

*Lucrare de doctorat*

*2020*

# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

SERIA A III-A, ANUL XI, NR 4, OCTOMBRIE-DECEMBRIE 2015, BUCUREȘTI



# STUDII TEOLOGICE

REVISTA FACULTĂȚILOR DE TEOLOGIE DIN PATRIARHIA ROMÂNĂ

Revistă fondată în anul 1929 de către  
Prof. dr. Teodor M. Popescu

## **Psalmii**

Volum editat de diac. Alexandru Mihăilă  
și Cristinel Iatan

SERIA A III-A, ANUL XI, NR. 4, OCTOMBRIE-DECEMBRIE, 2015  
BUCUREȘTI

## COLEGIUL DE REDACȚIE:

*Președinte:* Preafericitul Părinte DANIEL, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

*Membri de onoare:* Acad. Pr. prof. dr. Mircea PĂCURARIU (SIBIU); Acad. prof. dr. Emilian POPESCU (BUCUREȘTI); IPS dr. Hilarion ALFEYEV (MOSCOVA); Pr. prof. dr. John BEHR (CRESTWOOD NY); Pr. prof. dr. John MCGUCKIN (NEW YORK); Pr. prof. dr. Eugen J. PENTIUC (BROOKLINE MA); Prof. dr. Tudor TEOTEOI (BUCUREȘTI).

*Membri:* Pr. prof. dr. Ștefan BUCHIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” din București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași; Pr. prof. dr. Aurel PAVEL, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu; Pr. prof. dr. Vasile STANCIU, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca; Pr. prof. dr. Ioan TULCAN, decanul Facultății de Teologie Ortodoxă „Ilarion Felea” din Arad.

*Redactori corespondenți:* Lect. dr. Vasile Adrian CARABĂ, București; Pr. prof. dr. Ion VICOVAN, Iași; Prof. dr. Paul BRUSANOWSKI, Sibiu; Pr. asist. drd. Cristian-Sebastian SONEA, Cluj-Napoca; Lect. dr. Caius CUȚARU, Arad; Pr. lect. dr. Ionuț HOLUBEANU, Constanța; Pr. lect. dr. Radu TASCOVICI, Pitești; Pr. conf. dr. Ștefan FLOREA, Târgoviște; Pr. lect. dr. Jan NICOLAE, Alba Iulia; Pr. lect. dr. Viorel POPA, Oradea; Pr. prof. dr. Ionel ENE, Galați; Pr. lect. dr. Teofil STAN, Baia-Mare; Dr. Mihai GRIGORE, Mainz; Marius PORTARU, Roma; Dr. Marian SIMION, Boston.

*Redactor șef:* Pr. prof. dr. Nicolae D. NECULA

*Redactori:* Prof. dr. Adrian MARINESCU (coordonator), Lect. dr. Ionuț-Alexandru Tudorie (secretar de redacție), Lect. dr. Alexandru MIHĂILĂ (tehnoredactare), Asist. dr. Sebastian NAZĂRU

*Corectură:* Lect. dr. Constantin GEORGESCU (filolog)

*Traducere în lb. engleză:* Asist. drd. Maria BÂNCILĂ (filolog)

Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, Tipografia Cărților Bisericești

*Director:* Pr. Mihai HAU, consilier patriarhal

*Coperta și viziunea grafică a revistei:* Doina DUMITRESCU

*Redacția:* Str. Sfânta Ecaterina, Nr. 2-4, cod 040155, București, sect. 4, România

Tel. (+40) 722 620 172; (+40) 21 335 61 17; Fax: (+40) 21 335 07 75;

*Adresă poștală:* Editurile Patriarhiei Române, Secretariat (Redacția „Studii Teologice”), str.

Intrarea Miron Cristea nr. 6, sect. 4, București, România – 040162

e-mail: [studiiteologice@yahoo.com](mailto:studiiteologice@yahoo.com); web: [www.studiiteologice.ro](http://www.studiiteologice.ro)

Materialele trimise Redacției nu se înapoiază.

Redacția își rezervă dreptul de a opera modificări atât asupra formei, cât și a conținutului materialelor trimise spre publicare și roagă să fie respectate recomandările postate electronic la adresa web: [www.studiiteologice.ro](http://www.studiiteologice.ro) – rubrica „Condiții de publicare”.

Revista respectă normele ISO 9001:2000 & 19011:2002 privind managementul calității și aplică sistemul de recenzare peer-review.



# CUPRINS

|   |     |
|---|-----|
| ✓ Prolog .....  | 5   |
| ✓ Studii  |     |
| Pr. Ioan CHIRILĂ<br><i>Le Psautier de David – La Torah sous forme lyrique?</i> .....  | 15  |
| ✓ Pr. Constantin OANCEA<br><i>Tradiția din Scriptură. Considerații despre lumea conceptuală și geneza Psalmului 2</i> .....   | 33  |
| • Diac. Alexandru MIHĂILĂ<br><i>Păcat și pocăință în Psaltire</i> .....   | 51  |
| ✓ Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ<br><i>Psalmii în Evanghelia după Ioan</i> .....  | 87  |
| ✓ Cristinel IATAN<br><i>Psalmul 151 – Psalmul rătăcit. Singurul psalm davidic autobiografic. Exegeză și teologie</i> .....  | 121 |
| ✓ Pr. Victor-Lucian GEORGESCU<br><i>«Iahve, numele Tău este în veac! Pomenirea Ta din generație în generație!». Psalmul 135 (LXX: 134) – O analiză compozițională a textului ebraic</i> ..... | 147 |
| ✓ Stelian PAȘCA-TUȘA<br><i>Psalmul 3 – Analiză isagogică, exegetică și teologică</i> .....  | 175 |
| ✓ Octavian FLORESCU<br><i>Tehillim: Profeții (în chip de) poezii pentru fiecare zi. O privire asupra Psalmilor 1, 19, 92, 128, 133, prin «speclaria iudaica»</i> .....                        | 209 |
| ✓ Serghei CRUDU<br><i>Repere de anghelologie în cartea Psalmilor</i> .....  | 227 |
| ✓ Bogdan ȘOPTERIAN<br><i>«Fiul lui Dumnezeu» și «Fiul omului» în textele psalmice</i> .....   | 265 |

**Recenzii**

Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER jr., *Psalms*, coll. New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, 2014, 639pp. (Diac. Alexandru MIHĂILĂ) ..... 279

Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 51-100*, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 2000, 727pp.; *Psalmen 101-150*, 2008, 912pp. (Diac. Alexandru MIHĂILĂ) ..... 284

Ellen T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, coll. Brazos Theological Commentary on the Bible, Brazos Press, Grand Rapids, 2015, 271pp. (Cristinel IATAN) ..... 293

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

# P ROLOG

## Iconomia trupului în tradiția ortodoxă

Tema „trupului”, din perspectivă ortodoxă, este polisemantică, reprezentând o construcție alcătuită din mai multe planuri, ca mai multe nivele de existență, omul fiind atât o ființă complex alcătuită (μακρόκοσμος), cât și destinată nu numai înmulțirii și stăpânirii (*Fc* 1, 22 și 28), cât mai ales creșterii (αὔξεις). Despre faptul că Sf. Grigorie Teologul (†390) susține că, după Înviere, trupul Mântuitorului n-a avut propriu-zis sfârșit («τὰ μὲν δὴ σωματικὰ τοῦ Χριστοῦ πέρασ ἔχει, μᾶλλον δὲ τὰ τῆς σωματικῆς ἐνδημίας: ὁκνῶ γὰρ εἰπεῖν τὰ τοῦ σώματος, ἕως ἂν μηδεὶς πείθῃ με λόγος, ὅτι κάλλιον ἀπεσκευάσθαι τοῦ σώματος. τὰ δὲ τοῦ Πνεύματος ἄρχεται» – *Cuvântul* 41, 5), un lucru neamintit în *Dogmatici* și mai dificil de înțeles și explicat, s-a mai amintit și altă dată (vezi, spre exemplu, *Studii Teologice*, s.n. 8 [2012] 2, pp. 208-209). Însă Sf.Ap. și Ev. Ioan, la începutul *Evangeliei* sale, atunci când a vorbit despre Logosul de dinainte de veci și necreat, concentrând în cuvinte puține înțelesuri adânci, nu s-a referit la σῶμα, ci la faptul că «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο (și Cuvântul trup S-a făcut)» (*In* 1, 14). Dumnezeu nu a luat un trup oarecare, ci S-a făcut «în mod indubitabil (ἀληθῶς)» om adevărat, concret. Secole mai târziu, în a doua omilie a sa ca întindere, și ea, ca și la Sf. Grigorie Teologul, un adevărat tratat dogmatic – este vorba de cuvântarea cu privire la «iconomia cea după trup (τῆς κατὰ σάρκα [...] οἰκονομίας)» a Mântuitorului (*Cuvântul* 16, titlu) –, Sf. Grigorie Palama (†1359) era de părere că Dumnezeu ar fi avut capacitatea restaurării omului și «fără să Se intruzeze» (trad. rom. Anastasia, București, 2000, vol. I, p 221), «Pentru că pe toate le poartă și le susține cu Cuvântul puterii Sale și toate sunt supuse stăpânirii Sale celei dumnezeiești și pe toate poate să le săvârșească, după cuvântul lui Iov (37, 38), nimic nefiindu-I Lui cu neputință» (ed. rom. vol. I, p 221). Însă, evidenția același Părinte al Bisericii, «lucrul cel mai potrivit cu firea și slăbiciunea noastră, și care se potriveau cel mai bine și Celui ce-l lucra, era Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu» (trad. rom. vol. I, p 221).

Potrivit Sf. Ioan Cassian (†cca435), termenul scripturistic și patristic σὰρξ are diverse valori (*Convântul* 4), de la 1) *trup* (*Lc* 24, 29; *2 Pt* 2, 18) la 2) *om în întregul său sau în general* (*In* 1, 14; *Lc* 3, 6: «toată făptura»), 3) *oamenii păcătoși* adică *trupești* (*Fac* 6, 3), 4) *păcat* (*Rom* 8, 9; *1 Co* 15, 50), 5) *realitate întru-*

*dită* (2 Sam = 2 Rg 5, 1; Rom 11, 14), 6) *cuget trupesc* (Rom 8, 6-7). Evident, atunci când privește trupul uman, include și relația intimă a acestuia cu sufletul, excluzând antiteza trup-suflet și implicând discursul patristic κατὰ φύσιν resp. παρὰ φύσιν. Asumarea trupului omenesc în actul Întrupării Domnului împiedică, în contextul acesta, o înțelegere maniheistă a sa. Doar în relație cu Dumnezeu ființa umană, trup și suflet, își atinge condiția sa. Astfel, numai în măsura în care omul nu mai este al său, ci al lui Dumnezeu, se câștigă pe sine.

\*

Perspectiva dogmatică a problematicii este ilustrată potrivit de către Păr. D. Stăniloae. Cu o constituție bivalentă, ca  *existență psiho-somatică*, omul „nu poate fi redus la materie” și nici considerat „spirit pur”, în măsura în care sufletul, aflându-se *în întrepătrundere intimă cu trupul*, este suprapoziționat ontologic (caracterului material al) acestuia și, prin „substratul inzestrat cu conștiință și cu capacitatea de reacții conștiente și libere”, conferă omului, care este *ceva*, și caracterul de a fi *cineva*. Tocmai fundamentul spiritual oferit de către suflet asigură 1) caracterul conștient al omului (intemeiat pe libertatea personală și de voință), 2) unicitatea sa (asociată deosebirii oferite de configurația trupească) și 3) aspirația de a trăi veșnic și de a se desăvârși. Trupul omului constituie astfel „cel mai complex sistem de raționalitate plasticizată” („aparat de o sensibilitate nesfârșit de complexă” / „aparatul unei sensibilități și expresivități inepuizabile”), adică *palpabil, concret*, aflat în relație directă cu raționalitatea plasticizată / materializată a restului creației, reprezentând un fel de „chip al nesfârșit-de-complexei raționalități dumnezeiești”. Caracterul unic sau special al raționalității dumnezeiești plasticizate ca trup omenesc este dat de faptul că „are de la început în sine lucrarea specială a sufletului, imprimată în el cu toată complexitatea activităților raționale și a formelor lui sensibile”.

Însă, spre deosebire de suflet, rațiunea de a fi a trupului este ca acesta să treacă, odată cu moartea, într-o altă stare sau condiție a sa. Se înțelege de aici că tocmai sufletul reprezintă temei al existenței trupului, care diferă și depășește definitiv tot ceea ce înseamnă restul rațiunii dumnezeiești plasticizate a naturii create. Fîrea trupului este însă atât de a fi parte a celei din urmă, cât și de a participa integral la „raționalitatea conștientă și liberă a sufletului”. Astfel, omul, prin trup, sintetizează și are capacitatea transformării întregii creații și, prin suflet, se pune în relație cu „ordinea superioară”, această întreagă constituție a omului *realizând* chipul lui Dumnezeu din el. Neaparținând rațiunii plasticizate, ci celei conștiente și libere a lumii, sufletul nu se dizolvă în ea odată cu trupul, rolul său fiind tocmai acela de a înduhovnici realitatea materială.

Potrivit învățăturii Bisericii, sufletul și trupul unui om își încep existența, printr-o „implicare foarte intimă”, simultan, o neprezență concomitentă a sufletului întrepătruns trupului afectând „complexitatea specială adecvată sufletului” a celui din urmă. Formarea mai întâi a trupului din țărână și insuflarea ulterioară a sufletului / harului (Calist Patriarhul, *Capetele despre rugăciune*, 16; Sf. Gri-

gorie Palama, *Cuvinte doveditoare*, 2, 18; toate la A. Mihăilă, ...*O scurtă introducere...*, p. 113) nu trebuie înțelese ca două fapte distanțate, privind o oarecare generare secvențială a două elemente, tocmai pentru că „formarea trupului omenesc cu o complexitate biologică maximă” a ținut de unirea sa cu sufletul. Această întreagă situație a făcut din nașterea omului „un act creator special al lui Dumnezeu”, prin intrarea în dialog a Acestuia cu subiectul uman. Fapt în virtutea căruia, omul este atât „expresie a întregii raționalități plasticizate a lumii”, cât și „purtător conștient al acestei raționalități”. Unitatea trupului și sufletului în om este asigurată, potrivit rânduiei dumnezeiești (οὐκονομία), în cadrul ipostasului-om (Sf. Maxim Mărturisitorul), care asigură respectarea aceleiași inseparabilități în „propagarea speciei-om sau a ipostasurilor umane în cadrul aceleiași specii formate din subiecte libere” (Păr. D. Stăniloae). În aceeași condiție, aducerea la existență a Evei nu a mai solicitat suflarea de viață, ea fiind luată din «coasta însuflețită» (Sf. Simeon Noul Teolog). Bineînțeles, atât în situația Evei, cât și în fiecare naștere a unui om, lucrarea lui Dumnezeu rămâne prezentă.

Trupul reprezintă o *sinteză conștientă și tot mai sensibilă*, potrivit voinței fiecărei persoane umane în parte, a întâlnirii duhului cu materia: 1) este receptacolul existenței și manifestării poliforme neîncetate a creației, plinind în el întâlnirea sensibilă a ordinii create cu cea spirituală, superioară; 2) este expresie a complexității relației omului cu lumea înconjurătoare, prin realizarea în sine a laboratorului celui mai complex, în care întreaga natură materială creată se modelează potrivit raționalității dumnezeiești după care este configurată; 3) realizează la nivelul lumii materiale create, prin ridicarea la sensurile ei cele mai înalte, o disrupere a interrelaționalității non-voite, prin propunerea și săvârșirea unei relaționalități conștiente și voite.

Trupul este un purtător al trăsăturilor sufletului, omul nefiind redus nici la materialitate, nici la o simplă suprapunere a sufletului și trupului. Sinteza întrepătrunderii sufletului cu trupul este realizată, potrivit Părinților, în „partea superioară înțelegătoare a sufletului”, adică în *minte* (νοῦς). Aici se realizează *cunoașterea directă a lui Dumnezeu*, prin îndepărtarea de tot ceea ce este chip material, însă nu printr-o dezlipire propriu-zisă de acesta, ci prin metamorfozarea și transparentizarea sa. Participarea omului la Dumnezeu se face în integralitatea sa, trup și suflet, chiar dacă rolul central este ocupat de procesele din mintea sa. Această participare este dată nu de o cunoaștere scolastică silogistică și deductivă, ci de *vederea* lui Dumnezeu (θεωρία), superioară auzirii și înțelegerii și înțelegerii propriu-zise. Este pătrunderea *luminii dumnezeiești* în sinea omului, după modelul luminii care străbate și este reflectată de ordinea materială a lumii. Urmează însă și modelului „cunoașterii prin simțire a sufletului altuia”, care se slujește de vederea ochilor. Mintea care accede la vederea lui Dumnezeu nu este despărțită de trupul de care ține. Ea însăși necesită acțiunea de curățire (a trupului și a sufletului), pentru a accede la intrarea în comuniune cu Dumnezeu, în procesul de „cunoaștere” a Acestuia. Așadar, *omul întreg* se unește cu Dumnezeu și nu doar părți ale sale. Mintea este purtătoarea întregului om, a

tuturor trăirilor și experiențelor acumulate ale acestuia. Pe de altă parte, mintea trebuie să ajungă în stadiul unirii sale cu inima, pentru a trăi acolo lucrarea lui Dumnezeu, inima reprezentând nu doar organul central al omului, al trupului acestuia, ci și locul întâlnirii dintre suflet și trup, în calitatea sa de *organ conducător* (ἡγεμονικὸν ὄργανον), așa cum se exprimă Sf. Grigorie Palama, ca și alți Părinți ai Bisericii. Partea pasională (dată de *iuțime și dorință*), ca parte comună sufletului și trupului, nu trebuie anulată, așa cum susținea Varlaam, în procesul de despățimire, ci transfigurată.

«Cea mai mare rătăcire elenă și izvorul a toată necredința... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuși, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale» (Sf. Grigorie Palama, ed. Hristou, vol. I, p. 397); «Nu ni s-a spus „trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt, Care locuiește în noi” (1 Co 6, 19)? De ce a așezat Dumnezeu la început mintea (voûς) în trup? A săvârșit prin aceasta un rău? Noi socotim că este un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu este un rău să fie în trup, pentru că nici trupul nu este rău» (Sf. Grigorie Palama, ed. Hristou, vol. I, p. 393). Pentru Sf. Grigorie Palama, în inimă trebuie căutată lucrarea lui Dumnezeu, adică în partea centrală a omului, inclusiv a trupului acestuia: «Unde, adică, *acolo*? În organul conducător, în tronul harului, unde sunt mintea și toate gândurile sufletului, în inimă adică. Vezi că celor ce și-au ales să fie atenți la ei înșiși în isihie (liniște) le este cu totul necesar să-și readucă mintea și să o închidă în trup, și mai ales în partea cea mai dinlăuntru a trupului, pe care o numim inimă» (Sf. Grigorie Palama, ed. Hristou, vol. I, p. 396). „După Sfântul Grigorie Palama, a lăsa mintea în cugetări abstracte, dezlegate de ființa integrală a omului, este o adevărată rătăcire. Omul acela este departe de sine, de realitate și de Dumnezeu” (Păr. D. Stăniloae).

Sufletul omului are capacitatea ca, după moartea trupului, să existe, până la învierea finală, „cu calificarea sa ca suflet al trupului”, „cu rădăcinile trupului adâncite în el în cursul vieții”, lucru care evidențiază, pe de o parte, 1) că *sufletul nu se confundă cu trupul*, păstrându-și individualitatea sa, în pofida unirii intime existente încă de la primirea vieții de către om, pe de altă parte, că 2) se realizează o impregnare reciprocă a sufletului și a trupului, care le marchează profund pe acestea două. Păr. D. Stăniloae vorbește despre „inserarea spiritului conștient și liber în natură”, adică despre „inserarea sufletului în trup”, ca lucrare exclusivă a lui Dumnezeu. Acest fapt ține de conducerea lumii „spre starea unui mediu total transparent și elastic”, ținând de fundalul interdialogal dintre oameni și dintre ei și Dumnezeu. Finalitatea lumii create ține de pnevmatizarea ei în și pentru Dumnezeu, lucru realizabil prin intermediul omului, pe de o parte 1) prin lucrarea Duhului în om, pe de altă parte 2) prin actul de asumare a omului de către Dumnezeu, adică Întruparea Mântuitorului. Lumea creată se află astfel într-o relație directă cu omul, prin care își obține transparența sa înaintea lui Dumnezeu.

\*

Pentru Sfinții Părinți, omul reprezintă o existență *pneumato-psiho-fizică* tainică și unitară (indivizibilă), acomodată desăvârșit la lumea creată de Dumnezeu („existență personală integrată firesc în creație”) și văzută ca „semn al nemărginirii” (J. Chryssavgis). În tradiția patristică, la nivelul omului, trei relații apar ca hotărâtoare: 1) *trup-suflet*, 2) *trup-minte* și 3) *minte-inimă*. În tot cazul, Sf. Ioan Scărarul, spre exemplu, vorbește de «biruința asupra celor trei tirani, sau [...] mai potrivit, (de) biruirea trupului, sufletului și a duhului» (*Cuvântul către păstor* 100). Este indicată astfel „natura (extrem de) complexă a personalității umane”, nelipsită de paradoxuri și de tensiuni între părțile sale principale. Deși și în teologia și spiritualitatea creștină trupul apare adesea drept o piedică în direcția duhovnicescului, totuși gândirea Părinților este mult mai nuanțată în sinea ei (trupul nefiind nici disprețuit, ca în encratism, înțeles drept *ascetism extrem*, nici idolatrizat sau absolutizat, ca în gnosticism, desfășurat ca *spiritualism excesiv*). Omul depășește în sine dualismul sau *fragmentarea trup-suflet*, în măsura în care Întruparea Mântuitorului a privit omul în integralitatea sa, lucru evident și în tradiția și spiritualitatea vechi-testamentare (*Fc* 2, 24; 6, 17; 7, 16 și 21; *Iov* 14, 22; 34, 25; *Ps* 62, 2; 135, 25 etc.). Gândirea nou-testamentară – fundamentată vechi-testamentară și evidențind pe omul «cel dinafară» (*2 Co* 4, 16) și «cel dinăuntru (lăuntric)» (*2 Co* 4, 16; *Rom* 7, 22; *Ef* 3, 16) –, proclamă *teologia trupului preaslăvit al omului*. O așa-numită ierarhizare a trupului și sufletului poate fi găsită în Sfânta Scriptură (*Mt* 10, 28; *Lc* 12, 4), fiind evidentă trăsătura perisabilă (trecătoare) a trupului (*Mc* 12, 25), însă ceea ce este considerat a fi *carne* (σάρξ), ca oponentă *duhului*, nu trebuie confundat cu *trupul* (σῶμα). Sf. Ioan Cassian (*Inst.* 5, 11, 2) pune în discuție existența unei lupte între «carnis et animae».

Discursul (patristic) referitor la somaticul uman nu este scutit de anumite *limite* („ambiguități”), date atât de puterea de înțelegere și exprimare, cât și de adoptarea terminologiei filosofice sau asocierea de idei aparținând unui sistem sau altul de gândire (este vorba aici întâi de toate de *platonism*). În analizarea și prezentarea realităților, Părinții nu folosesc atât metoda antitetică, contrastantă (relația antinomică trup-suflet), spre care tinde de fiecare dată omul în general, ci pe cea combinatorie sau complementară, ținând de o așa-numită *antropologie alternativă*, care nu permite o tratare izolată a trupului, ca și cum ar fi o realitate în sine, fără o relație intimă cu sufletul și cu mintea omului. Tocmai această viziune antropologică *trinitară* și nu trihotomică a omului asigură și obligă la o poziționare echilibrată, depășind sciziunile nefirești (ca în *orfism*, *pitagorism*, *diverse filosofii dualiste* etc.). Tratarea sufletului sau trupului privește însă amândouă realitățile, adeseori condamnarea *cărnii* privind nu trupul și disprețuirea acestuia, ci tocmai păcatul în sinea lui și patima (trupească). Astfel, ambivalența patristică trup-suflet nu reprezintă (o identificare cu) dualismul filosofic, cu toate că Părinții au folosit și asimilat întrucâtva limbajul acestuia din urmă. În tot cazul, pentru Părinți omul, ca existență unitară și nu fragmentată, reprezintă taina tainelor, un *paradox* firesc («misterul cel mai paradoxal» – Sf. Ioan Scăra-

rul), creat de Dumnezeu (bun) și purtând *chipul Acestuia*. Într-o privire de ansamblu, principala distincție pe care o operează gândirea patristică este exprimată în trinomul: 1) *potrivit firii* (κατὰ φύσιν), cu privire la om așa cum a fost el creat de Dumnezeu, 2) *împotriva firii* (παρὰ φύσιν), privind omul căzut în păcat și împătimit, și 3) *mai presus de fire* (ὑπὲρ φύσιν), trimițând la realizarea omului, prin înduhovnicirea și îndumnezeirea sa: «Firea, care s-a făcut vrăjmașă firii (παρὰ φύσιν), s-a întors la starea ei firească (κατὰ φύσιν)» (Sf. Isaia Pustnicul); «Cel ce a biruit trupul a biruit firea. Iar cel ce a biruit, negreșit a ajuns mai presus de fire (ὑπὲρ φύσιν)» (Sf. Ioan Scărarul).

Chipul lui Dumnezeu din om fiind mai mult asociat sufletului acestuia, totuși actul de creare a omului de către Dumnezeu pune și trupul într-o relație directă cu El. Pentru Avva Isaia, trupul este bun în ordinea creării lui de către Dumnezeu. În acest fel, sfințenia trupului și participarea acestuia la Duh (*I Co* 6, 19) sunt firești. El are un rol decisiv în procesul de înduhovnicire și îndumnezeire a omului în integralitatea sa. Mai precis, chemarea omului este aceea ca, odată cu pnevmatizarea sa, inclusiv a trupului său, să transparentizeze întreaga natură (creată), inclusiv printr-un act de oferire a acestuia lui Dumnezeu. Totul privește așadar *un proces specific și complet de euharistizare a întregii creații*, a cărei parte, propriu-zis centrală, este și omul. Trupul, ca și întreaga realitate înconjurătoare, „trebuie transformat într-un mijloc de a intra în relație cu Dumnezeu”. Funcția lui este de a rămâne și de a-și adânci condiția de «templu al lui Dumnezeu» (*I Co* 3, 16; *In* 2, 21). Potrivit Părinților, el nu trebuie disprețuit, ca, eventual, *motiv de rușine*, ci este „motiv pentru slăvirea lui Dumnezeu și sfințirea omului”, fiind pătruns de frumusețe. Sf. Ioan Scărarul nu își explică *în mod logic* crearea și întreaga iconomie a trupului omului. Acest aspect evidențiază *majestatea somatică a omului*, faptul că trupul său este chemat să fie *loc al descoperirii și lucrării dumnezeiești*.

Întreg ansamblul privește o dialectică specială și o terminologie specifică. Gândirea nou-testamentară, receptată de Părinți, distinge în tot cazul între *somatismul* înțeles ca realitate trupească, corporală, și *carnalitatea* (sarx) care evidențiază starea de decădere a trupului, care și necesită restaurare. De altfel, interpretarea patristică (cel puțin a sec. al IV-lea) nu înțelege prin «hainele de piele» (*Fc* 3, 21), dobândite de om în urma căderii, trupul. Astfel, interesant este faptul că, în învățătura Sf. Ioan Scărarul, progresul duhovnicesc al omului trece însuși prin *dezbrăcarea hainelor de piele*. Problematizarea pozitivă asupra trupului (înțeles ca σῶμα) la Sf. Ioan Scărarul apare însă încadrată de două texte caracteristice: 1) «Este prin fire cu neputință ca cel netrupesc (ἀσώματος) să fie hotărnicit de trup (σώματος)» și 2) «Isihast este cel care se sârguiește să închidă netrupescul (ἀσώματος) în casa trupească (σωματικόν), oricât de necrezut ni s-ar putea părea» (*Scara* 25, 52). Creștinismul reprezintă astfel o *religie a Trupului* (lui Hristos sau a Întrupării lui Dumnezeu), interesată de *smerirea somaticului din om*, biruirea și pnevmatizarea acestuia.



Teologia ascetică și mistică a Bisericii are ca nucleu al ei *dezbrăcarea trupului de slăbiciunile sale*, de patimile înrobitoare, și afirmarea sa ca *organ înduhovnicit al omului*. Tot Sf. Ioan Scărarul recomandă părinților duhovnicești să se îngrijească ca fiii lor să se ocupe înainte de toate de curățirea «sufletelor, dar mai ales a trupurilor» lor. Bineînțeles, această recomandare privește și dobândirea unui *echilibru în propria viață*. Altădată, același autor avertizează: «Dihania este trupul acesta mic și sălbatic! Fii pururi atent la ispitele trupului, căci este un prieten nerecunoscător și viclean» (*Scara* 14, 3). Interesantă este caracterizarea trupului, în mediul patristic ascetic, drept «chilie» a monahului / isihastului. Bineînțeles, nu doar în acest punct, chilia se suprapune imaginii arhicunoscute (mai ales în mediul antic târziu) a *peșterii* lui Platon, putând fi făcute astfel aserțiuni de diversă natură, corespunzând sau nu ideii de chilie, așa cum apare ea, în acest context, la Părinți. Chilia este astfel «casa cunoștinței», având capacitatea să ajungă atât «loc de îngropare», cât și «sălaș al lui Dumnezeu». Astfel, chilia poate deveni «peștera din stâncă, în care Dumnezeu a vorbit cu Moise». Sf. Ioan Scărarul recomandă de aceea monahilor «să închidă trupului ușa chiliei».

La Părinți, așadar, trupul nu este văzut ca rupt de suflet sau de om, nici nu are valori negative (maniheiste). El constituie o unitate intimă cu firea omului. „Separarea” rezultată în urma morții (fizice) este una *limitată temporal*, realizată prin rânduiala și potrivit puterii lui Dumnezeu. Pentru același Părinte (al teoriei ascetice), Sf. Ioan Scărarul, «este o minune cum poate sufletul să existe în afară de cel în care și-a primit existența». Propriu-zis, Părinții concep trupul primordial în relația lui cu Întruparea Mântuitorului. *Trupul lui Hristos reprezintă arhetipul coordonatelor trupului omenesc*. Omul trebuie să activeze «într-un fel care înjugă trupul cu sufletul, urmând pilda lui Hristos, Dumnezeu-Omul». Dragostea sau respectul pentru trup trebuie să corespundă dragostei și respectului arătate trupului de Mântuitorul, prin și după Întrupare. Tocmai Întruparea motivează pe mulți dintre Părinți la neodihna trupului. Sf. Ioan Scărarul este, din nou, categoric: «Pe cât este Domnul de nesticăcios și de netrupesc, pe atâta Se bucură de neprihănirea și de nesticăciunea trupului nostru» (*Scara* 15, 32).

Chemarea omului este în fond «de a face nesticăcios ceea ce a ajuns să fie stricăcios». Aceasta presupune «dobândirea unei firi netrupesci», însă printr-o lucrare care implică trupul, interesul primar fiind acela al ajungerii la «neprihănirea trupului». Frumusețea acestuia este dăruită de către Dumnezeu, finalitatea somatică fiind aceea a preamăririi lui Dumnezeu, lucru exprimat la modul absolut de către Sf. Simeon Noul Teolog: «Mâna mea este Hristos, piciorul meu este Hristos, deși sunt un ticălos» (*Imnul* 15). Obiectivul omului ține de aducerea trupului la nivelul la care Hristos l-a adus. Propriu-zis, trupul omului a fost așezat de Hristos în sânul lui Dumnezeu. Tocmai Părinții sunt cei care insistă pe faptul că învierea lui Hristos, biruind rânduiala firii, a însemnat corectarea pierderii suferite în urma căderii lui Adam, în speță *nemurirea și nesticăciunea*, care vor fi restituite omului la momentul eshatologic al celei de-a doua veniri a lui Hristos. Întruparea Domnului a reprezentat astfel și un *act de sfințire a întregii naturi*.

\*

Sfinții Părinți sunt de părere că păcatul trebuie atribuit nu lui σῶμα, ci lui σάρξ, existența primei situații conducând la „osândirea întregii lumi înaintea lui Dumnezeu”. *Erosul carnal* folosește drept paradigmă a „orientării cărnii spre Dumnezeu, într-un gest înflăcărat de eros dumnezeiesc”, fapt care nu reprezintă o renunțare la *sarx*, ci o afirmare potrivită a funcțiilor sale firești, prin depășirea și transfigurarea sa, în așa fel încât omul «este răpit, *ca și cum* ar fi în ceruri» (Scara 29, 3). În acest fel, se poate vorbi de existența unor «alunecări și prefaceri (ῥοπαι καὶ τροπαι) ale cărnii», care motivează îndreptarea spre Dumnezeu, prin întoarcerea *idio-tropiei* (concentrare asupra sinei proprii) în *theo-tropie* (relaționare cu Dumnezeu). Atenția este îndreptată spre *depășirea de sine*, adică *înfrângerea materialității și promovarea realității tainice lăuntrice*, prin atingerea «nematerialității, în pofida condiției trupești a omului» (Scara 27, 6). Păcatul se realizează (și) prin trup, prin acesta din urmă urmând să fie atinsă și curățirea de greșeala făcută. Prin întoarcerea de la Dumnezeu *sarx*-ul devine păcat, însă prin concentrarea în El își câștigă rațiunea sa de a fi (λόγος-ul propriu). Trupul-carne trebuie «transfigurat și sfințit», fapt care constă în *re-facere* (ποίησις), ca revenire la condiția inițială, și *trans-formare* (μεταποίησις), adică în *re-orientarea* (μεταφορά) spre Dumnezeu a *sarx*-ului și *altoirea* în El, un proces desemnat de noțiunea de *schimbare* (ἀλλοιώσεις), care aparține *terminologiei patristice alternative* (J. Chryssavgis). Posibilitatea schimbării reprezintă un dat, câștigarea naturalului ținând tocmai de atingerea condiției de *existență care și-a depășit firea* (ὑπὲρ φύσιν) și starea de *existență firească* sau *supusă firii* (κατὰ φύσιν), sau, mai potrivit, *ne-firească*. Totul presupune un efort special («îmblânzirea cărnii nu poate lua sfârșit de partea aceasta a gropii» – Scara 14, 6).

Viața ascetică reprezintă așadar ajungerea la nivelul *trupului netrupesc* (ἄσώματα σώματα) sau atingerea stării de transfigurare a trupului. În această ordine de idei, Sf. Grigorie Teologul este de părere că «un om desprins de materie încetează să mai fie uman» (*Cuvântul* 26, 13). Sf. Issac Sirul (sec. al VII-lea) consideră și el că asceza «îl face pe om dumnezeu pe pământ» (*Cuvântul* 6, 95), în timp ce Sf. Simeon Noul Teolog (†1022) este de părere că procesul de îndumnezeire privește pe om în integralitatea sa, «trup și suflet». Sf. Ioan Scărarul, la rândul său, insistă pe faptul că oferirea de către om a trupului său lui Dumnezeu înseamnă readucere a somaticului la condiția de nesticăciune (*in state ante peccatum*). Pentru Sf. Grigorie Palama însă, capătul iconomiei „celei după trup” nu este dat de atingerea de către om a *asomatismului angelic* (ἰσάγγελος), așa cum s-a spus altă dată (*Studii Teologice*, s.n. 10 [2014] 2, pp. 5-13), prin pnevmatizarea a tot ceea ce este trupesc în om (trup, gânduri, fapte etc.), ci împlinirea sa se realizează în «faptul de a ajunge deopotrivă dumnezeu (ὁμόθεος)», prin har, și anume, tocmai prin «devenirea de un trup (σύσσωμος)». De aceea S-a întrupat, a murit, a înviat și S-a înălțat la cer Mântuitorul (cu trupul): «Pe un nor

luminos ca într-un car de foc S-a înălțat în slavă și a intrat în Sfânta Sfințelor cea nefăcută de mână și a șezut de-a dreapta măririi în ceruri, pe același scaun al Dumnezeirii, *pentru ca de-aceiași dumnezeire să facă firea noastră cu care S-a amestecat* (ὁμόθρονον ὡς ὁμόθεον ποιήσας τὸ ἡμετέρον φύραμα)» (*Cuvântul* 21, 12; trad.rom., Anastasia, București, 2004, vol. II, p. 15).

**Adrian MARINESCU**

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



# S TUDII

**Pr. Ioan CHIRILĂ**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Babeş-Bolyai” din Cluj-Napoca*

## LE PSAUTIER DE DAVID – LA TORAH SOUS FORME LYRIQUE?

**Keywords:** *Torah, Law, Psalms, Cult, God.*

### **Abstract**

The pivotal element of the Old Testament revelation, around which all the other texts are centered, is the Torah or the Pentateuch. The prophets and the writings also have the Law as their main topic, presenting it in an apologetic and pastoral-missionary perspective. The prophets are the greatest defenders of the Law; they are also the ones who reveal the ways and means by which the Law can be written in people's hearts (*Jer* 31). On the other hand, the didactic-poetic literature provides practical instantiations of the „incarnate” Law. All these aspects present the way in which God reveals Himself and acts throughout history so that, within it, the structures of the history of salvation become evident. These considerations have prompted the author to examine the Psalms and the configuration of the Pentateuch, noting the preference for the theme of the Law, and to approach it as a prayer book guiding the believers in praying with their hearts.

Le livre des Psaumes est l'un des livres les plus lus de l'Ancien Testament. Il occupe une place centrale dans la spiritualité orthodoxe et très tôt il a été assumé en tant que livre de prières, et imprimé séparément dans un nombre impressionnant d'éditions. Du Psautier de Scheia (1573-1578) et de celui de Voroneţ (1551-1558), on passe par les éditions de Coresi (1570 et 1577), en arrivant à l'édition de Bălgrad (1651) et au grand nombre d'éditions du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, d'où nous réalisons que les psaumes sont en effet le plaisir du cœur des fidèles. Dans la poésie roumaine, il y a eu des tentatives d'amener les psaumes de la forme lyrique juive vers la poésie spécifiquement roumaine, contexte dans lequel *Psatirea pre versuri tocmită* du métropolitaine Dosoftei (1673) et quelques tentatives du XX<sup>e</sup> siècle (Petre Ţaitiș etc.) avaient été extrêmement étudiées. Cette situation nous a

conduit, avec le temps, à chercher les diverses manières de réception des psaumes et à essayer d'offrir une image unitaire générée par celles-ci. Nous sommes donc arrivés à l'idée que la Torah est au centre de Tanach et que les autres écrits sont des développements autour de la Torah, des manières dont les prophètes antérieurs ou postérieurs essaient de nous montrer le moyen concret de l'action de Dieu au sein de l'histoire, qu'ils essaient avec ferveur nous faire revenir vers l'accomplissement de la Loi et vers le salut, afin que les auteurs des livres poétiques et didactiques viennent et nous présentent des leçons concrètes d'incarnation de la Loi. À partir de cette perspective de compréhension de l'unité des Écritures anciennes nous venons et proposons maintenant ce sujet destiné à mettre en évidence le rapport entre le Psautier et la Torah.

### L'association du Psautier avec la Torah par la structure et le contenu théologique

Le contenu doctrinal des psaumes a conduit les rabbins et les Pères de l'Église à associer très tôt cette collection lyrique à la Torah. Leur approche ne consistait pas simplement à diviser le Psautier en cinq livres ou sous-collections, mais plutôt à développer un certain nombre de corrélations pour mettre en évidence le lien entre les deux structures fondamentales du Tanach juif. Par exemple, un rabbin a essayé de prouver que chaque psaume est l'approfondissement d'un passage important de la Torah. À cet égard, il a déclaré que: «Il n'y a besoin d'aucun argument supplémentaire pour comprendre que le Psautier n'a pas été divisé que dans des livres afin de correspondre à la Torah, mais dans des *sidrot* (fragments destinés à la lecture) comme c'est la Torah»<sup>1</sup>. Souhaitant mettre l'accent sur la continuité qui existe entre les deux catégories d'écrits, rabbi Iudan a révélé que David commence ses psaumes par le même mot avec lequel Moïse avait achevé son dernier discours du Deutéronome אֲשֶׁר – 'aşre', «heureux est» (Dt 33, 29)<sup>2</sup>. Ainsi, la tendance de corréler le Psautier avec la Torah se manifeste encore plus visiblement, fait enregistré dans la littérature midrashique où il est affirmé que: «Moïse a donné à Israël les cinq livres de la Torah, et pour correspondre à ceux-ci, David a donné aux israélites le livre des Psaumes qui compte également cinq livres: le livre des Psaumes intitulé «Heureux l'homme» (Ps 1, 1), le livre intitulé «Pour le dirigeant: Maschil» (Ps 41, 1), le livre «Un Psalm d'Asaph» (Ps 72, 1), le livre «Une prière de Moïse» (Ps 89, 1) et le livre «Que ceux qui sont délivrés par le Seigneur disent» (Ps 106, 2)»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Rabbi SCHEINERMAN, *Psalms*, <<http://scheinerman.net/judaism/HolyBooks/index.html>>, 30.10.2017.

<sup>2</sup> *Midrash Tehillim. Psalm 1.4*, <<http://www.matsati.com/wpcontent/uploads/2012/10/Midrash-Tehillim-Psalms-1.pdf>>, 21.06.2016.

<sup>3</sup> *The Midrash on Psalms I*, transl. by William G. Braude, Yale University Press, New Haven, 1959, p. 5.

Dans le même esprit d'interprétation, les Pères de l'Église marquent le lien entre les deux collections et font un pas en avant en soulignant que les psaumes contiennent des développements et des enseignements nouveaux qui leur donnent un statut privilégié dans le canon juif, de sorte que le Psautier peut être considéré comme «le deuxième livre de lois»<sup>4</sup>. La différence entre les deux *livres de la Loi* réside également dans le style dans lequel ils sont rédigés. Les textes des psaumes, étant des expositions lyriques, ont pour destinataire Dieu, tandis que les *toroth* contiennent le message que Dieu envoie à Son peuple. En d'autres termes, le livre des Psaumes peut être considéré comme une *expression lyrique de la Torah*<sup>5</sup>, car il comprend des expositions sommaires de la doctrine sur Dieu présentée sous diverses formes lyriques: chants religieux, méditations, lamentations, hymnes et prières. Par conséquent, le positionnement de Dieu au centre du système doctrinal du Psautier a conduit à son association directe avec la Torah.

La Loi du Seigneur est l'un des thèmes centraux du Psautier, et cela peut être remarqué du premier psaume que la plupart des commentateurs considèrent comme une introduction pour toute la collection ou plutôt la fondation<sup>6</sup> et la clé de la compréhension<sup>7</sup> de l'écrit tout entier<sup>8</sup>. Le psalmiste décrit, dans le cadre de cet hymne sapientiel, deux voies: le chemin des injustes et le chemin des justes. Dans le cas de la seconde catégorie, la méditation incessante sur la loi du Seigneur est le facteur décisif qui les distingue des injustes. De plus, la méditation jour et nuit *dans la loi* (בְּתוֹרָה – *battora*<sup>h</sup>) détermine une possession volontaire de la Loi du Seigneur qui, progressivement, n'est plus perçue comme un fait

<sup>4</sup> HIPPLYTUS, *Exposition of the Psalms*, transl. by Alexander Roberts et al., coll. The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325 5, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 170: «le livre des Psaumes contient des enseignements nouveaux pas rapport aux lois de Moïse. C'est pourquoi, après les écrits de Moïse, c'est le deuxième livre de lois».

<sup>5</sup> Ioan CHIRILĂ, „Arhiepiscopul Bartolomeu – un om cuprins prin tâlcuire în dulceața și lumina Revelației”, dans: Ștefan ILOAIE, Radu PREDĂ (eds.), *Logos. Arhiepiscopului Bartolomeu al Clujului la împlinirea vârstei de 80 de ani*, Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 116.

<sup>6</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Omiliile la Psalmi”, dans: *Scrieri I*, studiu introductiv, trad., note și indici de pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 185: «ce que représente la fondation pour une maison, l'écluse pour un navire et le cœur d'un être vivant pour le corps, la même puissance me semble avoir ces quelques mots du début du Psautier pour toute la construction du livre des Psaumes».

<sup>7</sup> Saint Jérôme compare le Psautier avec un impressionnant manoir composé de nombreuses pièces qui n'a toutefois qu'une seule clé pour l'entrée principale. Selon lui, la clé de l'entrée et, implicitement, de la compréhension de tout le livre des psaumes est, outre le Saint-Esprit, ce psaume même, et la clé de ce texte du psaume est le Christ Lui-même (ST. JEROME, *The Homilies on the Psalms*, transl. by Marie L. Ewald, coll. Fathers of the Church 48, The Catholic University of America Press, Washington, 1964, p. 3).

<sup>8</sup> Stelian PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 1 – abordare isagogică, exegetică și teologică (partea I)”, dans: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 59 (2014) 1, p. 6.

extérieur, mais comme une réalité intérieure, propre<sup>9</sup>, comme une loi écrite dans leurs cœurs. L'utilisation du verbe  $\text{הָגָה}$  – *haga*<sup>h</sup> qui peut être traduit par *lire attentivement, réfléchir, méditer, murmurer*<sup>10</sup> nous donne des détails sur la façon dont une personne peut rester en communion incessante avec le Législateur. La personne qui récite doucement et essaie par la méditation de pénétrer le sens caché de la Loi pourrait être comparée à Josué, celui à qui Dieu avait ordonné d'observer les lois de Moïse et de ne pas essuyer de ses lèvres les paroles de son mentor jour et nuit (*Jos* 1, 8)<sup>11</sup>. Dans la conception de Saint Jérôme, penser à la loi du Seigneur ne consiste pas seulement à la lire, mais à l'accomplir comme le Saint Apôtre Paul nous suggère de faire nos devoirs quotidiens (*I Co* 10, 31). «Si moi – souligne le saint – je fais ce qui est écrit, alors je prie avec tout mon corps pendant que les autres prient avec les lèvres»<sup>12</sup>. Ainsi, à travers cette exhortation, le psalmiste suggère au lecteur de chercher le Législateur dans ses commandements et d'essayer de vivre dans la loi, non sous la loi<sup>13</sup>. L'identification de la volonté personnelle avec celle du Législateur déterminera le rapport et la prise en charge correcte de la loi.

La thématique développée par le psalmiste dans ce poème sapientiel (la doctrine des deux voies) trouve son origine dans le chapitre 30 du Deutéronome où Dieu donne à chaque israélite la possibilité de choisir entre la vie et la mort, entre le bien et le mal (v. 15) ou entre la bénédiction et la malédiction (v. 19). Celui qui choisit de marcher sur la première d'entre elles devrait aimer le Seigneur leur Dieu de tout son cœur et de tout son esprit (v. 6), revenir vers lui avec tout son être et écouter sa voix (v. 8), garder tous ses commandements, lois et décisions (v. 10), marcher dans toutes ses voies (v. 16) et se rejoindre à lui (v. 20). Bien que Dieu lui suggère de choisir la vie pour être vivant, aussi bien lui que ses descendants, cependant, l'homme n'est jamais limité dans sa liberté de choisir. Aussi, les éléments-clés que la manière persuasive de convaincre l'homme de se joindre au Seigneur et à ses lois se trouvent-ils facilement dans le

<sup>9</sup> Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden, Boston, 2004, p. 172.

<sup>10</sup> Nancy DECLAISSE-WALFORD, Rolf JACOBSON, Beth LANNEL TANNER, *The Book of Psalms*, Eerdmans, Grand Rapids, 2014, p. 61. Le verbe suggère également une activité orale. Cf. Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. Anchor Yale Bible Commentary 19A, Doubleday, New York, 1966, p. 3.

<sup>11</sup> EMMANUEL, *Commentaire juif des Psaumes*, Payot, Paris, 1963, p. 22.

<sup>12</sup> ST. JEROME, *The Homilies on the Psalm*, p. 6; cf. ΩΡΙΓ'ΕΝΗΣ, *Εἰς ψαλμοῦς*, PG 12, 1088; Craig BLAISING et al., *Psalms 1-50*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 7, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 6.

<sup>13</sup> Saint Augustin souligne qu'il y a une différence significative entre être dans la loi et se situer sous la loi. Celui qui est dans la loi vit selon la loi, tandis que celui qui est sous la loi fait les choses comme il écrit dans la loi. Donc le premier est libre et l'autre esclave. Si pour l'esclave, la loi est imposée, pour l'homme libre qui y pense continuellement, la loi n'a pas l'image d'une chose contraignante (ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, transl. by Philip Schaff, coll. The Nicene and Post-Nicene Fathers 8, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 1).



Psaume 1<sup>14</sup>. Celui qui veut marcher dans la voie du bien ne doit pas vivre dans ses envies et ses convictions individualistes pour ne pas être comme les idolâtres qui sont pour eux-mêmes des dieux, mais doit aimer et acquérir la Loi du Seigneur comme une chose vivifiante, en pensant toujours à elle<sup>15</sup>.

Cette exhortation exposée par le psalmiste au début du livre est entièrement expliquée dans le Psaume 118, qui est considéré par les spécialistes comme: *l'éloge de la Loi de Dieu*<sup>16</sup>, *la véritable litanie de la Torah*<sup>17</sup>, *le psaume de la connaissance de la Loi de Dieu*<sup>18</sup> et *l'expression lyrique de l'alliance*. Théodoret, évêque de Cyr<sup>19</sup>, considère que ce psaume a été composé par le roi David pour se consoler dans les moments difficiles ou pour inspirer aux fidèles depuis toujours l'amour de la loi du Seigneur. Selon le rabbin Judah ben Simon, le roi David a écrit ce psaume en reconnaissance pour l'aide que Dieu a donné au peuple élu qui est resté pur dans sa confrontation avec les païens<sup>20</sup>. D'autres ont considéré que le psaume était composé juste au moment de l'instruction de son fils, Salomon<sup>21</sup>. Mais à partir des recherches plus récentes il résulte que le Ps 118 a été, soit l'œuvre d'un jeune homme du temps de la captivité de Babylone qui a voulu exprimer ses expériences et les prières de ses compatriotes zélés dans le respect de la Loi, soit une composition post-exilique qui pourrait être associée à la promulgation de l'ensemble du Pentateuque par Ezdra<sup>22</sup>. Certains exégètes croient que la création de ce psaume a été assumée par un groupe de croyants qui ont exprimé, dans le cadre d'un jeu poétique, leur amour, leur attachement et leur dévouement à la Loi<sup>23</sup>.

Cette composition littéraire est conditionnée par l'artifice de l'acrostiche alphabétique<sup>24</sup>. Composé de 22 strophes (selon le nombre de consonnes qui compo-

<sup>14</sup> Samuel TERRIEN, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 76.

<sup>15</sup> Stelian PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 1 – abordare isagogică, exegetică și teologică (partea a II-a)”, dans: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 59 (2014) 2, p. 15.

<sup>16</sup> Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra Psalmilor*, vol. 3, Tipografia „Gutenberg” Joseph Gobl, București, 1896, p. 162.

<sup>17</sup> Cristian BĂDILIȚĂ et al. (eds.), *Septuaginta*, vol. 4.I. *Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziastul, Cântarea Cântărilor*, Polirom, București, 2006, p. 290.

<sup>18</sup> Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A Commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 339.

<sup>19</sup> TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de Ț Iosif al Argeșului, Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, 2003, p. 369.

<sup>20</sup> *Midrash Tehillim. Psalm 119, 1* <<http://www.matsati.com/wp-content/uploads/2012/10/Midrash-Tehillim-Psalms-119.pdf>>, 12.09.2017.

<sup>21</sup> G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra Psalmilor*, p. 163.

<sup>22</sup> Leslie C. ALLEN, *Psalms 101-150*, coll. Word Biblical Commentary 21, Word, Dallas, 2002, pp. 182-183.

<sup>23</sup> Alois BULAI, Anton BUDĂU, Iosif RĂCHITEANU, *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, (Studii biblice), Sapientia, Iași, 2005, p. 457.

<sup>24</sup> L'acrostiche est un processus esthétique utilisé dans la composition d'une structure

sent l'alphabet hébreu), avec huit versets pour chacune d'entre elles, le Psaume 118 est l'exemple le plus développé de la poésie acrostiche de l'Ancien Testament. En plus de sa taille impressionnante, le psaume utilise tous les genres poétiques utilisés dans les psaumes de type acrostiche: lamentation individuelle (*Ps* 24), hymne de louange (*Ps* 110 et 144) et poème dédié à la sagesse (*Ps* 111).

Inspiré par le Deutéronome, le contenu du psaume enseigne à l'homme que le bonheur ne peut être acquis que par la méditation et l'accomplissement de la loi. Rabbi Solomon Freehof considère que « dans ce psaume est décrite, de la manière la plus complexe, la connotation riche du concept de la *loi*, parce que ce poème dédié exclusivement à la Torah présente la relation intime, personnelle et spirituelle de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire de la Loi »<sup>25</sup>. Dans les 176 versets du psaume sont utilisés huit termes qui entrent dans le champ sémantique du concept de la *loi*. Ces termes sont: *loi* (תּוֹרָה – *tora<sup>h</sup>*), il est utilisé 25 fois dans le psaume; *mot* (דָּבָר – *dabar*) apparaît 24 fois dans le psaume; de ces huit mots, *dabar* est le plus souvent utilisé dans le Psautier; *parole* (אִמְרָה – *'imra<sup>h</sup>*) apparaît 20 fois dans le psaume; *rangements* (חֻקִּים – *ḥuqqim*), il est utilisé 22 fois dans le psaume; *jugements* (מִשְׁפָּטִים – *mišpaṭim*), il est utilisé 22 fois dans le psaume; *commandement* (מִצְוֹת – *mišwoṭ*) apparaît 21 fois dans le psaume; *témoignages* (עֲדוּת – *'edot*), il est utilisé 23 fois dans le psaume; *enseignements* (פִּקּוּדִים – *piqquḏim*) apparaît 20 fois dans le psaume<sup>26</sup>. Grâce à ces termes, le psalmiste exprime la même réalité de la loi de Dieu, en indiquant comment elle influence la vie de chaque être humain. Pour éviter la répétition de certains termes qui appartiennent au même champ sémantique, l'auteur du psaume utilise la synecdoque et la métonymie pour offrir, en même temps, au lecteur la possibilité de saisir les significations et les nuances des mots qui se réfèrent directement à la Torah. La prise en charge et l'accomplissement des lois, des mots, des paroles, des rangements, des jugements, des commandements, des témoignages et des enseignements du Seigneur ramènent le croyant dans une communion continue avec Dieu, qui est la source, le dépositaire et Celui qui donne la Loi.

La complexité des expériences spirituelles décrites par le psalmiste dans le cadre de ces 22 strophes fournit une vision globale de l'impact bénéfique de la Loi sur la vie du fidèle. L'écart par rapport aux paroles divines, l'attristement, la recherche des témoignages, la consolation, la compréhension des jugements, l'entrée dans l'état de communion ne sont que quelques-uns des éléments dans lesquels se situe celui qui marche sur les chemins des commandements de Dieu. Chacune des 22 strophes reflète une étape dans la voie vers la perfection de l'homme. Le psalmiste partage à tous les hommes son expérience spirituelle

complexe, qui est limité par un nombre précis de strophes et de versets. Cf. L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 180.

<sup>25</sup> S. FREEHOF, *The Book of Psalms*, p. 340.

<sup>26</sup> Voir les détails dans Konrad SCHAEFER, *Psalms*, transl. by David W. Cotter, coll. Berit Olam, Studies in Hebrew and Poetry, The Liturgical Press, Minnesota, 1951, pp. 292-293.

acquise dans les différents moments de son ascension pour fournir un modèle vivant à suivre.

Dans la littérature juive le *Ps 118* est intitulé *le grand alphabet* et c'est pour cela que ce texte du psaume constituait l'une des structures de base de l'enseignement que leurs enfants devaient recevoir à un âge précoce<sup>27</sup>. Rabbi Benjamin Segal considère que ce psaume marque un moment de l'histoire du peuple élu chez qui on désirait un renouveau de la vie religieuse et implicitement l'augmentation de l'attachement à la Loi<sup>28</sup>.

### Les Psaumes dans le culte - la confession doxologique de la doctrine sur Dieu

Dans le cadre de la réforme religieuse coordonnée par le roi David<sup>29</sup>, les chants, les prières et les psaumes ont commencé à être utilisés dans le culte. La promotion de ce mode de manifestation liturgique a facilité entre temps le passage d'un culte essentiellement sacrificiel à un culte doxologique. La destruction du Temple de Salomon et la captivité de Babylone ont contraint les israélites à prêter une attention particulière aux manifestations doxologiques à travers lesquelles étaient préservés et promus les fondements de leur enseignement sur Dieu. Dans ce contexte défavorable, les psaumes et les chants lévitiqes ont joué un rôle considérable. La forme lyrique et le contenu de ces textes qui ont été créés pour l'usage liturgique, ou ceux qui ont ensuite acquis ce statut, ont privilégié la transmission des enseignements fondamentaux de la Loi.

Même avant la réforme de David, le texte biblique mentionne des manifestations spontanées de type doxologique imprégnées d'un profond message théologique. L'une d'elles est le chant d'Anne, la mère du juge Samuel (*1 Rg 2, 1-10*). Une lecture simple peut facilement montrer qu'Anne, qui se réjouissait de l'enfantement et du fait que sa prière avait été exaucée, a fait un discours cohérent et, en même temps, complexe sur Dieu. On observe le même phénomène lorsque le roi David fait monter un chant d'action de grâces à Dieu pour le fait d'avoir été sauvé de tous ses ennemis (*2 Rg 22, 2-51*). Le contenu théologique de cet hymne de victoire, qui a été reçu comme un texte de psaume par des spécialistes, peut facilement être trouvé également dans le *Ps 17*<sup>30</sup>. Il y a des similitudes évidentes entre les deux textes lyriques. En outre, le verset 1 du chant

<sup>27</sup> Jean Litin compare cet usage avec la coutume des chrétiens d'initier les enfants aux mystères de la foi quand ils leur enseignent les prières initiales, *Saint Dieu* et toutes les autres, cf. EUTHYMIOS ZIGABENOS, ST. NICODÈME L'HAGIORITE, *Le Psautier*, p. 358.

<sup>28</sup> Rabbi Benjamin SEGAL, „Psalm 119 – Laws as Songs of Praise”, <<http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html>>, 13.05.2015.

<sup>29</sup> James M. MILLER, John H. HAYES, *A History of Ancient Israel and Judah*, Westminster John Knox, Louisville, 1986, pp. 163-186.

<sup>30</sup> J.G. BALDWIN, *1 and 2 Samuel: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 8, InterVarsity Press, Downers Grove, 1988, p. 307.

royal est considéré comme une insertion tardive qui peut être associée à une surécriture psalmique.

Par ailleurs, les surécritures ou les titres des psaumes composés très probablement par ceux qui ont organisé le chant des psaumes dans le temple<sup>31</sup> ou par ceux qui ont compilé les souscollections psalmiques<sup>32</sup>, contiennent souvent des indications de type musical ou liturgique qui nous aident à identifier, soit les moments où ces chants étaient utilisés dans le culte, soit comment elles devaient être entonnées avec accompagnement, selon une ligne mélodique ou de manière chorale. Pour que ces exigences musicales soient respectées, il était nécessaire que les spécialistes du domaine musical coordonnent bien les groupes de lévites, que David lui-même avait organisés. Dans l'histoire des Chroniques il est même mentionné le moment où David a donné à Asaph<sup>33</sup> et à ses frères lévites le premier psaume qui rend gloire au Seigneur (*1 Chr* 16, 7). Le même jour, le roi a décidé que ces chantres officient sans cesse devant le tabernacle du Seigneur (*1 Chr* 16, 37). À côté d'eux se trouvaient d'autres chantres, dont Héman<sup>34</sup>, Étam<sup>35</sup>, ou les fils de Coré<sup>36</sup> à qui sont assignés quelques psaumes du Psautier<sup>37</sup>. Même si nous n'avons pas assez d'informations sur la façon dont les psaumes ont été utilisés dans la période pré-exilique, nous pouvons supposer qu'ils ont été lus et chantés selon un certain typikon.

Pendant la période du second temple, l'ordre d'utilisation des psaumes dans le culte est beaucoup plus clair. Nous avons des informations suffisantes pour reconstituer le typikon d'un jour liturgique (*Tamid* 7,4). Nous savons même quels psaumes étaient chantés à Pâques, à la Pentecôte et pendant des autres fêtes juives (le psaumes qui composent la collection *Alléluia* – 112-117). Nous savons aussi que les *psaumes des montées* (119-132) étaient chantés soit par les

<sup>31</sup> Rabbi David KIMHI, *The Longer Commentary of R. David Kimhi on the First Book of Psalms*, transl. by R.G. Finch, The Macmillan Company, New York, 1919, p. 20.

