58b: „Resh Lakish a spus: Un neevreu care ține ziua de odihnă, merită moartea, pentru că e scris: «*Jar ziua și noaptea să nu se odihnească*» [Fac. 8:22].”

⁵⁶ Samuel RAPAPORT, *Tales and Maxims from the Midrash*, London/New York, 1907, p. 67.

⁵⁷ *Marc.* 2:27 „Sabatul este pentru om și nu omul pentru sabat” are o paralelă în Talmudul babilonian, *Yoma* 85b: „דיא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה” (Ea [legea sabatică] a fost predată vouă, nu voi ei”).

la Templu prin pregătirea jertfelor de atunci (*Mat.* 12:5; cf. *Num.* 28:9-10), fapt care poate fi pus în legătură cu superioritatea dragostei față de jertfă (cf. *Os.* 6:6); în plus Hristos este mai mare decât Templul (*Mat.* 12:6), ceea îi ce conferă lui Matei argumentul forte⁵⁸.

În ceea ce privește vindecările de sabbat (*Marc.* 3:1-6), de care „iudeii” s-au scandalizat foarte mult (*Ioan* 5:16.18; 9:16), Mântuitorul Se exprimă împotriva interpretării eseniene, susținută probabil și de alți contemporani, care oprea salvarea vieții de sabbat⁵⁹.

Totuși cred că există și o abordare pozitivă a sabbatului de către Mântuitorul. Hristos a murit vineri, încheindu-și activitatea după cum Dumnezeu la creație și-a încheiat vineri (ziua a 6-a) lucrarea. Odihna sabatică a însemnat pentru Hristos moartea fizică (o aparentă *otiositas*), dar după cum sabbatul era legat indisolubil de cult, putem vorbi din această perspectivă de o „lucrare cultică” tainică desfășurată de Hristos. Evangheliile păstrează tăcerea, însă în *1Petr.* 3:19 se spune că Hristos a mers să propovăduiască (πορευθεὶς ἐκήρυξεν) duhurilor din închisoare (deci din *še'ol*)⁶⁰. De remarcat că se folosește același termen (vb. κηρύσσω) ca și în propovăduirea apostolică; ceea ce face Hristos în plus este extinderea kerygmei la nivelul întregii umanități, nu numai a celei în viață (*Marc.* 16:15 πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει), ci și a celei defuncte.

Cred că e o perspectivă foarte importantă această sabbatizare a lui Hristos în moarte⁶¹.

⁵⁸ Reinhart Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München, 1966 (BEvTh 33), p. 42-43.

⁵⁹ John P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 3, 2001, p. 526-527.

⁶⁰ *Triodul*, Canonul din Sămbăta Mare, cântarea a 6-a: „Împărățit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci; că Tu, Puternice, fiind pus în groapă, cu palma cea începătoare de viață ai rupt încuietorile morții; și ai propovăduit celor ce dormeau acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasă (ἐκήρυξας τοῖς ἀπ' αἰῶνος ἐκεῖ καθεύδουσιν λύτρωσιν ἡμευδῆ), făcându-Te, Mântuitorule, cel dintâi sculat din morți” (EIBMBOR, București, 2000, p. 664; pentru textul grecesc Μέγας καὶ ἱερός Συνέκδημος ὀρθοδόξου χριστιανοῦ, Athenai, 1995, p. 1165). Horst R. BALZ / Wolfgang SCHRAGE, *Die «katholischen» Briefe*, Göttingen/Zürich, ¹³1993 (NTD 10), p. 106-107 consideră că sunt contemporanii necredincioși ai lui Noe (cf. v. 20), dar că pot fi și îngerii căzuți. Totuși J. Ramsey MICHAELS, *1 Peter*, Dallas-Texas, 1988 (WBC 49), p. 210 tinde să interpreteze doar în a doua direcție, ca anunțarea victoriei lui Hristos duhurilor rele ținute sub control nu sub pământ, ci mai degrabă în cer (cf. *2Enoh* 7:1-3).

⁶¹ *Triodul*, Canonul din Sămbăta Mare, cântarea a 4-a: „Astăzi ai sfințit ziua a șaptea, pe care o ai binecuvântat întâi cu încetarea lucrărilor; că toate le prefaci și le înnoiești, odihnindu-Te (σαββατίζων), Mântuitorul meu, și iarăși zidindu-ne” (p. 663; Συνέκδημος, p. 1163).

Asemănarea este izbitoare dacă ținem cont și de faptul că apostolii foloseau chiar serviciul sabatic sinagoga pentru propovăduire (*Fapt.* 13:14.42.44; 17:2;⁶² 18:4) sau alte ocazii sabatice (*Fapt.* 16:13). Propovăduirea sabatică se face și pentru că de sabbat erau citați Moise, adică Legea (*Fapt.* 15:21), și profeții, ale căror profeții se împlineau în Hristos (*Fapt.* 13:27).

De altfel, Hristos însuși a propovăduit de sabbat în timpul activității publice (*Marc.* 1:21; 6:2; *Luc.* 4:31; 13:10). Mai mult, debutul său profetic a început tot de sabbat (*Luc.* 4:16), la fel ultima propovăduire: arătarea față de ucenici după înviere (*Ioan* 20:19). Perioada sabatică a însoțit și alte evenimente: de exemplu Mântuitorul S-a schimbat la Față după șase zile de la prima vestire a patimilor (*Marc.* 9:2; *Mat.* 17:1).

Aceasta este reluată în *Evr.* 4:1-11. Autorul epistolei (scrisă între anii 60-70) invocă trei momente care corespund între ele: (a) odihna lui Dumnezeu inițiată la facerea lumii, spre care El îi cheamă pe oameni (v. 3-4); (b) odihna în Țara Făgăduinței spre care Iisus Navi (= Iosua) a încercat să-i conducă pe israeliți, însă aceștia, din cauza necredinței, au eșuat (v. 5-6.8); (c) odihna (σαββατισμός) în care intră „astăzi” (σήμερον), în altă zi (ἄλλη ἡμέρα), poporul lui Dumnezeu (v. 7-9)⁶³. Termenul σαββατισμός apare aici pentru prima dată în literatura greacă, indicând întregul proces de intrare spre comuniunea cu Dumnezeu (cf. *Evr.* 11:16), început la botez (10:22) și care va fi împlinit abia în eshaton⁶⁴. Textul nu menționează expres, dar se subînțelege că ultima menționată este mijlocită de un alt Iisus, care însă și-a împlinit menirea spre diferență de înaintașul său. Creștinii, dorește autorul epistolei să arate, nu numai că nu disprețuiesc sabbatul, ci îl împlinesc în însăși menirea lui ultimă.

Sabatizarea lui Hristos a adus sabatizarea oamenilor⁶⁵.

Sabat, generații, milenarism

Matei începe cu genealogia Mântuitorului (cap. 1), care prezintă o caracteristică interesantă. De la Avraam la Iisus sunt 6 × 7 generații. Aceasta

⁶² Propovăduirea sabatică apostolică era aici deja considerată ca obișnuită (κατὰ τὸ εἰωθός).

⁶³ August STROBEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen/Zürich, ¹³1991 (NTD 9/2), pp. 47-48.

⁶⁴ Harold W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews*, Philadelphia, 1989, p. 128, 131.

⁶⁵ *Triodul*, Sâmbăta Mare, stihiră la Laude: „Ce este această priveriște ce se vede? Ce este această încetare (κατάπαυσις)? Împăratul veacurilor săvârșind (τελέσας) rânduiala cea prin patimă, petrece sâmbăta în mormânt (*lit.* „sabatiza în mormânt” – ἐν τάφῳ σαββατίζει), dându-ne nouă odihnă (*lit.* „dându-ne un sabbat nou” – καινὸν ἡμῖν παρέχων σαββατισμόν) (p. 667; Συνέκδημος, p. 1187).

face ca Mesia să se nască la începutul celei de-a șaptea hebdomade⁶⁶.

De asemenea, structura *Apocalipsei* este formată din 7 hebdomade (părți formate din 7 elemente, cu excepția celei de-a 6-a, care conține un singur element: înfrângerea fiarei)⁶⁷. Se poate deci observa cum începutul și sfârșitul Noului Testament este structurat pe 7 hebdomade. Ideea hebdomadei a fost desigur preluată din cartea *Daniel* (cf. 9:24).

Încă din iudaism a început să se dezvolte și concepția vârstei cosmice de 7 mii de ani: 6.000 existența propriu zisă plus 1.000 într-o stare de odihnă. Ideea este atestată în *Talmudul babilonian*⁶⁸, în apocrifa lui *Enoh*

⁶⁶ Generațiile sunt împărțite în trei grupe a câte 14 (*Mat.* 1:17). Interesant că numele lui David scris în litere ebraice are valoarea numerică 14 (דָּוִד = ד [4] + ו [6] + ד [4] = 14), el căpătând un rol important pentru că Mesia este „fiul lui David, fiul lui Avraam” (v. 1). În plus, după *Luc.* 3:34-38 de la Adam la Avraam sunt 3 × 7 generații. Cf. Eduard SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen/Zürich, ¹⁶1986 (NTD 2), p. 7-8. Împotrivă însă Ulrich LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*. (Mt 1-7), Zürich/Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn, ⁴1997 (EKK I/1), p. 95 care crede că Matei s-a inspirat pentru numărul de 14 din conceptul jumătății unei lune sinodice, deci din calendarul ebraic; prin aceasta după primele 14 generații se ajunge cu David la echivalentul unei pline, apoi la robia babilonică la dispariția unei, ca apoi cu Hristos iarăși la luna plină.

⁶⁷ Daniel AYUCH, „La instauración del Trono en siete septenarios. La macronarrativa y su estructura en el Apocalipsis de Juan”, *Bibl.* 85 (2004), p. 255-263. Autorul numește chiar numărul șapte ca fiind „o tehnică narativă biblică și apocaliptică” (p. 255). Structura cu cele 7 hebdomade: **I**: scrisorile către cele 7 biserici (2:1-7 Efes, 2:8-11 Smirna, 2:12-17 Pergam, 2:18-29 Tiatira, 3:1-6 Sardes, 3:7-13 Filadelfia, 3:14-22 Laodiceea), **II**: cartea cu cele 7 sigilii (6:1-2 primul sigiliu, 6:3-4 al doilea, 6:5-6 al treilea, 6:7-8 al patrulea, 6:9-11 al cincilea, 6:12-17 [7:1-17] al șaselea, 8:1 al șaptelea), **III**: cele 7 trompete (8:7 prima trompetă, 8:8-9 a doua, 8:10-11 a treia, 8:12-13 a patra, 9:1-12 a cincea, 9:13-21 [10:1-11:14] a șasea, 11:15-19 a șaptea), **IV**: cele 7 viziuni ale istoriei (12:1-8 femeia și balaurul, 13:1-10 prima fiară, 13:11-18 a doua fiară, 14:1-5 mielul din Sion, 14:6-13 anunțarea judecării, 14:14-20 secerișul și culesul, 15:1-4 cântarea lui Moise și a mielului), **V**: cele 7 cupe (16:2 prima cupă, 16:3 a doua, 16:4-7 a treia, 16:8-9 a patra, 16:10-11 a cincea, 16:12-16 a șasea, 16:17-21 a șaptea), **VI**: căderea Babilonului (17:1-19:10 – singura fără structură de hebdomadă!), **VII**: cele 7 viziuni de la sfârșitul timpului (19:11-16 Parusia, 19:17-18 chemarea, 19:19-21 bătălia, 20:1-3 prinderea fiarei, 20:4-10 mileniul, 20:11-15 judecata finală, 21:1-22:5 noua creație) (p. 258-259).

⁶⁸ *Talmudul babilonian*, *Sanhedrin* 97a: „Rabi Kattina a spus: șase mii de ani trebuie să existe lumea, iar una [o mie] să fie pustie [...] După cum al șaptelea an este un an de eliberare dintre cei șapte, tot așa și lumea: o mie de ani din șapte vor urma, precum e scris: «Și Domnul singur va fi slăvit în acea zi» și se spune mai departe «Un psalm și un cântec pentru ziua sabat», însemnând ziua care deja e sabbat. Și mai este spus: «O mie de ani înaintea Ta sunt ca ziua de ieri, care a trecut». Tannaitul debe Eliyyahu învață: Lumea va exista 6.000 de ani. În primii 2.000 de ani a fost pustiu, apoi 2.000 de ani a înflorit Tora, iar următorii 2.000 de ani sunt era mesianică”.

(varianta slavonă, sec. 1 d.Hr.)⁶⁹. Ea apare, doar în ceea ce privește cei 1.000 de ani de odihnă, și în *Apoc.* 20:2-7 (χίλια ἔτη)⁷⁰, dar apoi complet în *Epistola* lui Barnaba (15:4)⁷¹.

Învățatul creștin Bardesanes (154-222), care s-a ocupat și cu astrologia, concepea la fel istoria lumii ca trebuind să se consume în 6.000 de ani⁷².

Iuliu Afrianul (sec. 3 d.Hr.) este primul autor creștin care întocmește o istorie universală, numită *Chronographia* și scrisă în 222.⁷³ După aceasta, Hristos a înviat în anul 5.531 de la facerea lumii. Din fragmentele rămase nu putem ști care an a fost atribuit nașterii lui Hristos, dar putem

⁶⁹ *2Enoh* 33:1: „Și am așezat de asemenea ziua a opta, ca ziua a opta să fie prima creată după lucrarea Mea, ca acestea (primele șapte) să se schimbe în 7.000 și ca la începutul celei de-a opta mii să fie un timp nemăsurat, nesfârșit, fără ani nici luni nici săptămâni nici zile nici ore.” – <http://www.pseudepigrapha.com/pseudepigrapha/enochs2.htm>

⁷⁰ Savvas AGOURIDES, *Apocalipsa*, trad. Constantin Coman, Ed. Bizantină, București, 1997, p. 361-366. David E. Aune, *Revelation 17-22*, Dallas-Texas, 1998 (WBC 52C), p. 1089-1090 arată că cei o mie de ani au fost înțeleși de către unii părinți ai Bisericii în mod literal, iar de către alții spiritual.

⁷¹ R.A. KRAFT (ed./trad.), *Épître de Barnabé*, Cerf, Paris, 1971 (Sch 172), p. 184-185; trad. D. Fecioru, EIBMBOR, București, ²1995, p. 158: „Luați aminte, fiilor, ce vor să spună cuvintele: «Le-a sfârșit în șase zile». Vor să spună că Dumnezeu va sfârși totul în șase mii de ani; că o zi la Dumnezeu este o mie de ani. Însuși Dumnezeu îmi dă mărturie, când zice: «Iată ziua Domnului va fi ca o mie de ani». Așadar, fiilor, «în șase zile», adică în șase mii de ani, se vor sfârși toate”.

⁷² Hendrik J.W. DRUVERS, în: TRE 5, p. 207. William CURETON (trad.), *Spicilegium syriacum*, London, 1855, p. 40: Iacob Persul a scris în 342 d.Hr. următoarele despre Bardesanes: „Bardesanes, un bărbat în vârstă și lăudat pentru cunoștințele sale, a scris într-o lucrare compusă de el despre sincronismele reciproce ale astrelor cerești, următoarele: 2 revoluții ale lui **Saturn** – 60 de ani, 5 ale lui **Jupiter** – 60 de ani, 40 ale lui **Marte** – 60 de ani, 60 ale **Soarelui** – 60 de ani, 72 ale lui **Venus** – 60 de ani, 150 ale lui **Mercur** – 60 de ani, 720 ale **Lunii** – 60 de ani. Și astfel, spunea el, este un sincronism al tuturor. De aceea rezultă de aici că pentru a împlini asemenea sincronisme sunt necesare 6.000 de ani. Astfel: 200 de revoluții ale lui Saturn – 6.000 de ani, 500 ale lui Jupiter – 6.000 de ani, 4.000 ale lui Marte – 6.000 de ani, 6.000 ale Soarelui – 6.000 de ani, 7.200 ale lui Venus – 6.000 de ani, 12.000 ale lui Mercur – 6.000 de ani, 72.000 ale Lunii – 6.000 de ani. Aceste lucruri Bardesanes le-a calculat dorind să arate că lumea va dăinui doar 6.000 de ani”.

⁷³ JULIUS AFRICANUS, *Quae supersunt ex quinque libris Chronographiae*, fragm. XVIII:IV, în P.G. 93 A: Συνίγονται τοίνυν οἱ χρόνοι ἐπὶ τοῦ Κυρίου παρουσίας ἀπὸ Ἀδὰμ καὶ τῆς κτίσεως ἔτη ἑφθαλ' (Așadar de la Adam și zidirea [lumii] până la venirea Domnului sunt în total 5.531 de ani – textul latin traduce παρουσία prin *Christi adventum et ejus resurrectionem*). După părerea mea, textul grecesc ar susține mai degrabă calcularea celor 5.531 de ani până la nașterea lui Hristos, nu până la înviere.

presupune că e vorba de 5.500⁷⁴.

Și Ipolit consideră în *Cronica* sa că până în anul 234/235 (al 13-lea an al domniei lui Alexandru Sever) au trecut 5.738 de ani⁷⁵, iar în *Comentariul la Daniel* spune că Hristos S-a născut în anul 5.500 de la facerea lumii⁷⁶.

Și după această concepție, analog sistemului hebdomadelor, Hristos se naște tocmai la mijlocul mileniului al șaselea.

Prin poziționarea venirii lui Hristos în mijlocul celei de-a șasea perioade, creștinii credeau că trăiesc ultima parte a acesteia, ceea ce a determinat așteptarea iminentă a celei de-a doua veniri a Mântuitorului pentru inaugurarea ultimei perioade (sabatic).

Se pare că defalcarea teologică a istoriei pe diferite ere de durată stabilă este împrumutată din zoroastrism⁷⁷.

În orice caz, avem de-a face cu o meditație simbolică asupra istoriei, modelată pe teologia sabatică, astfel încât ce de-a șaptea perioadă (fie hebdomadă, fie mie de ani) să corespundă cu odihna împărăției lui Dumnezeu.

Excesul de literalism și apropierea de curente revoluționare precum montanismul au dus însă la dezavuarea acestei viziuni, cunoscută ca hiliasm sau milenarism⁷⁸. Totuși nu trebuie pierdută esența simbolică deosebit de importantă.

⁷⁴ Joseph CREHAN, în: TRE 1, p. 636-637.

⁷⁵ Claudio MORESCHINI/Enrico NORELLI, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, trad. Hanihal Stănculescu/Gabriela Sauciuc, Polirom, Iași, 2001, vol. 1, p. 268.

⁷⁶ M. Lefèvre (ed./trad.), *Commentaire sur Daniel*, Cerf, Paris, 1947 (Sch 14): 4:23:3: „Prima parusie (prezență) a Domnului nostru, cea în trup, când s-a născut în Betleem, s-a petrecut înainte de 8 ale calendelor lui ianuarie, miercuri, fiind anul al 42-lea de domnie al împăratului Augustus, iar de la Adam al 5.500-lea” 4:24:4: „Trebuie deci să se împlinească cei 6.000 de ani până să vină sabatul, odihna, ziua sfântă, în care «S-a odihnit» Dumnezeu «de toate lucrările Sale, pe care a început să le facă»”. 4:23:5: „Sabatul este chip și icoană al împărăției sfinților ce va să vină, când [ei] vor împărăți împreună cu Hristos, când va veni din ceruri, după cum relatează Ioan în *Apocalipsa* sa. Căci ziua Domnului este „ca o mie de ani”. Deci pentru că Dumnezeu le-a făcut pe toate în șase zile, trebuie să se împlinească 6.000 de ani; căci încă nu s-au împlinit, după cum spune Ioan: „Cei cinci au căzut, unul este” [Apoc. 17:10], acesta fiind cel de-al șaselea. „Celălalt încă nu a venit”, pe acesta altul descriindu-l pe cel de-al șaptelea. În el va fi odihna (κατάπαυσις). Consideră aceasta bazându-se pe o interpretare alegorică a chivotului (= Fecioara) și a dimensiunilor sale însumate de 5 coți și jumătate (= vremea venirii Fiului) (cf. *Ieș.* 25:10).

⁷⁷ Norman COHN, „Cum s-a săvârșit timpul”, în Malcolm BULL (ed.), *Teoria apocalipsei și sfârșiturile lumii*, Meridiane, București, 1999, p. 44.

⁷⁸ Georg Günter BLUM, „Chiliasmus II”, în: TRE 7, p. 732.

Pentru Philon din Alexandria numărul 6 nu reprezintă imperfecțiunea sau diabolicul, ci limita creatului, lumea aceasta⁷⁹.

Numărul 7 reprezintă împlinirea creatului prin transcederea sa, pentru ca numărul 8 să fie simbolul stabilității⁸⁰.

Sabatul și odihna lui Dumnezeu

Ca și în Noul Testament, în literatura creștină ulterioară s-a împletit respingerea sabatului cu valorificarea lui teologică.

Sf. Iustin Martirul vede în sabat o lege dată după măsura păcătoasă a Israelului⁸¹, introdusă abia de Moise, după cum nici circumciderea n-a fost practică înaintea de Avraam; cu alte cuvinte, ambele fiind ulterioare, sunt și relative⁸².

După *Epistola* lui Barnaba, Dumnezeu însuși respinge sabatul: „*Numi plac sâmbetele de acum*”⁸³. De asemenea Sf. Ignatie atestă încetarea respectării sabatului în favoarea ținerii duminicii⁸⁴. În *Comentariu la Ioan* Origen tinde chiar să identifice sabatul cu Vechiul Testament (τέλος τῆς παλαιᾶς διαθήκης, ἥ ἐστὶ σαββατισμοῦ κορωνίς). La odihna de după sabat a lui Hristos (ἡ μετὰ τὸ σάββατον ἀνάπαυσις) Acesta îi face

⁷⁹ PHILON DIN ALEXANDRIA, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după lucrarea de șase zile*, 1:2:4, trad. Zenaida Anamaria Luca, Paideia, București, 2002, p. 36.

⁸⁰ Cred că numărul fiarei, 666 (*Apoc.* 13:18), trebuie înțeles în acest sens ca fiind simbolul „stăpânului lumii acesteia” (*Ioan* 14:30 – ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων). În scoliile la Sf. MAXIM, *Răspunsuri către Talasie*, 49 (scolia 19) se menționează „șase [înseamnă] activitatea și desăvârșirea, șapte rotunjirea și neamestecarea, opt stabilitatea și nemișcarea, nouă hotarul dintre materie și formă sau între cele sensibile și simțire, zece atotplinul” (trad. D. Stăniloae, în: *Filocalia*, vol. 3, București, ²1999, p. 192).

⁸¹ *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 18: „Căci noi am păzi și această circumcidere după trup și sabatul ei, și, în genere, toate sărbătorile, dacă nu am cunoaște pentru care motiv s-au poruncit: din cauza fărâdelegilor voastre și din cauza învățării inimilor voastre.” (în *Apologeti de limbă greacă*, trad. Olimp N. Căciulă, București, ²1997, p. 144).

⁸² *Dialogul...*, 23: „Căci, dacă mai înainte de Avraam, n-a fost nevoie de circumciziune și nici mai înainte de Moisi n-a fost nevoie de a păzi sabatul, sărbătorile și ofrandele, tot asemenea nici acum, după venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu [...] nu mai e nevoie” (p. 151-152).

⁸³ *Epître de Barnabé*, 15:8a, trad. Pierre Prigent, Paris, 1971 (Sch 172), p. 186-187; în *Scriverile părinților apostolici*, trad. Dumitru Fecioru, București, ²1995, p. 159.

⁸⁴ Sf. IGNATIE, *Către Magnezieni*, 9:1: „Εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες” (în Ignace d'Antioche / Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, trad. Th. Camelot, Cerf, Paris, 1958 (Sch 10), p. 103). „Așadar, cei care au trăit în rânduielile cele vechi și au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai țină sâmbăta, ci duminica” (în *Scriverile părinților apostolici*, p. 201).

părtași pe cei ce au devenit asemenea morții Sale⁸⁵.

Totuși nu este vorba de respingerea sabatului din punctul de vedere al conținutului teologic. Să nu uităm că *Epistola* lui Barnaba citează de fapt un text vechitestamentar (*Is.* 1:13). Or nu se poate considera că profeții Vechiului Testament respingeau sabatul.

Ceea ce se înlătură este modalitatea păcătoasă a sabatizării. De aceea sabatizarea creștină primește o importanță morală covârșitoare.

Sf. Iustin Martirul spune: „Legea cea nouă voiește ca voi [iudeii] să păziți de-a pururi sabatul, iar voi, nelucrând nimic o zi, socotiți că sunteți pioși, neînțelegând pentru ce vi s-a poruncit astfel. [...] Dacă este cineva dintre voi sperjur sau hoț, să înceteze; dacă este preacurvar, să se pocăiască, fiindcă **numai atunci el a păzit sabatele cele pline de desfătări și adevărate ale lui Dumnezeu**”⁸⁶. Origen spune că Hristos a îndepărat printre altele sabatul trupesc (σωματικόν)⁸⁷. Iar Pseudo-Ignatie îndeamnă: „să nu sabazităm iudaic (ἰουδαϊκῶς), bucurându-ne de lene, căci se spune „*cine nu muncește, nici să nu mănânce*” și iarăși „*în sudoarea feței tale să-ți mănânci pâinea*”. Ci fiecare dintre noi **să sabatizăm duhovnicește** (πνευματικῶς) bucurându-ne de observarea legilor, și nu de relaxarea corpului, admirând creația lui Dumnezeu, și nu hrănindu-ne cu cele de pe o zi pe alta, nici bând băuturi încălzite, nici mergând măsurat, nici bucurându-ne de dansuri și ritmuri lipsite de minte⁸⁸.

Ideea sabatului duhovnicesc este mult mai veche. Philo din Alexandria considera chiar că Dumnezeu este singurul Care Se odihnește⁸⁹.

⁸⁵ ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, 2 § 198, trad. Cécile Blanc, Paris, 1966 (Sch 120), p. 342-343.

⁸⁶ *Dialogul...* 12, p. 135-136.

⁸⁷ ORIGÈNE, *Contre Celse*, 2:7, trad. Marcel Borret, Paris, 1968 (Sch 136); trad. T. Bodogae, București, 1984 (PSB 9), p. 102-103.

⁸⁸ *Către Magnezieni*, 3:9:3 – F.X. Funk / F. Diekamp (ed.), Ignatius, *Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (recensio longior)*, Tübingen, ³1913, în *Patres apostolici*, vol. 2, p. 19.

⁸⁹ L. Cohn (ed.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlin, 1962, § 87: „De aceea și despre sabbat – care se tâlcuiește odihnă – Moise spune în multe locuri din Lege că este al lui Dumnezeu, nu al oamenilor, referindu-se la ceea ce ține de natura lucrurilor în cele ce există; ceea ce se odihnește este, dacă trebuie spus precis, singur Dumnezeu. Numește însă odihnă nu inactivitatea, căci ceea ce este prin propria sa natură cauza cea mai activă a tuturor nu are niciodată repaus din a face lucruri minunate, ci energia nepătimitoare, lipsită de trudă și însoțită de toată ușurința” (καὶ διὰ τοῦτο καὶ τὸ σάββατον – ἐρμηνεύεται δ’ ἀνάπαυσις – θεοῦ κρησιν εἶναι Μωυσεὶς πολλαχού τῆς νομοθεσίας, οὐχὶ ἀνθρώπων, ἀπτόμενος φυσιολογίας ἀναγκαιῆς τὸ γὰρ ἐν τοῖς οὖσιν ἀναπαυόμενον, εἰ δεῖ τήλῃθες εἰπεῖν, ἐν ἔστιν ὁ θεός, ἀνάπαυαν δὲ

Această valorificare duhovnicească am întâlnit-o și la Sf. Grigorie de Nazianz, care vorbea de un „sabatism al sufletelor (τὸν σαββατισμὸν τῶν ψυχῶν)” din ziua a opta și prima a veacului viitor⁹⁰ sau la Sf. Ioan Gură de Aur⁹¹.

Respingerea sabatului a avut și un important aspect cultic: comunitatea creștină s-a autoidentificat, celebrând duminica; însă nu trebuie uitat că baza cultică a duminicii a fost una preluată din cultul sinagogal sabatic⁹².

Celebrarea duminicii a început fără îndoială din epoca nou-testamentară. *Fapt.* 20:7 constituie o primă mărturie a cultului creștin (frângerea pâinii) în zi de duminică (ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων), deși nu este încă dovada unui cult duminical îndătinat⁹³. Colecta făcută în fiecare duminică (κατὰ μίαν σαββάτου) în *ICor.* 16:2 deja ar putea indica obișnuința unui cult duminical, cadru în care cel mai probabil colectele de acest tip se desfășurau. În *Col.* 2:16 este menționată criticarea creștinilor că nu respectă sabatul (ca și alte sărbători iudaice), ceea ce arată că deja Biserica se depărtase de cultul kerygmatic al sabatului; autorul *Colosenilor* îi îndeamnă însă pe creștini să nu se lase judecați pentru aceasta.

Sărbătoarea duminicală a creștinilor înseamnă chiar o împlinire a sabatizării din Vechiul Testament, duminica fiind numită „ziua a opta”, care firește neexistând în calendarul sabatic, sugera prin denumirea sa tocmai împlinirea prin depășirea timpului obișnuit.

Astfel în *Epistola lui Barnaba*, duminica este numită pentru prima dată „ziua a opta” (ἡμέρα ὀγδόη), celebrată pentru că atunci a început

οὐ τὴν ἀπραξίαν καλῶν, ἐπειδὴ φύσει δραστήριον τὸ τῶν ὅλων αἵτιον παῦλαν οὐδέποτε ἴσχον τοῦ ποιεῖν τὰ κάλλιστα, ἀλλὰ τὴν ἵνευ κακοπαθείας μετὰ πολλῆς εὐμαρείας ἀπονωτίτιν ἐνέργειαν).

⁹⁰ In *Pentecosten. Oratio* 41, § 2 P.G. 36, 432. Sf. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Opere dogmatice*, trad. Gheorghe Tilea, București, 2002, p. 97.

⁹¹ Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 10:7, trad. D. Fecioru, București, 1987 (PSB 21), p. 125: „Iată aici, chiar de la început, ne dă Dumnezeu în chip enigmatic o învățătură; ne învață ca o zi dintr-o săptămână s-o afierosim, s-o dăm întreagă lucrării faptelor duhovnicești”.

⁹² Peter G. COBB în Cheslyn JONES/Geoffrey WAINWRIGHT/Edward YARNOLD (ed.), *The Study of Liturgy*, London, 1978, 405-406.

⁹³ Textul strict nu specifică preeminența duminicii pentru asemenea cult, ci se relatează doar că o *euharistie* la care a participat Sf. Ap. Pavel a fost celebrată într-o duminică. Totuși, preeminența duminicii reiese din coroborarea cu alte texte. Cf. și Constantin PREDĂ, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, București, 2002, p. 129.

creația și pentru că în ea a înviat Hristos⁹⁴. Motivația aceasta a serbării duminicii se întâlnește și la Sf. Iustin⁹⁵.

Barnaba însă mai spune în continuarea textului citat: „Nu-mi plac sămbetele de acum, ci sămbăta aceea pe care am făcut-o, în care după ce Mă voi fi odihnit de toate, voi face început zilei a opta, care este începutul (ἀρχή) altei lumi”⁹⁶. Ἀρχή se poate traduce și prin „principiu”. Sabatul de tip divin, căci Dumnezeu Se odihnește, devine principiul noii creații. Sf. Iustin observă și el că „ziua a opta avea o taină mai mare decât cea de-a șaptea”⁹⁷.

Origen spune că învierea Mântuitorului în ziua de după sabat, adică într-a opta, este chip (τύπος) al vieții celei noi⁹⁸. Sabatul în sens duhovnicesc (κατὰ τὴν ἀναγωγὴν) e dobândit de „cel drept care distruge lucrurile lumii, care Îl slăvește pe Dumnezeu, care se liniștește, care nu părăsește locul unde a stat – pe Hristos –, nici foc nu aprinde nepăcătuiind cu nimic, nici sarcină nu ia. Orice păcat e o sarcină mai grea decât muntele [...] Altă descriere a sabatului ar fi «a fost lăsat un sabat poporului lui Dumnezeu», o odihnă sfântă. Căci cel care și-a făcut toate lucrările, e vrednic să se împărtășească de acel sabat, dedicându-se numai contemplării adevărului și înțelepciunii”⁹⁹.

Marele teolog alexandrin este și primul care introduce un nou concept, de origine platoniciană, în sabatizarea creștină: contemplația. Origen spune că „nu este scris [în Scriptură]” „Dumnezeu S-a odihni”, ci „S-a retras în contemplarea de Sine” (ὁ θεὸς ἀναχωρῶν εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπτήν)¹⁰⁰. Această autocontemplare divină constituie baza pentru contemplarea lui Dumnezeu de către om.

Mai târziu se observă contopirea celor două aspecte (contemplativ și moral). Sf. Athanasie va observa importanța sabatului nu în inactivitatea ca

⁹⁴ *Épître de Barnabé*, 15:8b-9, trad. Pierre Prigent, p. 186-189; în *Scrierile părinților apostolici*, p. 159.

⁹⁵ Sf. IUSTIN MARTIRUL., *Apologia întâi*, 67, în *Apologeti de limbă greacă*, trad. Olimp N. Căciulă, București, 2019, p. 95: „Iar în ziua soarelui, noi ne adunăm cu toții laolaltă, deoarece aceasta este prima zi în care Dumnezeu, schimbând întunericul și materia, a creat lumea, iar Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, în aceeași zi a înviat din morți”.

⁹⁶ *Épître de Barnabé*, 15:8a-b, trad. Pierre Prigent, p. 186-187; în *Scrierile părinților apostolici*, p. 159.

⁹⁷ *Dialogul...*, 24, p. 153.

⁹⁸ *Selecta in Psalmos*, P.G. 12, 1061 D.

⁹⁹ *Selecta in Exodum*, P.G. 12, 289 A.

¹⁰⁰ ORIGÈNE, *Contre Celse*, 5:59, trad. Marcel Borret, Paris, 1969 (Sch 147), p. 160-163; trad. T. Bodogae, p. 364.

atare, ci în cunoașterea lui Dumnezeu, expiere a păcatelor și oprire de la ele¹⁰¹.

Un alt concept al sabatizării creștine este aspectul hristologic, atestat tot la Origen. Eliberarea sclavului în anul al șaptelea înseamnă, ca și odihna de la lucrări din sabat, libertatea în har dată prin Hristos¹⁰². În baza acestei libertăți, Origen vorbește de cei ce ajung la „**sabatizarea minții în Hristos** prin credință (διὰ τῆς πίστεως εἰς τὸν ἐν Χριστῷ νοούμενον σαββατισμόν), adică la odihna și oprirea de la păcate (εἰς ἀργίαν καὶ κατάληξιν τὴν ἐξ ἁμαρτίας)”¹⁰³.

Expresiile sunt reluate cuvânt cu cuvânt de către Sf. Chiril al Alexandriei. Interpretând episodul manei din pustie, el insistă pe sabatizarea în înțeles spiritual, ca odihnă a minții în Hristos¹⁰⁴.

Fer. Augustin exprimă foarte poetic teologia sabatică într-o rugăciune inclusă în *Confesiuni*:

„Doamne, Dumnezeule, dă-ne pace – căci pe toate ni le-ai dat, – pacea liniștii, **pacea sabatului**, pace fără de seară. În adevăr, această ordine prea frumoasă a lucrurilor foarte bune, după ce vor trece măsurile lor, va zice că, în adevăr, în ele s-a făcut dimineată și seară. Dar ziua a șaptea este fără de seară și nu are apus, pentru că ai sfințit-o **ca să rămână în veșnicie**, pentru ca glasul Cărții tale să ne vorbească mai

¹⁰¹ [Pseudo-]ATHANASIE DIN ALEXANDRIA, *De sabbatis et circumcisione*, în: P.G. 28, 136: „Sabatul nu înseamnă odihnă (ἀργία), ci cunoașterea Ziditorului (γνώσις τοῦ Ποιητοῦ)”. 137: „Sabatul nu este hebdomadă, ci iertarea păcatelor, când cineva încetează (καταπαύει) să le mai facă. Nici odihnă nu este sabatul, ci mărturisire și smerirea sufletului. [...] Sabatul nu este în principal legea odihnei, ci a cunoașterii și a iertării și odihnă/incetare de la toată răutatea.”

¹⁰² *Selecta in Exodum*, P.G. 12, 293 BC.

¹⁰³ *Excerpta in Psalmos*, P.G. 17, 144 D. Am ales traducerea expresiei νοούμενος σαββατισμός prin „sabatizarea minții” (adică cea executată cu mintea, cea noetică), deși este posibilă și traducerea „sabatizarea înțeleasă în sens spiritual”.

¹⁰⁴ *Glaphyra in Pentateuchum*, P.G. 69, 460; *Glafire la Ieșire*, 2, „Despre mană și prepelițe” § 3, trad. Dumitru Stăniloae, București, 1992 (PSB 39), p. 315-316: „Ajunși prin credință la odihna (sabatismul) înțeleasă în Hristos (εἰς τὸν ἐν Χριστῷ νοούμενον σαββατισμόν), adică la nelucrarea și la încetarea păcatelor (εἰς ἀργίαν καὶ κατάληξιν τὴν ἐξ ἁμαρτίας), nu respingem ca nefolositoare pedagogia legii [...] Deci nu e de condamnat mana adunată în noi mai înainte prin lege, dacă e păstrată în odihna sau în sabatismul nostru spiritual (ἐν τῷ νοητῷ σαββατισμῷ). Deci cei ce ne odihnim (sabatizăm) în Hristos (οἱ ἐν Χριστῷ σαββατίζοντες), menținând umbrele legii, să căutăm în ele adevărul [...] Căci odihnindu-ne spiritual (sabatizând) în Hristos (σαββατίζοντες ἐν Χριστῷ νοητῶς), nu mai adunăm cele în chipuri”. O traducere posibilă a lui νοητός este însă și raportarea la minte (νοῦς) (cf. și G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 917), mai ales că mintea și inima vor căpăta o importanță majoră în isihasm (dobândirea odihnei).

înainte faptul că tu, după lucrările tale foarte bune, te-ai odihnit în a șaptea zi, deși le-ai făcut liniștit, că și noi după faptele noastre foarte bune, pentru că tu ni le-ai dat, **ne vom odihni în tine, în sabatul vieții veșnice**. Căci chiar și atunci tu te vei odihni în noi, așa cum lucrezi în noi, și acea odihnă a ta va fi pentru noi așa cum sunt aceste lucrări ale tale pentru noi. Tu, însă, Doamne, **mereu lucrezi și mereu te odihnești** și nu vezi pentru un timp și nici nu te odihnești pentru un timp și totuși faci și vederile în timp, și timpurile înseși, și liniștea după timp. [...] Sperăm că după ele [după faptele bune] **ne vom odihni în marea ta sfințenie**. Tu, însă, Bun care nu are nevoie de alt bun, ești mereu liniștit, pentru că **liniștea ta ești tu însuși**¹⁰⁵.

Concluzie

Sabatul, în pofida repetabilității sale, nu are nimic în comun cu o viziune ciclică a istoriei. Este cel mult un eveniment repetabil, dar el îl pune pe credincios în contact cu realitatea transcendentă a unui progres cosmic. Împărtășirea de sabat asigură mărturisirea cultică a faptului că Dumnezeu este Creatorul lumii și Stăpânul istoriei, dar și așteptarea împlinirii unei odihne de care să se bucure creatura. Sabatul nu poate fi gândit în creștinism despărțit de Înviere, de aceea *forma* sa cultică este cea duminicală. Dar *sabatizarea*, ca realitate teologică, reflectă taina Treimii. Fundamentat creațional, sabatul trimite la Tatăl, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute (*Crez* §1). Fundamentat istoric trimite la Fiul, atât în Vechiul Testament (pentru că mana oferită israeliților în ritm sabatic este identificată cu Fiul – *Ioan* 6:31-58), cât și în Noul Testament pentru că de sabat Și-a împlinit lucrarea de propovăduire (atât celor vii cât și celor morți). Sabatul fundamentat eshatologic trimite la Duhul Sfânt, pentru că sabatizarea creației înseamnă împărăția cerească.

Voi îndrăzni să merg chiar mai departe. Oare nu trebuie identificat sabatul, ca realitate necreată, așa cum am văzut din textele biblice (P), cu energia divină, și ea necreată? Iar dacă Dumnezeu nu creează decât sabatic, nu este un motiv în plus pentru identificarea propusă, mai ales că energia divină izvorăște din Dumnezeu și-L manifestă pe Acesta în exterior? Iar dacă sabatizarea divină este dăruirea energiei necreate, oare nu înseamnă atunci sabatizarea creaturii împărtășirea de harul necreat?

¹⁰⁵ Fer. AUGUSTIN, *Confessiones (Mărturisiri)*, 13:25-28, trad. Nicolae Barbu, București, ²1994, p. 430-431.

Summary: The Sabbat. Towards a Theology of the Sacred Time

A feast like the Sabbath seems to contradict the innovation brought by the Old Testament in respect of time. Due to its repetability, the Sabbath may not fit with the linear progress of history from creation till the end. But at a closer look the Sabbath reflects different stages: the divine rest after the creation was completed, the cultic value as a mean of self identification and resemblance with God, then also the eschatological hope. The Christianity has changed the form, celebrating instead the Resurrection Day, but has kept the whole content of the sabbathic theology.

E
O
L
O
G
I
C
E

Călin ROTARU

PROIECTUL SBIR DE TRADUCERE A NOULUI TESTAMENT ȘI O SERIE DE CONSIDERAȚII ASUPRA LUI DIN PERSPECTIVA METODEI *SKOPOS*.

Prezentul studiu se constituie într-o reflecție asupra unui nou proiect de traducere a NT realizat de SBIR sub coordonarea UBS. În prima parte, sunt expuse o serie de dezvoltări moderne în domeniul traducerii Bibliei. În lumina acestor dezvoltări sunt prezentate trei versiuni ale Sfintei Scripturi în limba engleză. În continuare, pe fundalul prezentării a șase versiuni în limba română este exprimată o propunere pentru tipul de traducere de adoptat în proiectul SBIR, din perspectiva metodei *skopos*. O serie de detalieri ale acestei propuneri sunt expuse în ultima parte a acestui studiu.

Preliminarii

Un nou proiect de traducere, îndelung așteptat și îndelung planificat, începe, în cele din urmă, să prindă un real contur, în peisajul religios român contemporan. Societatea Biblică Interconfesională din România,¹ în colaborare cu, sub coordonarea și cu finanțarea Societăților Biblice Unite,² intenționează să creeze și să publice o nouă traducere a Noului

¹ În general, referirea la această societate se face prin inițialele SBIR. Potrivit surselor SBIR (cf. pliantul principal de prezentare), această societate a luat ființă la 19 mai 1992, în contextul adunării reprezentanților Bisericilor din România. Bisericile membre ale SBIR sunt: Biserica Ortodoxă, Biserica Armeană, Biserica Reformată, Biserica Penticostală, Biserica Adventistă, Biserica Unitariană, Biserica Lutherană Germană, Biserica Lutherană Maghiară, Vicariatul Ortodox Sărb, Vicariatul Ortodox Ucrainian, Biserica Baptistă Maghiară, Biserica Baptistă Română. SBIR se autodefineste ca fiind „o organizație creștină interconfesională, care are ca obiectiv principal traducerea, tipărirea și difuzarea Sfintei Scripturi (Bibliei) în interesul și folosul tuturor Bisericilor, în limba credincioșilor acestora, precum și dicționare și concordanțe biblice. Nu publică și nu promovează, sub nici o formă, puncte de vedere cu caracter confesional.” De o importanță deosebită este faptul că SBIR este membru asociat al UBS (cf. nota 2), făcând parte, împreună cu alte 8 țări, din regiunea de sud-est.

² Inițialele UBS (de la „United Bible Societies”) se folosesc în referirea la acest organism internațional. UBS are ca obiectiv major promovarea Sfintei Scripturi în întreaga lume. UBS oferă text critic de bază, aparatură științifică, studii de specialitate, programe de antrenament pentru traducători și finanțarea necesară pentru proiecte de traducere, în numeroase țări. Mai pe larg despre activitățile UBS, cf. *Bible Translation. Frames of Reference*, editată de Timothy Wilt, St. Jerome Publishing House, 2003.

Testament în limba română. Ocazional, acest proiect este văzut ca fiind unul „interconfesional”, deoarece la el participă mai multe confesiuni din țara noastră. Echipa de traducători este formată din șase persoane, două romano-catolice, două protestante și două ortodoxe, iar cei trei revizori provin, de asemenea, câte unul din fiecare comunitate menționată mai sus.