<sup>32</sup> Une vue d'ensemble sur les problèmes concernant les surécritures peut être trouvée dans l'étude du père Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI: „Suprascriterile psalmilor,” dans: *Studii Teologice*, 3 (1931) 1, pp. 69-98.

<sup>33</sup> Asaph est le fils du lévite Bérékia (*1 Chr* 15, 17), chef de chœur au Temple (*1 Chr* 6, 39; 25, 1-2; *2 Chr* 5, 12) dans la période de la réforme religieuse du roi David. À Asaph lui sont attribués 12 psaumes (49, 72-82).

<sup>34</sup> Héman est l'un des fils de Machol (*3 Rois* 4, 31). À côté de ses frères, Étan l'Ézrachite, Calcol et Darda (cf. *1 Chr* 2, 6), il était considéré l'un des sages proverbiaux d'Israël avec lequel a été comparé le roi Salomon. On attribue à Héman le *Psaume* 87.

<sup>35</sup> Étan l'Ézrachite est le fils de Zara, le frère d'Héman (*1 Chr* 2, 6). Il est l'un des sages d'Israël. Dans la LXX le nom d'Ézrachite est lu *l'israélite*. On attribue à Étan le *Psaume* 88.

<sup>36</sup> Les fils de Coré faisaient partie d'une famille lévite impliquée dans la direction du Temple de Jérusalem. La première attestation du rôle qu'ils ont eu se trouve dans *2 Cor* 20, 19, où ils sont mentionnés à côté des fils de Cahat en tant que guides du peuple dans la prière. On attribue aux fils de Coré 11 psaumes (41-48, 83, 84, 86, 87).

<sup>37</sup> FRED SKOLNIK et al. (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. 19, Keter Publishing House, Farmington Hills, 2007, p. 606.

pèlerins, soit par les lévites qui surveillaient leur montée vers la cour du temple (*Sukkah* 4, 5). De plus, Hermann Gunkel, Sigmund Mowinckel et Arthur Weiser, exégètes qui ont consacré une grande partie de leur travail scientifique aux textes psalmiques, ont affirmé que la plupart des psaumes ont été créés pour développer le culte doxologique du temple par lequel on présentait au peuple, sous une forme lyrique, l'enseignement sur Dieu et sur la façon dont Celui-ci interagit avec l'homme et la nature.

Comme attendu, les psaumes ont eu un statut privilégié aussi dans le culte de la synagogue<sup>38</sup>. Les textes des psaumes ont également influencé le contenu des nouvelles prières créées pour soutenir les besoins liturgiques des communautés juives et, implicitement, ont été à la base de leur phraséologie. L'importance croissante que les psaumes ont eue au fil du temps dans le judaïsme a donné lieu à l'apparition de certains groupes mystiques (*bevra tehilim*), de certaines organisations bénévoles qui avaient l'habitude de lire le Psautier en entier pendant une semaine. Ce fait n'est absolument pas inhabituel puisqu'un kabbaliste des temps modernes (Isaïe Horowitz) a dit: «Il n'y a rien comme le Psautier, car il contient tout: beaucoup d'éloges pour le Saint, béni soit-Il, et des psaumes qui évoquent la pénitence et cherchent le pardon divin»<sup>39</sup>.

L'enseignement profond sur Dieu et les prophéties avec une connotation christologique ont donné au Psautier un statut privilégié également dans le christianisme. Les communautés primaires ont été exhortées par les apôtres à glorifier Dieu à travers les hymnes psalmiques et, en même temps, à assumer ces textes même dans leur dialogue quotidien. Le Saint Apôtre Paul exhorte les Éphésiens à parler entre eux «dans des psaumes, des louanges et des cantiques spirituels, glorifiant et chantant au Seigneur, dans vos cœurs» (*Eph* 5, 19; cf. *1 Co* 14, 26; *Col* 3, 16-17). Dans le programme liturgique des communautés chrétiennes des premiers siècles, les textes du psaume ne manquaient pas, en possédant une primauté évidente parmi les lectures de l'Ancien Testament<sup>40</sup>. Saint Jean Cassien a noté que dans les communautés monastiques de la Thébaïde de l'Égypte il y avait un zèle spécial pour la lecture et le chant des psaumes, surtout pendant les vigiles de nuit

<sup>38</sup> Voir les détails dans Stelian PAȘCA-TUȘA, „The Psalms – a Model of / for Prayer in Judaism”, dans: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 2, pp. 15-26.

<sup>39</sup> Lawrence A. HOFFMAN, „Hallells, Midrash, Canon and Los: Psalms in Jewish Liturgy”, dans: Harold W. ATTRIDGE, Margot E. FASSLER (eds.), *Psalms in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2003, p. 34.

<sup>40</sup> *Apostolic Teachings and Constitutions*, coll. The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325 7, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 421; Sf. VASILE CEL MARE, „Omilia și cuvântări”, dans: *Scrieri I*, studiu introductiv, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 489; cf. Petre VINTILESCU, *Liturgierul explicat*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1972, p. 181 et Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Bisericeii Ortodoxe*, Consiliul Eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuți, 1929, pp. 87-88.

et pendant les laudes quotidiennes. Certains moines considéraient qu'il ne suffit pas de chanter 20 ou 30 psaumes par nuit, mais qu'il est nécessaire que la lecture *des psaumes du Seigneur* dépasse ce nombre<sup>41</sup>. De même, la lecture des psaumes n'a pas été introduite dans l'ordre du culte public ou dans le typikon des moines, mais elle a été assumée par les chrétiens dans leur vie privée. Certains chantaient des psaumes avant un repas<sup>42</sup>, d'autres pendant les fêtes<sup>43</sup>, certains les prononçaient en allant au marché<sup>44</sup>, tandis que d'autres ont appris dès jeune âge à lire chaque jour le Psautier, comme faisait Macrine, la sœur du grand Basile et du saint Grégoire, sous la direction de sa mère<sup>45</sup>.

Pour déterminer les fidèles à s'habituer avec la lecture des psaumes, certains Pères de l'Église ont établi des guides pour la lecture des psaumes en fonction des différentes nécessités. Dans sa lettre à Marcellin, Saint Athanase le Grand écrit:

«Les tiens te font injustice ou nombreux sont contre toi, chante alors le psaume 3. Tu te trouves en difficulté et tu veux demander chaleureusement l'aide de Dieu, chante alors les psaumes 4, 74 et 115. Ceux qui ont le cœur rempli de malice te persécutent et tu désires que ta prière soit entendue par Dieu, chante alors le matin le psaume 5, et si tu te sens protégé par Lui, tu peux chanter les psaumes 6 et 37...»<sup>46</sup>.

Toujours pour augmenter le zèle des croyants dans la mémorisation des psaumes, des chansons étaient composées afin de faciliter l'apprentissage des textes psalmiques et de déterminer même les enfants à aimer ces chants qui contiennent la doctrine parfaite sur Dieu. Saint Basile le Grand considérait que cette manière d'apprendre le contenu des psaumes est l'action du Saint-Esprit qui enseigne, à travers les chants, même aux enfants:

<sup>41</sup> SF. IOAN CASIAN, „Așezămintele mănăstirești”, dans: *Scrieri alese*, trad. de Vasile Cojocaru și David Popescu, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 57, Ed. Institutului Biblic și de Misiune, Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 121: «Quelques-uns, en effet, pensaient qu'il fallait lire vingt ou trente psaumes toutes les nuits, prolongés eux aussi par le chant des antiennes et par l'addition de tropaires. D'autres ont essayé de surmonter même ce nombre, mais certains s'arrêtent à dix-huit. J'ai donc découvert dans des divers endroits un canon spécial, voyant presque autant de normes et de règles que de monastères et de cellules, que j'ai rencontrés. Certains pensent que pendant les offices des prières quotidiennes, c'est-à-dire celle de troisième heure, la sixième ou la neuvième, le nombre de psaumes et de prières devrait être égal au nombre d'heures quand ces louanges sont offertes à Dieu. D'autres ont jugé bon d'avoir le nombre de six psaumes pour chaque réunion de prière».

<sup>42</sup> CLEMENT ALEXANDRINUL, „Pedagogul”, în: *Scrieri I*, trad., note și indici de Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 4, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1984, pp. 255-256.

<sup>43</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, p. 457.

<sup>44</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Omilia la Psalmi”, p. 183.

<sup>45</sup> ST. GRÉGOIRE DE NYSE, „Sur la vie de sainte Macrine”, dans: *Altarul Banatului*, 1-3 (1993), p. 52.

<sup>46</sup> ST. ATHANASIUS THE GREAT, *The Life of Antony and the Letter to Marcellinus*, transl. by Robert C. Gregg, Paulist Press, New York, 1980, p. 115.

«Le Saint-Esprit [...] a uni les dogmes et le plaisir du chant pour qu'on reçoive imperceptiblement, avec la douceur de la mélodie, le bénéfice des paroles d'enseignement [...]. C'est pour cela que ces mélodies harmonieuses des psaumes ont été composées, pour que ceux qui sont des enfants par l'âge ou ceux qui sont complètement jeunes par leur attitude croient qu'ils chantent, mais en fait ils intruisent ainsi leur âme»<sup>47</sup>.

Comme on l'a déjà vu, la littérature patristique accorde une grande importance aux textes des psaumes, ce qui est dû en grande partie au discours théologique qui peut se dégager de leur contenu. Étant conscients du fait que l'exposition d'un enseignement sous une forme lyrique est beaucoup plus facile à assumer, ceux-ci ont essayé de promouvoir la lecture des psaumes également dans le culte particulier ou, plus précisément, dans tous les moments de la vie d'un chrétien. Les Pères ont compris que dans les psaumes, les chrétiens peuvent trouver «la doctrine parfaite sur Dieu, l'annonce de la venue dans le corps du Christ, la menace de jugement, l'espoir de la résurrection, la peur de la punition, les promesses de la gloire, les révélations des mystères»<sup>48</sup>, parce que toutes ces choses sont réunies dans le Livre des psaumes comme dans un grand trésor communautaire<sup>49</sup>.

### La réception du Décalogue dans le Psautier

L'utilisation des psaumes dans le culte public et dans les prières privées implique une responsabilité particulière. Étant touchés par le souffle de l'Esprit, les paroles des psaumes, lues ou chantées, vibrent dans les âmes de ceux qui les reçoivent et attendent l'incarnation. En d'autres termes, à travers les psaumes, qui sont une expression lyrique de la Torah, la Loi trouve un moyen plus facile de pénétrer jusque dans les âmes des plus jeunes pour donner à chacun, selon son effort, ce qui lui convient. Lorsque nous utilisons le concept de loi nous pensons aussi bien aux lois religieuses, morales, civiles et pénales contenues en particulier dans le Lévitique, le livre des Nombres et le Deutéronome, qu'aux dix

<sup>47</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Omilia la Psalmi”, p. 183; en accord avec son frère selon la chair, Grégoire, l'évêque de Nysse († 384), affirme: «En tant que jeu, [la mémorisation des psaumes] [subl. ns.] produit du plaisir aux enfants; pour les gens âgés, elle remplace le bâton et le repos; et celui qui se purifie soi-même juge que cet enseignement lui est un don; celui qui est dans une situation qui lui produit une disposition triste, pense que la grâce de ce livre lui a été donnée. Les voyageurs et les marins, ainsi que ceux qui s'occupent des travaux sédentaires, et tous, hommes et femmes, de toutes sortes de vie soient-ils, sains ou malades, quand ils sont exhortés au Psautier, considèrent une perte de ne pas avoir sur leurs lèvres leur enseignement sublime» (SF. GRIGORIE DE NYSSA, „La titlurile Psalmilor”, dans: *Scrieri II*, studiu introductiv, trad. și note de Teodor Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 30, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 139).

<sup>48</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Omilia la Psalmi”, p. 183.

<sup>49</sup> Voir le chapitre „Receptarea Psaltirii în creștinism” du Stelian PAȘCA-TUȘA, *Domne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi*, Limes, Cluj-Napoca, 2015, pp. 63-79.

commandements qui résument pleinement la doctrine parfaite sur Dieu,<sup>50</sup> qui a été écrite par le doigt même de Dieu (*Ex* 31, 18).

On peut remarquer que les psalmistes connaissent les exigences de la loi que Dieu a donnée au peuple sur le mont Sinaï, même s'il n'y a pas des références claires à cet événement. Ceci est dû principalement à la tendance des hagiographes de concentrer leur attention plutôt sur la façon dont la loi est reçue et respectée par le peuple, que sur les événements passés dans le Sinaï<sup>51</sup> et, deuxièmement, le transfert de l'accent du mont Sinaï sur la colline de Sion, la nouvelle montagne où Dieu se révèle et fait sentir sa présence au milieu du peuple, a conduit à un changement significatif de perspective. Le Sion est présenté comme un lieu habillé de la gloire du Seigneur, le lieu choisi par Dieu (*Ps* 131, 13) pour conduire non seulement Israël, mais tout le monde (*Ps* 66, 5; 67, 29-30; 99, 1-5). Assis en Sion, Dieu juge avec justice (*Ps* 9, 7-8), réprimande et punit ceux qui transgressent (*Ps* 2, 3-6), prend soin des justes et des opprimés (*Ps* 9, 8-9), se révèle dans la gloire et révèle ses vertus aux hommes (*Ps* 26, 8). Le Sion est le lieu où l'homme peut rencontrer Dieu pour le servir et c'est pour cela qu'on lui demande de tourner son regard et ses pas vers cet endroit (*Ps* 85, 8; 121, 1-9) où le Seigneur est le Grand Roi.

Dans ce nouveau contexte théologique (généralisé par la réforme de David), les fondements de la foi monothéiste ont été de nouveau réaffirmés dans le Décalogue. Par exemple, dans le *Ps* 80, le lévite Asaph exhorte les gens à servir le Seigneur le jour de leur célébration et à renouveler solennellement l'alliance faite par Dieu avec leurs parents. En s'inspirant de la célèbre confession de foi, *Shema Israël!* (*Dt* 6, 4-5<sup>52</sup>), le psalmiste réaffirme la tradition décalogique en se référant au premier commandement, qui est la base et le support théologique des neuf autres: «Écoute, mon peuple! et je t'avertirai! Israël, puisses-tu m'écouter! Qu'il n'y ait au milieu de toi point de dieu étranger! Ne te prosterne pas devant des dieux étrangers! Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'as fait monter du pays d'Égypte» (*Ps* 81, 9-11). C'est la présentation la plus fidèle du premier commandement dans les écrits de l'Ancien Testament, bien sûr, à l'exception de la version deutéronomique du Décalogue<sup>53</sup>. La lecture de ce commandement dans un environnement culturel où l'on célébrait Pâques, le Nouvel An ou la Fête des Tentés<sup>54</sup> a donné à cette confession une dimension spirituelle majeure. L'espace sacré et le temps liturgique incitaient les israélites d'entrer en commu-

<sup>50</sup> Clive S. LEWIS, *Meditații la psalmi*, trad. de Emanuel Conțac, Humanitas, București, 2013, p. 70.

<sup>51</sup> Les trois psaumes historiques (77, 104 et 105) mettent en évidence cette direction, en soulignant les chutes répétées du peuple et la transgression de son alliance avec Dieu.

<sup>52</sup> «Écoute, Israël! l'Éternel, notre Dieu, est le seul Éternel. Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force» (*Dt* 6, 4-5).

<sup>53</sup> Gordon WENHAM, *Psalms as Torah: Reading biblical song ethically*, Baker Academic, Grand Rapids, 2012, p. 101.

<sup>54</sup> A. BULAI, A. BUDĂU, I. RĂCHITEANU, *Psalmsii*, p. 297.



nion avec le Dieu éternel, le Dieu vivant qui donne la vie éternelle et de refuser toute forme illusoire d'idolâtrie.

L'idée de la suprématie de Dieu sur n'importe quel dieu ou idole est extrêmement fréquente dans les textes des psaumes. Contrairement aux idoles qui restent enfermées dans les limites du matériel dont ils sont constitués (*Ps* 113, 12-16<sup>55</sup>; 134, 15-18), le Dieu d'Israël est vivant et présent dans l'histoire de son peuple par des actes providentiels évidents. Les interventions du Seigneur dans la vie des fidèles sont évidentes. Les textes des psaumes témoignent à plusieurs reprises de l'action mystique du Seigneur, qui, dès qu'on lui demande d'intervenir dans les moments difficiles, libère immédiatement celui qui est dans la détresse ou la souffrance. Cette certitude de la présence divine amène David à affirmer dans une de ses prières: «Nul n'est comme toi parmi les dieux, Seigneur, et rien ne ressemble à tes œuvres. Toutes les nations que tu as faites viendront se prosterner devant ta face, Seigneur, et rendre gloire à ton nom. Car tu es grand, et tu opères des prodiges; Toi seul, tu es Dieu» (*Ps* 85, 7-9; *Ps* 94, 3; 95, 4; 96, 10).

Ce texte psalmique nous ouvre au deuxième et au troisième commandement. La différence entre le vrai Dieu et les idoles sculptées sera tellement évidente que toutes les nations quitteront leurs dieux et viendront se prosterner devant le Seigneur pour glorifier son nom qu'ils ont méprisé par leur service idolâtre (*Ps* 85, 8). Si la grandeur de Dieu a un tel impact sur les autres peuples, il est superflu de penser que cet effet n'a pas été reçu tout d'abord par le peuple élu. Il est suffisant de rappeler que dans le *Ps* 96 tous ceux qui servent les idoles sculptées sont châtiés parce que même s'ils ont vu la gloire du Seigneur, cependant, ils n'ont pas quitté le service idolâtre: «Qu'ils aient honte, ceux qui servent les images sculptées, qui se vantent de leurs idoles! Adorez-le, tous les dieux!» (v. 7 – La Bible de 1938). L'allusion au second commandement est évidente, car le psalmiste utilise le même terme que Moïse pour définir les idoles sculptées/creusées (פסל – *pesel*) (*Ex* 20, 4).

Concernant la réception du troisième commandement qui interdisait de prendre le nom du Seigneur en vain (*Ex* 20, 7), il est nécessaire de noter que les textes de psaumes renvoient souvent à la gloire du nom de Dieu, exhortant tout le monde, y compris les païens, de glorifier Son saint nom, comme nous l'avons vu dans le *Ps* 85. Le *Ps* 8, par exemple, n'est pas un chant par lequel l'homme est glorifié, comme il est communément perçu, mais plutôt un hymne de glorification du nom du Seigneur. Aussi bien le début que la fin du psaume sont marqués par l'exclamation: «Seigneur, notre Seigneur, ton nom est magnifique sur

<sup>55</sup> «Pourquoi les païens diraient-ils: „Où donc est leur Dieu?“ Notre Dieu, il est au ciel; tout ce qu'il veut, il le fait. Leurs idoles: or et argent, ouvrages de mains humaines. Elles ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, des narines et ne sentent pas. Leurs mains ne peuvent toucher, leurs pieds ne peuvent marcher, pas un son ne sort de leur gosier! Qu'ils deviennent comme elles, tous ceux qui les font, ceux qui mettent leur foi en elles...» (*Ps* 113, 10-16).

toute la terre!» (*Ps* 8, 1.9). En d'autres termes, dans les psaumes est décrite avant tout l'importance de l'usage correct du nom de Dieu. Si le nom du Seigneur est glorifié comme l'exigent les psaumes, alors il ne sera plus méprisé. Pourtant, la punition de ceux qui méprisent le nom du Seigneur est implacable: «Ô, Dieu, puisses-tu faire mourir le méchant! Hommes de sang, éloignez-vous de moi! Ils parlent de toi d'une manière criminelle, ils prennent ton nom pour mentir (אִשְׁפֹּז – *laššaw*<sup>56</sup>), eux, tes ennemis!» (*Ps* 139, 19-20). Comme dans le cas précédent, la terminologie utilisée dans ce texte est identique à celle utilisée par Moïse.

Même si pour le quatrième commandement nous ne trouvons pas un autre psaume correspondant concret, que la surécriture du *Ps* 92 [TM] qui consacre l'hymne respectif au jour du Shabbat, il suffit de rappeler les exhortations à participer aux rituels du culte, en particulier ceux qui renvoient aux fêtes «avec la nouvelle lune, avec la pleine lune», comme l'on trouve dans le *Ps* 80 (v. 4). Cela peut être motivé par le fait que le Shabbat a reçu plus d'importance après l'exil (cf. *Ne* 13, 15-22), et la plupart des textes psalmiques sont pré-exiliques<sup>56</sup>.

À une première vue, le cinquième commandement est ignoré par les psalmistes (*Ex* 20, 12). Nous ne trouvons pas des références directes, comme nous pouvons trouver dans les écrits sapientiaux de l'Ancien Testament (*Pr* 23, 22-25, *Sir* 3, 7-8<sup>57</sup>), qui puissent exhorter au respect des parents. Mais, comme pour le troisième commandement, les psalmistes soulignent et développent le commandement d'honorer les parents dans une perspective théologique supérieure: Dieu est le père archétypal et les humains sont ses fils (cf. *Ps* 102, 13<sup>58</sup>). Pour cette raison, la paternité divine devient emblématique pour mettre en évidence le soin des parents pour les enfants, parce que Dieu prend chez soi même ceux qui sont quittés par la mère ou le père (*Ps* 26, 16). Par conséquent, les psalmistes considèrent que mettre l'accent sur la filiation ou la paternité divine au détriment de celles selon la chair aura un effet beaucoup plus fort sur la mentalité collective. Celui qui assume la paternité divine, lui est impossible de déshonorer ses parents selon la chair. Celui qui dit: «Tu es mon Père, mon Dieu et la force de mon salut» (*Ps* 88, 26), va aimer son prochain comme lui-même, que ce soit son père, sa mère, son frère ou quelque'un d'une autre nation.

À ce titre, non seulement ce commandement, mais aussi les autres commandements du Décalogue, qui régissent les relations interhumaines («Tu ne commettras pas de meurtre! Tu ne commettras pas d'adultère! Tu ne commettras pas de vol! Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain! et Tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain!» – *Ex* 20, 13-17), sont inter-

<sup>56</sup> G.WENHAM, *Psalms as Torah*, p. 103.

<sup>57</sup> «Celui qui craint le Seigneur honore ses parents; et sert comme des maîtres ceux qui lui ont donné le jour. En action et en parole honore ton père, afin que sa bénédiction vienne sur toi» (*Sir* 3, 7-8).

<sup>58</sup> «Comme un père a compassion de ses fils, le Seigneur a compassion de ceux qui le craignent» (*Ps* 102, 3).

conditionnés par ceux qui établissent la relation entre Dieu et l'homme. L'amour de Dieu détermine aussi l'amour du prochain! Celui qui a un bon rapport à Dieu aura aussi un bon rapport à son prochain! La compréhension et la prise en charge d'une manière accomplie des implications de la relation de paternité et de filiation divines influencera de façon décisive la fraternité entre prochains.

## Conclusions

La position centrale de la doctrine sur Dieu dans le Livre des psaumes n'est pas du tout aléatoire. Les psalmistes voulaient convaincre les gens de s'approcher de Dieu, l'écouter et observer ses lois, pour qu'à la fin, en se rencontrant avec le Législateur, qu'ils cherchent lui ressembler. En ce sens, il existe plusieurs parallèles entre Dieu et les croyants dans le Psautier. Si Dieu est appelé le *Juste* (*Ps* 7, 11; 24, 8; 91, 15; 115, 5; 118, 137), alors naturellement, Il bénit ceux qui sont purs, les renforce et les aime (*Ps* 5, 12; 7, 9; 146, 8), en les considérant *justes de cœur* (*Ps* 7, 10; 31, 11; 63, 10) ou, plus précisément, *justes* (*Ps* 32, 1; 48, 14; 106, 42). Si le Seigneur est *saint* (*Ps* 21, 3; 70, 22; 88, 18), alors son peuple sera appelé *saint* (*Ps* 15, 3; 33, 9). Si le Seigneur est considéré comme miséricordieux (*Ps* 85, 14; 102, 8; 110, 4; 111, 4; 114, 5; 144, 8), caractéristique qui est le plus souvent invoquée dans les psaumes, alors naturellement son peuple sera appelé à refléter cette qualité. Ils auront pour mission de transmettre cette miséricorde qui se déverse abondamment sur eux et sur leurs prochains.

Pour ces raisons, nous sommes en droit de dire que le Psautier de David est la Torah sous forme lyrique, car seulement qu'elle rassemble les enseignements de la Loi, mais elle fournit aussi des paradigmes d'incarnation concrète de la parole de Dieu.

## Rezumat: Psaltirea lui David – Torah în formă lirică?

Cartea Legii (*Torah*) este elementul pivot al întregului corpus vechitestamentar, scrierile și profeții orbitează tematic și ideatic în jurul ei. Cartea Psalmilor, și în general literatura didactico-poetică, ne oferă o nouă paradigmă de interpretare nomosică, din perspectiva largă a istoriei mântuirii neamului omenesc. Cercetarea noastră urmărește cu acribie modul în care Psaltirea davidică, decantează structurile logice și legice ale Pentateuhului lui Moise, insistând pe zona lui *Yahwe honneni* – deprecații din adâncul inimii, luate drept premisă a rugăciunii inimii în Psalmi.

Spiritualitatea ortodoxă își asumă cultic Psaltirea, considerând-o drept carte de rugăciuni de căpătâi, însăși reeditarea ei constantă, îi transgresează calitatea duhovnicească. Cheia hristologică de interpretare a Psaltirii, ne-a făcut să urmărim lucrarea soteriologică concretă a lui Dumnezeu în istoria poporului ales, atent criptată în Pentateuh, înțelegând astfel că subzistă apodicticitate între Lege și Psaltire. Asocierile, au la bază o structură și un conținut pertinent teologic, realitate epistemică ce i-a determinat pe rabini și Părinți, să intuiască această sintonie ideatică de tip mesianic. Rabinii au încercat să dovedească faptul că fiecare psalm este un construct dezvoltat pe tiparul mozaic inspirat

de YHWH, având la bază matricea *sidrot*-ului, iar Părinții vorbesc despre Psaltire ca fiind «cea de-a doua carte de legi», augmentând un sistem doctrinar hristologic și o genuină expresie lirică a Torei.

Încă din primul psalm se observă o apropiere organică de zona meditativă a Legii, prin utilizarea verbului *haga*<sup>h</sup>, inoculând perspectiva credinciosului care încearcă să pătrundă dimensiunea arcană a Torei, ca înțelegând-o, să o poată declina în faptă. Tematica decriptată de psalmist în acest poem sapiențial (doctrina despre cele două căi) își are originea în Deuteronom 30, unde Dumnezeu îi oferă fiecărui israelit posibilitatea de a alege între viață și moarte, între bine și rău sau între binecuvântare și blestem. Apoi se dezvoltă sub formă de litanie pe cuprinsul Psalmului 118, considerat de către Sf. Teodoret, a fi alcătuit de regele David, pentru a se mângâia întru necazul său și a însămânța dragostea față de *Torah*. Fiind format din 22 de strofe (după numărul consoanelor care alcătuiesc alfabetul ebraic), cu câte opt versuri pentru fiecare, Psalmul 118 este cel mai elocvent exemplu de poezie acrostih din Vechiul Testament. Inspirat din Deuteronom, conținutul psalmului îl învață pe om că fericirea poate să fie dobândită numai prin medierea și împlinirea legii.

Psalmii ca și componentă cultică, au fost inserați odată cu reforma religioasă a regelui David, iar această manifestare de tip liturgic, a înlesnit trecerea de la sistemul sacrificial mozaic la cel doxologic. Printre factorii ce au contribuit decisiv la schimbarea de paradigmă, au fost și distrugerea Templului alături de robia babiloniană. Iar în acest context nefavorabil, psalmii și cântările levitice au avut un rol considerabil. Însă astfel de manifestări inopinat doxologice, au fost înregistrate chiar înainte de contribuția davidică, și am în minte doar cântarea Anei, mama judecătorului Samuel (*I Rg* 2, 1-10). În perioada celui de-al doilea templu, rânduiala de folosire a psalmilor în cult este mult mai clară. Cercetători ca Hermann Gunkel, Sigmund Mowinckel și Arthur Weiser, exegeți care și-au axat o mare parte din activitatea lor științifică pe textele psalmice, au afirmat că majoritatea psalmilor au fost creați pentru a dezvolta cultul doxologic de la templu, prin intermediul căruia, poporului îi era prezentată într-o formă lirică, învățătura despre Dumnezeu și modul în care El interacționează cu omul și natura.

Conotația hristologică a Psalmilor, le-a oferit de asemenea un statut special și în creștinism, spre exemplu, în programul liturgic al comunităților creștine din primele veacuri, textele psalmice erau nelipsite, acestea deținând un primat evident între lecturile din Vechiul Testament. De asemenea, rostirea psalmilor nu a fost încorsetată în rânduielile cultului public sau în cele ale cinului monahal, ci a fost asumată de creștini în viața lor particulară. Literatura patristică face adesea referire la Psalmi (Ioan Casian, Clement Alexandrinul, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Atanasie cel Mare etc.), considerând procesul asumării lor în viața cotidiană și religioasă a omului, eminentamente lucrarea Sfântului Duh.

Receptarea Decalogului în Psaltire este de asemenea o altă fațetă a cercetării de față. Prin intermediul dimensiunii cantabile a Psalmilor, Legea își găsește cu ușurință un loc în sufletul credinciosului, adică învățătura desăvârșită despre Dumnezeu, care a fost scrisă chiar de degetul Domnului (*Iș* 31, 18). Între granițele acestui nou concept teologic creat, psalmistul inspirându-se din celebra mărturisire de credință *Șema Israel!* (*Dt* 6, 4-5), reafirmă tradiția decalogică făcând trimitere la prima poruncă, care de altfel este baza și suportul teologic pentru celelalte nouă: «Ascultă, poporul Meu! Voiesc să-ți dau de veste! O Israel, de mi-ai da ascultare! Să nu se aple la tine nici un dumnezeu străin și să nu te închini unui alt Dumnezeu, căci eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului» (*Ps* 81, 9-11 – Biblia 1938). Rostirea acestei porunci într-un ambient cultic în care era prăznui-

tă sărbătoarea Paștelui, Anul Nou sau Sărbătoarea Corturilor, conferea acestei mărturisiri o încărcătură sufletească majoră. Spațiul sfânt și timpul liturgic îi îndemna pe israeliți să intre în comuniune cu Dumnezeu cel viu Care dă viață veșnică, părăsind astfel orice formă iluzorie de idolatrie. A doua și a treia poruncă sunt reluate în Psalmii 113 și 134 care vorbesc despre supremația lui YHWH față de orice idol – aceștia din urmă, rămânând încorsețați în teluric, sub orizontul de plumb al imaginației umane idolatre. Diferența dintre Dumnezeu cel viu și idolii ciopliți, va fi atât de evidentă încât toate neamurile vor părăsi pe dumnezeii lor și vor veni să se închine înaintea Domnului, Singurul Dumnezeu adevărat, pentru a-l preaslăvi numele pe care l-au luat în deșert prin slujirea lor idolatră (*Ps* 85, 8). Psalmul 8 de asemenea, este o monștră de corijare a păcatului luării numelui Domnului în deșert, articulând un eclatant imn de preaslăvire a numelui Celui Sfânt. Semnificația teologică este evidentă: dacă numele Domnului va fi slăvit așa cum textele psalmice o cer, atunci acesta nu va mai fi luat în deșert.

O vizualizare fugitivă a Psalmilor ne poate inocula ideea că nu mai avem corespondent cu toate celelalte porunci rămase. Însă dacă privim mai cu atenție psalmii 80 sau 92, putem lesne întrezări dimineța șabatică a poruncii a patra. Cu privire la cea de-a cincea, perspectiva rămâne aceeași, de data aceasta psalmiștii arborând o teologie superioară: Dumnezeu este tatăl arhetipal, iar oamenii sunt fiii lui (*Ps* 102, 13). Considerându-se astfel că accentuarea filiației sau a paternității divine în detrimentul celei trupești, va avea un efect mult mai puternic asupra mentalului colectiv (*Ps* 88, 26). Următoarele porunci din Decalog, suferă împreună același avatar: sunt interconținute de cele care stabilesc raportul dintre Dumnezeu și om. Iubirea lui Dumnezeu determină și iubirea aproapelui.

Dezideratul forte al Psaltirii este de a-l determina pe cititor să împlinească *Torah*, ca astfel întâlnindu-se liturgic cu Creatorul, persuadat de iubirea ne bună a lui Dumnezeu, să devină asemenea Lui. Atributele ontice ale dumnezeirii (dreptatea, sfințenia, milostivirea etc.) contemplate de poporul Său, trebuie prin extensie să devină parte constitutivă a comunității. Cuprinzând într-o manieră rezumativă majoritatea torot-urilor ce-au alcătuit *Torah*, Cartea Psalmilor de rugăciune (*Sefer Tefillim*) devine prin excelență toposul comuniunii dintre Dumnezeu și om, iar nu în ultimul rând, o sumă revelatoare a structurilor axiologice ale Logosului lui Dumnezeu.



## Pr. Constantin OANCEA

Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” – Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu

# TRADIȚIA DIN SCRIPTURĂ. CONSIDERAȚII DESPRE LUMEA CONCEPTUALĂ ȘI GENEZA PSALMULUI 2

**Keywords:** *Psalm 2, tradition in the Holy Scripture, Messiah, the Son of God, Old Testament eschatology.*

## Abstract

The present article investigates the conceptual and spiritual universe of both the author of *Ps 2*, and its early recipients. The exegetic idiom terms this „Traditionsgeschichte” (history of tradition). By analyzing its motifs, a number of representations, ideas or concepts can be identified, pertaining to the cultural sphere of the author of *Ps 2*. The tradition of the siege of the peoples on Jerusalem (vv. 1-3) originates from the prophetic milieu during the Kings’ epoch. The representation of YHWH as heavenly king (vv. 4-6) dates since the pre-exilic epoch (cf. *3 Kings 22*). The perception of the king as son of the divinity (v. 7) is recorded in Egypt and Mesopotamia prior to ancient Israel. However, the manner in which these pre-exilic traditions are taken over suggests that the author of *Ps 2* lived during the post-exilic epoch, most likely under the Ptolemaic rule. This conclusion is corroborated by other representations (the universal dominion of the king of Zion, the worship by all nations), which could be hardly envisaged in the Kings’ epoch. To the author of *Ps 2*, the „Lord’s Anointed” is the future eschatological king of Zion. The messianic king will be able to crush gentiles’ rebellion any time. However, the gentiles are called to join Israel and accept the worship of YHWH as God. Given the importance attached by Orthodox theology to tradition as a concept, the investigation of the Holy Scripture’s traditions emerges as a justified and necessary exegetical approach in current Orthodox biblical theology.

## Introducere

Există pasaje în Sfânta Scriptură care pot apărea oarecum străine în poziția lor actuală. Acest lucru se poate datora și faptului că părți ale textului biblic actual au circulat în formă orală. O tradiție orală a fost preluată de multe ori fragmentar într-o scriere, fie că vorbim de o carte a Bibliei sau de o scriere care a servit ca izvor unui autor biblic. Nu întotdeauna autorul (sau redactorul) unui text a fost preocupat să „netezească”, prin explicații suficiente, trecerea de la tradiția orală la discursul său scris. Uneori, autorul biblic este cel care ne atrage atenția asupra tradiției orale, cum e cazul în *1 Rg 10, 11-12 și 19, 24*, unde se explică (în variante diferite!) apariția unui proverb care circula în vremea sa: «Au doară și Saul este printre prooroci!». Un alt sens al termenului *tradiție* iese la lumină în paginile

Scripturii atunci când observăm că personajele biblice sau autorii scrierilor au anumite concepții legate de natură, om, societate, Dumnezeu etc. Lumea lor spirituală și conceptuală și-a pus amprenta asupra textelor biblice pe care le citim astăzi. Astfel, cel care citește textul biblic își poate pune întrebări ce vizează lumea conceptuală: pasajul citit cuprinde o reprezentare, un motiv, o concepție curentă în epoca autorului? Din ce sferă a vieții provine această concepție? A fost preluată cumva o concepție și folosită în mod diferit față de înțelegerea uzuală? Cu ce intenție folosește autorul această concepție în textul său? Asemenea preocupări fac obiectul unui demers metodic în exegeza biblică, cunoscut în spațiul germanofon sub denumirea de „Traditions-geschichte” („Traditionskritik”)<sup>1</sup>.

În acest ultim sens (investigarea universului conceptual și spiritual din spatele textelor) vom analiza în continuare *Ps 2*. În interpretarea tradițională a textelor biblice, demersul exegetic este unul care pleacă de la text și se îndreaptă spre cititorii de astăzi. Așa este citit textul Sfintei Scripturi, în mod firesc și legitim, în Biserică. În continuare, în paginile acestui studiu, vom urma un itinerariu diferit, care pleacă tot de la textul biblic, dar este orientat înapoi, privind în preistoria textului. Într-un prim pas, vom identifica și analiza concepțiile care sunt preluate de autorul textului din lumea conceptuală și spirituală în care trăiește. Vom încerca să stabilim care este originea acestor concepții și unde au fost cultivate și păstrate. Ne vom întreba și dacă aceste reprezentări și motive sunt întâlnite și în alte părți în Vechiului Testament. Apoi vom fi interesați să stabilim dacă tradițiile au suferit o schimbare prin preluarea lor în *Ps 2* și care a fost intenția autorului atunci când le-a folosit. În final, vom încerca să stabilim împrejurările istorice ale apariției psalmului și mesajul pe care l-a transmis în lumea în care a apărut. Prezentul studiu reprezintă, totodată, încercarea de a atrage atenția asupra tradiției din Scriptură ca temă importantă a exegezei biblice.

## Cuprinsul Psalmului 2

*Ps 2<sup>2</sup>* se prezintă ca o compoziție unitară și coerentă, care conține patru scene egale din punct de vedere al lungimii lor (câte trei versete în fiecare scenă).

<sup>1</sup> În engleză, formula „Tradition history” este ambiguă, pentru că cei mai mulți înțeleg prin ea atât investigarea lumii conceptuale, cât și a tradițiilor orale din spatele textului biblic. Uneori se folosește în sens restrictiv, echivalent cu germanul „Traditions-geschichte”. În acest caz, investigarea tradițiilor orale este denumită „transmission history”. Vezi: Odil Hannes O.H. STECK, *Old Testament Exegesis. A Guide to the Methodology*, transl. by James D. Nogalski, Scholars Press, Atlanta, 1998, pp. 64-65 și 122; Antony F. CAMPBELL, „Preparatory Issues in Approaching Biblical Texts”, în: Leo G. PERDUE (ed.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible*, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, pp. 13-14.

<sup>2</sup> În continuare, în analiza *Ps 2*, se urmează considerațiile expuse în Constantin OANCEA, „Psalm 2 im Alten Testament und im frühen Judentum”, în: *Sacra Scripta*, 11 (2012) 2, pp. 161-162. Pentru o bibliografie periodic actualizată despre psalmi în general, a se vedea: <[http://www.academia.edu/5910732/BiblioPss1990\\_Bibliography\\_of\\_Psalms\\_and\\_the\\_Psalt\\_er\\_since\\_1990\\_Update\\_X.2017\\_>](http://www.academia.edu/5910732/BiblioPss1990_Bibliography_of_Psalms_and_the_Psalt_er_since_1990_Update_X.2017_>), 20 oct. 2017.



Prima scenă (vv. 1-3) se deschide cu relatarea unui vorbitor anonim, a cărei identitate nu este precizată și poate fi, în consecință, subiectul speculației. Vorbitorul ar putea fi regele, o altă persoană necunoscută, sau chiar un personaj colectiv – Israel sau o comunitate religioasă iudaică. Vorbitorul anunță o revoluție a popoarelor împotriva Domnului și a unsului Său, un complot universal care strânge «popoarele», «națiunile», «regii pământului», «conducătorii» într-un front comun (vv. 1-2). În v. 3 sunt lăsați chiar complotiștii să dea glas urzelii: scopul lor este să își «dezlege legăturile», adică să se elibereze de sub stăpânirea unsului Domnului și, implicit, a Domnului. Contrastul dintre cele două părți (complotiștii – unsul Domnului) este evident: popoarele se leagă cu intenția de a dezlega legăturile puse asupra lor.

A doua scenă (vv. 4-6) aduce o schimbare a locului în care se desfășoară evenimentele. Vorbitorul părăsește sfera terestră pentru a relata reacția din cer la revolta popoarelor. Deja în prima scenă el lăsa să se înțeleagă că uneltirea națiunilor e zadarnică. Acum el explică de ce un astfel de plan este sortit eșecului. Domnul este rege și tronul Său este în ceruri. Privită de aici, răscoala popoarelor împotriva Domnului apare ridicolă și stârnește cel mult batjocură (v. 4). Dar în momentul în care revolta se îndreaptă și împotriva unsului Său, lucrurile se schimbă; Domnul descoperă acum mânia Sa împotriva uneltitorilor (v. 5). Precum au fost lăsați complotiștii să-și rostească ei înșiși planul, YHWH Însuși dezvăluie acum motivul îndoit pentru care nu permite o insurecție împotriva unsului

---

Câteva comentarii: Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen I (1-59)*, coll. *Biblicher Kommentar XV/1*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, <sup>5</sup>1978; Erich ZENGER, Frank-Lothar HOSSFELD, *Die Psalmen I: Psalm 1-50*, coll. *Neue Echter Bibel 29*, Echter Verlag, Würzburg, 1993; Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. *Word Biblical Commentary 19*, Word Books, Dallas, 1983; Manfred OEMING, *Das Buch der Psalmen. Psalm 1-41*, coll. *Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 13.2*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2000. Câteva studii importante la *Ps 2*: Josef SCHREINER (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung: Ps 2 und 22*, coll. *Forschung zur Bibel 60*, Echter Verlag, Würzburg, 1988; Markus SAUR, *Die Königspalmen. Studien zur Entstehung und Theologie*, coll. *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 340*, de Gruyter, Berlin, 2004; Erich ZENGER, „Wozu tosen die Völker...?“ *Beobachtungen zur Entstehung und Theologie des 2. Psalms*, in: Christoph DOHMEN, Thomas HIEKE (Hgg.), *„Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes“ (Ps 78,1). Studien zu Psalmen und Psalter*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2015, pp. 235-247; Frank-Lothar HOSSFELD, „Messianische Texte des Psalters. Ein Überblick mit hermeneutischen Konsequenzen“, in: Ivan Z. DIMITROV et al. (Hgg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, pp. 307-324; Dimitris KAIMAKIS, „Der zweite Psalm. Eine orthodoxe Annäherung“, in: I.Z. DIMITROV et al. (Hgg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel...*, pp. 325-337; Eckhart OTTO, Erich ZENGER (Hgg.), *„Mein Sohn bist du“ (Ps 2,7). Studien zu den Königspsalmen*, coll. *Stuttgarter Bibelstudien 192*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 2002; Mark J. WITHING, „Psalms 1 and 2 as a Hermeneutical Lens for Reading the Psalter“, in: *Evangelical Quarterly*, 85 (2013), 3, pp. 246-262; Susan GILLINGHAM, *A Journey of Two Psalms: The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Său: regele a fost înscăunat de El; iar Sionul, locul unde regele pământesc își are scaunul de domnie, este muntele Său sfânt (v. 6).

Odată Sionul menționat, acțiunea revine din cer pe pământ. A treia scenă (vv. 7-9) are loc pe muntele Sionului. Regele investit de YHWH își rostește acum cuvântarea. El menționează existența unui decret anterior al Domnului, pe care îl aduce la cunoștința ascultătorilor săi (ca vorbire directă a Domnului). Regele își legitimează dreptul de stăpânire peste popoarele pământului prin calitatea sa de fiu al Domnului. În consecință, popoarele sunt moștenirea și proprietate sa (vv. 7-8). Regele ar putea oricând să le zdrobească, cu toiagul său de fier, ca pe vasele de lut (vv. 9)<sup>3</sup>. Din cea de-a patra scenă (vv. 10-12) reiese că discursul regelui din scena anterioară fusese adresat rebelilor. Acum, ei sunt avertizați și li se dă un „ultimatum”<sup>4</sup>. Regii și conducătorii pământului trebuie să înțeleagă că revolta le va aduce sfârșitul, dar că au o alternativă pentru a supraviețui: subordonarea față de Domnul și slujirea Lui<sup>5</sup>.

Privit în ansamblu, *Ps 2* este o compoziție atent elaborată. Există simetrie între scenele interioare, II și III, și între scenele I și IV, care formează cadrul exterior. Scenele interioare (II și III) descriu relația specială dintre YHWH-Împăratul ceresc și unșul Său-regele pământesc. Scenele exterioare (I și IV) urmăresc comportamentul regilor pământului: încercarea lor de răzvrătire de la început, respectiv invitația adresată lor de a se supune stăpânirii lui YHWH, în cele din urmă<sup>6</sup>. Coeziunea dintre prima și cea de-a doua scenă se realizează și prin forma rară a sufixului pronominal (*mô*, folosit de câte două ori atât în v. 3, cât și în v. 5).

Prima scenă declanșează tensiunea dramatică (amenințarea popoarelor), care va fi demontată în scena finală (supunerea popoarelor). Dinamismul expunerii este asigurat prin alternarea continuă a persoanelor vorbitoare și trecerea de la relatare la vorbire directă, pe fondul schimbării locului de desfășurare a scenelor. Vorbitorul dă cuvântul popoarelor. Popoarele vorbesc despre YHWH și regele Său. În continuare ia cuvântul YHWH, Care vorbește despre regele Său. Regele vorbeș-

<sup>3</sup> Acțiunea distructivă descrisă în v. 9 este parte a decretului, fiind anterioară revoltei anunțate în vv. 1-3. De aceea, verbele imperfecte din v. 9 ar trebui redatate modal-permisiv: «le vei putea zdrobi cu toiag de fier / ca pe vase de lut le vei putea sfărâma». Un rege nu-și zdrobește proprietatea decât în cazul în care popoarele supuse s-ar răzvrăti împotriva lui.

<sup>4</sup> Nu în sensul de termen limită, ci de șansă ultimă. *kim*“*aț*” în v. 12 nu înseamnă „încă puțin”, ci „foarte ușor” (se aprinde mânia Domnului).

<sup>5</sup> Nici în scena a IV-a nu este evident cine se adresează popoarelor: regele însuși, care își continuă discursul din scena a III-a? Sau vorbitorul anonim din prima scenă, care le cere complotiștilor să-și revizuiască intențiile rebele? O identificare a vorbitorului cu regele este posibilă. Ar fi însă ciudat ca regele să vorbească despre sine la persoana a 3-a în v. 2, pe când în v. 7 să procedeze diferit, vorbind la persoana I. Vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, p. 26.

<sup>6</sup> E. ZENGER, F.-L. HOSSFELD, *Die Psalmen I...*, p. 49. Paralelismul și chiasmul sunt instrumentele poetice care conferă măiestria literară psalmului, consideră P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 65.

te despre relația sa cu YHWH, care îi dă autoritate asupra popoarelor. În final, vorbitorul se adresează direct popoarelor, reprezentate prin conducători. Remarcabilă este și metrica (aproape) regulată a compoziției. Dacă se acceptă conjectura uzuală în versetele 11-12 din TM<sup>7</sup>, fiecare scenă are 3 versete, fiecare verset fiind compus din distihuri. De regulă, un stih conține trei cuvinte. Abaterile pot fi explicate doar parțial prin istoria literară sau redacțională a textului<sup>8</sup>.

|         |      |  |                  |     |    |
|---------|------|--|------------------|-----|----|
| Scena 1 | V. 1 |  | CCC <sup>9</sup> | CCC |    |
|         | V. 2 |  | CCC              | CCC | CC |
|         | V. 3 |  | CCC              | CCC |    |

|         |      |  |     |     |  |
|---------|------|--|-----|-----|--|
| Scena 2 | V. 4 |  | CCC | CCC |  |
|         | V. 5 |  | CCC | CC  |  |
|         | V. 6 |  | CCC | CCC |  |

|         |      |     |     |     |  |
|---------|------|-----|-----|-----|--|
| Scena 3 | V. 7 | CCC | CCC | CCC |  |
|         | V. 8 | CC  | CCC | CCC |  |
|         | V. 9 |     | CCC | CCC |  |

|         |             |  |     |     |     |
|---------|-------------|--|-----|-----|-----|
| Scena 4 | V. 10       |  | CCC | CCC |     |
|         | V. 11 conj. |  | CCC | CCC |     |
|         | V. 12 conj. |  | CCC | CCC | CCC |

## Concepțiile preluate în Psalmul 2

*Ps 2*<sup>10</sup> este remarcabil nu numai din punct de vedere al compoziției literare. Concepțiile întâlnite în text ne permit să identificăm mai bine piesele din care este compus și să înțelegem mai bine lumea în care s-a născut psalmul. Aceste reprezentări țin de tradiția pe care o împărtășesc autorul și ascultătorii/cititorii psalmului. Ele vor fi analizate în cele ce urmează.

<sup>7</sup> Traducerile moderne citesc în v. 11-12: «Slujiți Domnului cu frică și sărutați cu cutremurare picioarele Lui», în loc de varianta din TM («Slujiți Domnului cu frică și bucurați-vă cu cutremurare; sărutați pe fiul»). Vezi: Constantin OANCEA, „Psalm 2 im Alten Testament und im frühen Judentum”, în: *Sacra Scripta*, 11 (2012), 2, pp. 161-162.

<sup>8</sup> Macarismul din v. 12 («Fericiti cei care...») este o glosă redacțională care funcționează ca ecou la *Ps 1*, 1 «Fericit bărbatul...». Vezi: C. OANCEA, „Psalm 2...”, p. 172.

<sup>9</sup> C = un cuvânt (inclusiv substantiv cu prepoziție).

<sup>10</sup> În lipsa altei mențiuni, referințele biblice sunt redată după ediția sinodală a Sfintei Scripturi.

## *Asediul popoarelor și revolta popoarelor*

Ca și în psalmii numiți „cântările Sionului”, în *Ps 2* este expus motivul atitudinii dușmănoase a popoarelor față de Ierusalim. Asediul popoarelor împotriva Ierusalimului este o tradiție ancorată în mediile profetice din Israelul Antic. Oracole împotriva popoarelor – de obicei este vorba de anumite popoare – se găsesc atât în cărțile profetilor mari cât și în cartea celor doisprezece profeți mici. Narațiunile profetice din Cărțile Regilor<sup>11</sup> ne prezintă cazul unor profeți angajați în pregătirea războaielor. Ei sunt consultați inclusiv în chestiuni care țin de strategia militară și oferă susținere directă regilor. Profeții adresau cuvinte de încurajare regilor, asigurându-i de susținerea Domnului, întărindu-le curajul de a înfrunta dușmanii<sup>12</sup>. Acești *charismatici* intervin din proprie inițiativă (*3 Rg 20*; *Is 7, 1-9*) sau la solicitarea regelui (*4 Rg 6, 8-23*), pentru a le făgădui regilor din Israel și Iuda sprijin și ajutor divin în respingerea atacurilor militare.

Poate fi geneza *Ps 2* legată de un astfel de context din perioada regalității? Stă la temelia psalmului un oracol profetic prilejuit de amenințarea unui război sau chiar de un atac străin?

O observație importantă este că în narațiunile și oracolele profetice împotriva popoarelor, de care am amintit mai sus, este aproape mereu vorba de un conflict local împotriva un dușman precis, pe care textele îl numesc. În narațiunile profetice din Cărțile Regilor dușmanii sunt arameii (*3 Rg 20*; *4 Rg 6*). În *Is 7* și *17, 12-14* contextul este războiul siro-efraimit, în care statele Aram și Israel au format o coaliție militară împotriva statului Iuda. Spre deosebire de aceste texte, discursul din *Ps 2* nu este îndreptat împotriva unui popor sau altul, nici împotriva unui grup de popoare, ci împotriva «popoarelor» în general. „Popoare” aici este un nume generic, prin care se desemnează o supra-categorie care poate amenința în orice moment Ierusalimul. Astfel de oracole împotriva popoarelor sunt posibile și în epoca regalității, eventual ca expresie a propagandei politice a regelui din Ierusalim. Odată ajunse în fața Ierusalimului, neamurile vor trebui să renunțe la asediul lor – afirmă unii psalmi ai Sionului din epoca preexilică (*Ps 46, 5-7* și îndeosebi *47, 4-7*).

Dar o astfel de generalizare este documentată și în alte texte, care datează dintr-o vreme când nu mai exista rege în Ierusalim, adică din perioada exilică sau post-exilică. Trăsături comune cu *Ps 2* se pot observa în *Is 8, 9-10*; *17, 12-14* și *Mih 4, 11-13*<sup>13</sup>. Oracolul „Emanuel” (*Is 8, 8-10*), este rostit împotriva «popoarelor» și a «tuturor țărilor îndepărtate», deși în context este evocată campania asiriană (*8, 7*). Dar versetele *8-10* nu sunt în consonanță cu contextul, fiind foarte

<sup>11</sup> Pentru detalii, a se vedea: CONSTANTIN OANCEA, *Narațiunile profetice din cartea 1 Regi. Introducere, traducere și comentariu*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

<sup>12</sup> Walter DIETRICH, Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes 2: Allmacht und Ohnmacht*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2000, p. 324.

<sup>13</sup> *Za 12, 2-4* – un text postexilic – tematizează de asemenea asediul popoarelor împotriva Ierusalimului.

probabil interpolate. Cu *Is* 17, 12-14 se încheie un oracol împotriva lui Aram și a lui Israel (17, 1-11), însă cele trei versete sunt îndreptate împotriva «popoarelor numeroase» / «neamurilor» care cotropesc regatul Iuda. Motivul *Chaoskampf*-ului (vv. 12-13) este folosit aici ca o metaforă pentru invazia popoarelor. Și versetele 12-14 ar putea fi o inserare ulterioară, pentru a forma un epilog al oracolului împotriva Damascului și Israelului.

O invazie a popoarelor anunță și *Mih* 4, 11-13. «Mulți păgâni» și «multe popoare» se aliază împotriva Sionului. Însă ei nu cunosc gândurile și planurile Domnului, astfel încât cad în cursa lor proprie. Fiica Sionului va afierosi (*hrm*) întregul lor avut lui YHWH, Domnul întregului pământ. Având în vedere că profețiile despre mântuire din capitolele 4 și 5 ale cărții Miheia presupun exilul ca fapt împlinit, putem admite că oracolul din *Mih* 4, 11-13 datează din perioada postexilică<sup>14</sup>.

Dintre psalmii regali, *Ps* 89, 20-30 [TM] prezintă cele mai multe motive comune cu *Ps* 2:

- cuvântul lui Dumnezeu despre alegerea și ungerea lui David;
- atitudinea ostilă și batjocoritoare a popoarelor față de unsul Domnului;
- făgăduința supunerii dușmanilor acestuia și a stăpânirii sale universale;
- relația tată-fiu dintre Dumnezeu și rege;
- expresii precum «unsul Său» sau «unsul Tău».

Îndeosebi formulările deuteronomiste din *Ps* 89 [TM] (vv. 38 ș. urm) arată că și acest psalm este postexilic. *Ps* 2 se deosebește de tradiția despre invazia popoarelor prin faptul că aici popoarele nu doresc să asedieze Ierusalimul, ci să se elibereze de stăpânirea din Ierusalim. Răzvrătirea popoarelor, așa cum apare descrisă în vv. 1-3, presupune că toate popoarele sunt supuse regelui din Sion și doresc să se elibereze de legăturile lor. Nu există niciun indiciu în vv. 1-3 că rebelii ar planifica un atac militar asupra Ierusalimului<sup>15</sup>. Motivul revoltei popoarelor este cunoscut din izvoarele Orientului Antic, ca element al ideologie regale, invocat cu ocazia schimbării regilor<sup>16</sup>. În Egiptul antic, apărarea de dușmani era una din responsabilitățile principale ale noului rege. Tradiția revoltei popoarelor era, prin urmare, un element constitutiv în propaganda regală a marilor imperii<sup>17</sup>. Izbucnirea unor revolte cu ocazia schimbării regelui erau posibile și chiar au existat și în Ierusalim (*3 Rg* 11, 14 ș. urm; *4 Rg* 1, 1).

Cu toate acestea, regatul lui David și, ulterior, regatele Israel și Iuda nu au fost niciodată în istoria lor puteri mondiale<sup>18</sup>. *Ps* 2 nu exprimă o experiență

<sup>14</sup> Jörg JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, coll. Altes Testament Deutsch 24.3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2007, p. 119, datează *Mi* 4, 11-13 în perioada elenistică.

<sup>15</sup> O revoltă nu presupunea neapărat și un atac militar, ci se rezuma de obicei la refuzul vasalilor de a-și îndeplini obligațiile față de suveran, de pildă la sistarea plății tributului.

<sup>16</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, p. 146.

<sup>17</sup> Vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, p. 29; E. ZENGER, F.-L. HOSSFELD, *Die Psalmen I...*, p. 50.

<sup>18</sup> Vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, p. 30.

istorică, ci un scenariu imaginar, în care *toate* popoarele sunt vasale regelui iudaic și se răzvrătesc împotriva Ierusalimului. Probabil că o asemenea concepție are în spatele ei experiența marilor imperii din Orientul Antic, care au fost puteri mondiale la vremea lor (Asiria, Babilon, Persia). În perioada preexilică, o stăpânire universală a statului Iuda ar fi fost lipsită de realism și putea fi exprimată cel mult ca un deziderat. În schimb, ideea că viitorul va aduce stăpânirea Ierusalimului asupra întregii lumi a devenit un element esențial în așteptările eshatologice din epoca postexilică. Astfel, în *Ps* 2 asistăm mai degrabă la o *reluare* a unor tradiții profetice și a propagandei de curte din epoca regalității, într-un context istoric schimbat. În sprijinul acestei teze se poate adăuga și constatarea că, spre deosebire de motivul invaziei popoarelor, adesea documentat în Vechiul Testament, revolta popoarelor este aproape inexistentă ca temă în Tanach.

### *Regele ceresc (vv. 4-6)*

O concepție întâlnită în Orientul antic este aceea a zeului-rege care tronează în ceruri<sup>19</sup>. Adorarea lui YHWH ca Domn al cetelor cerești (sau al curții cerești, *yhw h ʕēbāʕōt*) este atestată în Iuda și Israel în perioada preexilică în tradiții profetice (*3 Rg* 22, 19). În Ierusalim, această reprezentare religioasă a putut exista concomitent cu altă credință fundamentală – cea despre prezența Domnului în templu, așa cum reiese din *Isaia* 6. Ca o expresie a inviolabilității și suveranității Domnului, pe de-o parte, și a intervenției Sale pentru menținerea dreptății în lume, pe de altă parte, ea e întâlnită cu precădere în psalmi: «Domnul este în locașul cel sfânt al Său, Domnul în cer are scaunul Său. Ochii Lui spre sărac privesc, genele Lui cercetează pe fiii oamenilor» (*Ps* 10, 4). Afirmarea faptului că Domnul locuiește în ceruri nu este incompatibilă cu credința în El ca înfăptuitor al dreptății, întrucât din cer pot fi văzute faptele tuturor oamenilor.

<sup>19</sup> Pentru concepția mesopotamiană și cea canaanită și deosebirile față de concepția israelită, vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, pp. 29-30; Johannes HEMPEL, „Königtum Gottes im AT”, în: Kurt GALLING (Hg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 3, J.C.B. Mohr, Tübingen, <sup>3</sup>1959, pp. 1706-1708; Werner-Hans SCHMIDT, *Das Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 60, de Gruyter, Berlin, 1961; Jörg JEREMIAS, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen*, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 141, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1987; Othmar KEEL, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>5</sup>1996; Helmer RINGGREN, „Mælæk”, în: Heinz-Josef FABRY, Helmer RINGGREN (Hgg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, vol. 4, Kohlhammer, Stuttgart, 1984, pp. 926-933; Alberto SOGGIN, „Mælæk”, în: Ernst JENNI, Claus WESTERMANN, *Theologisches Handörterbuch zum Alten Testament*, 2 vol. 1, Chr. Kaiser Verlag, München, 1971, pp. 908-920.

«Din cer a privit Domnul, văzut-a pe toți fiii oamenilor. Din locul tronării Sale,<sup>20</sup> privit-a spre toți cei ce locuiesc pământul» (*Ps* 32, 13-14). «Nor și negură împrejurul Lui, dreptatea și judecata este temelia tronului<sup>21</sup> Său» (*Ps* 96, 2). «Domnul împărățește: să tremure popoarele; șade pe heruvimi: să se cutremure pământul» (*Ps* 98, 1). «Domnul în cer a gătit scaunul Său și împărăția Lui peste toți stăpânește» (*Ps* 102, 19).

Exemplele de mai sus au în comun cu *Ps* 2 următoarele idei:

- din cer, Domnul îi cercetează pe oameni;
- cei răi, neamurile și păgânii uneltesc răul împotriva celor drepti sau împotriva poporului Domnului;
- Domnul îi pedepsește pe cei răi și pe vrăjmași, iar neamurile tremură înaintea mării Sale.

Concepția despre YHWH ca rege ceresc este strâns legată de credința că cultul și regele sunt garanți ai dreptății și ordinii divine pe pământ. În perioada preexilică, aceste credințe și reprezentări sunt afirmate și cultivate la curtea regală și la templul aferent acesteia<sup>22</sup>. În *Ps* 2 tradiția despre tronarea Domnului în cer nu este de origine cultică și nici nu e legată de concepția sacrală despre regalitate. Imaginea din vv. 4-6 este mai degrabă impregnată sapiențial<sup>23</sup>. Discursul pare desprins dintr-o corecție didactică, în care sunt permise și observații ironice. Astfel pot fi explicate în scena a doua și trăsăturile antropomorfe și satirice (YHWH se distrează pe seama complotului popoarelor, v. 4) cu totul nepotrivite în mediul gândirii cultice sau în ideologia regalității<sup>24</sup>.

Sintagma «Cel care tronează în cer» (v. 4) sună ca un nume divin aflat deja în uz. Încadrat în pasajul vv. 1-6, acest nume duce cu gândul la existența unei concepții monoteiste deja curențe la timpul scrierii psalmului. Deși ideea că YHWH își are tronul în ceruri este întâlnită și în perioada regalității, ea devine o reprezentare generală în perioada postexilică, după cum atestă și folosirea titlu-

<sup>20</sup> Biblia Sinodală redă aici LXX: «din locașul Său, cel gata».

<sup>21</sup> Biblia Sinodală: «neamului Lui». Atât TM cât și LXX au «tronul Lui».

<sup>22</sup> Vezi: Martin LEUENBERGER, *Konzeption des Königtums Gottes im Psalter*, coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 83, Theologischer Verlag, Zürich, 2004, p. 48.

<sup>23</sup> Joseph LAM, „Psalm 2 and the Disinheritance of Earthly Rulers. New Light from the Ugaritic Legal Text RS 94.2168”, în: *Vetus Testamentum*, 64 (2016), pp. 34-46, propune redarea verbului *bhl* din v. 5 cu sensul de „a dezmoșteni”, așa cum e atestat într-un text legal din Ugarit. În interpretarea lui Lam, YHWH îi exclude pe regii popoarelor de la moștenire în favoarea regelui din Sion. Pe lângă faptul că această interpretare ignoră caracterul sapiențial al textului, din prima scenă reiese clar că regii sunt vasalii regelui din Sion. Iar proclamarea acestuia ca moștenitor (vv. 7-8) a avut loc anterior revoltei (vv. 1-3), după cum am discutat mai sus.

<sup>24</sup> Răsul lui Dumnezeu mai apare în psalmul didactic *Ps* 36, 13. Scena amintește de reacția Domnului în *Fc* 11, 5-7, cu observația că acolo e vorba de o ironie fină, spre deosebire de reacția emfatică din *Ps* 2, 4.

lui *yhwh* <sup>26</sup>*lōhē hasšāmayim* «Domnul, Dumnezeul cerurilor» în epoca persană (2 Cron 36, 23; Ezd 1, 2; Ne 1, 5; Iona 1, 9)<sup>25</sup>.

### *Filiația divină a regelui (Ps 2, 7)*

O altă idee pe care Israel a împărtășit-o cu lumea înconjurătoare a fost conceperea relației dintre Dumnezeu și rege în termenii relației „tată-fiu”. Totuși, diferențele din varianta israelită a concepției nu trebuie ignorate, după cum a fost de altfel subliniat în cercetările asupra acestui subiect<sup>26</sup>. Regele din Ps 2 își legitimează statutul său aparte în fața popoarelor prin apelul la o hotărâre divină, care precizează relația lui Dumnezeu cu el: «Fiul meu ești tu, Eu astăzi te-am născut»<sup>27</sup> (v. 7). Formulări foarte asemănătoare cu aceasta – de pildă: „el este tatăl meu, eu sunt fiul său”, sau „el este cu adevărat tatăl meu trupesc” – ne sunt cunoscute din Egiptul antic<sup>28</sup>, ele fiind rostite de rege în cadrul protocolului de întronizare.

Este foarte posibil ca declarația din v. 7 să fi fost, de asemenea, parte a ceremoniei de întronizare din Ierusalim în perioada preexilică. Proclamarea era probabil rostită de un profet al curții, care o făcea cunoscută ca decizie a Domnului și în numele Lui, astfel încât legitimitatea noului rege apărea ca izvorâtă din voia divină<sup>29</sup>. Filiația divină a regelui în Ps 2, 7 este circumscrisă printr-o informație temporală: *hayyôm* – «azi». Acest „azi” trebuie să se refere la momentul investirii. Fiu al lui Dumnezeu devine regele începând cu momentul urcării sale ceremoniale pe tron. Rezultă de aici că filiația divină, respectiv zămislirea regelui nu este concepută fizic sau substanțial. În felul acesta ideologia regală israelită diferă de cea egipteană. În ideologia egipteană faraonul era conceput atât fizic cât și mistic de către zeul soare. Odată cu decesul său, faraonul prelua stăpânirea lumii de dincolo și ajungea să fie identificat cu zeul soare. În mod consecvent, fiul faraonului se urca pe tron și devenea stăpânul lumii de aici și fiu al zeului soare<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> În rugăciunea regelui Solomon la sfințirea templului este exprimată clar ideea locuirii lui Dumnezeu în cer. Textul este scris în limbaj deuteronomist. Rugăciunea a cunoscut o completare prin care reprezentarea este și mai mult rafinată teologic, de manieră apofatică: Cum ar putea Dumnezeu locui pe pământ, când nici cerurile cerurilor nu-L pot cuprinde (3 Rg 8, 27). Vezi: Constantin OANCEA, „...er selbst wollte im Dunkel wohnen (1 Kön 8, 12)”: Gottes Wohnen in Jerusalem aus der Perspektive der geschichtlichen Überlieferungen in Samuels und Regum”, în: *Sacra Scripta*, 13 (2015), 1, pp. 34-56.

<sup>26</sup> Vezi: H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, p. 153; M. SAUR, *Die Königspalmen...*, pp. 32 șurm.

<sup>27</sup> Verbul *yld* este folosit (rar) și având ca subiect un bărbat, cf. Pr 23, 22. Și aici, verbul nu se referă la momentul procreației, ci la calitatea de tată a celui căruia i s-a născut un copil.

<sup>28</sup> Vezi: H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, p. 153.

<sup>29</sup> Detalii în: Gerhard VON RAD, „Das jüdische Königsritual”, în: *Theologische Literaturzeitung*, 72 (1974) 4, pp. 211-216; H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, pp. 145-146; O. KEEL, *Die Welt...*, pp. 234-246.

<sup>30</sup> Vezi: Rolf GUNDLACH, „König / Königtum (Ägypten)”, în: *Das wissenschaftliche Bibellexikon*



În Mesopotamia, de asemenea, regele nu era considerat un zeu. Dar regalitatea era considerată aici ca fiind creată de zei pentru oameni<sup>31</sup>. Regele era mandatarul zeilor, reprezentantul lor pe pământ, chemat să împlinească ordinea divină în regatul său. Când regele se numea pe sine fiul zeilor, denumirea nu viza o filiație fizică, ci legătura sa specială cu zeii<sup>32</sup>. Pesemne că la fel au stat lucrurile și în Israel, astfel încât prin „naștere” se înțelegea un fel de adopție<sup>33</sup>, alegere<sup>34</sup> sau acceptare ca vasal<sup>35</sup>. Expresia era menită să descrie relația regelui cu YHWH din perspectivă oficială. Dar este de presupus că relația tată-fiu va fi avut semnificații mai profunde pentru oamenii din acea perioadă, dincolo de descrierea unei funcții oficiale; ea n-ar trebui, prin urmare, să fie privită prin modul nostru de înțelegere a raporturilor administrative. Misterul acestei „nașteri” învăluie demnitatea și funcția regelui.

Ceea ce putem însă afirma este că, în *Ps* 2, 7, regele din Sion este descris drept cel mai apropiat reprezentant al Regelui ceresc, Care este în același timp rege al lumii. Pe de altă parte, trebuie observat că *Ps* 2, 7 este influențat de o concepție de origine profetică despre relația regilor din dinastia davidică cu YHWH, așa cum e exprimată în *2 Rg* 7, 12-16 (*2 Sam* 7, 12-16 [TM]). În acest text, cunoscut sub numele de „profeția lui Natan”, dinastiei davidice i se făgăduiește o existență veșnică. Deși profeția lui Natan ne-a parvenit într-un cadru textual care atestă prelucrarea deuteronomistă, conținutul profeției are de bună seamă la bază o tradiție profetică din perioada regalității<sup>36</sup>. Pe lângă făgăduința unei dinastii veșnice, profeția proclamă și relația tată-fiu dintre YHWH și rege: *’ānī ’ehyeh-lō l’āb w’hū’ yihyeh-li l’bēn* «Eu îi voi fi lui tată și el îmi va fi Mie fiu.» (*2 Sam* 7, 14 [TM]). Nici aici filiația divină a regelui nu este concepută fizic. Regele nu este fiul lui Dumnezeu după ființa sa, ci el devine fiu în baza decretului Domnului<sup>37</sup>. Formularea este tipică pentru limbajului vechi-testamentar al legământului: între YHWH și rege ia ființă o relație care implică obligații specifice pentru fiecare dintre părți. În acest sens, *Ps* 2 este apropiat de *Ps* 89 [TM], unde legământul este redat ca decret sau decizie comunicată de YHWH lui David, prin care i se făgăduiește o dinastie veșnică. Alegerea și ungerea lui David

im Internet, <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23832/>>, 20 oct. 2017.

<sup>31</sup> Vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, p. 32.

<sup>32</sup> Vezi: M. SAUR, *Die Königspalmen...*, pp. 32-33; H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, p. 153.

<sup>33</sup> Gerhard VON RAD, „Das jüdische Königsritual”, p. 209. Împotriva acestei opinii s-a exprimat Herbert DONNER, „Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte”, în: *Oriens Antiquus*, 8 (1969), pp. 87-119. Donner afirmă că nu există mărturii despre existența instituției adopției în dreptul familiei din Israelul Antic.

<sup>34</sup> H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, p. 153.

<sup>35</sup> O. KEEL, *Die Welt...*, p. 224.

<sup>36</sup> Walter DIETRICH, Thomas NAUMANN, *Die Samuelbücher*, coll. Erträge der Forschung 287, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 156.

<sup>37</sup> În ebraică, *hyh l’-X* poate însemna „a fi ca X” sau „a deveni X”.

(vv. 4-5, 21, 29, 37-38) este completată printr-o afirmație despre relația tată-fiu între Dumnezeu și rege: «El va striga către Mine: Tatăl Meu ești! Dumnezeul meu și stâncă izbăvirii mele! Eu, la rândul-Mi, îl voi face pe el întâi-născut, Cel mai înalt dintre regii pământului» (vv. 27-28).

Psalmul 89 [TM] este cu siguranță postexilic (cf. vv. 39 ș. urm.). Atât *Ps 2* cât și *Ps 89* [TM] reiau, într-un limbaj specific, o reprezentare a legământului în care sunt așezate laolaltă făgăduința unei dinastii veșnice și filiația divină a regelui. Ambii Psalmi reprezintă, în opinia noastră, o *relecture*<sup>38</sup> a profetiei lui Natan din *2 Sam 7*, 14 [TM].

### *Stăpânirea lumii de către regele din Sion (vv. 8-9)*

O consecință a filiației divine a regelui este și promisiunea stăpânirii sale asupra întregii lumii. În calitate de fiu, regele are drept de moștenire. YHWH, adevăratul rege al lumii, îi acordă fiului Său autoritatea și puterea de a domina popoarele. Scenariul *Ps 2* pleacă de la premisa că regele din Sion este stăpânul lumii. Popoarele pământului îi sunt supuse. O astfel de afirmație apare în epoca preexilică în psalmi ai Sionului și în psalmi care Îl preaslăvesc pe Dumnezeu ca rege (45 și 47; 23, 46 și 92). În acești psalmi este exprimată încrederea profundă în grija pe care Domnul o poartă Ierusalimului, regelui Său și poporul Său.

Dar stăpânirea regelui din Sion este înfățișată în *Ps 2* ca o guvernare care se impune prin forță, chiar prin violență. Acțiuni precum „lovirea cu toiagul de fier” și „zdrobirea popoarelor asemenea unor vase de lut” amintesc de discursul oficial al regilor Asiriei și descriu felul cum tratau asirienii popoarele cucerite și subjugate<sup>39</sup>. Privit istoric, scenariul stăpânirii mondiale a regelui din Sion, așa cum apare postulat în *Ps 2*, 8, nu corespunde realității, pentru că Ierusalimul nu a jucat niciodată un astfel de rol în epoca regalității. În această concepție se exprimă mai degrabă propaganda marilor imperii ale lumii antice și politica lor de subjugare, pe care Israel a fost resimțit-o în mod tragic începând cu Asiria și până la Imperiul roman. Dacă aici este proclamată dominația mondială a regelui davidic, atunci de bună seamă ea reprezintă o doleanță, o așteptare pe care psalmistul o are din perspectiva relației deosebite a regelui cu YHWH, o speranță care nu are neapărat un temei în evenimentele prezentului<sup>40</sup>.

### *Adorarea Domnului de către popoare (vv. 10-12)*

În ultima scenă a *Ps 2* este preluată mai întâi tot o tradiție profetică. Despre un timp în care popoarele se vor îndrepta spre Domnul și vor porni în pelerinaj spre Ierusalim – devenit centrul spiritual al lumii – vorbesc mai multe texte

<sup>38</sup> Relectură (*fr.*). Termenul desemnează un proces prin care un text existent „crește”, adică primește sensuri noi, pentru că este adaptat de scriitori unor situații noi.

<sup>39</sup> Cf. E. ZENGER, F.-L. HOSSFELD, *Die Psalmen I...*, p. 54.

<sup>40</sup> M. SAUR, *Die Königspalmen...*, p. 35.

profetice (*Mih* 4, 1-4; *Is* 2, 2-5; 60). Națiunile și regatele care nu vor sluji Domnului vor fi nimicite (*Is* 60, 12). Dumnezeu Însuși a deschis posibilitatea ca păgânii să Îi slujească (*Is* 56, 3-8; 66, 18-20). Aceste profeții de mântuire referitoare la Ierusalim au ca punct de referință revenirea din exilul babilonian și rezidirea templului. Însă chiar și anterior acestei perioade, în timpul exilului babilonian, Deutero-Isaia anunța un timp al mântuirii pentru întreaga lume, precum și că aceia care, oarecând, erau împotriva Domnului, Îl vor recunoaște ca singurul și adevăratul Dumnezeu (*Is* 42, 10-12; 45, 14).

Ultima scenă a *Ps* 2 este influențată și de tradiția sapiențială, cum atestă terminologia din vv. 10-12: *škl* hif. („a înțelege”), *ysr* nif. („a primi instruire”)<sup>41</sup>, *’bd derek* („a pieri pe cale”, „a fi pe calea spre pieire”<sup>42</sup>). „Slujirea Domnului cu frică” (v. 11) este principiul de bază al tradiției sapiențiale (*Pld* 1, 7). Motivul pelerinajului popoarelor care vin la Ierusalim să Îl adore pe Domnul este ulterior întâlnit și în literatura sapiențială inter-testamentară (*Tob* 13, 13-14; *Ps Sol* 17, 31-34).

### Tradiția din spatele Psalmului 2 și geneza psalmului

Considerațiile referitoare la lumea conceptuală a psalmului relevă faptul că în *Ps* 2 sunt preluate tradiții din timpul regalității și reinterpretate într-un context istoric nou, în perioada care a urmat exilului babilonian. *Ps* 2 este, așadar, un psalm postexilic, scris în stilul psalmilor regali, mai precis al psalmilor de întronizare din perioada preexilică<sup>43</sup>.

O dată precisă a compunerii psalmului este mai greu de stabilit, întrucât lipsesc indicii istorice directe. Însă în fundalul celor patru scene ale compoziției se poate distinge preocuparea vorbitorului – și, de bună seamă, a celor care îl ascultă – pentru relația lui Israel cu celelalte popoare. Un context potrivit pentru această problematică l-a putut constitui perioada stăpânirii persane. Nu poate fi exclusă nici perioada ptolemeilor sau cea a seleucizilor. Cărțile Macabeilor descriu aceste perioade ca fiind marcate de tulburări și de conflicte militare<sup>44</sup>, iar aceasta și este atmosfera primei scene din *Ps* 2. Dacă admitem că redactarea Psaltirii s-a încheiat în jurul anului 200 î.Hr.<sup>45</sup>, atunci putem stabili un *terminus ante quem* al compunerii *Ps* 2. În opinia noastră, psalmul s-a născut în Iudeea, în perioada stăpânirii ptolemeilor, când contrastul dintre specificul iudaismului și felul diferit de a fi al celorlalte popoare a cunoscut o acutizare, ca urmare a tendinței de globalizare și a caracterului supra-cultural al elenismului.

<sup>41</sup> Ambii termeni apar în *Pr* 1, 3 în legătură cu dobândirea înțelepciunii.

<sup>42</sup> Cf. *Ps* 1, 6. Psalmul aparține genului sapiențial.

<sup>43</sup> Alfons DEISSLER, „Die Stellung von Psalm 2 im Psalter”, în: J. SCHREINER (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung...*, p. 20.

<sup>44</sup> Friedrich DIEDRICH, „Psalm 2. Überlegungen zur Endgestalt des Psalms”, în: J. SCHREINER (Hg.), *Beiträge zur Psalmenforschung...*, pp. 55-57.

<sup>45</sup> E. ZENGER, F.-L. HOSSFELD, *Die Psalmen I...*, pp. 8-9.

*Ps 2* apare astfel într-o vreme când statul Iuda era de mult desființat, iar în Ierusalim nu domnea un rege din dinastia davidică. În schimb, exista speranța că se apropie vremurile eshatologice, în care Domnul Însuși se va descoperi ca Rege în Ierusalim și peste lumea întreagă, iar împărăția Sa va dăinui veșnic (*Is 52, 7; Mih 4, 7; Iez 43, 7-9; Zah 14, 9*). Cu toate acestea, speranțele de restaurare a dinastiei davidice nu au fost complet date uitării, ci dimpotrivă, chiar au animat iudaismul, dacă avem în vedere textele profetice despre viitorul davidid (*Is 11, 1; Ier 23, 5; 30, 9; 33, 15; Iez 37, 24; Zah 3, 8*). Devine evident astfel că cele două concepții existente – împărăția lui Dumnezeu și împărăția davidică în Sion – nu au fost considerate, în principiu, incompatibile.

Pentru autorul *Ps 2*, regele din Sion este un personaj viitor, care va veni atunci când împărăția universală a lui Dumnezeu se va face cunoscută lumii<sup>46</sup>. Experiențe negative actuale ale iudaismului cu alte popoare sunt proiectate de autor în acest viitor mult așteptat. Unsul Domnului, Mesia, este pentru autorul psalmului regele eshatologic instalat de Dumnezeu, căruia toate popoarele îi vor fi supuse. Scenariul răzvrătirii popoarelor împotriva Domnului și a unsului Său este rezervat tot pentru aceste vremuri așteptate de Israel. Desigur, împărăția lui Dumnezeu este invulnerabilă și invincibilă; doar popoarele își închipuie contrariul. Regele mesianic va fi oricând capabil să zdrobească popoarele.

Autorul psalmului deschide însă o perspectivă nouă în relația dintre Israel și popoare. Nu puterea impusă prin violență va fi răspunsul lui Mesia în viitor. Preluând tradiții din profețiile despre mântuire și din principiile sapiențiale despre viața umană, autorul propune o alternativă la violență. Popoarele pot accepta *închinarea lui Dumnezeu și învățătura lui Dumnezeu* (Tora) – pilonii fundamentali ai existenței lui Israel după exil. Popoarele sunt chemate să se alăture lui Israel, să învețe frica de Domnul, să-L recunoască ca Dumnezeu și să I se supună. Este singura alternativă rezonabilă pentru a scăpa de mânia Domnului și de pieire.

## Concluzii

Tradiția reprezintă un tezaur indispensabil și pentru autorii Sfintei Scripturi. Felul în care vechii israeliți percepeau lumea, conceptele, credințele și principiile lor de viață – toate acestea au constituit matricea spirituală și materile prime care au stat la baza scrierilor biblice. În cazul *Ps 2*, am putut constata cum tradiții mai vechi sunt reluate în alt context istoric, în epoca postexilică, și reinterpretate într-un mod care descoperă lucrarea nouă a lui Dumnezeu. Imaginile din trecut sunt proiectate în viitorul eshatologic, când Dumnezeu va fi recunoscut ca Rege universal, iar regele din Ierusalim va stăpâni peste popoarele lumii. În această viziune, popoarele nu sunt aprioric pedepsite pentru dușmănia istori-

<sup>46</sup> Ernst Joachim WASCHKE, „Messias (AT)”, în: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27061/>>, 20 oct. 2017, este de părere că niciunul dintre psalmii regali nu se referă la un rege viitor. Afirmatia mi se pare insustenabilă în cazul *Ps 2* și 89.

că față de poporul Domnului, ci primesc șansa de a se alipi lui Israel, slujind Domnului și adăpându-se din Tora ca izvor al vieții.

Utilizarea tradițiilor de către autorul psalmului atestă rolul însemnat pe care tradiția îl joacă în Sfânta Scriptură, în general. Tradiția apare ca un organism viu și mereu adaptabil, ca un fenomen dinamic în Scriptură, prin care cuvintele lui Dumnezeu sunt acomodare condițiilor de existență ale fiecărei generații.

Fiecare dintre concepții – asediul și revolta popoarelor, Dumnezeu ca rege ceresc, filiația divină a regelui, stăpânirea universală a regelui din Sion, adorarea popoarelor – are rolul și contribuția ei la imaginea finală a psalmului. Aceste tradiții se regăsesc în proporție diferită în istoria recepției psalmului. Era de așteptat ca unele dintre ele să fi jucat un rol mai însemnat decât altele. În iudaismul din epoca Noului Testament au fost receptate mai mult concepțiile despre asediul popoarelor și stăpânirea universală a regelui din Sion<sup>47</sup>. În exegeza creștină, concepția despre filiația divină a regelui mesianic a suscitată principala interes, dacă avem în vedere că afirmația «Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut» are un potențial major ca afirmație histologică<sup>48</sup>. O cercetare amănunțită a receptării tradițiilor din *Ps 2* ar merita, fără îndoială, interesul și efortul unor abordări separate în teologia românească.

### **Summary: Tradition in the Holy Scripture. Considerations on the conceptual framework and the genesis of Psalm 2**

In this study, attention is drawn on the importance of the Holy Scripture's tradition as subject of biblical exegesis. Considering the importance given to tradition as a concept in Orthodox theology, the investigation of the Holy Scripture's traditions emerges as a justified and necessary exegetical approach in current Orthodox biblical theology. This study looks at the conceptual and spiritual universe within which *Ps 2* was created. It discusses the origins of the concepts and the place where these were cultivated and preserved, and whether these representations and motifs are found elsewhere in the Old Testament. Another crucial issue is whether traditions underwent any change when included in *Ps 2*. The author's intention in making use of traditions is also discussed in the study. Reference to the Psalms is made in accordance with the numerical system of the *Septuagint*, except for the places where the Masoretic Text [MT] is mentioned as source. On the whole, *Ps 2* is a carefully constructed composition, which includes four scenes: I: vv. 1-3; II: vv. 4-6; III: vv. 7-9; IV: vv. 10-12. The middle scenes (II and III) describe the special relationship between YHWH (the heavenly king) and His anointed (the earthly king). The extreme scenes (I and IV) look at the behaviour of the peoples / kings

<sup>47</sup> Vezi C. OANCEA, „Psalm 2...”, pp. 175-177.

<sup>48</sup> Detalii în: D. KAIMAKIS, „Der zweite Psalm...”, pp. 325-337; Daniel VIGNE, *Le baptême de Jésus dans la tradition judéo-chrétienne*, J. Gabalda, Paris, 1922, pp. 21-24, 120-130; Everett FERGUSON, *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Eerdmans, Grand Rapids, 2009, pp. 101-102, 118-120.

of the earth: their initial attempt at rebellion, and the final invitation, addressed to them, to obey YHWH.

The siege of the peoples and the rebellion of nations (vv. 1-3). *Ps 2* begins by exposing the hostile attitude of the gentiles towards Jerusalem. The siege of the gentiles against Jerusalem is a tradition anchored in the prophetic milieu of ancient Israel. Oracles against foreign nations – usually against individual peoples – are found in the books of the Major and Minor Prophets. The discourse of *Ps 2* is not directed against one people or a group of peoples, but against „peoples” in general. Such oracles against peoples are not absent in pre-exilic time (cf. *Ps 46*, 5-7 and especially 47, 4-7) but are representative of the exile or post-exilic period. Common features with *Ps 2* can be identified in: *Isa 8*, 9-10; *Isa 17*, 12-14; *Mic 4*, 11-13; *Zech 12*, 2-4 and *Ps 89*, 20-30 [MT]. *Ps 2* differs from the tradition of the invasion of the peoples by the fact that here the peoples do not intend to siege Jerusalem, but to free themselves from the dominion of Jerusalem. The text reflects an imaginary scenario in which all peoples are vassals to the king of Judah and rebel against Jerusalem (M. Saur). The idea that the future would bring about the rule of Jerusalem over the whole world became an essential element in the eschatological expectations of the post-exilic period. Thus, *Ps 2* presents a resumption of pre-exilic prophetic traditions and of royal court propaganda in a changed historical context.

The Heavenly King (vv. 4-6). YHWH's worship as Lord of the heavenly court (yhwh šebā'ōt) is attested in Judah and Israel during the pre-exilic period, in prophetic traditions (*3 Kings 22*, 19). In Jerusalem, this religious representation could have existed along with the belief that the Lord is present in the Temple (cf. *Isa 6*). The concept of YHWH as a Heavenly King is closely related to the belief that God's worship and the king are guarantors of righteousness and divine order on earth (*Ps 10*, 4; 32, 13-14; 96, 2; 98, 1; 102, 19). In the pre-exilic period, these beliefs and representations are affirmed and cultivated at the royal court and its temple. In *Ps 2*, the tradition of Lord's governance has sapiential origins. The discourse is didactic, including ironic observations. Thus, the anthropomorphic and satirical features can be explained (YHWH is laughing at the people's plot, v. 4), since one would not expect to encounter irony in the cultic environment or when discussing the royal ideology (cf. *Ps 36*, 12-13). «He who sits in the heavens» (v. 4) sounds like a divine name already in use. In the context of vv. 1-6, this name implies a monotheistic conception that was already accepted and used at the time when this psalm was written. Although the idea that YHWH has His throne in the heavens is also encountered during the period of the state, it becomes a general representation in the post-exilic period, as shown by the use of the title «yhwh 'elōhē haššamayim (Lord, God of Heaven)» in the Persian era (*2 Chr 36*, 23; *Ezra 1*, 2; *Neh 1*, 5; *Jon 1*, 9).

The Divine Filiation of the King (v. 7). The king of *Ps 2* legitimizes his particular status before the nations by appealing to a divine decision, which states God's relationship with him: «You are my son; today I have begotten you» (v. 7). When the verb yld is used having a male as subject, the action does not indicate the moment of procreation, but the fatherhood of the one to whom a child was born (cf. *Prov 23*, 22). This „begetting” was possibly regarded as a kind of adoption (G. von Rad), election (H.-J. Kraus) or acceptance as vassal (O. Keel). The phrase was meant to describe the king's relationship with YHWH from an official perspective. But it is likely that the father-son relationship had deeper connotations. In *Ps 2*, the king of Zion is described as the closest representative of the Heavenly King, who is at the same time the king of the world. *Ps 2*, 7 is influenced by a prophetic tradition on the relationship of the kings of the Davidic

dynasty with YHWH: «ʾānī ʾehyeh-lō leʾāb wehūʾ yihyeh-li leḇēn (I will be a father to him and he shall be a son to me)» (2 Sam 7, 12-16). The king is not the son of God as a physical being, but he becomes a son (hyh leḇēn) under the decree of the Lord. The wording is typical of the Old Testament covenant language. In this sense, *Ps* 2 is close to *Ps* 89 [MT], where the covenant is reproduced as a decision communicated by YHWH to David, whereby David is promised an everlasting dynasty: «He shall cry to me, „You are my Father, my God, and the Rock of my salvation!”. I will make him the firstborn, the highest of the kings of the earth» (vv. 27-28). Both *Ps* 2 and *Ps* 89 [MT] resume, in a specific language, a representation of the covenant in which the promise of a universal dominion and the divine filiation of the king are placed together. Both Psalms are a rereading of Nathan's prophecy (2 Sam 7, 14).

The worldwide dominion of the king of Zion (vv. 8-9). The scenario of *Ps* 2 is based on the premise that the king of Zion rules the world. The foreign peoples are subject to him. Such a statement appears in the pre-exilic epoch in Psalms of Zion and in Psalms that glorify God as king (*Ps* 45 and 47; 23, 46 and 92). But the dominion of the king of Zion is depicted in *Ps* 2 as imposed by force, even by violence. Actions such as «striking peoples with the iron rod» and «crushing them to pieces like a potter's vessel» recall the official discourse of the Assyrian kings describing how they treated the conquered and subjugated peoples (E. Zenger and L. Hossfeld). It is rather an expression of the propaganda of the great empires and their policy of subjugation, which Israel tragically experienced, starting with the Assyrian and ending with the Roman Empire. If the worldwide dominion of the davidic king is proclaimed here, then it is obviously a wish. This expectation on the part of the psalmist is based on the king's special relationship with YHWH and is not necessarily based on contemporary events (M. Saur).

The Lord's Worship by Peoples (vv. 10-12). In the last scene of *Ps* 2, a prophetic tradition is reiterated. It refers to a time when the peoples will go on pilgrimage to Jerusalem to worship the Lord (*Mic* 4, 1-4; *Isa* 2, 2-5; 42, 10-12; 45, 14; 56, 3-8; 60; 66, 18-20). The sapiential influence in *Ps* 2 is attested by the terminology in vv. 10-12: śkl hif. („to understand”), ysr nif. („to receive instruction”) – both terms appear in *Ps* 1, 3 in connection with the acquisition of wisdom – ʾbd derek („to perish on the path”, „to be on the way to perdition”, cf. *Ps* 1, 6). «Serving the Lord with Fear» (v. 11) is the basic principle of the sapiential tradition (*Prov* 1, 7). The pilgrimage of nations to Jerusalem to adore the Lord was also a motif in the inter-testamentary sapiential literature (*Tob* 13, 13-14; *Ps Sol* 17, 31-34).

In *Ps* 2, traditions from pre-exilic Israel and Judah are taken over and reinterpreted in a new historical context, during the Ptolemaic domination (F. Diedrich), when the contrast between Judaism and the other peoples' different ways became more acute as a result of the tendency of globalization and the over-cultural character of Hellenism. For the author of *Ps* 2, the Messiah is the eschatological king who will be installed by God and to whom all nations will be subjected. The author of the psalm, however, opens a new perspective on the relationship between Israel and nations. The imperfect of *rāʾaʿ* („to break”) in v. 8 can describe a future fact («you will break them with a rod of iron») or a future possibility («you might break them with a rod of iron»). Messiah's response in the future is not necessarily related to the idea of dominance imposed by violence. Taking over some traditions from prophecies of salvation and sapiential principles, the author proposes an alternative to violence. Peoples can accept the act of worshipping the Lord (vv. 11-12). It is the only reasonable alternative to escape the Lord's wrath and destruction.





**Diac. Alexandru MIHĂILĂ**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București*

## PĂCAT ȘI POCĂINȚĂ ÎN PSALTIRE\*

*Elemente preliminare pentru o analiză teologică*

**Keywords:** *Book of Psalms, Psalter, sin, repentance, forgiveness.*

*Părintelui Constantin Coman, ca răspuns  
la provocarea de asumare teologică a cercetării.*

### Abstract

This paper analyzes the concepts of sin and repentance, as they appear in the *Book of Psalms*. The two notions are key elements in the anthropology of the Old Testament, and the *Book of Psalms* provides suitable material for studying the way in which man relates to sin. Whether he declares himself innocent or is aware of his sinful state, man appeals to God, the only one able to deliver him from the power of sin.

Materialul de față urmărește conceptele de păcat și pocăință în cartea *Psalmilor*, încercând o așezare pe categorii a textelor psalmice din punct de vedere istoric, precum și oferirea premiselor pentru o sinteză teologică. Se folosește cercetarea istorică, pentru că este important a înțelege dezvoltarea ideilor de-a lungul timpului, așa cum o atestă istoria redactărilor succesive ale psalmilor. Cea mai importantă rămâne însă evaluarea teologică, întrucât, pentru spiritualitatea răsăriteană, *Psaltirea* este o carte de căpătâi, atât în cultul public, cât și în manifestările de evlavie personală. De aceea, studierea cărții *Psalmilor* trebuie să constituie un aspect crucial pentru teologia ortodoxă.

Se cuvine făcută o precizare metodologică. Deși consider că metoda istorică este profund diferită de cercetarea teologică patristică și ar trebui ca cele două abordări să fie prezentate separat, totuși am inclus și unele interpretări patristice pentru partea teologică, acolo unde erau tratate un anumit text sau o anumită temă. Am lucrat pe textele critice ebraic și grec ale cărții *Psalmilor*<sup>1</sup>. Ar fi fost utilă

---

\* Le mulțumesc colegilor și prietenilor Adrian Marinescu, Cristinel Iatan, Emanuel Conțac, precum și bibliotecarilor de la Facultatea de Teologie Protestantă din Sibiu, pentru accesul la unele resurse bibliografice.

<sup>1</sup> Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editio quinta emendata opera A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>5</sup>1997. Fasciculele apărute din *Biblia Hebraica Quinta* încă nu cuprind cartea *Psalmilor*. Alfred RAHLFS, Robert HANHART (eds.), *Septuaginta*, editio altera, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>2</sup>2007.

și o extindere a cercetării pe textul siriac și pe cel latin<sup>2</sup>, dar nădăduiesc ca acest lucru să se realizeze într-un proiect mai amplu dedicat Psalmilor. Pentru traducere, m-am îndreptat, în primul rând, spre cea oferită în Biblia Sinodală românească. Acolo unde ea nu corespunde originalului ebraic sau grec, am corectat-o tacit. Citarea Scripturii se va face după textul critic ebraic, dar se va adăuga în paranteze drepte și referința din Biblia Sinodală actuală (2015), în primul rând în cazul Psalmilor, dar și a altor texte care prezintă diferențe de numerotare.

Trebuie oferite câteva lămuriri despre diferența între numerotările versetelor *Psalmilor*. Biblia Sinodală actuală a moștenit anumite probleme în privința cărții Psalmilor de la sursa greacă, Biblia de la Frankfurt din 1597, care a stat la baza traducerii Vechiului Testament de către Nicolae Milescu Spătarul și a Bibliiei de la București din 1688. Din păcate, titlurile Psalmilor sunt lăsate în afara numerotării, situație prezentă nu numai în Biblia de la București (1688) și cea de la Blaj (1795), ci și în prima Biblie Sinodală din 1914. Din această pricină, probabil fiind la un moment dat confundate cu titlurile editorilor (prezente începând cu Biblia de la Blaj), titlurile Psalmilor ajung pur și simplu să fie șterse, mai întâi în Biblia Sinodală din 1936, iar apoi succesiv în edițiile din 1944, 1968, 1977, 1982 și 1988, până în prezent. Ofer un singur exemplu, cred, edificator, cules chiar din cadrul psalmilor despre pocăință, anume începutul *Psalmului* 50:

– Biblia de la Frankfurt (1597): «Εἰς τὸ τέλος, ψαλμὸς τῷ Δαβίδ. ἐν τῷ εἰσελθεῖν πρὸς αὐτὸν Νάθαν τὸν προφήτην, ἥνικα εἰσηλθε πρὸς Βηρσαβεὲ, τὴν γυναῖκα Οὐρίου. Ν'. 1. Ἐλέησόν με ὁ θεὸς, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου»<sup>3</sup>. După cum se poate observa, titlul psalmului nu este numerotat, versetul 1 începând abia la «Miluiește-mă, Dumnezeuule...».

– Septuaginta în traducerea lui Milescu Spătarul: «La săvârșit. Psalmu lui David, cînd au intrat cătră îns Nathan prorocul, cînd intră cătră Virsavee, muierea lui Uriu, 50. 1. Miluēște-mă, Dumnedzău, după mare mila ta»<sup>4</sup>. Împărțirea pe versete o copiază pe cea din Biblia de la Frankfurt.

– Biblia de la București (1688): «L. La săvârșit, psalmu lui David, cînd au intrat cătră dînsul Nathan prorocul, cînd intră cătră Virsavie, muiarea lui Urie. 1. Miluiaște-mă, Doamne, după mare mila Ta»<sup>5</sup>. Cu foarte mici

<sup>2</sup> *The Old Testament in Syriac according to the Peshitta version*, part II fasc. 3: *The Book of Psalms*, Brill, Leiden, 1980; Robert WEBER, Roger GRYSO (eds.), *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>5</sup>2007. În cazul *Psalmilor*, Vulgata prezintă două variante: o traducere după textul ebraic (*iuxta Hebraicum* sau *Psalterium iuxta Hebraeos*) și alta după Septuaginta (*iuxta Septuaginta* sau *Psalterium Gallicanum*).

<sup>3</sup> *Τῆς Θείας Γραφῆς, παλαιὰς δηλαδὴ καὶ νέας διαθήκης, ἅπαντα Divinae Scripturae, nempe veteris ac novi testamenti, omnia*, Andreae Wecheli haeredes, Francofurti, 1597, p. 495 <<http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10196294-2>> 20 ian. 2016.

<sup>4</sup> *Vechiul Testament – Septuaginta. Versiunea lui Nicolae Spătarul Milescu (Ms. 45 de la Biblioteca Filialei din Cluj a Academiei Române)*, coord. Eugen Munteanu, Ed. Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2016, p. 463.

<sup>5</sup> *Biblia adecă Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament, tipărită întâia oară la 1688 în timpul lui Șerban Vodă Cantacuzino, domnitorul Țării Românești, și cu osârdia*

deosebiri, același text și numerotare ca în Septuaginta lui Milescu și în Biblia de la Frankfurt.

– Biblia de la Blaj (1795): «Psalm 50. *Să roagă ca întorcându-i-să lui Duhul Sfânt, să se curățască deuciderea lui Urie și de preacurviia cu Virsaveia. Nu pentru jertvele lui Moisi, ci pentru Hristos, Cel ce va să zidească besearica, a Căruia jertvă dreptății va fi plăcută.* Întru sfârșit. Psalmul lui David, când au intrat la dânsul Natan, prorocul, când intrase el la Virsaveia, muiarea lui Urie. 1. Miluiaște-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta»<sup>6</sup>. Este prezent la început și un rezumat editorial (redat aici în italice). Se continuă tradiția de numerotare.

– Biblia Sinodală 1914: «Întru sfârșit. Psalmul lui David, 50. Când a intrat la dânsul Natan prorocul dupăce intrase el la Virsavia muierea lui Urie. 1. Miluiește-mă Dumnezeule după mare mila ta»<sup>7</sup>.

– Biblia Sinodală 1936: «Psalmul 50. Al lui David. 1. Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila ta...»<sup>8</sup>. Această ediție introduce o mare problemă în textul biblic al psalmilor, suprimând titlurile originale.

– Biblia Sinodală 2015: «Psalmul 50. *Al lui David.* 1. Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta». Se constată suprimarea titlului original, aflat atât în ebraică, cât și în greacă, din care rămâne doar ca titlu editorial „al lui David”<sup>9</sup>. De observat că modul de formatare a titlului editorial nu se deosebește de alte titluri editoriale care nu fac parte din textul original biblic (de pildă, la începutul capitolelor din alte cărți biblice).

– Psaltirea, carte de cult: «Psalmul 50. Mai marelui cântăreților; un psalm al lui David, când a venit profetul Natan, ca să-l mustre pentru femeia lui Urie. 1. Miluiește-mă, Dumnezeule, după mare mila Ta»<sup>10</sup>.

De precizat că această anomalie se prezintă doar în Biblia Sinodală românească. Biblia Sinodală Rusă (1876)<sup>11</sup> și traducerea în neogreacă (1997)<sup>12</sup> nume-

*logofătului Constantin Brâncoveanu*, coord. I.C. Chițimia, Tipografia Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 397.

<sup>6</sup> *Biblia de la Blaj, 1795*, ediție jubiliară, ed. coord. Ioan Chindriș, Tipografia Vaticana, Roma, 2000, p. 479.

<sup>7</sup> *Biblia adică dumnezeasca Scriptură a Legii vechi și a celei nouă*, tipărită în zilele Majestății Sale Carol I, regele României în al 49 an de slăvită domnie, ediția Sfântului Sinod, Tipografia cărților bisericești, București, 1914, p. 710.

<sup>8</sup> *Sfânta Scriptură tradusă după textul grecesc al Septuagintei confruntat cu cel ebraic*, în vremea domniei sale Carol II, regele românilor, din îndemnul și cu purtarea de grijă a Înalț Prea Sfințitului Dr. Miron Cristea, patriarhul României, cu aprobarea Sfântului Sinod, Tipografia cărților bisericești, București, 1936, p. 618.

<sup>9</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2015.

<sup>10</sup> *Psaltirea*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016.

<sup>11</sup> *Bibliya. Knigi svyascennogo pisaniya vethogo i novogo zaveta*, Izdanie Moskovskoy Patriarhii, Moskva, 1988, p. 555.

<sup>12</sup> *H Αγία Γραφή (Παλαιά και Καινή Διαθήκη)*, Μετάφραση από τα πρωτότυπα κείμενα, Ελληνική Βιβλική Εταιρεία, Αθήνα, 1997, p. 831.

rotează separat aceste titluri ale psalmilor (în cazul *Psalmului* 50, titlul menționat ocupă primele 2 versete, iar textul psalmului propriu-zis începe la v. 3). Nici textul Septuagintei editat de *Apostoliki Diakonia*<sup>13</sup> nu prezintă vreo abatere de la numerotarea versetelor Psalmilor. Așadar, această numerotare problematică rămâne caracteristică edițiilor românești.

### Exprimarea nevinovăției

În spiritualitatea *Psaltirii* se întâlnește o dublă poziționare morală a psalmistului. Pe de o parte, acesta își declară nevinovăția, iar pe de altă parte, se consideră păcătos și cere iertare de la Dumnezeu. Cele două abordări sunt total diferite și pot influența în mod diferit însăși receptarea psalmilor în contextul actual. Unii cercetători le consideră deopotrivă de vechi<sup>14</sup>, dar probabil că textele în care se declară nevinovăția sunt de fapt mai vechi și aparțin în special sferei cultului.

Declararea nevinovăției nu trebuie să surprindă, pentru că reprezintă poziționarea obișnuită a credinciosului în religiile antice. Ea se întâlnește cu precădere în cultura egipteană, apărând, de pildă, în *Cartea morților*, ale cărei rugăciuni sau imne provin din *Textele sarcofagelor* (axate pe figura orantului, provenit în special din clasa aristocrată), care, la rândul lor, își au originea în *Textele piramidelor* (axate pe figura faraonului). *Cartea morților* a însemnat, practic, o democratizare a parcursului de după moarte a sufletului; nu numai faraonul și membrii aristocrației își defineau viața de după moarte, ci și oamenii obișnuiți erau însoțiți de acest ghid *post-mortem*. Este interesant că orantul se justifică, se prezintă pe sine ca model de dreptate, pentru că nădăduiește să primească la judecata sufletului un răspuns favorabil. Astfel, orantul face o confesiune negativă amănunțită, introdusă prin: «Nu am păcătuțit împotriva nimănui» și încheiată cu concluzia: «Sunt pur», repetată de patru ori (*Cartea morților*, 125A)<sup>15</sup>.

Așa cum am precizat, probabil că, și în Israelul antic, cea mai veche practică era declararea nevinovăției. Nu se întâlnește ca în Egipt o declarație a nevinovăției în contextul judecării sufletului după moarte, ci în spațiul cultic. Participarea la ritualurile dintr-un sanctuar presupunea o întâlnire cu divinitatea și, de aceea, li se cerea credincioșilor să își păstreze puritatea. Starea de curăție cuprindea atât aspecte fizice, precum abținerea de la contacte sexuale și spălarea hainelor (*I Sam* 21, 5-6 [*I Rg* 21, 4-5]; *Iș* 19, 10, 14-15), cât și curăție morală,

<sup>13</sup> *Η Παλαιά Διαθήκη κατά τους Εβδομήκοντα*, Αποστολική Διακονία, Αθήνα, 2011.

<sup>14</sup> Mark J. BODA, *A Severe Mercy: Sin and Its Remedy in the Old Testament*, coll. Siphut. Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 1, Eisenbrauns, Winona Lake, 2009, p. 405.

<sup>15</sup> *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, transl. by Thomas George Allen, prepared for publication by Elizabeth Blaisdell Hauser, coll. Studies in Ancient Oriental Civilization 37, University of Chicago Press, Chicago, 1974, p. 97; Thomas George ALLEN (ed.), *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, coll. Oriental Institute Publications 82, University of Chicago Press, Chicago, 1960, p. 196.

aceasta din urmă fiind probabil chestionată de către un preot paznic al porții sanctuarului. În *1 Par* 23, 19 se menționează că preotul Iehoiada «a așezat porțari la porțile templului Domnului, ca să nu poată intra cel ce este necurat prin vreo faptă». Un alt text psalmic păstrează chiar dialogul dintre preotul paznic al porții și credincios: «[Credinciosul:] „Deschideți-mi mie porțile dreptății, intrând în ele voi lăuda pe Domnul”. [Preotul:] „Aceasta este poarta Domnului, dreptii vor intra prin ea”» (*Ps* 118, 19-20 [117, 19-20]).

Această *liturghie a intrării*<sup>16</sup> sau *liturghie a Torei*<sup>17</sup>, cum a fost numită de cercetătorii biblici, este reflectată în trei texte din Vechiul Testament: *Ps* 15 [14]; 24, 3-5 [23, 3-5] și *Is* 33, 14-16, toate păstrând formule de declarare a nevinovăției<sup>18</sup>. Cel mai vechi este probabil textul din *Ps* 24, 3-5, pentru că se prezintă cel mai simplu, fiind formulat la persoana a III-a referitor la Domnul. *Psalmul* 15 [14] este o liturghie a intrării care prezintă influențe sapiențiale<sup>19</sup>, fiind formulat ca o rugăciune adresată la persoana a II-a lui Dumnezeu: «Doamne, cine va locui în locașul Tău și cine se va sălășlui în muntele cel sfânt al Tău? Cel ce umblă fără prihană și face dreptate, cel ce are adevărul în inima sa, cel ce n-a viclenit cu limba, nici n-a făcut rău împotriva vecinului său și ocară n-a rostit împotriva aproapelui său» (*Ps* 15, 1-3 [14, 1-3]).

Înrudiți cu acești psalmi de tipul liturghie a intrării în templu sunt și alte câteva texte psalmice care tematizează aceeași puritate cultică. De pildă, *Psalmul* 5 conturează la început profilul celor păcătoși, care nu pot sta înaintea Domnului, dar apoi psalmistul se prezintă pe sine în antiteză, drept cel care poate intra în casa Domnului (*Ps* 5, 8 [5, 7]), sugerând că se consideră merituos. De altfel, în *Liturghia* bizantină, această mărturisire este utilizată ca rugăciune a preotului la intrarea în biserică<sup>20</sup>. Sau, în *Psalmul* 26 [25], orantul, fiind conștient de această cerință morală, se prezintă pe sine ca pregătit pentru intrarea în sanctuar:

<sup>16</sup> Hermann GUNKEL, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, transl. by Thomas M. Holmer, coll. Biblical Series 19, Fortress Press, Philadelphia, <sup>2</sup>1969, p. 22; Peter C. CRAIGIE, Marvin E. TATE, *Psalms 1-50*, coll. Word Biblical Commentary 19, Nelson, Nashville, <sup>2</sup>2004, p. 150 (pentru *Ps* 15) și p. 211 (pentru *Ps* 24).

<sup>17</sup> Hermann GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, <sup>4</sup>1985, p. 408.

<sup>18</sup> Despre acești psalmi și cei înrudiți cu ei, vezi: Craig C. BROYLES, „Psalms Concerning the Liturgies of Temple Entry”, în: Peter W. FLINT, Patrick D. MILLER (eds.), *The Book of Psalms: Composition and Reception*, coll. Supplements to Vetus Testament 99, Brill, Leiden, 2005, pp. 248-287.

<sup>19</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, coll. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 29, Echter Verlag, Würzburg, 1993, p. 105.

<sup>20</sup> „Rânduiala pregătirii sfinților slujitori înainte de începerea Proscomidiei”, în: *Liturghier*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2012, p. 113; vezi și rânduiala introductivă de la „Cesul al nouălea”, p. 31.

«Că mila Ta este înaintea ochilor mei și bine mi-a plăcut adevărul Tău. Nu am șezut în adunarea deșertăciunii și cu călătorii de lege nu voi intra. Urât-am adunarea celor ce viclenesc și cu cei necredincioși nu voi ședea. Spăla-voi întru cele nevinovate mâinile mele... Iar eu întru nerăutatea mea am umblat (יָדַי – *tummi*, ἀκακία μου)» (Ps 26, 3-6,11 [25, 3-6,11]).

Textul psalmic începând cu «Spăla-voi...» este folosit iarăși în *Liturghia* bizantină ca rugăciune la spălarea mâinilor înainte de proscomidie și înainte de împărtășire<sup>21</sup>.

Plecând de la puritatea cerută în context ritualic, nevinovăția poate fi însă formulată și ca o stare morală permanentă, fără legătură directă și imediată cu intrarea în Templu. De pildă, *Psalmul* 17 [16] conține o așa-numită mărturisire a nevinovăției, dar de data aceasta una generală: «Cercetat-ai inima mea..., cu foc m-ai lămurit, dar nu s-a aflat întru mine nedreptate (ἀδικία)» (Ps 17, 3 [16, 3]). Unele texte conțin o mărturisire implicită a nevinovăției, prin asumarea unor blesteme, dacă nevinovăția nu ar fi una reală: «Doamne, Dumnezeu meu, de am făcut aceasta, de este nedreptate în mâinile mele, de am răsplătit cu rău celor ce mi-au făcut mie rău și de am jefuit pe vrăjmașii mei, să prigonească vrăjmașul sufletul meu și să-l prindă, să calce la pământ viața mea și mărirea mea în țărână să o așeze» (Ps 7, 4-6 [7, 3-5]); «Nedreptate (יָדַי – *'awen*, ἀδικίαν) de am avut în inima mea, să nu mă audă Domnul» (Ps 66, 18 [65, 17]); «Vezi de este calea fără-delegii (עֲשֵׂב – *'oseb*, ἀνομία) în mine» (Ps 139, 24 [138, 24]), sugerându-se, iarăși, că în urma cercetării divine se va descoperi tocmai curăția orantului.

O serie de psalmi, numiți „psalmi ai dușmăniei” sau „psalmi ai celui acuzat”<sup>22</sup>, proclamă nevinovăția orantului, care declară despre sine că este acuzat pe nedrept. El nu-și proclamă o nevinovăție generală, ci mărturisește doar că nu este vinovat în speța respectivă<sup>23</sup>: «Nici fărădelegea (עֲשֵׂב – *pis'i*, ἀνομία μου) și nici păcatul meu (חַטָּאתִי – *ha'ffa'ti*) nu sunt pricină, Doamne. Fără de neleguire (עֲוֹן – *'awon*, ἀνομίας) am alergat și m-am îndreptat spre Tine» (Ps 59, 4-5 [58, 4]). Formularea nevinovăției din psalmii așa-zisi ai dușmăniei se regăsește și în alte texte psalmice, precum *Psalmul* 18 [17]:

«Îmi va răsplăti mie Domnul după dreptatea mea, și după curăția mâinilor mele (יָדַי – *bor yaday*, τὴν καθαριότητα τῶν χειρῶν μου) îmi va răsplăti mie. Că am păzit căile Domnului și n-am fost necredincios Dumnezeului meu... Și voi fi fără prihană (יָדַי – *tamim*, ἄμωμος) înaintea Lui și mă voi păzi de fărădelegea mea. Și îmi va răsplăti mie Domnul după dreptatea mea și după curăția mâinilor mele înaintea ochilor Lui» (Ps 18, 21-25 [17, 23-27]).

<sup>21</sup> *Liturghier*, p. 116; cf. p. 180.

<sup>22</sup> Walter BEYERLIN, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, coll. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 99, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

<sup>23</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 401.

Nevinovăția orantului are drept corespondent nevinovăția Domnului, ale Cărui căi sunt fără de prihană (תָּמִים – *tamim*, ἄμωμον) (Ps 18, 31 [17, 33]). Asemenea este și *Psalmul* 101 [100]: «Cânta-voi și voi merge cu pricepere în cale fără prihană... Umblat-am întru nerăutatea inimii mele (תָּמִים לִבִּי – *tom lebabi*, ἀκακία καρδίας μου), în casa mea. N-am pus înaintea ochilor mei lucru nelegiu-it» (Ps 101, 1-3 [100, 2-4]). De altfel, expresia «nerăutatea inimii (תָּמִים לִבִּי – *tom lebabo*, ἀκακία τῆς καρδίας αὐτοῦ)» se repetă și în alte texte (Ps 78, 72 [77, 78]). Tot un psalm al nevinovăției este și micul *Psalm* 131 [130]: «Doamne, nu s-a mândrit inima mea, nici nu s-au înălțat ochii mei, nici n-am umblat după lucruri mari, nici după lucruri mai presus de mine. Dimpotrivă, mi-am smerit și mi-am domolit sufletul meu, ca un prunc întărcat de mama lui, ca răsplată a sufletului meu» (Ps 131, 1-2 [130, 1-2]). O asemenea declarație de nevinovăție poate fi formulată și de întreg poporul: «nu Te-am uitat și n-am uitat legământul Tău; nu s-a dat înapoi inima noastră; iar pașii noștri nu s-au abătut de la calea Ta» (Ps 44, 18-19 [43, 19-20]).

În sfârșit, se mai poate preciza că psalmistul își dorește uneori să ajungă la judecata lui Dumnezeu, dar tocmai din această perspectivă a nevinovăției: «judecă-mă, Doamne, după dreptatea mea și după nevinovăția mea» (Ps 7, 9 [7, 8]). Pentru a fi mai clar, textul ar trebui tradus «fă-mi dreptate la judecată» în loc de «judecă-mă». Sensul nu este de acceptare a păcatului propriu în fața judecării divine, ci reprezintă un strigăt pentru intervenția lui Dumnezeu, în judecată, prin care să se demonstreze nevinovăția orantului în fața vrăjmașilor acestuia.

### Terminologia folosită pentru a exprima tipuri ale păcatului

După ce am prezentat pe scurt textele despre declararea nevinovăției, dar înainte să ne îndreptăm spre textele care vorbesc despre păcat și despre pocăință, vom trece în revistă terminologia folosită pentru a identifica păcatul<sup>24</sup>. În Vechiul Testament, există mai mulți termeni pentru a exprima păcatul, cu diverse nuanțe. Pe o scară gradată, putem constata că variantele se extind de la păcat ca omisiune sau scăpare din vedere până la păcat ca răzvrătire fățișă.

Înainte de toate, trebuie făcută distincție între necurăție și păcat. Necurăția (טִמְאָה – *tum'a<sup>h</sup>*) reprezintă starea de pierdere a purității rituale, fără legătură neapărată cu situația morală. Cineva poate deveni necurat prin simpla atingere, chiar fără voie, a unui cadavru de animal (Lv 5, 3). Necurăția nu presupune

<sup>24</sup> Horst Dietrich PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. 2, transl. by Leo G. Perdue, coll. The Old Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 1996, pp. 170-184; Walther EICHRD, *Theology of the Old Testament*, vol. 2, transl. by J.A. Baker, coll. The Old Testament Library, Westminster Press, Philadelphia, 1967, pp. 380-495; Jay SKLAR, „Sin and Atonement: Lessons from the Pentateuch”, în: *Bulletin for Biblical Research*, 22 (2012) 4, pp. 467-491. Vezi și studii mai vechi: Henry Preserved SMITH, „The Hebrew View of Sin”, în: *American Journal of Theology*, 15 (1911) 4, pp. 525-545; în limba română: Athanase NECOȚĂ, *Teologia biblică a Vechiului Testament*, Ed. Sophia, București, 2004, pp. 147-172 (în special pp. 157-163).

neapărat o încălcare voită a normelor, ci seamănă mai degrabă cu o contaminare. La păcat, aspectul moral rămâne cel mai important. Totuși, situația se complică, dacă ținem cont de faptul că în cartea *Leviticului* jertfele de păcat și de vină par să fie menite în primul rând ștergerii necurăției și păcatului făcut fără intenție, din neștiință (בִּשְׂגָגָה – *bišgaga<sup>h</sup>*, verbul *š-g-h* sau *š-g-g*, *Lv* 4, 2, 13-14, 22-23, 27-38; mai ales *Lv* 5, 1-5, 15). Singura intenție explicită apare în cazul celui care omite să spună ce știe sub jurământ, desigur în cadrul unui proces (*Lv* 5, 1), sau minte înaintea Domnului cu privire la un lucru care ajunge necinstit în posesia lui, dar până la urmă îl înapoiază (*Lv* 5, 21-24 [6, 2-5]). Se poate pune întrebarea dacă nu cumva sistemul sacrificial iudaic nu viza păcatul săvârșit cu intenție<sup>25</sup>, ci doar necurățiile, păcatele din neștiință, din omisiune sau prin tăgăduire. Să fie atunci păcatele intenționate impardonabile, iar păcătosului să nu-i rămână altceva de făcut decât să aștepte pedeapsa? Dacă răspunsul este afirmativ, înseamnă că păcatul nu poate fi decât ispășit: dacă cineva a făcut ceva cu intenție, trebuie să sufere ca să se ajungă iarăși la echilibru. Poate că tocmai rugăciunile psalmilor în care se recunoaște păcatul, dar există și cererea iertării, să fie încercarea de a găsi o soluție și pentru cel care, altfel, din perspectivă strict cultică, nu mai aveau nicio speranță în afara ispășirii.

Păcatul propriu-zis se poate înfățișa mai întâi drept greșeală, omisiune fără intenție, שְׁגָגָה – *šegaga<sup>h</sup>* (de la radicalul *š-g-h* sau *š-g-g*)<sup>26</sup>. Din același registru, face parte și „rătăcirea” (rădăcina *t-ʿ-h*)<sup>27</sup>, așa cum se spune, de pildă, în *Psalmul* 119 [118]: «rătăcit-am ca o oaie pierdută» (*Ps* 119, 176 [118, 176]). Dar termenul de păcat care se leagă cel mai interesant de ideea de ratare este חַטָּאת – *ḥeṭʿ*, cu varianta חַטָּאת – *ḥaṭṭaʿ<sup>t</sup>*<sup>28</sup>. Sensul poate fi dedus din *Jud* 20, 16, unde se spune că un grup de prăștiași din tribul lui Veniamin erau atât de îndemânatici, încât puteau azvârli cu piatra spre un fir de păr fără să rateze (rădăcina *ḥ-t-ʿ* la Hifil). Varianta חַטָּאת – *ḥaṭṭaʿ<sup>t</sup>* apare de 298 de ori, fiind specifică limbajului cultic din *Levitic*, dar

<sup>25</sup> Adrian SCHENKER, *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, coll. Orbis biblicus et orientalis 172, Universitätsverlag, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2000, pp. 110-111 consideră că păcatele cu intenție sunt iertate prin arderea de tot (*Lv* 1, 4), pe când jertfele de păcat și de vină iartă în principal greșelile fără intenție și doar nesocotirea sacrului în mod intenționat, cu sau fără intenție rea, dar făcută publică prin mărturisire spontană (*Lv* 5, 1-6 și 5, 20-26).

<sup>26</sup> T. SEIDL, „שָׁגָגָה/שָׁגָגָה *šagāg*; שְׂגָגָה *šgāgā*; שָׁגָגָה *šgīʿā*; מִשְׁגֵּחַ *mišgeh*; מִשְׁגָּה *mšūgā*”, în: G. Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN, Heinz-Josef FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, transl. by Douglas W. Stott, Eerdmans, Grand Rapids, 2004, pp. 397-405 (în special p. 403).

<sup>27</sup> U. BERGES, U. DAHMEN, „תָּעָה *tāʿā*; תָּעָה *tōʿā*; תָּעָה *tʿh*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 15, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, pp. 732-737.

<sup>28</sup> K. KOCH, „חַטָּאת *ḥaṭṭāʿ*; חַטָּאת *ḥeṭʿ*; חַטָּאת *ḥeṭʿāh*; חַטָּאת *ḥeṭʿāh*; חַטָּאת *ḥaṭṭāʿāh*; חַטָּאת *ḥaṭṭāʿāh*; חַטָּאת *ḥaṭṭāʿ*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, pp. 309-319.