Natura „interconfesională” a proiectului rămâne, însă, obiect de dezbateră. De exemplu, rămâne de văzut dacă cei doi traducători ortodocși sunt reprezentativi pentru întregul corp eclezial al Bisericii Ortodoxe Române. Personal, sunt rezervat în a eticheta această traducere ca „interconfesională”. Despre originile acestui proiect, cf. studiul *Traducerea Bibliei în limba română*, semnat de Prof. Cristian Vasile Roske (co-referent de traduceri) și Caroline Blaj (manager de traduceri în cadrul SBIR).³ Cei doi discută diferite aspecte, ca: „regulile traducerii interconfesionale”, „textele originale”, „limba-ortografia”, „stilul”, „părți auxiliare explicative (exegeza)” și „primele roade”. După eșecul primei încercări de acum zece ani, noul demers (inaugurat în ianuarie 2005, urmând o perioadă de șase luni de antrenament) pare să înainteze, încet, dar sigur.

Prezentul studiu se concentrează asupra filozofiei de traducere a noului proiect SBIR. El exprimă viziunea autorului asupra celei mai potrivite maniere de traducere pe care echipa de traducători angajați în proiect ar putea să o adopte. El vizează, deci, „politica” noii traduceri, natura ei, trăsăturile ei caracteristice, și propune un răspuns la întrebarea: „Ce tip de traducere va fi creat de echipa SBIR?”

Un prim aspect fundamental, care trebuie precizat în cazul oricărui proiect de traducere, este acela al așa numitului *skopos* al respectivei traduceri. Metoda *skopos* în câmpul teoriei și practicii traducerii va fi menționată mai pe larg în cursul acestei studii; pentru moment însă, ar fi suficient să precizăm două elemente: (i) *skopos*-ul unei lucrări de traducere este, în mod cât se poate de simplu, scopul, ținta, țelul, sau obiectivul acelei lucrări, și (ii) *Skopos*-ul traducerii este cel care dictează tipul de traducere care urmează a fi adoptat în acel proiect.

În termenii proiectului SBIR, conform indicațiilor coordonatorilor UBS, scopul acestei traduceri este, în primul rând, acela de a se adresa, de o manieră inteligibilă, unui larg grup țință de cititori, în special celor tineri. Această traducere se dorește a fi asumată nu doar de membrii tuturor comunităților creștine de limbă română, ci și de persoanele care, deși nu aparțin vreuneia din aceste comunități, doresc să aibă acces la

³ În *Buletin Informativ SBIR*, Societatea Interconfesională din România, anul III, Nr. 3, 2003, p. 25-30.

cuvântul lui Dumnezeu. Această traducere apare în contextul cultural român contemporan și se adresează acestui context în întregul lui. Prin urmare, este vorba de o Biblie pentru toți.

Coordonarea UBS a proiectului SBIR explică și structura acestui studiu. În prima parte a sa vor fi prezentate o serie de dezvoltări teoretice principale în domeniul traducerii, în general, și a traducerii Bibliei, în special. Relevanța practică a acestor dezvoltări va fi urmărită într-un excurs relativ larg asupra trăsăturilor caracteristice și destinelor publice ale unor trei versiuni celebre ale Bibliei în limba engleză. În a doua parte a studiului vor fi prezentate, prin raportarea la alte versiuni în limba română, viziunea autorului cu privire la cea mai adecvată manieră de traducere pentru proiectul SBIR și o serie de exemplificări concrete ale acesteia.

Curente majore în traducerea Bibliei

Cu referire la o serie de curente majore în domeniul traducerii, potrivit lui A. Mojola și E. Wendland,⁴ ultimele cinci decenii de traducere a Bibliei pot fi descrise în termenii a două „ere”. Primele trei din cele cinci decenii constituie „era echivalenței dinamice” – o „eră” care a fost decisiv influențată de figura cheie a lui Eugene Nida. Această fază este urmată de „era studiilor de traducere” – etapă care a fost inaugurată la începutul anilor '80 și care se desfășoară încă la momentul de față.

În 1969 E. Nida și Ch. Taber publicau *The Theory and Practice of Translation*⁵ (de aici: TAPOT), ca și o continuare logică a unei cărți anterioare a lui E. Nida, *Toward a Science of Translating*, care studiasse un număr de factori de bază constituind o abordare științifică a traducerii,⁶ și care fusese etichetată, la vremea respectivă ca „Biblia”, nu doar pentru domeniul traducerii Bibliei, ci pentru teoria traducerii în general.⁷ La rândul său, TAPOT urma să devină un manual de o importanță strategică în câmpul traducerii Bibliei.

Mojola și Wendland⁸ notează, de asemenea, și imensa moștenire lăsată de această carte: metoda de traducere și modelul de comunicare propuse de TAPOT nu doar au fost confirmate de lucrările ulterioare ale lui E. Nida, ci au și oferit teoria

⁴ Cf. *Scripture Translation in the Era of Translation Studies*, capitolul 1 în *Bible Translation Frames of Reference*, 2003, p. 1-25.

⁵ UBS, Brill, Leiden, 1968.

⁶ Cf. TAPOT, p. vii.

⁷ Cf. E. GENTZLER, apud MOJOLA și WENDLAND, *op. cit.*, p. 1.

⁸ Cf. *op. cit.*, p. 1.

aflată la baza traducerilor populare ale NT în limbile spaniolă și engleză publicate în anii '60. În continuare, validitatea respectivei metode de traducere și model de comunicare a fost universal presupusă și susținută în publicațiile UBS produse în acea perioadă: (i) *The Bible Translator* – un jurnal fondat în 1949 pentru a oferi un mediu pentru dezbaterea teoriei și practicii traducerii Bibliei, (ii) un număr de monografii în același domeniu și (iii) seria de comentarii *Handbook*, care încerca să îi ghideze pe traducători în lucrarea lor. Mai mult, așa numitul „The Summer Institute of Linguistics” avea să își dezvolte propria literatură cu o perspectivă extrem de similară cu cea a TAPOT.

În privința conținutului TAPOT, chiar primul său capitol, „A New Concept of Translating” formulează o antiteză între o preocupare veche și una nouă („an old focus” vs. „a new focus”) în câmpul traducerii. Vechea preocupare avea în vedere forma mesajului, iar traducătorii depuneau orice efort pentru a reda specificul stilistic al textului original: ritm, rimă, joc de cuvinte, chiasm, paralelism, și structuri gramaticale neobișnuite. În antiteză, noua preocupare s-a mutat de la forma mesajului la răspunsul noului receptor al textului, reperul fundamental fiind maniera probabilă în care receptorul original a reacționat la mesaj în cadrul original.⁹

Această antiteză corespunde unei distincții cheie, fundamentale pentru întreaga metodologie: „echivalență dinamică” („dynamic equivalence”) versus „corespondență formală” („formal correspondence”). Cele două concepte sunt definite de Nida și Taber după cum urmează:¹⁰

DYNAMIC EQUIVALENCE: „quality of a translation in which the message of the original text has been so transported into the receptor language that the RESPONSE of the RECEPTOR is essentially like that of the original receptors. Frequently the form of the original text is changed; but as long as the change follows the rules of back transformation in the source language, of contextual consistency in the transfer and of transformation in the receptor language, the message is preserved and the translation is faithful”. „The opposite principal is FORMAL CORRESPONDENCE.”

FORMAL CORRESPONDENCE: „quality of a translation in which the features of the form of the source text have been mechanically reproduced in the receptor language. Typically, formal correspondence distorts the grammatical and stylistic patterns of the receptor language, and hence distorts the message, so as to cause the receptor to misunderstand or to labour unduly hard”; „opposed to DYNAMIC EQUIVALENCE.”

⁹ Cf. TAPOT, p. 1.

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 200-201.

Procedura de a crea o traducere de tip „echivalență dinamică” își are propria complexitate și implică trei stadii: (i) analiză, (ii) transfer și (iii) restructurare.¹¹ Însă esența întregii metode TAPOT este aceea că, în traducere, „echivalență dinamică” are prioritate asupra „corespondenței formale”,¹² iar acest aspect este în conformitate cu definiția de bază a „naturii traducerii”. Aceasta „constă în a reproduce în limba de recepție cel mai apropiat echivalent natural al mesajului din limba de sursă, mai întâi în privința sensului, și apoi în privința stilului” („[it] consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style”).¹³

Însă, în ciuda influenței sale și a punctelor legitime pe care le susținea, abordarea TAPOT prezenta și o serie de imperfecțiuni. Aceste dezavantaje au fost relevate de impresionantul număr de lucrări apărute în ultimele două sau trei decenii, în câmpul a ceea ce numim azi „studiile de traducere”. Aceste lucrări s-au dovedit a fi folositoare, în mare măsură, și celor implicați în traducerea Bibliei.

Sub aspect de nomenclatură, într-un influent studiu programatic scris în 1972, *The Name and Nature of Translation Studies*,¹⁴ J. S. Holmes a argumentat faptul că termenul de „teorie a traducerii” nu acoperă întreaga suprafață a cercetării realizate în acest domeniu, și este prea îngust pentru a putea fi utilizat în desemnarea acestei discipline, în întregul ei.¹⁵ În contrast, el propune denumirea de „studii de traducere”: „the designation 'translation studies' would seem to be the most appropriate of all those available in English, and its adoption as the standard term for the discipline as a whole would remove a fair amount of confusion and misunderstanding”.¹⁶

Revenind la studiul lui Mojola și Wendland,¹⁷ cei doi consultanți UBS indică mai multe din neajunsurile metodologiei lui E. Nida. Un evident dezavantaj al TAPOT era faptul că reflecta o lingvistică limitată la nivelul propoziției sau mai jos de acest nivel, ignorând studiul structurii de discurs în ansamblul său. Nu mai puțin de două capitole din *Bible*

¹¹ Cf. *ibidem*, p. 33.

¹² Cf. *ibidem*, p. 22-28.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 12.

¹⁴ Capitolul 13 în *The Translation Studies Reader*, editat de L. Venuti, Routledge, London, 2000, p. 172-185.

¹⁵ Cf. J. HOLMES, *op.cit.*, p. 174.

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 175.

¹⁷ Cf. *op.cit.*, p. 5-10.

Translation, Frames of Reference – Advances in Linguistic Theory and their Relevance to Translation de R. Ross¹⁸ și *A Literary Approach to Biblical Text Analysis and Translation* de E. Wendland¹⁹ – au în vedere preocupări la nivel superior față de cel de propoziție.

Un alt foarte serios dezavantaj al TAPOT era fixarea sa unilaterală pe opoziția dintre echivalența dinamică și corespondența formală ca decisivă pentru întregul proces de traducere. D. Robinson²⁰ a arătat că această dihotomie era în continuitate cu distincția antică între o traducere literală (cuvânt pe cuvânt) și una a sensului (sens pe sens). Însă, conform aceluiași autor, între timp această dihotomie a devenit mult mai complicată. D. Robinson notează:

“...nowadays it covers radically different ground as Juliane House’s... distinctions between ‘overt’ and ‘covert’ translation, between drawing attention to the fact that a given text *is* a translation and pretending that it was originally written in the target language; and Lawrence Venuti’s... distinction, drawn from the German Romantics, between ‘foreignizing’ and ‘domesticating’ translation...”.

Referindu-se la lucrările altor autori (Beekman and Callow, Newmark, Larson, Nord, Gutt and Pym) Mojola și Wendland,²¹ indică multe alte distincții care au fost aduse în prim-planul studiilor de traducere și dezvoltate de autorii menționați. Cei doi menționează următoarele diferențieri:

„literal / idiomatic”, „semantic / communicative”, „form-based / meaning-based”, „documentary / instrumental”, „direct / indirect”, „observational / participative”, „archaizing / modernizing”, „linguistic / literary”.

Un al treilea dezavantaj al TAPOT,²² era faptul că întreaga sa abordare se întemeia pe un model de comunicare care ar putea fi descris în termenii „metaforei conduitei”: atunci când comunică, o persoană introduce în cuvinte gânduri și sentimente care sunt extrase de acolo de receptorul mesajului. Însă, în răspuns la definiția de bază a naturii traducerii (citată mai sus) Mojola și Wendland pun sub semnul întrebării faptul că noi am putea avea acces la sensul pur, obiectiv, al textului din

¹⁸ Cf. *Bible Translation Frames of Reference*, p. 113-152.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 179-230.

²⁰ Apud MOJOLA și WENDLAND, cf. *op.cit.*, p. 6.

²¹ Cf. *op.cit.*, p. 6.

²² Cf. M. REDDY, apud MOJOLA și WENDLAND, *op.cit.*, p. 7.

limba sursă, și că pentru el există în altă limbă un unic, definitiv, „cel mai apropiat echivalent”.

Sub aspect pozitiv, studiul lui Mojola și Wendland se referă²³ și la o serie de noi perspective, abordări sau metode în cadrul disciplinei studiilor de traducere, relevante pentru traducerea Bibliei percepută ca literatură. Câteva dintre ele – ale căror idei și concepte vor fi utilizate în acest studiu – sunt prezentate în continuare.

Metoda *skopos* a fost promovată în interiorul unei perspective funcționale de așa numita școală *Scopostheorie*, inițiată și dezvoltată de K. Reiss, H. Vermeer și C. Nord în ultimele două decenii ale secolului 20. Denumirea acestei metode de traducere indică faptul că, atunci când este aplicată, accentul major cade pe rolul pe care o anumită traducere este gândită să îl joace în contextul pentru care ea este intenționată. În cuvintele lui H. Vermeer, „each text is produced for a given purpose and should serve this purpose. The *Skopos* rule thus reads as follows: translate/interpret/speak/write in a way that enables your text/translation to function in the situation in which it is used and with the people who want to use it and precisely in the way they want it to function”.²⁴ În consecință, după cum explică C. Nord²⁵, metoda *skopos* este concepută să soluționeze eterna dilemă a alegerii între o traducere literală sau liberă, între corespondență formală sau echivalență dinamică, între traducători „servili” sau buni interpreți.

Sub aspect terminologic, conceptul de *skopos* este definit de H. Vermeer²⁶ ca fiind „un termen tehnic pentru scopul unei traduceri”. El spune: „Any form of translational action, including therefore translation itself, may be conceived as an action, as the name implies. Any action has an aim, a purpose. ...The word *skopos*, then, is a technical term for the aim or purpose of a translation.”

Spre deosebire de H. Vermeer, L. de Vries întemeiază aceeași idee de *skopos* pe simpla practică a traducerii, mai precis pe necesitatea rezolvării

²³ Cf. *op.cit.*, p. 13-24.

²⁴ Apud C. Nord, *Translating as Purposeful Activity: Functionalist Approaches Explained*, St. Jerome Publishing, Manchester, 2001, p. 29.

²⁵ *Ibidem*, p. 29.

²⁶ Cf. *Skopos and Commission in Translational Action*, capitolul 17 în *The Translation Studies Reader*, p. 221.

de către traducător a problemei „selectivității” și „subdeterminării”.²⁷ El spune:²⁸

„It is essential to be aware of the nature of translating as an activity that always involves problems of selectivity and of „underdetermination”. A single translation can never show all aspects of a source text. ... Translations have to choose and in that process inevitably some aspects of the source are lost. Furthermore, although some translations are excluded as wrong by the source text, there remains too much choice, since any text can be translated in more than one way, with the source text legitimating these various ways of rendering the text. Source texts, however brilliantly analysed, „underdetermine” their possible interpretations and translations. Translators solve problems of selectivity and „underdetermination” intrinsic to translation by invoking criteria outside the source text. It is their only option, whether they are aware of it or not. These external criteria emerge from a complex and heterogeneous set of factors collectively referred to in empirical studies as the *skopos* of the translation”.

Trei aspecte fundamentale ale acestei abordări funcționale trebuie subliniate în acest punct: (i) metoda *skopos* nu introduce o viziune „imorală” asupra traducerii, imorală din punct de vedere deontologic. Cu certitudine ea exclude traducerile greșite, traducerile care nu sunt fidele textului original. Ea doar asumă două realități: pe de o parte, textul original este aproape întotdeauna deschis unor variate traduceri; pe de altă parte, nici o traducere nu poate exprima toate dimensiunile textului original. Din acest unghi (ii) o serie de traduceri diferite devin potențial valide în perspectiva unor scopuri diferite, sau diferite grupuri țintă de cititori. Având în vedere aceste aspecte, (iii) *skopos*-ul unei traduceri devine, după cum afirmă L. Venuti,²⁹ „un factor decisiv într-un proiect de traducere”.

O altă perspectivă modernă care ar trebui menționată este aceea a „teoriei relevanței”. Un text al lui E. A. Gutt³⁰ îi surprinde esența: „the central claim of relevance theory is that human communication crucially creates an expectation of *optimal relevance*, that is, an expectation on the part of the hearer that his attempt

²⁷ Personal, încă nu am găsit o traducere mai bună a termenului „underdetermination”. Sunt însă deschis unor variante mai potrivite decât cea adoptată de mine.

²⁸ Cf. *Theology, Spirituality, and the Skopos of Bible Translations: the Case of the Dutch Statenvertaling*, Free University of Amsterdam, 2003, p. 1-2.

²⁹ Cf. *The Translation Studies Reader*, p. 217.

³⁰ Apud MOJOLA și WENDLAND, *op.cit.*, p. 20-21.

at interpretation will yield *adequate contextual effects at minimal processing cost*". Comentariul lui Mojola și Wendland merită, de asemenea, citat: „behind the technical expressions is rather a common-sense principle: speakers are generally expected to convey what they have to say in a way that is easiest for their hearers to understand (minimal processing effort), in order to achieve the desired communicative information, impact and appeal (adequate cognitive/emotive/volitional effects)".

Această perspectivă a teoriei relevanței poate fi văzută în relație cu distribuirea efortului de interpretare între traducător și cititor, chestiune abordată de L. de Vries.³¹ Plecând³² de la distanța dintre ceea ce se intenționează să se spună și ceea ce se exprimă în fapt în comunicare, și aducând exemplul genitivelor adnominale din limba greacă a Noului Testament care sunt faimoase pentru gradul lor scăzut de explicare, el arată³³ faptul că există traduceri diferite (orientate mai mult spre formă sau mai mult spre sens), care variază extrem de mult în privința diviziunii lucrului de interpretare.

Există o dialectică interioară întregului fenomen, fiecare din opțiunile de mai sus avându-și propriile avantaje și dezavantaje. De exemplu, o traducere mai degrabă literală, orientată mai mult spre formă, poate fi înțeleasă cu dificultate de către cititorul obișnuit care nu este familiarizat cu limba și cultura textului sursă. Iar aceasta, deoarece acestui cititor i se cere un grad ridicat de efort de interpretare. Pe de altă parte, o traducere mai degrabă interpretativă, orientată mai mult³⁴ spre sens poate fi mult mai accesibilă cititorului obișnuit deoarece el este eliberat în mare măsură de strădania de interpretare, care este asumată de traducător. Însă o astfel de traducere include în mai mare măsură riscul reflectării prejudecăților sau presupuzițiilor traducătorului, venite din propriul său background cultural care este diferit de cel al textului sursă.³⁵

Aceeași dialectică poate fi exprimată în termenii dihotomiei „interferență interpretativă” versus „interferență lingvistică”. L. de Vries³⁶ explică cele două concepte după cum urmează:

³¹ Cf. *Bible Translations: Forms and Functions*, în *The Bible Translator*, 52 [3], 2001. Personal, citez studiul în formă separată. Prin urmare, paginile indicate de mine nu corespund celor din BT.

³² Cf. *Bible Translations: Forms and Functions*, p. 4.

³³ Cf. *ibidem*, p. 5.

³⁴ Acest limbaj vag („mai degrabă”, „mai mult”) este asumat în mod deliberat, deoarece chiar și cele mai „literale” traduceri presupun o anumită interpretare.

³⁵ Cf. *ibidem*, p. 5-6.

³⁶ Cf. *ibidem*, p. 6.

„whenever thought patterns or cultural practices from the target community that are foreign to the source community, are discernible in the translation, there is *interpretative inference*. And whenever language patterns of the source that are foreign to the target language are discernible in the translation there is *linguistic interference*. Most of the times, a ‘literal’ translation displays a considerable degree of ‘linguistic interference’, while a less ‘literal’, more ‘free’ translation generally presents a significant degree of ‘interpretative inference’.

Toate aceste aspecte trebuie înțelese de către traducător, deoarece el trebuie să ia o decizie în privința a cât anume va asuma din efortul de interpretare a originalului și cât va păstra pentru cititor. Răspunsul la această problematică va fi formulat, din nou, din perspectiva metodei *skopos*. Scopul intenționat pentru o anumită traducere va fi cel care va determina atitudinea de bază în chestiunea distribuirii lucrului de interpretare.

Trei versiuni americane ale Sfintei Scripturi

În acest punct al acestui studiu, ar fi interesant și relevant pentru proiectul SBIR de traducere a NT, ca toate aceste dezvoltări majore din câmpul activității de traducere să fie lecturate în relație cu trei versiuni concrete ale Bibliei: *Revised Standard Version* (RSV), *Good News Bible* (GNB) și *New International Version* (NIV). Trăsăturile caracteristice ale acestor versiuni, relația dintre ele și impactul public pe care fiecare dintre ele l-a avut, vor fi luate în considerare mai jos. Cele trei versiuni sunt selectate în acest studiu pentru că sunt reprezentative pentru trei tipuri diferite de traducere.³⁷

RSV. Lucrul la această versiune a început în 1937 cu autorizația „International Council of Religious Education”; Noul Testament a fost publicat în 1946, iar întreaga Biblie în 1952.³⁸ După cum este bine știut, RSV este cea mai importantă revizie a *King James Version* (KJV), cunoscută și sub numele de Authorized Version (AV), și

³⁷ Cu titlu de informație, referitor la numărul de versiuni moderne ale Bibliei în limba engleză, B. METZGER (cf. *The Bible in Translation*, Baker Academics, Grand Rapids, Michigan, 2002, p. 117) oferă o cifră impresionantă. În cei aproape 40 de ani care s-au scurs de la publicarea în 1952 a *Revised Standard Version* și publicarea în 1990 a *New Revised Standard Version*, au fost produse 27 de traduceri integrale ale Bibliei, plus 28 de traduceri ale NT. Însă, același autor notează faptul că majoritatea acestor versiuni s-au dovedit a fi „largely duplicated efforts”.

³⁸ Cf. *The Holy Bible, New Revised Standard Version*, Cambridge University Press, 2002, p. ix.

etichetată ca: „the noblest monument of English prose”.³⁹ O descriere pertinentă și sintetică a acestei versiuni este oferită de R. E. Brown: „using modern scholarship and a good sense of English, it nevertheless remained faithful to the AV where possible and stated clearly that it was 'not a new translation in the language of today'”.⁴⁰ Aceasta explică faptul că RSV a fost și încă este masiv angajată în literatura teologică de specialitate atunci când citate biblice sunt oferite.

GNB. *The New Testament in Today's English Version* a fost publicat de către „American Bible Society” în septembrie 1966 și a fost urmat de publicarea întregii Biblie în 1976 de către UBS, sub numele de *Good News Bible*.⁴¹ Originile acestei versiuni sunt semnificative. După cum notează B. Metzger,⁴² în perioada de dinainte de 1960, o serie de cereri din Asia și Africa au fost adresate către „American Bible Society” cu privire la o versiune a Bibliei în limba engleză special concepută pentru persoane care nu sunt vorbitoare native de limbă engleză. În plus, o cerere similară a fost adresată aceleiași Societăți din interiorul Statelor Unite, pentru cetățenii care au o limbă maternă diferită de engleză. Ca răspuns la aceste cereri, Societatea a decis crearea unei traduceri a Bibliei într-o limbă „comună”, așa cum este ea vorbită de oamenii simpli. Munca de bază a fost încredințată lui R. Bratcher, un misionar baptist în Brazilia, lucrarea sa trecând prin revizii ulterioare. Obiectivele și principiile de traducere sunt anunțate de la bun început, iar cititorul acestui studiu va recunoaște, desigur, „politica” TAPOT:

„This translation does not follow the traditional vocabulary and style found in the historic English Bible versions. Instead it attempts to present the biblical content and message in standard, everyday, natural English.⁴³ Every effort has been made to use language that is natural, clear, simple and unambiguous. Consequently there has been no attempt to reproduce in English the parts of speech, sentence structure, word order and grammatical devices of the original languages.”⁴⁴

După cum s-a menționat deja mai sus, filozofia care a întemeiat producția GNB era identică cu paradigma de traducere asumată de TAPOT. În continuare, este evident faptul că baza teoretică a TAPOT este exemplificată printr-o serie nesfârșită de comparații între RSV și GNB, demonstrând superioritatea în acuratețe, claritate, inteligibilitate etc., a celei de-a doua asupra primei. În conformitate cu această evidență, însă suficient de surprinzător, întregul scop al GNB poate fi descris ca unul „subversiv”:

³⁹ Cf. *ibidem*, p. ix.

⁴⁰ Cf. *Texts and Versions, The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey, 1990, p. 1111.

⁴¹ Cf. *Preface, Good News Bible*, The Bible Societies, Harper Collins, 2000, p. xiii.

⁴² Cf. *The Bible in Translation*, p. 167.

⁴³ Cf. *Foreword, Good News Bible*, p. xi.

⁴⁴ Cf. *Preface, Good News Bible*, p. xiv.

GNB încerca, cu foarte multă ambiție, să detroneze popularitatea RSV/KJV. D. Robinson notează:⁴⁵

„One of the best-publicized recent subversions of the KJV/RSV hegemony was *Today's English Version* in the mid-sixties – best publicized because one of its prime movers was the prolific and persuasive Eugene Nida ... the foremost theorist of sense-for-sense and response-for-response Bible translation in our day. It may seem strange to call „subversive” a man who upholds the Bible translation principles of Jerome and Luther – but in fact he is as subversive as Jerome and Luther, who similarly burst upon a scene dominated by rigidly fixed expectations and smashed them”.

În limbajul abordărilor și perspectivelor menționate mai sus în acest studiu, într-o poziționare diametral opusă față de RSV, în GNB gradul de interferență lingvistică era dramatic redus, plătindu-se costul unei creșteri extreme în gradul de inferență interpretativă. Efortul de interpretare era asumat în cea mai mare parte de traducători, determinând un minim efort de procesare a informației din partea cititorului. Rezultatul final era un text extrem de inteligibil, „reader-friendly”, ușor de înțeles atât de către persoane utilizând limba engleză ca a doua limbă, cât și de către persoane nefamiliarizate cu limbajul tradițional de traducere a Bibliei.

Din perspectiva tuturor acestor date, sub aspectul impactului public, nu este deloc surprinzător faptul că GNB a fost primită cu multă căldură de un număr mare de cititori, mai ales pentru lectură privată.⁴⁶ Însă, cu tot succesul său, GNB nu urma să aibă ultimul cuvânt. Iar aceasta, din cauza neglijării unui sector semnificativ al audienței creștine.

IV. Cu sponsorizarea „New York Bible Society” și „Zondervan Bible Publishers” și sub coordonarea lui Edwin H. Palmer, secretar executiv al proiectului, lucrul pentru NIV a început în 1968. NT a fost publicat în 1973, iar întreaga Biblie în 1978. S-a intenționat ca proiectul să fie internațional, interconfesional și conservativ.⁴⁷ Referitor la trăsăturile caracteristice ale acestei versiuni, NIV este mai colocvială decât RSV, însă evită „colocvialismele” GNB, fiind mai literală decât aceasta din urmă.⁴⁸ Însă o notă decisivă asupra naturii NIV se regăsește în „Prefața” sa, într-o frază aparent banală: „[the NIV Committee on Bible translation] ... also sought to preserve some measure of continuity with the long tradition of translating the Scriptures into English”.⁴⁹ La o lectură atentă se observă că această afirmație programatică se află într-un aspru contrast cu programul GNB: „this translation [GNB] does not follow the traditional vocabulary and style found in the historic English Bible versions”.⁵⁰ Astfel, în relația sa cu GNB și RSV, NIV se bucură de o

⁴⁵ Apud A. MOJOLA și E. WENDLAND, *op cit.*, p. 4.

⁴⁶ Cf. R. E. BROWN, *op.cit.*, p. 1111.

⁴⁷ Cf. B. METZGER, *op.cit.*, p. 138-139.

⁴⁸ Cf. R. E. BROWN, *op.cit.*, p. 1111; și B. METZGER, *op.cit.*, p. 141.

⁴⁹ Cf. *The NIV Study Bible, Preface*, p. xi.

⁵⁰ Cf. *Foreword, Good News Bible*, p. xi.

poziție „intermediară”. Ocolind „colocvialismele” GNB, dar fiind „mai colocvială” decât RSV, evitând „libertatea” de traducere șocantă uneori a GNB și prezentându-se publicului general ca fiind mai accesibilă decât RSV, NIV a rămas, în același timp, în continuitate cu limbajul tradițional de traducere a Bibliei.

Relația RSV – GNB – NIV poate fi cel mai simplu exemplificată prin referirea la un scurt text din NT, Luca 1,1-4.⁵¹ Versiunea originală va fi redată mai întâi, urmată de cele trei traduceri.

GNT (1) Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, (2) καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, (3) ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκότε ἀνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, (4) ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

RSV (1) Inasmuch as many have undertaken to compile a narrative of the things which have been accomplished among us, (2) just as they were delivered to us by those who from the beginning were eyewitnesses and ministers of the word, (3) it seemed good to me also, having followed all things closely for some time past, to write an orderly account for you, most excellent Theophilus, (4) that you may know the truth concerning the things of which you have been informed.

GNB (1) Dear Theophilus: Many people have done their best to write a report of the things that have taken place among us. (2) They wrote what we have been told by those who saw these things from the beginning and who proclaimed the message. (3) And so, Your Excellency, because I have carefully studied all these matters from their beginning, I thought it would be good to write an orderly account for you. (4) I do this so that you will know the full truth about everything which you have been taught.

NIV (1) Many have undertaken to draw up an account of the things that have been fulfilled among us, (2) just as they were handed down to us by those who from the first were eyewitnesses and servants of the word. (3) Therefore, since I myself have carefully investigated everything from the beginning, it seemed good also to me to write an orderly account for you, most excellent Theophilus, (4) so that you may know the certainty of the things you have been taught.

Situarea intermediară a NIV față de RSV și GNB poate fi detectată atât la nivelul structurii frazei cât și la nivelul registrului lexical-stilistic utilizat.

În privința primului nivel, în timp ce RSV urmează îndeaproape trăsăturile formal-sintactice ale textului din limba greacă, având o singură frază lungă și complexă, GNB propune o simplificare dramatică la acest nivel, având nu mai puțin de patru fraze, câte una pentru fiecare vers. Sub același aspect, NIV adoptă o poziție de mijloc: ea oferă două fraze, prima incluzând versetele 1 și 2, cea de-a doua incluzând versetele 3 și 4.

În privința celui de-al doilea nivel, RSV angajează un limbaj elevat, în conformitate cu stilul elenistic, protocolar al originalului, în timp ce GNB utilizează un vocabular care convertește întregul paragraf într-un discurs comun, de fiecare zi.

⁵¹ Acest text a fost discutat în cadrul seminarului „Introduction to Bible Translation” sub coordonarea prof. L. de VRIES, la Free University of Amsterdam, în 2003.

În contrast cu aceste alternative, NIV optează pentru o registru stilistic elegant și natural în același timp. Construcția grecească „ἀνατάξασθαι διήγησιν” este redată diferit, în cele trei versiuni: „to compile a narrative” (RSV), „to write a report” (GNB), „to draw up an account” (NIV). Un alt exemplu preluat din acest pasaj ilustrează atât continuitatea NIV cu lunga tradiție a traducerii Scripturii (în contrast cu GNB), cât și stilul său idiomatic (spre deosebire, uneori, de RSV). Construcția „ὑπηρεταί ... τοῦ λόγου” este redată în cele trei versiuni: „ministers of the word” (RSV), „[those] ... who proclaimed the message” (GNB), și „servants of the word” (NIV).

Trăsăturile caracteristice ale NIV, evidențiate în acest text explică și extraordinarul impact public pe care l-a avut această traducere. Într-adevăr, NIV a reprezentat un dramatic succes în receptarea de către publicul larg. R. Brown⁵² notează faptul că NIV a fost Biblia în limba engleză care a avut cel mai mare prim tiraj. B. Metzger⁵³ indică, de asemenea, triumful acestei versiuni: ea a reușit performanța de a deveni Biblia standard pentru majoritatea comunităților protestante de limbă engleză din întreaga lume.

Este evident faptul că arhitectii GNB au neglijat un sector semnificativ al publicului creștin, iar la nevoile acestui public a răspuns satisfăcător NIV, umplând golul dintre RSV și GNB. În termenii perspectivei *skopos*, GNB poate fi un excelent instrument misionar. Într-adevăr, GNB, comunică de o manieră eficientă mesajul creștin (sau cel puțin aspecte de bază ale lui) celor care cunosc puțin sau nimic despre creștinism. Însă, pentru alți *skopoi*, de exemplu pentru *skopos* eclezial-liturgic, NIV s-a dovedit a fi o versiune cu mult mai adecvată. NIV, însă, nu era un proiect UBS; către politica acestuia din urmă ne vom întoarce în continuare.

Politica de traducere promovată de UBS

La vremea sa, TAPOT recunoscuse, în principiu, posibilitatea unor variate traduceri legitime ale Bibliei.⁵⁴ Însă ceea ce s-a admis la un nivel teoretic nu a și fost asumat în practica încurajată de politica UBS. Într-adevăr, în cursul erei echivalenței dinamice, întreaga mașinărie UBS pare să fi lucrat unilateral, în direcția promovării paradigmei de traducere a TAPOT (materializată în GNB) ca normativă pentru proiectele UBS care se desfășurau în întreaga lume. Peste tot, UBS producea, în acea perioadă, Biblii de tip GNB.

În timp însă, UBS a dat dovadă de spirit auto-critic și a depășit limitarea unei astfel de orientări. Esența schimbării este condensată în concluzia capitolului lui Mojola și Wendland. Ei spun:

⁵² Cf. *op.cit.*, p. 1111.

⁵³ Cf. *op.cit.*, p. 138.

⁵⁴ Cf. TAPOT, p. 1-2.

„Differing from previous writers on Bible translation, ..., we can no longer assume that one type of translation, such as that referred to as a common-language translation is most likely to best serve most audiences in most situations”.⁵⁵

Într-adevăr, la momentul de față, acolo unde un proiect UBS de traducere a Bibliei este inițiat, consultanții trimiși de UBS instruiesc echipa de traducători, însă nu impun crearea unei Biblii GNB, ci îi ajută pe traducători să ia o decizie matură cu privire la tipul de traducere pe care o vor realiza. Bibliografia pe care traducătorii UBS o sugerează, conține printre alte titluri, nu numai TAPOT, ci și volumul *Bible Translation Frames of Reference* editat de Timothy Wilt.

În acest nou context pozitiv, ajutorul decisiv vine din partea perspectivei metodei *skopos*. Cristiane Nord arată că această metodă oferă, printre altele, și cheia soluționării dialecticii traducere literală versus traducere dinamică. Ea spune:⁵⁶

„This [Skopos] rule is intended to solve the eternal dilemmas of free versus faithful translation, dynamic versus formal equivalence, good interpreters versus slavish translators, and so on. It means that the Skopos of a particular translation task may require a 'free' or a 'faithful' translation, or anything between these two extremes, depending on the purpose for which the translation is needed. What it does *not* mean is that a good translation should *ipso facto* conform or adapt to target-culture behavior or expectations, although the concept is often misunderstood in this way”.

Toate aceste date vor ajuta cititorul să înțeleagă mai bine situația proiectului de traducere a NT realizat de SBIR sub coordonarea UBS. Echipa de traducători, al cărei membru am privilegiul să fiu, are încă suficient spațiu de manevră în interiorul obiectivului sugerat de coordonatorii UBS și menționat la începutul acestui studiu.

Șase Biblii în limba română

La începutul acestui demers de traducere, o primă preocupare ar fi aceea de a lua în considerare versiunile deja existente în contextul român contemporan. Iar aceasta, fiindcă orice nouă traducere trebuie să își definească propriul *skopos* în relație cu celelalte traduceri deja existente și utilizate.

⁵⁵ Cf. *op.cit.*, p. 25.

⁵⁶ Cf. *Translating as Purposeful Activity*, p. 29.

La o primă privire se observă faptul că, în momentul de față, există două versiuni în limba română intens folosite. Prima, utilizată de Biserica Ortodoxă Română este „Biblia sau Sfânta Scriptură”, „tipărită sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod”, publicată de EIBMBOR și cunoscută, în general, sub numele de „Sinodala” (de aici: SSB). Ea este o traducere de o orientare literală și folosește, într-o proporție considerabilă, un limbaj vechi.⁵⁷ Cea de-a doua versiune, utilizată de comunitățile protestante de limbă română este „Biblia sau Sfânta Scriptură” tradusă în 1923 de către Dumitru Cornilescu (de aici: BDC).

Alte patru versiuni moderne ale Bibliei care merită menționate în acest context și care vor fi utilizate în acest studiu sunt: (i) în spațiul ortodox, „Biblia sau Sfânta Scriptură” creată de Arhiepiscopul Bartolomeu Anania, (ii) în spațiul romano-catolic, „Noul Testament”, traducere, introduceri și note: pr. Alois Bulai, pr. Anton Budău, (iii) în spațiul protestant „Noul Testament. Traducere în limba română modernă” și (iv) „Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimiteri”.

Este bine știut că prima traducere integrală a Sfintei Scripturi în limba română este venerabila ediție publicată în București în 1688. Ea avea să ofere temelia pe care a fost construită versiunea SSB, realizată de membrii Sfântului Sinod și publicată în 1914. Începând cu acea dată ea a fost reeditată de mai multe ori trecând printr-o serie de înnoiri a anumitor termeni învechiți. Un aspect negativ este acela că, în aceste ediții ulterioare ale SSB, Vechiul Testament reprezintă o traducere combinată a textului ebraic masoretic și a textului grec al Septuagintei. Aceasta face ca aceste ediții ale VT să fie inutilizabile din punct de vedere științific și necanonice din punct de vedere bisericesc.

SSB este Biblia ortodoxă standard, utilizată practic în orice fel de context, de la slujba bisericească până la lectura privată și predarea în școlile generale. Foarte important este faptul că registrul stilistic al SSB este identic cu cel a Liturghiei Bisericii. Cu alte cuvinte, tipul de limbaj folosit în Liturghie, topica apropiată de originalele de limbă greacă, terminologia, registrul lexical arhaizant, toate acestea se regăsesc și în SSB. Aceste aspecte fac SSB să fie versiunea ideală pentru un *skopos* eclezial-liturgic. Este absolut natural, și chiar imperativ, ca aceeași „limbă” să fie vorbită în Liturghie și în Biblia citită în Liturghie. Această „limbă” este diferită de „limba” mass-mediei sau de „limba” vorbită pe străzile orașelor contemporane, fiindcă Liturghia este o realitate a experienței lui Dumnezeu, fundamental diferită de cea a lumii secularizate în care trăim. S-ar putea argumenta, însă, că aceleași aspecte

⁵⁷ Insist pe faptul că aici termenul „vechi” nu are și nu ar trebui considerat ca având un sens peiorativ.

menționate mai sus fac SSB să nu fie atât de adecvată în termenii unor alți *skopoi*, ca de exemplu *skopos* catehetic-misionar, sau *skopos* de lectură privată-studiu.

În 1923, la invitația prințesei Calimachi, Dumitru Cornilescu, un capabil tânăr de formație teologică, publica o nouă ediție a Bibliei în limba română care avea să fie asumată de către comunitățile protestante române. Ideea noii versiuni era aceea de a fi o traducere modernă, în contrast cu SSB publicată în 1914. În termenii limbii române din 1923, Biblia Dumitru Cornilescu conținea multe puncte legitime. Însă din punctul de vedere al limbii române din secolul 21, această versiune este una de limbaj arhaizant. Există, prin urmare, o anumită similaritate cu zona ortodoxă. Biblia Cornilescu este potrivită pentru folosirea de comunitățile protestante în cadrul liturgic, însă este oarecum deficitară pentru alți *skopoi*.

În spațiul ortodox, o surpriză extrem de plăcută este apariția, în 2002 în formă completă, a Bibliei realizate de arhiepiscopul Bartolomeu Anania. Publicată de EIBMBOR ca și „Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod” (de aici: EJSS), versiunea lui Bartolomeu Anania rămâne ferm ancorată în tradiția limbajului bisericesc, demonstrând însă și o evidentă sensibilitate poetică. Superioritatea acestei traduceri față de versiunile SSB publicate în a doua jumătate a secolului 20 este dată de faptul că arhiepiscopul Bartolomeu se reîntoarce la tradiția eclezială ortodoxă autentică, aceea de a traduce VT după Septuaginta.

Publicat în 2002 la lași de către editura Sapienția, NT creat de pr. A. Bulai și pr. A. Budău (de aici: NTSI) își propune să transpună „mesajul răscumpărării din Noul Testament ... în limba română curentă, accesibilă omului obișnuit”.⁵⁸ Această versiune propune o traducere de calitate, însă, de multe ori, cu un limbaj modernist, nefiresc.

„Noul Testament. Traducere în limba română modernă” publicat în 2000 în București de către World Bible Translation Center, Inc. (de aici: TLRM), apare ca fiind un GNB autohton. Lucrul acesta este anunțat (de către autorii care preferă să își păstreze anonimatul) încă din *Prefață*: „Principala grijă a traducătorilor a fost aceea de a comunica întotdeauna cititorului mesajul autorilor cărților Bibliei la fel de clar și natural cum îl transmiteau scrierile originale oamenilor din acele vremuri. [Traducătorii] au hotărât ca mesajul biblic să fie prezentat cititorilor cărora li se adresează această lucrare, într-o formă simplă și naturală”⁵⁹.

Publicată de către Trinitarian Bible Society, „Biblia sau Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Cu trimeri” (de aici: BTBS) este creată special pentru credincioșii protestanți de o orientare conservativă. Filozofia de traducere a BTBS este diametral opusă celei adoptate în GNB și, după cum s-a menționat deja, în

⁵⁸ Cf. NTSI, *Cuvânt Înainte*, p. 5.

⁵⁹ Cf. TLRM, *Prefață*, p. i.

TLRM. Criticând metodologia TAPOT/GNB,⁶⁰ traducătorii BTBS optează pentru o traducere literală: „S-a pus de asemenea în aplicare principiul echivalenței formale potrivit căruia este luat în considerare fiecare cuvânt al textului biblic”.⁶¹ La nivelul lexicului, însă, BTBS încearcă o „fidelitate față de limba română [literară]”⁶² prin care înțelege eliminarea arbitrară a cuvintelor de origine slavonă.

O propunere pentru proiectul SBIR

Pe fundalul existenței acestor versiuni ale Bibliei în limba română, din perspectiva ultimelor dezvoltări în domeniul traducerii Bibliei (în special a metodei *skopos*), ținând cont de destinul celor trei versiuni în limba engleză prezentate mai sus (reprezentative pentru trei tipuri de traducere), și în limita obiectivului general sugerat de coordonatorii UBS ai proiectului SBIR, în continuare, va fi exprimată viziunea autorului acestui studiu referitor la cel mai adecvat tip de traducere pentru acest proiect. Această viziune ia în considerare și o serie de trei factori. (i) Toate cele trei comunități creștine de limbă română găsesc în SSB (comunitatea ortodoxă) și în BDC (comunitățile protestante) versiuni potrivite pentru *skopos* eclezial-liturgic.⁶³ De asemenea, este puțin probabil ca aceste versiuni să fie înlocuite pentru această funcție de alte traduceri. (ii) Puțin teoretizată ca atare, însă intens conștientizată, există o atitudine specific ortodoxă asupra traducerii Bibliei, atitudine extrem de reticentă față de metodologia TAPOT/GNB.⁶⁴ (iii) Climatul inter-confesional român actual este unul tensionat, acest aspect fiind de o deosebită importanță.⁶⁵

Într-un scurt dar dens studiu numit *Icon of the Ineffable? An Orthodox View of Language and its Implications for Bible Translation*,⁶⁶ Simon Crisp încearcă o exprimare a unei perspective ortodoxe asupra traducerii Bibliei. Această perspectivă se bazează pe o înțelegere specifică a rolului misterului și a limitărilor limbajului uman în interiorul spațiului ortodox. Despre tradiția Bisericii Ortodoxe, S. Crisp spune:

⁶⁰ Cf. *Prefață*, BTBS, p. i: „Sfârșitul secolului al XX-lea cunoaște, la rândul său, noi principii de traducere. În loc să se concentreze asupra cuvintelor scrise de autorii Bibliei, traducătorii au încercat să identifice gândurile acestora, astfel că anumite versiuni ale Scripturii nu mai transmiteau ceea ce, dintotdeauna, creștinii au considerat a fi o revelație de la Dumnezeu.”