în cartea *Psalmilor* apare de puține ori (13 ocurențe). Poate că generalizarea acestui termen pentru limbajul cultic a plecat tocmai de la sensul de „greșeală”, „omisiune”, dat fiind faptul că doar păcatul din neștiință putea fi iertat prin jertfă.

Substantivele עֲוֹן – *awon*<sup>29</sup> și אָוֶן – *'awen*<sup>30</sup> reprezintă termenii cei obișnuiți pentru „păcat” din cartea *Psalmilor*, primul termen având, totodată, și sensul de „vină”, „culpă”. Alții din aceeași categorie sunt רֶשַׁע – *reša*<sup>31</sup>, רָעָה – *ra'a*<sup>32</sup>, dar și termenii înrudiți עָוֶל – *'awel* (de 3 ori) și עֲוֹלָה – *'awlah* (de 9 ori), care apar alături de verbul 'w-l la Piel „a săvârși nedreptate”<sup>33</sup>. Toți acești termeni reprezintă denumirile pentru păcatul intenționat, făcut cu știință. Realitatea că ei apar foarte des în cartea *Psalmilor* și mai puțin în cartea *Leviticului*, spre deosebire de הַטָּאָת, care apare mai des în *Levitic* și rar în *Psalmi*, ar întări ideea că psalmii în care se cere iertare pentru păcate urmăresc o depășire a limitării iertării obținute prin cult.

O altă categorie de păcat este cel făcut cu viclenie. Față de categoria anterioară, se accentuează poziționarea morală negativă. Este un păcat săvârșit calculat, cu voință, dar invizibil față de ceilalți, ascuns în spatele unei perdele de nevinovăție. Pentru acesta, se folosesc termenii înrudiți מִרְמָה – *mirma*<sup>h</sup> (de 14 ori) și רְמִיָּה – *remiyya*<sup>h</sup> (de 5 ori), de la radicalul r-m-h, cu sensul de „viclenie”, „înșelătorie”<sup>34</sup>.

Ar urma categoria păcatului reprezentat fățiș. Păcatul ca răzvrățire, פֶּשַׁע – *peša*<sup>35</sup> și מֵרִי – *meri*<sup>36</sup>, ar reprezenta păcatul care are atât intenție, cât și vizibilitate. Dacă este însoțit de violență, se numește חָמָס – *hamas*<sup>37</sup>. Sensul de „răzvră-

<sup>29</sup> K. KOCH, „עֲוֹן, *awōn*; עָוֶן, *'awā*; עֲוֹנָה, *awwā*; עֲוֹנִים, *iw'im*; עֵי, *'ē*; מְעֵי, *m'e'i*; Aram. עֲוֹיָה, *'awāyā*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10, transl. by Douglas W. Scott, Eerdmans, Grand Rapids, 1999, pp. 546-562.

<sup>30</sup> Karl Heinz BERNHARDT, „אָוֶן, *'āven*; אָוֶן, פֶּעֲלֵי אָוֶן, *po'alē 'āven*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), vol. 1, transl. by John T. Willis, Eerdmans, Grand Rapids, 2017, pp. 140-147.

<sup>31</sup> Helmer RINGGREN, „רֶשַׁע, *rāša'*; רָעָה, *rāšā'*; רֶשַׁע, *rēša'*; רֶשַׁע, *reša'*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 14, pp. 1-9.

<sup>32</sup> C. DOHMEN, D. RICK, „רָעָה, *rā'ā*; רָעָה, *rā'ā*; רָעָה, *rā'ā*; רָעָה, *rā'ā*; רָעָה, *rā'ā*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 2004, pp. 560-588.

<sup>33</sup> J. SCHREINER, „עֲוֹלָה, *'awlah*; עֲוֹלָה, *'awlah*; עֲוֹלָה, *'awlah*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10, pp. 522-530.

<sup>34</sup> M. KARTVEIT, „רְמִיָּה, *r'miyā*; מִרְמָה, *mirma*; מִרְמָה, *mirma*; מִרְמָה, *mirma*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 13, pp. 500-504.

<sup>35</sup> H. RINGGREN, H. SEEBASS, „פֶּשַׁע, *pāša'*; פֶּשַׁע, *peša'*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 12, transl. by Douglas W. Stott, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp. 133-151.

<sup>36</sup> L. SCHWIENHORST, „מֵרִי, *m'ri*; מֵרִי, *m'ri*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, pp. 5-10.

<sup>37</sup> H. HAAG, „חָמָס, *chāmās*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, pp. 478-487.

tire” pentru *peša<sup>c</sup>* se poate deduce din texte precum *1 Rg 12, 19* [*3 Rg 12, 19*] și *2 Rg 12, 19* [*4 Rg 12, 19*], unde verbul *פָּשַׁע* – *paša<sup>c</sup>*, folosit cu prepoziția *בְּ* – *be-*, înseamnă „a se răzvrăți”, „a face rebeliune împotriva cuiva”. Ideea presupune că o autoritate este răsturnată, iar cel rebel nu mai dorește să o recunoască și să i se supună, ca atunci când un vasal se răzvrățește împotriva regelui său suzeran. Din totalul de 134 de ocurențe (substantiv și verb), în *Psalmi* se regăsesc relativ puține (de 16 ori). În *Ps 5, 11*, *peša<sup>c</sup>* apare împreună cu verbul *מָרָה* – *mara<sup>h</sup>* (de la care provine substantivul *meri*, înrudit semantic cu *peša<sup>c</sup>*). În *Ps 25, 7; 32, 1; 51, 5; 59, 4*, *peša<sup>c</sup>* apare în paralel cu *חַטָּא't* sau cu *חַטָּא'a<sup>h</sup>*, o variantă a lui *חַטָּא't*, iar în *Ps 32, 5* chiar și cu *'awon*. În *Ps 89, 33; 107, 17*, dimpotrivă, apare doar cu *'awon*. Aceste alăturări probabil că determină ca și termenii din celelalte categorii să primească sensuri din această categorie, păcat cu intenție și săvârșit fățiș. Substantivul *meri* nu apare propriu-zis în *Psaltire*, ci doar verbul *מָרָה* – *mara<sup>h</sup>*, „a se răzvrăți”. Un termen înrudit, care exprimă tot ideea de răzvrătire, verbul *מָרַד* – *marad*, nu apare în psalmi. Un alt termen pentru păcatul grav este *זָדוֹן* – *zadon*<sup>38</sup>, „păcatul fățiș, insolent, săvârșit sfidător”, de la rădăcina *z-w-d*, care la origine înseamnă „a fierbe” (cf. *Fc 25*). Deși *zadon* nu se întâlnește în *Psaltire*, se întâlnește în schimb *זָד* – *zed*, „păcătoșul insolent”, așa cum apare în *Ps 19, 14*. Un alt termen care desemnează păcatul ca transgresiune, chiar sacrilegiu, este verbul *מָעַל* – *ma<sup>c</sup>al*<sup>39</sup>, specific contextului cultic<sup>40</sup>, dar, în mod interesant, absent în psalmi.

Asemenea asocieri între termenii din categorii diferite apar frecvent. De pildă, în *Psalmul 52* [51] se descrie profilul păcătoșului:

«Ce te fâlești întru răutate (*רָעָה* – *ra<sup>c</sup>a<sup>h</sup>*, κακία), puternice? Fărădelege (în ebr. text corupt, probabil trebuie citit *חָמָס* – *hamas*, în gr. ἀνομία) toată ziua, nedreptate (*הַיּוֹת* – *hawwot*, ἀδικία) a vorbit limba ta; ca un brici ascuțit a făcut viclesug (*רְמִיָּה* – *remiyya<sup>h</sup>*, δόλον). Iubit-ai răutatea (*רָע* – *ra<sup>c</sup>*, κακία) mai mult decât bunătatea, nedreptatea (*שֶׁקֶר* – *seqer*, ἀδικία) mai mult decât a grăi dreptatea. Iubit-ai toate cuvintele pierzării (*דִּבְרֵי-בָלָע* – *dibre<sup>e</sup> bala<sup>c</sup>*, τὰ ῥήματα καταποντισμοῦ), limbă vicleană! (*מִרְמָה* – *mirma<sup>h</sup>*, δολία)» (*Ps 52, 3-5* [51, 1-3]).

După ce am trecut în revistă terminologia folosită pentru păcat, se cuvin câteva explicații suplimentare. Păcatul ca vrăjmășie poate fi reprezentat și cu gândul. S-ar institui astfel două categorii de păcate care apar și în spiritualitatea

<sup>38</sup> J. SCHARBERT, „זָדוֹן \*zūdh; זִיד; זֶדֶח; זָדוֹן zādhôn”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, pp. 46-51.

<sup>39</sup> H. RINGGREN, „מָעַל mā'al; מָעַל mā'al”, în: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, transl. by Douglas W. Stott, Eerdmans, Grand Rapids, 1997, pp. 460-463.

<sup>40</sup> Jacob MILGROM, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, coll. The Anchor Bible 3, Doubleday, New York, 1991, p. 320.

creștină: păcatele săvârșite cu gândul și cele cu fapta (cu lucrul). De pildă, păcatul ca vrăjmășie față de Dumnezeu apare în *Psalmul* 21 [20]: «au gândit rele împotriva Ta» (*Ps* 21, 12 [20, 12]). Interesant că, după *Nm* 15, 29-30, se face distincție între păcatul făcut „cu nebăgare de seamă” (בִּשְׂגָגָה – *bišgaga*<sup>h</sup>, ἀκουσίως) și cel făcut „din îndrăzneală”, „cu mâna ridicată” (בְּיָד רְמוּהָ – *beyad rama*<sup>h</sup>, ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας)<sup>41</sup>. Așa cum arătam mai sus, se pare că legislația cultică nu se interesează de păcatul ostentativ, care nu poate fi iertat prin jertfe. Cel care păcătuiește ostentativ trebuie să facă ispășire, suportând pedeapsa.

Un alt aspect este acela al personificării păcatului. Termenul בְּלִיַּעַל – *beliyya'al* reprezintă, cel mai probabil, o abstracțiune, „nimicnicia”. În Biblia ebraică apare deseori expresia «fiul (sau fiica) nimicniciei» (*I Sam* 1, 16 [*I Rg* 1, 16]; *I Sam* 2, 12 [*I Rg* 2, 12]) pentru persoanele păcătoase, netrebnice, așa cum redă Biblia Sinodală românească. În *Psaltire* se vorbește la un moment dat de răurile nimicniciei (בְּלִיַּעַל – *beliyya'al*), redade în greacă prin «răurile fărădelegii» (ἀνομίας) (*Ps* 18, 5 [17, 5]), ceea ce confirmă asocierea „nimicniciei” cu sfera păcatului. Este însă interesant că *beliyya'al* devine în iudaism chiar un demon, fapt probat, de altfel, în *2 Co* 6, 15, unde apare cu forma de Beliar sau Belial.

Este interesant că despre păcat se spune că se sălășluiește în inimă: «Inima lui aduna fărădelege (רַשָּׁע – *rašea*, ἀνομίαν) sieși» (*Ps* 41, 7 [40, 6]). În acest text, „inima” apare doar în Septuaginta. Dar în alt text, păcatul îi vorbește păcătoșului (רַשָּׁע – *raša*<sup>c</sup>, ὁ παράνομος) în mijlocul inimii lui (*Ps* 36, 2 [35, 1]). De data aceasta, în Septuaginta apare doar că păcătoșul își zice întru sine ca să păcătuiască. Inima reprezintă interioritatea cea mai personală, ținând locul persoanei ca atare. În egală măsură, se poate spune că păcatul se află în interiorul omului, în om: în călcătorul de lege (רַשָּׁע – *raša*<sup>c</sup>) nu este frica de Dumnezeu (*Ps* 36, 2 [35, 1]).

## Teologia retribuției

Dumnezeu este sfânt (*Ps* 22, 4 [21, 3]<sup>42</sup>; 99, 9 [98, 9]) și, ca urmare, drept. Fiind drept – «nu este nedreptate (עוֹלָתָהּ – *awlata*<sup>h</sup>, cf. *qere*, ἀδικία) întru Dănsul» (*Ps* 92, 16 [91, 15]) –, Domnul urăște fărădelegea: «Iubit-ai dreptatea și ai urât fărădelegea (רַשָּׁע – *reša*<sup>c</sup>, ἀνομίαν)» (*Ps* 45, 8 [44, 9]). Pentru că exprimă sfințenia și dreptatea Domnului ca sursă a ei, și Legea Domnului este fără prihană (תְּמִימָה – *temima*<sup>h</sup>, ἄμωμος) (*Ps* 19, 8 [18, 8]). Prin urmare, Dumnezeu nu dorește „răutatea” (רַשָּׁע – *reša*<sup>c</sup>, ἀνομίαν) și nu îl îngăduie pe cel rău (רָע – *ra*<sup>c</sup>, πονηρευόμενος) (*Ps* 5, 5 [5, 4]), nici pe cei „fărădelege” (παράνομοι) sau pe cei

<sup>41</sup> Bennie H. REYNOLDS III, „The Expression בִּיר רְמוּהָ in the Hebrew Bible and the Dead Sea Scrolls and the Legacy of the Holiness School in Essene Legal Texts”, în: *Journal of Biblical Literature*, 132 (2013) 3, pp. 585-605.

<sup>42</sup> În Septuaginta: «Iar Tu întru cele sfinte locuiești». Varianta «Și Tu ești sfânt» din textul ebraic se regăsește, de pildă, în traducerea românească a lui Dumitru Cornilescu (1924): «Totuși Tu ești Cel Sfânt».

care lucrează fărădelegea (פְּעָלִי פְּעָלִי – *po'ale<sup>w</sup>* 'awen, τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀνομίαν) (Ps 5, 6 [5, 5]). Sau, cum se arată în alte texte psalmice, Dumnezeu urăște pe cel ce iubește nedreptatea (חָמָס – *hamas*, ἀδικίαν) (Ps 11, 5 [10, 5]) și îi îndepărtează pe «cei care lucrează fărădelegea» (Ps 6, 9 [6, 8]).

Pentru că El este drept, Domnul descoperă păcatul, îl arată acolo unde acesta este tănuț de către păcătos. Terminologia folosită este „a pune înainte”, „a nu fi ascuns”, fiind regăsită în câteva texte psalmice:

«Mustra-te-voi și voi pune înaintea feței tale păcatele tale (ἀνομίαν)» (Ps 50, 21 [49, 22]); «Greșalele mele (אֲשׁוֹמֹתַי – *'asmotay*, αἱ πλημμελείαι μου) de la Tine nu s-au ascuns» (Ps 69, 6 [68, 7]); «Pus-ai fărădelegile noastre (עֲוֹנוֹתֵינוּ – *'awonotenu*, τὰς ἀνομίας ἡμῶν) înaintea Ta, greșelile noastre ascunse (עֲלֻמֵנוּ – *'alumenu*)» (Ps 90, 8 [89, 8]).

Mai mult, fiind drept, Domnul pedepsește personal păcatul printr-o intervenție directă. Limbajul folosit se inspiră din terminologia războiului sfânt, în care Domnul intervine personal. Un text în care se poate observa foarte clar această teologie a retribuției este *Psalmul* 64 [63], în cei care fac fărădelegi sunt pedepsiți: «Care și-au ascuțit ca sabia limbile lor și ca niște săgeți aruncă vorbele lor veninoase ca să săgeteze din ascunzișuri pe cel nevinovat... Iscodit-au fărădelegi... Dar Dumnezeu îi va lovi cu săgeata și fără de veste îi va răni» (Ps 64, 4,7-8 [63, 3,6,8]). În alt loc, Domnul Însuși ia cuvântul și declară: «Toate frunțile păcătoșilor (רִשְׁעִים – *resa'im*, τῶν ἁμαρτωλῶν) voi zdrobi» (Ps 75, 11 [74, 10]). Dumnezeu va zdrobi brațul celui păcătos și rău (רִשְׁעַ וְרָעָ – *rasa' wara'*, τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ πονηροῦ) (Ps 10, 15 [9, 35]). Dumnezeu plouă foc și pucioasă peste păcătoși (רִשְׁעִים – *resa'im*, ἁμαρτωλούς) (Ps 11, 6 [10, 6]), «pe toți păcătoșii (רִשְׁעֵי הָאָדָם – *harsa'im*, τοὺς ἁμαρτωλούς) îi va pierde» (Ps 145, 20 [144, 20]); «calea păcătoșilor (רִשְׁעִים – *resa'im*, ἁμαρτωλῶν) o va pierde» (Ps 146, 9 [145, 9]). «Domnul cel drept (צַדִּיק – *saddiq*, δίκαιος) a tăiat grumajii păcătoșilor (רִשְׁעִים – *resa'im*, ἁμαρτωλῶν)» (Ps 129, 4 [128, 4])<sup>43</sup>. O imagine plastică, regăsită și la profeti (*Is* 51, 22; *Ir* 25, 15,17,28), este aceea a pedepsei imaginate ca adăparea dintr-o cupă pregătită de Domnul. Păcătoșii (רִשְׁעֵי – *ris'e<sup>w</sup>*, οἱ ἁμαρτωλοί) beau din cupa Domnului (Ps 75, 9 [74, 8]).

Pedepsirea de către Dumnezeu a păcatului poate să se manifeste și prin boală, așa cum se vede în *Psalmul* 41, 5-11 [40, 4-10]: «Doamne, miluiește-mă; vindecă sufletul meu, că am greșit ție» (Ps 41, 5 [40, 4])<sup>44</sup>. De aici ar rezulta că Domnul se folosește de pedepsirea păcatului nu neapărat spre moarte, ci și pentru disciplinarea omului<sup>45</sup>. De altfel, pedeapsa, ca cercetare (vizitare) și muștrare, constituie o dovadă a iubirii lui Dumnezeu: «Cu muștrări pentru fărădelege (עָרַב –

<sup>43</sup> În ebraică este vorba de „funii”, nu de „grumaji”.

<sup>44</sup> P.C. CRAIGIE, M.E. TATE, *Psalms 1-50*, p. 321.

<sup>45</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 413.

‘*awon*, ἀνομίας) ai pedepsit pe om» (Ps 39, 12 [38, 14]); «Cerceta-voi cu toiag fărădelegile lor (אֲשֶׁר־פִּי – *piš'am*, τὰς ἀνομίας αὐτῶν) și cu bătăi păcatele lor (עֲוֹנוֹתַי – ‘*awonam*, τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν)» (Ps 89, 33 [88, 32]); «Fericit este omul pe care îl vei certa, Doamne, și din legea Ta îl vei învăța pe el» (Ps 94, 12 [93, 12]).

În alte cazuri, pedepsirea păcătoșilor este formulată impersonal, dar se poate înțelege că autorul este tot Dumnezeu: «Multe sunt bătăile păcătosului (אֲשֶׁר־רָסָא – *raš'a*)» (Ps 32, 10 [31, 11]); «păcătoșii (אֲשֶׁר־רָסָא – *reš'a'im*, οἱ ἁμαρτωλοί) vor pieri» (Ps 37, 20 [36, 20]); păcătoșii (אֲשֶׁר־רָסָא – *reš'a'im*, οἱ ἁμαρτωλοί) se reîntorc în locul morților sau *še'ol* (Ps 9, 18 [9, 17]); «se vor risipi toți cei ce lucrează fărădelegea (אֲשֶׁר־רָסָא – ‘*awen*, τὴν ἀνομίαν)» (Ps 92, 10 [91, 9]); «până când se va săpa groapă păcătosului (אֲשֶׁר־רָסָא – *raš'a*, τῷ ἁμαρτωλῷ)» (Ps 94, 13 [93, 13]); «pofta păcătoșilor (אֲשֶׁר־רָסָא – *reš'a'im*, ἁμαρτωλῶν) va pieri» (Ps 112, 10 [111, 10]).

Există însă și formulări sapiențiale în care nu Domnul Însuși intervine direct, ci păcatul îi cauzează pedeapsa săvârșitorului. Expresiile din *Psalmi* care conțin această idee sunt diverse: «răutatea (רָעָה – *ra'a<sup>h</sup>*) îl omoară pe cel păcătos» (Ps 34, 22)<sup>46</sup>; nedreptatea (אֲמָלוּ – ‘*amalo*, ὁ πόνος αὐτοῦ) se reîntoarce pe capul păcătosului (Ps 7, 17 [7, 16]); «în faptele mâinilor lui s-a prins păcătosul (אֲשֶׁר־רָסָא – *raš'a*, ὁ ἁμαρτωλός)» (Ps 9, 17 [9, 16]); «ajunsu-m-au fărădelegile (עֲוֹנוֹתַי – ‘*awonotay*, αἱ ἀνομιαί μου) și n-am putut să văd» (Ps 40, 13 [39, 16]); «cădea-vor în mreaja lor păcătoșii (אֲשֶׁר־רָסָא – *reš'a'im*, ἁμαρτωλοί)» (Ps 141, 10 [140, 10]). Aceasta este o realitate observată deja de Sfinții Părinți. De pildă, Didim cel Orb explică: «Într-adevăr, el [păcătosul] păcătuiește mai întâi împotriva lui însuși, apoi îi vatămă pe alții. Pentru că păcatul este distrugător și nimicitor, îl vatămă mai întâi și îl afectează grav pe cel care păcătuiește»<sup>47</sup>.

Este interesant că un text psalmic descrie relația dintre păcătos și păcat drept o relație sexuală: omul «a poftit nedreptatea (אֲשֶׁר־רָסָא – ‘*awen*, ἀδικίαν), a zămislit silnicia și a născut nelegiuirea (רָסָא – *šaquer*, ἀνομίαν)» (Ps 7, 15 [7, 14]). Probabil că, tot în acest registru, se poate vorbi și de stabilirea unor relații filiale între păcat și păcătos: păcătosul devine fiu al păcatului – «fiul fărădelegii (בֶּן־רָעָה – *ben 'awla<sup>h</sup>*, υἱὸς ἀνομίας)» (Ps 89, 23 [88, 22]). Uneori, orantul se poate alătura dreptății divine, vituperând împotriva vrăjmașilor păcătoși, sigur că din perspectiva recunoașterii nevinovăției sale. El știe că Dumnezeu îi urăște pe păcătoși și își exprimă această convingere: «Urât-ai pe cei ce păzesc deșertăciuni (אֲשֶׁר־רָסָא – *ħable<sup>y</sup> šaw*)» (Ps 31, 7 [30, 6]). Dar, mai mult, orantul poate formula rugăciuni adresate Domnului împotriva vrăjmașilor:

<sup>46</sup> În Septuaginta este formulat altfel: «Moartea păcătoșilor este cumplită» [Ps 33, 20].

<sup>47</sup> ΔΙΑΔΥΜΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ, *Eis psάλμους*, 7, 15, în: PG 39, 1184. Vezi Craig A. BLAISING, Carmen S. HARDIN (eds.), *Psalms 1-50*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament VII, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 65.

«Dă-le lor după faptele lor și după vicleșugul (רַעַף – *roaf*, τὴν πονηρίαν) gândurilor lor. După lucrul mâinilor lor, dă-le lor; răsplătește-i după faptele lor» (Ps 28, 4 [27, 5-6]); «Să se rușineze cei ce fac fărădelegi (בִּוְגְדִים – *bogedim*) în deșert» (Ps 25, 3 [24, 3]); «Mute să fie buzele cele viclene» (Ps 31, 19 [30, 18]); «Nu uita strigătul vrăjmașilor Tăi (רִיבֵי רִיבֵי – *șorereka*, τῶν ἰκετῶν σου)! Răzvrătirea celor ce Te urăsc (רִיבֵי רִיבֵי – *qameka*, τῶν μισούντων σε)» (Ps 74, 23 [73, 24]).

Uneori orantul roagă direct venirea pedepsei lui Dumnezeu, care implică și moartea celor păcătoși:

«O, Dumnezeule, de ai ucide pe păcătoși (רַשָּׁעִים – *raša'*, ἀμαρτωλούς)» (Ps 139, 19 [138, 19]); «Nimicește-i, Doamne, și împarte limbile lor, că am văzut fărădelege (חַמָּסִים – *hamas*, ἀνομίαν) și dezbinare (רִיבֵי – *rib*, ἀντιλογία) în cetate. Ziua și noaptea o voi înconjura peste zidurile ei; fărădelege (אָוֵן – *'awen*, ἀνομία) și osteneală (אֲמָל – *'amal*, κόπος) în mijlocul ei și nedreptate (חַוְוֹת – *hawwot*, ἀδικία). Și n-a lipsit din ulițele ei camătă și vicleșug (מִרְמָה – *mirma'*, δόλος)» (Ps 55, 10-12 [54, 9-11]); «Să vină moartea peste ei și să se coboare în iad de vii» (Ps 55, 16 [54, 16]); «Piară păcătoșii (חַטָּאתִים *hatta'im*, ἀμαρτωλοί) de pe pământ și cei fără de lege (רַשָּׁעִים – *resa'im*, ἄνομοι), ca să nu mai fie» (Ps 104, 35 [103, 36]); «Să piară păcătoșii (רַשָּׁעִים – *resa'im*, οἱ ἀμαρτωλοί) de la fața Domnului» (Ps 68, 3 [67, 2]).

Alteori, rugăciunea prevede explicit imposibilitatea iertării: «Adugă fărădelege (אָוֵן – *'awon*, ἀνομία) la fărădelegea lor și să nu intre întru dreptatea Ta» (Ps 69, 28 [68, 31]); «Șterși să fie din cartea celor vii» (Ps 69, 29 [68, 32]). Din pricina concepției personalității corporative, după care omul antic se gândea mai puțin la individ izolat, cât la grupuri și comunități, între membrii cărora există legături foarte strânse, orantul se poate chiar ruga ca Dumnezeu să nu ierte nici păcatul părinților celui păcătos: «să se pomenească fărădelegea (אָוֵן – *'awon*, ἢ ἀνομία) părinților» (109, 14 [108, 13]). Sigur că aceste expresii, specifice psalmilor de blestem – de altfel, Ps 69 [68] și 109 [108] chiar sunt astfel de psalmi de blestem –, contravin moralei evanghelice, după care cel nedreptățit ar trebui să se roage și să îl binecuvânteze pe păcătos. Totuși, în sens duhovnicesc, ele pot fi interpretate ca fiind îndreptate nu împotriva păcătoșilor, ci păcatului. De altfel, într-un text psalmic, orantul se roagă explicit: «Sfârșească-se răutatea păcătoșilor (רַעַף רַשָּׁעִים – *ra' resa'im*, πονηρία ἀμαρτωλῶν)» (Ps 7, 10 [7, 9]). Sf. Vasile cel Mare comentează:

«Cel care roagă pe Dumnezeu aceste lucruri este pe față ucenic al poruncilor evanghelice. Se roagă pentru cei ce-i fac rău și-I cere lui Dumnezeu să fie îngrădită răutatea păcătoșilor cu hotar și să aibă sfârșit. Ca și cum ar spune, rugându-se pentru cei bolnavi cu trupul: „Sfârșească-se boala celor bolnavi!”. Cel ce iubește pe dușmanii lui și vrea să facă bine

celor care îl urăsc se roagă pentru cei care îi fac rău; se roagă lui Dumnezeu să oprească și să pună hotar revărsării mai departe a păcatului, pentru ca păcatul să nu se întindă mai mult și să dea naștere cangrenei»<sup>48</sup>.

Unele texte psalmice, dintre care *Psalmul 73* [72] este cel mai bun exemplu, insistă pe ideea că, aparent cel puțin, pedeapsa păcătoșilor întârzie. *Psalmul 73* [72] poate fi cel mai bine pus în categoria meditațiilor sapiențiale sau a mărturisirilor de credință expuse dramatic<sup>49</sup>. Existența unor păcătoși nepedepsiți atentează la însăși ideea de teodicee: «Că am pizmuit pe cei fără de lege, când vedeam pacea păcătoșilor... Pentru aceasta poporul meu se ia după ei și găsește că ei sunt plini de zile bune. Și zice: „Cum? Știe aceasta Dumnezeu? Are cunoștință Cel Preaînalt? Iată, aceștia sunt păcătoși și îndestulați. Veșnic sunt bogăți» (Ps 73, 3, 10-12 [72, 3, 10-12]). Situația există și în alți psalmi, în care orantul îi atrage atenția lui Dumnezeu despre această situație intolerabilă: «Până când păcătoșii (רשעים – *reša'im*, ἁμαρτωλοί), Doamne, până când păcătoșii se vor fâli? Până când vor spune și vor grăi nedreptate (קִטְפוּ – *ataq*, ἄδικίαν); grăi-vor toți cei ce lucrează fărădelegea (רַשָׁעִים – *'awen*, τὴν ἀνομίαν)» (Ps 94, 3-4 [93, 3-4]). De aceea, orantul știe că nu trebuie să râvnească la aparenta bunăstare a păcătoșilor. Cel păcătoș se laudă cu poftele sufletului său (Ps 10, 3 [9, 23]), dar îl întârătă pe Domnul (Ps 9, 25 [9, 24]). «Nu râvni la cei ce viclenesc» (Ps 37, 1 [36, 1]), se atrage atenția în alt psalm. Există certitudinea că, în cele din urmă, pedeapsa păcătoșilor va veni: «răsplătirea păcătoșilor (שִׁלְמַת רְשָׁעִים – *sillumat reša'im*, ἀνταπόδοσιν ἁμαρτωλῶν) vei vedea» (Ps 91, 8 [90, 8]), «că nu va lăsa Domnul toiagul păcătoșilor (שֵׁבֶט – *reša'*, τὼν ἁμαρτωλῶν) peste soarta dreptilor» (Ps 125, 3 [124, 3]). La polul opus *Psalmului 73* [72] se află *Psalmul 112* [111], care tematizează convingerea că cel nevinovat dobândește răsplata de la Domnul, spre deosebire de păcătoși, a căror poftă piere, iar ei scrâșnesc din dinți.

## Mărturisirea păcatului

Am observat că în multe texte omul Vechiului Testament își dorește judecata divină, fiind convins că este drept și i se va face dreptate. Totuși există și câțiva psalmi care insistă nu pe starea de nevinovăție, ci pe mărturisirea păcatelor. Astfel, pedeapsa divină apare ca justificată pe deplin, dar orantul îl roagă pe Domnul să-l ierte. Această realitate a mărturisirii păcatului sau a păcatelor se află la polul opus față de declarația nevinovăției.

<sup>48</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Omilia la Psalmul VII”, 6, în: SF. VASILE CEL MARE, *Scrieri. Partea întâia: Omilia la Hexaemeron, Omilia la Psalmi, Omilia și cuvântări*, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, trad. de Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 200-201.

<sup>49</sup> Erhard S. GERSTENBERGER, *Psalms: Part 2 and Lamentations*, coll. The Forms of the Old Testament Literature XV, Eerdmans, Grand Rapids, 2001, pp. 73-74.

În Egipt există puține texte în care să se insiste pe recunoașterea păcatului și pe cererea iertării, cazuri interesante fiind imnele penitențiale de la Deir el-Medina<sup>50</sup>. Recunoașterea păcătoșeniei apare mult mai des în Mesopotamia. În rugăciunile din categoriile DINGIR.ȘĂ.DIB.BA<sup>51</sup> și ÉR.ȘĂ.ĦUN.GĂ<sup>52</sup>, orantul își mărturisește păcatul și dorește ca mânia divină<sup>53</sup> să se abată de la el<sup>54</sup>. Rugăciunea de tipul ÉR.ȘĂ.ĦUN.GĂ înseamnă propriu-zis «plângere (ÉR) pentru liniștirea (ĦUN.GĂ) inimii (ȘĂ) [unei divinități]». Aceste rugăciuni se încheie cu formula: «Fie ca inima ta să se liniștească la fel ca cea a mamei, la fel ca cea a tatălui». Această specie literară apare la finalul Regatului Vechi Babilonian (sec. al XVI-lea). Din perioada Imperiului Babilonian de Mijloc este cunoscut un singur exemplu, dar practica este menționată și în epica regelui Tukulti Ninurta (sunt menționate rugăciuni adresate zeului Assur). Specia literară a devenit foarte cunoscută în mileniul I, fiind păstrate 130 de asemenea compoziții, adresate către 15 zei și 6 zeițe, chiar și către „orice zeu” sau „zeul personal”. Erau recitate de un preot special, numit «[preotul] plângerilor pentru liniștirea inimii, iar orantul repeta după acesta<sup>55</sup>».

În Canaan, deja din a doua jumătate a sec. al IX-lea (probabil în jur de 830 î.Hr.), întâlnim în inscripția dedicatorie a regelui Meșa al Moabului ideea că divinitatea se poate mânia pe o țară, lăsând-o sub oprimarea străinilor: «Omri... a asuprit Moabul zile multe, pentru că Chemoș se mâniase (moab. *YNP*) pe țara lui» (linia 5)<sup>56</sup>. Se desprinde de aici ideea implicită că un popor întreg poate ofensa divinitatea tutelară într-atât încât aceasta să îl pedepsească. Nu se menționează în ce fel a fost provocată mânia zeului moabit Chemoș, mai exact dacă a fost

<sup>50</sup> Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol. II, University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 104-110.

<sup>51</sup> W.G. LAMBERT, „DINGIR.ȘĂ.DIB.BA Incantations”, în: *Journal of Near Eastern Studies*, 33 (1974) 3, pp. 267-322.

<sup>52</sup> Stefan M. MAUL, „Herzberuhigungsklagen”. *Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1988.

<sup>53</sup> Despre mânia divină, vezi: Anne-Caroline RENDU LOISEL, „Dieux, démons et colère dans l’Ancienne Mésopotamie”, în: *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, Nuova Serie, 4 (2010), pp. 99-111.

<sup>54</sup> Alan LENZI (ed.), *Reading Akkadian Prayers and Hymns. An Introduction*, coll. Ancient Near East Monographs 3, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2011, pp. 40-46; Margaret JAKUES, „To Talk to One’s God: Penitential Prayers in Mesopotamia”, în: C.L. CROUCH, Jonathan STÖKL, Anna Else ZERNECKE (eds.), *Mediating between Heaven and Earth: Communication with the Divine in the Ancient Near East*, T&T Clark, London, 2012, pp. 114-123. În limba română, vezi lucrarea lui Athanase Negoită, care este însă depășită ca informație: T. [Athanase] NEGOIȚĂ, *Psalmii biblic și psalmii babilonieni*, coll. Studii Biblice 8, Tipogr. „Fântâna darurilor”, București, 1944.

<sup>55</sup> William W. HALLO, *The World’s Oldest Literature: Studies in Sumerian Belles-Lettres*, coll. Culture and History of the Ancient Near East 35, Brill, Leiden, 2009, pp. 308-309.

<sup>56</sup> Herbert DONNER, Wolfgang RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, vol. 1, Harrassowitz, Wiesbaden, 2002, p. 41 (nr. 81). Pentru traducere, vezi: William W. HALLO (ed.), *The Context of Scripture*, vol. 2: *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, Brill, Leiden, 2000, p. 137 (nr. 2.23, trad. K.A.D. Smelik).



vorba de un păcat voit sau nu, de încălcarea unui tabu. Ideea mâniei lui Dumnezeu este des întâlnită în Biblia ebraică<sup>57</sup>.

Problema păcatului în Biblia ebraică este complexă. În comparație cu literatura Orientului Apropiat Antic, surprinde accentul pus pe păcat și pe curățirea de păcate, în special în scrierile profetice. Cartea *Leviticului* păstrează ritualuri complexe asociate tocmai cu iertarea păcatelor, grupate în două tipuri de jertfe: *jertfa de păcat* și *jertfa de vină*. Deși sunt oferite multe amănunte, rămân și multe întrebări fără răspuns. În plus, terminologia este uneori neclară și surprinzătoare. Așa cum am observat și mai sus, se pare că sistemul sacrificial prevedea doar curățirea păcatelor săvârșite prin omisiune sau neștiință. Ca terminologie referitoare la recunoașterea păcatelor, remarcăm că aceasta se face prin verbele יָדָע – *yada'* la Qal, „a cunoaște” (*Ps* 51, 5), sau la Hifil, cu sau fără prepoziția לַעַל – ‘*al*, literalmente „a face cunoscut” (cf. *Ps* 32, 5 de două ori), לֹא כָסַפְתִּי – *lo' kasaf* la Piel, literalmente „a nu acoperi” (cf. *Ps* 32, 5), נִגַּד – *nagad* la Hifil „a spune” (cf. *Ps* 38, 19).

### Mărturisirea colectivă a păcatelor

Probabil că practica mărturisirii păcatelor exista deja în perioada pre-exilică, fiind legată de sanctuar (templul din Ierusalim și alte sanctuare din provincie). Din păcate, nu avem prea multe informații despre cultul de la Templul din Ierusalim de dinainte de exil. Să nu uităm că prevederile din *Levitic* sunt, de fapt, texte preoțești din perioada post-exilică, fiind probabil legate de construirea celui de-al doilea templu (finalizat, după cronologia biblică, în 515 î.Hr.). Este sigur că în perioada primului templu (al lui Solomon) existau două tipuri de jertfă: *holocaustul* sau „arderea-de-tot” și *jertfa de pace*. Nu este însă cert dacă jertfa de păcat, חַטָּאת – *ḥaṭṭa't*, și, eventual, varianta ei înrudită, jertfa de vină, אֲשָׁם – ‘*ašam*, existau și ele înainte de exil. Cu toate acestea, câteva texte par să menționeze jertfa *ḥaṭṭa't*: *Os* 4, 8; *Mi* 6, 7; *Ps* 40, 7; *2 Rg* 12, 17 [*4 Rg* 12, 17]<sup>58</sup>. Acestea sunt foarte importante, pentru că, deși nu sunt argumente directe, totuși ar putea arăta că și înainte de exil se practica obținerea iertării divine prin anumite ritualuri numite chiar *ḥaṭṭa't*.

<sup>57</sup> Kari LATVUS, *God, Anger and Ideology: The Anger of God in Joshua and Judges in Relation to Deuteronomy and the Priestly Writings*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 279, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998; Samantha JOO, *Proclamation and Punishment: The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology*, coll. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 361, de Gruyter, Berlin, 2006.

<sup>58</sup> Alfred MARX, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, coll. Supplements to Vetus Testamentum 105, Brill, Leiden, 2005, pp. 29-30. Vezi și: K. KOCH, „חַטָּאת *ḥaṭṭā't*; אֲשָׁם *chēf'*; חֶטְאֵה *che'āh*; חַטָּאת *ch'ṭā'āh*; חַטָּאת *chattā'āh*; חַטָּאת *chattā'th*; אֲשָׁם *chattā'*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 4, pp. 309-319 (aici p. 318).

Psalmii în care orantul își mărturisește păcatele pot fi puși în legătură cu descrierea cazului în care păcătosul vine la templu și Îi cere iertare lui Dumnezeu (1 Rg 8, 31-36, 46-53 [3 Rg 8, 31-36, 46-53]). Deși textul face parte din rugăciunea de sfințire a templului de către Solomon, deci s-ar înțelege că exista chiar de la începutul templului solomonian, totuși cap. 8 aparține straturilor redacționale târzii, mai exact post-exilice deuteronomiste<sup>59</sup>. Mărturisirea este tot una colectivă:

«Când ei vor păcătui înaintea Ta, căci nu este om care să nu păcătuiască, și Tu Te vei mânia pe ei și îi vei da dușmanilor lor, și cei care i-au robit îi vor duce în pământul dușmanului, departe sau aproape, și când ei, în pământul în care se vor găsi în robie, își vor veni în sine și se vor întoarce și îți se vor ruga în pământul celor ce i-au robit, zicând: „Am păcăuit, fărâdelege am făcut, vinovați suntem”, și se vor întoarce către Tine cu toată inima lor și cu tot sufletul lor..., atunci să ascuți din cer, din locul șederii Tale, rugăciunea și cererea lor, făcându-le ceea ce este cu dreptate. Să ierți poporului Tău ce a păcăuit înaintea Ta și toate nelegiuirile lui care le-a făcut înaintea Ta...! Să-ți fie urechile Tale și ochii Tăi deschiși la rugăciunea robului Tău și la rugăciunea poporului Tău Israel, pentru ca să-i auzi totdeauna, când ei vor striga către Tine» (1 Rg 8, 46-52 [3 Rg 8, 46-52]).

De altfel, în asemenea texte din perioada post-exilică încep să apară rugăciuni de tipul mărturisirii păcatelor, precum cele din 1 Ezz 9, 6-15; Ne 1, 5-11 și Ne 9, 5-38; Dn 9, 4-19 și Bar 1, 15-3, 8, dar și cele care se regăsesc în Nm 14, 13-23; Is 6, 1-13; Iov 42, 1-6<sup>60</sup>. De altfel, această mărturisire a păcatelor din perioada post-exilică este avută în vedere și în Lv 26, 39-40. Acestea sunt etape de trecere de la *psalmii de lamentare* (lipsiți inițial de mărturisirea păcatelor) la *psalmii de pocăință* (care presupun tocmai recunoașterea păcatului și cererea iertării divine la nivel individual)<sup>61</sup>. În textele menționate, mărturisirea păcatelor este, în general, colectivă, orantul adăugându-se însă comunității și simțindu-se explicit ca fiind parte din ea. Mai jos sunt redat câteva dintre cele mai importante texte ale mărturisirilor:

<sup>59</sup> Vezi și Erhard S. GERSTENBERGER, *Psalms: Part 1 with Introduction to Cultic Poetry*, coll. The Forms of the Old Testament Literature 14, Eerdmans, Grand Rapids, 1988, p. 212.

<sup>60</sup> Despre aceste mărturisiri ale păcatelor, coroborate cu alte mărturisiri din cărțile profetice, vezi: Mark J. BODA, Daniel K. FALK, Rodney A. WERLINE (eds.), *Seeking the Favor of God*, vol. 1: *The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, coll. Early Judaism and Its Literature 21, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006; Mark J. BODA, Daniel K. FALK, Rodney A. WERLINE (eds.), *Seeking the Favor of God*, vol. 2: *The Development of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, coll. Early Judaism and Its Literature 22, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007; Mark J. BODA, Daniel K. FALK, Rodney A. WERLINE (eds.), *Seeking the Favor of God*, vol. 3: *The Impact of Penitential Prayer beyond Second Temple Judaism*, coll. Early Judaism and Its Literature 23, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2008.

<sup>61</sup> Claus WESTERMANN, *The Psalms: Structure, Content and Message*, transl. by R.D. Gehrke, Augsburg Press, Minneapolis, 1980, p. 31.

«Dumnezeul meu, mă rușinez și mă tem să-mi ridic fața către Tine, Dumnezeul meu, pentru că fărădelegile noastre au trecut peste cap și vina noastră s-a mărit până la cer. Din zilele părinților noștri și până astăzi suntem în mare vinovăție, și pentru fărădelegile noastre am fost dați noi, și regii noștri, și preoții noștri, în mâinile regilor celor de alt neam, și în sabie și în robie, și pradă și în rușine, cum suntem și astăzi. Și iată, după puțină vreme, ni s-a dat îndurare de la Domnul Dumnezeul nostru... După toate cele ce ne-au ajuns pe noi pentru faptele noastre cele rele și pentru marea noastră vinovăție și pentru că Tu, Dumnezeule, nu Te-ai purtat cu noi după măsura nelegiuirilor noastre și ne-ai dat și izbăvirea aceasta, Au doară iarăși vom călca poruncile Tale...? Nu Te vei mânia Tu oare atâta, încât să ne stârpești și să nu mai rămână niciunul și să nu mai fie nicio izbăvire? Doamne Dumnezeul lui Israel, drept ești Tu, pentru că am scăpat noi până în ziua de astăzi; și iată noi și astăzi suntem în nelegiuirile noastre; deci astfel fiind, n-ar trebui să stăm înaintea feței Tale» (*Ezr* 9, 6-8, 13-15); «Să fie urechile Tale cu luare-aminte și ochii Tăi deschiși, ca să auzi rugăciunea robului Tău, cu care mă rog eu acum ziua și noaptea înaintea Ta, pentru fiii lui Israel, robii Tăi, mărturisind păcatele fiilor lui Israel, cu care am păcătuit înaintea Ta și eu, și casa tatălui meu. Noi Te-am mâniat și n-am păzit poruncile, legile și orânduielele pe care le-ai dat Tu lui Moise, robul Tău... Rogu-Te dar, o, Doamne, să fie urechile Tale cu luare-aminte la rugăciunea robului Tău și la rugăciunea robilor Tăi, căroră le place să se teamă de numele Tău, și ajută robului Tău acum» (*Ne* 1, 6-7, 11); «Și acum, Dumnezeul nostru, Dumnezeul cel mare, puternic și înfricoșător, Cel ce ții legământul Tău și faci milă, nu socoti ca puțin lucru suferințele ce am îndurat noi, regii noștri, căpeteniile noastre, preoții noștri, prorocii noștri, părinții noștri și tot poporul Tău din vremea regilor Asiriei până în ziua aceasta. Tu ești drept în toate câte ne-au ajuns, căci Tu ai fost credincios, iar noi am făcut rău» (*Ne* 9, 32-33); «Păcătuit-am, fărădelege am făcut, ca și cei nelegiuitori ne-am purtat, răsculatu-ne-am și ne-am depărtat de la poruncile și de la legile Tale... A Ta este, Doamne, dreptatea, iar a noastră rușinarea fețelor noastre..., în toate țările în care Tu i-ai izgonit din pricina fărădelegilor ce le-au săvârșit împotriva Ta. Doamne Dumnezeule, a noastră este rușinarea fețelor, a regilor noștri, a mai-marilor noștri și a părinților noștri, căci noi am păcătuit ție. A Domnului Dumnezeului nostru este milostivirea și îndurarea. Răzvrătitu-ne-am împotriva Lui... O, Doamne, ascultă! O, Doamne, iartă!» (*Dn* 9, 5, 7-9, 19).

Mărturisirea păcatelor este însoțită de gesturi de pocăință: «...mi-am rupt haina cea de deasupra și cea de dedesubt și mi-am smuls părul din capul meu și din barba mea și am căzut în mâhnire... și am stat în întristare până la jertfa cea de seară» (*Ezr* 9, 3-4); «Auzind eu cuvintele acestea, am început să plâng și am fost întristat câteva zile, am postit și m-am rugat înaintea Dumnezeului ceresc» (*Ne* 1, 4). În cartea *Psalmilor*, asemenea mărturisiri colective ale păcatelor popoului apar în psalmii istorici, *Ps* 78 [77], 106 [105] și 107 [106], care trebuie datați în perioada post-exilică. Din perioada exilică datează însă o primă redacta-

re a *Psalmului* 74 [73] (fără vv. 19-21 [20-22])<sup>62</sup>, care este foarte interesant pentru că deplânge distrugerea Templului din Ierusalim din 586 î.Hr. și nenorocirea adusă de către babilonienii ca urmare a mâniei divine (*Ps* 74, 1 [73, 1])<sup>63</sup>, dar fără să se facă legătura între mânia Domnului și mărturisirea păcatelor<sup>64</sup>.

Dintre psalmii istorici, cel care conține părți mai vechi este *Psalmul* 78 [77]. Sunt enumerate păcatele poporului Israel din vremea ieșirii din Egipt: «ca să nu fie ca părinții lor neam îndărătnic și răzvrătit, neam care nu și-a îndreptat inima sa și nu și-a încredințat lui Dumnezeu duhul său» (*Ps* 78, 8 [77, 10-11]). Exprimarea amintește de alte texte, precum *Dt* 32, 20 și *Ps* 51, 12<sup>65</sup>. Mai departe, se spune: «Dar ei încă au greșit (חַטָּא – *hafo*, τοῦ ἁμαρτάνειν) înaintea Lui, amărât-au pe Cel Preaînalt, în loc fără de apă și au ispitit pe Dumnezeu în inimile lor... și au grăit împotriva lui Dumnezeu» (*Ps* 78, 17-19 [77, 20-22]). Domnul Se mânie și îi pedepsește (*Ps* 78, 21, 31 [77, 25, 35]). Dar ciclul păcat – pedeapsă – milostivire se repetă:

«Căci n-au crezut în Dumnezeu, nici n-au nădărdit în izbăvirea Lui» (*Ps* 78, 22 [77, 26]); «Cu toate acestea încă au mai păcătuit (חַטָּא – *hafo*, ἁμαρτον) și n-au crezut în minunile Lui. Și s-au stins în deșertăciune zilele lor și anii lor degrabă. Când îi ucidea pe ei, Îl căutau și se întorceau (וָשׁוּב – *wešabu*) și reveneau la Dumnezeu. Și și-au adus aminte că Dumnezeu este ajutorul lor și Dumnezeul Cel Preaînalt este izbăvitorul lor. Dar L-au înșelat pe El (יִפְתָּוּהוּ) – *wayepattuhu*, καὶ ἠπάτησαν αὐτόν), cu gura lor și cu limba lor L-au mințit (יִכְזְבוּ לוֹ – *yekazzebu lo*, ἐψεύσαντο αὐτῷ). În inima lor n-au fost drepti (לֹא נִכֹּן – *lo' nakon*, οὐκ εὐθεία) cu El, nici n-au crezut în legământul Lui. Iar El este îndurător, va curăți păcatele (יִכַפֵּר עֲוֹן – *yekapper 'awon*, ἰλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις) și nu-i va nimici. Își va întoarce de multe ori mânia Lui și nu va aprinde toată urgia Lui. Și-a adus aminte că trup sunt ei, suflare ce trece și nu se mai întoarce» (*Ps* 78, 32-39 [77, 36-44]).

Dacă la început păcatul consta în neîncrederea în puterea Domnului (vv. 17, 22 și 32 [20, 26 și 36]), începând cu v. 36 [40] păcatul este definit ca înșelare, minciună și încălcare a legământului<sup>66</sup>. În final, se reia ideea încălcării legământului: «Dar ei au ispitit și au amărât pe Dumnezeul Cel Preaînalt și poruncile Lui

<sup>62</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 51-100*, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg etc., <sup>3</sup>2007, p. 360. Pentru plasarea subiectului psalmului în legătură cu distrugerea Templului din Ierusalim din 586 î.Hr., vezi și: Derek KIDNER, *Psalms 73-150: An Introduction and Commentary*, coll. Tyndale Old Testament Commentaries 16, Intervarsity Press, Nottingham / Intervarsity Press, Downers Grove, 1975, p. 294.

<sup>63</sup> În Textul ebraic se vorbește explicit de mânia divină: «Fumegat-a mânia Ta peste oile pășunii Tale», redat în Septuaginta prin «Izbucnit-a mânia Ta peste oile pășunii Tale». Totuși, Biblia Sinodală românească are: «Aprinsu-s-a inima Ta peste oile pășunii Tale».

<sup>64</sup> F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, p. 362.

<sup>65</sup> F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, p. 433.

<sup>66</sup> F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, p. 436.

nu le-au păzit. Și s-au întors și au călcat legământul, ca și părinții lor, întorsu-s-au ca un arc strâmb» (*Ps* 78, 56-57 [77, 62-63]).

Un alt text provine de la o primă redactare ulterioară a *Ps* 78 [77]: «n-au păzit legământul lui Dumnezeu și în legea Lui n-au vrut să umble. Și au uitat facerile Lui de bine și minunile Lui, pe care le-a arătat lor» (*Ps* 78, 10-11 [77, 13-14]). De asemenea, este identificată și o a doua redactare, în care apare textul: «De câte ori L-au amărât în pustiu, L-au mâniat în pământ fără de apă? Și s-au întors și au ispitit pe Dumnezeu și pe Sfântul lui Israel L-au întărâtat. Nu și-au adus aminte de brațul Lui, de ziua în care i-a izbăvit pe ei din mâna asupritorului» (*Ps* 78, 40-42 [77, 45-47]). De remarcat că în acest psalm, ca și în alte texte vechi-testamentare, greșeala cea mai mare constă în închinarea adusă altor dumnezei, idolatria: «cu idoliilor lor L-au întărâtat» (*Ps* 78, 58 [77, 64]). Tema păcatului ca înșelare sau minciună apare și în alt psalm, în aceeași formulare colectivă: «L-au mințit» (*Ps* 81, 16 [80, 14]).

Un alt psalm istoric este *Psalmul* 106 [105], care realizează un rezumat istoric de la ieșirea din Egipt până la stabilirea în pământul Canaanului. Păcatele trecute ale comunității se petrec cu ciclicitate, în ciuda faptului că Domnul îi ajută prin minuni. Se întâlnesc chiar și mărturisiri colective ale păcatului în care se depășesc granițele temporale, recunoscându-se atât păcatul generațiilor trecute, cât și al celor prezente: «Păcătuit-am (חָטָאנוּ – *ḥaṭa'nu*, ἡμάρτομεν) cu<sup>67</sup> părinții noștri, nelegiuit-am (הִרְשָׁאנוּ – *he'ewinu*, ἠνομήσαμεν), făcut-am strâmbăta-te (הִרְשָׁפְנוּ – *hirsā'nu*, ἠδικήσαμεν)» (*Ps* 106, 6 [105, 6]). Despre părinți se spune că: «n-au înțeles..., nu și-au adus aminte..., Te-au amărât» (*Ps* 106, 7 [105, 7]). Ciclicitatea pedepsei și a păcatului demonstrează neputința omenească:

«S-au amestecat cu neamurile și au deprins lucrurile lor. Și au slujit idolilor lor și s-au smintit. Și-au jertfit pe fiii lor și pe fetele lor idolilor, au vărsat sânge nevinovat, sângele fiilor lor și al fetelor lor, pe care i-au jertfit idolilor din Canaan, și s-a spurcat pământul de sânge. S-au pângărit (חָטָאנוּ – *wayyitme'u*, ἐμίανθη) cu lucrurile lor și s-au desfrânat cu faptele lor. Atunci s-a aprins de mânie Domnul împotriva poporului Său și a urât moștenirea Sa. Și i-a dat pe ei în mâinile neamurilor și i-au stăpănit pe cei ce-i urau pe ei. Vrajmașii lor i-au asuprit pe ei și au fost nefericiți sub mâinile lor. De multe ori Domnul i-a izbăvit pe ei, dar ei L-au amărât pe El cu sfatul lor, și i-a umilit (חִבְּנוּ – *wayyamokku* „s-au dus în jos”<sup>68</sup>, ἐταπεινώθησαν) pentru fărădelegile lor (אָוֹנָם – *awonam*, ταῖς ἀνομιαῖς). Dar Domnul i-a văzut când se necăjeau ei, a auzit rugăciunea lor, și Și-a

<sup>67</sup> Biblia Sinodală românească are: «Păcătuit-am ca și părinții noștri», diferit atât față de Textul ebraic, cât și față de Septuaginta.

<sup>68</sup> În aparatul critic al Bibliei ebraice de la Stuttgart se sugerează ca, în loc de חִבְּנוּ – *wayyamokku*, „s-au dus în jos”, să se citească חִבְּנוּ – *wayyimmaqu*, „au putrezit”, deci cu sensul că s-au stricat în păcatele lor (cf. *Lv* 26, 39).

adus aminte de legământul Lui și S-a căit, după mulțimea milei Sale» (Ps 106, 35-45 [105, 35-45]).

Aceleași idei sunt repetate și în *Psalmul* 107 [106]. Deși Domnul S-a dovedit milostiv și darnic, părinții lui Israel

«au amărât cuvintele Domnului și sfatul Celui Preaînalt au întărâtat. El a umilit întru osteneți inima lor; slăbit-au și nu era cine să le ajute. Dar au strigat către Domnul în necazurile lor; și din nevoile lor i-a izbăvit pe ei. Și i-a scos pe ei din întuneric și din umbra morții și legăturile lor le-a rupt... Și i-a ajutat să iasă din calea fărădelegii lor; căci pentru fărădelegile lor au fost umiliți... Trimis-a cuvântul Său și i-a vindecat pe ei și i-a izbăvit pe ei din stricăciunile lor» (Ps 107, 11-14, 17, 20 [106, 11-14, 17, 20]).

Textul din urmă are o importanță deosebită, pentru că în „Cuvântul” creștinii L-au văzut pe Mântuitorul Hristos. Sf. Grigorie de Nyssa scrie: «Vezi pe Cuvântul cel viu și însuflețit trimis spre mântuirea celor ce piereau, care au fost izbăviți din stricăciunea lor?»<sup>69</sup>.

### Mărturisirea individuală a păcatelor; psalmii de boală

Mărturisirile individuale apar din punct de vedere cronologic, cel mai probabil, după cele colective, așadar tot în perioada post-exilică. Probabil că ele folosesc o specie literară interesantă, *lamentările în cazuri de boală*, care circulau deja din perioada pre-exilică, dar din care nu s-au păstrat părți originale. Probabil doar fraze sau mici fragmente au fost refolosite în psalmii de redactare mai târzie, post-exilică, axați acum pe mărturisirea păcatelor. Aceste mărturisiri aveau legătură cu situații grave prin care trecea o persoană, cum este boala, care erau interpretate drept efecte ale mâniei lui Dumnezeu și care aveau ca urmări imposibilitatea din partea celui afectat de a frecventa sanctuarul. Atâta vreme cât era bolnav, el nu putea merge la sanctuar, persoana în cauză simțindu-se deodată exclusă din comunitate și înconjurată de foști prieteni care acum îl acuzau că a atras mânia lui Dumnezeu printr-un păcat ascuns. Este cazul lui Iov și al celor trei prieteni care reprezintă tocmai această mentalitate îndătinată: dacă ești bolnav, este un semn că divinitatea te pedepsește pentru că ai păcătuit. Pentru a abate mânia lui Dumnezeu, orantul își deplânge situația, cerând ajutorul și – în unele cazuri explicit – iertarea din partea lui Dumnezeu. Ca specie literară, acești psalmi sunt *lamentări individuale*, dezvoltate în forma actuală – așa cum am spus – abia în perioada post-exilică, formând o subgrupă aparte, pe care o putem numi „psalmi de boală”<sup>70</sup>.

<sup>69</sup> SF. GRIGORIE DE NYSSA, *La titlurile Psalmilor* 1.8. Mai multe texte la: Ioan Sorin USCA, Ioan TRAI, *Psalmii*, coll. Vechiul Testament în tâlcuirea Sfinților Părinți XIII, Ed. Christiana, București, 2009, p. 519.

<sup>70</sup> Vezi: David G. FIRTH, *Surrendering Retribution in the Psalms: Responses to Violence in Individual Complaints*, coll. Paternoster Biblical Monographs, Wipf & Stock Publishers.

Un asemenea psalm de boală este *Psalmul 6*, pe care – așa cum vom vedea – spiritualitatea apuseană îl pune chiar în grupa psalmilor penitențiali. În el se poate observa un crescendo, ceea ce ar putea sugera că se așteaptă izbăvirea în urma unui oracol din partea preotului de la templu<sup>71</sup>. Deși psalmul reflectă ideea că boala se datorează păcatelor, totuși, spre deosebire de *Ps 38* [37], nu există o mărturisire explicită a acestor păcate și nici vreo expresie explicită de pocăință. Orantul se declară neputincios și spune că oasele sale s-au tulburat (v. 2). Probabil tocmai v. 2 sugerează că păcatul a fost comis din neștiință<sup>72</sup>.

Și *Psalmul 38* [37] este o rugăciune pentru boală, fiind și el grupat între psalmii penitențiali. De data aceasta nu există niciun indiciu, ca de pildă în *Psalmul 22* [21], pentru o legătură cu cultul, ci pare a fi vorba de o producție pur literară (este un psalm cu 22 de versete, corespunzând literelor alfabetului)<sup>73</sup>. Orantul mărturisește că fărâdelegile l-au covârșit și au apăsât asupra sa ca o sarcină grea:

«Nu este pace în oasele mele de la fața păcatelor mele (חַטָּאתַי – *ħaṭṭa'ti*, τῶν ἁμαρτιῶν μου). Că fărâdelegile mele (עֲוֹנוֹתַי – ‘*awonotay*, αἰ ἄνομιᾶν μου) au covârșit capul meu, ca o sarcină grea apăsât-au peste mine. Împutitu-s-au și au putrezit rănilile mele, de la fața nebuliei mele (אֲנִלְתִּי – ‘*iwwalti*, τῆς ἀφροσύνης μου)» (*Ps 38*, 4-6 [37, 3-5]).

Păcatul este pus în relație cu boala care macină trupul. Psalmistul este gata să-și vestească fărâdelegea (v. 18): «Fărâdelegea mea (עֲוֹנִי – ‘*awoni*, τὴν ἄνομιᾶν μου) o voi vesti» (*Ps 38*, 19 [37, 18]).

*Psalmul 25* [24] este un psalm alfabetic, fapt pentru care prezintă repetiții și un amestec de stiluri. Are pasaje care țin de lamentarea individuală, de imn, dar și influențe sapiențiale, datând cel mai probabil din perioada post-exilică<sup>74</sup>. Orantul cere mai întâi iertare pentru păcatele tinereții: «Păcatele tinereților mele și fărâdelegile mele nu le pomeni» (*Ps 25*, 7 [24, 7]). Păcatele tinereții sunt puse în paralel în Septuaginta, ca o glosă explicativă, cu «păcatele neștiinței mele», ceea ce le conferă circumstanțe atenuante. Sunt, altfel spus, păcate din neștiință, pardonabile. Conceptul de «păcate ale tinereții» (cu o altă terminologie față de textul psalmic) apare și la *Iov 13*, 26. Mai departe, orantul își recunoaște păcatele: «Pentru numele Tău, Doamne, curățește păcatul meu (עֲוֹנִי – ‘*awoni*), că mult este» (*Ps 25*, 11 [24, 12]). Expresia ebraică כִּי רַב־הוּא – *ki rab hu'* poate fi tradusă și «că este mult» (cantitativ), dar și «că este mare» (calitativ). Unii comentatori au preferat a doua variantă și au încercat să identifice natura acestui păcat

Eugene, 2005, pp. 113-138.

<sup>71</sup> P.C. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, p. 94. Pentru o așezare cultică, legată de templu, vezi și: H.-J. KRAUS, *Psalmen*, vol. 1, p. 48.

<sup>72</sup> P.C. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, p. 92.

<sup>73</sup> P. C. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, pp. 302-303.

<sup>74</sup> Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen*, vol. 1, coll. Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, Neukirchen-Vluyn, 1966, p. 209.

mare: a fost propusă idolatria<sup>75</sup> sau adulterul<sup>76</sup>, dar probabil că din context este vorba pur și simplu de o mulțime de păcate<sup>77</sup>. Către finalul psalmului, este formulată cererea de iertare: «Vezi smerenia mea și osteneala mea și îmi iartă toate păcatele mele (חַטֹּאתַי – *ḥaṭṭo'tay*, τὰς ἁμαρτίας μου)» (*Ps* 25, 18 [24, 19]).

*Psalmul* 32 [31] ar putea fi un psalm sapiențial, care folosește însă fragmente cultice din rugăciuni de mulțumire (asociate probabil ritualului în care credinciosul aduce jertfă de păcat și mulțumește lui Dumnezeu pentru izbăvire)<sup>78</sup>. Este numit fericit cel căruia Domnul nu-i socotește păcatul (v. 2). Cât despre psalmist, el își mărturisește propriul păcat smerit:

«Păcatul meu (חַטֹּאתַי – *ḥaṭṭa'ti*, τὴν ἁμαρτίαν μου) l-am cunoscut și fărădelegea mea (אֲוֹנִי – *'awoni*, τὴν ἀνομίαν μου) n-am ascuns-o împotriva mea. Zis-am: „Mărturisi-voi fărădelegea mea (פְּשָׁאִי – *peša'ay*, τὴν ἀνομίαν μου) Domnului”; și Tu ai iertat (נָשָׂאתָ – *naša'ta*) nelegiuirea păcatului meu (חַטֹּאתַי וְאֲוֹנִי – *'awon ḥaṭṭa'ti*, τὴν ἀσέβειαν τῆς ἁμαρτίας)» (*Ps* 32, 5 [31, 5-6]).

Mărturisirea atrage după sine iertarea. O importanță mai mare cade pe mărturisire decât pe păcat însuși<sup>79</sup>. Mici fragmente de mărturisire a păcatelor apar risipite și în alți psalmi de boală, cum ar fi: «Că m-au împresurat rele cărora nu este număr; ajunsu-m-au fărădelegile mele și n-am putut să văd. Înmulțitu-s-au mai mult decât perii capului meu și inima mea m-a părăsit» (*Ps* 40, 13 [39, 16-17]); «Vindecă sufletul meu, că am greșit Ție» (*Ps* 41, [40, 4]).

Treptat, păcatele individuale nu mai sunt legate de existența unei boli, ci de starea de păcătoșenie cu care se naște orice om. Acest lucru se constată cel mai bine în *Psalmul* penitențial 51 [50], care este prin excelență psalmul individual de mărturisire a păcatelor și de pocăință, după cum *Psalmul* 106 [105] este prin excelență psalmul colectiv de mărturisire a păcatelor<sup>80</sup>. Dacă la nivelul comunitar păcatul cel mai mare este idolatria, la nivel individual păcatele cele mai mari sunt uciderea și adulterul (cf. *Ps* 51 [50]). În titlul istoric al *Psalmului* 51 [50] (din păcate netradus de Biblia Sinodală, dar regăsit în *Psaltire*, cartea de cult), este chiar pus în legătură cu păcatele adulterului și uciderii săvârșite de David pentru a o lua de soție pe femeia lui Urie hititul, Batșeba, fapt pentru care a fost aspru muștrat de profetul Natan (cf. *1 Sam* 12 [2 Rg 12]). Prin aceasta,

<sup>75</sup> Mitchell DAHOOD, *Psalms I: 1-50: Introduction, Translation, and Notes*, coll. Anchor Bible, Doubleday, New York, 1965, vol. 1, p. 157.

<sup>76</sup> Peter C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, 1976, p. 305, n. 3.

<sup>77</sup> P.C. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, p. 220.

<sup>78</sup> P.C. CRAIGIE, M. TATE, *Psalms 1-50*, p. 265. Kenneth J. KUNTZ, „The Retribution Motif in Psalmic Wisdom”, în: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 89 (1977), pp. 222-233.

<sup>79</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 422.

<sup>80</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 423.



orantul folosește un exemplu celebru de păcat grav și iertare divină<sup>81</sup>. Psalmul a fost scris de cineva obișnuit cu limbajul sacerdotal de purificare, dar care arată și necesitatea pocăinței care să fie unită cu ritualul<sup>82</sup>. De altfel, terminologia specific preotească (cele trei denumiri pentru păcat: פֶּשַׁע – *pešaʿ*, אֲוֹן – *ʿawon* și חַטָּאת – *ḥaṭṭaʿt*) și sugerarea ritualurilor de curățire (ștergere, spălare, curățire) arată că psalmul este post-exilic<sup>83</sup>, după cum o dovedește și referirea la dorința reconstruirii zidurilor Ierusalimului (dărâmat în 586 î.Hr., reconstruit abia sub guvernatorul Neemia din perioada persană, în 445 î.Hr.).

Orantul mărturisește păcatul chiar de la început, cerând curățirea de la Dumnezeu:

«După mulțimea îndurărilor Tale, șterge fărădelegea mea (פֶּשַׁעַי – *pešaʿay*, τὸ ἀνόμιμά μου). Mai vărtos mă spală de fărădelegea mea (אֲוֹנִי – *ʿawoni*, τῆς ἀνομίας μου) și de păcatul meu (חַטָּאתִי – *ḥaṭṭaʿati*, τῆς ἁμαρτίας μου) mă curățește. Că fărădelegea mea (פֶּשַׁעַי – *pešaʿay*, τὴν ἀνομίαν μου) eu o cunosc și păcatul meu (חַטָּאתִי – *ḥaṭṭaʿati*, ἡ ἁμαρτία μου) înaintea mea este pururea» (*Ps* 51, 3-5 [50, 2-4]).

Păcatul este prezentat întreit (פֶּשַׁעַי – *pešaʿ*, אֲוֹן – *ʿawon* și חַטָּאתִי – *ḥaṭṭaʿt*), dar și îndurarea Domnului este prezentată gradual prin trei termeni (הֵן – *hen*, חֶסֶד – *hesed* și רַחֲמִים – *raḥamim*, cf. și *Iș* 34, 6)<sup>84</sup>. Păcatul este recunoscut ca atare într-un strigăt de pocăință: «Că fărădelegea mea eu o cunosc și păcatul meu înaintea mea este pururi. Ție unuia am greșit și rău înaintea Ta am făcut» (*Ps* 51, 5-6 [50, 4-5]). Păcatul apare, așadar, ca o realitate constantă în viața omului, chiar și în prezent, nu numai în trecut, ca o stare generală, nu numai ca un act izolat<sup>85</sup>. Această idee este evidențiată și peste câteva versete: «Că iată, întru fărădelegi (אֲוֹן – *ʿawon*, ἀνομίας) m-am zămislit și în păcate (חַטָּאתִי – *ḥeṭʿt*) m-a născut maica mea» (*Ps* 51, 7 [50, 6]). Deși păcatul a fost săvârșit „doar” față de Dumnezeu, psalmistul vorbește de „sânge”, deci ar fi vorba de crimă<sup>86</sup> (aluzie la uciderea lui Urie). Curăția inimii («inimă curată») nu se mai referă la curăția din perspectivă ceremonială, ci la cea etică, o inimă nou creată, semn al unei înnoiri interioare<sup>87</sup>. Pocăința psalmistului va fi folosită ca model și de către ceilalți membri ai comunității (v. 15)<sup>88</sup>. «Stropi-mă-voi (תְּחַטְּתֵנִי – *teḥaṭṭeʿeni*) cu isop și mă voi curăța; spăla-mă-vei și mai vărtos decât zăpada mă voi albi» (*Ps* 51, 9 [50, 8]). Referirea la spălarea (*t-h-r*) și curățire (*k-b-s*), precum și la „isop” suge-

<sup>81</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 424.

<sup>82</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 430.

<sup>83</sup> E.S. GERSTENBERGER, *Psalms: Part 1 with Introduction to Cultic Poetry*, p. 212.

<sup>84</sup> F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, p. 50.

<sup>85</sup> F.L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 51-100*, p. 51.

<sup>86</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, pp. 426-427.

<sup>87</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 429.

<sup>88</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 430.

rează purificarea ritualică obținută în cadru cultic (cf. *Num* 19, 18-19), prin care orantul se poate întoarce în comunitatea religioasă<sup>89</sup>. Iertarea se dorește tot una generală, a tuturor păcatelor: «Întoarce fața Ta de la păcatele mele (חַטָּאתַי – *ḥaṭṭa'ay*, τῶν ἁμαρτιῶν μου) și toate fărâdelegile mele (עֲוֹנוֹתַי – *'awonotay*, τὰς ἀνομίας μου) șterge-le» (*Ps* 51, 11 [50, 10]).

Totuși, și alți psalmi insistă pe păcătoșenia devenită stare generală umană. În *Psalmul* 143 [142], și el numărat printre psalmii penitențiali, citim: «Nimeni din cei vii nu-i drept înaintea Ta» (*Ps* 143, 2 [142, 2]). În *Psalmul* 130 [129], de asemenea psalm penitențial, unul dintre psalmii așa-ziși „ai treptelor” (adică ai pelerinajului spre Ierusalim din perioada post-exilică), orantul își exprimă conștiința că păcatul apasă asupra tuturor și nimeni nu poate soluționa singur problema păcătoșeniei: «De Te vei uita la fărâdelegi, Doamne, Doamne, cine va suferi?» (*Ps* 130, 3 [129, 3]). Totuși, știe că Domnul este și milostiv: «Că la Tine este milostivirea / iertarea (רַחֲמֵי־לֵחַם – *seliḥaḥ*, ὁ ἰλασμός)» (*Ps* 130, 4 [129, 4]); «Că la Domnul este mila (רַחֲמֵי – *hesed*, τὸ ἔλεος) și multă mântuire / scăpare (רַחֲמֵי – *pedut*, λύτρωσις) la El» (*Ps* 130, 7 [129, 7]). Psalmul se încheie cu mărturisirea că Domnul îl va izbăvi pe Israel de toate fărâdelegile lui (*Ps* 130, 8 [129, 8]).

Din zona pur sapiențială provine mărturisirea din *Psalmul* 119 [118]: «rătăcit-am (ebr. *ta'itti*) ca o oaie pierdută» (*Ps* 119, 176 [118, 176]), care sigur că trebuie interpretată în contextul necesității respectării Legii, tema principală a psalmului. Rătăcirea sugerează abatere de la calea cea dreaptă reprezentată de Lege. Este interesant că formele de manifestare a pocăinței sunt împrumutate din ritualul de jelire pentru morți. Pocăința se exprimă, astfel, prin post (ajunare totală)<sup>90</sup>, sfășierea veșmintelor (sau dezbrăcarea lor), îmbrăcarea în sac (o bucată de pânză tare), presărarea de cenușă sau praf pe cap. Este posibil ca, la nivel teologic, împrumutul din ritualurile funebre să arate că păcatul produce moarte, iar prin aceasta păcătosul s-a asemănat unui mort, care este jelit.

### Trepte ale recunoașterii păcatelor individuale

Revenind la Psalmii ebraici, recunoașterea păcatelor comportă diverse trepte. Mai întâi, am putea spune că avem de-a face cu o recunoaștere nu atât a păcatelor personale, cât a stării de păcătoșenie a întregii umanități. Orantul critică decăderea umană. Astfel, afirmă, de pildă, că oamenii iubesc deșertăciunea (רִיק – *riq*) și caută minciuna (*Ps* 4, 3 [4, 2]); oamenii s-au stricat, încât nu mai este nici măcar unul care să facă binele (*Ps* 14, 1 [13, 1]): «Toți s-au abătut, împreună ne-trebnici s-au făcut; nu este cel ce face bunătate, nu este până la unul» (*Ps* 14, 3 [13, 3]). Oamenii lucrează «fărâdelege (חַמָּס – *ḥamas*, ἀδικίαν) pe pământ» (*Ps* 58, 3 [57, 2]). «Răsar păcătoșii (רֵשָׁעִים – *reša'im*, τοὺς ἁμαρτωλοὺς) ca iarba» (*Ps* 92,

<sup>89</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, pp. 425-426.

<sup>90</sup> David LAMBERT, „Fasting as a Penitential Rite: A Biblical Phenomenon?”, în: *Harvard Theological Review*, 96 (2003) 4, pp. 477-512.

8 [91, 7]). «Tot omul este mincinos» (*Ps* 116, 11 [115, 2]). De aceea, orantul chiar I se adresează lui Dumnezeu să nu cerceteze dreptatea oamenilor, pentru că nimeni nu ar fi găsit vrednic de nevinovăție: «să nu intri la judecată cu robul Tău, că nimeni dintre cei vii nu-i drept înaintea Ta» (*Ps* 143, 2 [142, 2]).

Un al doilea tip de recunoaștere a păcatului constă în recunoașterea păcatelor involuntare, care adesea rămân necunoscute chiar și săvârșitorului. «Greșelile (*שְׁגִיאוֹת* – *šegi'ot*, παραπτώματα) cine le va pricepe? De cele ascunse (*נִסְתָּרוֹת* – *nistarot*, τῶν κρυφίων μου) ale mele curățește-mă!» (*Ps* 19, 13 [18, 13]). Prin aceasta se arată că „greșeala” este un păcat involuntar, ascuns intenției săvârșitorului, o scăpare. «De păcate fâțișe (*זִדְמוֹת* – *zedim*, „păcătoși insolenți”) ferește pe robul Tău, ca să nu mă stăpânească. Atunci fără prihană (*אֵינִי עֹשֶׂה עֲוֹנוֹת* – *'etam*, ἄμωμος) voi fi și mă voi curăța de păcat mare (*רַב פְּשָׁע* – *peša' rab*, ἁμαρτίας μεγάλης)» (*Ps* 19, 14 [18, 14]). Într-un alt text apare conceptul de păcat al tinereții ca un păcat nu atât de grav, pentru că s-a datorat neștiinței și lipsei de experiență asociate cu vârsta imatură: «Păcatele (*חַטָּאוֹת* – *hatto't*) tinereților mele și fărădelegile mele (*פְּשָׁעַי* – *peša'ay*) nu le pomeni» (*Ps* 25, 7 [24, 7]). În Septuaginta, în loc de «fărădelegile mele» apare «ale neștiinței mele» (ἀγνοίας μου).

Există însă și a treia categorie de recunoaștere a păcatului, aceea a păcatului voluntar. Psalmistul își recunoaște păcatele în deplină responsabilitate față de ele: «Fărădelegile au covârșit capul meu, ca o sarcină grea apăsas-au peste mine» (*Ps* 38, 5 [37, 4]); «Fărădelegea mea eu o voi vesti și mă voi îngriji pentru păcatul meu» (*Ps* 38, 19 [37, 18]); «Greșelile mele de la Tine nu s-au ascuns» (*Ps* 69, 6 [68, 7]).

Este interesant că în unele locuri cele două sentimente morale, cel de nevinovăție și cel de vinovăție, pot fi găsite împreună: «robul tău le păzește pe ele [legile]... Greșelile cine le va pricepe? De cele ascunse ale mele curățește-mă și de cele străine ferește pe robul Tău; de nu mă vor stăpâni, atunci fără prihană voi fi și mă voi curăți de păcat mare» (*Ps* 19, 12-14 [18, 12-14]). M.J. Boda arată că soluția psalmului este ca Dumnezeu să-l păzească pe psalmist de greșelile impardonabile și să-l curețe de cele pardonabile<sup>91</sup>. Recunoașterea simultană a nevinovăției și a vinovăției care cauzează pedeapsa divină se regăsește și în *Psalmul* 25, 7-8, 11, 18 [24, 7-9, 12, 19], dar o asemenea declarație nu constituie o contradicție pentru viața de credință<sup>92</sup>. Alți comentatori au văzut aici un efect al faptului că psalmul este alfabetice, ceea ce cauzează un amestec al ideilor. Recunoașterea simultană apare și în lungul psalm sapiențial *Psalmul* 119 [118]: «de s-ar îndrepta căile mele» (*Ps* 119, 5 [118, 5]); «depărtează de la mine calea nedreptății (*שֶׁקֶר* – *šeqer*, „minciună”, ἄδικίας, „nedreptate”)» (*Ps* 119, 29 [118, 29]); «părtaș sunt cu cei ce se tem de Tine» (*Ps* 119, 63 [118, 63]); «Mai înainte de a fi umilit am

<sup>91</sup> M.J. BODA, *A Severe Mercy...*, p. 406.

<sup>92</sup> Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER, jr., *Psalms*, coll. New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 132.

greșit (שׁוּגַג – *šogeg*, ἐπλημμέλημα)» (Ps 119, 67 [118, 67]); «departe de păcătoși (רְשָׁעִים – *reša'im*, ἀμαρτωλῶν) este mântuirea» (Ps 119, 155 [118, 155]).

### Psalmii de pocăință în tradițiile apuseană și răsăriteană

Psaltirea a reprezentat o reală sursă de inspirație pentru pocăința creștinilor. Psalmul prin excelență de pocăință, *Psalmul* 51 [50] era, de pildă, recitat la finalul serviciului matinal în primele veacuri ale Bisericii.

Ulterior, în tradiția apuseană vor fi selectați anumiți psalmi penitențiali. În *Viața Sfântului Augustin* (31.2) a lui Possidius, se precizează că, aflat pe patul de moarte, Fericitul Augustin a poruncit ca cei mai scurți (*paucissimi*) psalmi de pocăință să-i fie scriși și lipiți pe perete, ca să-i poată citi singur<sup>93</sup>. Unii comentatori înțeleg textul ca referindu-se la grupa psalmilor de pocăință, care sunt, în general, mai scurți decât ceilalți psalmi. Dacă această interpretare este corectă, atunci ar fi atestată pentru prima dată selectarea psalmilor de pocăință. O altă problemă este ridicată de termenul *quaterniones*, care poate însemna că psalmii de pocăință aleși de Fericitul Augustin sunt în număr de patru<sup>94</sup>. Totuși, chiar dacă ar fi corectă înțelegerea că acesta știa de un grup de patru psalmi de pocăință, componența grupului nu este precizată.

Primul scriitor creștin din Apus care oferă lista celor șapte psalmi de pocăință este senatorul Cassiodor, prieten și colaborator al regelui arian al ostrogoților, Teodoric. După căderea ostrogoților, Cassiodor redactează un comentariu la cartea Psalmilor, *Expositio psalmorum* (*Expunere / comentariu asupra Psalmilor*), scris cca. 540 d.Hr. Atunci când comentează *Psalmul* 6, el atrage atenția: «Ia aminte, dar, că acesta este primul dintre psalmii penitenților. Este urmat de Psalmii 31, 37, 50, 101, 129 și 142»<sup>95</sup>. Lista este repetată și când tratează *Psalmul* 142, cel de-al șaptelea psalm de pocăință<sup>96</sup>. Cassiodor numără psalmii după numerotarea Septuagintei, așa că – propriu-zis – psalmii de pocăință sunt următorii: 6, 32 [31], 38 [37], 51 [50], 102 [101], 130 [129] și 143 [142]. Așa se stabilește în tradiția apuseană lista celor șapte psalmi penitențiali.

În perioada carolingiană, Alcuin a fost primul care a comentat despre cei șapte psalmi de pocăință ca un grup distinct (*septem psalmi poenitentiae*)<sup>97</sup>. În

<sup>93</sup> Herbert T. WEISKOTTEN, *Sancti Augustini Vita scripta a Possidio episcopo: edited with revised text, introduction, notes, and an English translation*, Princeton University Press, Princeton, 1919, pp. 140-141.

<sup>94</sup> John L. UBEL, „*Septem Psalmi Poenitentiales: History, Demise, and Rebirth of an Ascetical Tradition*”, in: *Logos*, 17 (2014) 4, p. 5.

<sup>95</sup> În traducere engleză: CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 1: *Psalms 1-50*, transl. by P.G. Walsh, coll. Ancient Christian Writers 51, Paulist Press, New York, 1990, p. 90.

<sup>96</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 3: *Psalms 101-150*, transl. by P.G. Walsh, coll. Ancient Christian Writers 51, Paulist Press, New York, 1990, p. 412.

<sup>97</sup> Jonathan BLACK, „*Psalms Uses in Carolingian Prayerbooks: Alcuin's Confessio peccatorum pura and the Seven Penitential Psalms (Use 1)*”, in: *Medieval Studies*, 65 (2003), pp. 1-56.

sec. al IX-lea, acești șapte psalmi de pocăință sunt integrați în ritualuri destinate celor bolnavi și celor răposați în mănăstirile din Le Mans, Chelles, Tournai, Saint-Thierry, Saint-Germain și Saint-Denis, ceea ce reflectă învățătura lui Benedict de Aniane ca anumiți „psalmi speciali” (*psalmi speciales*) să fie recitați pentru cei bolnavi și pentru cei morți<sup>98</sup>. În Apus, cei șapte psalmi de pocăință au fost puși în legătură și cu pocăința față de păcatele capitale: mânia – *Psalmul* 6, mândrie – *Psalmul* 32 [31], lăcomie – *Psalmul* 38 [37], desfrânare – *Psalmul* 51 [50], iubire de arginți – *Psalmul* 102 [101], invidie – *Psalmul* 130 [129] și lene – *Psalmul* 143 [142]<sup>99</sup>. Nu se cunosc exact motivele alegerii acestor psalmi ca o grupă distinctă de psalmi de pocăință. Se poate însă presupune că gruparea lor se datorează ideii pauline din *Epistola către Romani* că mânia Domnului izbucnește dacă omul nu se pocăiește. Într-adevăr, *Rm* 3, 4 citează din *Ps* 51, 4, *Rm* 3, 20 se referă la *Ps* 143, 2, *Rm* 3, 24 se referă la *Ps* 130, 7, iar *Rm* 4, 7-8 citează din *Ps* 32, 1-2<sup>100</sup>.

În tradiția răsăriteană, nu întâlnim lista celor șapte psalmi penitențiali din Apus. În schimb, un rol similar l-au jucat cei șase psalmi ai Utreniei, la care putem adăuga – ca un al șaptelea psalm – *Psalmul* 51 [50], citit, de asemenea, în cadrul aceleiași slujbe, dar după pericopa evanghelică.

Hexapsalmul de la Utrenie pare a fi de origine egipteană, provenind, de fapt, din privegherea de noapte. Este atestat pentru prima dată într-un manuscris grec de la sfârșitul sec. al VI-lea sau începutul sec. al VII-lea, care vorbea despre vizita stareților Ioan și Sofronie la starețul anahoret Nil din Sinai. În timpul privegherii (ἀγρυπνία) de sâmbătă noaptea, călugării din Sinai rosteau Hexapsalmul (ἕξαψαλμος), apoi, după „Tatăl nostru”, întreaga *Psaltire* împărțită în trei stări<sup>101</sup>. Nu se precizează componența Hexapsalmului, dar se deduce că era foarte cunoscut. O menționare asemănătoare se întâlnește și în *Regula* mănăstirii Stoudios din Constantinopol în sec. al IX-lea<sup>102</sup>. Caracterul penitențial al Hexapsalmului este dovedit de faptul că nu era rostit în Săptămâna Luminată<sup>103</sup>.

<sup>98</sup> Renie S. CHOY, *Intercessory Prayer and the Monastic Ideal in the Time of the Carolingian Reforms*, coll. Oxford Theology and Religion Monographs, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 85-86.

<sup>99</sup> Samuel E. BALENTINE, „I Was Ready to Be Sought Out by Those Who Did Not Ask”, în: M.J. BODA, D.K. FALK, R.A. WERLINE (eds.), *Seeking the Favor of God*, vol. 1: *The Origins of Penitential Prayer...*, pp. 1-20 (aici p. 2).

<sup>100</sup> S.E. BALENTINE, „I Was Ready to Be Sought Out... », p. 2.

<sup>101</sup> Textul critic la: Augusta LONGO, „Il testo integrale della *Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio* attraverso le *Ερμηνείαι* di Nicone”, în: *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 12-13 (1965-1966), pp. 223-267 (aici pp. 251-252). Cf. Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West: The Origin of the Divine Office and Its Meaning for Today*, The Liturgical Press, St. John's Abbey, Collegeville, 1986, pp. 198-199.

<sup>102</sup> „Stoudios: Rule of the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople” (trans. Timothy Miller), în: John THOMAS, Angela CONSTANTINIDES HERO (eds.), *Byzantine Monastic Foundation Documents*, vol. 1, coll. Dumbarton Oaks Studies 35, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 2000, pp. 102, 104, 105, 113.

<sup>103</sup> „Stoudios: Rule of the Monastery...”, p. 99.

Hexapsalmul cuprinde următorii psalmi: 3, 38 [37], 63 [62], 88 [87], 103 [102] și 143 [142]. După cum se poate observa, există o suprapunere de doar doi psalmi cu cei numiți penitențiali în Apus: *Ps* 38 [37] și 143 [142]. În spiritualitatea răsăriteană, acești șase psalmi, numiți și „psalmii judecății”, sunt puși în legătură cu Judecata de Apoi și cu timpul cât sufletul va fi judecat de Dumnezeu<sup>104</sup>.

### Iertarea păcatelor; mila lui Dumnezeu

Dumnezeu nu este doar drept, ci și milostiv și iertător. *Psalmul* 86 [85] enumeră adjective care țin de acest registru referitor la Domnul. El este «bun și blând și mult-milostiv (טוֹב וְסֶלַח וְרַב־חֶסֶד – *toḇ wesallah werab ḥesed*, χρηστός καὶ ἐπιεικῆς καὶ πολυέλεος)», îndurat și milostiv, îndelung-răbdător și mult-milostiv și adevărat (רַחוּם וְחַנּוּן אֲרֵךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְאֱמֶת) – *raḥum weḥannun, ’erek ’appayim werab ḥesed we’emet*, οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων μακρόθυμος καὶ πολυέλεος καὶ ἀληθινός)» (*Ps* 86, 5, 15 [85, 4, 14]).

Verbul care exprimă direct ideea de iertare este סָלַח – *salah*, „a ierta”, care însă apare în *Psaltire* doar de două ori: «Curățește păcatul meu» (*Ps* 25, 11 [24, 12]); Dumnezeu este «Cel ce curățește toate fărâdelegile tale (עֹנֵקִי – *awoneki*, τὰς ἀνομίας σου)» (*Ps* 103, 3 [102, 3]). În primul caz, Septuaginta redă prin ἰλάσκομαι, „a face ispășire”. De la rădăcina *s-l-ḥ* sunt atestate adjectivul סָלַח – *sallah*, „iertător” (*Ps* 86, 5), și substantivul סְלִיחָה – *seliḥaḥ* (*Ps* 130, 4). Sensul de bază pare să fie legat de purificarea prin stropire, ritual asociat obținerii iertării; astfel, în akkadiană, *salāhum* înseamnă chiar „a stropi”<sup>105</sup>, deși în ebraică acest sens nu transpare din niciun context. Alte posibilități de expresie a iertării sunt metaforice, plecând fie de la ideea de ștergere, ca מָחָה – *maḥaḥ* la Qal (51, 11; 109, 14), „a șterge”<sup>106</sup>, fie de la ideea de „a curăța”, ca טָהַר – *ṭaḥer* la Piel (51, 4), „a curăța”<sup>107</sup>, fie de la ideea de spălare כָּבַס – *kabas*, la Piel (51, 4, 9), „a spăla”<sup>108</sup>. Aceste denumiri sunt legate de ritualurile preotești de spălare și stropire, prin care

<sup>104</sup> Radu ALEXANDRU, „Psalmii Utreniei sau Psalmii Judecății”, <<https://www.crestinortodox.ro/liturgica/slujbele-seara/psalmii-utreniei-psalmii-judecatii-119852.html>>, 29 ian. 2016; Marian DUMITRU, „Psalmii dimineții – explicație și înțeles”, <<https://doxologia.ro/liturgica/taine-ierurgii-slujbele-bisericii/cei-sase-psalmi-ai-diminetii-explicatie-teologica>>, 29 ian. 2016.

<sup>105</sup> J. HAUSMANN, „סָלַח *sālah*; סָלַח *sallāh*; סְלִיחָה *s’liḥā*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 10, pp. 258-265.

<sup>106</sup> L. ALONSO-SCHÖKEL, „מָחָה *māḥā*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 8, pp. 227-231.

<sup>107</sup> H. RINGGREN, „טָהַר *ṭaḥar*; טָהַר *tāhōr*; טָהַר *ṭōhar*; טָהַר *ṭōḥ’rā*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 5, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 1988 (retip. din 1986), pp. 287-296.

<sup>108</sup> G. ANDRÉ, „כָּבַס *kābas*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 7, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids, 1995, pp. 40-42.

era obținută puritatea ritualică. De aceea, putem include în această categorie și un termen mai tehnic, חַטָּה – *ḥaṭṭa'* la Piel (*Ps* 51, 9), „a purifica”.

Referitor la iertarea păcatelor, se poate folosi și verbul נָשָׂא – *naša'*, cu sau fără prepoziția לְ – *le-*, care înseamnă propriu-zis „a ridica”, deci „a suspenda (păcatul)” (cf. *Ps* 25, 18 [24, 19]; 32, 5; 85, 3). Această idee se regăsește în următorul exemplu: «Vezi smerenia mea și osteneala mea și îmi iartă (נָשָׂא – *śa'*, ἄφεσις) toate păcatele mele» (*Ps* 25, 18 [24, 19]). De asemenea, Dumnezeu poate îndepărta păcatul, רָחַק – *raḥaq* la Hifil, „a îndepărta” (*Ps* 103, 12), îl poate acoperi, כָּסָה – *kasa<sup>h</sup>* la Piel (*Ps* 32, 1; 85, 3), „a acoperi”, Își poate ascunde fața de la păcate, מָן הַתִּירַן פָּנִים מִן – *histir panim min*, „a ascunde fața de la” (*Ps* 51, 11).

Iertarea poate fi exprimată și prin prisma socotelii unei datorii. Un asemenea verb este פָּדָה – *pada<sup>h</sup>*, „a răscumpăra”<sup>109</sup>: «Și El va izbăvi (יַפְדֶּה – *yipde<sup>h</sup>*, λυτρώσεται) pe Israel din toate fărădelegile lui» (*Ps* 130, 8 [129, 8]). Dumnezeu iartă păcatul, nemaipunându-l la socoteală, לֹא חָשַׁב – *lo' ḥašab*, „a nu socoti” (*Ps* 32, 1). De asemenea, despre păcatul neiertat se spune că „este amintit” – verbul זָכַר – *zakar* la Nifal (*Ps* 109, 14). Din sfera juridică, mai fac parte ideea că Dumnezeu îl achită pe om, נָקָה – *naqa<sup>h</sup>* la Piel, „a achita” (*Ps* 19, 13-14)<sup>110</sup>, și ideea că primește ispășirea (plata), כָּפַר – *kapar* la Piel cu prepoziția עַל – *al Ps* (79, 9)<sup>111</sup>. În unele texte, diferitele expresii ale iertării pot să existe alături unele de altele, precum în *Psalmul* 32 [31]:

«Fericiti cei cărora s-au iertat fărădelegile (נִשְׁוּ פְשָׁעֵי – *nešuy peša<sup>c</sup>*, ὡν ἀφέθησαν αἱ ἄνομίαι) și cărora s-au acoperit păcatele (כִּסְוֵי חַטָּאֵה – *kesuy ḥaṭṭa<sup>a</sup>*, ὡν ἀπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι). Fericit bărbatul căruia nu-i va socoti (לֹא יַחֲשֹׁב – *lo' yaḥšob*) Domnul păcatul (עוֹן – *awon*, ἁμαρτίαν), nici nu este în gura lui vicieșug (רֵמִיָּיָה – *remiyya<sup>h</sup>*, δόλος)» (*Ps* 32, 1-2 [31, 1-2]).

Iertarea poate văzută și ca o izbăvire de sub puterea păcatului, fiind folosiți termeni care apar, de pildă, atunci când este vorba de izbăvirea de sub asuprirea străinilor sau scăparea cu viață de la o bătălie. Un asemenea verb este הִצִּיל – *hiššil*, de la rădăcina *n-ṣ-l*, „a face scăpat de”: «De toate fărădelegile mele (פְּשָׁעַי – *peša<sup>c</sup> ay*) izbăvește-mă» (*Ps* 39, 9 [38, 12]). Poate însă cel mai interesant termen este הָנַן – *hanan*, „a fi favorabil”, „a avea milă” (*Ps* 51, 3)<sup>112</sup>. Exprimat la

<sup>109</sup> H. CAZELLES, „הַפְדָּה *pādā*; פָּדוּת *p<sup>c</sup>dūt*; פִּדְיוֹן *pidyōn*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 11, transl. by David E. Green, Eerdmans, Grand Rapids / Cambridge, 2001, pp. 483-490.

<sup>110</sup> G. WARMUTH, „נָקָה *nāqā*; נָקִי *nāqī*; נִיַּקְּאוֹן *niqqāyōn*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9, pp. 553-563.

<sup>111</sup> B. LANG, „כִּפֶּר *kipper*; כַּפֶּרֶת *kapporet*; כֹּפֶר *kōper*; כִּפּוּרִים *kippurim*”, în: G.J. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 7, pp. 288-303.

<sup>112</sup> Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2015.

imperativ  $\text{חַנּוּנִי}$  – *honneni*, „miluiește-mă”, „ai milă de mine”, „milostivește-Te de mine”, însoțit sau nu de numele divin (*Yahweh*<sup>h</sup>, *Elohim*) (*Ps* 4, 2 [4, 1]; 6, 3 [6, 2]; 31, 10 [30, 9]; 41, 5,11 [40, 4,10]; 51, 3 [50, 1]; 56, 2 [55, 1]; 57, 2 [56, 1] – de două ori; *Ps* 86, 3 [85, 3]; 119, 29, 58 [118, 29, 58]), a devenit chiar un refren des întâlnit în liturghia bizantină,  $\kappa\upsilon\rho\iota\epsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\theta\sigma\omicron\nu\omicron\nu$ . Este interesant că, în cazul iertării colective a poporului, iertarea poate fi obținută printr-un mijlocitor uman. Asemenea mijlocitor au fost Moise și preoții: «i-ar fi pierdut dacă n-ar fi stat Moise» (*Ps* 106, 23 [105, 23]), spunându-se mai departe chiar că Moise a suferit pentru ei (*Ps* 106, 32 [105, 32]). În același context, un mijlocitor este și marele preot Fineas (*Ps* 106, 30 [105, 30]).

În unele texte, cererea iertării din partea Domnului este formulată la imperativ: «Să nu pomeniști fărădelegile ( $\text{עֲוֹנוֹת}$  – *awonot*,  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\omega}\nu$ ) noastre cele de demult» (*Ps* 79, 8 [78, 8]); «Curățește păcatele noastre ( $\text{חַטֹּאתֵינוּ}$  – *hattotenu*,  $\tau\alpha\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu$ ) pentru numele Tău» (*Ps* 79, 9 [78, 9]). În altele, iertarea apare ca ceva deja petrecut în trecut: «Iertat-ai fărădelegile ( $\text{עֲוֹנוֹתֵינוּ}$  – *nasata awon*,  $\acute{\alpha}\phi\acute{\eta}\kappa\alpha\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ ) poporului Tău, acoperit-ai toate păcatele lor ( $\text{חַטֹּאתֵיהֶם}$  – *hattatam*,  $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ )» (*Ps* 85, 3 [84, 2]); «Nu după păcatele noastre ( $\text{חַטֹּאתֵינוּ}$  – *hattaenu*,  $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu$ ) ne-a făcut nouă și nu după fărădelegile noastre ne-a răsplătit nouă» (*Ps* 103, 10 [102, 10]); «depărtat-a de la noi fărădelegile noastre ( $\text{עֲשָׂתָנוּ}$  – *pesaenu*,  $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu$ )» (*Ps* 103, 12 [102, 12]); «i-a ajutat să iasă din calea fărădelegii lor ( $\text{פִּשְׁעָם}$  – *pisam*,  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ), căci pentru fărădelegile lor ( $\text{עֲוֹנוֹתֵיהֶם}$  – *awonotehem*,  $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ) au fost umiliți» (*Ps* 107, 17 [106, 17]). În sfârșit, alte texte vorbesc de iertare la viitor, sugerându-se nădejdea curățirii păcatelor: «Nelegiuirile noastre ( $\text{עֲשָׂתָנוּ}$  – *pesaenu*,  $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \acute{\eta}\mu\acute{\omega}\nu$ ) Tu le vei curăța» (*Ps* 65, 4 [64, 3]); deși părinții au păcătuit ( $\text{חַטֹּאתֵינוּ}$  – *hattatenu*,  $\acute{\eta}\mu\alpha\rho\tau\omicron\nu\omicron\nu$ ) și n-au crezut (*Ps* 78, 32 [77, 36]), totuși Dumnezeu «va curăți păcatele ( $\text{עֲוֹנוֹתֵינוּ}$  – *awon*,  $\tau\alpha\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$ ) și nu-i va nimici, Își va întoarce de multe ori mânia Lui» (*Ps* 78, 38 [77, 42-43]); Domnul «va izbăvi pe Israel din toate fărădelegile lui ( $\text{עֲוֹנוֹתָיו}$  – *awonotaw*,  $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\iota\acute{\omega}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\upsilon$ )» (*Ps* 130, 8 [129, 8]).

### Rezistență prin rugăciune în fața primejdiei de păcătuire

În câteva texte, orantul se roagă ca Domnul să nu-l pedepsească alături de păcătoși, în special să nu-l pedepsească prin moarte înainte de vreme<sup>113</sup>: «Să nu pierzi cu cei necredincioși sufletul meu și cu vărsătorii de sânge viața mea» (*Ps* 26, 9 [25, 9]); «Să nu tragi cu cei păcătoși ( $\text{רֵשַׁעִים}$  – *resa'im*,  $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\omega\lambda\acute{\omega}\nu$ ) sufletul meu» (*Ps* 28, 3 [27, 3]). Desigur, aceste texte se bazează pe convingerea că Dumnezeu îi pedepsește grabnic pe păcătoși prin moarte. Deși în contextele respective nu există o legătură directă cu pocăința, ci mai degrabă cu afirmarea

<sup>113</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen I. Psalm 1-50*, p. 179.



nevinovăției, totuși, în lumina psalmilor de pocăință, rugăciunile pentru ferirea de pedeapsa împreună cu păcătoșii pot fi interpretate – la nivel duhovnicesc – ca rugăciuni pentru ca Dumnezeu să îngăduie prilejuri de pocăință. Oricum, în anumite cazuri, păcătoșii înșiși sunt recuperabili: Domnul «îi va învăța pe păcătoși pe cale» (Ps 25, 8 [24, 9]). În Septuaginta versetul este tradus: «lege va da păcătoșilor în cale», așa cum preia și Biblia Sinodală. De asemenea, orantul se roagă ca Dumnezeul să-l izbăvească «din mâna păcătoșilor»:

«Mâna păcătoșilor (רְשָׁעִים – *reša'im*, ἀμαρτωλῶν) să nu mă clatine» (Ps 36, 12 [35, 11]); «Izbăvește-mă de cei ce lucrează fărădelegea (אָוֵן – *'awen*, τὴν ἀνομίαν)» (Ps 59, 3 [58, 2]); «Izbăvește-mă din mâna păcătoșului (רָשָׁע – *raša'*, ἀμαρτωλοῦ), din mâna călcătorului de lege (לְעֹשֵׂי מַעַוְוֶה – *me'awwel*, παρανομοῦντος) și a celui ce face strâmbătate (מְחַוְוֶה – *homeș*, ἀδικούντος)» (Ps 71, 4 [70, 5]); «cei ce iubiți pe Domnul urăți răul; Domnul păzește sufletele cuvioșilor Lui; din mâna păcătoșului (רְשָׁעִים – *reša'im*, ἀμαρτωλῶν) îi va izbăvi pe ei» (Ps 97, 10 [96, 11]); «Păzește-mă, Doamne, de mâna păcătoșului (רָשָׁע – *raša'*, ἀμαρτωλοῦ); scoate-mă de la oamenii nedrepti (אִישׁ חָמָסִים – *'is hamasim*, ἀνθρώπων ἀδίκων)» (Ps 140, 5 [139, 4]).

De asemenea, despre „dumnezeii” care judecă cu nedreptate (עֹוֵל – *'awel*, ἀδικίαν) (Ps 82, 2 [81, 2]), se spune că ar fi trebuit să le poarte de grijă celor drepti: «din mâna păcătoșului (רְשָׁעִים – *reša'im*, ἀμαρτωλοῦ) izbăviți-i» (Ps 82, 4 [81, 4]).

În alte texte, orantul prezintă separarea sa de păcătoși ca pe o opțiune morală proprie: «Ales-am a fi lepădat în casa lui Dumnezeu mai bine decât a locui în locașurile păcătoșilor (רָשָׁעִים – *reša'*, ἀμαρτωλῶν)» (Ps 84, 11 [83, 11]). Din această poziționare separată, orantul chiar îi mustră pe păcătoși: «Și am zis celor fără de lege (הוֹלְלִים – *holelim*, τοῖς παρανομοῦσιν): „Nu faceți fărădelegea (אַל-תַּחֲלוּ – *'al tahollu*, μὴ παρανομεῖτε)!”» (Ps 75, 5 [74, 4]). Un text interesant în acest sens este cel din *Psalmul 4*, în care îndemnul la pocăință este redat prin următoarele cuvinte: «Mâniați-vă, dar nu păcătuiți, vorbiți în inimile voastre pe paturile voastre și pocăiți-vă (דַּמְמוּ – *dommu*, „tăceți”, κατανώγητε, „fiți străpunși”)» (Ps 4, 5[4, 4]). Sensul cuvintelor de la început poate părea paradoxal; literalmente ar fi: «tulburați-vă și nu păcătuiți», așadar „chiar și atunci când vă tulburați / mâniați, să nu păcătuiți”. În literatura creștină, Diodor de Tars<sup>114</sup> și Teodor de Mopsuestia<sup>115</sup> propuneau subînțelegerea unei întrebări: «Sunteți mâniați? Să nu păcătuiți!»<sup>116</sup>. Pe de altă parte, Sf. Ioan Gură de Aur con-

<sup>114</sup> DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, trans. by Robert C. Hill, coll. Writings from the Greco-Roman World 9, Brill, Leiden, 2005, pp. 14-15.

<sup>115</sup> L. DE CONINCK (ed.), *Theodori Mopsuesteni Expositionis in Psalmos Iuliano Aeclanensi interprete in Latinam versae quae supersunt*, coll. Corpus Scriptorum Series Latina 88A, Brepols, Turnhout, 1977, p. 23.

<sup>116</sup> Vezi și: C.A. BLAISING, C.S. HARDIN (eds.), *Psalms 1-50*, pp. 31-32.

sidera că există și o latură pozitivă a mâniei, similară mâniei lui Dumnezeu, cu scopul îndreptării celui care a greșit și nu al răzbunării asupra acestuia<sup>117</sup>.

De asemenea, orantul se roagă ca Domnul să-l păzească de păcat: «Să nu abați inima mea spre cuvinte de vicleșug (דָּבָר רָע – *dabar ra'*, λόγους πονηρίας), ca să-mi dezvinovățesc păcatele mele; iar cu oamenii cei care fac fărădelege (אָוֵן – '*awen*) nu mă voi însoți cu aleșii lor» (*Ps* 141, 4 [140, 4]). De altfel, își exprimă convingerea că cei care se încred în Domnul nu vor greși: «Nu vor greși (אֵשֶׁמֶן – *ye'semu*) toți cei ce nădăjduiesc în El» (*Ps* 34, 23 [33, 21]).

### Concluzii: actualitatea citirii și asumării psalmilor

*Psaltirea* reprezintă pentru spiritualitatea creștină cartea de rugăciune prin excelență<sup>118</sup>. În Biserica Ortodoxă se citește cu regularitate de către credincioși, chiar dacă există multe cazuri de neînțelegere, plecând fie de la o traducere aproximativă, fie de la nefamiliarizarea cu teologia biblică vechi-testamentară.

O scurtă povestire din *Everghetinos* (4, 13) este concludentă pentru necesitatea ca psalmii să fie citați într-o manieră de asumare existențială. Bătrânul Luca de la Ierihon i-a mărturisit unui vizitator că se ruga folosind versete din psalmi în cazurile sale concrete din viață. Răspunzându-i-se că David a scris psalmii pentru el însuși, bătrânul a concluzionat că cine nu păzește cele rostite înaintea lui Dumnezeu, adică nu le aplică la sine, nu poate fi izbăvit<sup>119</sup>.

Totuși, cum pot credincioșii să citească psalmi în care orantul se declară nevinovat, alături de psalmi în care orantul își mărturisește păcatele și cere iertarea de la Dumnezeu? Cum pot fi evaluate teologic aceste două sentimente aparent contradictorii? Creștinii nu se pot considera lipsiți de păcat, pentru că aceasta ar însemna mândrie și o necunoaștere a realității păcatului. Totuși, știm că citirea *Psaltirii* aduce o mare binecuvântare. Răspunsul ar fi că citirea psalmilor care proclamă nevinovăția poate fi asumată de creștin ca un model al virtuților, pe care însă știe că nu le-a atins, sau, altfel spus, citind psalmii nevinovăției, creștinul se smerește pentru că nu a atins această treaptă de nepătimire. Pe de altă parte, psalmii în care se proclamă vinovăția sunt cei mai potriviți spiritualității

<sup>117</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile la Psalmi*, coll. Patristica 2, trad. de Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, pp. 43-44.

<sup>118</sup> Georgi R. PAPPULOV, „Psalms and Personal Piety in Byzantium”, în: Paul MAGDALINO, Robert NELSON (eds.), *The Old Testament in Byzantium*, coll. Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Dumbarton Oaks, 2010, pp. 77-105. Pentru o istorie a Psaltirii din perioada bizantină începând cu sec. al IX-lea, vezi: Georgi R. PAPPULOV, *Toward a History of Byzantine Psalms, ca 850-1350 AD*, Plovdiv, 2014, <[https://www.academia.edu/9946747/Toward\\_a\\_History\\_of\\_Byzantine\\_Psalms](https://www.academia.edu/9946747/Toward_a_History_of_Byzantine_Psalms)>, <<https://archive.org/details/ByzPsalms>>, 26 ian. 2016.

<sup>119</sup> Irénée HAUSHERR, S.J., *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, trad. de Mihai Valentin Vladimirescu, Ed. Deisis, Sibiu, 2009, p. 62.

ții creștine, întrucât întrețin starea obișnuită a credinciosului aflat în luptă cu patimile, care cere ajutorul și iertarea de la Dumnezeu.

### Summary: Sin and Repentance in the Book of Psalms

The concept of sin and its healing through repentance are fundamental themes of biblical theology and anthropology, unfortunately neglected of late, in favor of studies centered on the history of the text. The *Book of Psalms*, in which God is addressed in the second person, offers a good perspective on sin and repentance from many points of view. In the first part, the article discusses those Psalms or psalm parts in which innocence is expressed. For example, in worship, the supplicant says he is righteous and therefore worthy to enter the temple (*Ps* 15 and 26). It is likely that these Psalms stressing human innocence are based on the dialogue between the priest guarding the entrance to the sanctuary and the believer. The priest asked the believer if he had certain impurities, which would have prevented him from entering the sanctuary, and the orant would answer, asserting his innocence. It should be noted that in the Eastern mentality, more emphasis is placed on the assertion of innocence than on the acknowledgement of sin. In both Egyptian and Mesopotamian literature, prayers appear in which the orant is considered worthy. In the Egyptian book of the dead, when facing judgment after death, the dead claim their innocence. From this particular, cultic aspect, innocence became a permanent state of the believer (*Ps* 18, 131). The believer wants to permanently connect with God and act outside the sanctuary as if he were before the Lord. These texts should not be understood as self-praise or instances of self-sufficiency, but rather from the perspective of the believer's desire to always be in contact with God. The same goes for the cases where the believer asks to be judged by God, knowing that he will be deemed righteous, because he is innocent. Declaring his state of purity, the supplicant hopes that the Lord will reward him. Innocence is also expressed by so-called Psalms of enmity. In other words, enemies are a common feature in the *Psalter*, the supplicant having no other solution than to appeal to God in the face of assault by his enemies. There are Psalms that at first glance represent a dichotomous vision at moral level: the orant is innocent; his enemies, who become the enemies of God, are sinners. In fact, the orant declares himself to be unfairly accused. He does not proclaim his perfection, but only that he is not guilty in a peculiar case (*Ps* 59).

In the second part, the Psalms centered on the recognition of guilt are discussed. There are oriental precedents too, more often in Mesopotamia, such as the laments intended to pacify a god's heart, which flourished especially in the first millennium BC. In the *Book of Psalms*, the recognition of guilt often takes the form of a true confession of sins. Among these, the closest to the preceding point are those in which sin appears to be somewhat of a human nature, as the state of weakness of all men (*Ps* 143). It is interesting that in some places the two moral feelings, that of innocence and that of guilt, can be found together (*Ps* 19). There are also Psalms in which the orant recognizes sin directly, without any attenuating circumstance. These are the most interesting cases for Eastern Christian spirituality, which has evolved in this direction. In some Psalms, the recognition of sins is individual, in others it is collective. Sin can be recognized in some of the Psalms as a fallen state in all the humanity who prefers lies to the truth. On the other hand, there are also involuntary sins, hidden, ignored, which also prove the weakness of humankind. The em-

phases, however, is on sins committed willfully, which must be acknowledged, in order to obtain forgiveness from God. There is also the question how these seemingly contradictory feelings can be theologically evaluated. The answer would be that by reading the Psalms proclaiming innocence the Christian can find a model of virtues, which he does not know, or, in other words, by reading the Psalms of innocence, the Christian is humbling himself because he hasn't attained this level of impassibility. On the other hand, the Psalms in which the guilt is proclaimed can be easily read and assumed, as they maintain the ordinary condition of the believer in the struggle against his passions, asking for help and forgiveness from God. An example from *Evergetinos* (4, 13) is conclusive. Elder Luke of Jericho confessed to a visitor that he prayed using verses of Psalms in concrete situations of life. At the visitor's remark that David had written the Psalms for himself, the elder answered that he who does not observe the words spoken before God, that is, does not apply them to himself, as if they were his own words, cannot be saved.

Here are the various aspects of sin. On a gradual scale, the degrees range from sin as outward rebellion to sin as omission or oversight. Although caution is advised in drawing the theological conclusions from the concept in the source language (Hebrew, Greek) (see J. Barr), some aspects can be noted. First, sin can be perceived as failure (*het, hattat*). This meaning can be inferred from *Deut* 20, 16, which says that a group of slingers of Benjamin were so skilled that they threw a stone at a hair without miss (Heb. Ḥāṭā' at Hiphil). The variant ḥaṭṭā't appears 298 times, being specific to the cultic language of Leviticus, but in Psalms it appears only a few times (13). Then sin can be described as a rebellion in Heb. *pesha*. The meaning of „rebellion” can be inferred from *2 Kings* 12, 19, where the verb *pāša'* is used with the preposition „to rebel / rebel against someone”. The connotation is that an authority is overthrown, and the rebel does not want to recognize it and obey it. Of the 134 occurrences (noun and verb forms), there are relatively few in the Psalms (16). Most occurrences in the Psalms belong to the terms *āwōn* and *āwen* „iniquity”, „guilt” (especially for *āwōn*). Regarding *āwōn*, of the 233 occurrences in the Old Testament, 31 appear in the Psalms. But *āwen* appears most often in the Psalms (31 times, 80 times). It is a term halfway between mistake and rebellion, emphasizing moral responsibility and excluding omission, neglect. There is no sin on the face, intentionally, or in biblical language, „with the high hand” (as it appears in *Num* 15), but it is a sin to which the orant falls victim because he has also participated in it.

Regarding the patristic and liturgical reception of Psalms about sin and repentance, the first to be mentioned in the West is Cassiodor, *Expositio psalmorum* in the 6<sup>th</sup> century group of Psalms called „Psalms of repentance”: 6, 31, 37, 50, 101, 129 and 142. In the East, there was such a group, but Matins was a group of six Psalms, Hexapsalmos. It seems to be of Egyptian origin, coming from the night vigil. It is mentioned for the first time in a Greek manuscript dating from late 6<sup>th</sup> century or early 7<sup>th</sup> century, about the visit of the abbots John and Sophronius to the abbey of Nilus the Anchorite of Sinai. During the vigil (ἀγρυπνία) on Saturday night the Sinai monks chanted the Hexapsalmos, then, after „Our Father”, the entire psalm divided into three odes. The composition of the Hexapsalmos is not specified, but it is inferred that it was very well known. A similar mention is also found in the rule of St. John Stoudios Monastery in Constantinople in the 9<sup>th</sup> century. The penitential character of Hexapsalmos is proven by the fact that it was not read during the Bright Week.

**Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” – Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași*

## PSALMII ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

**Keywords:** *psalm, quotation, Christ, gospel, John.*

### **Abstract**

As the third essential section of the Old Testament Scripture, the Psalms contain divine testimonies about God. The Psalms are indirectly referred to in Jesus' statement: «And the Scripture cannot be broken» (Jn 10, 35). Jesus is speaking through the Psalms of His filial relationship with the heavenly Father, and the author of the Fourth Gospel elaborates on the presentation of the Savior Christ as the fulfillment of the Old Testament. John's Gospel quotes the Psalms in nine distinct texts, and uses allusions in at least two situations, either by the exegesis of the Savior or by the inspired author's re-memorizing. From the first Book of the Psalms of David, Ps 21 (LXX) contains two direct quotes and an allusion to the Lord's sufferings, as do Psalms 33, 34 and 40 (LXX). Ps 68 is quoted in the episode of the cleansing of the temple, and allusion to „thirst” in the same Psalm is present in the account of the crucifixion of Christ. The Psalms ascribed to Asaph become arguments in the Savior's dispute with the Jews concerning the spiritual condition required from his audience. The argument about the manna of the wilderness, which is called „angel bread”, qualitatively inferior to the heavenly Bread that offers itself as nourishment to the world, is taken over from Ps 77 (LXX). From the third Psalm book, Ps 81 (LXX) comes a Christological argument, in the dispute with the Jews, concerning the divinity of the Son. The messianic undertones of Ps 117 (LXX) are highlighted in the Entry into Jerusalem event, while John's quotations do not tap into the fourth book.

### **Introducere**

Autorii Noului Testament văd Biserica drept împlinire a vechilor făgăduințe. Altfel, este greșit în mod fundamental să interpretăm textele Vechiului Testament doar în propriul context, fără o completă actualizare. Biserica este și cea care armonizează și explică diferențele de interpretare găsite în Noul Testament. Vechiul Testament și Noul Testament formează o unitate indestructibilă. Ceea ce stă la baza acestei unități este filonul mesianic ce le unește. Ceea ce era prevestit că se va întâmpla devine realitate în persoana și lucrarea Mântuitorului Iisus Hristos. Domnul și Mântuitorul nostru urmează calea trasată chiar de Legea Lui și o desăvârșește în viața și propovăduirea Sa. Intertextualitatea sugerează că însemnătatea textului nu este complet fixată, ci totdeauna este deschisă la revi-

zuire, ca nou text ce trebuie re poziționat. În felul acesta nu este necesar ca textul nou să citeze forma celui vechi, ci doar ideea care se schimbă<sup>1</sup>.

Teoria intertextualității accentuează complexitatea interacțiunii textuale. Un autor poate avea un motiv special să citeze Scriptura, dar nu poate controla efectele (sau urmările) pe care citarea o poate genera<sup>2</sup>. A evoca sau a aminti citate din Scriptură este o lucrare dificilă. Un autor poate avea un scop precis al citării, dar îl scoate din context și-l forțează pentru a forma noi conexiuni, deschise la alte interpretări. Acest lucru trebuie anticipat de către autor, făcându-se înțeles pe viitor de primitorii mesajului său. Apostolul Ioan folosește Vechiul Testament pentru a argumenta superioritatea cunoașterii și făptuirii Mântuitorului Iisus Hristos în comparație cu a mesagerilor inspirați ce L-au precedat, precum și pentru a interpreta evenimentul jertfirii lui Iisus Mesia. În rândul celor 22 de citate veterotestamentare ale *Evangheliei după Ioan*, găsim nouă texte din *Psalmi* lui David, utilizate într-o manieră diferită față de ceilalți sfinți evangheliști. Conform biblistului Steve Moyise, textul antic poate fi citat cu scop întreit: pentru „a reproduce” – în manieră festivă – un fragment autoritativ; pentru „a lumina” în sens tipologic un eveniment din trecut, realizat și desăvârșit în prezent; și pentru „a afla” euristic, a clarifica peste veacuri ceea ce un autor exprima imprecis pentru contemporanii săi.

Intertextualitatea biblică însumează cercetările asupra textului sacru, prin care sunt identificate citatele vererotestamentare, aluziile biblice și „ecouri” în fragmente asemănătoare, valorificate în Noul Testament. De aceea, de la conceptul de „intertextualitate” s-a ajuns prin extensie la conceptul de „re-scriere” sau „re-semnificare”, prețuind textul redat din surse veterotestamentare mai mult ca interpretări teologice decât ca reproduceri fidele din memorie a textului sacru<sup>3</sup>. Sf. Ioan Teologul a folosit în *Evanghelia* sa *Psalmi* ca cea mai frecventă sursă (în mod clar de 9 ori), urmat de citări din Isaia (de cel puțin 6 ori). Astfel, rezultă că opțiunile primare ale apostolului Ioan din materialul Vechiului Testament sunt axate pe profeți și citări din *Psalmi*.

|                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| <i>In</i> 2, 17    | <i>Ps</i> 68, 11    |
| <i>In</i> 6, 31    | <i>Ps</i> 77, 24-25 |
| <i>In</i> 10, 34   | <i>Ps</i> 81, 6     |
| <i>In</i> , 12, 13 | <i>Ps</i> 117, 26   |
| <i>In</i> 13, 18   | <i>Ps</i> 40, 9     |

<sup>1</sup> G.K. BEALE, „Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and their Bearing on the Study of the Old Testament in the New: A Rejoinder to Steve Moyise”, în: *Irish Biblical Studies*, 21 (1999), p. 157.

<sup>2</sup> M. WORTEN, J. STILL, *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester University Press, Manchester, 1990, p. 11.

<sup>3</sup> Steve MOYISE, *The Old Testament in the New: An Introduction*, ed. revizuită, Bloomsbury / T & T Clark, Edinburgh, 2015, p. 43.

|                  |                       |
|------------------|-----------------------|
| <i>In</i> 15, 25 | <i>Ps</i> 34, 18      |
| <i>In</i> 19, 24 | <i>Ps</i> 21, 19      |
| <i>In</i> 19, 28 | <i>Ps</i> 68, 22 (25) |
| <i>In</i> 19, 36 | <i>Ps</i> 33, 19      |

### ***In* 2, 17: «Râvna casei Tale mă mistuie»**

Versetul de la *In* 2, 17 a fost scris de evanghelist în cadrul celor descrise cu privire la ultimele zile ale lui Iisus. Descrierea anterioară izgonirii vânzătorilor din templu (2, 14-16) prezintă în mod evident asemănări cu versiunile sinoptice referitoare la acest eveniment (*Mc* 11, 15-17)<sup>4</sup>. În *Evanghelia lui Ioan* citim că, după acest fapt, ucenicii și-au amintit că este scris: «Râvna casei Tale mă mistuie» (*In* 2, 17 = *Ps* 68, 11). Discuția cu „iudeii”, purtată de aici, începe cu întrebarea: «Ce semn ne arăți că faci aceasta?». Din această întrebare înțelegem că se face referire la autoritatea Lui, cerută în conformitate cu *Mc* 11, 28 de către arhieriei, de cărturari și de bătrâni, ca rezultat al curățirii templului. Nu numai o singură dată în *Evanghelia*, adversarii lui Iisus cer de la El un semn de legitimare (*Mt* 12, 38; 16, 1; *Mc* 8, 11; *Lc* 11, 16; *In* 6, 31); așadar cererea pentru un semn constituie în sine un motiv tradițional. Răspunsul dat de Mântuitorul în *In* 2, 19 («Dărămați templul acesta și în trei zile îl voi ridica») prezintă similitudini cu cel de la *Mc* 14, 68 referitoare la cuvintele falșilor martori (*Mc* 15, 29; *FA* 6, 14). Textul din *In* 2, 17 este asimilat pe linia tradiției din creștinismul primar, fiind totuși exprimat tipic ioaneic<sup>5</sup>.