⁶¹ Cf. *ibidem*, p. ii.

⁶² Cf. *ibidem*, p. ii.

⁶³ În mare măsură, comunitatea romano-catolică a folosit, până în prezent, tot aceste două versiuni.

⁶⁴ Mai pe larg despre această atitudine, a se vedea mai jos.

⁶⁵ Mai pe larg despre acest aspect, a se vedea mai jos.

⁶⁶ Studiul a fost prezentat în cadrul Triennial Translation Workshop, Malaga, iunie, 2000.

„[It] views language as an intrinsically inadequate tool for comprehending the holy, and therefore as performing verbally a symbolic role analogous to that enacted visually by icons. Just as the icon makes no claim to be a photographic – or even essentially a pictorial – depiction of the scene or event it represents, but rather a window onto the timeless reality to which it testifies and a mysterious means of mediating that reality to the worshipper, so the language of the Scripture cannot be a series of logical propositions with a single intended meaning.”⁶⁷

Pentru S. Crisp,⁶⁸ o abordare ortodoxă ar tinde să mențină statutul textului ca și fereastră către o altă lume prin păstrarea distanței dintre cititorul modern și textul antic și prin păstrarea a ceea ce numește, atât de frumos, „the inherent strangeness or otherness of that text”. Conform acestei viziuni, limbajul de traducere a Bibliei nu poate să fie limbajul care se regăsește, de exemplu, în mass-media, pentru că realitatea către care trimite Biblia este diferită de realitatea acestei lumi.

După cum s-a afirmat mai sus, contextul inter-confesional român contemporan este un factor deosebit de important, factor care trebuie luat în calcul de arhitecții noii versiuni a NT angajați în proiectul SBIR. Din fericire, nu există vreun război religios în România, la momentul de față. Din nefericire, însă, un grad semnificativ de tensiune, ostilitate, neîncredere reciprocă și chiar demonizare (!) reciprocă este prezent în maniera în care creștinii care aparțin unor diferite comunități se raportează unii la alții.

Rățunea pentru un astfel de fenomen rezidă, posibil, în lipsa de experiență a românilor în zona interacțiunii inter-confesionale. Gradul de expunere la o astfel de interacțiune nu a fost niciodată atât de mare înainte de Revoluția Română, după care mișcarea liberă peste granița a devenit posibilă, împreună cu activitatea misionară publică și privată.

Din punctul meu de vedere, a existat eroare atât în atitudinea protestantă, cât și în cea ortodoxă. Pe de o parte, mesajul promovat de misionarii protestanți străini sau români conținea o mult prea mare doză de denigrare a Bisericii Ortodoxe: ortodoxia este idolatrie, o religie pervertită cu o ierarhie coruptă. Pe de altă parte, răspunsul a prea multor credincioși ortodocși a fost prea puțin ortodox, limitându-se la a denigra protestantismul, mergând până la a se nega posibilitatea teoretică a unei relații a protestantului cu Dumnezeu.

O specificare este, însă, necesară: tensiunea inter-confesională menționată se regăsește doar la nivelul maselor de credincioși, de ambele părți. La nivelul oficial al conducerii comunităților implicate în fenomen lucrurile stau diferit. Întâlniri, conferințe, mese rotunde, simpozioane, proiecte comune și colaborări au loc într-un ritm nebănuit de credincioșii obișnuiți. Această dublă realitate explică de ce este relativ simplu să se înceapă un proiect de tipul traducerii SBIR și de ce este mult mai greu să se și

⁶⁷ Cf. *Icon of the Ineffable?*, p. 6-7.

⁶⁸ Cf. *ibidem*, p. 8.

termine un astfel de proiect. În final, această traducere nu se adresează puținilor oficiali care au aprobat proiectul SBIR, ci maselor de credincioși, care, din principiu, nu au cum să aibă o prea mare încredere în acest proiect.

Din perspectiva a tot ceea ce s-a notat mai sus în acest studiu, consider că tipul de traducere cel mai potrivit pentru proiectul SBIR ar fi unul „intermediar”, similar celui adoptat de NIV. Personal, sunt de părere că ar fi o eroare ca echipa SBIR să încerce crearea unei GNB în limba română. Din unghiul specificului ortodox asupra limbajului de traducere a Bibliei și al climatului tensionat inter-confesional român contemporan, o astfel de versiune i-ar exclude pe cei mai mulți credincioși ortodocși, care ar percepe-o ca fiind indecentă, absurdă, sau o armă îndreptată împotriva comunității lor. Pe de altă parte, o RSV nu este necesară, dată fiind existența SSB și a BDC. Consider că un *skopos* intermediar, de studiu – lectură privată – ar fi cel mai potrivit pentru proiectul SBIR. O astfel de versiune s-ar adresa, cu succes, atât credincioșilor din toate comunitățile creștine, venind ca o completare explicativă a Bibliilor SSB și BDC, cât și, de o manieră misionară chiar, persoanelor care nu aparțin vreunei grupări creștine și sunt nefamiliarizate cu limbajul Bibliilor tradiționale. Ceea ce urmează în acest articol reprezintă o serie de precizări, în concret, a acestei viziuni.

Principii teoretice și elemente practice

Un principiu deosebit de important pe care echipa SBIR va trebui să îl respecte, va fi păstrarea continuității cu maniera tradițională de traducere a unor termeni cheie ai teologiei biblice.

Un prim termen care ar putea fi luat în considerare este termenul de „pocăință”. El apare în Marcu 1,4, în contextul: „ἔγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν”. După cum arată H. Merklein,⁶⁹ în limba greacă veche, termenul „μετάνοια” are sensul de „schimbare a minții”, atât în sens bun cât și în sens rău, iar utilizarea sa în NT se bazează pe utilizarea VT a termenului ebraic שׁוּב. La profeți, שׁוּב are sensul de întoarcere de la păcat la relația originală cu Yahweh. În consecință, conform BDAG,⁷⁰ „μετάνοια” poate fi

⁶⁹ Cf. *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1991, vol. 2, p. 415-419.

⁷⁰ *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (de aici: BDAG), revised and edited by F. W. Danker, The University of Chicago Press, 2000, p. 640.

tradus, în limba engleză, prin „repentance, turning about, conversion”.

RSV optează pentru maniera tradițională de traducere a termenului μετάνοια prin „repentance”.⁷¹ Considerând, însă, că cititorul modern nu mai percepe prin „repentance” sensul original al termenului biblic, traducătorii GNB au optat pentru o traducere de tip „echivalență dinamică” și au propus expresia „to turn away from one’s sins”.⁷² Din perspectiva dezvoltărilor teoretice expuse mai sus în acest studiu, ambele traduceri sunt legitime în termenii a diferiți *skopoi*. Pentru un *skopos* eclezial-liturgic opțiunea RSV este adecvată, în timp ce pentru un *skopos* catehetic-misionar opțiunea GNB este, cu certitudine, una potrivită. Însă una din opțiunile concrete care au asigurat succesul masiv al NIV a fost aceea de a reveni la traducerea tradițională a lui μετάνοια prin „repentance”⁷³ și de a explicita termenul într-o notă de subsol: „repentance involves deliberate turning from sin to righteousness”. Această opțiune ține seama de intensa utilizare a termenului „repentance” în interiorul largilor comunități protestante din SUA. Traducătorii NIV au intuit faptul că opțiunea GNB este utilă doar pentru o funcție misionară. În practică, imediat ce o persoană se alătură unei comunități creștine, acea persoană devine familiară cu termenul „repentance”, iar acea comunitate dorește ca Biblia pe care o utilizează să reflecte terminologia specifică acelei comunități.

Conform DGRNT⁷⁴ termenul μετάνοια” poate fi tradus prin: „pocăință, schimbarea gândului (răzgândire, căință), convertire”. Fără îndoială, însă, prin prisma considerațiilor de mai sus, și în primul rând din perspectiva metodei *skopos*, în termenii proiectului SBIR, ar fi o greșeală ca traducătorii români să opteze pentru alternativa TAPOT/GNB și să redea μετάνοια” prin altceva decât „pocăință”. De asemenea, o notă de explicare a termenului în subsol sau în cadrul unui glosar, ar fi binevenită.

Un alt termen care ar putea fi luat în considerare este acela de „sânge”. În Efeseni 1,7 se afirmă despre Hristos: „ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ”. Spre deosebire de RSV care redă „αἷμα” prin „blood”, traducătorii GNB⁷⁵ au simțit nevoia unei redări explicative: „by the sacrificial death of Christ we

⁷¹ Cf. Mark 1,4, RSV, „John the baptizer appeared in the wilderness, preaching a baptism of repentance for the forgiveness of sins.”

⁷² Cf. Mark 1,4, GNB, „So John appeared in the desert, baptizing and preaching. «Turn away from your sins and be baptized,” he told the people, „and God will forgive your sins.”

⁷³ Cf. Mark 1,4, NIV, „And so John came, baptizing in the desert region and preaching a baptism of repentance for the forgiveness of sins.”

⁷⁴ *Dicționar grec-român al Noului Testament*, SBIR, București, 1999, p. 185.

⁷⁵ Cf. *A Translator’s Handbook on Paul’s Letter to the Ephesians*, UBS, 1982, p. 16.

are set free". Evident, lucrul acesta a cauzat protestul comunităților conservative americane, iar traducătorii NIV au revenit la redarea lui „αἷμα” prin „blood”. Varianta GNB ar fi, din nou, nedorită pentru traducerea SBIR a NT.

În Coloseni 1,25-26, sunt folosiți alți doi termeni cheie ai teologiei NT: „λόγος” și „μυστήριον”: „πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυμμένον”. Din nou, arhitectii GNB simt nevoia să expliciteze: „the task of fully proclaiming his message, which is the secret he hid”, în timp ce traducătorii NIV se reîntorc la opțiunea tradițională a RSV de a reda „λόγος” prin „word” și „μυστήριον” prin „mystery”. Urmând paradigma TAPOT/GNB, TLRM oferă: „acest mesaj este adevărul tainic, ținut ascuns”. Referitor la proiectul SBIR, în perspectiva unui *skopos* intermediar de lectură privată – studiu, o traducere de tipul TLRM nu este cea mai potrivită.

Aceeași atitudine conservatoare ar trebui păstrată de echipa SBIR și în cazul altor termeni cheie ai vocabularului biblic. În Bibliile vechi, SSB și BDC, (dar și în EJSS) „δόξα” era tradus prin „slavă”, „ἐλπίς” prin „nădejde”, iar „σταυρώω” prin „a răstigni”. Însă, în încercarea de a elimina un limbaj vechi, de origine slavonă, NTSI, TLRM și BTBS, optează, cu multă naivitate, pentru un registru lexical modernist de origine latină: „glorie”, „speranță”, „a crucifica”. În abstract, ambele tipuri de opțiuni sunt valide,⁷⁶ în concret, însă, pentru proiectul SBIR, din perspectiva metodei *skopos*, opțiunea cea mai inteligentă este aceea de a alege terminologia tradițională. Pe de o parte, cititorul ortodox niciodată nu va accepta o Biblie în care se regăsesc cuvinte ca „glorie”, „speranță” și „a crucifica”. Pe de altă parte, cititorul protestant este pe deplin familiarizat cu termenii „slavă”, „nădejde” și „a răstigni”; să nu uităm, exact pentru acești termeni optează și BDC, Biblia standard a creștinului protestant de limbă română.⁷⁷

În acest punct doresc să îmi exprim rezerva față de o opțiune de traducere pe care echipa SBIR este pe cale să le facă și care sunt, din punctul meu de vedere, eronate. În Galateni 2,19 Sfântul Apostol Pavel scrie: „ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω”. Toate versiunile citate până acum în acest studiu optează pentru două traduceri legitime ale formei de dativ din construcția „ἵνα θεῷ ζήσω”. Acestea sunt: „să trăiesc *pentru* Dumnezeu” și „să trăiesc *lui* Dumnezeu”. Într-un

⁷⁶ Cf. DGRNT, traducerea fiecăruia din aceste cuvinte, p. 83, 99 și 265.

⁷⁷ Cu certitudine, coordonatorii UBS, fiind pe deplin interesați de aspectul financiar al problemicii, nu vor risca să investească într-o Biblie care nu se va vinde! Șocant, probabil, pentru mulți, același argument s-a dovedit a fi decisiv și în rezolvarea eternei dileme a scrierii numelui Mântuitorului „Iisus” versus „Isus”. O Biblie care oferă „Isus” nu va fi cumpărată de aproape nici un ortodox, în timp ce aproape orice protestant și catolic va cumpăra o Biblie care conține „Iisus”.

draft inițial, însă, al *Epistolei către Galateni*, s-a propus și s-a acceptat printr-o majoritate de vot, traducerea: „să trăiesc cu Dumnezeu”. Consider că aceasta este o traducere dinamic – interpretativă exagerată și inutilă, pe care nici traducătorii GNB nu ar accepta-o.

Dacă traducerea SBIR urmează să aibă un *skopos* intermediar de studiu – lectură privată –, dacă ea va veni în completarea (explicativă) a versiunilor consacrate, dacă ea se va adresa contextului cultural român în ansamblul lui, dacă ea vrea să fie o Biblie pentru toți, atunci, din perspectiva acestui *skopos*, traducătorii SBIR ar trebui să asume un principiu al modernizării limbajului de traducere. Dacă în privința termenilor cheie ai teologiei Bibliei versiunea SBIR trebuie să păstreze limbajul Bibliilor tradiționale, în afara acestei terminologii, o aducere la zi a registrului lexical ar fi binevenită. O astfel de opțiune ar determina un efort mai mic de procesare a informației de către cititorul nefamiliarizat cu limbajul vechi și mai puțin „reader friendly” ar versiunilor tradiționale, în timp ce cititorul ferm ancorat în viața comunității ecleziale va avea șansa întâlnirii cu o versiune mai accesibilă.

O primă exemplificare a acestui principiu ar putea fi traducerea textului din 1 Timotei 2,2. În versetul 1, apostolul Pavel îndeamnă la rugăciune pentru toți oamenii („Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις προσευχάς ἐντεύξεις εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων”), iar în versetul 2, „ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων”. Pentru οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες, BDAG oferă: „a state of high official rank, authority”,⁷⁸ iar manualul UBS arată, de asemenea, că această structură se referă la autoritățile civile și guvernamentale.⁷⁹

În traducere, SSB propune: „pentru împărați și pentru toți care sunt în înalte dregătorii”, EJSS: „pentru împărați și pentru toți cei ce sunt în înalte dregătorii”, iar BDC: „pentru împărați și pentru toți cei ce sunt înălțați în dregătorii”. Încă din 1956, *Dicționarul Limbii Române Literare Contemporane*⁸⁰ arată faptul că „dregătorie” este un termen învechit. Într-adevăr, foarte puțini dintre vorbitorii de limbă română din ziua de azi îl mai folosesc. Utilizarea lui într-o versiune de *skopos* liturgic este perfect justificată, prin prisma unor considerații care au fost expuse mai sus. Însă, în conformitate cu *skopos*-ul propus în acest studiu pentru

⁷⁸ Cf. BDAG, p. 1034.

⁷⁹ Cf. *A Translator's Handbook on The Pastoral Epistles*, ad. loc.

⁸⁰ Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1956, vol. 2, p. 166.

proiectul SBIR, o formulare mai modernă ar fi adecvată. Varianta oferită de TLRM este forțată: „pentru conducători și pentru toți cei ce au autoritate”. Opțiunea BTBS este, de asemenea, inacceptabilă: „pentru regi și pentru toți cei care sunt în putere”. Conform DEX,⁸¹ a fi „în putere” are sensul de a fi „puternic, sănătos, voinic”. O variantă potrivită pentru traducerea lui „οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες” în versiunea SBIR ar putea fi: „conducători” sau „cei aflați la conducere”.⁸²

Alte exemple de același tip vor fi oferite în continuare. În Romani 2,3, verbul „λογίζομαι” este tradus în SSB prin „a socoti”, în timp ce în toate celelalte versiuni citate în acest studiu este tradus prin „a crede”. La momentul de față, sensul prim al verbului „a socoti” este: „a calcula”. Din punctul de vedere al considerațiilor de mai sus, pentru proiectul SBIR, „a crede”, „a considera”, „a fi de părere”, ar fi mai potrivite pentru traducerea lui „λογίζομαι” în Romani 2,3.

În 1 Timotei 4,1 întâlnim: „Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει”. Pentru „ῥητῶς” BDAG oferă: „pert. to what is stated or has been stated as being precisely so, expressly, explicitly”.⁸³ SSB și EJSS traduc: „Duhul grăiește lămurit”. Încă o dată, o astfel de formulate este foarte potrivită pentru o versiune liturgică a Sfintei Scripturi. Însă pentru *skopos*-ul versiunii SBIR, o traducere similară celei propuse de NTSI („Duhul spune clar”) este perfect legitimă.

În Coloseni 1,12 se afirmă: „[ὁ πατήρ] μετέστησεν [ἡμᾶς] εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ”. Pentru „μεθίστημι” BDAG oferă: „transfer from one place to another, remove”.⁸⁴ După cum afirmă și E. Lohse,⁸⁵ în Coloseni 1,12 întâlnim imaginea unui puternic împărat care, după ce a cucerit o anumită zonă, este capabil să disloce populația din ea și să o transfere în alte teritorii. Această imagine este aplicată lui Dumnezeu Tatăl, Care i-a eliberat pe creștini de sub puterea întunericului și i-a transferat în împărăția Fiului Său. În traducere, SSB și EJSS propun pentru „μετέστησεν [ἡμᾶς]”: „ne-a strămutat”. Pentru versiunea SBIR însă, o traducere mai potrivită ar fi: „ne-a transferat”, sau, dacă verbul „a transfera” este considerat prea modern,⁸⁶ „ne-a mutat”.

În Tit 1,7 sunt enumerate caracteristicile episcopului vrednic. SSB traduce „μὴ αὐθάδης, μὴ ὀργίλον”, prin „nu grabnic la mânie, nu dat la băutură”. Pentru versiunea SBIR însă, varianta propusă de EJSS este mult mai potrivită: „nu mândros, nu bețiv”.

În Coloseni 3,22, sclavii creștini sunt îndemnați să se supună stăpânilor lor: „Οἱ δούλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις”. EJSS oferă o traducere

⁸¹ Cf. *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, Univers Enciclopedic, București, 1996, p. 875.

⁸² Cf. varianta NTSI: „pentru regi și pentru toți cei care sunt în conducere”.

⁸³ Cf. BDAG, p. 905.

⁸⁴ Cf. BDAG, p. 625.

⁸⁵ Cf. E. LOHSE, *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Hermeneia, Fortress Press, Philadelphia, 1971, p. 37.

⁸⁶ Deși în limba română există o expresie consacrată: „transfer de populație”.

literală: „Robilor, întru toate ascultați-i pe stăpânii voștri cei după trup”. Însă, în acest punct, „κατὰ σάρκα” nu are sensul teologic din, e.g., Romani 8,5 („οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν”) unde ar trebui, chiar și în versiunea SBIR tradus literal. Pentru „οἱ κατὰ σάρκα κύριοι” din Coloseni 3,22, BDAG indică: „those who, according to human standards, are masters”.⁸⁷ În consecință, ar fi mai potrivită pentru versiunea SBIR traducerea lui οἱ κατὰ σάρκα κύριοι prin „stăpâni omenеști” sau „stăpâni pământești”.⁸⁸

În Tit 1,12-13 se spune: „(12) εἰπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης, Κρήτες ἀεὶ ψεύσονται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. (13) ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής. δι’ ἣν αἰτίαν ἔλεγε αὐτοῖς ἀποτάμω, ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει”. SSB și EJSS traduc „δι’ ἣν αἰτίαν” prin „pentru care pricină”. Pentru *skopos*-ul proiectului SBIR însă, ar fi mai potrivit să se traducă: „pentru acest motiv”⁸⁹ sau: „de aceea”.⁹⁰

Un alt principiu pe care echipa SBIR ar trebui să îl asume în noua traducere a NT ar fi acela al clarității și exactității. Noua versiune ar trebui să fie diferită de versiunile tradiționale, acolo unde acestea propun traduceri care riscă să fie înțelese greșit, inclusiv în pasaje unde se întâlnește multă teologie.

În Galateni 2,16 Sfântul Apostol Pavel afirmă: „καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ”. Deși „ἵνα δικαιωθῶμεν” reprezintă, în mod foarte evident, o formă de pasiv (Dumnezeu fiind cel care îi „îndreaptă / îndreptează” pe creștini, și nu ei înșiși), SSB propune: „am crezut și noi în Hristos Iisus, *ca să ne îndreptăm* din credința în Hristos” (sublinierea mea). În abstract, în limba română este posibilă exprimarea unui sens pasiv printr-o formă reflexivă.⁹¹ Mai mult decât atât, un cititor ferm ancorat în tradiția eclezială are intuiția faptului că „îndreptarea” este realizată de Dumnezeu, nu de om. Însă, deoarece versiunea SBIR nu este creată exclusiv pentru un astfel de cititor, o traducere mai clară ar trebui executată în acest punct: „ca să fim îndreptați din credința în Hristos”.

În Coloseni 1,4-5 se afirmă: „(v. 4) ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους (v. 5) διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς” O interpretare care înțelege nădejdea (ἐλπίς) obținerii unei recompense cerești ca și

⁸⁷ Cf. BDAG, p. 916.

⁸⁸ Pentru varianta din urmă, cf. opțiunea TLRM și BTBS.

⁸⁹ Cf. NTSI.

⁹⁰ Cf. BTBS și TLRM.

⁹¹ Cf. Ștefania POPESCU, *Gramatică practică a limbii române*, Editura Lider, 1997, p. 336. Ea spune: „Diateza pasivă poate fi exprimată și prin verbe cu formă activă construite cu pronumele reflexiv în acuzativ.”

motivație mercantilă a credinței („πίστις”) și iubirii („ἀγάπη”) colosenilor este eronată.⁹² În limba română, însă, traducerea oferită de SSB poate fi lecturată în acest mod: „(4) Căci am auzit despre credința voastră în Hristos Iisus și despre dragostea ce aveți către toți sfinții, (5) pentru nădejdea cea gătită vouă în ceruri”. Iar aceasta, deoarece unul din sensurile prepoziției „pentru” este de a exprima un raport final, introducând, e.g., un complement circumstanțial de scop („în scopul”, „în vederea”).⁹³

În textul din Coloseni 1,4-5 însă, după cum notează E. Lohse⁹⁴, credința („πίστις”) și iubirea („ἀγάπη”) se bazează pe nădejdea („ἐλπίς”) ascunsă în ceruri. În acest fel, BDAG pentru „διὰ” construit cu acuzativul: „marker of something constituting cause; the reason why something happens, results, exists: because of”.⁹⁵ Din acest unghi, o variantă mai potrivită pentru proiectul SBIR ar fi de a se întrerupe cu punct versetul 4 și de a începe versetul 5 cu formularea: „Acestea se datorează nădejzii ...”.

Un alt principiu pe care echipa SBIR ar trebui să îl asume în efortul ei ar fi acela de segmentare în mai multe fraze sau propoziții a pasajelor foarte lungi din original, fiind știut faptul că, în NT, există multe astfel de fragmente. Poate cel mai bun exemplu este textul din Efeseni 1,3-14 care, în original, constituie o singură frază, cea mai lungă din NT (26 de rânduri în textul UBS).⁹⁶ Teoretic, în traducere, acest text ar putea fi prezentat ca o singură frază. Însă cele mai multe traduceri, inclusiv SSB optează pentru segmentarea lui într-un număr mai mare sau mai mic de fraze: SSB: 3, EJSS: 5, BDC: 5, BTBS: 4, NTSI: 7, TLRM: 15. Din nou, *skopos*-ul unei versiuni este determinant și pentru acest aspect. O versiune adecvată unei utilizări liturgice ar tinde să aibă fraze mai lungi, asemenea SSB, pe când o versiune făcută în mod special pentru *skopos* misionar ar tinde să aibă fraze mai scurte, asemenea TLRM.

În loc de concluzii

În finalul acestui studiu aș dori să exprim un număr de păreri personale referitoare la întreaga problematică expusă mai sus. Pe de o parte, cred, într-o anumită măsură, în funcționalitatea metodei *skopos*. Sunt convins că există mai multe forme legitime de traducere a Bibliei și

⁹² Cf. E. LOHSE, *op. cit.*, p. 17.

⁹³ Cf. DEX, p. 775, cu exemplul: „scrie pentru bani”.

⁹⁴ Cf. *ibidem*, p. 18.

⁹⁵ Cf. BDAG, p. 225.

⁹⁶ Cf. A. LINCOLN, *Ephesians*, Word Biblical Commentary, Word Books Publisher, Dallas, 1990, p. 9-11.

că diferite forme sunt potrivite pentru diferiți *skopoi*. Nu cred că o versiune de tip SSB este singura versiune a Bibliei legitimă pentru un creștin ortodox. O astfel de versiune este poate cea mai matură, însă nu singura posibilă sau necesară. Cred că o versiune de tipul celei pe care o propun mai sus ar fi binevenită chiar și pentru credincioșii ferm anorați în viața Bisericii. Pe de altă parte, însă, nu cred în metoda *skopos* ca fiind o metodă miraculoasă care va rezolva problematica hermeneutică în ansamblul ei. Iar aceasta, fiindcă înțelegerea Cuvântului lui Dumnezeu depinde de altceva decât de simpla schimbare a registrului lexical – stilistic. O astfel de schimbare ar putea să ajute, în sensul sugerat în acest studiu, însă nu ar fi, în nici un caz, decisivă. Oricât de simplu ar „vorbi” Biblia, oricât de „pe înțelesul tuturor”, dacă cel care o citește nu are experiența duhovnicească necesară înțelegerii realităților duhovnicești, metoda *skopos* rămâne complet inefficientă. O traducere a Bibliei poate fi complexă sau simplă, însă factorul decisiv pentru înțelegerea ei nu rezidă în dialectica complex-simplu, ci în prezența Duhului lui Dumnezeu în cel care citește Cuvântul lui Dumnezeu.

Summary: The SBIR Project of New Testament Translation and a Series of Considerations on It, from the Perspective of the SKOPOS Approach

The present paper expresses a series of reflections on a new project of translation of the New Testament made by the Romanian Bible Society under the coordination of the United Bible Societies. In the first part of this study a series of modern developments in the field of Bible Translation are introduced to the reader, especially the replacement of the TAPOT method by various approaches advanced by the "Translation Studies". These developments are then connected to three versions of the Bible in English: *Revised Standard Version*, *Good News Bible*, and *New International Version*. A major shift in the policy of translation encouraged by the United Bible Society is then mentioned, together with six versions of the Bible in Romanian. Against the background of these elements the author of this study advances a proposal for the type of translation to be adopted in the project of the Romanian Bible Society. An "in-between" type of translation is viewed as most appropriate for the Romanian project. In the final part of the study particular aspects of this proposal are expressed.

Pr. mrd. Daniil-Corneliu IACȘA

EVANGHELIA LUI IUDA: Scriere gnostică sau Evangelie creștină?¹

„(Iisus) l-a ales pe Iuda ca un neștiutor și
l-a plâns ca un atotștiutor”.

(Sfântul Efreim Sirul)

Principală problemă la care trebuie să răspundem după descoperirea și editarea *Evangeliei lui Iuda* este dacă această scriere este una creștină sau gnostică. Care sunt elementele compoziționale care o pot asocia cu alte scrieri gnostice sau nou-testamentare? Ce le caracterizează pe personajele acestei scrieri? De ce Iisus și Iuda apar atât de diferit prezentați aici față de Sfintele Evanghelii canonice? Care este mesajul acestei scrieri și cât de relevant este el pentru spiritualitatea creștină a secolului al XXI-lea? Acestea sunt doar câteva întrebări ce își așteaptă răspunsul în studiul de față. Numai analizând această scriere putem înțelege, prin antiteză, măreția și frumusețea *Evangeliei lui Hristos* și putem continua cercetarea noastră în direcția deosebirii creștinismului de gnosticism. Nu Iuda interesează în această scriere, care nu este decât un vehicol pentru adevăratul mesaj: cosmologia gnostică.

1. Introducere

În anul 1996, teologul menonit William Klassen, profesor la „L'Ecole Biblique de Jerusalem”, publica lucrarea *Iuda: trădător sau prieten al lui Iisus*.² În care își dezvoltă următoarea teză: Iuda nu L-a „trădat” pe Iisus, ci L-a „predat” autorităților evreiești, într-o încercare de mediere care s-a făcut cu consimțământul Mântuitorului Însuși. Piatra de încercare a acestei teorii? Traducerea verbului grecesc παραδίδωμι. Potrivit lui Klassen³ acest verb înseamnă „a preda”, „a înfăptui”, „a încredința”, precum în FA 14:26; 15:40; de asemenea mai poate însemna „a transmite”, așa cum scrie Sfântul Pavel despre învățătura Domnului la 1Co 11:23: „Căci eu de la Domnul am primit ceea ce v-am dat și vouă: Că Domnul Iisus, în noaptea

¹ Studiul de față se bazează pe cercetările efectuate pentru lucrarea de disertație intitulată *Istoria unei scrieri gnostice: Evangelia lui Iuda*, pregătită sub îndrumarea științifică a Pr. Lect. Dr. Daniel Benga, în cadrul programului de masterat 2004-2006 „Istorie și Tradiție”, din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” – București.

² William KLASSEN, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?*, Minneapolis: Fortress, 1996.

³ *Ibidem*, pp. 42-43.

în care a fost vândut, a luat pâine [...]”. Dar aici Klassen pune în acord cele două forme ale aceluiași verb pentru a trage concluzia că Sfântul Pavel aceasta a și intenționat, să arate neutralitatea acțiunii de „predare”, „transmitere”, iar în nici un caz trădarea. Teologul menonit mai amintește că în nici un text antic verbul grecesc nu are sensul de „trădare”, iar singurul loc unde ni se vorbește despre Iuda ca trădător este la Lc 6:16: „Iuda Iscarioteanul, care s-a făcut trădător”. Așadar, conchide William Klassen, cel mai probabil Iuda nu L-a trădat pe Hristos, ci a încercat o mediere între Acesta și autoritățile Templului din Ierusalim:

„Când Iuda l-a amintit lui Iisus că sfatul Său a fost întotdeauna acela de a-l mustra pe păcătos în mod direct, Iisus ar fi putut să spună că nu apăruse ocazia pentru a-l confrunța direct pe marele preot. Poate că, ajunși aici, Iuda s-a oferit să aranjeze așa ceva, în speranța că procesul de mustrare va funcționa”⁴.

Și care ar fi atunci explicația sinuciderii lui Iuda? Klassen răspunde fără să ezite: aceea a soldatului care moare odată cu regele său: „*Iuda a sperat că Iisus va avea ocazia să-și stabilească acreditivile înaintea mai-marilor arhieriei*”⁵, pe baza unei picturi anonime aflată la British Museum și datată 350-370 d.Hr. și care îl arată pe Iuda spânzurat de un copac alături de Iisus cel răstignit pe cruce.

Dar Klassen nu reprezintă o premieră. Astfel de supoziții în legătură cu evenimentele descrise în Sfintele Evanghelii canonice au fost emise încă din secolul al XIV-lea, când în literatura polemică islamică, cosmograful ad-Dimashqhi susținea că Iuda i-a mințit pe evrei în legătură cu Iisus, care nu a fost răstignit; în locul său, Iuda și-a asumat o astfel de moarte. Ideile islamice ar putea fi sursa operelor unor scriitori ai sec. al XX-lea precum Nikos Kazantzakis - *Ultima ispită a lui Hristos* (1950), Taylor Caldwell cu *Eu, Iuda și musical-ul rock american: „Jesus Christ Superstar”* (1971), și sunt împărtășite astăzi și de cercetători precum Robinson sau Louis Painchaud⁶.

Numai că în *Evanghelia lui Iuda* nu avem nici o relatare a căinței sale sau a modului cum a murit, așa după cum avem în Mt 27:3-10. Iar Klassen nu ia în considerare cuvintele lui Iuda de la Mt 27:4: „*Am greșit,*

⁴ *Ibidem*, p. 74.

⁵ Larry B. STAMMER, *New Look at Ancient Betrayer*, în „Los Angeles Times”, 21 Friday, 2000, <http://www.emayzine.com/lectures/judas.htm>

⁶ James M. ROBINSON, *The Secrets Of Judas. The Story Of The Misunderstood Disciple And His Gospel*, Harper San Francisco, 2006., pp. 47-51; „Louis Painchaud în dialog cu Alin Suciu”, în *Adevărul literar și artistic*, Sâmbătă 20 Mai 2006, p. C6.

vânzând sânge nevinovat”, după cum arată și Fericitul Augustin:

„De asemenea, Apostolul Pavel a spus: „El, Care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți, cum nu ne va da, oare, toate împreună cu El?” (Rm 8:32). Iată cum Tatăl L-a dat morții pe Hristos! De asemenea, Iuda L-a dat morții; nu pare cumva că lucrul făcut este de același fel? Iuda este „traditor”, unul care a dat morții, [sau trădător]: este oare Dumnezeu Tatăl așa ceva? Doamne, ferește! vă spun. [...] Atât Tatăl L-a dat morții, cât și El Însuși S-a dat pe Sine morții. Același Apostol spune: „Care m-a iubit și S-a dat pe Sine însuși pentru mine” (Gal 2:20). Dacă Tatăl L-a dat morții pe Fiul, iar Fiul S-a dat pe Sine Însuși morții, atunci ce a făcut Iuda? A fost o „traditio” din partea Tatălui, o „traditio” din partea Fiului și o „traditio” din partea lui Iuda. Lucrul făcut e la fel, dar ce-i deosebește pe Tatăl Care Îl dă morții pe Fiul, pe Fiul Care Se dă pe Sine morții și pe ucenicul Iuda care își dă morții pe Învățătorul său? Aceasta, că Tatăl și Fiul au făcut-o din dragoste, dar Iuda a făcut aceasta din trădare perfidă” (Fericitul Augustin, *Omilia a VII-a la Întâia epistolă sobornicească a Sfântului Apostol Ioan*).

Prin urmare, ar trebui să luăm în considerare ceea ce Darell Bock numește „criteriul jenei”: dacă ceva este jenant pentru Biserica primară, atunci este improbabil să fi fost inventat⁷.

Pentru a-l exonera pe Iuda de trădare, detractorii Sfintelor Evanghelii canonice se folosesc de cele două posibilități:

(i) Fie Iuda nu a intenționat să-L trădeze pe Iisus, ci doar să intermedieze o întâlnire între Acesta și arhieriei evrei, ipoteză ce pleacă de la ignorarea sensului de „trădare” pentru verbul grecesc *παράδιδωμι* din Sfintele Evanghelii,

(ii) Fie Iuda a acționat din porunca lui Iisus, ipoteză ilustrată în *Evanghelia lui Iuda*.

În ambele cazuri Iuda nu poartă vreo responsabilitate pentru Moartea lui Hristos, iar Sfintele Evanghelii, alături de întreaga Sfântă Tradiție a Bisericii este desconsiderată, căci se refuză a treia posibilitate. Și în acest caz este vorba despre pervertirea principiului terțului exclus, „monotonia nerealistă a lui «sau-sau»”⁸, tipică mentalității moderne occidentale.

Dezbateră iscată în jurul descoperirii manuscrisului *Evangheliei lui Iuda*, precum și a întrebării legate de posibilul aport al acestei scrieri la înțelegerea evenimentelor premergătoare Patimilor lui Iisus Hristos și a

⁷ Darell Bock, *Will the Real Judas Please Stand Up?*, <http://www.beliefnet.com/story/189/story-18925-1.html>

⁸ Andrei PÎRȘU, *Toleranța și intolerabilul. Criza unui concept*, Editura LiterNet, 2005, p. 5.

relației Acestuia cu Iuda, este una deosebit de complexă și bulversantă, cu elemente de senzational și *cancan* într-un amestec aproape nefiresc de fapte și evenimente științifice. Pare-se că întreaga lume a devenit interesată brusc de creștinism și privește această religie prin grila gnostică a secolului al II-lea, revitalizată de cei care se proclamă singuri gnostici contemporani.

Așa după cum se va vedea, textul conține elemente de evanghelie inversate, precum o fac toate scrierile apocrife de natură gnostică. Aceasta este de fapt și definiția apocrifei: produsul literar ce dublează genurile Noului Testament, încercând să completeze unele date absente cu privire la viața Mântuitorului, a Sfintei Fecioare Maria și a Sfinților Apostoli⁹. Putem avea astfel tot felul de evanghelii, epistole și apocalipse care să pretindă exclusivitatea ineditului despre faptele și învățătura din Noul Testament. Dar în aceste condiții, Evanghelia lui Iuda nu este nici autoritativă, nici autentică. Nu este autoritativă pentru că asemenea învățături au fost considerate erezii de către Biserica creștină; nu este nici autentică deoarece știm că Iuda s-a spânzurat (Mt 27:5) și că numai în secolul al II-lea s-au cristalizat asemenea concepții gnostice – data unui presupus original grecesc nu poate fi împinsă în nici un caz până în secolul I, ceea ce nu-l poate face pe Iuda-autor al acestei scrieri.

2. Descoperirea, vânzarea și restaurarea manuscrisului

Pe data de 9 aprilie 2006, Societatea National Geographic a difuzat un documentar referitor la descoperirea unui manuscris al *Evangheliei lui Iuda*. Concomitent, au fost lansate două cărți de către aceeași Societate: o traducere în limba engleză a textului¹⁰ și o prezentare a întregii povești legate de descoperirea și promovarea manuscrisului¹¹. Presupoziția de la care pornesc autorii documentarului este aceea că textul prezentat, aparent la fel de vechi precum cele patru Sfinte Evanghelii canonice (*Matei, Marcu, Luca și Ioan*) furnizează informații indispensabile despre începuturile creștinismului. Și astfel s-a declanșat o nevroză mediatică ce ne determină să ne întrebăm: este justificată o astfel de viziune asupra unui text fără răsunet în istoria creștinismului? Este firesc ca acest text să fie echivalat

⁹ Pr. Prof. Ioan BARBU, *Istoria formării canonului Noului Testament până în secolul al IV-lea*, (teză de doctorat în Teologie), București, 1999, p. 135.

¹⁰ *The Gospel of Judas*, Edited by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst with Additional Commentary by Bart D. Ehrman, Washington, D.C.: National Geographic Society, 2006.

¹¹ Herbert KROSNÉY, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel Of Judas Iscariot*, Washington, D.C.: National Geographic Society, 2006.

cu Evangheliile nou-testamentare așa cum nu s-a făcut cu alte evanghelii apocrife? Și nu în ultimul rând: este o întâmplare lansarea acestui subiect în perioada Sfintelor Paști?

Manuscrisul pe papire numit *Codex Tchacos* a fost găsit la El Minya, Egipt, în anii '70 ai secolului trecut și a fost datat între anii 220-340. El are 62 de pagini și conține patru texte, toate scrise în limba coptă: *Evanghelia lui Iuda*, *Întâia Apocalipsă a lui Iacob*, *Epistola lui Petru către Filip* și fragmente din cartea *Allogenes*.

În ceea ce privește demersul NGS de restaurare-publicare-monopolizare a textului *Evangheliei lui Iuda*, Robinson consideră că toți cei „din afara” proiectului NGS, inclusiv cititorii cărții sale, cunosc multe lucruri despre *Evanghelia lui Iuda* și pot concluziona pentru ei înșiși: „Ceea ce s-a întâmplat cu această aventură bănoasă nu este o poveste plăcută [...] iar voi aveți dreptul să cunoașteți ce s-a întâmplat cu adevărat”¹².

3. Doctrina gnostică din *Evanghelia lui Iuda*

3.1. Subiectul și structura *Evangheliei lui Iuda*¹³

Evanghelia lui Iuda nu a fost păstrată integral ci doar 26 de pagini, aprox. ¾ din textul complet și prezintă cel puțin trei idei principale ce se vor a fi legătura „firească” cu Sfintele Evanghelii din *Noul Testament*: a) Iuda era discipolul cel mai iubit al lui Iisus; b) Iisus l-a încredințat pe Iuda cu misiunea de a-l da pe mâna autorităților evreiești pentru ca prin aceasta să-l elibereze cât mai curând de corpul său; c) Iuda a făcut un lucru bun vânzându-l pe Iisus¹⁴. Dar despre ce este vorba în această scriere?

Documentul, care se întinde pe 13 pagini de papirus, a fost scris în limba coptă, mai precis în dialectul sahidic, cu forme dialectale din Egiptul de Mijloc¹⁵. Structurile lingvistice și conceptele teologice vehiculate

¹² ROBINSON, *op.cit.*, p. vii.

¹³ Traducerea în limba română, prezentă în anexă, a fost făcută din limba engleză, după ediția: *The Gospel of Judas*, Edited by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst with Additional Commentary by Bart D. Ehrman, Washington, D.C.: National Geographic Society, 2006. Ediția americană conține traducerea în engleză, franceză și germană, dar nu conține originalul copt. Potrivit editorului Rodolphe Kasser, ediția critică este programată pentru tipărire în cursul anului 2006.

Citatele din *Evanghelia lui Iuda* se vor face din această traducere românească.

¹⁴ BOCK, *op.cit.*

¹⁵ Alin SUCIU, „Evanghelia lui Iuda – un produs mediatic”, în *Adevărul literar și artistic*, Sâmbătă 20 Mai 2006, p. C4.

de această scriere, chiar și scrisul de mână, sunt asemănătoare celor din manuscrisele de la Nag-Hammadi¹⁶. Întrucât codexul a fost autentificat ca aparținând între anii 220-340 d.Hr., el este cel mai probabil o traducere după un original grecesc mai timpuriu, dar a cărui dată nu poate fi nicidecum situată în secolul I, datorită elementelor specifice de cosmologie gnostică ce se articulează în secolul al II-lea, sub influența unora precum Basilide, Valentinian, Marcion etc. - dar nici mai târziu de anul 180, data la care este menționat pentru prima dată de către Sfântul Irineu în *Adv. Haer.* Datorită terminologiei, *Evangelia lui Iuda* a fost compusă cel mai probabil între anii 130-170, după cum este de părere James M. Robinson¹⁷. Referitor la gruparea gnostică care l-a produs, se presupune că aceasta ar fi fost a cainiților, dar profesorul Birger A. Pearson consideră că această sectă nu a existat niciodată, fiind doar o presupunere a diferiților scriitori patristici și savanți moderni care, tot în acest mod, ar fi inventat și cercul gnostic al „ofiților” (gr. *ophis*, șarpe)¹⁸.

Structura

Structura *Evangeliei lui Iuda* este unitară, ea desfășurându-se după un tipar obișnuit în antichitate și anume:

1. **O introducere** (Incipit), în care ni se prezintă subiectul scrierii, respectiv revelația lui Iisus către Iuda Iscarioteanul, și timpul desfășurării acțiunii, cu trei zile înainte de Paște;
2. Un scurt **excurs** despre slujirea pământească a lui Iisus;
3. **Scena 1**, care cuprinde trei momente:
 - (a) discuția cu prilejul euharistiei,
 - (b) provocarea pe care o lansează Iisus ucenicilor de a-și demonstra desăvârșirea și
 - (c) convorbirea lui Iisus cu Iuda;
4. **Scena 2**, care cuprinde patru momente:
 - (a) apariția lui Iisus în mijlocul ucenicilor,
 - (b) povestirea vedeniei avute de ucenici,
 - (c) tâlcuirea vedeniei de către Iisus,
 - (d) întrebările lui Iuda despre neamul omenesc;

¹⁶ ***, *Q&A: Herb Krosney, Author Of 'The Lost Gospel'*, http://www.nationalgeographic.com/lost_gospel

¹⁷ ROBINSON, *op.cit.*, p. 59.

¹⁸ Birger A. PEARSON, *Iuda Iscarioteanul și noua lui Evanghelie: câteva observații*, în „Adevărul literar și artistic”, Sâmbătă 20 Mai 2006, p. C5.

5. **Scena 3**, care cuprinde patru momente, dintre care unul cel al povestirii-în-ramă:

- (a) povestirea visului său de către Iuda și interpretarea dată de Iisus,
- (b) întrebarea lui Iuda despre soarta sa și revelația lui Iisus către Iuda despre:
- (c) POVESTIREA-ÎN-RAMĂ:

- (c1) Spiritul Nevăzut și Autogenes,
- (c2) crearea lui Adamas și a luminătorilor,
- (c3) cosmosul, haosul și cele de dedesubt,
- (c4) stăpânitorii și îngerii,
- (c5) crearea neamului omenesc,

- (d) întrebarea lui Iuda despre soarta lui Adam și a neamului omenesc,
- (e) discuția lui Iisus cu cei doisprezece despre distrugerea celor ticăloși,
- (f) însărcinarea pe care i-o dă Iisus lui Iuda de a-l vinde și intrarea lui Iuda în nor (CULMINAȚIA);

6. **Concluzia:** Iuda îl trădează pe Iisus (DEZNODĂMÂNTUL).

7. **Titlul:** *Evanghelia lui Iuda*.

În această scriere există câteva elemente de compoziție care sunt comune literaturii antice așa cum s-a dezvoltat aceasta în spațiul cultural greco-roman și indian și pe care Sfintele Evanghelii nu le împărtășesc întocmai. În schimb, ele sunt prezente în *Evanghelia lui Iuda*, și anume: (i) povestirea-în-ramă sau povestirea în povestire, un procedeu folosit în antichitate în operele sanscrite: *Mahābhārata* (presupusă a fi fost alcătuită între anii 400 î.Hr.-200 d.Hr.) și *Pañca-tantra* (100 î.Hr.-500 d.Hr.); în *Evanghelia lui Iuda*, acesta este momentul compozițional vizat de autor/i ca fiind cel mai important întrucât conține nucleul învățăturii gnostice; (ii) culminația, ca moment de maximă intensitate a emoției degajate de însărcinarea dată de Iisus și intrarea lui Iuda în norul luminos; (iii) deznodământul, ca rezolvare cu totul nefirească a faptelor prezentate, este plasat aici înaintea Pătimirii și Răstignirii Mântuitorului, prin vânzarea/predarea Acestuia de către Iuda arhiereilor evrei.

3.2. *Intriga și problemele teologice*

Intriga „evangeliei” o reprezintă polemica pe care Iisus o are cu ucenicii săi înaintea Paștilor, și relația specială cu Iuda, căruia îi dezvăluie tainele prin care Spiritul cel Nevăzut a creat eonii, universul întreg și pe om, încredințându-l totodată cu misiunea vânzării sale către arhieriei evreilor. Viziunea lui Iisus despre lume se află în contradicție cu cea a ucenicilor săi, iar pe fondul tensiunii dintre cele două părți își face apariția și se conturează ca personaj principal al scrierii – Iuda.

Evangelia lui Iuda pune cititorului modern o serie întreagă de probleme de ordin teologic, pe care le vom discuta mai amănunțit odată cu prezentarea personajelor și care țin de ceea ce Ioan Petru Culianu a numit „principiul exegezei inverse”¹⁹, cum ar fi: prietenia strânsă dintre Iisus și Iuda, însărcinarea pe care Iuda o primește de la Iisus pentru a-l vinde, spre a-l elibera de veșmântul carnal, ignoranța și imoralitatea ucenicilor, existența mai multor puteri superioare creatorului acestei lumi, caracterul imund al corpului omenesc și al reproducerii, inutilitatea apartenenței la Biserica creștină. Cercetătorul român privea gnosticismul, ca de altfel orice religie, ca pe un joc al minții generat de anumite „reguli computaționale” ce își vor căuta în orice perioadă istorică exprimarea și vor alcătui sisteme care vor interacționa și se vor influența reciproc²⁰. Potrivit lui Culianu, orice schimbare într-un sistem religios influențează toate celelalte sisteme care influențează istoria.

3.3. *Scriere gnostică sau evanghelie creștină?*

Povestirea-în-ramă, cea care prezintă cosmologia gnostică, este nucleul întregii scrieri. Dacă profesorului Emmel, atunci când a văzut unele fraze din *Evangelia lui Iuda* în 1983, i s-a părut evident că este vorba despre gnosticism, atunci acest lucru ne facem să ne întrebăm despre opiniile generate de publicarea textului evangheliei în 2006, cum că ar fi posibil ca scrierea să aparțină primului secol creștin, poate chiar lui Iuda însuși, în ignorare totală a terminologiei și ideilor vehiculate de

¹⁹ Ioan Petru CULIANU, *Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri*, Ediția a doua, Traducere de Tereza Culianu-Petrescu, Cuvânt înainte al autorului, Postfață de H.-R. Patapievi, Editura Polirom, Iași, 2002pp. 152-153.

²⁰ Idem, *Jocurile minții*, Ediție îngrijită de Mona Antohi și Sorin Antohi Studiu introductiv de Sorin Antohi, Traduceri de Mona Antohi, Sorin Antohi, Claudia Dumitriu, Dan Petrescu, Catrinel Pleșu, Corina Popescu, Anca Vaidesegan, Polirom, Iași, 2002, pp. 339-348.

aceasta. Elementele articulate de cosmologie prezente în textul de față s-au cristalizat cu siguranță doar în secolul al II-lea, atunci când gnosticismul – ca mitologie eclectică ce îngloba elemente atât păgâne, cât și creștine – înfloarește sub influența speculațiilor metafizice platonice și a concepțiilor lui Valentinian sau chiar Marcion.

Dar cel mai important indiciu despre faptul că avem de a face cu o scriere gnostică îl reprezintă elementele de cosmologie. Gnosticii erau interesați în primul rând de transpunerea în scris a învățăturii lor despre apariția îngerilor, crearea lui Adam, eliberarea sufletului de corpul întinat etc. Aceste lucruri le știm atât din ceea ce afirmă gnosticii despre ei înșiși (o sursă importantă în acest sens fiind manuscrisele descoperite în 1945 la Nag-Hammadi), cât și de la Sfinții Părinți ai Bisericii (până în secolul al V-lea avem scrieri ale Părinților Bisericii îndreptate împotriva ereziilor; acestea au fost principala sursă istorică pentru Biserică și după cum s-a dovedit chiar în cazul de față, cea mai fidelă). Cifrele, la gnostici, au o mare importanță, iar scrierea de față nu face excepție. Cel-cu-Obârșia-în-Sine creează eonii, 72 de luminători care la rândul lor dau naștere la 360 de luminători. De asemenea apar câte 72 de ceruri și 360 de firmamente. Apoi, demiurgul Saklas, creat de îngerul numit Nebro sau Ialdabaoth, îi creează la rândul lui pe Adam și Eva, care este numită după traducerea grecească-Zoe.

Deși manuscrisele datează, după examinarea papirusului și a scrierii copte, din a doua jumătate a secolului al IV-lea, originalele grecești „pot proveni cel mai devreme din secolele al II-lea și al III-lea, iar unele dintre ele cu greu ar putea fi mai târzii decât anii 120-150, deoarece Sfântul Irineu scria în anul 180 că «ereticii se laudă că posedă mai multe evanghelii decât sunt în realitate» și se plânge că pe vremea sa astfel de scrieri au dobândit o largă circulație.”²¹ Se poate observa cum majoritatea cărților apocrife încearcă să dubleze genurile *Noului Testament* – evanghelii, fapte, epistole, apocalipse – asumându-și o autoritate apostolică, tocmai pentru a fi considerate canonice. Întrucât majoritatea autorilor lor sunteretici (gnostici, doceti, ebioniți, etc.) este de înțeles că Biserica a detectat imediat caracterul lor eretic, neacceptându-le în canon.

Dar despre *Evangelia lui Iuda* aflăm de la episcopul Irineu de Lyon, care în lucrarea sa *Adversus haereses*, scria în felul următor:

„Alții declară iarăși că din Puterea cea de sus își trage ființa Cain și mărturisesc că Esau, Core, sodomii și toți asemenea lor sunt înrudiți

²¹ BARBU, *op.cit.*, p. 104.

cu ei (cu gnosticii, n.n.). În virtutea acestor lucruri, adaugă ei, sunt atacați de Creator, dar până acum nici unul dintr-înșii nu a suferit vreo rană! Pentru că Sophia avea obiceiul de a lua asupra ei ceea ce le revenea lor. Ei afirmă că trădătorul Iuda cunoștea amănunțit aceste lucruri și că el singur, cunoscând adevărul așa cum nimeni nu-l știa, a dus la capăt taina trădării; toate lucrurile, deopotrivă pământești și cerești, au fost aruncate în confuzie de către acesta. O astfel de poveste închisă creează ei, pe care o numesc *Evanghelia lui Iuda*" (*Adv. Haer.*, 1.31.1).

Există o posibilitate infimă ca scrierea descoperită în anii 1970 să nu fie aceeași despre care vorbește Sfântul Irineu și aceasta datorită eventualelor modificări, de la scurtare la expandare, așa cum s-a întâmplat cu *Apocriful lui Ioan*²². Cu toate acestea, înclinăm să credem că este vorba de același text. Care ar fi șansele, totuși, să fi existat mai multe *Evanghelii ale lui Iuda*, dacă Sfântul Irineu este oripilat numai de existența, pentru el, a uneia singure?

3.4. Personajele

Personajele scrierii sunt Iuda, Iisus, ucenicii acestuia, arhieriei evreilor și „niște scribi”. Prezența ucenicilor, aflați în contradicție cu Iisus, se estompează pe parcursul desfășurării acțiunii, la sfârșitul „evangeliei” refererirea la ei fiind indirectă: *«Iuda îi zise lui Iisus: „Atunci ce vor face acele neamuri?” Iisus grăi: „Adevărat zic vouă [...]” sau: «[Iuda zise]: „Învățătorule, [de ce râzi de noi]?” [Iisus] răspunse [și grăi]: „Nu râd [de voi] [...]”»* și: *«Cei care stăteau pe pământ auziră un glas venind din nor grăind»*. În același timp, Iuda se conturează ca personaj principal, evoluând de la *Scena 1b* („*Dar duhurile lor nu îndrăzniră să stea înaintea [lui], ci doar cel al lui Iuda Iscarioteanul*”) către momentul culminant, intrarea sa în nor, la *Scena 3f* (*«Iisus grăi: „Iată, ți s-au spus toate. Ridică-ți ochii și privește la nor și la lumina dintr-însul și la stelele care-l înconjoară. A ta este steaua care călăuzește calea”. Iuda își ridică ochii și văzu norul cel luminos și intră într-însul»*). Progresul său spiritual este urmărit de către autor/-i, el fiind singurul personaj care are o evoluție. Spre deosebire de ceilalți ucenici, deși are deja gnoza, el va spori în cunoaștere, ca urmare a revelațiilor primite. Cu toate că Iisus este prezent în toate momentele compoziției în opoziție față de ucenici și în relație de prietenie față de Iuda, el nu este decât personajul secundar care introduce toate celelalte personaje.

²² SUCIU, *Evanghelia lui Iuda – un produs mediatic*.

3.4.1. Iuda

Iuda apare în această scriere ca și eroul mântuirii neamului omenesc²³. Caracteristicile sale sunt importante în identificarea rolului său în această carte gnostică.

(i) El este unul dintre cei mai apropiați ucenici ai lui Iisus, respectiv **prietenul său**. Dar acest lucru nu se întâmplă decât după ce Iuda are curajul să răspundă provocării învățătorului și să stea înaintea acestuia în toată virtutea sa. Iisus le ceruse ucenicilor să îl înfrunte, demonstrându-i că au în ei spiritul desăvârșit, că au atins perfecțiunea: „*[Fie ca] oricine dintre voi, care este [destul de puternic] între ființele omenești, să se înfățișeze pe sine ca om desăvârșit și să stea înaintea feței mele*”.

(ii) Numai Iuda poate să facă acest lucru, așadar el este **un om virtuos, superior** și prin aceasta se deosebește de ceilalți ucenici: „*Ridică-ți ochii și privește la nor și la lumina dintr-însul și la stelele care-l înconjoară. A ta este steaua care călăuzește calea*”.

(iii) Mai mult decât atât, el **posedă gnoza**, o cunoaștere aparte despre Iisus, pe care ucenicii nu o au: „*Iuda [spuse] către el: „Știu cine ești și de unde ai venit. Tu ești din țărâmul cel nemuritor al lui Barbelo*”.

În urma acestei întâmplări, trebuie precizat, Iisus îl alege pe Iuda dintre toți ceilalți pentru a-i revela „tainele împărăției”. De asemenea, Iuda este personajul care motivează fiecare revelație din partea lui Iisus. Acesta spune de fiecare dată: „*Ieși din mijocul celorlalți și îți voi spune tainele împărăției*” și: „*Vino, ca să-ți [- două rânduri lipsă -]*”, unde partea lipsă este de bună seamă: „să-ți arăt”, „să-ți spun”. Și iarăși, după ce le tâlcuiește pe rând ucenicilor vedenia, apoi lui Iuda, acestuia Iisus îi spune: „*[Vino], ca să te învăț despre [tainele] pe care nimeni nu le[-a] văzut vreodată*”.

(iv) Drept urmare a celor de mai sus, putem spune că Iuda este un **om singur**, rupt de comuniunea deplină cu ceilalți, acest lucru accentuându-i unicitatea sa, esoterismul doctrinei și individualismul fiind o caracteristică a oricărui gnostic autentic. Deși face parte din grupul celor doisprezece, el este privit aparte de către narator, iar intervențiile sale sunt deosebite de ale celorlalți și de fiecare dată când îi vorbește lui Iisus, el o face în nume propriu și nu se identifică cu acțiunile grupului. Spre deosebire de gnosticism, ilustrat aici de relația exclusivistă dintre

²³ În acest fel a și fost numit în primele articole apărute în ziarele internaționale, după știrea despre demersul de restaurare și publicare al celor de la NGS: Roger THIEDE, *Judas, der Held*, în FACTS, 6 Ianuarie, 2006, p. 78.

Iisus și Iuda, în creștinism există o relație personală și unică între părintele spiritual și fiul său duhovnicesc, dar învățătura predată și sporul ucenicului se face în cadrul eclezial și liturgic. Spre exemplu, chiar dacă Taina Sfintei Spovedanii se desfășoară doar între cei doi: părinte-fiu, împărtășirea acestuia din urmă cu Sfântul Trup și Sânge ale Mântuitorului Hristos are loc în cadrul Sfintei Liturghii a credincioșilor. Toate mărturiile Părinților pustiei Egiptului din secolele III-IV conduc la această concluzie²⁴ și așa s-a întâmplat în toată lumea creștină până astăzi. Acest lucru nu e valabil în cazul de față, unde Iuda singur îndrăznește să stea în fața învățătorului, datorită desăvârșirii sale; numai lui i se destăinuie de către Iisus tainele împărăției și numai el poate să îl elibereze pe acesta de învelișul său carnal. Chiar și visul său este diferit de al celorlați apostoli pentru că misiunea sa este aparte. La sfârșitul veacurilor, steaua lui Iuda va străluci deasupra celui de-al treisprezecelea eon, iar în norul care se arată tuturor celor prezenți ca simbol al cunoașterii apofatice, doar Iuda poate să intre.

(v) În această scriere gnostică, Iuda este cel care **se sacrifică** – și va suferi cel puțin tot atât de mult pe cât suferă Iisus Hristos în Sfintele Evanghelii canonice – datorită blestemului tuturor neamurilor pentru trădarea sa. Atunci când Iisus vorbește cu Iuda în particular, el îi spune: „*Îți este ție cu puțință să atingi (împărăția), dar te vei întrista amarnic*”, apoi când Iuda întreabă despre soarta sa, Iisus revine cu aceeași avertizare: „*te vei întrista amarnic când vei vedea împărăția și tot neamul*” și în alt loc: „*Vei deveni al treisprezecelea și vei fi blestemat de către celelalte neamuri [...] În ultimele zile îți vor blestema înălțarea ta [47] la [neamul] cel sfânt*”, iar după ce îi spune că trebuie să jertfească trupul său, care îl ține prizonier: „*Adevărat [...] ultima ta [...] să devii [- aproape două rânduri și jumătate lipsă -], întrista [- aproape două rânduri lipsă -]*”. Fără intervenția lui Iuda, stăpânitorul acestei lumi nu va fi distrus de către Iisus. Așadar greutatea povestirii cade pe personajul lui Iuda. Dar cu toate că Iisus îl sfătuiește pe Iuda să-l dea pe mâna arhieriei evrei, textul păstrează tăcerea despre evenimentele de după arestarea sa și care sunt prezente în Noul Testament: Judecata, Patimile, Răstignirea, Moartea pe cruce, Învierea, Arătările de după Înviere și Înălțarea la ceruri.

(vi) El va fi înlocuit, devenind **cel de-al treisprezecelea spirit** și fiind numit în acest mod de către Iisus. Acesta îi spune: „*altcineva îți va lua locul, pentru ca cei doisprezece [ucenici] să ajungă iarăși la împlinire*

²⁴ *Patericul egiptean* este doar una dintre aceste mărturii.

întru Dumnezeu lor”, iar apoi îl numește chiar în acest fel: „*Tu, cel de-al treisprezecelea spirit, de ce stăruie atât de mult?*”, apoi: „*Vei deveni al treisprezecelea și vei fi blestemat de către celelalte neamuri*”. Și nu doar atât. La sfârșitul veacurilor, steaua lui Iuda: „*va străluci deasupra celui de-al [trei]sprezecelea eon*”.

(vii) **Soarta** celui „de-al treisprezecelea ucenic” este **hotărâtă dinainte** de către puterile superioare și el are **un rol foarte important** și **o condiție deosebită** scrisă în ceruri și recunoscută în acest mod de către stăpânitorii cosmosului întrucât Iisus îi spune: „*Cornul tău s-a înălțat deja, / mânia ta s-a aprins, / steaua ta s-a arătat strălucitoare, / iar inima ta s-a [...]. [57]*” și în alt loc: „*Ridică-ți ochii și privește la nor și la lumina dintr-însul și la stelele care-l înconjoară. A ta este steaua care călăuzește calea.*” și iarăși: „*vei fi blestemat de către celelalte neamuri și vei ajunge să domnești peste ele*”.

(viii) Iuda este **conștient de rolul său** și **activ interesat** de soarta întregii omeniri, dorind să afle de la Iisus cât mai multe despre zilele de pe urmă: „*Iuda îi spuse: „Când îmi vei spune aceste lucruri și [când] va răsări ziua cea mare de lumină pentru acest neam?”* Și în alt loc: „*[„Rabb]i, ce fel de fruct zămislește acest neam? [...] Și ce va face restul celor ce se vor naște dintre oameni?”* sau: „*Învățătorule, oare seminția mea este sub vegherea stăpânitorilor?*” sau: „*Iuda îi zise lui Iisus: „[Care] este răgazul rânduit ființei omeniești ca să trăiască? [...] „Oare, moare spiritul omenesc?”* și: „*Iuda îi zise lui Iisus: „Atunci ce vor face acele neamuri?”*”, iar altădată i se pare că Iisus râde de ucenici: „*Iuda îi zise lui Iisus: „Atunci ce vor face acele neamuri?”, când de fapt Iisus râdea „de greșeala stelelor*”.

(ix) Prin revelația pe care i-o face Iisus, cunoștința lui Iuda sporește, el devine **un mai bun gnostic, cunoscător** atât al destinului său, cât și al neamului omenesc: „*(Iisus grăi:) Iată, ți-am explicat tainele împărăției [46] și te-am învățat despre greșeala stelelor*”. Și înainte de intrarea în nor i se spune: „*Iată, ți s-au grăit toate*”. De asemenea, după ce Iisus îi revelează aceste taine, Iuda intră, tot la cerința lui Iisus, într-un nor luminos încojurat de stele și din care se aude un glas, cel mai probabil dumnezeiesc, dar despre care nu știm ce ar putea să fi spus datorită celor aproape cinci rânduri lipsă.

(x) Iuda **se îndoiește** de utilitatea gestului său de trădare, dar nu în legătură cu Iisus, ci cu sine însuși. Atunci când află că va primi împărăția cerurilor, dar va fi întotdeauna singur, despărțit de neamul omenesc pe care îl va salva, el îl întreabă pe Iisus: „*Ce folos este că o voi primi? Pentru că tu m-ai despărțit de acel neam*”.

(xi) Iuda **il vinde** sau **il predă** pe Iisus arhieriei evrei: „*Iuda le răspunde după cum voia. Și primi niște bani și li-l predă lor*”. Trădarea

aceasta este văzută aici în chip diferit față de Noul Testament, comentatorii moderni punând accentul pe aspectul de „predare”, „transmitere”, a termenului grecesc: *παραδίδωμι*, mai mult decât pe cel de „trădare”, așa cum vom vedea mai departe.

Dar ceea ce trebuie observat este că despre Iuda se vorbește la persoana a III-a, nicăieri în text menționându-se că el ar fi autorul scrierii. Față de Sfintele Evanghelii din Noul Testament, de aici nu aflăm despre avariția lui Iuda sau rolul său de iconom al grupului celor doisprezece, despre spălarea picioarelor sale la Cina Cea de Taină de către Hristos, despre faptul că îl sărută în Grădina Getsimani pe Acesta pentru a-L vinde, despre cum i-a părut rău de cele făcute și a returnat arginții în număr de treizeci arhiereilor Templului și cum s-a sinucis.

Gnoza deosebită pe care o primește Iuda de la Iisus se oprește la vinderea acestuia către arhiereii evrei și nu continuă cu o eventuală relatare despre soarta sa de atunci încolo. Trebuie să acceptăm doar faptul că această scriere reprezintă o așa-zisă mărturie despre cele întâmplate.

Dar mai presus de toate, Iuda este prezentat ca eroul întregii istorii a mântuirii neamului omenesc. Pe Iuda gnostic îl putem compara cu personajele Noului Testament care ar fi putut intra în acest tipar: Nicodim, femeia samarineancă, Maria Magdalena, Lazăr și mulți alții cu care Iisus a avut convorbiri particulare. Numai că gnosticii au avut această tendință de a-și alege receptori ai Revelației dublând genurile Noului Testament și punând pe seama unor astfel de personaje scrierile lor. Iuda, care îl reprezintă aici pe gnosticul prin excelență, ca și personaj central al acestei evanghelii nu este decât un caz izolat în gnosticism.

3.4.2. *Iisus*

În *Evanghelia lui Iuda*, Iisus – deși este recunoscut ca cel care îl va zdrobi pe stăpânitorul lumii acesteia – are **un rol secundar** în raport cu Iuda și nu este numit niciodată „Hristos”, „Domn” sau „Dumnezeu”, ci în adresarea ucenicilor săi el este cel mult apelat cu: „Învățătorule!” sau „Rabbi!”. La începutul textului ni se spune că el a făcut minuni pentru mântuirea oamenilor, dar nu ni se relatează nici una dintre ele.

„Ei afirmă că mulți dintre discipolii săi (ai lui Iisus, n.n.) nu erau conștienți de coborârea lui Hristos în acesta; dar că, atunci când Hristos s-a coborât peste Iisus, el a început să facă minuni și vindecări și să îl vestească pe Tatăl cel Necunoscut și să se mărturisească pe sine ca fiind întâiul om” (*Adv. Haer.*, 1.30.13).

Cel mai adesea, le vorbește ucenicilor săi despre „*tainele de dincolo*”

de lume și despre ceea ce se va întâmpla în zilele de pe urmă” și se arată acestora nu sub înfățișarea sa obișnuită, ci **sub cea a unui copil**: „*Adeseori el nu se arăta ucenicilor lui ca sine însuși, ci se descoperea între ei ca și un copil*”.

Totodată, Iisus păstrează trăsătura gnostică a maestrului spiritual, a învățătorului, dar nu și pe cea dumnezeirii sale, exprimată în Noul Testament prin adresarea: „Domnul” (de către **autorul însuși** al Evangheliei: Lc 19:8; In 21:12; **îngerii**: Lc 2:11; **ucenici**: Mt 8:21,25, 14:28 Lc 5:8, 9:54, 10:17, 11:1, In 6:68, **popor**: Mt 8:2,6, 15:22, 20:30; Mc 9:24; Lc 5:12, 10:40; In 9:38, 11:27; de asemenea la Rm 10:12-13, unde denumirea de *Κυριος* desemnează Dumnezeuul noului Legământ, apoi FA 2:36 unde Îl desemnează pe Hristos cel înviat și preaslăvit, iar la Apoc 17:14 unde Hristos este singurul „Domn al domnilor”). Aici, el este doar „învățătorul”, „rabbi”.

Din Sfintele Evanghelii canonice știm că Iisus Hristos a instituit „Pomenirea Sa” (Luca 22:19) prin Binecuvântarea și Frângerea Pâinii, dar în *Evanghelia lui Iuda* el nu se află de față la binecuvântarea și frângerea pâinii de către ucenicii săi. Ba chiar **râde** de neștiința lor, pentru că fac voia Dumnezeului imperfect:

„Când [se apropie de] ucenicii lui, [34] adunați și așezați și aducând rugăciune de mulțumire asupra pâinii, [el] răs. Ucenicii [ii] spuseră: «Învățătorule, de ce râzi de rugăciunea [noastră] de mulțumire? Noi am făcut ceea ce se cuvine». El răspunse și grăi: «Nu răs de voi. [Voi] nu faceți aceasta prin voia voastră, ci pentru că prin aceasta [se va] preamări Dumnezeul vostru»,

iar când Iuda îl roagă să îl asculte și pe el: „Când Iisus auzi aceasta, el răs și îi grăi: «Tu, cel de-al treisprezecelea spirit, de ce stărui atât de mult? Dar vorbește și eu te voi asculta». De asemenea, Iisus râde și atunci când îi vorbește lui Iuda despre stelele cele corupte:

„[Iisus] răspunse [și grăi]: «Nu răs [de voi], ci de greșeala stelelor, deoarece aceste șase stele au rătăcit împreună cu acești cinci luptători, și vor fi cu toții distruși împreună cu creaturile lor»”.

Prin urmare ignoranța este starea comună oamenilor care au fost creați de Demiurgul ignorant al Vechiului Testament, un mit gnostic binecunoscut și care apare la cei mai importanți gnostici printre care Basilide, Valentinian. Dar în *Evanghelia lui Iuda* mai este implicată o temă: **râsul**. În antichitatea creștină târzie, problema râsului a fost dezbătută pornind de la viața și faptele lui Iisus Hristos. Astfel, se considera că Noul Testament nu furnizează nici o informație despre voia bună a Mântuitorului expimată prin răs sau hohote de răs. Ba dimpotrivă, în momentul

Pătimirii, „căpeteniile își băteau joc” de Iisus, „și Îl luau în răs și ostași” (Lc 23:35-36), ceea ce, în compoziția Evangheliei, nu reprezintă decât „obtușitatea spirituală inerentă care accelerează drama Răstignirii și, prin urmare, dobândirea Mântuirii”²⁵. Scriitorul italian Umberto Eco, în romanul său *Numele trandafirului* (1980), înfățișează dezbaterea antică prin intermediul polemicii dintre călugării Jorge și Gugliemo. În stilul erudit, Eco își conduce cititorul prin istoria referințelor despre răs, de la Quintilianus prin Tacitus, Sinesius din Cirene, Elius Spatianus, Ausonius până la Paulin de Nola, Clement din Alexandria, Papa Martin și alți Părinți și scriitori bisericești atât din Apus, cât și din Răsărit. Ceea ce scriitorul italian a vrut să arate este diversitatea opiniilor despre răs, ca atribut fie al zeilor, fie al „celor proști”, fie al oamenilor, fie al maimuțelor, într-o dezbatere ce pendula la momentul respectiv între extreme și angaja întreaga lume antică. Detractori sau partizani, opiniile despre răs erau ireconciliabile, iar personajele romanului reflectă tendințele antice; pentru Jorge: „— *Domnul Nostru Iisus Christos nu a spus niciodată comedii sau fabule, ci doar parabole simple și clare care ne instruiesc alegoric despre cum să dobândim paradisul, amin.*”, iar pentru Gugliemo: „— *Mă întreb, a spus Guglielmo, de ce domnia ta ești atât de Potrivnic gândului că Iisus a răs și el vreodată? Eu cred că răsul este un leac bun, ca și băile, pentru a curarisi umorile și celelalte beteșuguri ale trupului, cu osebite melancolia*”²⁶.

Așadar, creștini sau gnostici, cu toții corelau cele două teme, răsul și ignoranța: a râde de ignoranță sau datorită acesteia. Dar importanța temei în legătură cu Iisus Hristos al Noului Testament constă în drama rezultată din corelarea răsului-batjocură al celorlalți cu dumnezeirea Sa²⁷. În cazul de față, răsul lui Iisus gnostic este provocat de lipsa gnozei din partea oamenilor, a cunoașterii adevăratei realități supracerești pe care el o revelează lui Iuda.

De altfel, în gnosticism ca și în atâtea religii, Demiurgul-Trickster²⁸ și ignorant este cel care joacă o farsă oamenilor pe care i-a creat. Și în *Evanghelia lui Iuda*, prin răsul lui Iisus, gnosticii dualiști se situează în

²⁵ Teodor BACONSKY, *Răsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Cuvânt înainte de Andrei Pleșu, Editura Anastasia, 1996, pp. 110-115.

²⁶ Umberto ECO, *Numele trandafirului*, traducere de Florin Chirițescu, Polirom, Iași, 2004, p. 133.

²⁷ BACONSKY, *op.cit.*, p. 115.

²⁸ Ioan Petru CULIANU analizează reprezentările Demiurgului-Trickster în *Gnozele dualiste...*, capitolul V: „Demiurgul ignorant”, pp. 113-174.

contradicție cu creștinii, prin aplicarea unei exegeze inverse Noului Testament: Iisus râde de râsul stăpânitorului lumii acesteia. De altfel, Dumnezeu la care se închină ucenicii este privit cu desconsiderație de către Iisus, deoarece este un Dumnezeu imperfect, care nu deține gnoza, astfel încât să o transmită ucenicilor, iar acțiunile sale sunt meschine. În *scena 1* se relatează:

„Când auziră ucenicii lui aceasta, începură să se mânie și să se înfurie și să aducă, în inimile lor, blasfemie împotriva lui.

Când Iisus observă lipsa lor [de înțelegere, grăi] către ei: «De ce s-a prefăcut tulburarea voastră în mânie? Dumnezeul vostru care se sălășluiește în voi și [...] [35] v-a stârnit la mânie [în] sufletele voastre»”.

Și nu doar atât. Contrar celor prezentate în Noul Testament, Iisus gnostic **nu este Fiul lui Dumnezeu**, așa cum credeau și ucenicii săi: „Ei au zis:

«Învățătorule, tu ești [...] fiul Dumnezeului nostru». Iisus le-a spus: «Cum de mă cunoașteți? Adevărat vă spun vouă, nimeni din cei născuți în mijlocul vostru nu mă va cunoaște»”,

ci aflăm de la Iuda că Iisus provine de pe tărâmul lui Barbelo:

„Iuda [spuse] către el: «Știi cine ești și de unde ai venit. Tu ești din tărâmul cel nemuritor al lui Barbelo. Iar eu nu sunt vrednic să rostesc numele celui care te-a trimis»”.

În Apocriful lui Ioan, Barbelo este forța desăvârșită a Spiritului celui Nevăzut și Neîntinat, emanată de acesta: Iar Spiritul cel sfânt l-a emanat pe dumnezeiescul Cel-cu-Obârșia-în-Sine, fiul său, împreună cu Barbelo [...].

Iisus Hristos are un **corp aparent** și acesta este unul dintre punctele doctrinei gnostice care i-au deranjat cel mai mult pe creștini și care a fost privit ca erezie. În ultimele cuvinte pe care Iisus le adresează lui Iuda, găsim îndemnul de a-l sacrifica pe omul care îl înveșmăntează pe Hristos: „Căci tu îl vei jerfi pe cel care mă înveșmăntează”. În doctrina sethienilor, Hristos s-a coborât în trupul omului Iisus precum într-un vas neîntinat, după ce acesta a fost curățit prin botezul lui Ioan, așa cum ne prezintă doctrina gnostică Sfântul Irineu:

„Hristos a coborât la Sophia, sora sa, și și-a anunțat venirea prin intermediul lui Ioan și a pregătit botezul pocăinței și l-a adoptat dinainte pe Iisus pentru ca Hristos să găsească la coborârea sa un vas neprihănit. [...] Hristos unit cu Sophia a coborât în el și astfel a fost produs Iisus Hristos” (*Adv. Haer.*, 1.30.12).

Sântul Irineu revine cu amănunte despre cum era închipuită crucificarea lui Iisus, contrar celor relatate în Sfintele Evanghelii canonice (Mt 27:35-54; Mc 15:20-39; Lc 23:33-47; In 19:16-37) despre care mărturisește chiar sutașul roman: „*Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu era Acesta!*” (Mt 27:54; Mc 15:39; Lc 23:47). Irineu spune:

„[...] Puterile și tatăl lui Iisus erau supărate pe aceste manifestări și au lucrat ca să-l distrugă. Iar când a fost ademenit în acest scop, spun că Hristos însuși, împreună cu Sophia, au plecat de la el la starea de eon incoruptibil, în timp ce Iisus era crucificat [...]” (*Adv. Haer.*, 1.30.13).

Încă din anul 107, Sfântul Ignatie al Antiohiei scria împotriva ereticilor care nu mărturisesc realitatea trupului lui Iisus Hristos și a Pătimirii Sale pe cruce. Vorbindu-le smirnenilor despre aceste lucruri, Sfântul are o critică aspră la adresa acestoreretici: (*Hristos*) *a pățimit cu adevărat și a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioși, că a pățimit în aparență*²⁹. Și Sfântul mai aduce o serie de mărturii interne despre corporalitatea lui Hristos cel înviat, numindu-i pe eretici: „*fantome și draci*”, „*mai mult avocați ai morții decât ai învierii*”. Iar pătimirile prin care trece Sfântul sunt mărturie a credinței acestuia în învățătura despre umanitatea desăvârșită a Mântuitorului (*Tralieni* 10.1), el îndemnându-i pe creștini să fugă de eretici și de fructul otrăvitor al învățăturii lor (*Tralieni* 11.1-2). Tema **trupului ca vas al spiritului** este o altă interpretare inversată din partea gnosticilor a învățăturii creștine despre om ca templu al Duhului Sfânt, așa cum au moștenit-o creștinii din Vechiul Testament: „*Iată eu voi turna peste voi duhul meu*” (Pild 1:23; Ioil 3:1) și cum învață Hristos: „*Dăruați templul acesta și în trei zile îl voi ridica!*”, cu interpretarea Sfântului Ioan Evanghelistul: „*Iar El vorbea despre templul trupului Său*” (Mt 27:40; In 2:19-21) sau Sfântul Pavel: „*Nu știți, oare, că voi sunteți templu al lui Dumnezeu și că Duhul lui Dumnezeu locuiește în voi?*” (1Co 3:16). Iar în secolul al IV-lea Sfântul Efrem Sirul scria împotriva ereziilor platonizante sau dualiste care denigrau trupul, folosindu-se ca argument superior de mărturia Sfintei Euharistii: „*Domnul nu Și-ar fi amestecat Tainele Sale cu corpul (uman) dacă acesta din urmă ar fi provenit de la cel Rău*” (*Imne despre erezii*)³⁰.

În gnosticism, trupul nu mai este vas ales pentru suflet, ci o

²⁹ Sfântul IGNATIE al Antiohiei, „Către smirneni”, 2.1, în *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 182.

³⁰ Sebastian BROCK, *L'oeil de la Lumière. La vision spirituelle de Saint Éphrem*, traduit par Didier Rance, Abbaye de la Bellefontaine, 1991, pp. 39-41.

închisoare de care gnosticul trebuie să se elibereze. Ba chiar *Evanghelia lui Iuda* vorbește despre „oamenii scurgerilor și ai fărâdelegilor și greșelii”, *Apocriful lui Ioan* despre cum arhonul conducător sădește în Adam dorința sexuală, iar acesta produce „côpii ale corpurilor pe care le-a insuflat cu spiritul său cel contrafăcut”, și Marcion numea trupul uman: „*caro stercoribus infersa*” („carne plină de excremente”, Tertullian, *Adv. Marcionem*, 3.1). De aceea, în gnosticism și platonism, corporalitatea și gradul ei de cunoaștere înseamnă depărtarea de „ființă”³¹. Dacă în creștinism învierea lui Hristos a însemnat reîntoarcerea în trupul de care nu S-a despărțit nici o clipă cât S-a coborât la Iad, în gnosticism moartea lui Iisus pe cruce este ultima realitate, împlinirea destinului gnosticului, așa cum o sugerează *Evanghelia lui Iuda*. Explicația gnosticilor pentru învierea lui Hristos este și de această dată cu totul diferită de cea tradițional-creștină, după cum ne spune Sfântul Irineu:

„Hristos, totuși, nu l-a uitat pe Iisus, ci a trimis de sus o oarecare energie în el, care l-a înviat în trupul pe care-l numesc atât animal, cât și spiritual, deoarece a trimis părțile mundane înapoi în lume. Când discipolii săi au văzut că înviase, nu l-au recunoscut, chiar pe Iisus care înviase din morți! Și afirmă că această eroare foarte mare a prevalat printre discipolii săi, așa încât și-au închipuit că el a înviat într-un trup mundan, neștiind că: «carnea și sângele nu pot intra în Împărăția lui Dumnezeu»” (1Co 15:50) (*Adv. Haer.*, 1.30.13).

3.4.3. Ucenicii

În *Evanghelia lui Iuda*, sunt numiți „cei doisprezece” dar indicarea vizează **numărul eonilor** care au emanat din Ființa supremă, după cum ne arată tot Sfântul Irineu:

„Și iarăși, producerea celor doisprezece eoni este indicată de faptul că Domnul avea doisprezece ani când a polemizat cu învățătorii de lege și de alegerea apostolilor întrucât aceștia erau doisprezece [...]” (*Adv. Haer.*, 1.3.2).

Ba chiar căderea Sophiei, cel de-al doisprezecelea și cel mai tânăr eon, este prefigurată de căderea lui Iuda:

„În continuare, ei susțin că tulburarea sufletească ce a avut loc în cazul celui de-al doisprezecelea Eon este arătată de apostazia lui Iuda, care era cel de-al doisprezecelea apostol, de asemenea și de faptul că Hristos a suferit în a douăsprezecea lună” (*Adv. Haer.*, 1.3.3).

³¹ CULIANU, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, ediția a II-a, Ttraducere de Corina Popescu, Polirom, Iași, 2005, p. 115.

În scrierea de față, ucenicii reprezintă cel mai adesea **o ceată de ingoranți**, care săvârșesc euharistia fără prezența lui Iisus, ceea ce și atrage nu mustrarea, ci ironia acestuia. Dar cuvintele: „*Cum de mă cunoașteți? Adevărat vă spun vouă, nimeni din cei născuți în mijlocul vostru nu mă va cunoaște*” amintesc de cuvintele lui Hristos din *Evangelia după Ioan* pe care El le rostește nu ucenicilor, ci fariseilor: „*Voi nu știți de unde vin, nici unde Mă duc*” (In 8:14). Din nou avem de-a face cu o interpretare inversată a Evangheliilor canonice.

Cel mai probabil, ucenicii reprezintă, în viziunea gnostică, **Biserica creștină primară** cu care însuși Iisus polemizează. Vedenia despre templu a ucenicilor nu este decât critica Bisericii care este locul tuturor păcatelor. Cei doisprezece preoți din visul ucenicilor sunt chiar ei înșiși: „Iisus le grăi:

«Acea pe care i-ați văzut primind prinoasele la altar – aceia sunteți voi. Acela este Dumnezeu pe care îl slujiți, iar voi sunteți acei doisprezece oameni pe care i-ați văzut»”,

iar credincioșii, prefigurați de turma de vite, sunt cei induși în eroare de învățătura ucenicilor:

„Vitele pe care le-ați văzut aduse spre jertfă sunt oamenii cei mulți pe care voi îi duceți spre rătăcire [40] înaintea altarului.”

Revelarea tainelor împărăției se face către Iuda, iar nu către ucenici, care sunt surclasați de acesta și somați de Hristos să înceteze jertfirea necuviincioasă pe care o aduc în numele său stăpânitorului lumii acesteia. Și din nou revine tema gnostică a corpului uman stricacios, a cărnii care se întinde pe tot pământul, furnizându-i Demiurgului supuși; gnosticul adevărat privește cu dispreț înmulțirea neamului omenesc și relațiile sexuale.

4. CONCLUZII

Așadar, vorbim despre doctrine diferite: pe de o parte, cea a Bisericii creștine reflectată în Noul Testament, iar pe de altă parte, cea a diferitelor grupări gnostice reflectată în scrierea de față. Dezinteresul evangheliei gnostice pentru adevăratul deznodământ al vânzării lui Iuda și anume Patimile, Răstignirea, Învierea și Înălțarea la ceruri a Mântuitorului Hristos se vede și din finalul abrupt, scrierea terminându-se cu cuvintele: „*(scribi evrei) se apropiară de Iuda și îi ziseră: «Ce faci aici? Tu ești ucenicul lui Iisus». Iuda le răspunse după cum voiră. Și primi niște bani și li-l predă lor*”. Nu există nici un fel de concluzii și nici o prezentare a consecințelor gestului lui Iuda, iar acest lucru nu face decât să ne confirme faptul că subiectul scrierii nu a fost decât un pretext pentru

gnosticii din secolul al II-lea de a-și expune cosmologia lor.

Prin faptul că nu avem prezentate cele ce se întâmplă după trădarea lui Iuda și care au devenit elemente de bază ale creștinismului, *Evangelhia lui Iuda* este nelegitimă. Toate cele patru Sfinte Evanghelii din *Noul Testament* relatează povestirea completă, în format liniar a propovăduirii lui Hristos, de la Botez, trecând prin Răstignire și Înviere până la Înălțare. Orice altă scriere (precum *Evangelhia lui Iuda*, a lui *Toma*, a *Mariei Magdalena*, a lui *Filip* sau presupusa sursă „Q”) nu a fost considerată Scriptură de către Biserica Apostolică, cu atât mai mult cu cât conține elemente specifice cu caracter gnostic evident. Pe lângă criteriile canonicității: inspirație, apostolicitate, ortodoxie, hristocentrism și consensul bisericilor, Evangheliile nou-testamentare mărturisesc același adevăr al Pătimirii și morții pe Cruce a lui Hristos, lucru care se află în legătură profundă cu centrul Liturghiei creștine și anume săvârșirea Sfintei Euharistii. Și în mod evident, deși scrise fiecare pentru un alt public (Sfântul Matei a scris pentru comunitatea creștină provenită din evrei, iar Sfântul Luca pentru cea a „neamurilor”, respectiv a grecilor) ele au un mesaj universal care nu este din nici un punct de vedere gnostic.

Personajele acestei scrieri, Iisus, Iuda și ucenicii, sunt – pentru cel care astăzi crește duhovnicește la umbra Bisericii, care trăiește în Hristos celebrându-L pe Acesta în fiecare zi și Duminică în serviciul liturgic – cât se poate de reale, iar *Evangelhia lui Iuda* reprezintă pentru el nu o scriere veche conservată de nisipul egiptean, ci o permanentă ofensă la adresa Mântuitorului Hristos și a Bisericii Sale.

Summary: The Gospel of Judas. A Gnostic Writing or a Christian Gospel

The study focuses on the so-called „Gospel of Judas”, discovered in Egypt in 1970's. It foregrounds the idea of Judas's betrayal according to the Christian dogmas and denies the idea that the Apostle could have been Jesus's closest friend and writing a Gospel of his own. Taken into consideration the earliest Christian works, the author demonstrates the adherence of the „Gospel” to the 2nd century Gnosticism. The characters are being analyzed through the perspective of historical information found in the Holy Gospels of New Testament.

As we demonstrated, the *Gospel of Judas* shares but the main characters with the New Testament. Everything else is quite the opposite: the plot, the protology, the eschatology. A fictitious history of this kind (Saint Irinaeus) cannot determine us to reconsider the part Judas played in the betrayal of our Saviour, but rather the part

gnosticism played in the constitution of the Canon of the New Testament and the shaping of the Christian doctrine.

EVANGHELIA LUI IUDA³²

Traducere din limba engleză de Pr. Daniil-Corneliu Iacșa

INTRODUCERE: INCIPIT

Relatarea secretă a descoperirii pe care Iisus o grăi în particular către Iuda Iscarioteanul în timpul unei săptămâni, cu trei zile înainte de a serba Paștile.

SLUJIREA PĂMÂNTEASCĂ A LUI IISUS

Când Iisus se arată pe pământ, săvârși minuni și lucruri fără de seamăn pentru mântuirea oamenilor. Și de vreme ce unii [pășiră] pe calea dreptății, în vreme ce alții în calea amăgirii, au fost chemați cei doisprezece apostoli.

El a început să le vorbească acestora despre tainele de dincolo de lume și despre ceea ce se va întâmpla în zilele de pe urmă. Adeseori el nu se arăta ucenicilor lui ca sine însuși, ci se descoperea între ei ca și un copil.

SCENA 1: Iisus vorbește cu ucenicii săi: Rugăciunea de mulțumire sau euharistia

Într-o zi se afla cu ucenicii săi în Iudeea și îi găsi pe aceștia adunați și așezați în prăznuire cucernică. Când [se apropie de] ucenicii lui, [34] adunați și așezați și aducând rugăciune de mulțumire asupra pâinii, [el] răs.