Am putea gândi chiar la o explicare cu caracter midrașic a Evanghelistului Ioan, care alătură tematic, precum se obișnuia într-o cuvântare sinagogală, două texte care au în centrul dezbaterii ideea de „casă”<sup>6</sup>. Prima parte a versetului prezintă două caracteristici a stilului ioaneic: *asyndeton epicum*, și expresia «γεγραμμένον ἔστιν», «este scris»<sup>7</sup>. În formula de introducere a citatului Sfântul

<sup>4</sup> Bruce CHILTON, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1992, explică episodul curățirii Templului din perspectiva iudaică a celui care dorește să redea puritatea sacrificială. Iisus Hristos devine „incomod” prin afirmațiile Sale de la acest eveniment, deoarece insinuează înlocuirea vechilor jertfe de la Templu cu noua jertfă, a pâinii și vinului euharistic. „Revoluția” cultică invocată de Mântuitorul era acel „semn” cerut de farisei și cărturari. Răspunsul Domnului Hristos era prea îndrăzneț, deoarece propunea schimbări în esența legii mozaice. Evanghelistul Ioan comprimă mesajul în textul Evangheliei sale, suprapunând simbolul biciului împletit cu prefigurarea patimilor de la ultimul Paște iudaic, vânzătorii de porumbei cu vânzătorul Iuda (*In* 18, 2).

<sup>5</sup> Maarten MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form*, coll. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 15, Kok Pharos, Kampen, 1996, p. 37.

<sup>6</sup> Pentru o mai corectă înțelegere a formei omiletice tip midraș, vezi: Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, *Utilizarea Vechiului Testament în scrierile lucanice*, Ed. Performantica, Iași, 2005, pp. 177-195.

<sup>7</sup> Marion L. SOARDS, „The Psalter in the Text and the Thought of the Fourth Gospel”, în:

Ioan în general preferă «γεγραμμένον ἐστίν» sau «ἐστίν γεγραμμένον» în loc de «ἔγραπται», care este folosit în general în alte părți din Evanghelia a patra (*In* 6, 31-45; 10, 34; 12, 44) diferit față de 8, 17; cf cu 19, 19. Alte pasaje din Noul Testament cu care putem compara formula introductivă se găsesc la *Lc* 4, 17; 20, 17; *I Co* 15, 54; *2 Co* 4, 13. Întregul verset ioanin constituie o paranteză, o remarcă explicativă care întrerupe curgerea narațiunii; astfel de remarci sunt prezente în mod frecvent în *Evanghelia după Ioan*. Versetul este înrudit cu remarcele explicative din *In* 2, 22 și *In* 12, 16 unde de asemenea, în termeni ioaneici, se spune că ucenicii și-au adus aminte. Concluzia noastră<sup>8</sup> este că *In* 2, 17 a fost formulată de evanghelist, care a inserat întregul verset în materialul tradițional avut la dispoziție.<sup>9</sup>

Citarea din *Ps* 68, 11a cuprinde trei segmente lingvistice: «râvna», «casei Tale» «m-a mistuit».

Referitor la «râvna» sau «zelul» care este punctat(ă) de Psalmist, am putea crede că este vorba de o „pasiune a geloziei” sau „iubire cu patimă”<sup>10</sup>. Zelul psalmistului pentru casa lui Dumnezeu este evidențiat prin dorința construirii Templului în Ierusalim (*I Par* 28, 1-21). Zelul sau râvna persoanelor din Vechiul Testament pentru Dumnezeu găsește exprimare la Finees (*Nm* 25, 11-13), care «râvnind între ei pentru Mine» «a arătat râvnă pentru Dumnezeul său și a ispășit păcatul fiilor lui Israel» prin sacrificarea celor idolatri. Profetul Ilie «a zis: „Cu râvnă am râvnit pentru Domnul Dumnezeul Savaot, căci fiii lui Israel au părăsit legământul Tău, au dărâmat jertfelnicele Tale și pe proorocii Tăi i-au ucis cu sabia, rămânând numai eu singur, dar caută să ia și sufletul meu!”» (*3 Rg* 19, 10.14), în două afirmații mărturisind atașamentul față de Dumnezeu, în lupta violentă față de idolatrii vremii. Un al treilea bărbat care exprimă râvna în manieră violentă este Matatia care «s-a aprins de râvnă și i s-au cutremurat rărunchii și, dând drumul dreptei sale mâinii, a alergat și l-a junghiat pe jertfelnic» (*I Mac* 2, 23-26)<sup>11</sup>. Pentru «casei Tale» am putea găsi sensul de „poporul Israel,” sau chiar „Templul din Ierusalim”, iar pentru «m-a mistuit» sensul de „m-a consumat cu patimă”, „m-a ucis, m-a jertfit”.

Robert B. SLOAN, Mikeal C. PARSONS (eds.), *Perspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel*, coll. National Association of the Baptist Professors of Religion Special Studies Series 11, Mellen, Lewiston, 1993, pp. 252-267.

<sup>8</sup> Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, „Au crezut Scripturii și cuvântului pe care îl spusese Iisus...” (*In* 2, 22). Intertextualitate biblică în Evanghelia după Ioan, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2015, p. 76.

<sup>9</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 38.

<sup>10</sup> Benjamin LAPPENGA, „The Citation of Psalm 69:9 in John 2:17 as a Double Entendre”, în: Alicia D. MYERS, Bruce G. SCHUCHARD (eds.), *Abiding Words: Perspectives on the Use of Scripture in the Gospel of John*, coll. *Resources for Biblical Study* 81, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2015, pp. 141-159.

<sup>11</sup> Colin G. KRUSE, *Ioan*, coll. Comentariile Tyndale la Noul Testament, trad. Lăcrămioara Novac, Ed. Scriptum, Oradea, 2010, p. 105.



Sfântul Ioan a luat citatul din traducerea *Septuagintei* a Vechiului Testament, dar a schimbat forma aoristă κατέφαγεν cu viitorul καταφάγεται. Am putea presupune de ce a schimbat forma aoristă din text cu viitorul. În unele cazuri, perfectul ebraic poate avea înțelesul de viitor (ex. *Is* 10, 28; *Iov* 5, 20 LXX, perfect ebraic fiind tradus în greacă prin viitor) și dacă este izolat *Ps* 68, 10 (variantea Textului Masoretic) de context se poate face traducerea perfectului ebraic prin viitor<sup>12</sup>. Se pune întrebarea: De ce a preferat Sfântul Ioan această traducere, a textului ebraic?<sup>13</sup> S-ar putea crede că o dată cu schimbarea timpului verbului, evanghelistul a făcut ca textul psalmului să se transforme într-un anunț profetic al unui eveniment, care pentru psalmist aparține încă viitorului. În această interpretare, ar fi fost intenția Sfântului Ioan să spună că ucenicii lui Iisus au văzut profeția împlinită în acțiunea lui Iisus în templu: râvna pentru templu îl mistuia atât de mult pe Iisus, că-i alungă afară din templu pe vânzătorii ce făceau din casa Tatălui său casă de negustorie<sup>14</sup>. De asemenea s-ar putea interpreta versetul ioaneic prin exprimarea: «voi fi mistuit de râvna locașului ceresc al lui Dumnezeu», după cum se afirmă indirect în *In* 14, 2.

### De ce doar *Ps* 68, 11a?

În *Evanghelia* a patra, de câteva ori, citatele au rolul de a demonstra că evenimentele care sunt narate sau anunțate sunt în acord cu Scriptura. În aceste cazuri, Sfântul Ioan nu vede o problemă menținerea timpului verbului a sursei chiar dacă este trecut simplu: vezi *In* 12, 38 = *Is* 53, 1; *In* 12, 40 = *Is* 6, 10; *In* 13, 18 = *Ps* 40, 9; *In* 15, 25 = *Ps* 34, 18 sau *Ps* 68, 5-6<sup>15</sup>; *In* 19, 24 = *Ps* 21, 20. Pentru Ioan, pasajele din Vechiul Testament care sunt la perfect simplu pot constitui în mod clar profeții referitoare la Iisus. O explicație mai bună a folosirii viitorului în *In* 2, 17 ar fi că râvna lui Iisus pentru casa Tatălui îi va cauza moartea pe cruce<sup>16</sup>.

Viitorul καταφάγεται anunță moartea Domnului Hristos. Rememorarea ucenicilor Săi, cu scop catehetic, surprinde evoluția cunoașterii post-pascale, deși la *In* 2, 13-22 sunt martorii curățirii templului. Explicația se potrivește foarte bine cu faptul că în *Evanghelia* a patra și în alte părți din Noul Testament, suferința Dreptului din *Ps* 68 este văzută ca o prefigurare a patimilor lui Iisus. Potrivit cu *In* 15, 25, Iisus Hristos consideră că ura asupra Lui este o împlinire a profeției din *Ps* 68, 5-6: «Înmulțitu-s-au mai mult decât perii capului meu cei ce mă urâsc pe mine în zadar. Întăritu-s-au vrăjmașii mei, cei ce mă prigonesc pe nedrept; cele ce n-am răpit, pe acelea le-am plătit». Când Domnul Iisus este răs-

<sup>12</sup> Margaret DALY-DENTON, „The Psalms in John's Gospel”, în: Steve MOYISE, Maarten J.J. MENKEN (eds.), *The Psalms in the New Testament*, T & T Clark, London, 2004, pp. 119-121.

<sup>13</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 39.

<sup>14</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 40.

<sup>15</sup> B. LAPPENGA, „The Citation...”, p. 151.

<sup>16</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 40.

tignit pe cruce, potrivit *In* 19, 28 spune, «ca să se împlinească Scriptura: „Mi-e sete”», făcând referire aluzivă la *Ps* 68, 25. La acest Psalm se face referire la *Mt* 27, 34.48; *Mc* 15, 36; *Rm* 15, 3, unde Sf. Pavel citează a doua parte a *Ps* 68, 11. Batjocorirea pentru Iisus, acceptată de Moise, conform expresiei din *Evr* 11, 26, poate fi o aluzie la același pasaj<sup>17</sup>. După o formulă introductivă, Pavel citează în *Rm* 15, 3 din *Ps* 68, 10 (LXX), așezând aceste cuvinte pe buzele Mântuitorului, deci nu pe cele ale psalmistului<sup>18</sup>: «Că râvna casei Tale m-a mâncat și ocările celor ce Te ocărăsc pe Tine au căzut asupra mea».

«Asupra mea» din citare se referă la Hristos, iar «pe Tine» se referă la Dumnezeu. Astfel ocările sunt rostite de cei fărădelege împotriva lui Dumnezeu, prin acuzarea lui Hristos. Sfântul Pavel citează textul probabil pentru că cei slabi au adus reproșuri celor „tari”. Recurge Apostolul la o elipsă, evidențiind că Hristos nu a plăcut Sieși, ci aproapelui spre mântuire, motiv pentru care a fost ocărat și a pătimit. Elipsa include și faptul că Hristos a plăcut Tatălui, motiv pentru care a acceptat ocările celor fărădelege. Textul, în explicarea paulină, arată că calea cea mai bună pentru a marca suferința pe care Hristos a asumat-o în slujirea Sa către Dumnezeu, suferință pentru mântuirea oamenilor încununată pe cruce. Cu siguranță expresia «nu a căutat a sa plăcere» face referire la răstignirea Domnului, deoarece aghiografii Noului Testament folosesc *Ps* 68 în legătură cu patimile lui Hristos (*Mt* 27, 34 // *Mc* 15, 35-36 // *Lc* 23, 36 // *In* 19, 28-29; *In* 2, 17; *In* 15, 25; *FA* 1, 20; *Rm* 11, 9) fie citându-l, fie făcând aluzie la el.

Ca o concluzie, în *In* 2, 17 ce conține citatul din *Ps* 68, 11 din LXX, s-a schimbat forma aoristă κατέφαγεν cu viitorul καταφάγεται, schimbare care poate fi justificată pe baza unei citiri specifice a originalului ebraic și care a transformat citatul într-un anunț al morții lui Iisus. Pentru ucenicii care iau parte la această scenă, citatul face referire la conflictul inițial între Iisus, pe care ei l-au mărturisit că este Mesia, și „iudei”, care va duce în final la moartea Lui. Pentru cititorul creștin al *Evangheliei lui Ioan*, citatul se referă la faptul că moartea Fiului este o împlinire a voinței Tatălui<sup>19</sup>. Astfel prima apariție a lui Iisus îi vestește încă de pe acum sfârșitul: «Mă mistuie, adică Mă ucide». Jertfa supremă în religia iudaică era holocaustul, adică mistuirea / arderea cărnii animalului jertfit. Iisus indică faptul că El este Mielul lui Dumnezeu care se mistuie nu în flăcările arzătoare ale jertfelnicului din Ierusalim, ci în dragostea Tatălui care primește ofranda Fiului pentru iertarea oamenilor păcătoși (cf. *In* 3, 16-17). Dar această moarte înseamnă totodată stabilirea cultului adevărat, eshatologic, fiindcă moartea pe cruce înlocuiește templul cu Templul cel adevărat, trupul lui Hristos. De aceea, la cererea iudeilor de a le arăta semne referitoare la dumnezeirea Sa Iisus.

<sup>17</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 41.

<sup>18</sup> Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ, Răbdarea și mângâierea care vin din Scripturi. Argumentația veterotestamentară în Epistola către Romani, Ed. Performantica, Iași, 2009, p. 257.

<sup>19</sup> M. MENKEN, *Old Testament Quotations...*, p. 45.

le răspunde cu un semn care are o înfăptuire viitoare: «Dărămați templul acesta și în trei zile îl voi ridica».

În răspunsul său de acum, El se asemuiește pe sine cu templul, vrând să arate că templul Legii e unul vremelnic, care trimite spre Iisus și îl prefigurează. Iar când spune: «În trei zile îl voi ridica», El se gândește la trupul Său și se referă la Înviere. El depășește dreptatea Legii Vechi, împlinind-o totodată<sup>20</sup>. El se prezintă pe Sine drept Dumnezeu venit în umanitate sau anunță templul viu în care locuiește cu adevărat Dumnezeu; iar pe Sine ca om se prezintă ca jertfa cea mai prețioasă adusă de bunăvoie lui Dumnezeu, pentru că El este și Dumnezeu, căruia trupul Său îi este templu și I se aduce jertfă de bunăvoie, iar prin aceasta va învinge moartea pe veci, la început în umanitatea Sa, apoi în umanitatea celor ce se vor alipi Lui. Va învinge moartea, pe care jertfele de animale din templu Vechiului Testament nu o puteau învinge. Spunând că El va fi acest nou templu și această nouă jertfă, Iisus dă totodată o dovadă – care se va confirma – a puterii Sale de suprem prooroc, de ultimul prooroc care nu numai că proorocește, dar și realizează ceea ce proorocește<sup>21</sup>.

### **In 6, 31: «Pâine din cer le-a dat lor să mănânce»**

Ieșirea din Egipt a poporului evreu a fost înțeleasă ca un act mântuitor, deci nu a fost greu pentru Mântuitorul Hristos – și ulterior pentru Apostolii Săi – s-o asocieze cu evenimentele și simbolurile mântuirii creștine. Trecerea Mării Roșii, mana și apa din pustie<sup>22</sup> au fost doar evenimente materiale ale eliberării pentru israeliți. Ele pot fi văzute ca „botez” sau „hrană și băutură duhovnicească” numai prin prisma Noului Legământ adus de moartea și învierea lui Hristos. Le putem privi ca taine în aceeași măsură în care îi putem privi pe israeliți ca părinții noștri, deoarece experiența lor concretă de mântuire (literală, fizică) este o alegorie a experienței noastre concrete de eliberare duhovnicească.

Termenul «duhovnicesc», prin prisma identificării sursei sau a originii mâncării și băuturii, este o interpretare susținută de Iș 16, 4,15. Domnul zice către Moise: «Iată Eu le voi ploua pâine din cer. Să iasă dar poporul și să adune în fiecare zi cât trebuie pentru o zi» (Iș 16, 4). Când israeliții au văzut mana, au întrebat ce este aceea. Iar Moise le-a răspuns: «Aceasta e pâinea pe care v-o dă Dumnezeu să o mâncați» (Iș 16, 15; cf. Ps 77, 28-29; Sol 16, 20; In 6, 32). Sf. Ambrozie al Milanului<sup>23</sup> susținea că «mana cerească și apa care a izvorât din

<sup>20</sup> André SCRIMA, *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Humanitas, București, 2008, p. 41.

<sup>21</sup> Pr. Dumitru STĂNILAOE, *Chipul evanghelic al lui Iisus Hristos*, Ed. Centrului Mitropolitan, Sibiu, 1991, p. 52.

<sup>22</sup> M.L. SOARDS, „The Psalter...”, p. 256.

<sup>23</sup> Sf. AMBROZIE, *Despre Sfintele Taine*, 8, 47, în: Joel C. ALOWSKY (ed.), *John 1-10*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture – New Testament IV A*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 236.

piatră sunt numite duhovnicești pentru ca ele au fost create nu după legile naturii ci prin puterea lui Dumnezeu care a lucrat independent de elementele naturale». Era hrană supranaturală. Mana din cer nu a avut nevoie de o explicație duhovnicească, de vreme ce legătura ei cu o sursă divină este evidentă<sup>24</sup>.

Deși hrana dăruită poporului Israel în pustie era un dar supranatural de la Dumnezeu, folosind adjectivul «duhovnicesc», Sf.Ap. Pavel la *I Co* 10 a vrut de asemenea să menționeze că acest dar a fost unul revelator, prin faptul că necesita discernământ și conducea în cele din urmă la Hristos. Scopul pentru care Dumnezeu a plouat mană din cer a fost acela de a-i testa pe oameni ca să vadă dacă îi urmează lui Dumnezeu (*Iș* 16, 4). Hrana duhovnicească presupune discernământ pentru a înțelege realitățile duhovnicești pe care le reprezintă<sup>25</sup>. Evenimentul exodului din Egipt a fost rescris în mai mulți psalmi din colecția canonică a Vechiului Testament, subliniind unicitatea intervenției divine în favoarea poporului ales, fie ca exemplu persuasiv în temerile și neîncrederea onora<sup>26</sup>, fie în mod emfatic, pentru a evidenția supremația evreilor conduși de Dumnezeu<sup>27</sup>, comparativ cu credulii în forțele proprii<sup>28</sup>.

*Ps* 77 (varianta LXX), alături de *Ps* 104, subliniază efectul hrănirii minunate în pustiu Sinai și caracterul special al mâncării oferite de Dumnezeu<sup>29</sup>. *Ps* 77, 28-29 limpezește printr-un paralelism sinonimic tipul special de hrană, numind-o «pâine cerească» și «pâine îngerească». *Ps* 104, 39 («Cerut-au și au venit prepelețe și cu pâine cerească i-a săturat pe ei») adaugă (în plan secund, deci) mana ca accesoriu gastronomic, între cele șase acțiuni speciale prin care Dumnezeu a condus pe Israel din Egipt în Pământul Făgăduinței. Nu mai apare în *Ps* 104 ideea împotrivirii lui Israel, prin murmur și cărtire, deoarece în totalitate psalmul enumeră momentele în care Dumnezeu și-a arătat bunăvoința față de

<sup>24</sup> Istoricul iudeu Iosif Flaviu (*Antichități iudaice* 3, 1, 6, 26) confirmă hrana cerească pe care au primit-o evreii în peregrinarea prin pustiu Sinai. În romanul *Iosif și Asineta* (16, 14), mana pe care a mâncat-o Asineta este identificată ca fiind πνεῦμα ζώης, făcută din roua trandafirilor vieții care se află în paradisul dumnezeiesc, iar oricine mănâncă din ea «nu va mai muri niciodată». Vezi și Louis H. FELDMAN, „Josephus' Portrait of Moses (I)”, în: *Jewish Quarterly Review*, 82 (1991-1992), pp. 285-328; Louis H. FELDMAN, „Josephus' Portrait of Moses (II)”, în: *Jewish Quarterly Review*, 83 (1992-1993), pp. 37-40.

<sup>25</sup> Jacob J. ENZ, „The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John”, în: *Journal of Biblical Literature*, 76 (1957), pp. 208-209.

<sup>26</sup> Diana M. SWANCUTT, „Hungers Assuaged by the Bread from Heaven: Eating Jesus as Isaian Call to Belief – the Confluence of Isaiah 55 and Psalm 78 (77) in John 6.22-71”, în: Craig A. EVANS, James A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals*, coll. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 148, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1997, p. 234.

<sup>27</sup> Glenn BALFOUR, „The Jewishness of John's Use of the Scriptures in John 6:31 and 7:37-38”, în: *Tyndale Bulletin*, 46 (1995), pp. 357-358.

<sup>28</sup> Robert Houston SMITH, „Exodus Typology in the Fourth Gospel”, în: *Journal of Biblical Literature*, 81 (1962), p. 329.

<sup>29</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John's Gospel”, p. 125.

poporul ales. Mântuitorul nu citează *Ps* 104, care implicit afirmă că Dumnezeu le-a dat această hrană, ci *Ps* 77, unde se subliniază calitatea de mijlocitor pe care o are Moise, în momentul când Dumnezeu oferă „cârtitorilor” această pâine cerească<sup>30</sup>. Nu trebuie omise deducțiile învățaților evrei referitoare la calitățile prin care devine poate fi recunoscut Mesia: cuvânt cu multă putere, puteri miraculoase, capacitate de lider (în care implicit se urmărește hrănirea și conducerea „turmei”) și putere asupra morții.

Destinatarii acestor daruri mântuitoare, care au fost păziți nevătași în pustie, ar putea privi mana, de exemplu, în termeni pur materiali, întrebând: «Ce este aceasta?» (*Iș* 16, 15, un joc de cuvinte în ebraică) și descriind-o drept ceva asemănător cu fulgii, care putea fi pisat, fiert și făcut turte (*Nm* 11, 8). Sau ar putea să o privească în termeni duhovnicești drept «pâine din cer» și ca dovadă a faptului că Dumnezeu avea puterea să le ofere tot ce aveau nevoie ca să trăiască (cf. *In* 6, 26). În acest sens, Sf. Chiril al Alexandriei spune:

«Este un semn sigur că Fiul este în mod propriu și adevărat Pâinea vieții: faptul care i-a arătat mai tari ca legăturile morții pe cei ce se împărtășesc și se unesc într-un anumit mod cu El, prin comuniunea cu El. Iar că mana e înțeleasă ca chip și umbră a lui Hristos și că ea a preînchipuit Pâinea vieții, dar ea însăși nu a fost pâinea vieții, s-a spus în multe feluri. O spune și Psalmistul, care declară în Duh: „Pâine din cer le-a dat lor, pâinea îngerilor a mâncat omul” (*Ps* 77, 28-29). S-ar părea că aceste cuvinte ale purtătorului de Duh s-au spus despre Israel. Dar nu acesta este adevărul, ci scopul celor spuse se referă mai degrabă la noi. Căci este un lucru prostesc a se socoti că sfinții îngeri, care se află în ceruri și au o fire netrupească, se împărtășesc de o hrană îngroșată și au nevoie spre a fi ținuți în viață de ajutoarele de care au nevoie trupul acesta din pământ. Dar socotesc că nu e greu de înțeles că, deoarece sunt duhuri, au nevoie de o hrană duhovnicească și inteligibilă. Deci, cum se spune că s-a dăruit strămoșilor iudeilor pâinea îngerilor, dacă Proorocul spune adevărul, declarând acestea? Este vădit că, deoarece mana era un chip al lui Hristos, care susține și întărește toate în existență și hrănește pe îngeri, dând viață și celor de pe pământ, Proorocul a numit ceea ce se arată ca umbră cu numele adevărului. Căci sfinții îngeri neputând să se împărtășească de o

<sup>30</sup> Părintele Vasile MIHOAC în lucrarea *Sfânta Evanghelie de la Ioan. Introducere și comentariu*, vol. I, Ed. Teofania, Sibiu, 2003, la nota 146, redă sensul pe care K. Barrett îl conferă pentru traducerea expresiei ioaneice din limba greacă: „Cuvintele «nu Moise v-a dat» pot fi înțelese diferit: 1) Nu Moise v-a dat pâinea din cer (ci Dumnezeu); 2) Nu pâine din cer este ceea ce v-a dat Moise (ci o pâine materială); 3) Unii au considerat aceste cuvinte ca o întrebare: «Nu v-a dat Moise pâinea din cer?» (Da, într-adevăr, dar Tatăl vă dă adevărata Pâine din cer). A treia interpretare este mai puțin probabilă. Primele două par implicate deopotrivă în textul ioaneic (și în context), fiind evident că el ține să facă cele două afirmații implicate în negațiile din (1) și (2), anume că există o pâine din cer și că ea este darul lui Dumnezeu prin Hristos” (K. BARRETT, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Westminster, Philadelphia, 1978, p. 240).

hrană pământească, au atras nu fără voie pe ascultători de la înțelesul îngroșat al manei, ridicându-i la sensul duhovnicesc, adică la Hristos însuși, Care este Pâine și sfinților îngeri. Dar cei ce au mâncat, zice, mana, au murit, ca unii ce n-au primit nici o viață de la ea. Căci ea nu era cu adevărat de viață făcătoare, ci mai degrabă o satisfacere a foamei trupești și era primită ca un chip al hranei adevărate. Iar cei ce primesc în ei Pâinea vieții vor avea nemurirea dreptă cunună<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, trad. Pr. D. Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 41, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, p. 396. O nuanțare a tipologiei manei găsim în altă scriere a părintelui alexandrin – *Glafire* – accentuând perspectiva duhovnicescă și tipologică a manei. Pentru a ilustra tipul de intertextualitate – de data aceasta la un singur autor patristic – inserăm exegeza, tradusă de Pr. Dumitru Stăniloae: «Și au strigat după ajutor și s-au plâns că au fost răscumpărați din [robia egiptenilor] și au preferat saturarea pântecelui necurat, libertății mult dorite și iubite de toți oamenii. Lucrul acesta îl tulbură pe mijlocitor, adică pe Moise. Dar Dumnezeu le făgăduiește îndată că le va procura mâncare din belșug și față de cei ce se revoltă atât de tare, se poartă cu blândețe. Căci voința de-a primi de la El cele trebuincioase vieții nu are în sine nici o vină. Dar cărtirea supără. [...] Dar norodul Iudeilor, se revoltă că a fost răscumpărat și batjocorește nebunește acest dar... ca pe unul ce i-a lipsit pe ei de bunurile cele mai dulci, adică de pâine și carne. Deci cărtesc și strigă fără cuviință. Iar Dumnezeu... le trimite cu o putere negrăită seara prepelițe, iar dimineața mana. Și precum a zis dumnezeiescul David: „Pâine din cer le-a dat lor, pâinea ingerilor au mâncat-o oamenii” (*Ps* 77, 24). Și i-a încredințat pe ei prin experiență și prin fapte că Dumnezeu poate să dea pâine și să pregătească masă în pustie, precum și Domnul nostru Iisus Hristos făcând aceleași minuni, frângând cinci pâini a săturat în pustie pe mulți. Dar privește cum prepelițele zboară către adunarea Iudeilor seara. Căci zice: „Și s-a făcut seara și s-au suit prepelițele”. Lucrul acesta ne arată indirect că iubitorul celor pământești nu se afla în lumina înțelegătoare, ci ca într-o noapte și într-un întuneric... Să socotim deci că mana este umbră și chip (tip) al învățăturilor și darurilor venite prin Hristos, care sunt de sus și din cer și nu au ceva pământesc în ele; sunt străine de murdăria trupească și cu adevărat nu sunt numai hrană a oamenilor, ci și a ingerilor. Căci Fiul ne-a arătat nouă în Sine pe Tatăl și prin El ni s-a încredințat cuvântul despre Sfânta și cea de o ființă Treime și am fost călăuziți pe cărarea adevărată a virtuții. Hrana duhurilor este cunoștința dreaptă și nepătată; iar dăruirea învățăturilor prin Hristos ne vine ca o lumină a zilei. De aceea mana s-a coborât celor vechi, când se lumina de ziua. Căci s-a luminat de ziua, după cum s-a scris (*2 Co* 4, 6) și a răsărit luceafărul în inimile tuturor... și s-a ridicat Soarele dreptății, adică Hristos, dătătorul manei spirituale (înțelegătoare). Că mana sensibilă a fost El în chip; iar că El este mana adevărată, ne va încredința zicând către Iudei: „Părinții voștri au mâncat mană în pustie și au murit. Iar aici este plinea care s-a coborât din cer. De va mânca cineva din pâinea aceasta va viețui în veac. Și pâinea pe care Eu o voi da, trupul Meu este, pe care Eu o voi da pentru viața lumii” (*1 In* 6, 50). Căci Domnul nostru Iisus Hristos ne hrănește spre viața veșnică și ne conduce spre dreapta credință, prin învățăturile Sale și prin binecuvântarea tainică. Deci El este și prin El cu adevărat mana dumnezeiască și de viață făcătoare. Și cel ce o mănâncă pe aceasta e mai tare decât coruperea (stricăciunea) și scapă de moarte, și nu cei ce o mănâncă pe cea supusă simțurilor. Căci chipul nu a fost mântuitor, ci arată forma plastică a adevărului. Iar Dumnezeu trimitând mana ca o ploaie de sus, a poruncit fiecăruia să culegă cât îi era de trebuință, dar să culegă. Căci trebuie să ne umplem de învățăturile dumnezeiești și evanghelice. Și Hristos împărțindu-ne în măsură egală celor mici și celor mari harul Său și hrânindu-ne la fel pe toți spre viață, voiește ca cei mai tari să

Ei ar putea privi apa care țâșnea din piatră ca pe un izvor ascuns sau ca o apă dăruită de Dumnezeu lor pentru a-și potoli setea și a-și alunga îndoielile. Cei ale căror minți au fost deschise de către Duhul Sfânt (2 Co 3, 15-17) pot vedea o altfel de „Piatră”, stând lângă muntele stâncos la Rafidim. Înțelesul cuvântului «duhovnicesc» trebuie să fie limitat la un singur lucru. Sf.Ap. Pavel se referă la „hrană dăruită de Dumnezeu în mod miraculos” sau „hrană care are o semnificație duhovnicească și tipologică”. Hrana și băutura duhovnicească pun față în față ceea ce oamenii au dorit cu ceea ce le-a trimis Dumnezeu de fapt.

### **In 10, 34: «Eu am zis: dumnezei sunteți?»**

*Ps* 81, 6 cuprinde o referire interesantă despre părăsirea la care sunt chemați liderii poporului evreu, care potrivit *Ps* 81, 1 și 6 sunt asimilați datorită mandatului încredințat de Dumnezeu prin Moise (*Dt* 17; *Dt* 32) cu deținătorii puterii judecătorești<sup>32</sup>. Pe baza afirmației comune «legea voastră», se consideră în rândul bibliștilor că citarea pe care o face Hristos angajează cunoașterea variantei din Septuaginta (LXX) a Psalmului<sup>33</sup>.

Exprimarea «legea voastră» pare a indica maniera ironică prin care Mântuitorul invită pe „iudei” să re-citească textul Vechiului Testament<sup>34</sup>. Într-adevăr, *Ps* 81, 6 reprezintă un text-afirmație, prin care Dumnezeu comunică mesajul Său către «dumnezeiasca adunare» (81, 1,7), care nu pare a fi nemerită, ci dimpotrivă este supusă morții și stricăciunii<sup>35</sup>. Deși afirmația pare o ironie (*In* 8, 17; 10, 34; 15, 25)<sup>36</sup>, era un mod de delimitare, folosit nu numai de Mântuitorul, ci și de Pilat (*In* 18, 31), ca formă de delimitare față de cutumele iudaice. Ar vrea Hristos Iisus să afirme „că Tora a fost diluată prin reguli și tradiții, încât a devenit roabă și lipsită de viață”<sup>37</sup>. Chiar dacă semnificația cuvântului «lege» (Tora) nu acoperă segmentul Scrierilor sapiențiale (din care fac parte Psalmii Vechiului Testament), semnificația termenului acoperă sensul de „cuvântul lui Dumnezeu” scris. Expre-

---

adune împreună cu alții și să asude pentru frați și să le dăruiască ostenele lor și să-i facă copărtași de darurile de sus» (Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 39, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, pp. 312-314).

<sup>32</sup> Ellen WHITE, Yahweh's Council. Its Structure and Membership, coll. Forschungen zum Alten Testament 2.65, Mohr Siebeck, Tubingen, 2014, pp. 24-33.

<sup>33</sup> B.G. SUCHARD, *Scripture within Scripture...*, p. 63; R.B. Salters, „Psalm 82, 1 and the Septuagint”, în: *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft*, 103 (1991), pp. 225-229.

<sup>34</sup> M.L. SOARDS, „The Psalter...”, p. 261.

<sup>35</sup> Dănuț Vasile JEMNA, Antropologia Sfântului Irineu de Lyon. Incoruptibilitatea ca destin al omului, *Doxologia*, Iași, 2017, pp. 288-289.

<sup>36</sup> Stephen L. HOMCY, „You Are Gods? Spirituality and a Difficult Text”, în: *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32 (1989), pp. 485-491.

<sup>37</sup> Daniel Rathnakara SADANARDA, *The Johannine Exegesis of God: An Exploration into the Johannine Undersatndind of God*, coll. Beihefte zur Zeitschrift fur die neutestamentliche Wissenschaft 121, de Gruyter, Berlin/New York, 2004, pp. 124-128.

sia «Cuvântul lui Dumnezeu» a devenit stereotipie pentru „mesajul lui Dumnezeu”. Astfel, Avraam ascultă «cuvântul lui Dumnezeu», deși nici o parte din canonul Vechiului Testament nu fusese redactat (cf. *Fc* 15, 1). Tot aceeași sintagma bibică are largă folosire în scrierile profeților (*Ir* 1, 4.11; *Mi* 1, 1; *Za* 1, 1; *Iz* 6, 1; 17, 1; 31, 1; *Os* 1, 1; *Ioîl* 1, 1; *Sof* 1, 1). În contextul *Ps* 81, aghiograful ioinin afirmă divinitatea Mântuitorului Iisus prin următoarele argumente:

– În calitatea de ființe umane, israeliții își cunosc strămoșii. Numirea de «dumnezei» din *Ps* 81,6a o dobândesc prin asimilare cu Cel care i-a ales, pe când Domnul Hristos dobândește această numire ca urmare a descendenței din Tatăl ceresc, ca Fiul născut din veșnicie și devenit Om prin întrupare.

– Evreii se mândresc cu acest apelativ, dar sunt muritori. Mântuitorul, invitându-i pe aceștia să-L recunoască în calitatea Sa reală de Fiul lui Dumnezeu, nu se intitulează emfatic, ci chiar are puterea de a depăși moartea prin învierea Sa, precum are puterea de a judeca pe cei vii și pe cei morți.

Întreruperea *Ps* 81, 6 înaintea celei de-a doua secvențe (segmentul 6b) este delicată, întrucât permite interogarea ironică din partea Mântuitorului. Nu în ultimul rând, *Ps* 81, 7 amintește de condiția muritoare a acestor «dumnezei», care nu mai există în calitate de ființe atotputernice și spirituale, ci sucombă precum orice muritor. Deci, rezolvarea dilemei între *numirea* lor drept «dumnezei» și *existența* lor drept «dumnezei» nu mai depinde de infatuarea umană, ci de atotputernicia divină. Pentru fragmentul citat – «dumnezei sunteți» – avem multiple interpretări, pe care, prin comparație, le-au făcut cercetătorii biblici: fie îngeri căzuți (acomodând ceva din exprimarea vecinilor politeiști pentru demiurgii antici), fie judecătorilor aleși de Moise pentru soluționarea litigiilor din poporul israelit, fie întregului popor evreu care prin legământul de la muntele Sinai devine puternic prin Eliberatorul său<sup>38</sup>.

Atribuit lui Asaf și inserat în cartea a III-a a *Psalmlor* davidici, *Ps* 81 (LXX) devine o mostră de interpretare a textelor antice, prin care «dumnezeiasca aduna-

<sup>38</sup> A.T. HANSON, „John’s citation of Psalm LXXXII”, în: *New Testament Studies*, 11 (1964-1965), pp. 158-162; A.T. HANSON, „John’s citation of Psalm LXXXII Reconsidered”, în: *New Testament Studies*, 13 (1966-1967), pp. 363-367; Richard JUNGKUNTZ, „An Approach to the Exegesis of John 10:34-36”, în: *Concordia Theological Monthly*, 35 (1964), pp. 556-557; James ACKERMAN, „The Rabbinic Interpretation of Psalm 82 and the Gospel of John”, în: *Harvard Theological Review*, 59 (1966), pp. 186-191. Dintre bibliștii moderni, care insistă asupra caracterului istoric al expresiei «fiii lui Dumnezeu» din *Ps* 81, amintim pe Michael S. HEISER, „Deuteronomy 32:8 and the Sons of God”, în: *Bibliotheca Sacra*, 158 (2001), pp. 52-74; David E. STEVENS, „Does Deuteronomy 32:8 Refer to ‘Sons of God’ or ‘Sons of Israel?’”, în: *Bibliotheca Sacra*, 154 (1997), pp. 131-141; W.S. PRINSLOO, „Psalm 82: Once Again, Gods or Men?”, în: *Biblica*, 76 (1995), 2, pp. 219-228; W. Gary PHILLIPS, „An Apologetic Study of John 10:34-36”, în: *Bibliotheca Sacra*, 146 (1989), pp. 405-419; Jerome H. NEYREY, „‘I Said: You are Gods’: Psalm 82 and John 10”, în: *Journal of Biblical Literature*, 108 (1989), pp. 647-663.



re» (Ps 81, 1,6) evoluează de la conceptul antic al „administratorului” din Orientul Apropiat, la cel de „sftăuitor” sau „sfătuitor”, până la conceptul de „om intim, de încredere”. Întrucât mesajul divin este bivalent, a putut fi interpretat termenul «fiii» atât în sensul descendentului biologic, dar și în cea de copărtaş la demnitatea divină, prin asimilare a slujirii. Din citatul și contextul ioaneic pare că Iisus întreabă: De ce vă deranjează faptul că Eu Mă numesc pe Mine Dumnezeu, de vreme ce, însuși Dumnezeu a zis chiar despre voi că sunteți fiii lui Dumnezeu?<sup>39</sup>

Să facem mai întâi precizarea că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, Născut din veci din Tatăl, pe când noi devenim fiii lui Dumnezeu prin Hristos Iisus, prin împlinirea în viața noastră pământească a poruncilor Sale. Nimeni nu poate ajunge la Tatăl, dacă nu-l trage Fiul (cf. *In* 6, 44). Așadar, ajungerea la demnitatea nesperată de copil al lui Dumnezeu, cum fiecare din noi dorim să fim, n-o putem realiza decât intrând de bună voie și rămânând statornic în Staulul lui Hristos, adică în Biserica Lui, pentru a-l fructifica mântuitor învățătura. În felul acesta, devenim fiii lui Dumnezeu, devenim copărtași la viața lui Hristos, sau cum zice Sf. Ap. Petru: «ne facem părtași dumnezeieștii firii» numai dacă «scăpăm de stricăciunea poftelor celei din lume» (*2 Ptr* 1, 4). Acestei comuniuni cu Hristos, Sfinții Părinți îi zic „îndumnezeire”, dobândire negrăită ce-și are temeiul tocmai în cuvintele de mai sus ale Domnului Hristos. Participăm la slava dumnezeiască prin faptul că suntem activi în Biserica lui Hristos; prin faptul că ne încredințăm grijii, milei și harului Duhului Sfânt.

Deși trimiterea la un text din Scriptura Vechiului Testament a avut puterea să-i liniștească un pic pe evreii care voiau să-L omoare cu pietre, Domnul observă că ei nu sunt deloc convingși. De aceea, îi silește să gândească logic, glossând pe marginea textului din Lege. Și zice: «Dacă i-a numit dumnezei pe aceia către care a fost cuvântul lui Dumnezeu – și Scriptura nu poate fi desființată – despre Cel pe Care Tatăl L-a sfințit și L-a trimis în lume, voi ziceți: Tu hulești! Fiindcă Eu am zis că sunt Fiul lui Dumnezeu» (*In* 10, 35-36). De aceea, «dacă Eu nu fac lucrurile Tatălui Meu, să nu credeți în Mine» (*In* 10, 37).

Să urmărim logica imbatabilă a Domnului Hristos. Mai întâi să constatăm că «Scriptura nu poate fi desființată»<sup>40</sup>, pentru că ea este expresia cea mai concludentă a voinței lui Dumnezeu descoperită oamenilor. Plecând de la acest dat, pe care nici ei nu-l puneau la îndoială, Domnul Hristos argumentează: Dacă Scriptura voastră spune că cei către care se adresează cuvântul lui Dumnezeu – cuvânt ce se activează benefic în viața lor – devin dumnezei prin har, adică fii ai lui Dumnezeu, pe

<sup>39</sup> Pr. Leon ARION, *50 de omilii la Sfânta Evanghelie după Ioan*, Ed. Asa, București, 2005, p. 373.

<sup>40</sup> Textul din *In* 10, 35 a fost apreciat, pe de o parte, ca argument pentru „ineranța” Scripturii, iar pe de altă parte ca afirmație paralelă cu cea din *Mt* 5, 17-20, referindu-se la posibilitatea interpretării Scripturii, precum și la interzicerea modificării textului canonic. Între cercetătorii biblici care au fost inspirați de acest text amintim pe M.C. ALBL, *And Scripture Cannot be Broken. The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections*, Brill, Leiden, 1999, pp. 77-78.

Mine, Care nu că devin, ci sunt Fiul lui Dumnezeu, născut din veci din Tatăl, de ce căutați să Mă omorâți cu pietre, socotind că sunt hulitor de Dumnezeu? Ca să vă convingeți că spun adevărul, zice Mântuitorul Hristos, să luați aminte la învățătura Mea. Sf. Chiril al Alexandriei tâlcuind mai pe larg cele două expresii: «dumnezei sunteți» (*In* 10, 34) și «părtași dumnezeieștii firii» (*2 Ptr* 1, 3) scrie:

«Desigur că Fiul dă (creștinilor) demnitatea care-i aparține ca Stăpân și-i este proprie după fire numai Lui (...). Așadar, ne ridicăm la demnitatea supranaturală, datorită lui Hristos și vom fi și noi fii ai lui Dumnezeu; dar nu într-un chip neschimbător ca Acela, ci ca prin imitare față de El, prin har. Căci Acela este Fiu adevărat din Tatăl, dar noi suntem fii prin înfiere din iubirea Lui de oameni, înțelegând cuvintele: «dumnezei sunteți» ca aparținând lucrării harului»<sup>41</sup>.

Îndumnezeirea se realizează de creștin prin sinergie sau conlucrarea sa cu harul lui Dumnezeu prin credință și fapte bune, susținute de comuniunea cu Hristosul euharistic<sup>42</sup>. Sf. Maxim Mărturisitorul vede chiar în *Sfânta Euharistie* – centrul cultului liturgic – *taina îndumnezeirii*. «Hristos – zice el – ne face părtași la viața dumnezeiască, dându-Se pe Sine mâncare, ca „Pâinea a vieții”. Prin aceasta, pe cei ce mănâncă îi umple de o calitate dumnezeiască, care-i îndumnezeiește (...). Această taină a îndumnezeirii să ne fie țința spre care să privim în rugăciune, ca să cunoaștem ce am fost și ce ne-a făcut pe noi coborârea (chenoza) prin trup a Celui Unu-Născut, și de unde și unde ne-a ridicat prin puterea drepte Sale de oameni iubitoare: „Și Iisus le-a zis: Eu sunt pâinea vieții” (*In* 6, 35)»<sup>43</sup>. La același text: «dumnezei sunteți» (*In* 10, 34), Sfântul Teofilact explică:

«Dacă cei care au primit îndumnezeirea prin har sunt dumnezei, cu atât mai mult este Hristos, Care e Dumnezeu prin fire (...). Căci Hristos e și Fiul lui Dumnezeu, și Dumnezeu prin ființă și prin fire, dar nu făptură. El a dat îndumnezeirea altora către care a fost cuvântul, care este al lui Dumnezeu, dar El (Hristos) nu se îndumnezeiește pe Sine prin har»<sup>44</sup>.

Îndumnezeindu-i ca sfinți și drepti, pregătiți pentru *ceruri noi* ei împărătesc veșnic cu Hristos în împărăția lui Dumnezeu, ca *împărați și preoți*, demnități primite de la Hristos împăratul și Arhiereul veșnic. Interpretând Psalmii, Teodoret de Cyr afirmă, la *Ps* 81, 6: «Deci Eu v-am cinstit pe voi, și dintru a Mea numire v-am împărțit și fii ai Mei v-am numit»<sup>45</sup>. *Ps* 81, 6, citat de Mântuitorul în *In* 10, 34<sup>46</sup>, a fost interpretat de Patriarhul Calist în maniera filocalică, astfel:

<sup>41</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 29.

<sup>42</sup> Pr. Viorel IONIȚĂ, „Îndreptarea și îndumnezeirea omului după Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan”, în:  *Glasul Bisericii*, 48 (1989), 1, pp. 36-44.

<sup>43</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITOSUL, „Capete teologice, Suta a doua”, coll. Filocalia 2, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2005, p. 252.

<sup>44</sup> SFÂNTUL TEOFILACT, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, Ed. Pelerinul român, Oradea, 1998, p. 29.

<sup>45</sup> TEODORET DE CIR, *Tilcuirea a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului Împărat*

„Dumnezeu, voind să facă în chip prea înțelept pe om, ca pe un înger pe pământ, ca pe un animal ceresc, după chipul și asemănarea dumnezeiască, a așezat în el, potrivit cu aceasta, suflet înțeleghător, în stare de cunoștința lui Dumnezeu. Și de aceea zice: „Eu am zis, dumnezei sunteți și toți fii ai Celui prea înalt” prin har, ca niște îngeri de a doua treaptă, care contemplă în tăcere pe Dumnezeu și sunt înălțați spre El prin dragoste, în lumina duhovnicească.

Dar omul pământesc nu se poate înălța la starea îngerească, dacă nu s-a făcut în chip vădit duh ca îngerii. Iar că cel credincios se face duh prin credință, adică din nesfârșita putere și nesfârșitul dar al lui Dumnezeu, preschimbându-se oarecum într-o plămuire dumnezeiască și tainică, o arată Mântuitorul, zicând că „ceea ce e născut din Duh, Duh este” (*In* 3, 6). Iar că cei cu conținut sufletesc se nasc duhovnicește, o mărturisește credinciosul Ioan zicând: „Le-a dat lor putere să se facă copii ai lui Dumnezeu, celor ce cred în numele Lui, care nu din sângele bărbatului, nici din voia trupului s-au născut, ci din Dumnezeu” (*In* 1, 13), spre a fi omul lăuntric, adică cel după chipul lui Dumnezeu care l-a făcut pe el. Dar deoarece nașterea nu e după fire, ci după har, ea se dă celor ce se nasc duhovnicește, prin primirea de către ei și nu e sub stăpânirea lor. De aceea mintea părtașă de ea e, precum se cuvine, și tron al Sfântului Duh.

Căci precum fierul aprins se face și el foc, dar nu se preface în foc, prin fire, ci prin transmitere și împărtășire, până ce se află împreună cu focul, și e scaun al focului, întrucât focul se așază și se odihnește în fier, așa și mintea se face duh și tron al Duhului prin naștere din Duhul, sau prin unire cu El și prin împărtășire de El, Dumnezeu învăluind în chip vădit mintea și unindu-se cu ea și odihnindu-se în ea ca într-un scaun. În aceasta este începutul minunat al înaintării sufletului nu spre treapta îngerului, a celei mai smerite dintre puterile cerești, ci spre treapta lui Dumnezeu Celui prea înalt, ca apoi să coboare la cea a scaunului, apoi a heruvimului, apoi a serafimului și de aici până dobândește în întregime însușirea îngerului, a treptei celei mai smerite, vestind celor apropiați în Duh minunile și tainele lui Dumnezeu. Căci, dacă împărtășirea trebuie să premeargă transmiterii, e limpede că mintea trebuie să se împărtășească mai întâi de Duhul, adică să se facă scaun (tron) al Lui și apoi să transmită cele duhovnicești, apoi să se facă heruvim în Duh, care înseamnă revărsarea și mulțimea înțelepciunii dumnezeiești; după aceea să voiască să înțeleptească pe ceilalți, slujind asemenea serafimului, ca una ce, prin cunoașterea înțelepciunii și prin paharul și băutura ei, a ajuns la iubirea aprinsă și pururea mișcătoare a lui Dumnezeu – căci așa se talmăcește numele de serafim – ca astfel să încălzească și să aprindă pe alții spre iubirea lui Dumnezeu; și apoi să continue drumul, venind până la treapta de a învăța pe aproapele care este cea a îngerului.

David, Ed. Sfinta Mănăstire Sfinții Arhangheli Petru Vodă, Neamț, 2003, p. 253.

<sup>46</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John's Gospel”, p. 128.

De aceea cei ce nu au ajuns dumnezei în Duh și scaune ale lui Dumnezeu și heruvimi și serafimi și celelalte trepte duhovnicești de mai jos, n-ar putea fi nici îngeri siguri și n-ar putea nici sluji lui Dumnezeu, nici învăța cele cuvenite în Duh și adevăr. Drept aceea, adevărata înaintare a sufletului își ia începutul de la împărtășirea de Dumnezeu Cel prea înalt, și așa înaintează în Hristos Iisus, Domnul nostru<sup>47</sup>.

### **In 12, 13: «Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului»**

Psalmul, în utilizarea Sf.Ev. Ioan, implică manifestarea bucuriei de la intrarea în Ierusalim, în maniera întâmpinării unui rege, cu atribute eliberatoare și mântuitoare<sup>48</sup>. *Evangelhia după Ioan* citează *Ps 117* după versiunea Septuaginta (LXX) numai în *In 12, 13*, adăugând o nuanță teologică interesantă prin inserarea sintagmei «regele lui Israel» în contextul original. Astfel, titlul care formează o adăugire (*inclusio*) în mărturisirea lui Natanael din *In 1, 49*, alături de *Za 9, 9*, prezintă pe Iisus Hristos drept regele mesianic care aduce eliberarea și săvârșește un nou exod pentru poporul Său<sup>49</sup>. Aclamația are sens de „slavă întru cele de sus”, fiind o mulțumire adusă lui Dumnezeu pentru pacea adusă de slujitorul Său, pe pământ<sup>50</sup>.

### **In 13, 18: «Cel ce mănâncă pâinea»**

Hristos afirmă că știe pe cei pe care i-a ales și deci sunt vrednici să mănânce „pâinea Lui”. Deci știe și că unul dintre ei nu este vrednic. Dar îl lasă și pe el să mănânce „pâinea Lui”, ca să se îplinească cuvântul Psalmistului, că unul dintre ei va ridica călcâiul împotriva Sa, adică Îl va disprețui, lovindu-L chiar cu partea cea mai de jos a trupului<sup>51</sup>. Referința este la *Ps 40, 9*, un psalm în care dreptul suferind descrie faptele dușmanilor săi și apoi afirmă că prietenul său, chiar și cel mai apropiat, l-a trădat, exprimând trădarea în cuvintele citate aici<sup>52</sup>. Cu cât este

<sup>47</sup> CALIST PATRIARHUL, „Capete despre rugăciune”, 56, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Filocalia 8, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, pp. 334-337.

<sup>48</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John's Gospel”, p. 130.

<sup>49</sup> Hyukjung KWON, *The Reception of Psalm 118 in the New Testament: Application of a "New Exodus Motif"?*, PhD thesis, Pretoria, 2007 <<http://repository.up.ac.za/handle/2263/28762>, 12.11.2015>.

<sup>50</sup> Marvin H. POPE, „Hosanna – What It Really Means”, în: *Bible Review*, 4 (1988), 2, pp. 16-25. Pentru creștinii ortodocși, acest mesaj de laudă este intonat în slujba Sfintei Liturghii, înainte de anamneza liturgică. Este o prelungire a exclamației angelice din *Is 6, 1-4*, adusă de credincioși, care „în Biserica slavei stând, în cer se află”.

<sup>51</sup> M.L. SOARDS, „The Psalter...”, p. 265.

<sup>52</sup> „Versetele 6 și 9 ne dau de înțeles că în timpul în care David suferea de o boală trupească unul din apropiații săi, purtându-se cu ipocrizie, s-a ridicat împotriva sa... Având în vedere faptul că, în timpul rebeliunii lui Abesalom, Ahitofel sfetnicul lui David (4 *Rg* 15, 12; 16, 23) a uclit

mai intimă relația – împărțirea pâinii cu un comesean apropiat – cu atât mai crudă este încălcarea încrederii<sup>53</sup>. În *Mc* 14, 18 Mântuitorul Iisus la masa de Paște vorbește despre trădătorul său ca „cel care mănâncă cu mine”, în tiparul lingvistic preluat de la *Ps* 40, 9, iar urmare acestui moment impulsul poate să reprezinte pentru Evanghelistul Ioan adaptarea exprimării din acest psalm<sup>54</sup>.

În locul verbului ἐσθίω pentru „a mânca” din *Ps* 40, 9 LXX și în *Mc* 14, 18, Ioan substituie sinonimul (τρώγων) care a fost folosit în mod constant mai devreme în cuvântarea despre pâinea vieții (cf. *In* 6, 54,56-58). În discursul care invită pe ucenici și Apostoli să mănânce pâinea care s-a pogorât din cer – adică pe Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat – ca o consecință a credinței în El, este și Iuda menționat, pentru prima dată în anamneza Apostolului Ioan, la *In* 6, 70-71. Putem gândi că referința „cel ce mănâncă pâinea mea”, aplicată la momentul rostirii de către Domnul Hristos – adică la spălarea picioarelor – implică deopotrivă căderea din credință față de Cel ce este Pâinea vieții, dar și lepădarea față de Mântuitorul său. Gestul spălării picioarelor, ca mod suprem al smereniei și egalității Sale de împreună-slujitor cu Apostolii, implică atingerea de talpa și călcăiul celui spălat.

Hristos Și-a arătat și în aceasta smerenia Sa, că Și-a dat trupul chiar celui ce-L disprețuiește pe El, ca să-i ofere acestuia cel mai mare semn al iubirii Sale, doar-doar îl va câștiga prin această iubire<sup>55</sup>. «Chiar omul cu care eram în pace, în care am nădărdit care a mâncat pâinea mea, a ridicat împotriva mea călcăiul»

împotriva regelui, se poate presupune că psalmistul a făcut referire la el în lamentația sa” (M. DALY-DENTON, „The Psalms in John’s Gospel”, p. 133; Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne Miluiește - Premisă a Rugăciunii Inimii în Psalmi*, Ed. Limes, Cluj Napoca, 2014, pp. 176-177).

<sup>53</sup> Exegeza hrisostomică la acest fragment iohanic este adaptată contextului: «Iată pentru ce zice Mântuitorul: „Fericiți sunteți dacă le veți face”... Evreii o știu la fel, dar nu sunt fericiți, fiindcă ei nu fac ceea ce știu. „Nu zic despre voi toți”. Vai! Ce răbdare! Mântuitorul nu-i face muștrare acestui trădător, ci acoperă păcatul lui, pentru a-i da timp să facă pocăință! Și îl muștră, zicând: „Cel care mănâncă pâine cu Mine a ridicat călcăiul asupra Mea”. [...] Iuda, care primind așa de mari bunuri de la învățătorul lui, îl răsplătește cu atâta nemulțumire! Iată pentru ce adaugă Iisus Hristos: „Cel care mănâncă pâinea cu Mine”. [...] El nu-i reproșează decât ceia ce ar fi fost în stare să-l oprească și să-l rușineze. Cel pe care l-am hrănit eu, cel care mânca cu mine la masa mea zice el, acela este care m-a trădat. Într-un cuvânt, Mîntuitorul zicea aceste lucruri ca să-i învețe pe ucenicii săi să le facă bine celor ce le-au făcut rău. Apoi, după ce a zis: „Nu zic despre voi toți”, Iisus îl desparte în sfârșit pe Iuda de ceilalți, și-l arată prin aceste cuvinte: „Cel care mănâncă pâine cu Mine”. Pentru aceasta adaugă: „Cel care mănâncă pâine cu Mine” arătându-i acestui trădător că trădarea lui îi era cu desăvârșire cunoscută: și nimic nu era mai capabil să-l întoarcă din hotărârea lui. Divinul Mântuitor n-a zis: Iuda mă trădează, ci: „A ridicat călcăiul asupra Mea” pentru a face să se cunoască nebulnia lui și cursele pe care i le întindea el în taină» (SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentar la Evanghelia de la Ioan*, trad. Gh. Băbuț, Ed. Pelerinul Român, Oradea, 2005, pp. 382-383).

<sup>54</sup> M.J.J. MENKEN, „The Translation of Psalm 41.10 in John 13.18”, în: *Journal for the Study of the New Testament*, 40 (1990), p. 67.

<sup>55</sup> Pr. Dumitru STĂNILOAE, în: SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 800, n. 1515.

(Ps 40, 9). Cel care are picioarele spălate de Iisus, adică are părtășie prin acest semn cu cel ce ridică omul căzut din iad, este acum cel ce disprețuiește invitația de a participa la comuniune. Mentalitatea antică din zona mediteraneeană interpreta insulta ca o întoarcere a spatelui, de la comuniune spre sinele egoist. Călcâiul este în partea din spate a piciorului, deci nu este doar un act de negare, ci mai ales un act de răzvrătire față de Mântuitorul său<sup>56</sup>.

Prezicerea trădării are o valoare suplimentară: împlinirea va confirma atât credibilitatea cuvintelor lui Iisus cât și identitatea Sa: «De acum vă spun vouă, înainte de a fi aceasta, ca să credeți, când se va împlini, că Eu sunt» (In 13, 19). Corespondența dintre prezicerea și împlinirea evenimentelor, după cursul cunoscut de Domnul Iisus Hristos, este confirmată de-a lungul narațiunii (In 2, 19,22; In 6, 70-71; In 12, 32-33). Corespondența asemănării între profeția biblică și împlinirea ei în istorie era necesară, pentru a evidenția unicitatea Celui care descoperă mesajul și a Celui care devine împlinitorul acestuia. Prezicerea din In 13, 18-20 întărește în ucenici convingerea că «Eu sunt» nu este doar o expresie veterotestamentară pentru ei (cum este Is 45, 18-22 sau Is 43, 9-10 cu referire la întregul Israel). Prezicerea are termenul de finalizare înaintea ochilor lor. Ei, ca martori oculari, cunosc mesajul, aud cum este actualizat de Hristos, iar apoi îl văd împlinindu-se (In 18, 6,8). Acești „ei” includ nu doar pe ucenici, ci pe cei ce au relaționat prin prezență și credință cu Mântuitorul. Devin acești „ei” martori ai teofaniei, adică mai mult decât ascultători și cei ce așteaptă cu nădejde.

Dar le aduce aminte altă proorocie, care spune: «Iar tu, omule, asemenea mie, căpetenia mea și cunoscutul meu, care împreună cu mine te-ai îndulcit de mâncări, în casa lui Dumnezeu am umblat în același gând» (Ps 54, 14-15). Căci fiind de un suflet egal și cunoscut și comesean și nelipsindu-i nimic din cele ce-l puteau apropia, a devenit vânzătorul Mântuitorului, deși era unul ce fusese numărat între ceilalți Sfinți ucenici, care aveau același scop ca și Mântuitorul și străbăteau țara iudeilor, făcându-se slujitori grabnici ai minunilor și grăbindu-se să facă toate spre cinstea și slava Lui. Dar cel astfel cunoscut, și de un suflet egal cu ei, a schimbat harul Celui ce L-a cinstit, prin porniri urâte<sup>57</sup>.

Așadar Domnul descoperă ucenicilor săi planul cel rău, le spune în taină că El acceptă și urmărește să grăbească înfăptuirea planului lui Dumnezeu: «A zis: Adevăr, adevăr spun vouă unul dintre voi Mă va vinde» (In 13, 21) și-i descoperă ucenicului iubit că este «acela căruia Eu, întingând bucată de pâine, i-o voi da» (In 13, 26).