Ucenicii [îi] spuseră: „Învățătorule, de ce răzi de rugăciunea [noastră] de mulțumire? Noi am făcut ceea ce se cuvine.”

El răspunse și grăi: „Nu răd de voi. [Voi] nu faceți aceasta prin voia voastră, ci pentru că prin aceasta [se va] preamări Dumnezeuul vostru.”

Ei au zis: „Învățătorule, tu ești [...] fiul Dumnezeuului nostru.”

Iisus le-a spus: „Cum de mă cunoașteți? Adevărat vă spun vouă, nimeni din cei născuți în mijlocul vostru nu mă va cunoaște.”

UCENICII SUNT CUPRIȘI DE MÂNIE

Când auziră ucenicii lui aceasta, începură să se mânie și să se înfurie și să aducă, în inimile lor, blasfemie împotriva lui.

Când Iisus observă lipsa lor [de înțelegere, grăi] către ei: „De ce s-a prefăcut tulburarea voastră în mânie? Dumnezeuul vostru care se sălășluiește în voi și [...] [35] v-a stârnit la mânie [în] sufletele voastre. [Fie ca] oricine dintre voi, care este [destul

³² *Translated by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst, in collaboration with François Gaudard, From The Gospel of Judas, Edited by Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, and Gregor Wurst. Published in book form complete with commentary by The National Geographic Society. Traducerea în engleză a Evangheliei lui Iuda este disponibilă la adresele: <http://www9.nationalgeographic.com/lostgospel/-pdf/GospelofJudas.pdf> sau <http://www.nytimes.com/2006/04/06/science/06cnd-judas.html>*

de puternic] între ființele omenești, să se înfățișeze pe sine ca om desăvârșit și să stea înaintea feței mele.”

Ei spuseră cu toții: „Avem această tărie.”

Dar duhurile lor nu îndrăzniră să stea înaintea [lui], ci doar cel al lui Iuda Iscarioteanul. Acesta fu în stare să stea înaintea lui, dar nu putu să-l privească în ochi și își întoarse fața de la el.

Iuda [spuse] către el: „Știi cine ești și de unde ai venit. Tu ești din tărâmul cel nemuritor al lui Barbelo. Iar eu nu sunt vrednic să rostesc numele celui care te-a trimis.”

IISUS ÎI VORBEȘTE LUI IUDA ÎN PARTICULAR

Cunoscând că Iuda reflecta la ceva înălțător, Iisus îi grăi: „Ieși din mijocul celorlalți și îți voi spune tainele împărăției. Îți este ție cu puțință să o atingi, dar te vei întrista amarnic. [36] Fiindcă altcineva îți va lua locul, pentru ca cei doisprezece [ucenici] să ajungă iarăși la împlinire întru Dumnezeu lor.”

Iuda îi spuse: „Când îmi vei spune aceste lucruri și [când] va răsări ziua cea mare de lumină pentru acest neam³³?”

Dar când zise aceasta, Iisus îl părăsi.

SCENA 2: Iisus le apare din nou ucenicilor

În dimineața următoare, după ce se întâmplase aceasta, Iisus [le apără] din nou ucenicilor.

Ei îi spuseră: „Învățătorule, unde ai plecat și ce ai făcut atunci când ne-ai lăsat pe noi?”

Iisus le grăi: „Am fost la un alt neam mare și sfânt.”

Ucenicii îi spuseră: „Doamne, care neam poate fi superior nouă și mai sfânt decât noi și care să nu fie din lumea aceasta?”

Când Iisus auzi aceasta răsă și le grăi: „De ce vă preocupați în inimile voastre de neamul cel tare și sfânt? [37] Adevărat vă spun vouă, nimeni dintre cei născuți în acest veac nu va vedea acel [neam], și nici o oștire a îngerilor cerești nu va domni peste acel neam, și nimeni născut prin naștere omenească nu se poate uni cu el, deoarece acel neam nu este din [...] care a devenit [...]. Neamul celor din mijlocul [vostru] este din neam omenesc [...] tărie, pe care [...] celelalte țării [...] prin [care] voi domniți.”

Când ucenicii [lui] auziră aceasta se tulburară fiecare cu duhul. Nu putură să spună nici un cuvânt.

În altă zi Iisus veni la [ei]. Ei îi spuseră: „Învățătorule, te-am văzut într-o [vedenie] întrucât am avut mari [vise...] nopții [...]”

[El grăi]: „De ce [voi ... când] <v-ați> ascuns?”

³³ *Engl.* „generation” traduce, de obicei, în Sfânta Scriptură, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, ebraicul *dôr* sau grecescul *genea*, care au mai multe sensuri: generație, spiță, contemporani, familie, veac, posteritate, naștere. Am preferat traducerea *engl.* „generation” cu *neam*, precizând sensurile după caz.

UCENICII VĂD TEMPLUL ȘI DISCUTĂ DESPRE EL

Ei [ziseră: „Am văzut] o [casă] mare cu un altar [înalt] înăuntrul ei și doisprezece oameni – despre care noi credem că sunt preoții – și un nume; și o mulțime de oameni așteptau la altar, [până ce] preoții [... și primeau] prinoasele. [Dar] noi tot așteptam.”

[Iisus grăi: „Cum erau [acești preoți]?”

Ei [ziseră: „Unii ...] două săptămâni; [alții] își sacrificau proprii copii, alții soțiile lor, proslăvindu-se cu smerenie unii pe alții; unii se culcau cu bărbați; alții erau implicați în [vărsare de sânge]; unii săvârșeau o mulțime de păcate și nelegiuiri. Iar bărbații care stăteau [înaintea] altarului chemau [numele] tău, [39] și cu toate fărâdelegile lor, jertfele se săvârșeau [...].”

După ce spuseră aceasta rămaseră tăcuți, căci erau tulburați.

IISUS INTERPRETEAZĂ ALEGORIC VEDENIA DESPRE TEMPLU

Iisus le grăi: „De ce sunteți tulburați? Adevărat vă spun vouă, toți preoții care stăteau înaintea altarului chemau numele meu. Și iarăși vă spun vouă, numele meu a fost scris pe acest [...] al succesiunii stelelor de-a lungul generațiilor omenesci. [Iar ei] au sădit pomi fără rod, în numele meu, în chip rușinos.”

Iisus le grăi: „Acea pe care i-ați văzut primind prinoasele la altar – aceia sunteți voi. Acela este Dumnezeu pe care îl slujiți, iar voi sunteți acei doisprezece oameni pe care i-ați văzut. Vitele pe care le-ați văzut aduse spre jertfă sunt oamenii cei mulți pe care voi îi duceți spre rătăcire [40] înaintea altarului. [...] va sta și va folosi numele meu în acest fel, și neamurile³⁴ celor cucernici îi vor rămâne credincioase. După el un alt om dintre [cei desfrânați] va sta acolo, și un altul dintre ucigașii de copii [va] sta acolo, și un altul dintre cei care se culcă cu bărbați, și dintre cei abștinenți, și din restul oamenilor scurgerilor³⁵ și ai fărâdelegilor și greșelii, și a celor care zic: «Noi suntem asemenea îngerilor»; ei sunt stelele care încheie totul. Căci către neamul omenesc³⁶ s-a spus: «Iată, Dumnezeu a primit jertfa voastră din mâinile unui preot» - adică ale unui slujitor al greșelii. Însă Domnul, Stăpânul a toate, este Cel care poruncește: «În ziua cea de pe urmă, vor fi rușinați.»» [41].

Iisus [le] grăi: „Încetați jert[firea ...] pe care i-ați [...] deasupra altarului, fiindcă ei sunt deasupra stelelor voastre și a îngerilor voștri și și-au atins deja sfârșitul lor acolo. Deci lăsați-i să fie [prinși în laț] înaintea voastră și lăsați-i să plece [-aproximativ 15 rânduri lipsă -] neamuri [...]. Un brutar nu poate hrăni întreaga creație [42] de sub [cer]. Iar [...] lor [...] și [...] nouă și [...].

Iisus le grăi: „Încetați să vă împotriviți mie. Fiecare dintre voi își are steaua sa și fie[care - aproximativ 17 rânduri lipsă -] [43] în [...] care a venit [... primăvară]

³⁴ Aici, *engl.* „generations” în sens de: *generații, urmași, succesori*.

³⁵ Sau: *stricăciunii*. Gnosticii considerau că abștinența era calea prin care se putea opri înmulțirea neamului omenesc, răspândirea cărnii care întemnițează și întinează sufletul pe întreg pământul. Marcion vorbea despre: *caro stercoribus infersa* (carnea plină de excremente, Tertulian, *Adversus Marcionem*, III, 1), cu referire la trupul uman. Prin urmare, contrar concepției biblice creștine, actul sexual reproductiv era considerat un păcat.

³⁶ Sintagma *engl.* „Human generations” am ales să o traducem prin *neamul omenesc*, în sensul de: *toți cei născuți sau cei ce se nasc între oameni*.

deoarece pomul [...] acestui veac [...] pentru un timp [...] dar el a venit să ude raiul lui Dumnezeu, și acel [neam] va rămâne, pentru că [el] nu va pângări [calea vieții a] aceluia neam, ci [...] pe vecie.”

IUDA ÎL ÎNTREABĂ PE IISUS DESPRE ACEL NEAM ȘI DESPRE NEAMUL OMENESC

Iuda [ii] spuse: „Rabb]i, ce fel de fruct zămislește acest neam?”

Iisus grăi: „Sufletele fiecărei generații omenești³⁷ vor muri. Atunci când acești oameni vor fi împlinit timpul împărăției și duhul îi va părăsi, corpurile lor vor muri dar sufletele vor fi vii și se vor înălța.”

Iuda zise: „Și ce va face restul celor ce se vor naște dintre oameni?”

Iisus grăi: „Nu este cu puțință [44] a semăna sămânță pe [piatră] și a culege rodul său. [Aceasta] este de asemenea calea [...] neamului³⁸ celui [spurcat ...] și a Sophiei celei stricătioase [...] a mâinii care a creat oameni muritori, astfel încât sufletele lor să se înalțe la tărâmurile veșnice de deasupra. [Adevărat] îți spun ție [...] înger [...] putere va fi în stare să vadă că [...] acestea căroră [...] neamurile sfinte [...].

După ce grăi aceasta, Iisus se îndepărtă.

SCENA 3: Iuda povestește o vedenie iar Iisus îi răspunde

Iuda spuse: „Învățătorule, precum i-ai ascultat pe ei toți, așa ascultă-mă acum și pe mine. Pentru că am văzut o vedenie minunată.”

Când Iisus auzi aceasta, el răsă și îi grăi: „Tu, cel de-al treisprezecelea spirit, de ce stăruie atât de mult? Dar vorbește și eu te voi asculta.”

Iuda îi spuse: „În vedenie am văzut cum cei doisprezece ucenici mă loveau cu pietre și [45] [aprig mă] prigoneau. Iar eu am venit de asemenea la locul unde [...] după tine. Am văzut [o casă ...] și ochii mei nu-i puteau [înțelege] mărimea. Oameni aleși o înconjuraseră și acea casă <avea> un acoperiș din frunziș, iar în mijlocul casei era [o mulțime – lipsesc două rânduri –], zicând: „Învățătorule, ia-mă înăuntru alături de acești oameni.”

[Iisus] răspunse și grăi: „Iuda, steaua ta te-a îndrumat greșit.” El continuă: „Nimeni dintre cei născuți prin naștere omenească nu este vrednic să intre în casa pe care ai văzut-o întrucât acel locaș este rânduit celor sfinți. Nici soarele, nici luna, nici ziua, nu vor stăpâni acolo, ci doar cei sfinți se vor sălășlui împreună cu sfinții îngeri acolo, în tărâmul veșnic, de-a pururi. Iată, ți-am explicat tainele împărăției [46] și te-am învățat despre greșala stelelor; și [...] trimite pe ea³⁹ [...] peste cei doisprezece eoni⁴⁰.”

IUDA ÎNTREABĂ DESPRE SOARTA SA

Iuda zise: „Învățătorule, oare seminția mea este sub vegherea stăpânitorilor?”

³⁷ Din nou întâlnim sintagma de mai sus, care aici are sensul temporal, periodic, al *generației omenești*, al *nașterilor omenești*.

³⁸ *Genitivul* este aici cel care dă sens frazei.

³⁹ Am ales traducerea *engl.* „it” cu: *ea*, presupunând că Iisus se referă la steaua lui Iuda.

⁴⁰ În gnosticism, la Valentinian, *eonii* reprezintă puterile care emană din ființa supremă și culminează în Demiurg.

Iisus răspunse și grăi către el: „Vino, ca să-ți [- două rânduri lipsă -], ci pentru că te vei întrista amarnic când vei vedea împărăția și tot neamul⁴¹ său.”

Când auzi aceasta, Iuda îi spuse: „Ce folos este că o voi primi? Pentru că tu m-ai despărțit de acel neam.”

Iisus răspunse și grăi: „Vei deveni al treisprezecelea și vei fi blestemat de către celelalte neamuri și vei ajunge să domnești peste ele. În ultimele zile îți vor blestema înălțarea ta [47] la [neamul] cel sfânt.”

IIISUS ÎL ÎNVAȚĂ PE IUDA DESPRE COSMOLOGIE: SPIRITUL ȘI CEL-CU-OBÂRȘIA-ÎN-SINE⁴²

Iisus grăi: „[Vino], ca să te învăț despre [tainele] pe care nimeni nu le-[a] văzut vreodată. Căci există un tărâm minunat și fără de hotar, a cărei întindere nu a văzut-o nici un neam de îngeri, [în care] se sălășluiește [un Spirit] Nevăzut și măreț, pe care nici un ochi de înger nu l-a văzut vreodată, nici o cugetare a inimii nu l-a cuprins vreodată, și care nu a fost niciodată numit cu vreun nume.

„Și un nor luminos apăru acolo. El grăi: «Să ia ființă un înger ca și slujitor al meu!»

„Un înger măreț, Cel-cu-Obârșia-în-Sine, luminat și dumnezeiesc, s-a ivit din nor. Datorită lui, alți patru îngeri au luat ființă din alt nor și au devenit slujitorii Îngerescului-cu-Obârșia-în-Sine. Cel-cu-Obârșia-în-Sine a grăit: [48] «Să ia ființă [...], și a luat ființă [...]. Și el [a creat] întâiul luminător ca să domnească peste el. El a grăit: «Să ia ființă îngeri ca să [ii] slujească», și miriade fără număr au luat ființă. El a grăit: «[Să] ia ființă un eon luminat», și acela a luat ființă. El a creat al doilea luminător [ca să] domnească peste el, împreună cu miriadele de îngeri fără de număr, ca să slujească. În acest fel a creat restul eonilor celor luminați. I-a pus să domnească peste aceia și a creat pentru ei miriade de îngeri fără de număr, pentru a-i sluji.

ADAMAS ȘI LUMINĂTORII

„Adamas se afla în primul nor strălucitor pe care nici un înger, dintre cei numiți dumnezei, nu-l văzuse vreodată. El [49] [...] pe care [...] chipul [...] și după asemănarea [acestui] înger.

El a făcut să apară [neamul] cel fără de stricăciune al lui Seth [...] cei doisprezece [...] și cei douăzeci și patru [...]. El a făcut să apară în nașterea cea fără de stricăciune șaptezeci și doi de luminători, după voia Spiritului. La rândul lor, cei șaptezeci și doi de luminători au făcut să apară în nașterea cea fără de stricăciune trei sute și șizeci de luminători, după voia Spiritului, pentru ca numărul lor să fie câte cinci pentru fiecare.

„Cei doisprezece eoni ai celor doisprezece luminători îl alcătuiesc pe tatăl lor, cu câte șase ceruri pentru fiecare eon, astfel încât sunt șaptezeci și două de ceruri pentru șaptezeci și doi de luminători, iar pentru fiecare [50] [dintre ele câte] cinci firmamente, [pentru un total de] treisute și șizeci [de firmamente ...].

⁴¹ Respectiv: *toată nașterea/descendența ei*.

⁴² *Autogenes, Self-Generated*.

Lor li s-a încredințat stăpânirea, precum și o [măreață] oștire de îngeri [fără de număr], spre slavă și cinstire, [iar apoi și] spirite neîntinate, spre slava și [cinstirea] tuturor eonilor și cerurilor și firmamentelor lor.

COSMOSUL, HAOSUL ȘI CELE DE DEDESUBT

„Mulțimea celor nemuritori este numită cosmos – adică pierzanie – de către Tatăl și de către cei șaptezeci și doi de luminători care sunt împreună cu Cel-cu-Obârșia-în-Sine și cu cei șaptezeci și doi de eoni ai săi. Întru el a apărut primul om și puterile sale nestricăcioase. Iar eonul care a apărut odată cu nașterea sa, eonul în care se află norul cunoașterii și îngerul, este numit [51] El. [...] eon [...] după aceasta [...] spus: «Să ia ființă doisprezece îngeri [spre] stăpânirea haosului și a [celor de dedesubt].» Și iată, din nor a apărut un [înger] a cărui față fulgera de foc și a cărui înfățișare a fost pângărită de sânge. Numele lui era Nebro, care înseamnă «răzvrătit»; ceilalți îl numesc Yaldabaoth. Din nor a mai apărut un înger, Saklas. Așadar Nebro a creat șase îngeri – la fel ca și Saklas – pentru a fi slujitori, iar aceștia au produs doisprezece îngeri în ceruri, fiecare primind câte o zestre în ceruri.

STĂPÂNITORII ȘI ÎNGERII

„Cei doisprezece stăpânitori au vorbit cu cei doisprezece îngeri: «Fie ca fiecare dintre voi [52] [...] și fie ca ei [...] naștere [– un rând pierdut –] îngerii:

Primul este [S]eth, care se numește Hristos.

Al [doilea] este Harmathoth, care este [...].

Al [treilea] este Galila.

Al patrulea este Yobel.

Al cincilea [este] Adonaios.

Aceștia sunt cei cinci care au stăpânit peste cele de dedesubt, dar mai întâi de toate peste haos.

CREAREA NEAMULUI OMENESC

„Apoi Saklas a zis îngerilor lui: «Să facem ființă omenească după asemănare și chip.» L-au modelat pe Adam și pe soția lui, Eva, care în nor este numită Zoe. Întrucât sub acest nume toate neamurile⁴³ îl caută pe bărbat, și fiecare dintre ele o numește pe femeie cu aceste nume. Apoi, Sakla nu a [53] porun[cit ...] în afară de [...] neamu[rile ...] acestui [...].

Și [stăpânitorul] i-a zis lui Adam: «Vei trăi mult, alături de copiii tăi.»

IUDA ÎNTREABĂ DESPRE SOARTA LUI ADAM ȘI A NEAMULUI OMENESC

Iuda îi zise lui Iisus: „[Care] este răgazul rânduit ființei omenești ca să trăiască?”

Iisus grăi: „De ce te miri de faptul că Adam, cu tot neamul său, și-a trăit durata vieții lui în locul unde a primit împărăția, cu viață lungă alături de stăpânul său?”

Iuda îi zise lui Iisus: „Oare, moare spiritul omenesc?”

⁴³ Și aici, în sensul de *generații*.

Iisus grăi: „De aceea Dumnezeu a poruncit lui Mihail să le dea oamenilor sufletele lor ca și împrumut, astfel încât ei să poată sluji; dar Cel Minunat i-a poruncit lui Gavriil să acorde spirite – adică spirit și suflet – neamului celui minunat și fără stăpânitor. Pentru aceea, [restul] sufletelor [54] [– un rând lipsă –].

IISUS DISCUTĂ CU IUDA ȘI CU CEILALȚI DISTRUGEREA CELOR TICĂLOȘI

„[...] lumină [–aproape două rânduri lipsă–] în jurul [...] fie ca [...] spiritul [care este] în voi să rămână în această [carne] în mijlocul neamurilor⁴⁴ îngerești. Dar Dumnezeu a făcut ca toată cunoștința să fie [dată] lui Adam și celor împreună cu el, așa încât regii haosului și ai celor de dedesubt să nu poată stăpâni peste ei.”

Iuda îi zise lui Iisus: „Atunci ce vor face acele neamuri?”

Iisus grăi: „Adevărat zic vouă, pentru toți aceștia stelele lor vor împlini toate. Atunci când Saklas își va trăi răgazul rânduit lui, steaua lor cea dintâi va apărea cu odată cu veacurile și vor termina ceea ce spusese că vor face. Apoi se vor desfrâna în numele meu și își vor înjunghia copiii [55] și vor [...] și [– aproape șase rânduri și jumătate lipsă –] numele meu, și el va [...] steaua ta deasupra celui de-al [trei]sprezecelea eon.”

După aceasta Iisus [râse].

[Iuda zise]: „Învățătorule, [de ce râzi de noi]?”

[Iisus] răspunse [și grăi]: „Nu răd [de voi], ci de greșeala stelelor, deoarece aceste șase stele au rătăcit împreună cu acești cinci luptători, și vor fi cu toții distruși împreună cu creaturile lor.”

IISUS VORBEȘTE DESPRE CEI CARE SUNT BOTEZAȚI ȘI DESPRE TRĂDAREA LUI IUDA

Iuda îi zise lui Iisus: „Dar ce vor face cei botezați întru numele tău?”

Iisus grăi: „Adevărat zic [ție], acest botez [56] [...] numele meu [– aproape nouă rânduri lipsă –] către mine. Adevărat zic [ție], Iudo, [aceia care] aduc jertfă lui Saklas [...] Dumnezeu [– trei rânduri lipsă –] tot ceea ce este rău.

„Dar tu îi vei depăși pe toți. Căci tu îl vei jertfi pe cel care mă înveșmăntează.

Cornul tău s-a înălțat deja,
mânia ta s-a aprins,
steaua ta s-a arătat strălucitoare,
iar inima ta s-a [...]. [57]

„Adevărat [...] ultima ta [...] să devii [– aproape două rânduri și jumătate lipsă –], întrista [– aproape două rânduri lipsă –] stăpânitorul, de vreme ce acesta va fi distrus. Apoi chipul neamului celui minunat al lui Adam va fi preamărit, întrucât acel neam, care se trage din tărâmurile veșnice, există înaintea cerului, pământului și a îngerilor. Iată, ți s-au spus toate. Ridică-ți ochii și privește la nor și la lumina dintr-însul și la stelele care-l înconjoară. A ta este steaua care călăuzește calea.”

⁴⁴ Adică generațiilor.

Iuda își ridică ochii și văzu norul cel luminos și intră într-însul. Cei care stăteau pe pământ auziră un glas venind din nor grăind, [58] [...] neamul cel minunat [...] ... chipul [...] [– aproape cinci rânduri lipsă –].

CONCLUZIE: IUDA ÎL TRĂDEAZĂ PE IISUS

[...] Arhiereii lor cântiră căci [el] intrase în cămara de oaspeți pentru rugăciunea sa. Dar niște scribi erau acolo pândind cu grijă să-l aresteze în timpul rugăciunii, de frica poporului întrucât el era privit de către toți ca profet.

Ei se apropiară de Iuda și îi ziseră: „Ce faci aici? Tu ești ucenicul lui Iisus.”

Iuda le răspunse după cum voiră. Și primi niște bani și li-l predă lor.

E
O
L
O
G
I
C
E

D IN SFINȚII PĂRINȚI AI BISERICII

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR

COMENTARIU LA EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Omilia a III-a¹

„La început era Cuvântul”

1. E de prisos să vă mai îndemn să ascultați cu atenție, devreme ce foarte repede voi ați arătat îndemnul meu împlinit în faptele voastre. Fiindcă faptul că ați alergat împreună aici, că ați stat cu ochii ațintiți, că v-ați înghesuit unul pe altul ca să ajungeți să prindeți unul din locurile cele mai din față, de unde să puteți auzi mai bine glasul meu, și, în înghesuială fiind, nu ați vrut să plecați până când această privesc duhovnicească² nu s-a sfârșit, apoi aplauzele, strigătele și, într-un cuvânt, toate celelalte lucruri de acest fel sunt o dovadă a căldurii voastre sufletești și a dorinței voastre de a asculta. De aceea e de prisos să vă mai îndemn despre aceste lucruri. Dar e nevoie totuși să vă spun și să vă rog să continuați să aveți aceeași râvnă și să o arătați nu numai aici, ci și când sunteți la casele voastre; și bărbatul să-i vorbească femeii despre acestea, și tatăl [să-i vorbească] despre acestea copilului. Și fiecare să spună celuilalt ceva de la el și să ceară de la celălalt cele ale lui, și toată lumea să contribuie la această frumoasă masă de obște.

Să nu îmi spună cineva că nu trebuie să se ocupe de acestea copii; fiindcă ar trebui nu numai să se ocupe, ci numai la acestea să aibă râvnă. Dar nu spun aceasta, din pricina neputinței voastre, nici nu interzic lucrurile care țin de școala lumească, la fel cum nici pe voi nu vă trag departe de problemele cetății. Ci, din acele șapte zile, numai pe una singură o

¹ Textul a fost tradus după ediția grecească ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ (ΕΠΕ), ΠΑΤΕΡΙΚΑΙ ΕΚΔΩΣΕΙΣ «ΓΡΗΓΟΡΙΟΣ Ο ΠΑΛΑΜΑΣ», ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1979, vol. 39, p. 470-505.

² πνευματικὸν θέατρον.

învrednicesc să fie închinată Stăpânului nostru al tuturor.

Cum se face că nu vi se pare un lucru nelalocul lui să poruncim slujitorilor noștri să ne slujească tot timpul, iar noi nici măcar puțin timp să Îi închinăm lui Dumnezeu, și aceasta în situația în care orice slujire nu Îi adaugă nimic Aceluia (fiindcă Dumnezeirii nu Îi lipsește ceva), ci se întoarce în folosul nostru? Când îi duceți [pe copii] la teatru nu vă mai justificați nici cu lecțiile, nici cu altceva de felul acesta; când însă e nevoie să câștige și să agonisească ceva din cele duhovnicești, numiți acest lucru o ocupație prea mare pentru copii. Oare nu îl mâniați pe Dumnezeu când pe toate celelalte le socotiți bune și binevenite a se ocupa [copiii] de ele, iar a se dedica [un copil] lucrurilor lui Dumnezeu credeți că este un lucru prea obositor și nebinevenit [pentru el]?

Să nu faceți astfel de lucruri, fraților, să nu faceți! Fiindcă mai înaintea tuturor această vârstă are nevoie să audă astfel de lucruri. Căci, moale fiind (copilul, omul la vârsta copilăriei n.n.), foarte repede se imprimă cele spuse, ascultarea acestor lucruri întipărintu-se în cugetul³ lor la fel cum pecetea cuiva se întipărește în ceară. De altfel și viața lor în momentul acesta începe să fie atrasă spre răutate sau spre virtute. Dar dacă acum cineva îi smulge din aceste începuturi și anticamere ale răutății și îi călăuzește către calea cea mai bună, îi va așeza pe aceștia într-o oarecare stare/obișnuință și fire (stare naturală). Și chiar dacă ar fi să vrea, ei nu vor fi ușor schimbați către ce e mai rău, pentru că sunt îmboldiți spre lucrarea bunătăților de această obișnuință [în bine]. În felul acesta ei vor deveni mai respectați de către noi, cei mai bătrâni, mai folositori în treburile civile, arătând în tinerețe cele ale bătrânilor. Fiindcă nu este posibil, după cum am zis mai înainte, ca cineva, desfătându-se de o astfel de auzire și fiind împreună cu un astfel de Apostol, să plece fără să primească ceva mare și vreo bunătate îmbelșugată, fie el bărbat, fie femeie, fie tânăr care se va împărtăși de această masă. Căci dacă animalele pe care le avem lângă noi le împlânzim prin cuvânt, cu atât mai mult vom reuși lucrul acesta asupra oamenilor prin această învățătură duhovnicească, devreme ce distanța/diferența dintre medicament și cel vindecat este mare.

Fiindcă nici sălbăticia care e în noi nu este ca aceea din animale (pentru că una este a firii, cealaltă a alegerii libere/voinței⁴), nici puterea cuvintelor nu este aceeași. Căci aceea este a cugetului omenesc, iar aceasta este a puterii Duhului și a harului. Deci cel care acum recunoaște în sine cele ale animalelor, să-și aducă aminte de cele domestice și niciodată n-o să mai fie afectat de acest lucru. Să vină continuu la acest spital, să audă legile Duhului în toată vremea și, plecând la casa sa, să scrie cele auzite în cugetul

³ δικάνοια.

⁴ προαίρεσις.

său; și astfel va fi întru nădejde bună și în multă siguranță, simțind creșterea/înaintarea prin experiență. Pentru că atunci când diavolul va vedea legea lui Dumnezeu scrisă în sufletul și în inima omului, devenite tăbliță [a legii], nu se va mai apropia. Căci acolo unde sunt litere împărătești, nu săpate pe stâlp de aramă, ci scrise de Duhul Sfânt pe cugete iubitoare de Dumnezeu, și acolo unde este mare strălucirea harului, acela nu va putea nici măcar să ne privească în față, ci de departe își va arăta colții către noi. Nimic nu este mai înfricoșător pentru acela și pentru raționamentele aruncate de el decât cugetul care se ocupă de lucrurile dumnezeiești și sufletul care se află tot timpul în acest izvor. Un astfel de suflet nu va putea fi niciodată întristat de lucrurile prezente, fie ele și neplăcute, sau să se umfle în pene și să se înalțe, chiar dacă lucrurile acelea îi sunt favorabile, ci va gusta o mare pace⁵ într-un astfel de vifor⁶ și de furtună.

2. Căci tulburarea ni se întâmplă nu de la firea lucrurilor, ci de la slăbiciunea⁷ cugetului nostru. Apoi, dacă acest lucru l-am pătimi chiar de la lucrurile care se întâmplă, ar trebui ca toți oamenii să fim tulburați; fiindcă toți navigăm pe aceeași mare și nimeni nu poate rămâne neatins de valuri și de amărăciune. Iar dacă există totuși oameni care au stat în afara viforului și au rămas în afara mării, e limpede că nu lucrurile produc viforul, ci starea cugetului nostru. Deci dacă noi ne construim cugetul în așa fel încât pe toate să le poarte cu ușurință, nu va mai exista pentru noi nici vifor, nici furtună, pentru că pururea va fi o pace netulburată.

Dar nu știu cum, fără să vreau să vorbesc despre acestea, am ajuns la un astfel de punct cu îndemnul. Iertați-mi, dar, cuvântul lung spus vouă. Dar m-am temut, mult m-am temut, ca nu cumva, cândva, să vă slăbească râvna. Căci de-aș fi fost încrezător în această privință, în nici un caz nu v-aș fi vorbit despre acestea acum; fiindcă acestea sunt de ajuns să vă facă toate mai ușoare acum.

E vremea, așadar, să mergem către cele pe care ni le-am propus astăzi, ca să nu vă aruncați în luptă deja obosiți. Fiindcă ne așteaptă lupte împotriva dușmanilor adevărului, împotriva acelor care fac tot felul de planuri ca să nimicească slava Fiului lui Dumnezeu, sau mai degrabă pe a lor înșiși. Pentru că aceea rămâne pentru totdeauna precum este, nefiind atinsă de limba hulitoare, iar aceia, care zic că se închină, dar se grăbesc să nimicească, își umplu fețele de necinste și sufletul de pedeapsă.

Care sunt deci lucrurile pe care le zic ei atunci când noi spunem aceste

⁵ γαλήνη înseamnă pacea, liniștea pe care o are de obicei o mare liniștită, potolirea tulburării, felul în care marea se liniștește după furtună.

⁶ în original „iarnă grea”.

⁷ παρὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς διανοίας. ἀσθένεια înseamnă și boală sau neputință.

lucruri? Că „la început era Cuvântul” nu arată numai existența veșnică⁸, fiindcă aceasta s-a spus și despre cer și despre pământ. O, ce nerușinare și cruntă lipsă de evlavie! Eu îți vorbesc despre Dumnezeu, iar tu îmi aduci înaintea pământului și pe oamenii de pe pământ?

- Ei bine, pentru că Hristos este numit Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, și omul este numit fiul lui Dumnezeu și dumnezeu (căci „Eu am zis: dumnezei sunteți”, zice, „și toți fii ai Celui Preaînalt”⁹), tu pui la îndoială filiația (însușirea de fiu) a Celui Unul-Născut și zici că nu are nimic în plus față de tine?

- În nici un caz, zice.

- Ba chiar asta faci, chiar de nu o spui cu cuvântul.

- Cum?

- Prin aceea că susții că și tu, prin har, participi (ai părtășie) la filiație ca și Acela. Căci a spune că Acela nu este fiu prin fire, nu înseamnă nimic altceva decât că Îl faci să fie [fiu] prin har.

Dar să vedem și mărturiile pe care Scriptura ni le pune la îndemână. „La început”, zice, „a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Iar pământul era nevăzut și netocmit”¹⁰; și „era un om din Ramataim-Țofim”¹¹. Acestea sunt cele pe care ei le cred [argumente] tari. Și ele sunt tari, dar pentru a arăta corectitudinea învățăturilor grăite de noi, în timp ce sunt mai slabe decât toate argumentele [de vine vorba] să susțină blasfemia acelor. Căci, spune-mi, ce are comun „era” cu „a făcut”? Și ce are comun Dumnezeu cu omul? De ce amesteci cele neamestecate? De ce le unești pe cele despărțite și pe cele de sus le faci de jos? Fiindcă aici existența veșnică este arătată nu numai de „era”, dar și de „la început era” și de „Cuvântul era”¹². Deci precum „ceea ce este”¹³ când este folosit pentru oameni arată numai timpul prezent, iar când este folosit pentru Dumnezeu arată existența veșnică, la fel și „era”, când este folosit pentru firea noastră înseamnă timpul trecut pentru noi, și acesta încă împlinit/terminat, iar când este folosit pentru Dumnezeu, arată existența veșnică.

Deci ar fi de ajuns ca auzind pământ și auzind om să nu mai presupui nimic altceva despre acestea, care trebuie înțelese prin firea care a venit la ființă. Fiindcă ceea ce devine, orice ar fi, a ajuns la ființă într-un an sau un veac, iar Fiul lui Dumnezeu nu numai față de ani este mai înalt, dar chiar și față de toate veacurile. Căci este Creatorul acestora și Făcătorul lor, devreme

⁸ τὸ αἰδίον.

⁹ Ps. 81, 6.

¹⁰ Fac. 1, 1-2.

¹¹ I Regi 1, 1. În textul Sf. Ioan apare numele puțin diferit: Ἀρμαθαίμ Σιφά.

¹² Și în originalul grecesc Sf. Ioan Hrisostom schimbă ordinea cuvintelor față de Ev. Sf. Ioan: „ὁ Λόγος ἦν”.

¹³ τὸ ὄν.

ce zice: „Prin Care a făcut și veacurile”¹⁴. Iar Făcătorul există înaintea tuturor făpturilor.

Dar pentru că unii sunt așa de nesimțitori, încât și după acestea presupun lucruri mai mari decât vrednicia lor, prin cuvântul „a făcut” și prin „era un om” fură cugetul ascultătorilor și taie din rădăcină toată rușinea. Căci tot ceea ce e făcut, și cer și pământ, a fost făcut în timp și are început temporal, nefiind nimic din acestea fără de început, pentru că au devenit (au luat ființă). Astfel, când vei auzi că „a făcut pământul” și că „era un om”, vorbești degeaba în gol, țesătură de cuvinte spuse în van.

- Eu pot să îți spun și un alt argument.

- Care este acesta?

- Dacă și despre pământ s-a spus „la început era pământul” și despre om că „la început era omul”, nu trebuie să ne imaginăm nimic mai mult despre cele ce ne-au fost făcute cunoscute. Fiindcă luând termenii de pământ și de om, oricâte s-ar spune despre aceștia, ei nu lasă cugetul/mintea să își închipuie ceva mai mare despre acestea pe care acum le cunoaștem; la fel cum nici Cuvântul, chiar dacă s-au spus puține lucruri și mărunte despre El, nu-i îngăduie să gândească despre El lucruri smerite și comune, devreme ce continuând, [Scriptura] zice despre pământ: „Și pământul era nevăzut și netocmit”¹⁵. Căci spunând că l-a făcut pe el și punându-i o numire specială, spune fără teamă cele ce urmează, știind că nimeni nu este așa de nebun încât să-l socotească fără de început și necreat/nenăscut¹⁶. Pentru că numirea de pământ și [verbul] „a făcut” sunt suficiente să convingă și un tâmpit că nu este nici veșnic, nici necreat, ci este dintre cele ce au venit la ființă (cele ce s-au făcut) în timp.

3. În afară de acestea, [verbul] „era”, folosit pentru pământ și pentru om, nu indică numai existența, ci, în cazul omului, arată că el este din cutare loc, iar în cazul pământului, felul în care este (cum este). Căci nu a spus numai „pământul era” și apoi a tăcut, ci a învățat cum era și după ce a venit la existență, adică [a spus] că „nevăzut și netocmit”, ba chiar și ascuns de ape și amestecat. Iar în cazul lui Elcana nu a spus numai că „era un om”, ci, arătând de unde era, a adăugat și „din Ramataim-Țofar”.

În cazul Cuvântului însă nu este așa. Și îmi e rușine că trebuie să le cercetez prin comparație. Căci în cazul oamenilor comparăm pe cei ce fac aceleași lucruri când diferența de virtute a celor cercetați este mare, cu toate că ființa este una și aceeași; dar când și diferența de natură și dintre toate celelalte este atât de cu neputință de comparat, nu este oare ultima [formă

¹⁴ Evr. 1, 2.

¹⁵ Fac. 1, 2.

¹⁶ Vezi nota de la omilia a II-a despre „a naște” și „a deveni”, în *Studii Teologice*, seria a III-a, anul II, nr. 1 (ianuarie-martie) 2006, p. 190.

de] nebunie să faci așa ceva? Să ne ierte pe noi Cel ce este blasfemiât de aceia, fiindcă nu noi avem nevoie de astfel de cuvinte, ci [această nevoie] ne-au dat-o aceia care se luptă cu însăși mântuirea lor.

Deci ce spun eu? Că acest „era”, în cazul Cuvântului, indică numai existența veșnică, căci zice „la început era Cuvântul”. Al doilea „era”¹⁷, însă, indică existența în relație cu cineva. Dar pentru că acestea, existența veșnică și fără de început, sunt prin excelență însușiri ale lui Dumnezeu, le-a așezat pe ele mai întâi. Apoi, ca nu cumva cineva, auzind pe „era la început”, să îl numească pe Acesta nenăscut, îndată a îmblânzit¹⁸ cuvântul, spunând că „era la Dumnezeu” mai înainte de a spune ce era. Și ca să nu creadă cineva că este numai un cuvânt rostit sau gândit, prin adăugarea articolului, după cum am spus mai înainte, a oprit acest lucru prin această a doua zicere. Căci nu a zis: „Era în Dumnezeu”, ci „era la Dumnezeu”, arătându-ne existența veșnică cea după ipostas. Apoi, mergând mai departe, și mai clar ne-a descoperit aceasta, adăugând că Acest Cuvânt era și Dumnezeu.

- Dar este făcut, zice [acela].

- Dar cine l-a împiedicat să spună aceasta, că „la început a făcut Dumnezeu pe Cuvântul? Căci Moise, când a vorbit despre pământ, nu a zis: „La început era pământul”, ci că „l-a făcut” și atunci era. Prin urmare cine l-a împiedicat și pe Ioan să vorbească așa, că „la început a făcut Dumnezeu pe Cuvântul”? Căci dacă Moise s-a temut să spună așa despre pământ, ca nu cumva cineva să spună că este nenăscut/necreat, cu atât mai mult Ioan trebuia să se teamă [să folosească așa ceva] despre Fiul lui Dumnezeu, dacă ar fi fost creat. Fiindcă lumea, fiind văzută, de la sine vestește pe Făcătorul ei, (căci „cerurile, zice, spun slava lui Dumnezeu”¹⁹), iar Fiul este nevăzut și depășește cu mult și peste cercarea omenească făptura. Dacă prin urmare, acolo unde nu era nevoie nici de cuvânt, nici de învățătură ca să aflăm că lumea este creată, proorocul amintește aceasta cu claritate și mai înaintea tuturor, cu cât mai mult despre Fiul trebuia să spună Ioan acest lucru, dacă era făptură.

- Da, zice, însă Petru a spus aceasta clar și hotărât.

- Unde și când?

- Când, vorbind cu iudeii, a zis: „Că pe Acesta l-a făcut Domn și Hristos”²⁰.

- Dar de ce nu adaugi și ceea ce urmează, că „pe Iisus, pe care voi l-ați răstignit”?²¹ Sau ignori faptul că din cele spuse unele sunt ale firii neatinse, iar altele ale economiei? Iar dacă nu sunt [așa], ci pe toate le iei ca referindu-se

¹⁷ din „și Cuvântul era la Dumnezeu”.

¹⁸ a calmat situația, a înmuiat cuvântul, a împăcat.

¹⁹ Ps. 18, 1.

²⁰ FA 2, 36.

²¹ FA 2, 36.

numai la dumnezeire, atunci introduci în dumnezeiesc elementul pătimitor. Iar dacă nu este pătimitor, nu este nici făcut. Fiindcă dacă sângele țâșnit din firea aceasta dumnezeiască și negrăită și în locul cărnii [lui Iisus] această fire [dumnezeiască] a fost sfâșiată și străpunsă de cuie în timpul răstignirii, ar avea vreo rațiune sofismul tău; dar dacă acest lucru nici măcar diavolul însuși nu îndrăznește să îl spună ca hulă, pentru care pricină tu continui să ignori aceasta, cu o astfel de ignoranță de neiertat, pe care nici măcar demonii nu o pot pretinde?

De altfel, numele de Domn și Hristos nu sunt [numiri] ale ființei, ci ale vredniciei²². Pentru că unul se referă la puterea Sa, celălalt la faptul că a fost uns. Deci ce ai putea să spui despre Fiul lui Dumnezeu? Căci dacă era și creat, după cum ziceți voi, acest argument nu ar fi avut tărie. Fiindcă nu a primit ființă mai întâi și după aceea Dumnezeu L-a uns/ales; și nici nu are o vrednicie/stăpânie de trecut cu vederea, ci una din fire și ființială. Fiindcă atunci când a fost întrebat dacă este împărat, a zis: „Eu spre aceasta M-am născut”²³. Iar Petru vorbește ca despre cineva ales, fiindcă cuvântul acesta este despre întreaga iconomie.

4. Și de ce te minunezi că Petru a spus acest lucru? Iată, Pavel, vorbind atenienilor Îl numește numai bărbat, zicând așa: „prin (în) Bărbatul pe care L-a rânduit, dăruind tuturor încredințare, prin învierea Lui din morți”²⁴, fără să spună nimic despre chipul lui Dumnezeu²⁵, nici că este egal cu El, nici că este strălucirea slavei Lui²⁶. Și bine face, pentru că nu era încă vremea acestor cuvinte, ci era destul pentru ei să primească faptul că este om și că a înviat.

Așa a făcut și Hristos Însuși, de la Care și Pavel învățând, așa chivernisește lucrurile. Fiindcă nu ne-a descoperit imediat dumnezeirea Lui, ci mai întâi a susținut că era Profet și Hristos, adică numai un om ales, iar după aceea a arătat prin fapte și cuvinte ceea ce era. Din aceeași pricină folosește și Petru la început această modalitate. Pentru că era prima cuvântare pe care o rostea către evrei. Și pentru că încă nu puteau să primească nimic clar despre dumnezeirea Lui, de aceea folosește numai cuvinte despre iconomie, pentru ca, antrenându-le auzul cu acestea, să le deschidă o cale și pentru restul învățaturii. Iar dacă ar voi cineva să parcurgă întreaga cuvântare de la început, va vedea că ceea ce vă spun eu se poate constata ușor. Fiindcă și el (Petru) Îl numește bărbat și folosește numai cuvinte despre pătimiri și înviere

²² funcției ; ele nu țin de ființa dumnezeiească, ci de funcția/misiunea pe care Logosul o împlinește în iconomie.

²³ În. 18, 37.

²⁴ FA 17, 31.

²⁵ Fil. 2, 6.

²⁶ Evr. 1, 3.

și despre nașterea cea după trup. Iar Pavel, când zice: „Cel născut din sămânța lui David, după trup”²⁷, nimic altceva nu ne învață, afară de faptul că „a făcut” se referă la iconomie, lucru pe care și noi îl mărturisim.

Dar fiul tunetului ne vorbește acum despre existența cea negrăită și mai înainte de veac. De aceea l-a lăsat deoparte pe „a făcut” și l-a pus pe „era”. Iar dacă ar fi fost creat, pe acesta (pe „a făcut” n.n.) trebuia mai ales să-l folosească.

Dacă Pavel se temea ca nu cumva cineva dintre cei neînțelepți să presupună că este mai mare decât Cel ce l-a născut și Acela îi este supus (pentru că aceasta este pricina pentru care spune când le scrie Corintenilor: „Dar când zice: „Că toate i-au fost supuse Lui” – învederat este că afară de Cel care l-a supus Lui toate”²⁸, cu toate că cine ar fi putut presupune că Tatăl se va supune Fiului vreodată împreună cu toate celelalte?); iar dacă [Pavel] s-a temut și de astfel de presupuneri absurde/iraționale și a zis: „Afară de Cel care l-a supus Lui toate”, cu atât mai mult trebuia să se teamă Ioan, în caz că Fiul lui Dumnezeu era zidit, ca nu cumva cineva să îl socotească nezidit, și acel lucru trebuia să îl învețe mai întâi de toate.

Acum însă, pentru că este născut, pe drept cuvânt nici el, nici nimeni altcineva, nici Apostol, nici Prooroc, nu au spus că [Fiul] este zidit. Și nici chiar Unul-Născut Însuși nu ar fi omis [să spună] acest lucru, dacă ar fi fost zidit. Pentru că Cel ce a spus lucruri așa de smerite din pogorământ, cu atât mai mult aceasta nu ar fi trecut-o sub tăcere. Fiindcă mi se pare că era mai normal ca, având o [fire] înaltă, să nu vorbească despre ea, decât, fără să o aibă, să omită acest lucru și să nu învețe că nu o are. Fiindcă în primul caz avea o pricină binecuvântată pentru tăcere, anume faptul că vrea să-i învețe pe oameni smerenia, și de aceea tace în legătură cu mărețiile atributelor Sale, iar în al doilea caz nu există nici un motiv îndreptățit pentru tăcere.

De ce oare ar tăcea despre faptul că este creat, dacă este creat, Cel care a ascuns multe din atributele Lui [dumnezeiești]²⁹? Însă Cel care, pentru a învăța smerenia, a amintit și de însușirile smerite pe care nu le avea, cu atât mai mult, dacă ar fi fost zidit, nu ar fi omis aceasta. Sau nu vezi că, pentru ca nimeni să nu-L socotească nenăscut, face și vorbește totul pentru aceasta, și spune lucruri nevrednice pentru vrednicia și ființa Sa, și se coboară la smerenia [calității de] Profet? Fiindcă „precum aud judec”³⁰ și „Acela mi-a

²⁷ Rom. 1, 3.

²⁸ I Cor. 15, 27.

²⁹ prin scoaterea în evidență a atributelor Sale omenești.

³⁰ In. 5, 30.

spus ce să spun și ce să vorbesc”³¹ și altele asemenea acestora sunt numai ale profeților.

Deci dacă atunci când voia să dăruie această presuposiție nu s-a dat în lături să grăiască astfel de cuvinte smerite, cu atât mai mult, dacă era zidit, ca să nu Îl socotească cineva nezidit, ar fi trebuit să spună multe lucruri de acest fel; de genul: „să nu credeți că sunt născut din Tatăl. Eu sunt făcut, nu născut, și nici nu sunt din ființa Aceluia”. Dar El face cu totul dimpotrivă. El grăiește acele cuvinte care și pe cei care nu vor îi silesc – chiar împotriva voinței lor – să primească părerea opusă, că „Eu sunt în Tatăl și Tatăl este întru Mine”³² și „de atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl”³³ și „Ca toți să cinstească pe Fiul, precum cinstesc pe Tatăl”. „După cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiește”. „Tatăl Meu până acum lucrează; și Eu lucrez”³⁴. „Precum Mă cunoaște pe Mine Tatăl, și Eu cunosc pe Tatăl”³⁵. „Eu și Tatăl una suntem”³⁶.

Și peste tot, punând pe „după cum” și pe „tot așa” și faptul că este „una” cu Tatăl, declară asemănarea exactă (lipsa de diferență față de)³⁷ cu Acela. Iar puterea Sa absolută o indică și prin acestea și prin munțimea celorlalte, ca atunci când zice: „Taci, liniștește-te!”³⁸, sau: „Vreau, curățește-te!”³⁹; „Ție îți zic, duh mut și surd, ieși din el”⁴⁰; și „Ați auzit că s-a zis celor de demult: „Să nu ucizi!”; Eu însă vă spun vouă: Că oricine se mânia pe fratele său vrednic va fi de osândă”⁴¹. Și toate celelalte de acest fel pe care le legiuiește și le lucrează în chip minunat sunt de ajuns ca să arate puterea Lui; sau chiar și numai o mică parte din acestea sunt de ajuns pentru a ieși în întâmpinare și a convinge pe cei ce nu sunt foarte nesimțitori.

5. Înfricoșător lucru este slava deșartă și dintre cele mai vădite, care orbește cugetul celor prinși în plasa ei și care îi convinge să se îndoiască și

³¹ In. 12, 49. Textul pe care îl redă Sf. Ioan Hrisostom diferă de textul critic Nestle-Alland (ed. XVIII-a). El are „ἐκεῖνος μοι εἶπε τὸ εἶπω καὶ τὸ λαλήσω” față de textul critic „αὐτὸς μοι ἐντολὴν δέδωκεν τὸ εἶπω καὶ τὸ λαλήσω”. Textul românesc (ediția sinodală, 1988) urmează textul critic „Acesta mi-a dat poruncă ce să spun...”.

³² In. 14, 10.

³³ In. 14, 9.

³⁴ In. 5, 23.21.17.

³⁵ In. 10, 15.

³⁶ In. 10, 30.

³⁷ ἀπαρραξία.

³⁸ Mt. 4, 39.

³⁹ Mt. 8, 3.

⁴⁰ Mt. 9, 25.

⁴¹ Mt. 5, 21-22.

de cele mai sigure⁴² lucruri. Alții, deși cunosc foarte bine adevărurile și sunt încredințați de ele, sunt atrași spre ipocrizie și revoltă împotriva lor. Așa s-a întâmplat și în cazul iudeilor. Căci nu din neștiință L-au negat pe Fiul lui Dumnezeu, ci pentru cinstea care se întâmpla să o primească din partea mulțimii. Căci „au crezut în El”⁴³, zice, dar s-au temut ca să nu fie dați afară din sinagogă și de aceea își caută mântuirea în altă parte. Fiindcă nu se poate, nu este posibil ca cineva preocupat atât de tare de slava prezentă (a lumii n.n.), să dobândească slava lui Dumnezeu.

De aceea i-a și certat, zicând: „Cum puteți voi să credeți, când primiți slavă unii de la alții, și slava care vine de la unicul Dumnezeu nu o primiți?”⁴⁴. Această patimă este un fel de beție adâncă; ea face pe cel ce o are să fie greu de recuperat. Ea rupe de cer sufletul celor stăpâniți, îl ținutuește de pământ și nu îl lasă să își ridice ochii către lumina cea adevărată, ci îi convinge [pe cei stăpâniți] să se tăvălească pentru totdeauna în mocirlă, făcând în ei tirani așa de puternici, încât îi stăpânește fără [să le mai dea] porunci.

Cel ce suferă de o astfel de boală face automat, chiar și fără să îi poruncească cineva, orice i se pare lui că îi mulțumește pe stăpânii săi. Fiindcă poartă și haine bune pentru aceia, își înfrumusețează și fața, nu pentru sine, ci special pentru aceia, și merge prin piață urmat de însoțitori ca să fie admirat de alții. Și tot ceea ce face, face și rabdă numai pentru ca să placă altora. Oare se poate o patimă mai rea decât aceasta? Să-și smulgă cineva părul din cap continuu, ca să se minuneze alții de el.

Numai și cele spuse de Hristos sunt de ajuns ca să arate toată tirania ei. Dar se poate constata și din următoarele. Fiindcă dacă vrei să întrebi pe cineva dintre cei ce se poartă așa și cheltuiesc sume imense pentru care pricină se ușurează de atâta bănet (aur) și ce vor să atingă printr-o astfel de cheltuială, nimic altceva n-o să auzi de la ei în afară de faptul că vor să placă mulțimilor. Iar dacă iarăși îi vei întreba ce anume înseamnă mulțimea, îți vor zice: Un lucru plin de zarvă și tulburare, alcătuit în cea mai mare parte din prostie/nerozie, care, ca și valurile mării, este atras de multe ori și în moduri felurite [într-o parte sau alta] de păreri care se luptă între ele.

Deci când cineva are un astfel de stăpân [tiranice], nu este oare mai vrednic de plâns decât oricine? Însă ca oamenii lumești să se teamă de astfel de lucruri nu este un lucru așa de grozav (chiar dacă el este așa). Dar să sufere de aceeași boală, sau poate de altele și mai rele, cei care spun că s-au

⁴² în original „τοῖς ὁμολογουμένοις - cele mai mărturisite, cele pe care toată lumea le mărturisește ca fiind reale, adevărate, sigure”.

⁴³ In. 12, 42.

⁴⁴ In. 5, 44.

eliberat de cele ale lumii⁴⁵, aceasta este cu adevărat înfricoșător. Fiindcă pentru primii dauna se oprește numai la bani, dar la aceștia din urmă primejdia ajunge la suflet. Fiindcă atunci când pentru slavă ei strâmbă credința dreaptă și, ca să fie slăviți ei înșiși, Îl necinstesc pe Dumnezeu, spune-mi, nu este această purtare vârful prostiei și al nebuniei? Spune-mi!

Celelalte patimi, chiar dacă aduc multă vătămare, aduc cu ele și oarece plăcere, fie și momentană și de scurtă vreme. Fiindcă iubitorul de bani, iubitorul de vin, iubitorul de femei au odată cu paguba și oarecare plăcere, chiar dacă scurtă; dar robii acestei patimi (ai slavei deșarte n.n.) trăiesc totdeauna o viață amară și sunt lipsiți de plăcere. Fiindcă nu dobândesc ceea ce doresc foarte tare - despre slavă vorbesc, cea din partea mulțimilor - ci li se pare [numai] că o gustă/că se desfată de ea, fără să o guste însă, fiindcă acel lucru nu este deloc slavă.

De aceea această patimă nu se numește slavă, ci slavă deșartă. Și, pe drept, și cei vechi au numit-o slavă deșartă. Fiindcă este cu totul goală/deșartă, neavând înlăuntrul ei nimic strălucit și slăvit. Și e precum măștile; ele par a fi strălucitoare și vrednice de iubit, dar înlăuntru sunt goale; și chiar dacă sunt mai frumoase decât fețele adevărate ale oamenilor, pe nimeni niciodată nu au făcut să se îndrăgostească de ele. În același fel, sau poate chiar mai rău, și slava de la cei mulți a lucrat în noi această patimă greu de învins și tiranică. Fiindcă ea are numai înfățișarea strălucitoare, iar cele din lăuntru sunt nu numai goale, ci și amestecate cu necinste și pline de tiranie cruntă.

De unde, dar, se naște această patimă, devreme ce este așa de irațională și nu are nici o plăcere? De unde? Nu din altă parte, ci dintr-un suflet sărac și meschin. Că nu este posibil ca cel stăpânit de o astfel de patimă să gândească grabnic ceva măreț și curajos, ci trebuie că este rușinos și meschin, nevaloros și mic. Cum poate fi, oare, socotit vrednic de ceva cel care nu face nimic pentru virtute, ci [toate le face] pentru a plăcea oamenilor, și răspândește pretutindeni părerea greșită și înșelătoare a unor oameni care pentru nici o pricină nu pot fi numiți vrednici?

Ia aminte! Dacă cineva l-ar întreba: Tu ce crezi despre cei mulți că sunt? E clar că îți va zice că sunt niște ușuratici și pe care nu trebuie să îi iei în seamă. Dacă l-ar întreba din nou: Atunci? Ai prefera să ajungi ca aceia? Mi se pare că nu ar vrea să ajungă așa. Prin urmare nu e cu totul ridicol să vânezi slava de la cei cu care tu niciodată nu ai vrea să te asemeni?

6. Iar dacă zici că sunt mulți și unii sunt uniți în adunarea lor, cu atât

⁴⁵ Aici Sf. Ioan Hrisostom vorbește despre ereticii care, deși duc o viață ascetică [s-au lepădat de cele ale lumii], sunt stăpâniți de această patimă subțire și subtilă a slavei deșarte. Aceștia vorbesc mult și despică firul în patru doar pentru a-și atrage lauda lumii.

mai mult trebuie să îi treci cu vederea. Fiindcă dacă luați câte unul sunt lipsiți de valoare, când se adună mai mulți, cu atât mai mult se întâmplă aceasta. Pentru că nebunia fiecăruia, când se adaugă celorlalte, ajunge și mai mare în mulțime. De aceea, și dacă cineva ia pe rând pe fiecare separat, poate va reuși cândva să îl îndrepte. Dar nu va putea face acest lucru când sunt împreună, fiindcă nebunia lor crește și sunt purtați ca turmele, urmărind în toate direcțiile părerile unuia sau altuia.

Spune-mi, această slavă de la cei mulți o căutați? Nu, să nu fie așa, vă rog și vă implor! Fiindcă aceasta le-a făcut pe toate cu susul în jos (le-a dat pe toate peste cap). Aceasta a născut și lăcomia, uciderea, judecata, gândurile viclene; aceasta întrarmează și întârătă pe cei ce nu au fost nedreptățiți cu nimic împotriva celor care nu i-au nedreptățit cu nimic. Și cel ce a căzut într-o astfel de boală nu mai cunoaște nici o prietenie, nici nu-și mai aduce aminte de obiceiurile sale, de cunoscuții săi, nici nu mai respectă pe nimeni niciodată; ci smulgându-și din suflet toate [lucrurile] bune, se luptă împotriva tuturor, fiind fără stare/nestatormic și lipsit de dragoste.

Nici patima mâniei, chiar dacă și aceasta este tiranică și greu de purtat, nu obișnuiește să supere [pe cel ce o are] totdeauna, ci numai când apar cei ce o stârnesc. Dar cea a slavei deșarte apare totdeauna; și nu există nici un moment, precum am spus, în care să se poată opri, fără numai în cazul în care o împiedică și o oprește rațiunea; ea este pururea prezentă. Și nu numai că ne convinge să păcătuim, ci, chiar de se întâmplă să dobândim ceva, și pe acela ni-l smulge din mâini; ba se mai întâmplă să nu ne lase de la început să dobândim ceva. Dacă Pavel numește lăcomia închinare la idoli⁴⁶, cum trebuie să o numim pe aceasta - despre slava deșartă vorbesc - oare nu maică, rădăcină și izvor? Fiindcă nu e posibil să îi găsim vreun nume pe potrivă răutății ei.

Să ne venim în fire, iubiților, și să ne dezbrăcăm de această haină rea și să o sfășiem și să o rupem în bucăți și să devenim liberi odată cu libertatea cea adevărată, și să primim simțirea stării de nobil/stăpân dată nouă de la Dumnezeu. Să disprețuim slava de la cei mulți. Fiindcă nimic nu este mai de râs și mai lipsit de cinste decât această patimă. Nimic nu este mai plin de rușine și de multă dezonoare. Iar acest lucru se poate constata din multe privințe, că a iubi onorurile este dezonoare, iar adevărata slavă este să le disprețuim și să nu aducem deloc vorba despre ele, ci să vorbim și să facem toate spre a plăcea lui Dumnezeu. Fiindcă numai așa vom putea să primim și plată de la Cel ce toate le vede cu de-amănuntul, când ne vom mulțumi să-L avem spectator numai pe Acela.

Pentru ce avem nevoie de alți ochi [să ne vadă/privească], devreme ce Acela care ne va cinsti vede totdeauna cele făcute de noi? Nu e ciudat că, [în

⁴⁶ Ef. 5, 5.

lume], un slujitor/rob face tot ceea ce face ca să placă stăpânului său și nu urmărește nimic altceva decât să fie văzut de acela, nici nu încearcă să atragă alte priviri asupra faptei sale, chiar dacă acele priviri sunt ale unor oameni mari, ci numai un singur lucru urmărește, să fie văzut de stăpân, iar noi, având un astfel de Domn, căutăm pe alții care să se uite la faptele noastre, deși aceia nu ne aduc nici un folos, ba, dimpotrivă, [prin faptul că ne văd] ne pot vătăma și goli de toată osteneala/truda noastră?

Nu, vă rog! Acolo unde avem plată de luat să-L chemăm pe Acesta să ne laude în cele ce facem, pe El să-L avem spectator. Ochii oamenilor să nu însemne nimic pentru noi! Căci dacă voim să dobândim și această slavă, o vom dobândi numai atunci când o căutăm doar pe cea de la Dumnezeu. Căci zice: „voi slăvi pe cei ce Mă slăvesc”⁴⁷. Și precum atunci când avem bani mulți, dar îi disprețuim și căutăm numai bogăția de la Dumnezeu (căci zice: „Căutați împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte se vor adăuga vouă”⁴⁸), tot așa [să facem] și cu slava. Când faptul de a ni se da slavă sau bogăție nu mai este un pericol pentru noi, atunci o să ne dea Dumnezeu din belșug. Și nu va mai fi nici un pericol numai atunci când aceasta nu ne va mai stăpâni, nici nu ne va birui, nici nu ne va mai porunci ca unor robi, ci va fi la îndemâna noastră ca la îndemâna unor stăpâni și a unor oameni liberi. Fiindcă de aceea [Dumnezeu] nu vrea în nici un chip să le dorim, ca să nu fim stăpâniți de acelea. Iar când vom reuși aceasta, atunci El ni le va da cu multă îmbelșugare.

Căci cine este mai strălucitor decât Pavel, spune-mi, care zice: „Nu căutăm cinste de la oameni, nici de la voi, nici de la alții”⁴⁹? Cine este mai bogat decât cel ce nu are nimic, dar pe toate le are?⁵⁰ Fiindcă atunci când nu suntem stăpâniți de acelea, precum am zis, atunci le vom primi. Deci dacă voim să dobândim slavă, să fugim de slavă. Abia așa vom putea, plinind legile lui Dumnezeu, să dobândim și bunătățile de aici și pe cele făgăduite. Pe care să ne dea tuturor să le dobândim cu harul lui Hristos, cu care [să fie] slavă Tatălui, împreună și Duhului Sfânt, în vecii vecilor. Amin.

⁴⁷ I Regi 2, 30.

⁴⁸ Mt. 6, 33.

⁴⁹ I Tes. 2, 6.

⁵⁰ II Cor. 6, 10.

D IN TEOLOGIA ORTODOXĂ CONTEMPORANĂ

Ioannis KARAVIDOPOULOS

DIRECȚII NOI ÎN ERMINEUTICA BIBLICĂ*

Nu este posibil în practică și nici permis în teorie a se examina metodele de interpretare a textelor biblice, mai ales ale celor mai noi metode din ultimele trei decenii ale secolului nostru, fără a le raporta la întreaga atmosferă filosofică și filologică a timpului, din care adesea acestea provin sau de care sunt influențate în mod esențial. Să nu uităm că atât interpretarea demitizantă și existențialistă a lui R. Bultmann, cât și pozițiile Noii interpretări de după Bultmann presupun, în mare măsură, atmosfera filosofică a gândirii existențialiste a epocii lor. Dar mai ales ne interesează aici atât domeniul cercetării filosofice și teoria literaturii, cât și metodele de abordare a textelor literare ce s-au dezvoltat și s-au aplicat acestora. Cele spuse în domeniile mai sus amintite despre structuralism și post-structuralism, despre abordarea textelor poetice și, în general, literare prin metoda deconstructivistă, despre analiza naratologică, despre semiologie, despre relația dintre text și cititor ș.a.m.d., constituie mediul ambiant în care se mișcă și direcțiile recente ale Ermineuticii Biblice, așa cum vom vedea în continuare.

Chiar de la început trebuie să notăm că în ultimele trei decenii nu a existat în domeniul ermineuticii biblice un fenomen analog cazului Bultmann, sau chiar Noii Ermineutici. Cu toate acestea, se pot semna noi direcții, care se observă începând cu anii '70, adică ultimii 30 de ani. Catalizatorul principal care a creat noile direcții este întâlnirea cercetării biblice americane cu cercetarea istorico-critică germană, precum și cu școala lui Bultmann și cu succesorii lui. Această întâlnire a avut consecințe importante mai ales în SUA unde a început o nouă abordare a textelor biblice, având ca principal for *Society of*

* Introducere la întâlnirea teologilor bibliști de la Universitatea din Tesalonic, Martie 1998. A fost publicat în *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 27 (1998), p. 48-62 și apoi în volumul *Βιβλικές Μελέτες Β'*, Tesalonic 2000, pp. 47-70.

Biblical Literature (SBL) și revista *Semeia* (din 1974).¹ În general, pe firmamentul ermeneuticii internaționale se observă de atunci o întoarcere evidentă care se caracterizează: a) din punct de vedere al limbii - prin dominația limbii engleze în locul celei germane, preponderentă până atunci; b) din punct de vedere al mărturisirii de credință - prin intrarea vădită a teologiei romano-catolice în discuțiile ermeneutice; c) din punct de vedere al problematicei - prin extinderea cercetării biblice la sectoare mai largi ale teologiei, ale societății, și prin influența științifică reciprocă, de la și către alte sectoare de gândire, și, înainte de toate, de la filologie, și, în special, de la noua apropiere științifică de textele literare; și în principal d) în ceea ce privește metodologia științifică - prin contestarea serioasă a metodei dominante până atunci: metoda istorico-critică.²

Aș porni de la această ultimă caracteristică, și anume contestarea metodei istorico-critice, a cărei domnie se întinde pe aproape două secole. Începutul metodei istorico-critice se pune în epoca Iluminismului (la mijlocul secolului al XVIII-lea) și a Revoluției franceze (1789), adică în epoca în care se pun în discuție toate problemele, inclusiv cea a religiei, pe baza logicii și a raționalismului, în principal de către filosofi. Precursori în această abordare raționalistă sunt englezii și francezii. Scepticismul englez și liberalismul francez pătrund în Germania unde află teren propice, prind rădăcini acolo și dau rod. Un rod al lor este și cercetarea istorico-critică a Scripturii. Vorbind despre pătrunderea engleză în Germania, să nu uităm că Hannovera, pentru mai mult de un veac (1714-1837), a fost unit cu Coroana Britanică și că noua universitate din zona Göttingenului - care s-a zidit în 1734 de către George al II-lea - a devenit cel mai important centru de studii biblice. Disputa nu a fost numai între raționaliști și conservatori, ci și între raționaliștii care negau revelația mai presus de fire și cei care credeau că revelația biblică a avut un caracter logic, care nu se opune rațiunii drepte.³

Așadar, după o dominație de două secole, metoda istorico-critică începe să fie contestată. Este demn de remarcat că atacurile provin și de la conservatori și de la liberali. Începând cu 1970, an pe care mai înainte l-am semnalat ca punct de oprire, apare cartea teologului evanghelic⁴ conservator

¹ Vezi legat de aceasta articolul lui G. SCHUNACK, „Neuere literaturkritische Interpretation-verfahren in der anglo-amerikanischen Exegese” în revista *Verkündigung und Forschung* 41, Heft 1, p. 28-55.

² Vezi și M. KONSTANTINOU, „Βιβλική Ερμηνευτική στη σύγχρονη Ευρώπη”, deschiderea celui de-al treilea congres: *Apostolul Pavel și Cultura Europeană*, Beroia, 1997, p. 197-214.

³ Despre pătrunderea englezească în Germania și metoda istorico-critică, vezi G. BRAY, *Biblical Interpretation Interpretation. Past and Present*, 1996, p. 225 ș.u.

⁴ „Evangelikale” în țările germanofone, „Evangelicals” în cele anglofone, sunt numiți cei ce participă la mișcarea protestantă conservatoristă care respinge revenirea la principiul

german Gerhard Maier, *Das Ende der Historisch-kritischen Methode*, 1977 (*Sfârșitul metodei istorico-critice*), care s-a tradus imediat în engleză.

Mai exact, care este critica ridicată împotriva metodei istorico-critice?

a) Această metodă este numai analitică și deloc sintetică. Ea fragmentează textul analizându-l, dar nu leagă din nou fragmentele într-o singură unitate. Contestatorii ei folosesc următorul exemplu sugestiv: adepții metodei în discuție fac bucăți un iepure, studiază și cunosc foarte bine fiecare bucățiță din el, dar animalul este deja tăiat bucăți și nu mai are viață!

b) Metoda nu leagă textul analizat și fragmentat de viața de zi cu zi.

Aceeași critică este adresată metodei istorico-critice și de către liberali, dar cu o țintă diferită și cu alte tendințe. Aceste tendințe, de la care chiar dacă provin, vom vedea pe scurt în continuare, care caracterizează ultimii 30 de ani⁵. Fiecare din aceste tendințe crede că fragmentele, cioburile, la care textul biblic a fost dus de metoda istorico-critică, pot fi readuse la viață, dar cu înțelesul lor particular la fiecare abordare. Astfel, de exemplu, abordarea sociologică unește și explică textele din punct de vedere social.⁶ Abordarea feministă arată rolul important al femeilor în texte, pe care erminia masculinizantă l-a neglijat timp de veacuri.⁷ Aceste două ultime abordări sunt relativ cunoscute în spațiul grecesc. Voi prefera în continuare să vorbesc despre direcțiile mai puțin cunoscute care sunt următoarele:

Sola Scriptura și conformarea vieții credincioșilor numai pe baza principiilor biblice. Adepții, care nu constituie vreo școală, ci o mișcare de bază, susțin istoricitatea Bibliei, dar nu identifică mișcarea lor cu Fundamentalismul.

⁵ În general despre noile metode critice filologice vezi la alegere următoarele: E. MCKNIGHT, *Post-Modern Use of Bible*, 1988; S.D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989; M.A. POWELL, *The Bible and modern Literary Criticism*, 1992 (cu bibliografie contemporană notată) E. S. MALBORN-E. MCKNIGHT, *The Literary Criticism and the N.T.*, 1994 (colectiv), *The Postmodern Bible*, 1995.

⁶ Inițiator a fost exegetul german G. THEISSEN, ale cărui opere au fost traduse în engleză (una și în greacă de către fundația „Artos Zois”: *Καίρια χαρακτηριστικά της κίνησης του Ιησού. Κοινωνιολογική θεώρηση*, 1997) și în America W. MEERKS, A.J. MALHERBE, H.C. KEE, ș.a. În grecește vezi lucrarea de doctorat a lui D. Passakos, *Ευχαριστία και Ιεραποστολή. Κοινωνιολογικές προϋποθέσεις της Παύλειας Θεολογίας*, precum și articolul acestuia „Προλεγόμενα της κοινωνιολογικής ερμηνείας της Κ.Δ.”, în *Δελτίο Βιβλικών Μελετών* 1992, p. 15-26.

⁷ Vezi lucrarea de doctorat a E. ADAMANTZIOGLOS, *Η γυναίκα στη Θεολογία του Απ. Παύλου*, 1989, precum și intervențiile E. Adamantziloglos și E. Kasselouris la a 7-a, a 8-a și a 9-a Adunare a Teologilor Biblisti.

Analiza retorică a textelor biblice⁸

Nu este vorba de analiza limbii textelor sau a figurilor retorice, ci despre o înțelegere interpretativă a textului prin intermediul limbii pe care acesta o folosește. Fiecare text are, potrivit acestei abordări, o funcție, are o argumentare și urmărește un anumit scop. Acest lucru îl cercetează analiza retorică și recunoaște în structura textului următoarele părți: exordium, narratio, argumentatio și peroratio, care sunt părți și forme și ale retoricii autentice. Ea încearcă să diagnosticheze strategia scriitorului în atingerea scopului central al său. De exemplu, o astfel de analiză retorică a Evangheliei după Ioan îl duce pe J. Zumstein, *L'Evangile Johanneique: une strategie du croire* (Miettes exégétiques, 1991, p. 237-252), la a descrie strategia celui de-al IV-lea evanghelist care duce pe cititor la credința ce are drept centru Crucea și Învierea lui Hristos. Un alt interpret, analizând Epistola către Filipeni și semnalând terminologia militară a lui Pavel despre înaintarea Evangheliei chiar și în lanțurile sale, vorbește despre o retorică militară a lui Pavel sau despre retorica reușitei Evangheliei (J.S. Vos, *Phil. 1,12-26 und die Rhetoric des Erfolges*, introducere la cel de-al XV-lea Colloquio Paolino, Roma, sept. 1997). În principiu, putem spune că, în linii generale, ceea ce germanii numesc abordare ermineutică a textului, americanii (și englezii) numesc abordare retorică sau analiză retorică, de vreme ce înțelegerea unui text prin intermediul limbii sale este o ipoteză a retoricii.⁹ Câtă amploare are astăzi această metodă de analiză retorică se poate înțelege dacă se aruncă o privire asupra bibliografiei internaționale sau se ia parte la un congres biblic internațional.

Va trebui, în final, să notăm că analiza retorică, precum și în mare parte și celelalte tendințe actuale decurg din structuralism,¹⁰ din analiza structurală a textului, nu atât în ceea ce privește mesajul sau ideile pe care acesta le cuprinde, cât în ceea ce privește structura limbajului, o direcție care inițial s-a legat cu lingvistica (F. de Saussure) și apoi cu antropologia (C. Levi-

⁸ G. SCHUNACK, *op.cit.*, p. 36-41; G.A. KENNEDY, *NT Interpretation through Rhetorical Criticism*, 1984; F.W. HAGES, *Second Thessalonians as a Document of Early Cristian Rhetoric*, 1984; B.L. MACK, *Rhetoric and the New Testament*, 1990; M. WARNER (ed), *The Bible as Rhetoric*, 1990; S. PORTER-Th. OBRICHT, *The Rhetoric and the N.T. Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, 1993; *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference*, 1997; R. MEYNET, *Rhetorical Analysis. An Introduction to biblical Rhetoric*, 1998; Vezi și lucrarea de doctorat a lui K. NIKOLAKOPOULOS, *Καὶνὴ Διαθήκη καὶ Ρητορικὴ*, 1993.

⁹ G. SCHUNACK, *op.cit.*, p. 37.

¹⁰ Vezi A.M. JOHNSON (ed), *Structuralism and Biblical Hermeneutics*, 1977; *The New Testament and Structuralism*, 1977.

Strauss), cu psihanaliza, istoria, studiul civilizației ș.a., care a odrăslit în special pe tărâm francez și care constă în descifrarea codului „semiotic” în care este exprimat un text. Limba, pentru structuraliști are propriul ipostas ontologic: nu este formată de om, ci ea îl formează pe om. Pe această concluzie, de altfel, s-a clădit și Noua Ermineutică a Noului Testament în epoca post-bultmanniană.¹¹

Înainte de a merge mai departe la alte metode și direcții care presupun Structuralismul, trebuie să mai adăugăm că structuraliștii care se ocupă în special cu textele filologice încearcă să formeze o „gramatică”, care să dirijeze istorisirile independente de faptul că acestea se referă la mitologie, la filologie, la politică ș.a.m.d., și de obicei ei merg de la elementele separate spre cele generale, de la „structuri de suprafață” către „structuri de adâncime”. În textele biblice structuralismul s-a aplicat și urmează să se aplice fie cu o tendință mai puțin ambițioasă în examinarea structurii lingvistice a unui text, în căuterea formelor de cuvânt, ș.a.m.d., fie cu o tendință mai adâncă de studiu a gândirii supra-istorice și a civilizației autorilor biblici.

Analiza narativă – Naratologia (Narrative Criticism - Narratologie)¹²

Ca și analiza retorică, și naratologia se concentrează asupra textului, nu atât pe ce spune textul, cât pe cum spune ceea ce spune. Ea vede textul „nu ca pe o fereastră către lume, ci ca pe o lume în sine”. Această tendință provine clar din zona științei filologice și a teoriei literaturii și este un urmaș al structuralismului. Analiza narativă se interesează de analiza mecanismelor povestirii unui text, ca, de exemplu, care este legătura lui (temporală) cu istoria pe care o povestește, adică dacă urmează temporal, sau o precede, sau îi este contemporană; dacă povestitorul se prezintă el însuși (Lc. 1, 1-4), sau nu se prezintă el însuși, ci intervine indirect (In. 2, 11 și 19, 35-37); dacă povestitorul participă el însuși în povestire și, prin urmare, istorisește la persoana I singular (tipul omo-istorisitor), sau nu participă și istorisește la persoana a-III-a (tipul hetero-istorisitor); dacă povestește ocazional sau prin cuvinte și dialoguri. De asemenea, examinează care este ordinea evenimentelor, dacă avem o conexiune temporală normală, sau „anacronisme” (anachronies),

¹¹ Vezi S. AGOURIDIS, *Η Ερμηνευτική των ιερών κειμένων*, 1979, p. 213-214.

¹² J. ZUMSTEIN, „Narrative Analyse und Neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt”, *Verkündigung und Forschung*, 41, Heft 1, p. 5-27; R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 1981; M. BALL, *Narratology*, 1985; J.N. ALETTI, *L'art de raconter Jesus-Christ. L'exegese narrative de Luc*, 1989; M.A. POWELL, *What is Narrative criticism*, 1990.

adică „prolepse-anticipări” (prolepsis) ale episoadelor viitoare, sau „asumarea-reamintirea” (analepsis) unor episoade precedente.

În toate acestea cercetătorul nu este interesat de faptul (evenimentul) în sine, nici de faptul dacă acesta este sau nu istoric (acestea fiind teme ale problematicii vechi), nici dacă textul provine sau nu cu adevărat de la autorul căruia îi este atribuit, ci de felul în care îl povestește scriitorul, adică prin ce mecanisme filologice. Se deosebesc trei nivele în analiza narativă: a) istoria, adică conținutul narativ al textului, care este semnificatul; b) textul narativ însuși, care este semnificantul; și c) lucrarea și procedura (procedeul, procesul) actului de povestire. Pentru analiză este adus b), la care cercetătorul caută „cititorul denotativ (exprimat în mod indirect)” și „cititorul real”.

Va trebui în acest moment să adăugăm că nu există o terminologie unitară, constantă și general acceptată de către adepții metodei. Aceasta variază în funcție de interpret. Terminologia pe care am folosit-o mai înainte și este folosită internațional în acest fel de analiză este pe scară mare grecească și a dominat în cercetarea filologică de la precursorul metodei, francezul Gérard Genette în lucrările sale: *Discours du Récit* (care este cuprinsă în cartea sa *Figures III*, 1922 - aceeași și în traducere englezească *Narrative Discourse*, 1980) și *Nouveau Discours du Récit*, 1983. Pentru informații suplimentare cititorul este trimis la cartea lui D. Tzióva, *După Estetică. Încercări teoretice și lecturi ermineutice ale literaturii neo-grecești*, 1987 (Μετα την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμες και ερμηνευτικές αναγνωσεις της Νεοελληνικής Λογοτεχνίας), precum și la următoarele traduceri în limba greacă a cărților pe aceste teme D. Fokkema - E. Ibsch, *Teoriile Literaturii din secolul 20* (trad. G. Parisis - E. Kapsoménos), 1993 (Θεορίες Λογοτεχνίας των Εικοστού αιώνα); J. Hawthorn *Descuind textul. O introducere în teoria literaturii* (trad. M. Athanasopoulou), 1995 (ed a-II-a) (Ξεκλειδωνοντας το κειμενο. Μια εισαγωγή στην Θεορία της λογοτεχνίας).

Mai trebuie încă adăugat faptul că un rol important în această metodă de abordare a textelor îl joacă și semiologia. E adevărat, în timp ce analiza narativă (narratologie) se limitează la textele curat narrative, semiologia sau semiotica îmbrățișează orice formă de text. Și iarăși, cititorul, pentru o mai completă informare, este trimis la lucrările colective Mpenbenist și alții, *Texte de semiologie* (Κείμενα Σημειολογίας), Athena, 1981; *Viața semnelor* (Η Ζωή των σημειών) (coord. E. Kapsoménos - G. Paschalidi), 1996, și la cărțile traduse în grecește ale lui Umberto Eco, *Teoria semioticii* (Θεορία Σημειωτικής) 1988, *Semiotica în viața de fiecare zi* (Η Σημειολογία στην καθημερινή ζωή), 1988, reeditată în 1997, *Însemnări de Semiologie* (Σημειώματα Σημειολογίας), 1992, reeditată în 1995.

Metoda răspunsului cititorului (Reader - Response Criticism)¹³

Plecând de la părerile filosofului francez Jacques Derrida, răspândite în epoca noastră, despre relația textului cu cititorul, această metodă nu este interesată de întrebările clasice: cine, când, unde și de ce a scris textul, ci de relația și influența reciprocă ce se creează între text și cititorul de azi, care poate vedea în text ceea ce nu vede un alt cititor - adică ceva ce se întâmplă în mod obișnuit cu poezia sau cu operele moderne de artă. Este o abordare ermeneutică ce se realizează în timpul contactului cititorului cu textul, adică odată cu lectura textului și cu influența pe care textul o exercită asupra cititorului în timpul lecturii. Întreg procesul e împlinit nu de către scriitor, ci de cititor, care descoperă, creează, zidește. Scrie, într-un fel ironic, un prezentator al metodei: „Această metodă este un picnic la care autorul textului aduce cuvintele și cititorul înțelesurile” (G. Schunack).

Adepții acestei noi abordări filologice caută înțelesul textului nu din latura autorului și a scopului pe care l-a urmărit acela când l-a scris, ci din partea cititorului din fiecare epocă. Ei pleacă de la părerea că fiecare text este „în mod ontologic o existență bipolară” și el rămâne incomplet dacă la unul din poli, care este scriitorul, nu se adaugă celălalt pol, care este cititorul, deci dacă nu conlucrează „receptorul” textului, fiecare „receptor” care, conform cu teoria „răspunsului cititorului”, poate distinge și un alt sens diferit, analog cu propria capacitate de asimilare și putere creatoare. Există o „nedeterminare” (indeterminacy) între text și cititor. Cu alte cuvinte, fiecare text poate avea mai multe interpretări, în funcție de cititor, sau chiar și la același cititor la diferite lecturi.

Judecând această abordare, părintele John Breck, în cartea sa *The Shape of Biblical Language*, 1994, face observația că îndepărtându-ne de scopul autorului și primind principiul nedeterminării, al cititorului, sfârșim într-o relativizare a textului, de vreme ce ceea ce contează, după această metodă filologică, este părerea cititorului și nu a autorului textului și a comunității care l-a păstrat.

¹³ În general despre metoda aceasta vezi J. P. TOMPKINS (ed), *Reader-Response Criticism. From Formalism to post-Structuralism*, 1980; R. DETWEILER (ed), *Reader Response Approaches to Biblical and Secular Texts*, 1985; R.M. FOWLER, *Let the Reader understand. Reader-Response criticism and the Gospel of Mark*, 1991; și lucrarea colectivă *The Postmodern Bible*, 1995, p. 20-69.

Metoda deconstrucției (destructuralizării sau scindării) (Deconstruction)¹⁴

Această metodă a deconstrucției sau a destructuralizării după cum o numesc alții, este o metodă critică post-structuralistă, care se autocaracterizează nu ca o nouă abordare ermineutică a textului, ci ca „o experiență și o gândire a judecății fundamentale a conștiinței moderne, care, ca un subiect critic, încearcă să îi dea textului un sens.”¹⁵ În această încercare se arată coeziunea (coerența) și autenticitatea textului, de vreme ce fiecare cititor poate găsi noi și noi sensuri (înțelesuri). Limba, textul și eu-l interpretului formează o rețea de legături, rețea care se catacterizează prin faptul că este nedefinitivă, este fără închidere, nu are numai un singur înțeles și îi lipsește datul inițial.

Și la originea acestei metode se află tot filosoful francez Jacques Derrida, care, prin trei lucrări ale sale din 1967 - *Despre istoria literaturii, Glasul și fenomenul, Scriitura și diferența*, susține că nimic nu are întâietate față de altceva, în sensul dualist, când ceva are întâietate și este mai înalt decât altceva, adică binele are întâietate asupra răului, pozitivul asupra negativului, ceea ce este legal asupra a ceea ce nu este legal, vorbirea asupra scrierii. Cu baza pe aceste principii, destructuralismul vrea să educe metafizica apuseană și iluzia ei că rațiunea se poate detașa de limbaj și poate ajunge la un adevăr care își revendică autenticitatea.¹⁶ Se mai numește și metodă post-structuralistă, deoarece se întoarce împotriva structuralismului, pentru că structuralismul presupune o structură, un centru fix, în timp ce destructuralismul, părăsind ideea coeziunii unui text, promovează retoricitatea limbii în raport cu sensul propriu al cuvintelor ei și accentuează nedeterminarea sensului în detrimentul adevărului. Astfel, nici o interpretare nu poate să fie obiectivă și dreaptă, ci totdeauna este o interpretare greșită, care nu poate restabili sensul inițial al textului sau să conțină toate sensurile posibile¹⁷.

Cuvinte-cheie ale acestei direcții sunt: intertextualitate (intertextuality), critica conformă cu logocentrismul (Λογο-κεντρισμός = Logozentrismus), și sensul continuu schimbat/schimbător (ceea ce Derrida numește *différance*

¹⁴ D. ΤΖΙΟΒΑ, *Μετά την Αισθητική. Θεωρητικές δοκιμές και ερμηνευτικές αναγνώσεις της Νεοελληνικής λογοτεχνίας*, 1987, p. 301-317; J. CULLER, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, 1982; S.D. MOORE, *Literary Criticism and the Gospels*, 1989; G.A. PHILLIPS (ed), *Poststructural Criticism and the Bible*, 1990; D. JOBLING – S.D. MOORE (ed), *Poststructuralism as Exegesis*, 1992; *The Postmodern Bible*, 1995, p. 119-148.

¹⁵ G. SCHUNACK, *op.cit.*, p. 52.

¹⁶ D. ΤΖΙΟΒΑ, *op.cit.*, p. 303.

¹⁷ *Ibidem*, p. 314.

shimbând puțin cuvântul francezesc *différence* = *deosebire, diferență*). Textele nu cuprind nici un răspuns anume, nici vreun înțeles anume consacrat sau vreo bază metafizică. Cuvintele textului nu trimit la vreo „realitate”, ci tot la cuvinte; ele sunt prelucrarea cuvintelor precedente, astfel încât „intertextualitatea” (intertextuality), legătura cu alte texte precedente și influența de la acelea să constituie elementul de bază în scrierea unui text. Fiecare text este în contact și prezintă influențe de la și asupra unui alt text. Astfel, metoda aceasta este un proces ermineutic fără sfârșit, care demitizează concepția că textul are un înțeles dat și care duce continuu la o nouă „suspiciune ermineutică”, desființând orice autoritate legată de o comunitate ermineutică. Este un cutremur care duce la „experiența extremei”. În consecință, ea merge mai departe de metoda critică a „răspunsului cititorului” (Reader - Response Criticism), deoarece face mai radicală relația cititorului cu textul, lăsând chiar mai mult spațiu cititorului-interpret și, natural, mai puțin spațiu textului însuși, de vreme ce fiecare text, așa cum susțin deconstructuraliștii, se destramă de la sine. Este adevărat, trebuie să adăugăm că deconstructuralismul nu a reușit să fie general acceptat în analiza textelor literare și mai ales a textelor biblice. Chiar dacă aceasta constituie ceva nou și anumiți cercetători, în principal în America, se complac în cercetarea unei noi teorii desfășcând lațul stagnării, deconstructuralismul „va continua să fie întâmpinat cu o teamă suspicioasă, reprezentând pentru mulți fundătura (impasul) gândirii apăsene.”¹⁸

Ca un exemplu al interpretării deconstructuraliste, vom aminti discuția lui Iisus cu femeia samarineancă, din capitolul 4 al Evangheliei după Sfântul Ioan, unde, conform acestei metode ermineutice, nu se are în vedere vreo abordare clasică - ce vorbește despre relația iudeilor cu samarinenii, despre depășirea poziției sociale a femeii, despre descoperirea lui Dumnezeu făcută de Iisus unei femei de alt neam etc.; ceea ce poate vedea un cercetător deconstructuralist contemporan (desigur, nu neapărat toți cercetătorii aceleiași direcții) este: a) ironia care există în relatare (Iisus însetează și cere apă, dar cea care este cu adevărat însetată pentru adevăr este samarineanca); b) relația dintre setea fizică a lui Iisus și setea Lui pentru săvârșirea voii lui Dumnezeu-Tatăl și, prin aceasta, legătura dintre această sete din capitolul 4 și setea de pe Cruce (19,28), care este însoțită de împlinirea Scripturilor („ca să se îplinească toată Scriptura a zis: „Mi-e sete!”); c) referirea la cei cinci bărbați ai samarinencii poate fi pusă în legătură cu viața acestei femei (anonimă, de altfel, în relatare), și constituie o aluzie la necredința religioasă a Samariei (IV Regi 17,13-34); d) corelația apă și duh (7,37-39) ș.a..¹⁹

¹⁸ *Ibidem*, p. 317.