<sup>56</sup> Ridicarea călcâiului împotriva cuiva este un semn de dispreț, ba chiar și un gest de agresiune. Sensul imaginilor legate de expresia „a ridicat călcâiul împotriva mea” este foarte bogat. Puteți ridica călcâiul împotriva cuiva pentru a călca sau scutura praful de la sandale sau pentru a da o lovitură din spate. Putem de asemenea să ne gândim la lovitura cu copita de cal (vezi binecuvântarea lui Iacov rostită către fiul său Dan la Fc 49, 17-18) (Cf. J.J. MENKEN, *Old Testament Quotations*, p. 142).

<sup>57</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evanghelia Sfântului Ioan*, p. 807.

Domnul le dăduse deja ucenicilor, inclusiv lui Iuda, pildă de smerenie prin spălarea picioarelor. Acum se îndreaptă către Iuda în mod special, pentru a săvârși cu el o lucrare mai insistentă: îi dă cinstire și astfel îi atrage atenția în mod deosebit, direct; îi întinde bucățica, cu toate că Iuda urmează să-L trădeze. Este ca o ultimă chemare din partea milostivirii dumnezeiești, adresată acestui sărman om, mistuit de hotărârea cea mai întunecată. Iar Sfântul Ioan spune: «Și după îmbucătură a intrat atunci Satana în el» (*In* 13, 27). Evanghelistul spuse și la începutul relatării despre cină: «Diavolul pusese dinainte în inima lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul, ca să-l vândă» (*In* 13, 2). Or, între această primă sugestie diabolică și intrarea satanei în inima lui Iuda, Domnul nu încetează să-l iubească pe acela care nu-l mai iubește, plănuiind să-L renege și să-L trădeze; mai mult Iisus își înmulțește gesturile de iubire față de el. Însă «a intrat în el Satana», ceea ce vrea să spună că după ce Domnul i-a dat cinste în mod direct, Iuda a refuzat definitiv să iasă din sine, și-a închis inima în fața chemării Domnului și a devenit omul satanei.

Referindu-ne la textul citat din *Ps* 40, 9 trebuie să facem următoarele observații:

- formula de împlinire care introduce citatul folosește cuvântul „îndeplinesc”  $\pi\lambda\eta\rho\acute{o}\omega$ ; verbul este folosit în acest sens de către Ioan în contextul patimilor: împlinirea Scripturilor și „a sosit ceasul” merg împreună (*In* 12, 38; *In* 13, 18; *In* 19, 24,36)<sup>58</sup>.
- Hristos Însuși este Hermeneutul care discerne împlinirea Scripturii (*In* 13, 18; 15, 25; 17, 12).
- citatul din *Ps* 40, 9 este mai aproape de textul Masoretic decât cel din Septuaginta (LXX: 40, 10).
- psalmistul, bolnav, îi cere lui Dumnezeu în acest psalm să fie apărat de cei răi, care instigă pierderea lui, inclusiv de către prietenul lui, aflat în vizită, care acum se ocupă de el.

Trădarea lui Iuda este discutată pe trei planuri:

Mai întâi, *pe plan literar*: cele petrecute cu Iuda au prilejuit multe lucrări și comentarii. Unii au voit să-i explice trădarea și să o justifice prin anumite circumstanțe istorice și religioase: Iuda ar fi fost unul dintre „zeleții” care apărau cu cea mai mare răvnă neamul iudeu împotriva romanilor, care luptau pentru el; Iuda l-ar fi urmat pe Domnul Iisus la început pentru că vedea în El o speranță de eliberare a poporului de sub stăpânirea romană; iar când și-a pierdut această speranță în El, s-ar fi apucat să facă ce a făcut<sup>59</sup>. Însă realitatea istorică nu oferă un temei serios pentru această explicație. Alții i-au atribuit lui Iuda o stare sufletească deosebită, grație căreia ar fi înțeles că Iisus avea să fie ucis și că se îndreaptă spre moartea de bunăvoiei și i s-ar fi alăturat în această dorință, acțio-

<sup>58</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John’s Gospel”, p. 134.

<sup>59</sup> C.H. TALBERT, Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and the Johannine Epistles, Crossroad, New York, 1992, p. 197.

nând în realizarea ei. E o explicație care se inspiră din „aspectul tenebros” al psihologiei umane; însă e doar o fantezie, neclădită pe realitate.

În al doilea rând, *pe planul telos-ului Dumnezeu*. În această perspectivă, Iuda îl reprezintă pe fiul păcatului, «fiul pierzării», cum este numit de Iisus (In 17, 12). Iar Ioan vede istoria în ceea ce este dincolo de istorie. De la început se dă o luptă și se manifestă un conflict între țelul lui Dumnezeu și țelul celor răzvrățiți. Cel dintâi răzvrătit a fost diavolul, a urmat Adam, iar acum Iuda Iscarioteanul. De aceea este menționat aici Satana<sup>60</sup>. Satana îl instigase pe Adam la răzvrătire, iar acum îl împinge pe Iuda. Așadar, purtarea lui Iuda intră în domeniul țelului lui Dumnezeu – care stă în spatele istoriei.

În al treilea rând, *pe planul responsabilității lui Iuda*. Responsabilitatea personală a lui Iuda rămâne întregă și este dramatică: Iuda își primește răspunderea ca om și o îndreaptă împotriva lui Dumnezeu. „Nu a voit să înțeleagă”: Biserica repetă acest lucru în mod impresionant în cântările din Joia Mare. Iuda L-a refuzat pe Dumnezeu. Aceasta este drama omului, drama firii omenești și a ostilității latente a acestuia față de Dumnezeu. Purtarea lui, pentru care poartă răspunderea, apare în contradicție cu purtarea celorlalți ucenici. Dar și aceștia aveau să-L renege pe Domnul și să fugă. Însă ei se căiesc și se întorc la Dumnezeu. Îl înțeleg pe Dumnezeu ca iubire și îndurare și har. Acest lucru îl refuză Iuda și aceasta este tragedia lui<sup>61</sup>. Literatura patristică consideră acest psalm în exclusivitate mesianic și așază pe buzele lui Hristos toate cuvintele psalmistului. Sf. Chiril al Alexandriei afirmă:

«Omul păcii numește pe Iuda, pentru că apărea ca făcând parte dintre prietenii și binevoitorii Lui, ceea ce îl făcea să fie ucenic. Iar ceea ce spune, este aceasta: Ce e de mirat dacă vrăjmașii au uneltit împotriva mea unele ca acestea, când cel atât de apropiat mie și comesean și părtaș la aceeași hrană a ridicat călcâiul repezindu-l ca pe un țepuș împotriva mea. Dar viclenia ce-o ascundea a dezgolit-o, arătând că încerca să mă sfășie prin trădare. A numit viclenia și răutatea călcâi, folosind metafora celor ce se întrec la fugă și lovesc cu călcâiul pe cei ce aleargă împreună ca să-i facă să cadă». Mai afirmă părintele alexandrin că: «prin aceasta se arată că psalmul se referă la El și nu la altcineva. Deci socotesc lucru îndrăzneț și temerar să se susțină altă ipoteză»<sup>62</sup>.

### **In 15, 25: «M-au urât pe nedrept»**

În secțiunea a doua a *Evangeliei după Ioan*, care începe cu capitolul 13, aflăm cea mai lungă cuvântare-monolog pe care Hristos o rostește înaintea Apos-

<sup>60</sup> Jean ZUMSTEIN, L'Évangile selon Saint Jean (13-21), coll. Commentaire du Nouveau Testament IVb, Labor et Fides, Geneve, 2007, p. 31.

<sup>61</sup> A. SCRIMA, Comentarium integral la Evangelia după Ioan, pp. 187-188.

<sup>62</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tălcuirea psalmilor IV”, trad. Dumitru Stăniloae, în: *Mitropolia Olteniei*, 42 (1990), 1-3, pp. 123-198.



tolilor Săi. Întinsă pe cinci capitole (cap. 13-17) și cunoscută sub numele de „cuvântarea de despărțire”, amplul segment scripturistic este lecturat în Biserica Ortodoxă la slujba Deniei celor 12 Evanghelii, în seara de Joi din Săptămâna Patimilor, fiind prima lectură evanghelică. Aproximativ în centrul cuvântării, unde Domnul Hristos invită pe Apostoli la dragoste necondiționată și la rodire în credințioșie din Vița de vie, apare un text cu valențe antinomice, aparent opus mesajului anterior. Privit din perspectiva literaturii ebraice, deslușim paralelismul antinomic, pe care Sf. Ioan Evanghelistul îl „exploatează”, pentru a expune contrastul între „ură” și „iubire”. Realizarea acestui paralelism se face prin citarea din *Ps* 34, 18, dintr-o traducere diferită de a Septuagintei<sup>63</sup>.

### *Ps* 34

Citatul este precedat de formula introductivă redată de participiul «cel scris», «γεγραμμένος». Identificarea autorului este voit alterată, deoarece textul se regăsește în *Psalmi* regelui David, deci nu „în legea lor”. De același artificiu al „neînțelegerii” s-a folosit și în citatul din *Is* 54, 13 (pentru a nu nominaliza pe Isaia) redat în *In* 6, 45, dar aici intervenția autorului inspirat este calculată mai ales din perspectiva teologică, întrucât Legea nu incită la ură și răzbunare, ci la iubire (cf. *Dt* 6, 5; 7, 10-11; *Lv* 19, 17-18). Psalmul evocă destinul unui om drept, persecutat pe nedrept<sup>64</sup>. În contextul ioaneic se afirmă că lucrarea și activitatea lui Iisus nu au fost corect evaluate<sup>65</sup>. Condiția oamenilor „de nimic”, în care contrastează idealuri înalte și fapte mărunte este caracterizată prin ură. Apreciem faptul că nu se face referire la atitudinea „iudeilor”, ci la atitudinea „lumii”, folosindu-se de un text veterotestamentar.

### *Ps* 68

Această a doua referință ioaneică din *Ps* 68 subliniază nedreptatea socială și abuzul etic pe care cel drept îl suportă de la nedreptii din societate. Întrucât *In* 2,17 citase *Ps* 68, 11a, aici este amintit *verbatim* v. 5: «Înmulțitu-s-au mai mult decât perii capului meu cei ce mă urăsc pe mine în zadar» (adică fără motiv). Lectura hristologică a citatului pare a fi subliniată mai mult de autorul sacru decât de Mântuitorul, care se identifică cu dreptul prigonit.

<sup>63</sup> Pierre GRELOT, *Le Mystere du Christ dans les Psaumes*, coll. *Jesus et Jesus-Christ* 74, Desclee, Paris, 1998, p. 114.

<sup>64</sup> Teodoret de Cyr afirmă: «Deși mi se pare că nu sunt vrednic de iubirea Ta de oameni, cu atâtea rele luptându-mă, totuși, văzind nedreapta vrăjmășie a neprietenilor, împărtășește-mă de dînsa, că Ție am greșit călcînd ale Tale porunci, iar aceia îmi dau război cu nedreptate, neavînd a mă învinui cu nimic» (Teodoret de Cyr, „Tălcuirea la Psalmul” 34, 19, în: TEODORET DE CIR, *Tălcuirea a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului Împărat David*, Ed. Sfînta Mănăstire Sfîntii Arhangheli Petru Vodă, Neamț, 2003, p. 73).

<sup>65</sup> J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 120.

**In 19, 24: «Împărțit-au hainele Mele loruși»**

Confiscarea averii era o pedeapsă obișnuită înaintea execuției sau a altor sentințe de judecată, însă Iisus nu avea bunuri materiale sau valori asupra Lui. Dezbrăcarea hainelor se potrivește cu ceea ce știm despre execuțiile de odinioară, romanii crucificându-și victimele fără haine<sup>66</sup>. Unii rabini de mai târziu explică exact modul de a duce la bun sfârșit așa-zisele execuții, afirmând că bărbaților le era permis doar acea pânză purtată în jurul șoldurilor<sup>67</sup>. Este puțin probabil ca soldații lui Pilat să-i fi arătat compasiune iudeului Iisus din Nazaret. Găsim și alte tradiții, susținute de cei mai mulți din învățătorii, cum că evreii permiteau execuțiile fără haine. Cunoaștem că goliciunea publică era o formă de umilire care putea provoca rușine, iar romanii îi dezbrăcau pe cei pedepsiți pentru a-i înjosi, iar atitudinea sfidătoare a romanilor era înjositoare pentru iudeii palestinieni<sup>68</sup>.

Mențiunea specifică a împărțirii hainelor (*In* 19, 23-24) face conexiune cu *Ps* 21, 18, jucând un rol important în relatările despre Patimi, în concordanță cu Scriptura<sup>69</sup>. Deși cele două versete se pot citi în paralel, Apostolul Ioan zăbovește și trenează cât de mult posibil, ca și evanghelistul Matei în *Mt* 21, 5. Ioan oferă mai multe citări în relatarea sa despre Patimi (*In* 19, 24, 28, 36-37) în scopuri apologetice; chiar și detaliile referitoare la moartea lui Iisus, care au fost considerate scandaloase în zona mediteraneeană antică, au dus la plinirea planului divin. În concordanță cu scopul apologiei sale, Ioan a căutat să evedențieze semnificația spirituală și simbolică a morții lui Iisus.

Fără dubii, relatările evanghelice referitoare la împărțirea hainelor reprezintă o adaptare la psalm, cu sau fără aplicabilitate istorică, chiar dacă exegeții evrei precreștini au înțeles psalmul ca mesianic în acea perioadă<sup>70</sup>. Legea romană permitea plutonului de execuție să profite de puținele bunuri pe care condamnatul le putea avea asupra lui (împotriva legii iudaice); este îndoielnic ca soldații să fi avut mai târziu restricții. Unitatea de bază a armatei romane era *contubernium*, adică opt oameni care împărțeau un cort; în mod normal, jumătate din această unitate putea fi încadrată pentru o misiune punitivă, cum ar fi crucificarea, cum au fost cei patru soldați din *In* 19, 23. Tragerea la sorți putea implica ghicirea unui deget ascuns sau alt mod de a testa și răsplăti inteligența, dar soldații plictisiți puteau aduce zaruri pentru a se distra<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> G.J.O. DUNSTAN, „The Clothing of the Passion: Symbolism in the Passion Narrative of St. John”, în: *Search*, 22 (1999), 1, pp. 26-33.

<sup>67</sup> Marion L. SOARDS, „The Psalter...”, p. 266.

<sup>68</sup> Vassilios TZAFERIS, „Crucifixion – the Archaeological Evidence”, în: *Biblical Archeology Review*, 11 (1985), 1, pp. 46-50.

<sup>69</sup> M. DALY-DENTON, *The Psalms in John's Gospel*, p. 135; Earle E. ELLIS, „How the New Testament Uses the Old”, în: I. Howard MARSHALL (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, Eerdmans, Grand Rapids, 1977, p. 209.

<sup>70</sup> Cristian BĂDILIȚĂ, *Noul Testament, Evanghelia după Ioan*, Ed. Curtea Veche, București, 2010, p. 401.

<sup>71</sup> Pr. Leon ARION, *50 de Omilii la Sfânta Evanghelie după Ioan*, Ed. Asa, București, 2005, p. 648.

Partea exterioară a hainei unui evreu putea fi un acoperământ dreptunghiular înfășurat în jurul trupului pentru o perioadă cu vreme rea. Tunica era normal „o cămașă lungă, strâmtă, confecționată din două piese lipite una de alta”, de obicei fără mâneci, „fie din lână, pânză sau piele”. O tunică fără cusătură, care se putea îmbrăca pe partea gâtului și avea în mod obișnuit mâneci scurte, era de mare valoare. De faptul că tunica lui Iisus era fără cusătură ar putea aduce aminte de veșmintele Marelui Preot (*Lv* 21, 10). Termenul *ifantos* apare în special în legătură cu vestimentația cultică a Marelui Preot, dar și cu alte piese țesute din Cort. În acest caz, narațiunea Îl evidențiază pe Iisus ca Mare Preot, ca subminare a rolului Marelui Preot, un nou exemplu de ironie ioanină. Dar aluzia rămâne departe de adevăr. De exemplu *Iș* 31, 10 nu descrie nimic din îmbrăcăminte preoților cu *imation* termenul standard pentru mantia exterioară; folosește în schimb *hiton*, iar termenul *imation* era cel mai uzitat<sup>72</sup>.

Mai mult, Ioan pare să uite o imagine explicită a demnității preotești, așa cum este ea în *Epistola către Evrei*. Alegoria tunicii fără cusătură ca unitatea Bisericii este posibilă doar când identificăm cele două piese vestimentare, adică haina de deasupra cu haina de lângă pielea omului. Aducerea în discuție a tunicii poate însemna că este mai degrabă țesută decât croită, și, prin urmare, și mai scumpă. În contextul întregii evanghelii, Ioan poate sugera că Iisus se debarasează El Însuși de toate cele pământești înaintea Crucii, așa cum El a dezbrăcat în alt prilej hainele sale pentru a lua rolul de slujitor (*In* 13, 4). Chiar și așa textul amintește ucenicilor despre suferința care îi așteaptă pentru a se sluji unul pe altul. Ori Ioan menționează lipsa cusăturii pentru a explica de ce soldații au tras sorți, ceea ce corespunde *ad-litteram Ps* 21, 18.

Evanghelistul Ioan dorește să exprime în orice caz că în timpul patimilor Mântuitorului sunt împlinite Scripturile Vechiului Testament<sup>73</sup>. Termenul oûv

<sup>72</sup> Despre cămașa lui Hristos, cea una, fără cusături, vorbește Sf. Ciprian al Cartaginei în *De catholicae ecclesiae unitate* 7, ca fiind simbolul unității creștine. Spre această unitate a creștinilor, divizați acum în sute de confesiuni, tind liderii eclesiastici, invocând *In* 17, 21 și acest text patristic. În literatura religioasă modernă există romanul *Cămașa lui Hristos*, scris de Loyd C. Douglas, care oferă o interpretare teologică semnificativă evenimentului biblic al răstignirii.

<sup>73</sup> Comentariul Fer. Augustin la acest moment al patimilor a fost exprimat în două predici. Iată cuprinsul lor: „M-am vărsat ca apa, toate oasele Mele au fost risipite” (v. 14). M-am vărsat ca o apă în care au căzut prigonitorii Mei. Teama a risipit departe de Mine pe sprijinitorii trupului Meu, adică ai Bisericii, ai ucenicilor Mei. „Inima Mea a ajuns, în mijlocul pântecului Meu, asemenea cu ceara ce se topește” (v. 15). Înțelepciunea Mea arătată în Sfintele Cărți era grea, să zicem așa, era litera închisă, și oamenii nu au înțeles-o; dar, expusă focului Patimii Mele, ea s-a topit, a fost dezvăluită și adunată în amintirea Bisericii Mele. „S-a uscat ca lutul țării Mea” (v. 16). În focul Patimii Mele, s-a uscat țării Mea nu ca iarba, ci ca lutul pe care flacăra îl întărește. „Și limba Mea s-a lipit de cerul gurii Mele”, și cei prin care trebuia să vorbesc au păstrat poruncile Mele în inima lor. „Și M-ai dus în țărâna morții” și M-ai făcut să cad în mâinile necredincioșilor sortiți morții, pe care vântul îi spulberă ca țărâna de pe fața pământului. „Că am fost înconjurat de câini mulți” (v. 17). Că am fost înconjurat de mulțime de oameni care lătrau după Mine, să apere nu dreptatea, ci obiceiurile lor. „Adunarea celor vicleni M-a

din finalul v. 24 («de aceea» au făcut astfel soldații) întărește ideea: soldații s-au comportat conform obiceiului și a unor dorințe malițioase, dar, fără să știe, împlineau cuvintele lui Dumnezeu.

### *Ps 21 în interpretarea Bisericii*

Din prima carte a *Psalmilor*, aflăm de la profetul și regele David lamentațiile pe care cel drept le rostește în momentul unei suferințe profunde<sup>74</sup>. Cum afirmam anterior, *Ps 21* nu a constituit un psalm mesianic evident, iar acest lucru este evidențiat de probabil cea mai apropiată expunere comentată, făcută în *Dialogul cu iudeul Trifon*, de Sf. Justin Martirul și Filosoful. Argumentația pe care creștinul Justin o aduce lui Trifon Iudeul se bazează pe analiza și citarea amplă a textelor veterotestamentare cu relevanță în apologia mesianității lui Iisus Hristos<sup>75</sup>. Alături de insistenta analiză a textelor isaianice – mai ales cele referitoare la nașterea din Fecioară – găsim analiza unor fragmente din *Ps 95* și aproape tot *Ps 21* comentat. Folosind metoda pericopelor, *Ps 21* este expus în subcapitolele 99-107 ale *Dialogului cu iudeul Trifon*. Deși apologia este scrisă în limba greacă, redarea și analiza textului face apel la varianta ebraică. Astfel, pe de o parte, se insistă pe un text comun, agreat de Trifon și fideliile evrei, iar pe de altă parte este exprimată erminia eclesială și hristologică. Subcapitolul 104 elucidează *Ps 21*, 16-19:

«Apoi, cuvintele: „Coborātu-m-ai în țarina morții. Că m-au înconjurat câini mulți, adunarea celor răi m-a cuprins de jur-împrejur. Împuns-au mâinile și picioarele mele, număratu-mi-au toate oasele mele; ei m-au observat și m-au privit. Împărțit-au hainele mele loruși și pentru cămașa mea au aruncat sorți”, după cum am mai spus, au fost o profeție cu privire la moartea, la care avea să-L condamne adunarea celor răi, pe care-i numește „câini”, dar îi arată totodată și vânători, căci înșiși conducătorii câinilor se adunaseră deopotrivă, luptându-se ca El să fie condamnat. Lucrul acesta se găsește scris și în Memoriile Apostolilor, că s-a întâmplat astfel. Am

---

împresurat, au străpuns mâinile și picioarele Mele” (vv. 17-18). Au străpuns cu cuie mâinile și picioarele Mele. „Au numărat toate oasele Mele” (v. 19). Au numărat toate oasele Mele întinse sub pomul crucii. „Iar ei M-au privit și cercetat”. Iar ei, adică, nefiind schimbați de acest spectacol, M-au privit și cercetat. „Și-au împărțit hainele Mele și au tras la sorți cămașa Mea” (v. 20). „Ci Tu, Doamne, nu întârzia să Mă ajuți” (v. 21). Ci Tu, Doamne, înviază-Mă de pe acum, și nu ca pe ceilalți, la sfârșitul lumii. „Veghează spre apărarea Mea; veghează ca ei să nu-mi poată face rău” (FER. AUGUSTIN, *Comentarii la Psalmi*, vol. 1, trad. Ierom. Arsenie Obreja, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2011, pp. 271-277).

<sup>74</sup> G. DORIVAL, „Septante et texte masoretique: le cas des psaume”, în: A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Basel 2001*, coll. *Vetus Testamentum Supplement 92*, Brill, Leiden, 2002, p. 147.

<sup>75</sup> L.W. BARNARD, „The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr”, în: *Vetus Testamentum*, 14 (1964), p. 400.

arătat apoi deopotrivă cum după răstignire, cei ce L-au răstignit au împărțit hainele Lui între ei»<sup>76</sup>.

Faptul că *Ps 21* este asociat cu patimile Mântuitorului devine evident în urma acomodării istorice la textele veterotestamentare. Dacă se afirmă că *Ps 21, 1* are cu siguranță semnificație mesianică<sup>77</sup>, nu același lucru putem conchide față de vv. 14-22, care doar în viziunea Bisericii creștine au semnificație mesianică și premonitoare<sup>78</sup>. Cuvintele *Ps 21, 1* nu sunt redată decât în *Evangeliiile după Matei și Marcu*, iar ele sunt considerate a reprezenta a patra strigare pe care Iisus Hristos o rostește de pe lemnul crucii<sup>79</sup>. Dramatismul lor este continuat cu maximă îngrijorare și înfrigurare, pentru faptul autoacuzator că «departe sunt de mântuirea mea cuvintele greșelilor mele» (v. 1), din care cauză «Dumnezeul meu (...) nu mă vei auzi și noaptea nu te vei gândi la mine» (v. 2). Dar tensiunea credinciosului plecată din groaza înstrăinării lui de Dumnezeu este mult atenuată în versetele următoare și transformată de către Psalmist în luminoasă nădejde pentru toți câți «își vor aduce aminte și se vor întoarce la Domnul (...) Și se vor închina înaintea Lui toate semințiile neamurilor. Că a Domnului este împărăția și el stăpânește peste neamuri» (vv. 31-33). «Sufletul meu în El viază și seminția mea va sluji Lui. Se va vesti Domnului neamul ce va să vină. Și vor vesti dreapta Lui poporului ce se va naște» (vv. 35-36). E clar că textul este mesianic, pentru că numai prin Hristos-Mesia, poporul cel deznădăjduit, dar asumat de către El prin Jertfa Crucii, se va lăsa condus și învățat de prezența Sa în istorie, devenind «noul popor al lui Dumnezeu»<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> SF. JUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Trifon”, în: *Apologeți de limbă greacă*, trad. de Pr. T. Bodoș, Pr. Olimp Căciulă, Pr. D. Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 216.

<sup>77</sup> Traian ALDEA, *Povestea Smochinului*, Ed. Academiei Române, București, 2006, p. 171.

<sup>78</sup> R.T. BECKWITH, „The Early History of the Psalter”, în: *Tyndale Bulletin*, 46 (1995), pp. 3-6.

<sup>79</sup> † Iustinian CHIRA, „Cele șapte cuvinte rostite de Mântuitorul Hristos pe cruce”, în: *Mitropoliia Ardealului*, 22 (1977) 10-12, pp. 755-765.

<sup>80</sup> A doua predică a Fer. Augustin la *Ps 21*, îndreptată împotriva donatiștilor din nordul Africii, este rostită în preajma serbării patimilor Domnului: «Putem citi în psalmul acesta Patimile lui Hristos la fel de clar ca și în Evanghelie, și totuși a fost alcătuit cu nu știu câți ani înainte ca Mântuitorul să se fi născut din Fecioara Maria: era crainicul ce vestea pe Judecătorul ce va veni. Să-l citim deci, atât cât ne va permite puținul timp ce ne rămâne, nu atât cât ar vrea durerea noastră, ci, așa cum am spus, atât cât ne va permite ceasul înaintat”. „Haită de câini Mă inconjoară, sfatul celor nelegiuți Mă împresoară” (v. 17). Vedeti și Evanghelia. „Străpuns-au mâinile și picioarele Mele” (v. 18). S-au deschis atunci rănilor, ale căror cicatrice le-a atins ucenicul cel necredincios. El a spus: „Dacă nu pun mâinile mele în rana cuiei, nu voi crede”. Iisus i-a spus atunci: „Vino, pune mâna ta, o, necredinciosule”. Iar el și-a pus mâna lui și a strigat: „Domnul meu și Dumnezeul meu”. Iar Iisus: Pentru că M-ai văzut ai crezut; fericiți cei ce cred fără să vadă. „Au străpuns mâinile și picioarele Mele”. „Au numărat toate oasele Mele” (v. 19), atunci când era întins pe cruce. Nu putem exprima mai bine întinderea trupului pe cruce decât zicând: „au numărat toate oasele Mele”. „Au privit la Mine, M-au examinat cu atenție” (v. 19). Au examinat, dar fără să înțeleagă; s-au uitat, dar fără să vadă. Ochii lor ve-

Viziunea aceasta este în măsură să ne arate că Dumnezeu n-a părăsit și nu va părăsi omenirea, pentru că a iubit-o și o iubește chiar și atunci când ea se dovedește ticăloasă. «Căci Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși. Cu atât mai vârtos, deci, acum, fiind îndreptați prin Sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie» (Rm 5, 8-9). Așa încât, să nu ne strivească strigătul de primejdie și de strâmtorare pentru pierderea din suflet al lui Dumnezeu, pentru că Fiul Său este cu noi. Regăsindu-L, să-L încredințăm că pe viitor «nu-I vom da sărutare ca Iuda, ci, ca tâlharul mărturisindu-ne, strigăm: Pomeniște-ne, Doamne, întru împărăția Ta!»<sup>81</sup>.

### **In 19, 28: «Ca să se împlinescă Scriptura, a zis: Mi-e sete»**

«După aceasta» este un termen de tranziție obișnuit al lui Ioan. Faptul că Iisus era conștient de misiunea Sa se potrivește mai bine cu tema teologică a lui Ioan. „Setea” lui Iisus e o afirmație universală pentru iminența morții Acestuia, evidențiindu-l umanitatea ca în 4, 6-7, unde cere să bea; totuși imediat după 4, 7, Iisus promite o resursă nesfârșită de apă vie altora. Întrucât femeia samariteancă intră în vorbă cu Iisus, trecătorii răspund diferit la cererea lui Iisus pentru apă. Iisus a fost mai puțin interesat de mâncare și băutură față de împlinirea voinii lui Dumnezeu. Acum că voia Domnului s-a împlinit își exprimă setea. Mai reprezentativ e că la scurt timp după setea Lui, când I se dă doar oțet să bea, El promite înapoi izvor de viață pentru toți oamenii<sup>82</sup>. Cine sunt trecătorii care i-au dat lui Iisus să bea? Pentru că probabil cititorii lui Ioan știu povestea patimilor în același context că și sinopticii, ei și-au asumat faptul că cei care i-au dat lui Iisus să bea au făcut asta în batjocoră. De asemenea e gramatical posibil ca – deși e greu ca și concept istoric oferit de soldații de la cruce – Ioan permite cititorilor să mediteze la uceniciei lui Iisus și mama lui ca subiecte ale verbului (In 19, 26-27), în acest caz îngrijindu-se de nevoile lui Iisus. Dar la nivel teologic cât și istoric, Ioan pare să

---

deau trupul, însă inima lor nu se ridica la Cuvântul „Și-au împărțit hainele Mele” (v. 20). Hainele Lui sunt tainele. Băgați de seamă fraților, că hainele Lui sau tainele au putut fi împărțite de erezii; dar se afla acolo cămașa pe care nimeni nu a putut-o împărți. „Au tras cămașa Mea la sorți”. „Era acolo”, spune Evanghelistul, „cămașa Lui țesută de sus” (In 19, 23). Țesută deci în cer, țesută de Tatăl, țesută de Duhul Sfânt. Care este cămașa aceasta, de nu dragostea care nu se poate împărți? Care este cămașa, dacă nu unitatea? Se trage la sorți fiindcă nu se poate împărți. Ereticii au putut împărți tainele, dar nu dragostea. Neputincioși în a o împărți, s-au retras, însă ea rămâne în integritatea ei. Sorții au dăruit-o unora; acela care o are este în siguranță; căci nimeni nu o poate arunca în afara Bisericii universale; și dacă omul de dinafară începe să o aibă, se bagă înăuntrul ei, precum ramura de măslin adusă de porumbel. „Iar Tu, Doamne, nu depărta de la Mine ajutorul Tău” (v. 21). Așa a fost, iar Dumnezeu L-a înviat pe El a treia zi” (FER. AUGUSTIN, *Comentarii la Psalmi*, vol. 2, trad. Ierom. Arsenie Obreja, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 2011, pp. 14-41).

<sup>81</sup> Pr. Leon ARION, *50 de Omilii la Sfânta Evanghelie după Ioan*, Ed. Asa, București, 2005, p. 652.

<sup>82</sup> M.L. SOARDS, „The Psalter...”, p. 267.

aștepte ca cititorii să înțeleagă ostilitatea celor care i-au dat să bea pentru ca rolul de persecutori să fie împlinit la fel ca în psalmul la care Ioan face aluzie.

Indiferent dacă face aluzie la *Ps* 21 sau *Ps* 68, ambele fac referință la sete în contextul persecuției<sup>83</sup>. Pe scară largă probabil patimile au fost înțelese că o referință la *Ps* 68 în Marcu (*Mc* 15, 23) a fost înțeleasă de Matei ca legătură la *Ps* 68, 22: «mi-au dat fiere»<sup>84</sup>. Alt verset din psalm indică faptul că persecutorii i-au dat oțet să-I potolească setea. Cele mai populare tradiții ale patimilor includ o citare din *Ps* 21, 1 (*Mc* 15, 34); pentru că tradițiile iudaice puteau duce cu gândul la un alt context, citând doar o mică mărturie, Ioan pare suspect (pe bună dreptate) că Iisus ar fi recitat mai mult un psalm pe cruce, incluzând plânsul setei. Mai mult, cei familiarizați cu tradiția evanghelică a pătimirilor pot recunoaște o dată în plus că Iisus Însuși rămâne lucid conducător al evenimentelor din preajma morții Sale, împlinind Scripturile. În relatarea tradițională a pătimirilor, oțetul ridicat la gura Mântuitorului Iisus reprezintă doar parte din faptele ridiculizante îndreptate împotriva Sa (conjugate cu scepticismul salvării de către Ilie; *Mc* 15, 36). În Evanghelia după Ioan, totuși, Răstignitul Iisus în mod deliberat cere ca să bea (oțetul) pentru ca să plinească profețiile (*In* 19, 28-29). În lumina acestui moment cititorul avizat poate privi minunea din Cana Galileei în alt mod: Iisus și-a început misiunea către Cruce când a transformat apa în vin. Acum primește vin oțetit înainte de a oferi apă pe mai departe. Abia după ce a plinit și ultima profeție își dă suflul<sup>85</sup>.

«Vinul oțetit» era probabil *poska*, oțet din vin diluat cu apă, obișnuita băutură răcoritoare a muncitorilor și soldaților, deci e posibil să fi fost foarte la în-

<sup>83</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John's Gospel”, p. 125.

<sup>84</sup> Thomas L. BRODIE, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 327.

<sup>85</sup> „A cincea rostire sau cuvânt de pe Cruce este plasat(ă) de Evanghelistul Ioan după actul de mare generozitate al Domnului, acela al încredințării Maicii Sale ucenicului iubit, și al acestuia Maicii Precurate. «După aceea, știind Iisus că toate s-au săvârșit acum, ca să se îplinească Scriptura, a zis: Mi-e sete! Și era acolo un vas plin cu oțet, iar cei care îl loviseră, punând în vârful unei trestii de isop un burete înmuiat în oțet, l-au dus la gura Lui» (vv. 28-29). Domnul, pierzând sânge din ce în ce mai mult, are din ce în ce mai mare sete. Se și spune că, atunci când cineva pierde mult sânge, se instalează în trupul lui o sete cumplită. De aceea zice Domnul Hristos: «Mi-e sete!». Dar Evanghelistul leagă această imperioasă necesitate fizică, de încheierea operei mesianice, pe care Tatăl l-o încredințase (cf. 4, 34; 6, 38; 13, 1; 17, 4) și în urma căreia, ca răsplată, oamenii «Mi-au dat spre mâncarea Mea fiere și în setea Mea M-au adăpat cu oțet» (*Ps* 68, 25), precum se exprimă Scriptura. Profeția aceasta mesianică, Apostolul Ioan o vede împlinindu-se de către ostașii, care imbibând un burete cu oțet, îl duc la buzele lui Iisus. Era modalitatea prin care aceștia încercau să amelioreze chinurile răstignitului. Deci, «l-au dat să bea vin amestecat cu fiere; și gustând, nu a voit să bea» (*Mt* 27, 34). N-a băut, pentru că acel amestec, slăbit cum era, ar fi putut să-L amețească. Iar El vroia să-și sfârșească Patima în deplină cunoștință” (Pr. Leon ARION, *50 de Omilii la Sfânta Evanghelie după Ioan*, Ed. Asa, București, 2005, pp. 652-653).

demână. Scolasticii au dezbătut forța *isopului* menționat de Ioan<sup>86</sup>. Unii au corectat conjunctural textul pe a fi citit *iso*, care era sulita soldaților (*pilum*, „lanțe”), dar „isopul” rămâne cel mai sigur, deși e mai greu de pronunțat. Alții au identificat isopul cu *Origanum Maru L.*, care este o tulpină lemnoasă lungă; dar cel mai sigur înțelesul cuvântului „isop” (căruiua îi lipsește tulpina) oferă imaginea unei asemenea trestii lungi. O cruce scurtă nu necesita o trestie lungă. Marcu a numit instrumentul cu termenul specific „trestie” (καλάμω Mc 15, 36) pentru a se referi la bătaia și ridiculizarea anterioară a lui Iisus. Sf. Ioan Evangelistul amintește de tulpina plantei pe care o numește „isop” pentru a face o paralelă la ritualul de Paști, în care isopul juca un rol foarte important (Iș 12, 22); Apostolul Ioan trasează moartea lui Iisus ca un nou Paști. În acest fel întrezărim posibilitatea ca Ioan Evangelistul să fi intenționat ca auditoriul să vizualizeze aluzia simbolică a Paștilor, folosind în pronunție termenul „sulită” pentru un înțeles literar dar folosește „isop” pentru a releva sensul simbolic.

### **In 19, 36: «Ca să se împlinească Scriptura: Nu I se va zdrobi nici un os»**

Sf.Ap. Ioan afirmă că Iisus trebuia să moară înainte ca soldații să îi sfărâme picioarele pentru a împlini profeția care spune că nici un os din oasele Lui nu va fi sfărâmat; de asemenea sânge și apă curg din coastă pentru a se împlini proorocia despre privirea celui pe care L-au împuns. Faptul că oasele nu au fost sfărâmate ca Scriptura să se împlinească oferă cititorului avizat considerațiile pe care textul sau textele lui Ioan le oferă. Albright concluzionează că oasele nesfărâmate ale lui Iisus se potrivesc cu o tradiție pre-ioaniană<sup>87</sup>. El motivează că mărturia despre nesfărâmarea oaselor lui Iisus a fost esențială primilor apologeți iudeo-creștini, de vreme ce adversarii lor, fariseii, spun că cineva înviază în aceeași stare în care a murit. Fariseii și iudeo-creștinii nu au avut o viziune comună în perioada primară așa cum Daube presupune<sup>88</sup>, dar în acest caz aveau o viziune unică și unitară despre trupul înviat. Primii creștini sunt preocupați asupra oaselor din trupul înviat al lui Iisus (cf. Ef 5, 30), asimilându-L cu mielul pascal, așa cum citează textul.

Faptul că oasele lui Iisus nu au fost sfărâmate se află în prelungirea făgăduinței lui Dumnezeu către dreptul care suferă în Ps 33, 19-20.<sup>89</sup> Acel text declară în legătură cu «τὰ ὀστά αὐτῶν» («oasele Sale») că «nici unul din ele nu se va zdrobi» («ἐν ἑξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται») (Ps 33, 20), ce corespunde cu

<sup>86</sup> R.K. HARRISON, „Hyssop”, în: Geoffrey W. BROMILEY (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1979-1988, p. 790.

<sup>87</sup> W.F. ALBRIGHT, „Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of John”, în: William D. DAVIES, David DAUBE (eds.), *The Background of the NT and Its Eschatology*, University Press, Cambridge, 1956, p. 158.

<sup>88</sup> David DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone Press, London, 1956, p. 215.

<sup>89</sup> M. DALY-DENTON, „The Psalms in John’s Gospel”, p. 136.



«ὄστούν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ» («Nu I se va zdrobi nici un os») la Ioan. Cum altă sursă textuală nu este mai convingătoare, se admite că acest psalm reprezintă elementul de bază al citării iohanine. Folosirea aceleiași forme a verbului (viitorul pasiv indicativ la persoana a treia singular) poate confirma lingvistic dependența de acest text veterotestamentar.

Într-un context pascal, predominant în *Evangelia după Ioan*, referința la psalmi are rol confirmativ, față de sublinierea prohibitivă din *Ieșirea* și *Numerii* împotriva sfărâmării oaselor mielului pascal ce va fi consumat. Verbul apare în forme diferite, dar această aluzie este totuși mai aproape decât limbajul psalmului: «ὄστούν οὐ συντριψετε ἀπ'αὐτοῦ» (*Iș* 12, 46), «ὄστούν οὐ συντριψουσιν ἀπ'αὐτοῦ» (*Nm* 9, 12). Citarea lui Ioan este cam aceeași, aparte de forme ale aceluiași verb și de folosirea sau omiterea prepoziției. Diferența esențială poate fi o adaptare midrașică bazată pe *Ps* 33 ori se înțelege evitarea citării din *Ieșirea* sau *Numerii* ca o poruncă (aici implicând obediența conducătorilor lui Israel mai degrabă decât împlinirea ei de către Iisus); cea din urmă poate fi o variație stilistică. Iudaismul primar a continuat să observe atent această prohibiție împotriva ruperii oaselor mielului pascal; cine rupea oasele mielului pascal risca pedeapsa publică a patruzeci de bice. Criticii recunosc des aluzia lui Ioan la mielul pascal în acest verset.

## Concluzii

Cele nouă citate explicite analizate în acest studiu confirmă abordarea originală a *Psalmilor* în *Evangelia după Ioan*. Din perspectiva lingvistică observăm o re-citire a mesajului transmis de profetul David, făcută într-o manieră tipologică de Mântuitorul, precum și o recapitulare din partea naratorului inspirat. Din perspectiva teologică, constatăm folosirea citatelor din *Psalmi* cu scopul revelării unor noi sensuri, creștine, prin metoda euristică (a se vedea *In* 6 și *In* 10). Dimensiunea sacramentală și anamnetică a citărilor confirmă numirea *Evangeliei* a patra cu titlul de „Evangelie duhovnicească”. Găsim și numeroase aluzii la *Psalmii* davidici (de exemplu *Ps* 79, 9,12 este privit ca fundament al dezvoltării raportului dintre poporul-vița de vie și Dumnezeu-Hristos Vița în care crește și se dezvoltă Apostolii Domnului și activitatea lor misionară, cf. *In* 15, 1-5), cu deosebite tâlcuiuri patristice ulterioare. Dintr-o privire didactic-analitică putem constata predilecția Apostolului Ioan de a cita mai ales din Secțiunea primă a culegerii de psalmi davidici (*Ps* 21; 33; 34 și 40), folosirea doar a *Ps* 68 din a doua secțiune/carte și a *Ps* 117 din secțiunea a cincea a *Psaltirii*. Cartea a treia, cu psalmii atribuiți lui Asaf, este fructificată de Sf. Ioan Teologul prin recursul la *Ps* 77 și 81, iar din cartea a patra (care se întinde de la *Ps* 88 la *Ps* 105) nu aflăm nicio citare explicită sau aluzie intertestamentară.

Dacă vom ignora referințele la Scriptură, la care în mod constant Mântuitorul face trimitere, nu vom putea înțelege deplin sensul literei care este însoțită de Duhul care dă viață (cf. *2 Co* 3, 6). Folosirea apologetică a textelor biblice nu re-

prezintă o inovație a propovăduirii apostolice. Iisus făcuse deja acest lucru. Predica apostolilor nu a făcut decât să continue această învățare, profitând de noile revelații aduse de evenimentele pătimirilor și învierii Domnului. Cel Înviat se arată Apostolilor, deschizându-le mintea pentru a înțelege Scripturile: «Și le-a zis: Acestea sunt cuvintele pe care le-am grăit către voi, fiind încă împreună cu voi, că trebuie să se împlinească toate cele scrise despre Mine în Legea lui Moise, în prooroci și în psalmi. Atunci le-a deschis mintea ca să priceapă Scripturile» (*Lc 24, 44-45*).

### Summary: The Psalms in the Gospel according to John

Biblical intertextuality comprises the research into the sacred text, by which are identified Old Testament quotations, biblical allusions and „echoes” in similar fragments, used in the New Testament. An author can have a precise purpose for his quotation, but it is taken out of a context and forced to form new connections, becoming open to new interpretations. This must be anticipated by the author, making oneself clear for the receptors of his message. St. John the Theologian used the Psalms in his Gospel as the most frequent source (explicitly 9 times), followed by quotations from Isaiah (at least 6 times). Thus, the primary selections of Apostle John from the material of the Old Testament are focused on prophets and quotations from the Psalms. In the «Book of Signs» (*Jn 1-12*) Apostle John uses the Psalms explicitly on four occasions: the motivation for the Cleansing of the Temple (*Jn 2, 17*), the episode in Capernaum after feeding the multitudes in the desert (*Jn 6, 13*), in his talk in Solomon's Colonnade (*Jn 10, 34*) and the acclamation for the Savior's entry into Jerusalem (*Jn 12, 13*). In the context of the fourth Gospel, the episode of the cleansing of the Temple is placed immediately after the wedding in Cana of Galilee (*Jn 2, 1-11*), when Jesus visits, unsatisfied, the Temple of Jerusalem. The sequence of events is demanded in Saint John not by chronological reasons, but by theological ones. The inspired writer observes this not only by placing this fragment in the inaugural part of the mission of Christ, but especially by the anamnetic statement in *Jn 2, 17* («Then His disciples remembered that it was written, „Zeal for Your house has eaten Me up»»). The verse is connected with the explanatory remarks in *Jn 2, 22* and *Jn 2, 16* where it is also said, in Johannine terms, that the disciples remembered. The answer given by Jesus Christ in *Jn 2, 19* («Destroy this temple and in three days I will raise it up») evinces similarities with the one in *Mk 14, 68*, being a composite quotation that uses the message from *Isa 56, 7* and *Jer 7, 1*. The quotation in *Ps 69, 9a* comprises three linguistic segments: «zeal», «Your house», «has eaten me up».

The zeal of Old Testament persons for God finds an expression in Phinehas (*Num 25, 11-13*), in Prophet Elijah (*1 Kings 19, 10.14*) and in Mattathias (*1 Macc 2, 23-26*). The expression «Your house» may have the meaning of „people of Israel” or even „the Temple of Jerusalem”, and for the phrase «has eaten me up», the meaning may be „consumed me with passion”, „killed me, sacrificed me”. Saint John took the quotation from *Ps 69, 9* from the *Septuagint* translation of the Old Testament, but changed the tense of the verb, transforming the text of the psalmist into a prophetic announcement. His intention is to say that Jesus' disciples saw the prophecy come true. A better explanation for the use of the future «will eat me up» in *Jn 2, 17* is that Jesus' zeal for the house of His Father will cause Him to die crucified. The suffering of the Righteous in *Ps 69* is seen as a prefiguration of the passions of Jesus Christ. The Gospel according to John cites only a

part of the verse (9a). The second part of the verse is used as an argument by Saint Apostle Paul in *Rom* 15, 3. The second quote taken from the Psalms of David by the fourth Gospel can be found in *Jn* 6, 31, pointing to *Ps* 78, 24-25 (*Septuagint*). The event of the exodus from Egypt was re-written in many Psalms of the canonical collection of the Old Testament. The crossing of the Red Sea, the manna and the water in the desert were only material events of the liberation for the Israelites. *Ps* 78, 24-25 qualifies by means of a synonymic parallelism the special type of meal, calling it «bread of heaven» and «angels' food». The Lord does not quote *Ps* 105, which implicitly states that God has given them this food, but *Ps* 78, where he stresses the quality of mediator that Moses has, when God offers this heavenly bread to «those who murmured». The third quotation in the Book of Signs in the Gospel according to John refers to *Ps* 82, 6 in the controversy between Jesus and «the Jews» in Solomon's Colonnade.

*Ps* 82, 6 represents a statement-text through which God communicates His message to «the congregation of the mighty» (*Ps* 82, 1.7), which does not seem to be immortal, but on the contrary, subject to death and spoil. The interruption of the Psalm before the second section (fragment 6b) raises the problem of authority held by «the congregation of the mighty» (*Ps* 82, 1.6) which may cover the ancient concept of the „administrator” in the Near East, or that of „counselor”, „adviser”, even the concept of „intimately close, trustworthy man”. Since the divine message is bivalent, the term «sons» could be interpreted both in the sense of the biological filiation and in that of partaker of the divine dignity, by assimilation of the service. From the Johannine quotation and context it seems that Jesus asks: *Why are you bothered by the fact that I call Myself God, since God Himself said about you that you are sons of God?* Examples from the patristic interpretation of St. Cyril of Alexandria, Theodoret of Cyrus and Augustine confirm the re-reading of the Gospel according to John and of the Psalms in the Christological dimension. The *Book of Signs*, in chapter 12 includes *Ps* 118, 26 as the last acclamation of the multitudes, during Jesus' triumphal entry into Jerusalem. The placement of the historical event in this chapter represents, at the same time, the prologue for the second important section of the Gospel, called the „Book of Glory”, which underscores more strongly the royal-messianic dimension of Jesus Christ. Because *Jn* 12, 13 adds an interesting theological nuance through the insertion of the phrase «king of Israel» in the original context, the messianic nature of *Ps* 118 is especially underscored. The acclamation has a sense of „glory in the highest”, an act of thankfulness to God for the peace brought by His servant on earth. The chapters dedicated to the farewell discourse in the fourth Gospel (*Jn* 13-17) comprise two references to Psalms. *Jn* 13, 18 quotes from *Ps* 41, 9 (LXX), a psalm in which the suffering righteous describes the acts of his enemies and then states that his friend, even the closest one, betrayed him. The verb „to eat” from *Ps* 41, 9 LXX and in *Mk* 14, 18 is given using the synonym τρώγων, thus emphasizing the Eucharistic dimension, as in *Jn* 6, 70-71. The one who has his feet washed by Jesus, meaning that he partakes through this sign with the one who raises the man fallen into hell, is now the one who despises the invitation to participate in communion.

The ancient mentality in the Mediterranean area interpreted the insult as a turning away from communion to the egotistic self. The heel is at the back side of the foot, hence it is not only an act of negation, but especially an act of rebellion. The form of the verse from Psalms is closer to that of the Masoretic Text. The identification of the quotation, with the use of the introductory formula πληρώω („fulfil”), the manner in which Christ becomes the Interpreter, as well as the relation between the accommodation of the

text to a historical reality without predetermining / predestinating it, are the coordinates for the analysis of this text. Covering five chapters (*Jn* 13-17) and known as the „Farewell Discourse”, the ample fragment of the Bible is read in the Orthodox Church during the service of the Orthros of the Twelve Gospels, on Thursday evening, on the Great and Holy Week. *Jn* 15, 25 appears as a text with antinomic character, apparently opposed to the previous message, where Jesus Christ invites His disciples to unconditioned love and to bear fruit faithfully from the Vine. From the perspective of the Hebrew literature, we identify the antinomic parallelism that Saint John the Evangelist „employs” in order to present the contrast between «love» and «hate». This parallelism is achieved by quoting *Ps* 35, 18 from a different translation of the *Septuagint*. The Psalm evokes the fate of a righteous man, unfairly persecuted. In the Johannine context it is said that the work and activity of Jesus Christ have not been evaluated correctly. The condition of the «villains», in which great ideals and petty acts come into contrast, is characteristically hateful. This attitude does not refer to the attitude of the «Jews», but to the attitude of the «world», using a text from the Old Testament. There are similarities, based on the same idea, in *Ps* 69, 5-6 («Those who hate me without a cause are more than the hairs of my head»). The reading of this text in a Christological key seems to be underlined more by the sacred author than by Jesus Christ, who identifies with the oppressed righteous man. The apologetic purpose of the fourth Gospel would be, from this point of view, a lesson for the Christians that they will be hated by the world only because they assert their quality of followers of Christ.

Of the three explicit quotations of the Psalms of David for the section of the passions of the Lord (especially *Jn* 19), are analyzed the quotations: *Ps* 22, 19; *Ps* 69, 22 and *Ps* 34, 19. The moment when the soldiers divided Christ’s clothes into four shares after they had crucified Him in *Jn* 19, 24 is in relation with a fragment from *Ps* 22. Without a doubt, the presentations from the Gospel referring to the distribution of the clothes represent an adaptation of the psalm, with or without a historical applicability, even though the Jewish pre-Christian exegetes understood the psalm as a messianic one in that period of time. Bringing into discussion the stripping of clothes, in the context of the entire gospel according to John, may suggest that Jesus Himself discards all the earthly things before the Cross just as He discarded in another context His clothing to take up the role of a servant. The Roman soldiers acted according to the customs and led by malicious intent, but without knowing that they were fulfilling God’s words. The analysis of the text from the Old Testament is enriched with the exegesis of St. Justin the Martyr, Augustine and Theodoret of Cyrus, as examples of the history of the perception of the Psalms in the undivided Church. Christ’s thirst in *Jn* 19, 28 reminds us of *Ps* 69, through an explicit direct quotation. Jesus’ «thirst» is a universal statement for the imminence of His death, emphasizing His humanity as in *Jn* 4, 6-7 where He asks for something to drink. Now He receives vinegary wine before offering water from His side (as He had promised in *Jn* 7, 38-39). Only after He fulfilled the last prophecy He dies. In the scene of the crucifixion of Lord Jesus Christ, the text of *Jn* 19, 36 quotes *Ps* 34, 19-20, in a special way, presenting the danger of the breaking of the bones of the paschal lamb from *Ex* 12, 46 but without referring to the sacrifice of the lamb. The fact that His bones were not broken, so that the Scripture was fulfilled, offers the wise reader a theological argument that Jesus Christ is the Lamb of God who takes away the sin of the world (*Jn* 1, 29). The exhibition of his body as a public sacrifice, opposed to the Jewish traditional feast of the Pascha which

took place inside the house, suggests the universality of His sacrifice, as John the Baptist prophesized at the beginning of Christ's mission.

The nine explicit quotations analyzed in this study confirm the original use of the Psalms in the Gospel according to John. The structuring of David's Psalms in five books, according to the pattern of Moses' Pentateuch was not an obstacle for their reading and quoting by the Christians. Four out of five books / fragments of the Psalms are used in the fourth Gospel. Only in the fourth book (which comprises the Psalms from 89 to 106) cannot be found any explicit quotation or inter-testamentary allusion. Numerous allusions to the Psalms are also found in the fourth Gospel, which are not analyzed in this study. The source for their separation from Jesus in the past and also at present lies not in the question „What is the Scripture?“, but rather „How can we interpret Scripture?“. From the perspective of the Johannine Christians, the interpretation is connected to the testimony of the Scripture about Jesus Christ. The use of the Old Testament by the witnesses of the Resurrection of the Lord becomes an imperative: «These are the words which I spoke to you while I was still with you, that all things must be fulfilled which were written in the Law of Moses and the Prophets and the Psalms concerning Me. And He opened their understanding, that they might comprehend the Scriptures» (*Lk* 24,44-45). The Old Testament speaks about Christ and is fulfilled in Christ.

E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



**Cristinel IATAN**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul” – Universitatea din București*

## PSALMUL 151 – PSALMUL RĂTĂCIT. SINGURUL PSALM DAVIDIC AUTOBIORAFIC. EXEGEZĂ ȘI TEOLOGIE

**Keywords:** *Qumran, apocryphal, autobiographical, David, scroll.*

### **Abstract**

The present study is the first Romanian exegetical and theological research conducted on *Ps* 151 – the only non-canonical psalm included in the (Romanian) Synodal Bible edition, as the last one in the *Book of Psalms*. Probably the best known episode in the early history of king David, with reverberations over millennia, is the killing of the giant Goliath with a sling and a single stone (*1 Kings* 17, 49). This great event in the history of Israel is well-known, however it is not addressed by any canonical psalm, written either by David or by other psalm authors. In other words, it lacked liturgical or poetic expression. It was precisely this lack the unknown author wanted to compensate by writing *Ps* 151. It is preserved by several written traditions: Qumran, the *Septuagint* (LXX), the Syriac, Latin, Armenian, Arabic, Ethiopian and Georgian versions. The Greek version was considered to be the oldest one, until mid-20<sup>th</sup> century when the Dead Sea scrolls were discovered. The Hebrew manuscript discovered among them, known as 11Q5 (11QPsa), presented the killing of Goliath in more detail, as two distinct Psalms: 151A, describing David's election and his anointment as king, and 151B, about the actual fight between David and Goliath. Unfortunately, due to the precarious conditions, only the title of *Ps* 151B and v. 1 have been preserved. Scholarly research has focused on the relationship or dependence of the Greek text on the Hebrew or vice versa, but the issue has not yet been fully elucidated. Three hypotheses have been put forth: a) The Qumran Hebrew text is the original text, and the Greek version is an abbreviated form of the Hebrew text; b) A shorter, lost Hebrew text was the basis of both the extended text of 11Q5 and of the Greek version of LXX, and c) Both 11Q5 and LXX texts are based on a lost original Hebrew text, but the two variants are not directly linked to each other. Although in both versions this psalm is ascribed to David, it is not authentic but was most likely written around the New Testament era. The psalm describes moments in David's youth, his activity as a shepherd, as a maker of musical instruments, and how he was chosen by God, anointed by Samuel and he killed Goliath.

### **Introducere**

Psaltirea este cea mai citită și prețuită carte a Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă, fiind prezentă mai ales în cultul liturgic și în pravila personală a fiecărui credincios. De asemenea, și în preocupările Sfinților Părinți a avut un rol fundamental, mărturie stând numeroasele comentarii și referiri la ea. În canonul

biblic, numărul psalmilor este fixat la 150, însă, la finalul acestora, este inserat și *Ps 151*, numit „necanonic” în edițiile sinodale moderne (ultima din 2015). Totuși, este interesant că el nu este pus la sfârșitul cărților canonice sau al celorlalte cărți anaghinoscomena (bune de citit), așa cum ne-am așteptat, ci ca un adaos la 150 de psalmi. La fel, el este prezent în manuscrisele *Septuagintei*, pe când în *Textul Masoretic* este absent. Astfel, el pare a fi un psalm rătăcit, când prezent, când absent. Studiul acesta se dorește a fi o cercetare exegetică și teologică a acestui psalm al lui David, care, deși numit „necanonic”, este singurul cu adevărat „autobiografic” din prisma conținutului și a modului de adresare la persoana I.

## Textul *Ps 151*

### *Variantele de păstrare, manuscrisele și textul Ps 151*

Până la descoperirea lui între manuscrisele de la Qumran (anii '50 ai secolului trecut), textul psalmului era cunoscut mai ales în varianta grecească, prezentă între manuscrisele *Septuagintei*, și în varianta siriacă. El se prezintă ca un adaos față de lista de 150 de psalmi canonici. Varianta grecească a textului a fost tradusă și în limba siriacă, având tot numărul 151, însă tradiția siriacă a mai adăugat încă patru psalmi după acesta, astfel că numărul lor ajunge acolo la 155 de psalmi, ultimii cinci fiind necanonic<sup>1</sup>. Se presupune că acești psalmi suplimentari nu sunt o creație literară siriacă, ci că ar fi fost inițial scriși în limba ebraică, dar aceia s-au pierdut, deși nu avem nicio dovadă în acest sens<sup>2</sup>. Există și variantele în latină, armeană, arabă, etiopiană și georgiană, toate traduse după textul grecesc<sup>3</sup>. Însă nu ne vom ocupa aici de tradiția siriacă, complementară, sau de celelalte variante târzii, ci ne vom restrânge doar asupra psalmului așa cum s-a păstrat în tradiția greacă și ebraică.

Așa cum am anticipat, un eveniment covârșitor pentru descifrarea istoriei, teologiei și textului *Ps 151* l-a constituit descoperirea acestuia printre manuscrisele de la Qumran în anul 1956<sup>4</sup>. Acolo, într-un document conservat nu foarte bine din pricina secolelor și a vicisitudinilor care au trecut peste el, s-a descoperit o variantă mai extinsă decât cea grecească. Manuscrisul, ce aparține cel mai probabil sec. I d.Hr.<sup>5</sup>, a fost numit 11QPs<sup>a</sup> (după grota 11 de la Qumran în care a

<sup>1</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, transl. by Linda M. Maloney, coll. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible Fortress Press, Minneapolis, 2011, p. 665.

<sup>2</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms 3*, pp. 665-666.

<sup>3</sup> Alison SALVESEN, „Psalm 151”, în: James D.G. DUNN, John W. ROGERSON (eds.), *Eerdmans Commentary on the Bible*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 862.

<sup>4</sup> Manuscrisul se păstrează la Muzeul de Arheologie Palestinian din Ierusalim (Storfjell J. BJORNAR, „The Chiastic Structure of Psalm 151”, în: *Andrews University Seminary Studies*, 25 [1987] 1, p. 97).

<sup>5</sup> J.C. VanderKam crede că manuscrisul a fost copiat între 30-50 d.Hr. (James C. VANDERKAM, Peter W. FLINT, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding*



fost găsit) sau 11Q5. S-a observat imediat că psalmul extins este împărțit, de fapt, în două secțiuni, iar cele două au luat fost numite *Ps* 151A și *Ps* 151B, ambele fiind scrise pe coloana a XXVIII-a a manuscrisului<sup>6</sup>. Din păcate din *Ps* 151B s-a păstrat doar începutul și acela având un text foarte corupt.

### *Textul Ps 151 în varianta Septuagintei (LXX) și 11Q5 (11QP<sup>a</sup>)*

Vor fi analizate în continuare cele două variante de text, după care vor fi semnalate diferențele dintre cele două tradiții și relevanța lor pentru înțelegerea psalmului. Varianta grecească este preluată din ediția critică a lui Rahlfs<sup>7</sup>, iar varianta ebraică a manuscrisului 11QP<sup>a</sup> din ediția lui Florentino García Martínez<sup>8</sup>.