¹⁹ Vezi mai multe despre analiza deconstructivistă a capitolului 4 din Evanghelia după Ioan la S.D. MOORE, *Post-Structuralism and the N.T.*, p. 43 și în articolul aceluiași „Are

Se poate pune întrebarea: nu cumva această tendință mai nouă are moșteniri alegorice ascunse, care se pot găsi în istoria interpretării biblice în trecutul ei îndepărtat? Anumiți cercetători găsesc cu adevărat tendințe „neo-allegorice” în această abordare.²⁰

În sfârșit, așa cum observă S.D. Moore²¹, „avem nevoie poate de un Bultmann post-modern, pentru că această metodă lasă în mâinile credincioșilor și mai puțin chiar decât a lăsat Bultmann însuși.”

Evaluare generală a metodelor mai noi post-structuraliste ale tendințelor ermeneutice

1) În cadrele unei secularizări a cercetării biblice, toate metodele ermeneutice mai noi pe care le-am prezentat mai înainte foarte pe scurt, arată că cercetarea biblică nu poate fi separată de atmosfera îmbinată, de ideile filosofice și de practicile filologiei.

2) De asemenea, ele arată interesul viu al interpreților pentru ceva mai nou și viu, ceea ce exprimă un protest împotriva osificării și a rumegării părerilor mai vechi, când acestea nu mulțumesc

3) Nici una din tendințele la care ne-am referit mai sus nu a dobândit monopolul, nici una nu a dominat internațional, îndepărtându-le pe celelalte, măcar pentru moment. De altfel, terminologia și punctele care interesează diferă de la cercetător la cercetător. De exemplu, ceea ce este recunoscut ca o strategie retorică a Evangheliei după Ioan de către un cercetător, nu este recunoscut neapărat și de către un altul.

4) Nu au caracter mărturisitor.

5) Este demn de notat că, în timp ce găsesc teren prielnic de dezvoltare în țările francofone și anglofone, dimpotrivă, în Germania (unde în trecut s-au născut metode de cercetare) sunt întâmpinate cu mare rezervă.

Vom pune, în sfârșit, întrebarea dacă se face uz sau poate și dacă există vreun ecou al acestor metode în Grecia. În sectorul abordării textelor literare, cel care scrie nu este specialist, dar cunoaște că se face uz de analiza narativă a operelor literare - și numai ca un exemplu ne putem referi la lucrarea de doctorat a lui Kas G. Farinn-Malamatari, profesoară de filologie neo-elenă la Universitatea din Tesalonic, *Tehnici narative la Papadimantis (1987)*.

the impurities in the living water that the Johahhine Jesus dispenses? Deconstruction, Feminism and Samaritan woman”, în *Biblical Interpretation*, 1, 1993, p. 207-227.

²⁰ Vezi de ex. articolul legat de aceasta din volumul colectiv *The Postmodern Bible*, p. 128.

²¹ *Literary Criticism and the Gospels. The theoretical Challenge*, 1989, p. 151.

În zona interpretării textelor biblice domină folosirea cu duh critic a metodei istorico-critice și cu puțină vreme în urmă și-a făcut apariția și abordarea sociologică, precum și cea feministă. Analiza retorică este urmată de o direcție cât de cât diferită de cea pe care am prezentat-o mai înainte.

Merită aici să notăm din partea cercetătorilor ortodocși, în general, contribuția la noua abordare filologică a părintelui John Breck, acum profesor la Institutul Rus Ortodox Sfântul Serghie din Paris, cu cartea sa la care ne-am referit și mai înainte, *The Shape of Biblical Language*.²² Părintele Breck examinează Scripturile din prisma noii abordări filologice și, în timp ce face observații nimerite despre abordarea *Reader-Response* (vezi mai sus), deosebește el însuși în forma externă a textelor Noului Testament, exprimarea și memorarea mesajului lor. În această exprimare de limbaj a adevărului pe care îl transmit textele, el recunoaște frumusețea cuvântului biblic, așezând la începutul cărții sale versul poetului englez Keats: „Frumusețea este adevărul și adevărul este frumusețea.” Deja această figură hiastică a poetului prevestește conținutul cărții, în care analizează cu multe exemple forma hiastică a Noului Testament, îndeosebi a operelor ioaneice. În această structură, autorul vede nu numai o simplă figură retorică a cuvântului, ci modul în care autorii biblici formulează adevărul de credință.

Un exemplu de structură hiastică pe care o analizează J. Breck îl aflăm în Coloseni 3, 3-4:

A: ἀπεθάνετε γάρ	căci voi ați murit
B: καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν	și viața noastră
C: κέκρυπται	este ascunsă
D: σὺν τῷ Χριστῷ	cu Hristos
E: ἐν τῷ Θεῷ	în Dumnezeu
D': ὅταν ὁ Χριστός	când Hristos
C': φανεῖται	Se va arăta
B': ἡ ζωὴ ἡμῶν	viața noastră
A': τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ	atunci și voi împreună cu El
φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ	vă veți arăta în slavă

Și încă un exemplu din I Ioan 2,18

Παιδία	Copiiilor
A: ἐσχάτη ὥρα ἐστίν,	este ceasul din urmă
B: καὶ καθὼς ἠκούσατε,	și precum ați auzit
C: ὅτι ἀντιχριστοσ ἔρχεται,	că vine antihrist

C': καὶ νῦν ἀντίχριστοι
πολλοὶ γεγόνασιν

B': ὅτεν γινώσκωμεν

A': ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν

și acum mulți

antihriști sunt

de aicea cunoaștem

că este ceasul din urmă

După acestea, trebuie spus că, în cele din urmă, cineva trebuie să discearnă între mesajul pe care îl conțin textele sfinte ale Scripturii și metoda de abordare a ei pe care o pune la dispoziție cercetarea contemporană. Abordarea critică făcută de J. Breck noii analize filologice și prezentarea gândirii autorilor biblici aranjată hiastic arată că cineva, fără a se îndepărta de mesaj, se poate ocupa cu formularea frazală și adesea ecfrastică a Scripturii. Frumusețea formulării nu este fără legătură cu adevărul Revelației. Cât despre precauția care se observă la ceva cu care nu este familiarizat cineva, merită să ne referim la cuvintele lui Theorianos, magistru și filosof din secolul XII, căruia împăratul bizantin Manuel Comnenul i-a adresat o scurtă scrisoare despre discuția pe probleme de credință cu patriarhul Armeniei, Nerses al IV-lea: „Când vei auzi ceva ce nu este încercat cu înțelegerea dreaptă, să nu te pronunți pe dată, că aceasta este eretic, ci întreabă cu sânguință și învață înțelesul cuvintelor și rațiunea folosirii acestora.”²²

²² Vezi lucrarea aceluiași „Το χιαστό σχήμα στην Αποκάλυψη”, *Apocalipsa lui Ioan. Intervenție la cea de-a șasea Adunare a teologilor bibliști ortodocși*, Leucosia, 1991, p. 247-252.

DIALOG TEOLOGIC

Pr. prof. dr. Constantin COMAN

DESPRE RECURSUL STUDIILOR SISTEMATICE LA SFÂNTA SCRIPTURĂ

Pretextul acestui material a fost oferit de participarea mea la o întâlnire a dogmaștilor români, care a avut loc la Arad, câteva luni în urmă. O întâlnire foarte reușită și de dorit a fi urmată de întâlniri ale profesorilor de teologie pe celelalte discipline. Am simțit nevoia să particip ca biblist la acea întâlnire, și organizatorii m-au invitat cu generozitate. Motivele pentru care am dorit să particip la întâlnirea dogmaștilor sunt aceleași cu cele care mă determină să public acest material la rubrica de dialog teologic.

Nu mai este un secret pentru nimeni că împărțirea studiilor teologice în cele patru secții clasice – biblică, istorică, sistematică și practică – este depășită și trebuie reconsiderată. Între consecințele negative ale acestei împărțiri, justificată mai curând de rațiuni didactice, este și separarea diverselor domenii ale cercetării teologice și dezvoltarea unor discursuri mai mult sau mai puțin paralele, cu pierderi de ambele părți. Am simțit nevoia să experimentez „întâlnirea” dintre teologia dogmatică și teologia biblică, sau, cu alte cuvinte, să provoc, tot experimental, pe teologii dogmaști cu perspectiva unui biblist. Provocarea a avut loc, iar reacția dogmaștilor a fost în mare cea așteptată. Așteptările mi-au fost chiar depășite de o reacție chiar violentă venită din partea unui venerabil dogmatist, care a fost atât de deranjat de îndrăzneala unui biblist de a se pronunța critic la adresa studiilor dogmatice, încât a recurs la un rechizitoriu aspru care se putea rezuma în concluzia: cum îndrăznește un biblist să se pronunțe în chestiuni de teologie dogmatică, un biblist care nu știe teologie dogmatică – evident că nu știe cât știe un dogmatist –, care nu a citit nici un manual de teologie dogmatică – întâmplător tradusesem unul, și chiar pe cel mai important, într-o limbă străină. Mă întreb însă de ce un biblist nu se poate pronunța sau nu poate intra în dialog cu un dogmatist ca biblist, pur și simplu? Atacul a fost

declanșat de „critica” colegială și personală pe care mi-am permis-o ca biblist să o fac studiilor de teologie sistematică în câteva chestiuni punctuale care țineau de recursul teologiei dogmatice la Sfânta Scriptură, fie chiar și numai ca un exercițiu de dialog, ceea ce se vrea a fi și articolul de față.

Același dogmatist venerabil răspundea, cu ani în urmă, întrebării publice a unui teolog elvețian că relațiile dintre studiile dogmatice și cele biblice în teologia românească sunt excelente, în timp ce subsemnatul, biruindu-și timiditatea, replica în același context, că respectivele relații sunt inexistente. Problema concretă pe care doresc să o supun dezbaterii este aceea a relației dintre studiile biblice și studiile sistematice, plecând de la constatări pe care le poate fiecare verifica, unele chiar de bun simț, adică verificabile la nivelul cunoștințelor generale.

Revin asupra acestei probleme într-un număr din *Studii Teologice* care este dedicat Sfintei Scripturi, supunând dezbaterii teologice cele câteva puncte pe care le-am expus foarte pe scurt la Arad. M-aș bucura de orice reacție și mai ales de cele care nu vor fi de acord cu punctele mele de vedere, pentru a mă verifica, dar și în speranța că s-ar putea naște un dialog, cu participare mai generoasă.

I. Critica recursului la Sfânta Scriptură a Teologiei sistematice academice

Primul punct asupra căruia aș dori să mă opresc este acela al recursului Studiilor sistematice la Sfânta Scriptură, și referitor la acesta să supun discuției următoarele constatări:

1. Studiile sistematice moderne recurg mult mai puțin la textul biblic decât, de exemplu, o făceau Sfinții Părinți ai Bisericii. Teologia dogmatică actuală este mult mai puțin biblică decât este teologia sistematică a Sfinților Părinți. Nu mă refer la opera exegetică a Părinților Bisericii, ci la opera lor dogmatică. În lucrarea sa, *Cuvinte pentru apărarea celor ce se dedică cu evlavie isihiei*, Grigorie Palama trimite de 710 ori la textul Scripturii, la cărțile vechi și la cele nou-testamentare deopotrivă, și de 600 de ori la Sfinții Părinți, citând din 125 de lucrări aparținând la 37 de Sfinți Părinți¹. Dacă ținem seama de aceste date, putem adăuga că teologia noastră academică, nu numai cea dogmatică, este cu mult mai puțin patristică. Apropo de raportarea teologiei dogmatice actuale la Sfânta Scriptură, am să

¹ Vezi mai pe larg dezvoltată această temă în studiul meu „Sfânta Scriptură în opera Sfântului Grigorie Palama”, în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă*, București, 2002, p. 579-595.

evoc un episod cu Părintele Dumitru Stăniloae, căruia, într-un interviu luat pentru presa greacă, îi puneam întrebarea de ce studiile sale recurg atât de rar la Sfânta Scriptură și atât de mult la Sfinții Părinți, încât cu ușurință putea cineva să constate că teologia sa este prin excelență una patristică. Părintele Stăniloae a recunoscut că sursa principală a teologiei sale sunt Sfinții Părinți și a încercat și o justificare, spunând că recurgând la Sfinții Părinți, ajunge indirect tot la Sfânta Scriptură pentru că teologia patristică este una prin excelență biblică. „Atunci – am replicat – să înțeleg că nu mai avem nevoie de Sfânta Scriptură, pentru că o găsim explicată la Sfinții Părinți?” Replica mea l-a determinat pe Părintele să elaboreze pe loc o posibilă definire a raportului dintre Teologia dogmatică și Sfânta Scriptură și să argumenteze de ce este necesar pentru fiecare teolog să se raporteze permanent și direct la Sfânta Scriptură. Citez în întregime răspunsul: „Într-adevăr, teologia noastră trebuie să aibă o relație mai strânsă cu Sfânta Scriptură, cu Noul Testament, împospătând continuu cunoștința experienței lui Hristos, Care vorbește și făptuiește în Noul Testament, dar continuă să fie prezent și să lucreze și astăzi printre noi. Legătura noastră cu Sfânta Scriptură, cu Noul Testament, trebuie să fie aceeași cu a Sfinților Părinți. Așa cum Sfinții Părinți abordau toate problemele vremii lor pe baza Bibliei, tot așa și noi, în duhul Părinților, trebuie să recurgem la Biblie pentru a răspunde problemelor omului contemporan, având totdeauna drept îndrumar erminia și teologia Părinților și rămânând în acest fel în legătură cu tradiția apostolică și cea patristică. Voi completa răspunsul cu știrea că de curând am predat la tipar o carte cu titlul: *Chipul evanghelic al lui Hristos*”².

2. Această relativ sărăcăcioasă raportare la Sfânta Scriptură se face, de obicei, de o manieră puțin sau mai mult nedreaptă la adresa Sfintei Scripturi, anume prin **citarea de texte biblice izolate de context**. Nu cred că este cazul să mai aduc argumente în acest sens. Toți am învățat la școală citate peste citate, în dreptul unor teme de teologie sistematică. A fost promovată cu insistență o metodă didactică, adoptată de mai multe discipline sistematice, care prevedea învățarea de trimiteri sau de citate biblice pentru un subiect sau altul: mântuirea subiectivă – citat; mântuirea obiectivă – citat; har și libertate – citat; argumentul ontologic – citat; inspirația divină – citat etc. Aș îndrăzni să spun că această practică nu este sau n-ar trebui să fie proprie spațiului răsăritean ortodox. Este un loc comun faptul că textele biblice nu au fost scrise inițial pe capitole și versete. Toată

² Εκκλησιαστική Αληθεια, 16.04-16.05.1988, p. 11

lumea știe că, inițial, textele biblice au beneficiat chiar de o scriere continuă - spațiul lipsind chiar și între cuvinte - și fără semne de punctuație. Din rațiuni didactice, a intervenit foarte târziu împărțirea pe capitole și pe versete, după ce înainte de aceasta funcționase împărțirea pe pericope liturgice. Prin urmare, cărțile biblice sunt discursuri unitare și coerente, edificii literare cu început și final și cu un cuprins centrat pe o anumită tematică. Ele nu au fost niciodată culegeri sau antologii de maxime și reflecții, oricât de importante ar fi sintezele cuprinse în foarte multe din versete – cu excepția câtorva cărți vechi-testamentare, aparținând așa – numitei literaturi sapiențiale, care au acest caracter sentențios, aforistic.

Acest mod de citare are, după opinia noastră, serioase inconveniente.

Am putea enumera între acestea:

- a. Recursul la Sfânta Scriptură prin intermediul citatelor izolate de context, în cea mai mare parte din situații, **ignoră unitatea discursului biblic**. Sigur că nimeni nu poate susține eliminarea completă a acestei maniere de raportare la textul biblic, sau de citare a Sfintei Scripturi, dată fiind importanța nu a fiecărui verset, ci a fiecărui cuvânt din Sfânta Scriptură, dar este evident păguboasă absolutizarea acestui mod de citare și ignorarea discursurilor biblice unitare și coerente pe teme care interesează teologia sistematică.
- b. Recursul la Sfânta Scriptură prin intermediul citatelor biblice suportă **riscul selecției subiective**. Nu cred că mai este cazul să insistăm cu argumente în acest sens. Cel mai puternic argument este tocmai faptul cunoscut de toată lumea că, diferitele confesiuni creștine își întemeiază cele mai diferite opinii sau poziții, adeseori contrare, pe aceeași Biblie, citând bineînțeles texte diferite. Să nu mai vorbim de „duelul” cu versete, practicat de sectele neoprotestante pe care-l întâlnim, din păcate, și în unele manuale de îndrumări misionare ortodoxe.
- c. Recursul la citate pune evident **accentul pe literă în detrimentul duhului**, al atmosferei. Duhul unui text poate fi identificat tocmai din context, din considerarea întregului, fie că acesta este constituit de un fragment, de o carte biblică, de un grup de cărți, de cele două Testamente în parte, sau de Biblie în întregime. Într-un discurs coerent din punct de vedere logic – cum sunt cărțile biblice – fiecare componentă a discursului primește sens de la raportarea acestuia la celelalte părți și la întreaga structură a cărții respective.
- d. Recursul aproape exclusiv la versete nedreptățește unitățile textuale tematice extinse și privează întemeierea biblică a unei teme sau alta

de suportul mult mai generos pe care i l-ar oferi un discurs biblic dezvoltat și unitar.

- e. Recursul preponderent la citate biblice luate izolat impune și promovează fără să vrea un fel de **dictat al cuvintelor în dauna faptelor**. Mă voi explica: recursul la citarea versetelor limitează raportarea studiilor teologice la „cuvintele” sau „spusele” Mântuitorului sau ale altor personaje biblice, ignorând în mare parte și nevalorificând aproape deloc partea narativă a cărților biblice, relatarea evenimentelor, a minunilor, a diferitelor episoade din istoria consemnată în aceste cărți. Fraza stereotipă: „Taina... a fost instituită prin cuvintele...” este simptomatică pentru o raportare unilaterală și defectuoasă la Sfânta Scriptură a unei teologii care proclamă, tot pe temeiul Sfintei Scripturi, că credința noastră este întemeiată pe întruparea Cuvântului și pe evenimentele cutremurătoare ale Crucii și Învierii, în fața cărora este preferată mai curând tăcerea decât excesul de cuvinte. Aș îndrăzni să spun chiar că această citare obsesivă de versete, dublată de ignorarea istoriei biblice este ecoul unei eventuale alienări a teologiei noastre academice.
- f. Acest aspect se leagă și de o altă consecință a recursului la Biblie numai prin citate biblice, anume **separarea Bibliei de istoria biblică** și renunțarea în mare parte la întemeierea istorică, fundamentală pentru discursul biblic, de la Facere la Apocalipsă. Se înscrie, astfel, în mentalitatea, larg răspândită din nefericire, că religia creștină este religia unei cărți, anume a Bibliei, lucru cu totul inexact, infirmat de Biblia însăși. Credința noastră se întemeiază pe istoria consemnată și comentată de Sfânta Scriptură, nu pe Sfânta Scriptură. Credința noastră este întemeiată pe prezența și lucrarea continuă a lui Dumnezeu în istorie, despre care dau mărturie numeroasele cărți biblice scrise într-un interval de peste o mie de ani. În spatele Sfintei Scripturi se derulează, așadar, o istorie bogată, îndelungată, care trebuie considerată ca întreg și care dă, în ultimă instanță, unitate Sfintei Scripturi. Sfânta Scriptură ne ajută să citim și să înțelegem această istorie minunată, această istorie sfântă, care este istoria relației lui Dumnezeu cu omul, cu poporul ales, este istoria revelației lui Dumnezeu, este istoria mântuirii, este, în cele din urmă, istoria iubirii negrăite a lui Dumnezeu pentru om, pentru lume.

E
O
L
O
G
I
C
E

II. Raportul dintre studiile de teologie sistematică și studiile biblice.

Un alt aspect pe care aş dori să-l supun discuției este necesitatea dialogului dintre studiile biblice și cele dogmatice. De regulă, teologii recurg direct la textele biblice atunci când au nevoie de un „temei biblic”. Sunt foarte rare situațiile când recursul acesta este mijlocit de studiile biblice, de exegeza și teologia biblică. Sigur, trebuie spus că bibliografia biblică românească nu este foarte bogată, dar există, și ea se poate oferi acestei intermediari, legitime, după opinia noastră. Deocamdată relația este unilaterală și anume studiile biblice se raportează consecvent la studiile dogmatice, uneori chiar dovedind o atitudine ușor „slugarnică”. Mă refer la faptul că mare parte din studiile de teologie biblică din bibliografia românească – am în vedere în special lucrările de seminar ale doctoranzilor publicate în revistele noastre de teologie – sunt evident „dependente”, chiar literar de teologia dogmatică. Orice temă este tratată după schema teologiei dogmatice, după clasificările teologiei dogmatice și soluțiile sunt evident cele ale teologiei dogmatice. Nu vreau să fiu înțeles greșit. Sunt într-un totu de acord ca exegetul să se raporteze permanent la credința și învățătura dogmatică a Bisericii. Dar, este foarte neproductiv ca studiile de teologie biblică să nu facă altceva decât să identifice temeuri biblice pentru discursul dogmatic. În felul acesta, studiile biblice nu se justifică și nu pot fi de folos în nici un fel teologiei dogmatice. Dacă Sfânta Scriptură este normativă pentru noi, ca și Sfânta Tradiție, atunci studiile biblice ar trebui să-și asume îndrăzneala mult mai productivă de a supune permanent discursul dogmatic „monitorizării” biblice, pentru a constata în ce măsură acesta rămâne fidel Sfintei Scripturi.

Acest lucru nu este posibil să vină din partea unor studii biblice care nu-și asumă demersul direct al „cercetării Scripturilor”, al analizei textului biblic și al expunerii sistematice a conținutului acestuia.

Timorate de revendicarea exclusivă a atributului de „sistematice” de către disciplinele aparținând cunoscutei Secții de teologie, studiile teologice ezită încă să promoveze propria disciplină sistematică, Teologia biblică. Consecința inevitabilă a fost aceea că studiile biblice s-au concentrat mai mult pe problemele de introducere în cărțile biblice și mai puțin pe analiza și expunerea sistematică a conținutului teologic al acestora. Un mare biblist român, Părintele Grigorie Marcu, anunța prin anii '50-'60 apariția unei discipline biblice noi: Teologia biblică. Trebuie să recunoaștem că, după o jumătate de secol, această disciplină rămâne foarte slab dezvoltată în bibliografia biblică românească. Cele câteva fraze sau chiar pagini despre teologia unei cărți biblice, cuprinse în tratatele de Introducere în Noul Testament nu pot fi în nici un caz suficiente. Teologia biblică ar trebui să fie

„produsul finit” al studiilor biblice. Problemele de introducere în cărțile Sfintei Scripturi ca și celelalte discipline biblice ar trebui, firesc, să ajute pe exeget să pătrundă cât mai bine în conținutul discursului biblic și să-l expună sistematic. Conținutul tematic al cărților biblice este extrem de bogat, dar în cea mai mare parte el nu este expus sistematic în măsura în care să „răspundă” exigențelor unei minți prea sistematice, cum este cea a omului modern. Teologia biblică are menirea viziunii unitare asupra informațiilor disparate, dispuse contextual în cărțile biblice. Nu este locul aici să dezvoltăm mai mult problema legitimității Teologiei biblice ca disciplină sistematică, deși este o problemă foarte importantă, care odată rezolvată, ar descătușa, după părerea noastră, multe energii în direcția analizei și prezentării conținutului cărților biblice. Desigur, unul din aspectele importante ale problemei este raportul dintre Teologia biblică și Teologia dogmatică. Personal cred că Teologia biblică trebuie să se dezvolte liber și responsabil, responsabil nu însemnând să se limiteze la ceea ce numeam mai înainte compilarea tematică a teologiei dogmatice și identificarea temeiurilor biblice, ci tocmai emanciparea din această stare. Sunt sigur că unii din colegii mei dogmatisti se vor grăbi să califice atitudinea mea ca una protestantă, de supralicitare unilaterală și exclusivistă a Sfintei Scripturi. Nu este vorba în nici un caz de așa ceva. Pledoaria mea în rândurile de față este pentru a convinge că Sfânta Scriptură, în părțile ei componente și în întregime ei, înseamnă mult mai mult decât suma unor versete luate în parte. Există o bogăție teologică extraordinară la nivelul unității discursului biblic. Am mai spus-o și cu alt prilej. O carte biblică nu-și epuizează conținutul ei în suma versetelor care o compun, există un conținut teologic dat de coerența și logica, de structura sau planul cărții respective. Nu mai este un secret pentru nici un biblist faptul că Sf. Evanghelist Matei, în ciuda faptului că nu i se spune Teologul ca Sfântului Ioan Evanghelistul, nu este un compilator, nu așază la întâmplare materialul informativ pe care-l are la dispoziție, ci-l dispune în funcție de un plan care are la bază anumite obiective teologice. Numai identificând acest plan, exegetul poate descifra nivelul teologic al discursului propriu Evangheliei după Matei. Sfântul Evanghelist Luca, de asemenea, are o selecție proprie a materialului evanghelic, preluând în parte informațiile pe care le conțin Evangheliile după Matei și Marcu, dar adăugând multe informații diferite și, desigur, dispunându-le pe toate într-un edificiu literar unitar în funcție de un plan anume. Sf. Evanghelist Luca își completează acest edificiu și cu o a doua carte, Faptele Apostolilor, și poate chiar cu o a treia carte, cel puțin în calitate de redactor, și anume Epistolele Pastorale. Luate împreună, aceste cărți formează un triptic care întregeste perspectiva lui Luca asupra istoriei mântuirii. Nu este cazul să mai vorbim despre tematica teologică foarte diversificată și bogată a Evangheliei a patra sau despre micile, dar cuprinzătoarele

discursuri de teologie sistematică ale Sfântului Apostol Pavel. În Teologia biblică se vorbește curent despre Teologia Evangheliei după Matei, sau Teologia Evangheliei după Luca, sau Teologia paulină, nu în sensul unor diferențe de înțelegere sau tratare, ci în sensul unor tematici diferite, a unor contexte particularizate, a unor accente sau nuanțe complementare etc.

III. Posibile contribuții ale teologiei biblice la teologia dogmatică

La congresul de la Arad al dogmatiştilor am încercat să exemplific o posibilă contribuție îmbogățitoare a Teologiei biblice la studiile de teologie dogmatică. Am să mă refer și aici la câteva teme, cu titlu de exemplu, desigur.

1. Privitor la capitolul „Despre cunoașterea lui Dumnezeu – Gnoseologia teologică”, – aduceam în discuție tonul mult mai dinamic și unitar pe care-l are discursul biblic pe această temă. Invocam Evanghelia după Ioan, cartea Faptelor Apostolilor sau pe Sfântul Apostol Pavel cu Epistola 1 Corinteni. Acesta din urmă ne prezintă în primele două capitole cel mai complet discurs pe problematica accesului omului la Tainele lui Dumnezeu, care acoperă tema revelației dumnezeiești și a inspirației dumnezeiești și care nu este citat de nici un tratat sau manual de teologie dogmatică. În treacăt fie spus, la capitolul despre Inspirație sunt citate numai versetele care conțin cuvântul *inspirație*. În textul de care vorbim aceeași realitate este redată printr-o parafrază: „Pe care le (cele descoperite nouă de Duhul) și grăim... în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt...” (2,13). Dar cel mai important lucru care mi se pare că scapă discursului teologiei dogmatice pe această temă este tăcerea totală în legătură cu problema receptării revelației sau a inspirației dumnezeiești de către om. Se tratează pe larg despre vorbirea lui Dumnezeu, dar nu se vorbește deloc despre condițiile în care această vorbire, foarte diversificată de altfel („în multe feluri și în multe rânduri”), poate fi înțeleasă de către om, căci către el este adresată în exclusivitate. Micul tratat de gnoseologie și ermeneutică al Sf. Apostol Pavel din 1 Corinteni cap. 1-2, acoperă și acest subiect, închizând clar cercul pe care-l presupune un act de comunicare: emițător – mesaj – receptor. El ne spune foarte clar că nimeni nu poate primi cele dumnezeiești și nici nu le poate înțelege dacă nu primește în prealabil Duhul lui Dumnezeu. Risc să obosesc un pic pe cititor, redând finalul acestui discurs paulin pe tema descoperirii lui Dumnezeu și a receptării acestei descoperiri de către om: *Căci cine dintre oameni știe ale omului, decât duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul*

lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu; Pe care le și grăim, dar nu în cuvinte învățate din înțelepciunea omenească, ci în cuvinte învățate de la Duhul Sfânt, lămurind lucruri duhovnicești oamenilor duhovnicești. Omul firesc nu primește cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie și nu poate să le înțeleagă, fiindcă ele se judecă duhovnicește. Dar omul duhovnicesc toate le judecă, pe el însă nu-l judecă nimeni; Căci „Cine a cunoscut gândul Domnului, ca să-L învețe pe El?” Noi însă avem gândul lui Hristos. (1 Cor. 2,11-16). Concluzia este foarte clară: omul lipsit de Duhul lui Dumnezeu, omul firesc, nu numai că nu poate înțelege tainele dumnezeiești, ci, mai mult și mai grav decât atât, le răstălmăcește. O astfel de perspectivă articulează gnoseologia teologică ascezei și vieții sacramentale bisericești, în funcție de care omul se împărtășește și își înnoiește permanent împărtășirea de Duhul lui Dumnezeu. Nu intru în amănunte pentru a investiga eventualele cauze care au condus teologia dogmatică la omiterea acestui aspect fundamental în tratarea gnoseologiei și ermineuticii teologice. Aș putea numai să intuiesc influența puternică a raționalismului și a scolasticismului care a eliminat din discuție problema înțelegerii, lăsându-se tacit convinsă că este suficient ca omul să aibă ochi și să vadă sau urechi și să audă și, desigur, este suficient să aibă rațiune ca să înțeleagă.

2. Această omisiune aduce după sine o altă la fel de importantă, și anume, luarea în considerare și tratarea a ceea ce, personal, am numit – plecând de la datele biblice – lucrarea ermineutică a Sfântului Duh, cu alte cuvinte, contribuția decisivă și indispensabilă a Sfântului Duh la actul înțelegerii.³ Sistematizând informațiile despre Duhul Sfânt, despre prezența și lucrarea Duhului Sfânt în lume – începând cu anunțarea și făgăduința Acestuia de către Mântuitorul Hristos (Ioan cap. 14-16), continuând cu Cincizecimea și cu lucrarea Duhului în Biserica primară (Faptele Apostolilor, passim) și cu teologia Sfântului Pavel tocmai invocată puțin mai sus (1 Corinteni 1-2), o componentă esențială a lucrării Sfântului Duh este contribuția Acestuia la înțelegerea și cunoașterea de către oameni a celor dumnezeiești. Se înțelege că această înțelegere sau cunoaștere prin Duhul are caracteristicile ei, asupra cărora nu este momentul să insistăm aici. Vom spune numai atât: cunoașterea prin Duhul este una

³ Vezi pe larg întreaga problematică în cartea subsemnatului *Erminia Duhului*, Editura Bizantină, București, 2002.

nemijolocită, este o cunoaștere prin experiență, prin comuniune, prin împărtășire, care se produce mai curând la nivelul simțirii, mintea sau rațiunea având rolul de a o „vedea”, de a o constata, consemna și de a încerca să o exprime, totdeauna fără puțința de a o exprima integral. Așa cum am arătat în lucrarea mea, *Erminia Duhului*, această contribuție esențială și indispensabilă a Sfântului Duh – nu numai la înțelegerea celor dumnezeiești, dar chiar și la înțelegerea celor create, inclusiv a omului însuși – este mărturisită continuu de literatura biblică și cea patristică, de literatura și de viața liturgică, de literatura filocalică până la cărțile Părinților duhovnicești contemporani și de spiritualitatea creștin-ortodoxă în ansamblul ei. Singura care o trece sub tăcere este teologia academică. Un manual de teologie dogmatică dintre cele mai recente nu pomeneste decât o dată numele Sfântului Duh (și atunci într-un citat patristic) în capitolul „Despre cunoașterea lui Dumnezeu”. De altfel, ca biblist mi-aș exprima nedumerirea și legat de faptul că tratatele de teologie dogmatică nu consacră un capitol aparte Sfântului Duh. Singura excepție, din cele câte le-am avut la îndemână este cel al Arhim. Justin Popovici. Acesta are, de altfel, și un scurt subcapitol despre contribuția Sfântului Duh la actul înțelegerii și al cunoașterii. Explicații vor fi fiind mai multe. Una îmi stă, superficial poate, la dispoziție, și este legată de cea de mai sus. Din moment ce „nu există” o problemă esențială a înțelegerii nu există nici interes pentru căutarea unei soluții la această problemă. O altă explicație, tot din această zonă și tot neelaborată, ar fi influența unei gnoseologii seculare, autonome care promovează în numele obiectivității caracterul impersonal și static al cunoașterii și al realităților de cunoscut. Or, în temeiul Sfintelor Scripturi, nu putem vorbi despre cunoaștere în termeni ultimi, decât între doi subiecți, între două persoane, având ca finalitate iubirea. Cunoașterea de către om a lumii create trebuie în mod necesar să aibă ca finalitate tot relația dintre oameni întreolaltă sau relația lor cu Dumnezeu. Istoria biblică ne pune în centru problema teologică prin excelență, prin prezentarea istoriei unei relații vii dintre Dumnezeu și omenire, care are ca motivație, suport și finalitate iubirea lui Dumnezeu pentru oameni și împărtășirea acestora de ea, ca viață deplină, adevărată, veșnică.

3. O a treia problemă este legată tot de Sfântul Duh. De altfel această insistență a mea asupra contribuției Sfântului Duh mi-a atras la susnumitul congres acuza că sunt influențat de unii teologi ruși care supralicitează Pnevmatologia în detrimentul centralității Hristologiei. Am rugat să fiu crezut că nu am citit pe Bobrinskoy și că încerc pur și simplu să aduc în discuție anumite accente din perspectiva teologiei

biblice. Fiind suspectat de necunoașterea dogmaticii și de rătăcirea în sensul minimalizării centralității lui Hristos prin sublinierea lucrării Duhului, mi s-a cerut să dau o definiție Bisericii. Am invocat ca bază eclesiologia cărții Faptele Apostolilor și am spus că din această carte, inspirată de Dumnezeu, care ne relatează nașterea istorică a Bisericii și creșterea ei de la Ierusalim până la Roma, Biserica poate fi definită ca „Sinaxă (adunare) a oamenilor plini de Duh Sfânt” (vocabularul aparține autorului Faptelor Apostolilor). Definiția mea a stârnit mânia profesorului meu de dogmatică. Am fost acuzat că separ pe Hristos de Duhul. Am replicat, invocând triadologia Evangheliei după Ioan în special, că nu există separație între persoanele Sfintei Treimi, că acolo unde este una sunt și celelalte, prin urmare, acolo unde este Duhul este și Hristos, este și Tatăl. Nu știu dacă atunci am sesizat, dar acum îmi dau seama că riscul separării îl poate introduce în anumiți termeni și „centralitatea” lui Hristos, atunci când nu amintește de Duhul. Am să îndrăznesc și mai mult, exprimându-mi vaga temere că tratarea pe care o întâlnim mai ales în manualele mai vechi de teologie dogmatică este una care alunecă mai curând spre considerarea în sine a realităților de care se ocupă în dauna aspectului dinamic, viu al lucrurilor, care este pus în evidență de considerarea istoriei, a vieții ca atare, a relației. Sigur că nu putem vorbi despre tendința disociativă care caracterizează unele teologii occidentale, dar parcă mai lipsește ceva pentru a avea perspectiva integratoare a vieții Bisericii așa cum o experimentăm chiar și noi astăzi.

4. În fine, continuând pe linia considerării biblice a pneumatologiei, aș mai ridica problema tensiunii dintre istorie și eshatologie, pe care o regăsim în tratarea multor teme teologice la nivelul cărților noutestamentare. Prin eshatologic, înțeleg ceea ce în general se înțelege acum prin acest termen în limbajul teologic, adică ceea ce definește lumea lui Dumnezeu, Împărăția lui Dumnezeu, viața veșnică. Definind inițial realitățile ultime, ceea ce se va întâmpla la sfârșitul și după sfârșitul lumii, atributul de eshatologic s-a extins justificat și asupra situațiilor sau realităților care presupun împărtășirea de pe acum de realitățile respective. Biserica, de exemplu, este o realitate eshatologică, întrucât presupune împărtășirea lumii de realitățile cerești, de Dumnezeu. Eshatologia biblică nou-testamentară este o temă foarte mult elaborată de tratatele de teologie biblică din bibliografia internațională, existând câteva erminii dominante ale acesteia (vezi cunoscutele concepte: *realized eschatology*, *future eschatology* sau *inaugurated eschatology*). Din păcate, și de data aceasta bibliografia biblică românească este săracă. Totuși, teologia,

ca și spiritualitatea ortodoxă, este foarte clară în înțelegerea eshatologiei, întemeindu-se, desigur, pe datele biblice nou-testamentare. Accesul sau împărtășirea de realitățile eshatologice ale veacului ce va să vină este posibilă încă de aici, din istorie, dar în parte, ca pregustare, ca arvună, împărtășirea deplină urmând a se realiza odată cu a doua venire a Mântuitorului și învierea de obște. Această percepție a eschatologiei este foarte clar exprimată de majoritatea cărților nou-testamentare. Am să mă opresc la o singură temă legată strâns de eshatologie, și anume, viața veșnică. În această exprimare, tema vieții veșnice este tema centrală a Evangheliei Mântuitorului Hristos așa cum ne este prezentată aceasta de Sfântul Evanghelist Ioan. De la un capăt la altul, în Evanghelia după Ioan se vorbește despre viața veșnică și despre viață în general. Exegeza a stabilit fără nici un dubiu că sintagma are în vedere în nici un caz numai viața de dincolo de moarte sau viața de după sfârșitul lumii, ci dimpotrivă, în Evanghelia după Ioan, viața veșnică este viața prin excelență, viața adevărată, viața la care omul are acces și este chemat să o realizeze de pe acum și care rezultă din împărtășirea omului, aici și acum, de viața dumnezeiască, de harul dumnezeiesc, prin hrănirea nu cu resurse ce țin de lumea creată, ci cu resurse ce țin de lumea necreată a lui Dumnezeu. A se vedea: pâinea cea cerească, apa cea vie, lumina dumnezeiască etc. Tensiunea dintre hrănirea cu resurse ce țin de lumea creată, care sunt percepute de oameni ca resurse vitale ultime și strict necesare, și hrănirea cu resurse care vin direct și nemijlocit acum și aici din cer, care sunt percepute de foarte puțini ca necesare și mai ales vitale, reprezintă în Evanghelia după Ioan tensiunea dintre istorie și eshatologie. În manualele mai vechi de teologie dogmatică, eshatologia era ultimul capitol, în care erau tratate evenimentele circumscrise exclusiv sfârșitului lumii și istoriei și a ceea ce va urma după aceea, iar viața veșnică era înțeleasă ca fiind exclusiv viața de după moarte sau viața de după sfârșitul lumii, în flagrantă disonanță cu eshatologia nou-testamentară. Această eshatologie, pe care am putea-o numi „inaugurată”, este reflectată nu numai în Evanghelia după Ioan, ci și în cartea Faptele Apostolilor și în epistolele pauline. În acest context, aș căuta un răspuns la întrebarea, care ar fi cauza că realități care constituie teme centrale ale propovăduirii Mântuitorului Hristos și, în consecință, ale Sfințelor Evanghelii sunt mai mult sau mai puțin eludate de teologia sistematică. Am în vedere: Împărăția lui Dumnezeu – tema principală în Evangheliile sinoptice; chiar viața veșnică așa cum este prezentată de Evanghelia după Ioan.

Textul de mai sus a fost un exercițiu, unilateral deocamdată, de dialog cu colegii dogmaști, cu convingerea că dialogul este foarte necesar pentru oricine, și că exercițiul verificării trebuie să se exercite din ambele direcții.

Aspectele puse în discuție nu se vor a fi mai mult decât o invitație la dialog, deci o abordare de suprafață, neelaborată și departe de a fi dusă până la capăt. Dacă se va realiza dialogul, atunci poate vom avea ocazia să adâncim și să sistematizăm lucrurile precum și să le documentăm mult mai serios.

Mulțumim cititorului pentru răbdare!

E
O
L
O
G
I
C
E

CRONICA

Facultatea de Teologie Ortodoxă Patriarhul Justinian din București.

Concursuri pentru ocuparea de posturi didactice:

Conf. dr. Lucreția Vasilescu a promovat pe postul didactic de *profesor* la disciplina *Limba franceză*.

Pr. lect. dr. Constantin Preda a promovat pe postul didactic de *conferențiar* la disciplina *Studiul Noului Testament*.

Ierom. lect. dr. Justinian Cârstoiu a promovat pe postul didactic de *conferențiar* la disciplina *Studiul Vechiului Testament*.

Pr. dr. Mihai Săsăujan, *conferențiar* la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității *Aurel Vlaicu* din Arad, a ocupat un post didactic similar la disciplina *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*.

Pr. lect. dr. Daniel Benga a promovat pe postul didactic de *conferențiar* la disciplina *Istoria bisericească universală*.

Pr. lect. dr. Ioan Moldoveanu a promovat pe postul didactic de *conferențiar* la disciplina *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*.

Distincții academice acordate:

În data de 7 iunie 2006, Arhiepiscopului romano-catolic de Padova, Antonio Matiazzo, i-a fost decernat titlul de *Doctor Honoris Causa*.

Doctorate acordate:

Toader Dan a susținut, în data de 4 mai, teza de doctorat cu tema: „Concepții despre mântuire în islam și în creștinism”, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Vasile Mihail Nicolae a susținut, în data de 4 mai, teza de doctorat cu tema: „Paradigme platonice în teologia Școlii din Alexandria”, sub îndrumarea prof. dr. Remus Rus.

Turcu Sorinel a susținut, în data de 16 mai, teza de doctorat cu tema: „Iisus Hristos, învățătorul nostru suprem”, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula.

Talaat Takla Mourkus a susținut, în data de 22 iunie, teza de doctorat cu tema: „Sfintele Taine în Biserica Ortodoxă Coptă și în Biserica Ortodoxă Română”, sub îndrumarea Pr. prof. dr. Nicolae D. Necula.

Organizarea unor simpozioane, manifestări științifice:

În perioada 15-16 mai a.c., Catedra de Teologie – Artă Sacră a organizat un simpozion național cu tema: *Creație și Restaurare*. Au participat și susținut referate cadre didactice ale Facultăților de Teologie Ortodoxă din București, Iași și Cluj-Napoca, ale Universității Naționale de Arte – București, ale Universității de Arhitectură și Urbanism *Ion Mincu* – București și reprezentanți ai Direcției Generale Patrimoniu Cultural Național din Ministerul Culturii și Cultelor.

Participări la simpozioane, manifestări științifice:

La a XI-a întâlnire a *Dialogului bilateral dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Evanghelică din Germania*, desfășurată în perioada 1-7 aprilie a.c. în localitatea Eisenach, Facultatea de Teologie Ortodoxă din București a fost reprezentată de Pr. lect. dr. Daniel Benga, care a susținut referatul principal cu titlul: *Moștenirea Sinoadelor Ecumenice în cult, iconografie, iconografie și în Dreptul canonic al Bisericii Ortodoxe*.

La sesiunea specială a *Comisiei naționale de Istorie bisericească comparată*, desfășurată în perioada 19-21 mai a.c. la mănăstirea Tismana, cadrele didactice ale Facultății de Teologie Ortodoxă din București au susținut următoarele referate: *Consecințele unor convertiri din antichitatea creștină: Sf. Ap. Pavel și Sfântul Constantin* (Pr. prof. dr. Emanoil Băbuș), *Semnificația patristică a momentului Înălțării Sfintei Cruci prin Sfântul împărat Constantin și mama sa, Elena* (Diac. prof. dr. Ioan Caraza), *Relația Bisericii – Stat în prima parte a secolului al IV-lea* (lect. dr. Adrian Lemeni), *Gândirea religioasă constantiniană oglindită în scrisorile imperiale cu privire la controversa donatistă* (Pr. lect. dr. Daniel Benga), *Canonul biblic în timpul împăratului Constantin* (Pr. lect. dr. Constantin Preda), *Edictum Mediolani: o questio vexata în istoria bisericească* (Asist. drd. Ionuț-Alexandru Tudorie).

În perioada 19-22 iunie a.c., Pr. lect. dr. Daniel Benga a participat la simpozionul internațional *Misiunea Bisericilor creștine în lumea de azi*, desfășurat la mănăstirea siriacă Sf. Iacob de Sarug (*Mor Ya'qub of Sarug Dayro*) – Warburg, Germania.

(Asist. drd. Ionuț-Alexandru TUDORIE)

Facultatea de teologie ortodoxă Dumitru Stăniloae din Iași

Participări la simpozioane, manifestări științifice:

Pr. prof. dr. Gheorghe Popa a participat: între 30 aprilie-1 mai la conferința Asociației „Toma de Aquino”, organizată la Iași, susținând referatul: „Cunoașterea științifică și cunoașterea sapiențială. Relația dintre ele în epoca modernă și consecințele lor asupra vieții morale”; între 9-10 mai, la simpozionul *Dimensiunea spirituală a drepturilor omului. Educația pentru demnitatea umană*, organizat de Institutul Român pentru Drepturile Omului din București, în colaborare cu Universitatea „Al.I. Cuza” Iași, Mitropolia Moldovei și Bucovinei Iași și Episcopia Romano-

Catolică Iași, la Academia Teologică de la Mănăstirea Neamț; a fost prezent la Mainz (Germania), cu prilejul constituirii Academiei Româno-Germane pentru știință, artă, teologie, în calitate de membru fondator și coordonator al filialei Iași (18-21 mai).

Pr. prof. dr. Viorel Sava a participat în perioada 3-8 mai la cea de-a XI-a conferință a Asociației Europene pentru Studiul Științei și Teologiei (ESSSAT), desfășurată la Iași. A susținut referatul „Hristocentrismul sărbătorilor mariologice” în cadrul săptămânii liturgice cu tema „Hristos – autoritatea cultului divin”, organizat de Institutul St. Serge din Paris (Franța), între 26-29 iunie.

Pr. conf. dr. Ion Vicovan a participat în perioada 3-5 mai la seminarul internațional *Healing of Memories*, organizat de Conferința Bisericilor Europene, Mitropolia Moldovei și Bucovinei și Facultatea de Teologie Ortodoxă din Iași, unde a susținut referatul: „Biserica Ortodoxă din Moldova. Repere interconfesionale și interreligioase”. A susținut referatul „Idei dogmatice în Imnul Acatist de la mănăstirea Moldovița”, în cadrul celei de-a XI-a conferințe a ESSSAT. În perioada 18-21 mai a fost prezent la lucrările Comisiei Naționale de Istorie bisericească comparată, de la mănăstirea Tismana, unde a susținut referatul: „Sf. Împărat Constantin cel Mare, model de conducător creștin pentru domnitorii români”.

Pr. conf. dr. Cheroșche Petraru a participat în perioada 30 aprilie-1 mai la lucrările Asociației „Toma de Aquino”, unde a susținut referatul „Hristos – Cuvântul și Înțelepciunea lui Dumnezeu”.

Pr. prof. dr. Petre Semen și Pr. lect. dr. Ilie Melniciuc Puică au participat în perioada 8-9 mai, la Sibiu, la simpozionul internațional organizat de Uniunea Bibliștilor din România, cu tema „Studiile biblice în România”.

Pr. lect. dr. Ilie Melniciuc Puică a participat în perioada 3-8 mai la cea de-a XI-a conferință a ESSSAT, unde a susținut două referate: „Elemente biblice în icoana coptă” și „Iisus Hristos – Capul și coroana creației”. În cadrul aceleiași conferințe, Conf. dr. Nicoleta Melniciuc Puică a susținut referatul „Spectroscopia FTIR în analiza tanantului vegetal din pielea veche”.

Pr. lect. dr. Dan Sandu a participat, între 12-19 mai, la al VII-lea Congres al Facultăților de Teologie Ortodoxă, organizat în Joensuu (Finlanda), unde a prezentat referatul „Romanian Theological Education at the Crossroads. Past and Present in Higher Theological Education”. În perioada 7-9 mai 2006 a participat la Simpozionul *Dimensiunea spirituală a drepturilor omului. Educația pentru demnitatea umană*, unde a prezentat referatul „Preocupări ale Mișcării Ecumenice Contemporane privind apărarea vieții și demnității umane”.

Pr. lect. dr. Alexandrel Barnea, alături de corul facultății, Teologus, a participat la concertul coral în cadrul ediției a XIII-a a Simpozionului internațional de Muzică bisericească de tradiție bizantină, Iași, 23 mai.

În luna mai, profesorul de teologie Joseph Fameree din Louvain (Belgia), a susținut în cadrul Facultății de Teologie „D. Stăniloae” trei conferințe pe teme de Teologie dogmatică.

(Pr. conf. dr. Ion Vicovan)

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia

Simpozioane, manifestări științifice organizate de facultate:

Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia a organizat în perioada 5-7 mai Simpozionul internațional „Identitate creștină și dialog în noul context european”. Evenimentul se înscrie în ciclul de simpozioane internaționale pe teme de mare actualitate organizate de facultate. Au participat profesori universitari, oameni de cultură, academicieni din România și din străinătate: Pr. prof. dr. George Metallinos (Universitatea din Atena, Grecia), Pr. prof. dr. Tecle Vetralli (Institutul de Studii Ecumenice „S. Bernardino” din Veneția, Italia), Prof. dr. Ludwig Tavernier (Universitatea din Koblenz, Germania), Prof. dr. Ingeborg Gabriel (Universitatea din Viena, Austria), Ierom. dr. Andrew Wade (Torino, Italia), dr. Geoff Kimber (Marea Britanie), ÎPS Jakubinyi, arhiepiscop romano-catolic de Alba Iulia, PS Vasile Someșanul, PS Petroniu Sălăjanul, PS Visarion Rășinăreanu, dr. Adrian Lemeni, Secretar de Stat pentru Culte, Pr. acad. Dumitru Popescu etc.

În cadrul simpozionului, în ziua de 6 mai, a fost decernat doctoratul „honoris causa” pastorului Jürgen Moltmann de la Universitatea din Tübingen.

Prelegerile simpozionului au fost publicate în volumul „Identitate creștină și dialog în noul context european”.

(Arhim. Lect. dr. Teofil TIA)

Facultatea de teologie ortodoxă din Târgoviște

Simpozioane, manifestări științifice organizate de facultate:

Sesiunea de comunicări științifice în cadrul dialogului dintre știință și religie – tema centrală Antropologia, s-a desfășurat în perioada 11-12 aprilie 2006 fiind o dezvoltare a unui parteneriat al Facultății noastre cu facultatea de Științe și Arte din cadrul Universității „Valahia” din Târgoviște.

Cercul „Cultură și spiritualitate - Unitate și identitate sau globalizare în perspectiva Uniunii Europene”, s-a desfășurat în perioada 1-2 mai și s-au discutat diverse aspecte legate de avantajele și dezavantajele pe care le impune conceptul de globalizare.

(Pr. lect. dr. Ștefan FLOREA)

Departamentul de teologie ortodoxă al Facultății de Litere, Istorie și Teologie din Timișoara

Alinierea la stipulările Convenției de la Bologna modifică în anul universitar 2005/2006 structura Departamentului de Teologie Ortodoxă, care s-a reorganizat în două secții: Teologia Pastorală și Teologia Didactică. În același

timp, durata studiilor în vederea obținerii licenței s-a redus la 3 ani, iar în vederea masteratului la 2 ani. Într-un viitor apropiat se preconizează organizarea unui program de studii doctorale cu durata de 3 ani.

Cel de al doilea semestru al anului universitar curent a fost bogat în evenimente științifice și culturale organizate de către Departamentul nostru sau la care au participat cadre didactice ale învățământului teologic timișorean.

Un eveniment de importanță majoră pentru Departamentul nostru a fost organizarea și susținerea concursurilor în vederea ocupării unor posturi de conferențiar, respectiv de lector universitar. Astfel, pentru posturile de conferențiar și-au depus candidaturile și au concurat Pr. Lect. Dr. Nicolae Morar, Pr. Lect. Dr. Nicolae Belean și Pr. Lect. Dr. Eugen Jurca, iar pentru posturile de lector: Dl. Dr. Gavril –Ioan Trifa, respectiv Dl. Dr. Remus Feraru.

În perioada Postului Mare, a fost organizat un ciclu de conferințe cu tema generică „Jertfă și răscumpărare” – titulatura fiind aleasă ca un omagiu adus celui ce a fost Pr. Constantin Galeriu. Ciclul de conferințe s-a desfășurat în perioada 16 martie – 6 aprilie 2006 și a reunit sub cupola Aulei Magna a Universității de Vest din Timișoara atât cadre didactice din Departamentul nostru, cât și invitați de marcă, după cum urmează: Pr. Dr. Ioan Bude, Dr. Gavril-Ioan Trifa, Pr. Dr. Vasile Itineanț, Pr. Gheorghe Itineanț. Atmosfera conferințelor a fost în mod fericit încântată de participarea corului studenților teologi condus de către Pr. Conf. Dr. Nicolae Belean.

În colaborare cu Mitropolia Banatului și cu Academia Evanghelică Transilvană, Departamentul de Teologie Ortodoxă al Universității de Vest din Timișoara a organizat, încă din iunie 2005, o serie de întâlniri consultative și de ateliere de studiu în vederea participării la alcătuirea unei *Istории Compare a Bisericii din România*, în cadrul proiectului de reconciliere „Vindecarea rănilor trecutului dintre Bisericele Creștine din România”. Din partea Departamentului nostru sunt implicați în realizarea acestui proiect Pr. Lect. Dr. Constantin Jinga și Lect. Dr. Remus Feraru. Ultima întâlnire consultativă a avut loc la data de 13 iunie 2006. De asemenea, Conf. Dr. Smaranda Vultur a organizat și a participat la colocviul internațional *Patrimoniul, memorie, acțiune culturală*, desfășurat în perioada 7-10 aprilie 2006, în cadrul unui program NEC LINK (Colegiul Noua Europă), unde a prezentat comunicarea: *Inscripționarea memoriei în spațiul urban: Timișoara după 1989*.

Cu începere din acest an universitar, Departamentul de Teologie Ortodoxă din cadrul Facultății de litere, istorie și teologie a Universității de Vest din Timișoara desfășoară o fructuoasă activitate de colaborare cu Casa de Cultură a Studenților din Timișoara și cu Fundația Antimis, organizând: bisăptămânal, „Serile de dialog teologic – Sfântul Siluan Athonitul”; semestrial, o masă rotundă cu caracter interdisciplinar. În semestrul curent, această masă rotundă a fost organizată pe data de 11 mai 2006, a avut ca temă *Nostalgia simplității* –

versiunea postcapitalistă, iar protagoniștii au fost Prof. Dr. Nicolae Țăran și Pr. Conf. Dr. Eugen Jurca. Evenimentul a fost moderat din partea Departamentului nostru de către Pr. Lect. Dr. Constantin Jinga.

De asemenea, s-a făcut remarcată prezența cadrelor noastre didactice la numeroase conferințe, evenimente și manifestări culturale precum lansări de cărți, vernisaje, ș.a. Dintre acestea, le vom enumera pe cele mai importante. Astfel, Conf. Dr. Smaranda Vultur a participat la colocviul internațional „Oameni, cariere, biografii. La ce servește biografia?”, unde a prezentat comunicarea: *Miza morală a povestirii de viață orale: cazul foștilor deportați în Bărăgan*. De asemenea, dsa a mai participat în perioada 19-23 februarie 2006 la seminarul „Patrimoine et dynamiques sociales : Etude comparative des nouveaux usages en Europe”, la Centre de Recherches et d'études anthropologiques, Universitatea Lumière, din Lyon; iar între 17-18 martie 2006 a luat parte la colocviul internațional cu tema „La multiculturalité urbaine en Europe Centrale: petites villes et bourgade”, organizat de către Universitatea Paris IV Sorbonne și CIRCE (Centre Interdisciplinaire d'Etudes Centre Européennes), unde a prezentat referatul: *Frontières intérieures d'une petite ville des confins du Banat : Oravița, Roumanie*. În intervalul 6-10 aprilie a.c., Conf. Dr. Smaranda Vultur a luat parte la conferința internațională „Memoria orașelor în Europa Centrală”, desfășurată la Timișoara sub egida Fundației A treia Europă și a Mitteleuropa Zentrum din Dresda, în cadrul programului comun de cercetare „Intoarcerea orașelor”, program finanțat de către Fundația Volkswagen, cu lucrarea *Competiția memoriilor: reaproprierea spațiului orașului după 1989*. Pr. Lect. Dr. Viorel Cherciu a luat parte, în perioada 5-6 mai a.c., la simpozionul internațional „Identitate creștină și dialog în nou context european”, simpozion desfășurat la Alba Iulia, unde a prezentat lucrarea *Istoria, fundalul constituției unitare a creștinismului*. Pr. Conf. Dr. Eugen Jurca a participat la simpozionului internațional „Cercetări și aplicații în psihologie”. Ediția a XV-a: „Psihologia și aderarea europeană” (secțiunea Psihologia sănătății), Universitatea „Tibiscus” din Timișoara, Facultatea de Psihologie, unde a prezentat comunicarea intitulată: *Rezistența la terapie/duhovnicie sau psihologia refuzului – interferențe*. În perioada 2-4 mai a.c., Pr. Conf. Dr. Nicolae Belean a participat la Seminarul Internațional de Imnologie, organizat de către Facultatea de Muzică a Universității de Vest din Timișoara, în calitate de co-organizator și cu referatul intitulat *Imnul religios într-o societate în continuă schimbare*. Pr. Conf. Dr. Eugen Jurca a participat și la cea de a doua întâlnire a profesorilor de Catehetică și Omiletică de la Facultățile de Teologie Ortodoxă din cadrul Patriarhiei Române, întâlnire organizată în perioada 25-26 mai, la Arad. În localitatea Măru (Caraș Severin), Pr. Lect. Dr. Viorel Cherciu a susținut în cadrul sesiunii de comunicări „Biserică și comunitate în Banat și Transilvania”, desfășurat în perioada 19-20 mai a.c., referatul *Principiul jurisdicțional aplicat în trei cătune de ruteni din protopopiatul Balinț la mijlocul secolului XX*. Sfinția sa a mai participat cu lucrarea *Reforma agrară din 1921 și aplicarea ei în comunele*

*bisericești ale fostului protopopiat al Belințului din episcopia Aradului, la sesiunea de comunicări științifice „Istorie și spiritualitate ortodoxă în episcopia Aradului 1706 – 2006”, desfășurată la Arad, în perioada 25-26 mai a.c. Pr. Conf. Dr. Nicolae Belean a mai luat parte și la Simpozionul „Școala – Biserica – Familia. Pietre de temelie ale veșniciei românești”, organizat în 2 iunie a.c. de către Inspectoratul Școlar Județean Timiș, Mitropolia Banatului, Consiliul Județean Timiș și Muzeul Banatului, cu referatul *Dascălii satelor – păstrători ai tezaurului muzical religios din Banat*. În perioada 2-4 iunie a.c., Pr. Lect. Dr. Viorel Cherciu s-a deplasat la Novi Sad (Serbia), pentru a prezenta în cadrul simpozionului internațional „Banatul, trecut istoric și cultural”, lucrarea *Românii și sârbii din Banat în a doua jumătate a secolului XIX. Identități etnice coabitante* – după care sfinția sa a luat parte și la Iași, la Conferința Europeană de știință și teologie, ediția a XI-a, cu lucrarea *Știință și teologie. (In)separatismul gnoseologic*.*

În domeniul activității editoriale, putem consemna lansarea unei colecții de carte religioasă și studii teologice inițiată și coordonată de către Pr. Conf. Dr. Nicolae Morar și Pr. Lect. Dr. Constantin Jinga, în cadrul Editurii Universității de Vest, Timișoara. Colecția se va numi „Epektasis” și va urmări publicarea de lucrări de teologie contemporane preocupate de dezbaterea unor subiecte actuale și a unor teme interes în dialogul religiei și teologiei cu problemele societății contemporane. Pe lângă această, se vizează și publicarea de cursuri universitare destinate studenților de la facultățile de teologie ortodoxă.

Dintre volumele publicate de către cadrele didactice ale Departamentului nostru se disting: Pr. Conf. Dr. Nicolae Morar, *Dimensiunea creștină a operei lui Nicolae Steinhardt* (Paideia, București); *idem*, *Credințe și idei proto-filosofice în principalele religii politeiste precreștine* (Ed. Universității de Vest, col. Epektasis, Timișoara); *Genialitate și harismă. Idei filosofice în antichitatea precreștină și epoca patristică* (Ed. Marineasa, Timișoara); Lect. Dr. Remus Mihai Feraru, *Cultura în cetățile grecești de pe țărmul vestic al Mării Negre* (Ed. Universității de Vest); Pr. Lect. Dr. Vasile Itineanț, *Viața creștină la Dunărea de Jos. Sec. IV-VI* (Ed. Universității de Vest); Pr. Lect. Dr. Constantin Jinga, *Ieromonahul Daniil Sandu Tudor – viața și opera* (Ed. Christiana, București)

Pentru a-și fructifica mai deplin programul de cercetare științifică, Departamentul de Teologie Ortodoxă s-a străduit, împotriva dificultăților financiare, să editeze periodicul „Analele Universității de Vest din Timișoara – seria Teologică” (vol. 1 / 1996 – vol. 12 / 2006). În paginile acest periodic de recunoaștere academică s-au publicat studii de o înaltă ținută științifică și didactică.

Pe lângă cercetările publicate aici, cadrele noastre didactice au mai contribuit la dezvoltarea domeniilor de interes științific colaborând cu materiale substanțiale și la alte publicații de specialitate, ca de pildă: Pr. Conf. Dr. Eugen

Jurca, „*Sindromul Bethezda*”, „*Psih/a-stenia*” (anxietatea) de la Poarta Vieții, în „*Altarul Banatului*”, anul XVII (LVI), nr. 1-3 / 2006; Conf. Dr. Smaranda Vultur, *Deportările din perioada stalinistă*, în vol. *Comunism și represiune în România* (coordonat de Ruxandra Cesereanu), Iași, Polirom 2006; Pr. Lect. Dr. Constantin Jinga, *Figuri de stil în Sfânta Scriptură*, în vol. *Inerția imaginației* (coord. Ali Tat, Gilda Vâlcă, Ciprian Vâlcă), Ed. Napoca Star, Cluj Napoca; *idem*, *Evangelia și lumea postmodernă*, în vol. *Fragilitatea spiritului* (coord. Alin Tat, Ciprian Vâlcă), Ed. Galaxia Gutenberg; Lect. Dr. Remus Mihai Feraru, *Evergetism și cultură în cetățile grecești din Dobrogea*, în vol. *Corona Laureia. Studii în onoarea Luciei Țeposu Marinescu*, Muzeul Național de Istorie a României; Pr. Lect. Dr. Vasile Itineanț, *Ortodoxia în actualitate*, în „*Calendarul Românului*”, Timișoara, 2006; Lect. Dr. Gavril-Ioan Trifa, *Aspecte ale paternității duhovnicești la Sfinții Varsanufie și Ioan de Gaza*, în „*Altarul Reîntregirii*”, serie nouă, an X, nr. 2 / 2005; trad.: Fer. Ieronim, *Despre educația creștină. Ad Laetam de institutione filiae*, trad. din limba latină, introducere și note de Remus Mihai Feraru, în „*Altarul Banatului*”, anul XVII, serie nouă, nr. 1-3 / 2006.

Cu începere din luna martie a acestui an, Conf. Dr. Smaranda Vultur a beneficiază de o bursă NEC LINK, în tandem cu Prof. Andrei Oișteanu de la Universitatea din București, pentru susținerea cursului *Pluralitatea memoriilor și reconstruirea identităților într-o Europă în devenire* din cadrul programului de master „Politici culturale europene”, în colaborare cu Facultatea de Arte a Universității de Vest, Timișoara. Pr. Conf. Dr. Nicolae Morar a activat în continuare în calitate de membru în comitetul director al grantului „Literatură și cultură eclezială în Banat”. Tot la acest capitol am putea consemna și faptul că Lect. Dr. Remus Mihai Feraru a câștigat concursul pentru acordarea unei burse de documentare în Franța, cu tema *Les Calendriers et les fetes dans les cites grecques du bassin de la Mer Noire*, bursa fiind acordată de către fundația „Maison des Sciences de l’Homme”.

Corul Departamentul de Teologie Ortodoxă din cadrul Facultății de litere, istorie și teologie a Universității de Vest din Timișoara, coordonat și dirijat de către Pr. Conf. Dr. Nicolae Belean, a participat în acest semestru la numeroase manifestări, cum ar fi: reuniunile corale „Cântările Învierii” (16 aprilie a.c.) și „Cântările Pascale” (14 mai a.c.), Seminarul internațional de imnologie ed. a VII-a (4 mai a.c.), Simpozionul internațional „Columna 2000” (31 mai a.c.), etc.

Cadrele didactice și studenții Departamentului de Teologie Ortodoxă au apărut cu regularitate în mass media, fie în calitate de consultanți, fie în calitate de invitați, colaborând în mod consecvent în diverse periodice, ca de exemplu în revistele „Orizont”, „22” (unde Conf. Dr. Smaranda Vultur susține o rubrică permanentă) sau ocazional în cadrul emisiunilor „Biserica ieri și azi” (Radio Reșița), respectiv „Cuget și suflet” (Radio Europa Nova Timișoara) – precum și ca invitați în cadrul emisiunii tv „A cincea roată” (Analog tv) realizată de către Robert Șerban.

(Pr. lect. dr. Constantin JINGA)

R E C E N Z I I

Ἁγία Γραφή καὶ σύγχρονος ἄνθρωπος. Τμητικός τόμος σὸν Καθηγητῇ Ἰωάννῃ Καραβιδόπουλῳ, Ἐκδόσεις Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2006
(*Sfânta Scriptură și omul contemporan. Volum omagial închinat Profesorului Ioannis Karavidopoulos de la Facultatea de teologie a Universității din Tesalonic, Grecia, Editura Pournaras, 2006*)

Există o practică foarte frumoasă în universitățile din lume, aceea a editării unui volum omagial închinat profesorului care-și încheie o activitate didactică remarcabilă la universitatea respectivă. Colegii și prietenii celui care se pensionează contribuie cu studii de specialitate originale la acest omagiu, volumele în discuție devenind uneori repere bibliografice de referință în domeniul științific în care a activat personalitatea respectivă, mai ales atunci când autorii materialelor sunt reprezentativi pentru domeniul respectiv pe plan mondial.

Ne-am propus să prezentăm un astfel de volum în numărul de față al revistei *Studii Teologice* din trei motive: întâi, pentru a cinsti și noi, fie și numai prin acest mod, unul dintre cei mai mari bibliști ortodocși ai momentului, prof. Ioannis Karavidopoulos; în al doilea rând, pentru a semna publicația ca atare, întrucât aceasta întrunește poate cele mai importante nume din domeniul studiilor biblice, aparținând tuturor tradițiilor creștine, și studii care pot fi cotate ca reprezentative pentru preocupările științifice în domeniu; și, în fine, în al treilea rând, pentru a sugera că o astfel de practică ar putea fi adoptată și de noi.

Volumul dedicat Prof. Ioannis Karavidopoulos a apărut în anul 2006, la Editura Pournaras – unde editează majoritatea profesorilor de teologie din Tesalonic –, însumează 626 de pagini, format mare, și cuprinde studiile a 40 (patruzeci) de bibliști din toată lumea.

Profesorul I. Karavidopoulos este cunoscut și spațiului românesc din participările la diferitele manifestări științifice desfășurate în țara noastră. Este *Doctor Honoris Causa* al Universității din Sibiu. Mai multe studii semnate de domnia sa au apărut traduse în limba română, iar acum un an a fost publicat

în limba română, la Editura Bizantină, Comentariul său la Evanghelia după Marcu, fără îndoială cel mai bun și cuprinzător comentariu contemporan ortodox la această Evanghelie.

Volumul se deschide cu un substanțial (pag. 13-35) studiu privind viața, activitatea didactică și științifică a autorului, incluzând și o listă completă a lucrărilor și studiilor sale, semnat de Prof. Christos Oikonomou, decan al Facultății de teologie din Tesalonic și profesor de Noul Testament, unul din ucenicii celui omagiat.

Spicuim câteva repere bio-bibliografice: născut la Tesalonic, în anul 1937, Prof. I. Karavidopoulos a studiat teologia și filosofia la Universitatea din orașul său natal, continuându-și studiile teologice la nivel post-universitar, mai întâi (1959-1961) la Universitatea din Strasbourg, ca bursier al statului francez, unde a avut profesori pe J. Schmitt sau E. Trocmé, bibliști de renume mondială, apoi la Basel (1961), ca bursier al Consiliului Mondial al Bisericilor, unde a urmărit cursurile nu mai puțin reputatului biblist O. Cullmann și, în sfârșit, la Göttingen (1966-1967), ca bursier Alexander von Humboldt, studiind cu J. Jeremias, H. Conzelmann și E. Lohse. Studiile sale în mari centre universitare din Europa i-au permis să intre în legătură cu cei mai mari bibliști ai vremii, să se familiarizeze cu principalele curente în cercetare biblică și să fie recunoscut, mai târziu, el însuși ca autoritate științifică în domeniul studiilor biblice pe plan internațional.

A slujit catedra de Noul Testament a Facultății de teologie din Tesalonic timp de patruzeci de ani, ca asistent din 1964, conferențiar din 1968, profesor suplinitor din 1969 și titular din 1975, urmând la catedră magistrului său, prof. Savvas Agouridis, care în 1969 s-a transferat la Universitatea din Atena. S-a pensionat în 2004, oferindu-i-se din acel an de către Senatul Universității titlul de Profesor emerit. Ca semn al recunoașterii sale internaționale cităm calitatea sa de membru al *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) din 1969, membru al *Societății Grecești de Studii Biblice*, de 12 ani membru în Consiliul Director al *Societății Biblice Grecești*, de 10 ani membru al *Comisiei Internaționale pentru Publicații Științifice a UBS* (United Bible Societies), membru al Comisiei internaționale, formată din cinci specialiști, pentru cea de a 27-a ediție critică a textului Noului Testament (cunoscuta ediție critică Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece* și pentru *The Greek New Testament* (a patra ediție critică publicată de UBS), membru al echipei de traducători, formată din șase profesori, a ediției Noului Testament în limba greacă modernă, apărută într-o primă ediție în 1985, și într-o ediție îmbunătățită în 1989.

Prof. I. Karavidopoulos este autorul unui număr impresionant de lucrări științifice, între care 19 (nouăsprezece) cărți, 148 de studii în reviste de specialitate grecești, 25 de studii în publicații internaționale. Are lucrări

traduse în arabă, sârbă și română. A abordat toate ramurile importante ale studiilor biblice: Introducere, Exegeză, Teologie biblică, Critică textuală, Apocrife. Reținem câteva din cele mai importante volume: *Introducere în Noul Testament* (1983¹, 1989²); *Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Efeseni, Filipeni, Coloseni și Filimon. Comentariu*, (1981); *Evangelhia după Marcu. Comentariu*, (1988); *Texte creștine apocrife*. Vol I: *Evangelhiile apocrife* (1999); Vol. 2: *Faptele, Epistolele și Apocalipsele apocrife* (2004); *Studii de erminie și teologie a Noului Testament* (1990); *Studii biblice*, Vol. 1 (1995); Vol. 2 (2000); Vol. 3 (2004); *Păcatul după Sfântul Apostol Pavel* (1968); „*Chipul lui Dumnezeu*” și „*după chipul lui Dumnezeu*” la Sfântul Apostol Pavel. *Bazele hristologice ale antropologiei pauline* (1963); *Parabolele lui Iisus* (1970); *Erminia Evangheliilor din Duminici*, vol. 1 și 2 (1973); *Patimile lui Hristos după Evangheliile sinoptice* (1974).

Prof. I. Karavidopoulos a avut contribuții importante în ceea ce privește explorarea istoriei exegezei patristice și valorificarea acesteia într-un dialog constructiv cu exigențele exegezei moderne. Lucrările sale reprezintă poate cea mai echilibrată și corectă deschidere și articulare a tradiției exegetice răsăritene la exegeza științifică de astăzi. Singulară în spațiul ortodox este contribuția sa la studiul manuscriselor biblice bizantine și a tradiției bisericești a textului Noului Testament. Este cel care a atras atenția specialiștilor pe plan mondial în critică textuală asupra valorii și necesității valorificării în editarea critică a Noului Testament a acestor tradiții manuscrise. În fine, prezența domniei sale la întruniri bisericești și manifestări științifice internaționale a însemnat întotdeauna o mărturie elegantă, aș spune chiar cuceritoare, a tradiției ortodoxe răsăritene și a ethosului ortodox, cu beneficii reale pentru deschiderea acesteia spre lumea contemporană, dat fiind autoritatea științifică și creditul moral de care se bucură prof. Karavidopoulos în toate mediile internaționale.

Ca unul care l-am cunoscut foarte bine - îndrăznesc să mărturisesc că mă bucur de o neprețuită pentru mine prietenie din partea dănsului - am să aduc și mărturia calităților umane de excepție ale domniei sale de care am beneficiat și eu din belșug, ca de altfel toți cei care într-un context sau altul au lucrat împreună cu prof. I. Karavidopoulos la diferite proiecte. Un adevărat aristocrat al spiritului!

Cât privește studiile care alcătuiesc cuprinsul propriu-zis al volumului omagial, ar fi foarte greu să le prezentăm pe toate. La fel de greu ar fi să le și clasificăm în vreun fel anume dată fiind diversitatea lor tematică. Oricum, este vorba de un adevărat banchet biblic. Încă o dată fac remarca importanței deosebite pe care o reprezintă un astfel de volum pentru bibliografia biblică actuală, având în vedere că se produc cu studii originale patruzeci de bibliști din toată lumea. Mă voi limita la a reproduce autorul și titlul fiecăruia dintre

studii. Am ezitat mai întâi, la gândul că o astfel de prezentare ar putea fi prea formală și plictisitoare. În cele din urmă am recurs la ea, socotind-o elocventă de la sine, din multe puncte de vedere. Dată fiind aria mai restrânsă a elinofonilor, titlurile în greacă le dăm în traducere.

1. Seria studiilor este deschisă în chip fericit – dată fiind coincidența alfabetică – de Savvas Agouridis, fondatorul școlii biblice grecești contemporane, al cărui reprezentant de frunte este I. Karavidopoulos, cu un studiu despre *Hristologia Evangheliei după Marcu* (p. 37-56). Urmează în ordine alfabetică, într-o primă parte teologi greci și, în a doua parte, teologi din străinătate.
2. Asterios Argyriou, profesor emerit al Universității „Marc Bloch” din Strasbourg, *Erminia Apocalipsei lui Ioan și a altor texte biblice de către Anastasios Gordios* (1654/5-1729) (p.57-74).
3. Ioannis Galanis, Facultatea de teologie a Universității din Tesalonic (FThUT), *Avraam în tradiția ermineutică a Bisericii răsăritene* (p. 75-90)
4. Georgios Galitis, Profesor emerit al Facultății de Teologie a Universității din Atena (FThA), *Profetul Moise ca tip al lui Hristos* (p. 91-100)
5. Vasileios Yioultsis, Profesor de Sociologie generală și Sociologie a creștinismului la FThUT, *Trupul – „îmbrăcămintea de piele a sufletului”* (p. 101-114)
6. Sotirios Despotis, Lector la FThUA, *Locul fragmentului Marcu 8,22-10,52 în structura Evangheliei după Marcu* (p. 115-136)
7. Damianos Doïkos, Profesor emerit de Vechiul Testament al FThUT, *Vedenia despre pacea universală. Abordare ermineutică a textului din Isaia 2,2-5* (p. 137-154)
8. Konstantinos Zarras, Lector la FThUA, *Elemente de influență a textului din Iezechiel cap. 1 și a tradiției tronului în Apocalipsa lui Ioan, cap. 4* (p. 155-166)
9. Nikos Zaharopoulos, Profesor emerit al FThUT, *O lume nouă se naște. Întemeierea Bisericii în Grecia după textele nou-testamentare* (p. 167-182)
10. Grigorios Ziakas, Profesor emerit al FThUT, *Geneză și Hominization. Religie și Civilizație în comunitățile preistorice* (p. 183–200).
11. Dimitrios Kaïmakis, Profesor de Vechiul Testament la FThUT, *Liturgia îngerească la Qumran* (p. 201-211)
12. Christos Karakolis, profesor de Noul Testament la FThUA, *Structură și teologie în Epistola către Efeseni. Exemplul rugăciunii lui Pavel din Efeseni 3,14-19* (p. 213-233)

13. Anna Kolitsiou-Nikita, profesoară la FThUT, *Literatura despre convertirea creștină. De la Apostolul Pavel la Fer. Augustin* (p. 235-254)
14. Dimitris Kyrtatis, profesor la Departamentul de Istorie, Arheologie și Antropologie socială al Universității Thessalia, *Factori istorici în formarea canonului Noului Testament* (p. 255-270)
15. Miltiadis Konstantinou, profesor de Vechiul Testament la FThUT, *Teologie și istorie în lucrarea Chronografului* (p. 271-286)
16. Georgios Mantzaridis, profesor emerit de Teologie morală la FThUT, *Moise, văzătorul de Dumnezeu, și Theoptia* (p. 287-294)
17. Nikos Matsoukas, profesor emerit de Teologie dogmatică la FThUT, *Starea intermediară a sufletelor ca răstălmăcire ciudată a teologiei* (p. 295-306)
18. Ioannis Mourtzios, profesor la FThUT, *Profetul Isaia și politica* (p. 307-316)
19. Konstantinos Belezos, Lector la FThUA, Sfânta Scriptură și Tradiția, o unitate de nedespărțit în Hristos (p. 317-324)
20. Nikolaos Olimpiou, *Erminia jertfei lui Isaac (Geneză 22,1-19) după Filon din Alexandria* (p. 325-346)
21. Kyriakoula Papadimitriou, Lector la FThUT, „Tipul” lui Avraam în Noul Testament. O aplicare modernă a exegezei tipologice (p. 347-362)
22. Eleni Papakosta-Christinaki, *Armonia dintre lirism și ermineutică în Vechiul Testament* (p. 362-378)
23. Georgios Patronos, Profesor emerit de Noul Testament al FThUA, *Dreptate și Îndreptățire după Sfânta Scriptură* (p. 379-390)
24. Stergios Sakkos, Profesor emerit de Noul Testament al FThUT, *Structura Apocalipsei* (p. 391-400)
25. Pr. Ioannis Skiadaresis, Lector de Noul Testament la FThUT, *Elemente specifice de redactare în textul Apocalipsei lui Ioan și „raționalizarea” lor în tradiția manuscrisă a acestuia* (p. 401-422)
26. Dimitrios Tsamis, Profesor emerit de Patrologie al FThUT, *Patru „agrafa logia” lui Iisus în Apoftegmele Părinților* (p. 423-428)
27. Anatoly Alexeev, Professor, University of St. Petersburg, Russia, *Epexegetical infinitive in Luke-Acts* (p. 429-440)
28. Chrys C. Caragounis, Professor in the School of Theology, University of Lund, Sweden, *Did Paul behave as an infant or imbecile, or as a gentile nurse? The interpretation of 1 Thessalonians 2,7* (p. 441-464)
29. Rev. Constantin Coman, Professor in the School of Theology, University of Bucharest, Romania, *The hermeneutical role of the Holy Spirit. Commentary on John 14-16* (p. 465-486)

30. Otfried Hofius, Profesor la Facultatea de Teologie Evanghelică a Universității din Tübingen, Germania, „*Επίθεις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου*”. *Comentarii la 1 Tim. 4,14* (p. 487-502)
31. Rev. Manuel M. Jimbachian, Professor at McGill University et à l'Université de Montréal, Canada, *Differences between the Septuagint and the masoretic text in the story of Creation* (p. 503-520)
32. Arhim. Iakovos Khalil, Profesor la Facultatea de teologie, Universitatea din Balamand, Liban, *Referirile la Avraam în Epistola către Romani a Sf. Apostol Pavel* (p. 521-538)
33. Helmut Koester, Professor in the Divinity School Harvard University, USA, *Eschatological thanksgiving meals: from the Didache to Q and Jesus* (p. 539-546)
34. Eduard Lohse, Bishop Emeritus and Professor, University of Göttingen, Germany, *Dominical sayings in St. Paul's Epistle to the Romans* (p. 547-554)
35. Ulrich Luz, Professor Emeritus, Faculty of Theology, University of Bern, Switzerland, *Unity of the Church in pauline times* (p. 555-571)
36. Fr. Vasile Mihoc, Professor in the School of Theology, University of Sibiu, Romania, *Ministry and the Common Priesthood according to the New Testament and in the Orthodox Theology and Life* (p. 573-595)
37. Demetrios Trakatelis, Archbishop of America, *John 16:6-22. Some exegetical suggestions* (p. 597-606)
38. Petros Vassiliadis, Professor in the School of Theology, University of Thessaloniki, Greece, *On the Structure of the Church: some biblical insights on the Eucharistic Ecclesiology* (p. 607-618)
39. Jan de Waard, Professor Emeritus, Free University of Amsterdam, Netherland, *Proverbs 10.12 LXX: a rejected rendering of the Greek Bible* (p. 619-626)

Pr. prof. dr. Constantin COMAN

CĂRȚI PRIMITE LA REDACȚIE

Altarul Banatului. *Revista Arhiepiscopiei Timișoarei, Episcopiei Aradului, Episcopiei Caransebeșului, Episcopiei Gyulei și Episcopiei Vârșețului*, anul XVII (I.VI), serie nouă, nr. 1-3, ianuarie-martie 2006.

Benga, Daniel, *David Chytraeus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungen zu orthodoxen Theologen. seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen kenntnisse*, VVB Laufersweiler Verlag, Wettenberg, 2006, 279p.

Carte de rugăciuni, tipărită cu binecuvântarea Înalț Prea Sfinției Sale Nicolae, Mitropolitul Banatului, Timișoara, 2006, 143p.

Codău, Maica Patricia, *Ale Tale dintru ale Tale*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2006, 302p.

Gheorghe, Virgiliu, *Efectele televiziunii asupra minții umane și despre creșterea copiilor în lumea de azi*, Ed. Evangelismos-Fundația Tradiția Românească, București, 2005, 463p.

Părăian, Arhim. Teofil, *Gânduri bune pentru gânduri bune*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timișoarei, 2006, 227p.

Părăian, Arhim. Teofil, *Prescuri pentru cuminecături*, Ed. Arhiepiscopiei Timișoarei, 2006, 355p.

Popescu, Pr. dr. Ion, *Comentariu dogmatic la evangheliile duminicale*, Ed. Universității din Pitești, 2005, 400p.

Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Tome 86, no 1, Fanvier-Mars 2006, Strasbourg.

Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, anno XXX, n. 1 – I trimestre 2005.

Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, anno XXX, n. 2 – II trimestre 2005.

Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, anno XXX, n. 3 – III trimestre 2005.

Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, anno XXX, n. 4 – IV trimestre 2005.

The Anglican Theological Review, winter 2006, volume 88, numer 1.

Colaboratorii acestui număr:

COMAN, pr. dr. Constantin, profesor de Noul Testament și Ermeneutică Biblică, prodecan al Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” a Universității din București (parintelecoman@yahoo.com).

IACȘA, Pr. Daniil-Corneliu, absolvent al cursurilor de masterat, specializarea „Istorie și Tradiție”, organizate în cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București (daniil99@yahoo.com)

KARAVIDOPOULOS, Ioannis, profesor de Noul Testament la Universitatea „Aristotel” din Tesalonic, Grecia.

MIHĂILĂ, Alexandru, asistent doctorand – Studiul Vechiului Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București (almihaila@yahoo.de)

PĂTULEANU, Pr. dr. Constantin, conferențiar Istoria Bisericească Universală, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova (cpatuleanu@yahoo.de)

PREDA, Pr. dr. Constantin, lector – Studiul Noului Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București (c.preda@libero.it)

PREDA, Drd. Sabin, asistent la Noul Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă *Patriarhul Justinian* a Universității din București (sabinpreda@yahoo.com).

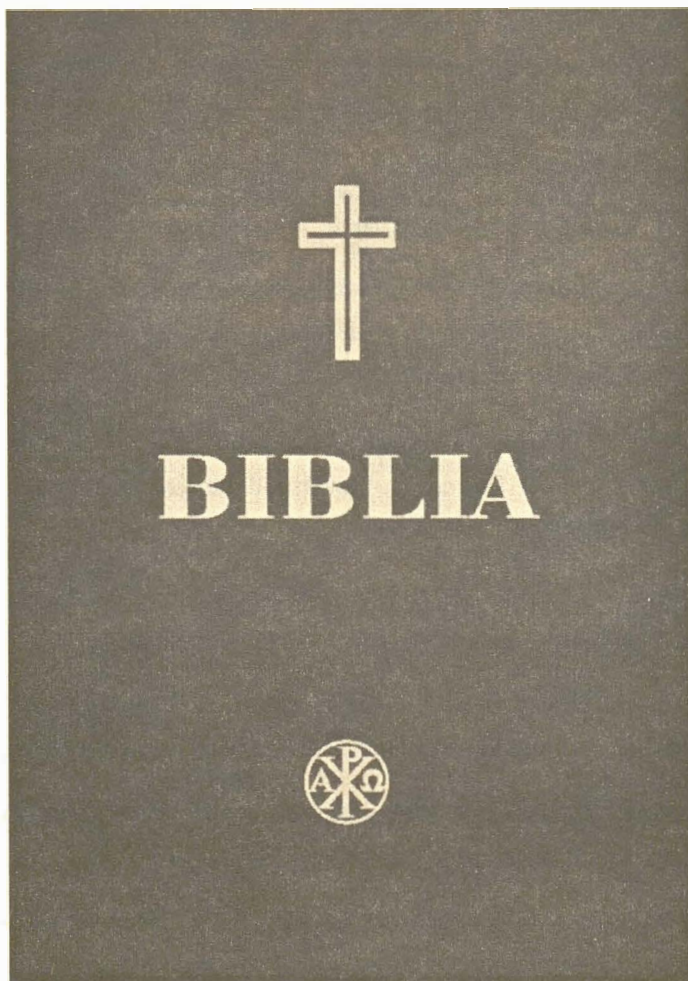
ROTARU, Călin, preparator la Studiul Noului Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din București

SEMEN, pr. dr. Petre, profesor de Vechiul Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” a Universității din Iași (psemen@yahoo.com)

VLADIMIRESCU, dr. Mihai, lector – Studiul Vechiului Testament, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității din Craiova (vladimirescu_mihai@yahoo.com).

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

EDIȚII ALE SFINTEI SCRIPTURI



- Biblia (ediție a Sfântului Sinod) format O,53
- Biblia (ediție jubiliară a Sfântului Sinod) - hârtie albă/galbenă
- Biblia sinodală - (ediție a Sfântului Sinod) format A4



BIBLIA
CU ILUSTRĂȚII



NOUL TESTAMENT
CU PSALMI



MICA BIBLIE



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

**TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE**

Intrarea Miron Cristea, nr. 6; 040162, București

Telefon 406.71.93; 406.71.94; Fax 300.05.53

e-mail: eibmbor@rdslink.ro

tipogr.inst.biblic@rdslink.ro

magazin@editurapatriarhiei.ro

www.editurapatriarhiei.ro

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

CONTINUT:

Studii

Pr. prof. dr. Petre SEMEN

Traducerea Bibliei între responsabilitate și misiune

Pr. conf. dr. Constantin PĂTULEANU,

Importanța unei ermineutici biblice comune în cadrul dialogurilor ecumenice

Pr. lect. dr. Constantin PREDA,

Inspirația Septuaginei din perspectivă hermeneutică

Lect. dr. Mihai VLADIMIRESCU,

Transmiterea textelor biblice ebraice

Asist. drd. Alexandru MIHĂILĂ,

Sabatul. Spre o teologie a timpului sacru

Prep. Călin ROTARU,

Proiectul SBIR de traducere a Noului Testament și o serie de considerații

asupra lui din perspectiva metodei SKOPOS

Pr. mrd. Daniil-Corneliu IACȘA,

Evangelia lui Iuda: scriere gnostică sau evanghelie creștină?

Din Sfinții Părinți ai Bisericii

SFÂNTUL IOAN GURĂ DE AUR,

Comentariu la Evangelia după Ioan. Omilia a III-a

Din teologia ortodoxă contemporană

Ioannis KARAVIDOPOULOS,

Direcții noi în ermineutica biblică

Dialog teologic

Pr. prof. dr. Constantin COMAN,

Despre recursul studiilor sistematice la Sfânta Scriptură