#### **Textul Septuagintei**

- v. 1 «Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς  
Δαυὶδ καὶ ἕξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ,  
ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιᾶδ.  
Μικρὸς ἦμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς  
μου καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ  
πατρὸς μου, ἐποίμαινον τὰ  
πρόβατα τοῦ πατρὸς μου
- v. 2 αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον,  
οἱ δάκτυλοί μου ἤρμοσαν

#### **Traducerea**

«Acesta este psalmul autograf privitor la (sau: „atribuit lui”) David și în afara numărului (de 150 de psalmi – n.tr.), când s-a bătut cu Goliat. Mic eram între frații mei și mai tânăr în casa tatălui meu, pășteam turmele tatălui meu.

Măinile mele au făcut un instrument, degetele mele au acordat

---

*the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, Harper, San Francisco, 2002, p. 189); cf. William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford University Press, New York, 2014, p. 4; Peter W. FLINT, „The Book of Psalms in the Light of the Dead Sea Scrolls”, în: *Vetus Testamentum*, 48 (1998) 4, p. 458; F.M. Cross spune că psalmul a fost compus probabil în perioada persană, dar nu mai târziu de sec. al III-lea î.Hr. (Frank Moore CROSS, „David, Orpheus, and Psalm 151:3-4”, în: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 231 (1978), p. 70); D.A. DeSilva spune că manuscrisul a fost scris înainte de anul 68 d.Hr., stilul ar aparține sec. al VI-lea î.Hr., dar unele formulări nu ar apărea în literatura ebraică decât mult mai târziu, ceea ce sugerează o dată de scriere intertestamentală (David Arthur DeSilva, *Introducing the Apocrypha: Message, Context, and Significance*, Baker Academic, Grand Rapids, 2002, p. 301); Daniel J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1999, p. 170.

<sup>6</sup> J.A. SANDERS, „Ps. 151 in 11QP<sup>ss</sup>”, în: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 75 (1963) 1, pp. 73-86; F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 666; James H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament: Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom, and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, vol. 2, Yale University Press, New Haven, 1985, p. 612.

<sup>7</sup> Alfred RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, vol. 2, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>2</sup>1979, pp. 163-164.

<sup>8</sup> Florentino García MARTÍNEZ, Eibert J.C. TICHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition (transcriptions)*, vol. 2, Brill, Leiden, 1998, p. 1178; textul a fost confruntat și cu ediția *11Q5 Psalms a*, Lexham Press, Bellingham, 2010.

- ψαλτήριον
- v. 3 καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου;  
αὐτὸς κύριος, αὐτὸς εἰσακούει
- v. 4 αὐτὸς ἐξαπέστειλεν τὸν ἄγγελον  
αὐτοῦ καὶ ἤρén με ἐκ τῶν  
προβάτων τοῦ πατρός μου καὶ  
ἔχρισέν με ἐν τῷ ἔλαιῳ τῆς  
χρίσεως αὐτοῦ
- v. 5 οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι,  
καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς  
κύριος
- v. 6 ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ  
ἄλλοφύλῳ, καὶ ἐπικατηράσατό με  
ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ,
- v. 7 ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρὸ  
αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα  
αὐτὸν καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἰῶν  
Ἰσραηλ».
- harpa.  
Și cine va vesti Domnului meu?  
Domnul Însuși, El aude!  
El și-a trimis mesagerul Său și m-  
a luat de la turma tatălui meu și  
m-a uns cu untdelemnul ungerii  
Lui.  
Frații mei erau chipeși și înalți,  
dar Domnul nu a binevoit întru  
ei.  
Am ieșit la întâlnirea cu străinul  
(sau: de alt neam) și m-a bleste-  
mat în numele idolilor lui (lit. „cu  
idolii lui”),  
Dar eu, trăgând de la el sabia, i-  
am tăiat capul și am îndepărtat  
ocara fiilor lui Israel».

**Textul din 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>) - col. Traducerea<sup>9</sup>  
XXVIII**

- r<sup>10</sup>. 3 הללויה לדוד בן ישי 1 קטן 151A 151A «Alilulia! Al lui David,  
הייתי מואחי וצעיר מבני אבי  
וישימני  
רועה לצוננו ומושל בנדיותיו 2 ידי עשו  
עונב ואצבעותי כנור  
ואשימה ליהוה כבוד אמרתי אני בנפשי  
3 ההרים לוא יעידו  
והנבעות לוא יגידו על<sup>12</sup> העצים  
את דברי והצואן את מעשי
- 151A «Alilulia! Al lui David,  
fiul lui Iesei. 1. Mai mic eram  
decât frații mei și cel mai  
tânăr dintre fiii tatălui meu și  
m-a pus  
păstor la turma sa și stăpâni-  
tor peste iadele sale; 2. Mâini-  
le mele au făcut un fluier și  
degetele mele o harpă.  
Și vreau să dau slavă Domnu-  
lui! Zis-am în sufletul meu: 3.  
munții nu mărturisesc  
despre mine și <nici> dealuri-  
le nu mărturisesc despre mi-

<sup>9</sup> Traducere proprie, dificilă din pricina multiplelor posibile citiri ale textului ebraic, care urmează, cu diferențe, linia trasată de Geza Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English*, revised and extended, Sheffield Academic Press, Sheffield, <sup>4</sup>1995, p. 238. Toate celelalte lecțiuni diferite ale cuvintelor vor fi tratate în notele filologice.

<sup>10</sup> Rândul.

<sup>11</sup> Sau לו.

<sup>12</sup> Sau עלו.

- |       |   |   |                                 |
|-------|---|---|---------------------------------|
| r. 7  | 4 כי מי יגיד ומי ידבר ומי יספר את מעשי ארון הכול ראה אלוה     | ne. Copacii <slăvesc> cuvintele mele, iar turma faptele mele.   | E                               |
| r. 8  | הכול הוא שמע והוא האזין 5 שלח נביאו למושחני את שמואל          | 4. Că cine va mărturisi și cine va grăi și cine va povesti despre faptele Domnului? Pe toate le-a văzut Dumnezeu, pe toate le-a auzit și le-a ascultat; 5. L-a trimis pe profetul Lui să mă ungă, pe Samuel | O<br>L<br>O<br>G<br>I<br>C<br>E |
| r. 9  | לגדלני יצאו אחי לקראתו יפי התור ויפי המראה 6 הנבהים בקומתם    | să mă slăvească. Frații mei înaintea lui au ieșit, <înaintea> celui frumos la chip și frumos la vedere; 6. Erau înalți de statură   |                                 |
| r. 10 | היפים [...] בשערם לוא בחר יהוה אלוהים בם 7 וישלח ויקחני       | cu păr ... frumos, dar Domnul Dumnezeu nu i-a ales pe ei; 7. El a trimis și m-a luat  |                                 |
| r. 11 | מאחר הצואן וימשחני בשמן הקודש וישימני נגיד לעמו ומושל בבני    | din spatele turmei și m-a uns cu untdelemnul sfânt și m-a pus cârmuitor poporului Său și <sup>stăpânitor</sup> peste fiii   |                                 |
| r. 12 | בריתו [...]   | legământului Său ...  |                                 |
| r. 13 | 151B תחלת גב[ו]רה לרוד משמשחו נביא אלוהים 1 אזי רא[ו]תי פלשתי | 151B Începutul <arătării> puterii lui David de când l-a uns pe el profetul lui Dumnezeu; 1. Atunci l-am văzut pe filistean  |                                 |
| r. 14 | מחרף ממ[ערכות פלשתים] אנוכי [...] את [...]                    | aruncând batjocuri dintre <liniile de luptă ale filistenilor> eu ... pe ...».   |                                 |

*Note la textul Septuagintei (LXX):*

v. 1: οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιάδ: titlul acesta lipsește în textul ebraic descoperit la Qumran, dar și în ediția Sinodală<sup>13</sup>. *Psalmul 143*, care amintește de lupta contra

<sup>13</sup> Ne exprimăm cu această ocazie consternarea cu privire la scoaterea din edițiile Sinodale a tuturor titlurilor psalmilor, titluri prezente atât în textul original ebraic (TM), cât și în traducerea grecească (Septuaginta). Acestea nu doar că se constituie în primul verset al psalmilor în textele originale (practic netraduse în limba română), dar pot ajuta foarte mult cititorul în interpretarea contextului și a prilejului cu care ele au fost scrise.

lui Goliat, are titlul în LXX: «al lui David, împotriva lui Goliat». În *Textul Masoretic* (numerotat 144) este numit simplu: «al lui David», fără nicio referință la Goliat. Afirmatia subliniază nu neapărat puterea lui David, ci, mai degrabă, îl pune pe acesta în paralel cu Moise, care și-a scris propriul psalm cu mâna sa (*Dt* 32), sau cu profeții Isaia, Ieremia, Iezechiel și Avacum, care și-au scris singuri revelațiile primite de la Dumnezeu<sup>14</sup> ♦ ἰδιόγραφος εἰς Δαυιδ, «autograf, referitor la / pentru David» sau «scris de mâna lui David». Codexul alexandrin are του Δαυιδ, «al lui David». Termenul ἰδιόγραφος este *hapax legomenon* în LXX ♦ ἐμονομάχησεν, „luptă corp la corp” sau „angajare într-o singură luptă”. Termenul mai apare doar în *I Rg* 17, 10 ♦ Γολιαδ, «Goliad». Codexul alexandrin are Γολιαθ. Unul și același personaj Goliad/Goliat. Goliad mai apare la *I Rg* 17, 42; 22, 10; *Ps* 143, 1, iar Goliat (Γολιαθ) în *I Rg* 17, 4; 21, 10; *2 Rg* 21, 19; *I Par* 20, 5; *Sir* 47, 4 ♦ νεώτερος: LXX are «mai mic», deși ar fi trebuit «cel mai mic» (νεώτατος), pentru că David este cel mai mic dintre copiii lui Iesei, așa cum precizează textul biblic (*I Rg* 16, 10-11). Textul ebraic are צַיִר, «cel mai mic» ♦ ἐν τῷ οἴκῳ, «în casa», textul ebraic are מִבְּנֵי, «dintre fiii» ♦ τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου, «turmele tatălui meu», textul ebraic are doar צֹרֶן, «turma sa».

v. 2: ἤρμωσαν, «au acordat», lipsește din textul ebraic; cu sens muzical aici, deși termenul are și înțelesul de „a sta laolaltă” (*Pr* 8, 30), „a fi unit” (*Pr* 19, 4). Se observă paralelismul sinonimic dintre «mâini» – «degete», «au făcut» – «au acordat» și «instrument» – «harpă».

v. 3: τῷ κυρίῳ μου, «Domnului meu», sau «domnului/stăpânului meu» ♦ κύριος, «Domnul» sau «domnul» ♦ εἰσακούει, «aude», codexul Sinaitic adaugă înainte: παντων, «pe toate», iar codexul Alexandrin are în loc: εἰσακουσεται μου, «mă va auzi».

v. 4: τὸν ἄγγελον αὐτοῦ, «mesagerul Său», contextul face aluzie la profetul Samuel, și nu la vreun înger din cer (cf. *I Rg* 16). Textul ebraic are נְבִיאָו, «profetul său» ♦ Partea a doua a versetului se regăsește în v. 7 (r. 10-11) din textul ebraic ♦ ἦρῶν με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου, «m-a luat de la turma tatălui meu», cf. *2 Rg* 7, 8; *Ps* 77, 76-77 ♦ ἔχρισέν με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ, «m-a uns cu untdelemnul ungerii Lui», cf. *I Rg* 16, 13; *Ps* 88, 20.

v. 5: καλοὶ καὶ μεγάλοι, «chipeși și înalți», în textul grecesc calificativele sunt atribuite exclusiv fraților lui David, pe când în textul ebraic Samuel este cel chipeș, iar cei înalți la statură sunt frații lui David, cf. *I Rg* 16, 7-10 ♦ ἐν αὐτοῖς κύριος, «în ei Domnul». Textul ebraic adaugă «Dumnezeu» și schimbă ordinea din LXX: יהוה אלהים בם, «Domnul Dumnezeu pe ei».

v. 6: are un conținut original pe care nu îl întâlnim în textul ebraic ♦ συνάντησιν, «întâlnirea», termenul are conotații războinice: „întâlnirea față în față, întâlnirea în luptă» ♦ τῷ ἀλλοφύλῳ, «străinul», termenul predilect folosit de LXX pentru numirea filistenilor (de ex. *Jd* 3, 3; 3, 31 etc.). La Isaia termenul

<sup>14</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 668.

numește un străin (*Is* 2, 6 și 61, 5) ♦ ἐπικατηγόσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ, «m-a blestemat cu idolii lui», cf. *I Rg* 17, 43.

v. 7: σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν ἀπεκεφάλισα αὐτόν, «trăgând de la el sabia, i-am tăiat capul», cf. *I Rg* 17, 51. Textul nu menționează că Goliat a fost doborât cu ajutorul praștiei și a pietrei, cf. *I Rg* 17, 49-50. Traducerea arabă adaugă între vv. 6 și 7: «și i-am aruncat în frunte trei pietre cu puterea Domnului și l-am trântit la pământ»<sup>15</sup> ♦ ἀπεκεφάλισα, «am tăiat capul», termenul este un *hapax legomenon* în LXX și apare foarte rar în literatura extra-biblică (la Epictet, Artemidorus și Philodemus<sup>16</sup>) ♦ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἰῶν Ἰσραηλ, «am îndepărtat ocara fiilor lui Israel», cf. *I Rg* 17, 26.

### Note la textul ebraic din 11Q5 (11QPsa):

Particularitatea textului ebraic și greutatea înțelegerii lui țin, pe de o parte, de lipsa sistemului vocalic (text pre-masoretic, adică înainte de inventarea punctelor care marchează vocalele), dar mai ales de lipsa punctuației din manuscris<sup>17</sup>.

r. 3: הללויה לדוד, «Alilulia! A lui David» cu ל (*lamed*) *auctoris* sau mai poate fi înțeles ca «Alilulia! Pentru David» (*lamed de titulature*) sau «Alilulia lui David» ♦ מ'אחי, «decât frații mei», cu ך (*nun*) suprascris. În ebraica biblică întâl-nim substantivul „frați” însoțit atât de prepoziția inseparabilă מ (*Ex* 2, 11; *Lv* 19, 10; 25, 48 etc.), cât și de forma sa scrisă separat, מן (*I Par* 9, 32; 15, 17 etc.), sensul fiind însă identic (מ'אחי = מן אחי). Nu se cunoaște motivul precis pentru care scribul a dorit să fie mai precis și să suprascrie (insereze) litera ך (*nun final*), pentru a delimita cele două cuvinte, căci nu există în ebraica biblică o rădă-cină מ'אח cu care ar fi putut fi confundată expresia מ'אחי ♦ וצעיר... קטן, «mic... și cel mai tânăr», influență din *Is* 60, 22<sup>18</sup>.

r. 4: ומושל בנדרותיו, «și conducător peste iadele sale», adaos prezent doar în textul ebraic ♦ בנדרותיו, «peste iadele sale», substantivul feminin plural „iade”, גריות (sg. גרדה) este *hapax legomenon* atât în Vechiul Testament (*Cânt* 1, 8), cât și în manuscrisele de la Qumran (11Q5 XXVIII, 4). Mai des apare masculinul „ied”, גרי ואצבעותי ♦ גרי, «măinile mele... degetele mele», cf. *Is* 2, 8; 17, 8; *Cânt* 5, 5.

r. 5: întreaga linie lipsește din LXX, fiind un adaos propriu textului ebraic ♦ ואשימה כבוד, «și vreau să dau slavă», lit. «și vreau să pun greutate» ♦ יהרה,

<sup>15</sup> A.C. JENNINGS, W.H. LOWE, *The Psalms, with Introductions and Critical Notes*, vol. 2, Macmillan and Co., London, <sup>2</sup>1885, p. 394.

<sup>16</sup> Henry George LIDDELL, Robert SCOTT, Henry Stuart JONES, Roderick MCKENZIE (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, <sup>10</sup>1996, p. 202.

<sup>17</sup> Notele la textul ebraic au ținut seama și de excelentul articol al lui J. Sanders, James A. SANDERS, „A Multivalent Text: Psalm 151:3-4 Revisited”, în: *Hebrew Annual Review*, VIII (1984), pp. 167-184 și al lui F.M. CROSS, „David, Orpheus...”, pp. 69-71.

<sup>18</sup> Michael SEGAL, „The Literary Development of Psalm 151: A New Look at the Septuagint Version”, in: *Textus*, XXI (2002), p. 147.

«Domnul», numele divin inefabil este scris în paleoebraică ♦ לוא (citit *lōʿ*), adv. „nu”, scris plin (*scriptio plena*) cu *mater lectionis*<sup>19</sup> ׀ (*waw*) sau לוא (citit *lūʿ*), conj. „măcar de ar, dacă”, scris cu *mater lectionis* א (*alef*) (cf. *1 Rg* 14, 30; *Is* 48, 18 și 63, 19) pentru a indica vocala *u* lung, deși א era folosit în sistemul vocalic pre-masoretic în general pentru indicarea vocalei *a*<sup>20</sup>. Citit totuși *lūʿ* vom avea traducerea: «Munții - O, măcar de ar mărturisi despre...».

r. 6: întreaga linie lipsește din LXX, fiind un adaos propriu textului ebraic ♦ לי, «despre mine», sau לו, «despre el». Confuzia dintre consoanele ׀ (*yōd*) și ׀ (*waw*) în manuscrisele biblice și în scrierea ebraică irodiană din compozițiile sectare de la Qumran este poate întâlnită cel mai frecvent, diferența dintre cele două litere scrise de mână fiind aproape imperceptibilă<sup>21</sup> ♦ לוא, vezi nota de la r. 5. Citit *lūʿ* vom avea traducerea: „Dealurile – O, măcar de ar mărturisi despre...” ♦ עלי, «despre mine», sau עלו<sup>22</sup>, «despre el» (vezi mai sus despre confuzia dintre consoanele *yōd* și *waw*). Pe de altă parte în acest context consoanele עלו pot fi înțelese ca verb și citite în patru feluri, cu înțelesuri diferite: a. עלו (citit ‘*ālū*), verbul עלה, „a înălța” la Qal, perfectiv, persoana a III-a, comună (traducerea ar fi: „copacii au înălțat...”); b. עלו (citit ‘*ālū*), verbul עלה, „a înălța” la Qal, imperativ, persoana a II-a, masculin, plural (traducerea ar fi: „înălțați copacilor...!”); c. עלו (citit ‘*illū*), verbul עלה, „a proslăvi” la Piel, perfectiv, persoana a III-a, comună (traducerea ar fi: „copacii au proslăvit...”) și d. עלו (citit ‘*allū*), verbul עלה, „a proslăvi” la Piel, imperativ, persoana a II-a, masculin, plural (traducerea ar fi: „proslăviți copacilor...!”). Aceleași consoane עלו pot fi citite și ‘*ālō*, „înălțimea Lui” de la substantivul masculin על, „înălțime” (traducerea ar fi: „dealurile – măcar de ar mărturisi înălțimea Lui”), ‘*ullō*, „jugul Lui” de la substantivul masculin עול, ‘*ōl*, „jug” (traducerea ar fi: „dealurile – măcar de ar mărturisi <despre> jugul Lui <cu privire la oameni?>”) sau ‘*ālē*, „frunzele” de la substantivul masculin plural în statul construit עלה, ‘*āle(h)* (traducerea ar fi: „nici dealurile nu mărturisesc, nici> frunzele copacilor despre...”). Toate variantele sunt posibile în context, dacă prima propoziție din r. 6 se termină cu עלו („despre el”, „despre mine”, „înălțimea Lui, „jugul Lui”) [punct], sau dacă a doua propoziție începe cu «el» (când עלו este verb), sau dacă עלו este doar un cuvânt de legătură («frunzele

<sup>19</sup> *Matres lectionis* (lat. „mame ale citirii”) sunt în ebraica biblică patru consoane (א, ה, ו, י) care erau folosite în scris pentru a indica vocala lungă, înainte ca masoreții (tradiționaliștii sau păstrătorii textului sacru ebraic) să inventeze sistemul vocalic.

<sup>20</sup> Conjunția *lūʿ* apare în Pentateuhul Samaritean cu o altă *mater lectionis* (*yōd*) sub forma לוי (*Fc* 17, 18; *Nm* 20, 3).

<sup>21</sup> E. Tov citează chiar sulusul 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>) ca exemplu de confuzie între cele două litere. Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 2001, p. 245.

<sup>22</sup> De regulă prepoziția על, „despre”, primește sufixul pronominal de persoana a treia singular și are forma עלי, „despre el”, cu *mater lectionis* ׀ (*yōd*), dar în ebraica biblică timpurie avea forma עלו.

copacilor») între cele două propoziții din r. 6 ♦ דברִי „cuvintele mele”, sau „cuvintele Lui/lucrurile Lui” (vezi mai sus exemplul de confuzie între דברו<sup>23</sup> consoanele *yôd* și *waw*) ♦ מעשי „faptele mele”, sau מעשׂו<sup>24</sup> „faptele Lui” (aceeași confuzie între *yôd* și *waw* care poate da naștere unor sensuri diferite).

r. 7: multe dintre cuvintele din această linie constituie un adaos față de LXX ♦ מעשי ומי ידבר ומי יספר את מעשי „că cine va mărturisi și cine va grăi și cine va povesti despre faptele» lipsesc din LXX ♦ הכול lipsesc din LXX ♦ מעשי ארון הכול „faptele Domnului. Pe toate». Cele trei cuvinte pot fi înțelese diferit în funcție de locul unde se face oprirea: a. מעשי ארון הכול „<cine va povesti despre> faptele mele. Domnul a toate / tuturor...”; b. מעשו ארון הכול „<cine va povesti despre> faptele Lui. Domnul a toate/tuturor...” (confuzia dintre consoanele *yôd* și *waw*); c. מעשי ארון הכול „<cine va povesti despre> faptele Domnului a toate / tuturor...”.

r. 7-8: ראה אלוה הכול הוא שמע. Ultimele cuvinte din r. 7 și primele din r. 8 pot fi înțelese diferit în funcție de locul unde se face oprirea: a. ראה אלוה „<pe toate> le-a văzut Dumnezeu, pe toate le-a auzit <și le-a ascultat>”; b. ראה אלוה הכול הוא שמע „<pe toate> le-a văzut Dumnezeul a toate/tuturor, le-a auzit <și le-a ascultat>”.

r. 8 הכול lipsește din LXX ♦ expresia והוא האזין lipsește din LXX ♦ למושחני lipsește din LXX.

r. 9: לקראתו lipsește din LXX ♦ תור „chip”, formă ebraică ce apare exclusiv în manuscrisele de la Qumran și în textul ebraic al *Înțelepciunii lui Iisus Sirah* (Ben Sira)<sup>25</sup>. În ebraica biblică doar sub forma תאר המראה lipsește din LXX.

r. 10: בשערם [...] היפים lipsește din LXX ♦ לוא (citit *lô'*), adv. „nu”, este scris plin cu litera *mater lectionis* ו (*waw*). Contextul nu permite citirea *lû'*, conj. „măcar de ar, dacă”, deoarece imediat se vorbește de alegerea lui David, frații lui nefiind pe placul lui Dumnezeu, chiar dacă erau «înalți și frumoși» ♦ יהוה „Domnul», numele divin inefabil este scris în paleoebraică ♦ אלוהים „Dumnezeu», scris plin cu *mater lectionis* ו (*waw*). De regulă, apare ca אלהים.

r. 11: ומושל „și stăpânitor», cuvântul este suprascris, probabil un adaos târziu în manuscrisul 11Q5 pentru a păstra paralelismul sinonimic din verset, «cârmuitor poporului Său și stăpânitor peste fiii legământului Său», sau pentru a pecetlui evoluția destinului lui David: din מושל בגריותו „stăpânitor peste iade» în מושל בכני בריתו „stăpân peste fiii legământului». Altfel spus, din stăpân peste animale, David devine stăpân peste oameni.

<sup>23</sup> Forma din ebraica biblică timpurie.

<sup>24</sup> Forma din ebraica biblică timpurie.

<sup>25</sup> David J. A. CLINES (ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 8, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2011, p. 584.

r. 11-12: בְּנֵי בְרִיתוֹ, «fiii legământului său», adică membrii comunității de la Qumran. Expresia nu este biblică. Apare în Psalmul apocrif al lui Solomon 17, 15: «οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης», și la Qumran (1QM 17, 8; 4Q284 4, 2; 4Q503 7-9.3; 4Q501 2 și 7), fiind un adaos în psalm ca urmare a recenziei de la Qumran<sup>26</sup>.

r. 13: מִשְׁמַשְׁחוֹ (citit *miššemem<sup>e</sup>sāḥō*), «de când l-a uns pe el», construcție gramaticală ebraică veche și mai neobișnuită în ebraica biblică, formată din prepoziția inseparabilă מ, „de”, conjuncția ש, „când” (forma mai nouă în ebraică este אֲשֶׁר), verbul מָשַׁח, Qal, perfectiv, persoana a III-a, masculin, singular („l-a uns”) și sufixul pronominal, persoana a III-a masculin, singular („pe el”) ♦ אֱלֹהִים, «Dumnezeu», scris plin ♦ אָזִי (citit *’āzay*), adv. «atunci», forma aramaică a ebraicului אָז (citit *’āz*).

r. 14: אֲנֹכִי, «eu», forma pronominală mai veche a lui אָנֹכִי, scrisă plin cu litera *mater lectionis* ו (*waw*). De regulă, forma veche apare ca אֲנֹכִי.

### Contextul Ps 151

Problema relației sau a dependenței textului grecesc de cel ebraic sau viceversa nu a fost încă lămurită pe deplin. Încă de la publicarea textului de la Qumran în ediția *princeps*, J. Sanders a lansat ipoteza, îmbrățișată apoi de majoritatea cercetătorilor, că textul ebraic din manuscrisul qumranian este mai vechi sau constituie varianta originală, iar varianta grecească nu este altceva decât o versiune prescurtată din rațiuni dogmatice, mai ales pentru că începutul ambelor versiuni ale Ps 151A (cel puțin primele 5 versete) și începutul Ps 151 (LXX) au trăsături comune atât de conținut, cât și de limbaj, iar textul ebraic ar fi mai lung și mai bine încheat<sup>27</sup>. De la v. 6, textul grecesc la Ps 151 ar avea la bază Ps 151B din manuscrisul de la Qumran. Concluziile studiilor mai noi, prezentate de F.-L. Hossfeld, ar contura totuși ipoteza că textul din 11QPs<sup>a</sup> nu ar fi decât o dezvoltare a unui psalm a cărui versiune ebraică originală (pierdută), mai restrânsă, scrisă înainte de anul 200 î.Hr., ar fi fost foarte aproape de forma textului grecesc păstrată în *Septuaginta*<sup>28</sup>. Altfel spus, ambele versiuni, grecească (LXX)

<sup>26</sup> Andrew C. WITT, „David, the ‘Ruler of the Sons of His Covenant’ (מֹשֶׁל בְּנֵי בְרִיתוֹ): The Expansion of Psalm 151 in 11QPS<sup>a</sup>”, în: *Journal for the Evangelical Study of the Old Testament*, III (2014), 1, pp. 77 și 87-92; S.J. BJORNAR, „The Chiasmic Structure...”, p. 103.

<sup>27</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 666; D.J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 170; J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead...*, p. 189; M. SEGAL, „The Literary Development...”, p. 142; cf. Martin ABEGG, JR., Peter FLINT, Eugene ULRICH, *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*, HarperOne, New York, 1999, p. 585.

<sup>28</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, pp. 666 și 668: Hossfeld îi citează în acest sens pe Menahem Haran (cel care inițial a lansat această ipoteză), Egbert Ballhorn, Natalio Fernández-Marcos, Michael Segal, Mark S. Smith; cf. Christopher FRECHETTE, „Psalm 151”, în: Gale A. YEE, Hugh R. PAGE JR., Matthew J. M. COOMBER (eds.), *The Old Testament and Apocrypha*, coll. *Fortress Commentary on the Bible*, Fortress Press, Minneapolis, 2014, p. 1087; cf. A.C.



și ebraică extinsă, retușată (11Q5), au legătură una cu cealaltă și ar avea la origine un alt text ebraic, mai restrâns, pierdut între timp<sup>29</sup>. O ultimă ipoteză lansată de Hans Debel și prezentată de A. Witt susține că atât varianta grecească, cât și cea ebraică nu ar fi legate în mod direct una de cealaltă, dar că amândouă ar proveni totuși din același text ebraic primar pierdut<sup>30</sup>. Cert este că textul în cele două variante diferă atât ca lungime, cât și conținut, textul ebraic fiind mai lung (r. 5 și 6 sunt un adaos față de LXX).

Un psalm al lui David? Evident că numirea lui drept „necanonic” din Scriptura ortodoxă actuală, dar și limba acestuia din varianta ebraică, o ebraică târzie<sup>31</sup>, trădează că nu avem în față un psalm autentic, scris de David însuși sau măcar din timpul lui David, deși autorul se străduiește să insereze în el unele particularități specifice limbii ebraice timpurii: folosirea numelui divin cu caractere paleoebraice (sec. al X-lea î.Hr.), a conjuncției arhaice ׀, „când”, în locul formei noi ׀, sau forma pronomului sufixat pentru persoana a III-a singular, masculin (׀ în loc de ׀). Cu siguranță, după cum era obiceiul în Antichitate, pentru a căpăta valoare și a circula în mediile evreiești, autorul necunoscut a pus scriitura lui pe seama lui David, o personalitate covârșitoare pentru istoria Israelului biblic, monarhul și alesul lui Dumnezeu prin excelență, dar, în același timp, s-a folosit și de adresarea la persoana I-a, ca și cum însuși David l-ar fi scris. Cel mai probabil, această tradiție de a atribui o scriere necunoscută pe seama personalităților remarcabile din istoria poporului evreu a început odată cu reîntoarcerea în patrie a israeliților din exilul babilonic (sec. V-VI î.Hr.). Potrivit lui M. Wise, abia acum majoritatea psalmilor primesc titluri care le leagă de evenimente din viața lui David, dar care la început, probabil, nu au avut nicio legătură cu el<sup>32</sup>. Observăm acest lucru și din faptul că unii psalmi din LXX îi sunt atribuiți lui David, pe când în textul ebraic, mai vechi, ele nu poartă nici un titlu<sup>33</sup>. În această perioadă, deoarece canonul biblic nu era definitivat, Ps 151 a putut intra repede în lectura liturgică a sectei. În sec. I d.Hr. unele comunități de evrei foloseau colecții de psalmi care se terminau cu Ps 151<sup>34</sup> sau, cum spune D. deSilva, sulul

WITT, „David, the ‘Ruler of...’”, p. 86.

<sup>29</sup> Cf. Peter W. FLINT, *The Dead Sea Psalms Scrolls And The Book Of Psalms*, coll. *Studies on the Texts of the Desert of Judah*, vol. 17, Brill, Leiden, 1997, p. 235.

<sup>30</sup> A.C. WITT, „David, the ‘Ruler of...’”, p. 86.

<sup>31</sup> Michael O. WISE, Martin G. ABEGG JR., Edward M. COOK (eds.), *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, HarperOne, New York, 2005, p. 572.

<sup>32</sup> M.O. WISE, M.G. ABEGG JR., E.M. COOK (eds.), *The Dead Sea Scrolls...*, p. 572.

<sup>33</sup> Ps 32 (LXX), «al lui David» – Ps 33 (TM), fără titlu; Ps 42 (LXX), «a lui David» – Ps 43 (TM), fără titlu; Ps 70 (LXX), «al lui David, fiilor lui Ionadav și primilor captivi» – Ps 71 (TM), fără titlu; Ps 90, 92, 93-98 (LXX), «al lui David» – Ps 91, 93, 94-99 (TM), fără titlu; Ps 103 (LXX), «al lui David» – Ps 104 (TM), fără titlu; Ps 123 (LXX), fără titlu – Ps 124 (TM), «al lui David»; Ps 136 (LXX), «al lui David» – Ps 137 (TM), fără titlu; Ps 145-147 (LXX), «al lui Agheu și Zaharia» – Ps 146-147 (TM), fără titlu; Ps 148 (LXX), «al lui Agheu și Zaharia» – Ps 148 (TM), fără titlu.

<sup>34</sup> J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead...*, p. 191.

Psalmilor de la Qumran nu a fost un exemplar „canonic” al cărții Psalmilor, ci doar un sul de rugăciuni și ode ale comunității printre multe altele<sup>35</sup>. În acest sens, M. Abegg semnalează câteva aspecte importante asupra sulurilor Psalmilor (colecțiilor de psalmi) descoperite la Qumran. Într-un alt sul 11Q11 (11QapocrPs) al „Psalmiilor apocrifi”, după Ps 91, ultimul psalm scris pe sulul de piele, scribul a lăsat necompletat un spațiu foarte mare, ceea ce ne lasă să înțelegem că în acest manuscris colecția de psalmi se termină cu Ps 91. La fel se întâmplă și cu sulul Psalmilor descoperiți la Masada (MasPs<sup>b</sup>), în care, după ultimul psalm, Ps 150, scribul a lăsat o coloană nescrisă, marcând sfârșitul sulului și al colecției. Aceeași situație o întâlnim și în manuscrisul 11Q5 (11QPs<sup>a</sup>), care, după coloana pe care sunt scriși Ps 151A și B, conține o coloană necompletată, ceea ce ne indică faptul că sulul (colecția) se termina aici cu Ps 151B<sup>36</sup>. În concluzie, manuscrisele de la Qumran înfățișează o multitudine de „canoane” cu privire la numărul psalmilor<sup>37</sup>. Abia spre sfârșitul sec. I d.Hr. se poate vorbi de o încercare de fixare a canonului biblic, inclusiv a numărului psalmilor autentici.

### *Contextul Ps 151 din varianta greacă*

Varianta grecească a psalmului prezintă o istorie prescurtată a narațiunii din *1 Rg* 16-17, scrisă la persoana I, ce a fost probabil folosită în cultul liturgic iudaic. În *1 Rg* 16, David este ales de profetul Samuel, iar Duhul lui Dumnezeu coboară peste el (v. 13), devenind rege *de iure*. În scena următoare, Saul este părăsit de Duhul Domnului și El îi trimite un duh rău să-l tulbure. Sfătuitoarii regelui îl îndeamnă să cheme pe cineva iscusit în cântarea din harpă pentru a-l mai liniști, astfel intră în scenă David, care este adus la curtea regală. Pentru aceasta, este nevoit să părăsească turmele tatălui său și să intre în serviciul regal. Toate aceste evenimente sunt consemnate în acest psalm. Așadar, sunt menționate elementele principale ale alegerii și ungerii păstorului David, cel mai mic fiu al lui Iesei, iar la final, prima sa faptă eroică, anume lupta corp la corp cu filisteanul Goliat și înfrângerea acestuia, episod descris inițial în *1 Rg* 17. Prin urmare, psalmul poate fi împărțit în două secțiuni<sup>38</sup>: vv. 1-5, alegerea și ungera lui David (*1 Rg* 16), și vv. 6-7, lupta lui David cu Goliat („străinul”) pentru alungarea batjocurii din Israel cu ajutorul lui Dumnezeu, ca urmare a mirungerii. În v. 1 Da-

<sup>35</sup> D.A. DESILVA, *Introducing the Apocrypha...*, p. 301; cf. D.J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 170.

<sup>36</sup> M. ABEGG JR., P. FLINT, E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls...*, pp. 542, 582, 585; P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms...*, pp. 155, 254, 263.

<sup>37</sup> Peter Flint sugerează existența a trei ediții: I, cea mai veche, de la Ps 1-2 până la 89 sau 92 (de ex., în sulul 4QPs<sup>a</sup>); II, ce conținea ediția I plus Ps 101-151 (de ex., sulurile 11QPs<sup>a</sup>, 11QPs<sup>b</sup> și poate 4QPs<sup>a</sup>) și IIb, care cuprindea cei 150 de psalmi din *Textul Masoretic*, adică ediția I plus Ps 90-150 (de ex. sulul MasPs<sup>b</sup>). Vezi: Peter W. FLINT, „Unrolling the Dead Sea Psalms Scrolls”, în: William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook of The Psalms*, Oxford University Press, New York, 2014, p. 240.

<sup>38</sup> D. J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 171.

vid, cel mai mic dintre fiii lui Iesei, paște turmele (cf. *I Rg* 16, 7 și 11), în v. 2 face o harpă, în v. 3 Dumnezeu pare că îi aude cântarea din harpă, în v. 4 El îl trimite pe Samuel să-l elibereze din ascultarea de păstor pentru a-l unge rege (cf. *I Rg* 16, 12-13) și în v. 5 se vorbește despre nepotrivirea celor șapte frați mai mari ai lui David pentru demnitatea regală (cf. *I Rg* 16, 6-10), pentru că Domnul nu a «binevoit în ei». În v. 6, David iese la luptă contra lui Goliat, care-l blestemă în numele idolilor lui, iar în v. 7 David îi taie capul acestuia.

Există totuși o diferență semnificativă în prima parte a psalmului față de *I Rg* 16<sup>39</sup>. Dacă acolo este narată mai întâi alegerea și ungerea lui David (vv. 1-13), pentru ca mai apoi să fie adus la curtea regală să-l aline pe Saul cu cântarea din harpă (vv. 14-23), în psalm ordinea este inversată. David este prezentat mai întâi ca făuritor al harpei și cunoscător al mănuirii acestui instrument (vv. 2-3), iar apoi este ales și uns rege (vv. 4-5). De asemenea, în psalm ascensiunea lui David nu îi este datorată lui Saul, pentru că acesta nu joacă rolul principal ca în *I Rg* 16<sup>40</sup>, ci lui Dumnezeu, Care apreciază măiestria lui în mănuirea harpei și trimite mesagerul Său să-l ia de la turmele tatălui (vv. 2-4). V. 3 este cel mai problematic în privința interpretării, din pricina faptului că este prea scurt și ambiguu. F.-L. Hossfeld este sigur că David, ca o aluzie la *I Rg* 16, 17-18, pune întrebarea retorică despre cine este acela care i-ar putea spune lui Dumnezeu cât de minunat cântă la harpa pe care și-a făcut-o. La această întrebare tot el răspunde că Dumnezeu nu are nevoie să fie înștiințat de nimeni, deoarece aude și știe tot. Motivul alegerii lui David este extraordinara lui abilitate de a face instrumente muzicale prin care poate alunga duhul rău de la Saul, pentru că Domnul este cu el (*I Rg* 16, 18)<sup>41</sup>. R. Bullard leagă interpretarea de context (v. 2). În v. 3, David îl întreabă pe Dumnezeu cine Îi va vesti că a făcut harpa. Însă tot el răspunde că nimeni nu trebuie să-L informeze, deoarece El este atotștiutor și, în cele din urmă, îl va vedea și auzi cântând la ea<sup>42</sup>. M. Segal, care crede că toți ceilalți sunt influențați și își bazează interpretarea pe versiunea ebraică în care apare numele Yahve, propune o altă soluție. «Domnul meu» (τῷ κυρίῳ μου) din LXX nu ar fi Yahve (așa cum apare în 11Q5), ci, potrivit contextului, «domnul meu», sau mai bine spus «stăpânul meu», nu este altcineva decât Saul, dacă toți ar accepta în psalm o influență a *I Rg* 16, pentru că atât slugile lui i se adresează acolo cu apelativul «domnul nostru» (*I Rg* 16, 16), cât și David (*I Rg* 24, 7, 9, 11; 26, 17-19)<sup>43</sup>. Așadar, psalmistul se întreabă cine-i va spune regelui despre talentul muzical al lui David, însă tot el răspunde că nu este nevoie de nimeni, pentru că Saul însuși

<sup>39</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 667.

<sup>40</sup> Acolo, când află de abilitățile muzicale ale lui David și despre vitejia în luptă, le trimite pe slugile sale să-l aducă de la turmele tatălui său (vv. 16-22).

<sup>41</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 667.

<sup>42</sup> ROGER A. BULLARD, HOWARD A. HATTON, *A Handbook on the Shorter Books of the Deuterocanon*, coll. *United Bible Societies' Handbooks*, United Bible Societies, New York, 2006, p. 335.

<sup>43</sup> M. SEGAL, „The Literary Development...”, p. 150.

poate să-l cheme și să-l asculte. Sensul propus de Segal ar putea fi posibil dacă ignorăm adaosul «pe toate» din codexul Sinaitic: «domnul însuși, el le aude pe toate!», căci Saul nu poate să le audă (fizic!) pe toate, ci doar Dumnezeu.

Firul roșu ce unește cele două părți este alegerea și ungerea lui David cu uleiul sfințit și primirea ajutorului dumnezeiesc pentru uciderea lui Goliat. David, un tânăr modest, îl poate ucide pe uriaș doar prin puterea pe care o primește ca urmare a actului mirungerii<sup>44</sup>. *Biblia lui Anania*, în nota de subsol la acest psalm, ne oferă frumosul comentariu al *Sf. Ioan Gură de Aur*:

«acesta e paradoxul pe care Dumnezeu îl introduce în istorie, răsturnând ordinea logică a oamenilor și instaurând propria Sa rațiune. Numai așa vom putea pricepe și spusele Apostolului: „Pe cele disprețuite le-a ales Dumnezeu, pe cele ce nu sunt, ca să le facă de nimic pe cele ce sunt” (*I Co* 1, 28). Ce se înțelege prin „cele ce nu sunt”? Persoanele socotite „de nimic” din pricină că ele, în ordinea socială, sunt insignifiante, dar prin care Dumnezeu Își arată puterea de a răsturna valorile și de a le reazeza după criteriile care sunt numai ale Lui. În acest sens va spune iarăși Pavel: „Mă voi lăuda mai degrabă ntru slăbiciunile mele, pentru că ntru mine să locuiescă puterea lui Hristos” (*2 Co* 12, 9)».

Mesajul transmis de psalm ar fi unul de încurajare a poporului evreu, aflat în zorii apariției creștinismului sub jugul marilor imperii ale lumii antice, și un îndemn să creadă că Dumnezeu îl poate alege pe cel mic și smerit pentru a alunga rușinea adusă de puterile străine.

### *Contextul Ps 151 din varianta ebraică*

Varianta ebraică se bazează tot pe textul din *I Rg* 16-17, însă este mai extinsă decât versiunea grecească și este împărțită în două secțiuni: *Ps* 151A și *Ps* 151B, având în plus față de varianta grecească o rugăciune a lui David (151A, r. 5-6 din manuscris). Textul este o rescriere sau un midraș (comentariu) al episodului biblic din *I Rg* 16-17<sup>45</sup>, iar stilul este comparabil cu psalmii ce aparțin sec. al VI-lea î.Hr.<sup>46</sup>. Ambii *Ps* 151 A și B încep cu titluri proprii. 151A are titlul: «Aliluia! Al lui David», mai restrâns decât în varianta grecească și lipsind ocazia cu care a fost scris, iar 151B: «începutul <arătării> puterii lui David de când l-a uns pe el profetul lui Dumnezeu». *Ps* 151B este foarte fragmentar, păstrându-se doar titlul, v. 1 și câteva cuvinte din v. 2. Conținutul său corespunde v. 6 din varianta

<sup>44</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalms* 3, p. 667.

<sup>45</sup> D.J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 170; Mark S. SMITH, „How To Write A Poem: The Case Of Psalm 151A (11QPs<sup>a</sup> 28.3-12)”, în: Takamitsu MURAOKA, J.F. ELWOLDE (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium Held at Leiden University, 11-14 December 1995*, coll. Studies on the Texts of the Desert of Judah 26, Brill, Leiden, 1997, p. 183.

<sup>46</sup> Edward A. ENGELBRECHT (ed.), *The Apocrypha: The Lutheran Edition: Notes*, Concordia Publishing House, Saint Louis, 2012, p. 331.

LXX și, cel mai probabil, dezvoltă mai pe larg biruința lui David asupra lui Goliat<sup>47</sup>. 151A este un midraș poetic despre evenimentele din viața lui David (*I Rg* 16, 1-13), iar 151B despre evenimentele din *I Rg* 17, 17-54. Atât 151A, cât și 151B sunt, cu siguranță, singurii psalmi „autobiografici” nu doar prin prisma titlului, care ne duc cu mintea la evenimente reale din viața lui David, ci și a conținutului lor<sup>48</sup>. De altfel, există mai mulți psalmi ale căror titluri păstrează ocaziile cu care au fost scriși, precum evenimente sau fapte de pocăință din viața regelui David (de ex., *Ps* 51 (50 LXX): «al lui David, când a venit la el profetul Natan să-l mustre pentru păcatul desfrânării cu Bașeba»), însă în conținutul nici unuia dintre cei 150 de psalmi canonici nu sunt referiri directe la persoana regelui David<sup>49</sup>. *Ps* 151A, singurul dintre cei doi cu conținutul păstrat integral, este împărțit în trei secțiuni: 1) vv. 1-2a, alegerea lui David; David - făuritor de instrumente muzicale; 2) vv. 2b-4, cântarea / rugăciunea / monologul interior al lui David și 3) vv. 5-7, ungerea lui David ca rege. În v. 1 David, cel mai mic dintre fiii lui Iesei, paște turmele tatălui (cf. *I Rg* 16, 7 și 11), în v. 2 face un fluiet și o harpă cu care începe să cânte, în v. 3 găsim cântarea / rugăciunea / monologul lui David, în v. 4 Dumnezeu se pare că îi aude cântarea / rugăciunea / monologul, în v. 5 El îl trimite pe Samuel să-l elibereze din ascultarea păstoritului spre a-l unge rege (cf. *I Rg* 16, 12-13) și sunt prezentați frații lui, în v. 6 se vorbește despre nepotrivirea celor șapte frați mai mari ai lui David pentru demnitatea regală (cf. *I Rg* 16, 6-10), pentru că Domnul nu i-a ales, iar în v. 7 David este uns cărmuitor și stăpân peste fiii lui Israel. *Ps* 151B ar fi trebuit să descrie mărirea lui David după ce a primit harul lui Dumnezeu. V. 1 are un conținut original, pe care nu îl găsim în varianta grecească, și se constituie într-o completare a v. 6 din LXX. Dacă acolo David iese în întâmpinarea uriașului și este blestemat, aici aflăm locul de unde blestema Goliat, mai exact din rândurile de luptă ale filistenilor. Vv. 2b-3 din 151A au, de asemenea, un conținut original, ce lipsește din LXX, iar vv. 2b-4 (r. 5c-8a) au un înțeles enigmatic. Instrumentele create de David sunt puse în slujba slăvirii lui Dumnezeu (v. 2), și nu pentru înveselirea oamenilor. În funcție de modul citirii consoanelor ebraice sau de locul unde se pune pauza, vom avea mai multe variante textuale (vezi și notele de la textul ebraic, r. 5-8):

- 1.a) «Munții – O, măcar de ar mărturisi despre mine!; b) Munții – O, măcar de ar mărturisi despre El!»
- 2.a) «Munții nu mărturisesc despre mine...; b) Munții nu mărturisesc despre El...».
- 3.a) «Dealurile – O, măcar de ar mărturisi despre mine!; b) Dealurile – O, măcar de ar mărturisi despre El!»

<sup>47</sup> D. A. DESILVA, *Introducing the Apocrypha...*, p. 302; cf. D.J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 171.

<sup>48</sup> J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead...*, p. 189; M. ABEGG JR., P. FLINT, E. ULRICH, *The Dead Sea Scrolls...*, p. 585; P.W. FLINT, *The Dead Sea Psalms...*, p. 192.

<sup>49</sup> J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead...*, p. 189.

- 4.a) «Dealurile nu mărturisesc despre mine...; b) Dealurile nu mărturisesc despre El...».
- 5.a) «Copacii au înălțat cuvintele mele și turma faptele mele...; b) Copacii au înălțat cuvintele Lui și, turma, faptele Lui...».
- 6.a) «Înălțați, copaci, cuvintele mele și turmă, faptele mele!; b) Înălțați, copaci, cuvintele Lui și turmă, faptele Lui!».
- 7.a) «Copacii au proslăvit cuvintele mele și turma faptele mele...; b) Copacii au proslăvit cuvintele Lui și turma faptele Lui...».
- 8.a) «Proslăviți, copacilor, cuvintele mele și, turmă, faptele mele!; b) Proslăviți, copacilor, cuvintele Lui și, turmă, faptele Lui!».
- 9) «Dealurile – O, măcar de ar mărturisi înălțimea Lui!».
- 10) «Dealurile – O, măcar de ar mărturisi <despre> jugul Lui <cu privire la oameni?>».
- 11.a) «Dealurile nu mărturisesc, <nici> frunzele copacilor despre cuvintele mele, <nici> turma despre faptele mele...; b) Dealurile nu mărturisesc, <nici> frunzele copacilor despre cuvintele Lui, <nici> turma despre faptele Lui...».
- 12.a) «Cine va povesti despre faptele mele? Domnul a toate / tuturor a văzut...; b) Cine va povesti despre faptele Lui? Domnul a toate / tuturor a văzut...».
- 13) «Cine va povesti despre faptele Domnului a toate / tuturor? Dumnezeu a văzut...».
- 14) «Pe toate le-a văzut Dumnezeu, pe toate le-a auzit și le-a ascultat...».
- 15) «Pe toate le-a văzut Dumnezeu a toate/tuturor, le-a auzit și le-a ascultat...».

Sensurile 1b, 2b, 3b, 4b, 5b, 6b, 10, 11b deși posibile, nu sunt acceptabile din punct de vedere teologic. Cum ar putea munții, dealurile și frunzele copacilor să nu dea mărturie despre Dumnezeu? Pe de altă parte, unele sensuri, deși posibile gramatical, sunt ilogice: turma nu poate înălța faptele Lui (6a și b), dealurile nu pot mărturisi despre înălțimea Lui sau despre jugul Lui (9, 10). Surprinzător însă, unii exegeți sunt de acord cu unele dintre aceste interpretări. D. DeSilva afirmă că psalmistul ar susține că munții și dealurile nu pot vorbi despre slava Domnului (2b, 4b), de aceea David și-ar fi asumat această sarcină ca pe o datorie personală, deși i se pare surprinzătoare această abordare a psalmistului prin prisma altor psalmi care afirmă contrariul (de ex. *Ps* 18, 1-4)<sup>50</sup>. Dimpotrivă, A. Witt declară că, de vreme ce nici munții, nici dealurile, nici copacii sau turmele nu pot da mărturie despre laudele lui David, el își făurește singur instrumente muzicale spre preamărirea lui Dumnezeu<sup>51</sup>. Pe de altă parte, J. Sanders explică lipsa acestor verste din LXX prin greutatea înțelegerii și traducerii acestora, din pricina multivalenței pe care o poate dobândi textul ebraic<sup>52</sup>. Sanders spune că traducătorii au renunțat să le mai traducă din cauza neînțelegerii intenției auto-

<sup>50</sup> D.A. DESILVA, *Introducing the Apocrypha...*, p. 302.

<sup>51</sup> A.C. WITT, „David, the ‘Ruler of...’”, p. 93.

<sup>52</sup> J.A. SANDERS, „A Multivalent Text...”, p. 167.

rului! Un alt adaos al textului ebraic (r. 11b) vorbește despre David ca stăpânitor și conducător, ceea ce lipsește în LXX.

Indiferent de reconstituirea redacțională a textului liniilor 5-6, conținutul lor ar putea vorbi și despre o posibilă interpretare orfică. Orfeu, personaj mitologic din lumea Greciei antice, a fost un poet și cântăreț celebru, iar prin muzica sa se spunea că vrăjea toate creaturile, chiar și pietrele. Această interpretare a fost sugerată prima oară de James Sanders și susținută apoi de A. Dupont-Sommer și J. Magne<sup>53</sup>. Pe scurt, interpretarea orfică, sugerată de autorul psalmului, i-ar atribui lui David un rol întreit: făuritor de instrumente muzicale, vrăjitor al naturii prin muzica sa și inițiator al cultului adorării lui Yahve<sup>54</sup>. Deși îmbrățișată în trecut, ipoteza orfică a fost abandonată în ultimul timp.

În concluzie, după cum afirmă M. Segal, ca urmare a adaosurilor și intervenției succesive a scribilor, varianta ebraică dezvoltă față de cea grecească două aspecte importante. Mai întâi, David este transformat dintr-un cântăreț „laic” (LXX) într-un poet religios (Qumran), muzica sa fiind îndreptată doar spre Dumnezeu (יהוה), iar nu spre regele Saul (κύριος). Apoi psalmul conține referințe din alte locuri vetero-testamentare care-l înfățișează pe David ca rege și care descriu dinastia davidică:

- Mi 5, 1 unde Betleemul, orașul de naștere al lui David este numit צעיר «cel mai mic» și מושל «stăpânitor» (r. 3-4);
- Ps 89, 21 (TM), singurul loc din Vechiul Testament în care se spune explicit că uleiul sfințit este folosit pentru ungerea unui rege (chiar David), acesta fiind, de regulă, rezervat preoților, cf. Ex 30, 25; 37, 29 etc.;
- alte locuri din 1 Rg 25, 30; 2 Rg 5, 2; 6, 21; 7, 8 în care David este numit «cârmuitor» (נִיר) ca în psalm (r. 11)<sup>55</sup>.

Din punct de vedere redacțional, A. Witt sintetizează cele patru puncte principale propuse de Peter Flint caracteristice sulului 11Q5, în care se găsește și Ps 151:

- „în privința fixării treptate a textului, 11Q5 este martorul unei psaltiri (colecții de psalmi) care s-a fixat treptat, în pași, de-a lungul timpului;
- în privința paternității textuale, două sau mai multe psaltiri s-au găsit printre sururile descoperite la Marea Moartă, 11Q5 fiind doar una dintre aceste psaltiri;
- în privința originii, sulul 11Q5 a fost compilat la Qumran și de aceea poate fi numit „Psaltirea de la Qumran”;

<sup>53</sup> Natalio Fernández-MARCOS, „David The Adolescent: On Psalm 151”, în: Robert J.V. HIEBERT, Claude E. COX, Peter J. GENTRY (eds.), *The Old Greek Psalter: Studies in Honour of Albert Pietersma*, coll. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 332, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 208.

<sup>54</sup> N. Fernández-MARCOS, „David The Adolescent...”, p. 208.

<sup>55</sup> M. SEGAL, „The Literary Development...”, pp. 155-157; M.S. SMITH, „How To Write A Poem...”, p. 196.

– în privința statului, 11Q5 conține ultima parte a unei psaltiri biblice autentice și nu este doar o colecție secundară dependentă de psalmii 1-150 din viitorul *Text Masoretic* (TM)<sup>56</sup>.

Un ultim aspect dezbătut de cercetători este rolul, funcția și scopul cultic al *Ps* (*Sitz im Leben*). De ce era nevoie ca anumite fapte din viața lui David să fie scrise într-o formă poetică și rememorate în cultul liturgic sinagoga? D. DeSilva emite mai multe ipoteze<sup>57</sup>. Mai întâi, nu exista niciun psalm care să comemoreze aceste fapte de la începutul domniei lui David, așa cum există alți psalmi scriși cu ocazia altor evenimente din viața sa. De aceea, un autor necunoscut ar fi compus doi psalmi (151A și B) cu reflecții pe marginea capitolelor 16 și 17 din *I Rg*. Pe de altă parte, această scurtă istorisire despre mărirea lui David ar fi încurajat poporul, aflat acum sub stăpânirea altor imperii puternice, amintindu-le de faptele de vitejie din trecutul lor glorios și, totodată, că Dumnezeu nu se uită la aparențele exterioare, ci dorește de la ei o inimă curată. Nu în ultimul rând, la nivel personal, destinul lui David se va constitui ca un etalon al măsurii divine: Dumnezeu nu se uită la înălțimea sau puterea omului, ci la o inimă «înfrântă și duh umilit» (*Ps* 50, 18), indiferent de statutul persoanei, rege sau simplu om. La nivel național, înfrângerea lui Goliat arată poporului că, în cele din urmă, biruința vine de la Dumnezeu, deoarece demnitatea Israelului nu depindea de numărul și puterea armelor sau de aptitudinile militare.

Înfrângerea lui Goliat, batjocoritorul Israelului, va oferi speranța că, în viitor, israeliții vor putea din nou ridica ocară de la ei cu ajutorul lui Dumnezeu, biruind imperiile vecine, dar va consolida și credința monoteistă în Yahve.

## Receptarea *Ps* 151

### *În manuscrisele Septuagintei*

După cum am văzut, acest psalm a supraviețuit în două forme. Varianta grecească se păstrează în codexurile *Septuagintei*, toate din perioada sec. IV-V d.Hr.: codex *Vaticanus*, *Alexandrinus* și *Sinaiticus*. Dacă două codexuri, *Vaticanus* și *Alexandrinus*, conțin în titlu că psalmul «este în afara numărului»<sup>58</sup>, adică nu face parte din colecția de psalmi canonici, codexul *Sinaiticus* îl consideră canonic, numind toată colecția de psalmi: «cei 151 de psalmi ai lui David»<sup>59</sup>. J.

<sup>56</sup> A.C. WITT, „David, the ‘Ruler of...’”, p. 78; P.W. FLINT, „The Book of Psalms...”, pp. 458-472.

<sup>57</sup> D.A. DESILVA, *Introducing the Apocrypha...*, p. 303.

<sup>58</sup> La sfârșitul psalmilor din codexul alexandrin avem iscălitura: «ψαλμοι ρν' και ιδιογραφος α' (150 de psalmi și unul autobiografic)». Codexul *Vaticanus* nu are nicio iscălitură la finalul Psaltirii (Alfred RAHLFS (ed.), *Psalmi Cum Odis*, coll. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis Editum 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, p. 340).

<sup>59</sup> Adică așa cum citim în iscălitura manuscrisului: «ψαλμοι δαα' ρνα' (psalmii lui David. 151)» (A. RAHLFS [ed.], *Psalmi Cum Odis...*, p. 340).



VanderKam crede că titlul grecesc din manuscrise, «în afara numărului», reflectă preocuparea editorilor de mai târziu cu privire la prezența și canonicitatea *Ps* 151 din psaltirea greacă, într-un moment în care numărul de 150 de psalmi din textul ebraic deveniseră deja normativi pentru sinagogă<sup>60</sup>.

### *În listele canonice ale cărților Vechiului Testament și la Părinții și scriitorii bisericești*

Cea mai veche listă canonică a numelor cărților Vechiului Testament, cea a episcopului Meliton de Sardes (cca. 170 d.Hr.), urmează canonului ebraic și este citată de Eusebiu de Cezareea. Sfântul Meliton vorbește în general de psalmii lui David, fără a face vreo referire specială la numărul lor sau la *Ps* 151<sup>61</sup>. De asemenea, Origen (184-254 d.Hr.), în lista cărților canonice, amintește cartea Psalmilor fără vreo referire specială la *Ps* 151 sau la numărul lor<sup>62</sup>. Can. 60 apostolic (sec. al IV-lea d.Hr.) avertizează preotul să nu răspândească în popor scrierile apocrife ca sfinte, cărți pe care ereticii le-au pus în circulație, iar can. 85 enumeră cărțile recomandate credincioșilor spre a le citi cu folos, printre care și psalmii, însă despre *Ps* 151 nu se spune dacă este un psalm apocrif sau nu<sup>63</sup>.

Sinodul local de la Laodiceea (343 d.Hr.), în can. 60, a cărui autenticitate totuși este pusă la îndoială<sup>64</sup>, menționează pentru prima oară numărul de 150 de psalmi, lăsând *Ps* 151 în afara listei canonice, iar mai înainte can. 59 chiar interzice citirea în biserică a cărților necanonice<sup>65</sup>. Prin urmare, am înțelege că *Ps* 151 nu trebuie citit deloc, pentru că este necanonic. Trebuie remarcat totuși că, în ciuda acestui lucru, așa cum am văzut, cele trei codexuri importante ale *Septuagintei*, ce aparțin aceleiași perioade (sec. IV-V d.Hr.), nu au o părere unitară în ceea ce privește *Ps* 151, privindu-l când canonic (cel sinaitic), când necanonic (cel vatican și alexandrin), ceea ce ne arată că nu se clarificase rolul și locul acestuia în rândul cărților inspirate ale Vechiului Testament. Un alt sinod local ținut la Cartagina (419 d.Hr.), în can. 24, vorbește despre *Psaltire* ca fiind canonică<sup>66</sup>, însă nici aici nu se menționează numărul lor, cât despre *Ps* 151, probabil sub influența can. 59 al Sinodului de la Laodiceea, era considerat necanonic. Nici canoanele unor Sfinți Părinți, precum can. 2 al Sf. Atanasie cel Mare sau can. 1 al Sf. Grigorie Teologul,

<sup>60</sup> J.C. VANDERKAM, P.W. FLINT, *The Meaning of the Dead...*, p. 190.

<sup>61</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, trad. de T. Bodogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 13, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 177.

<sup>62</sup> EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească* p. 248.

<sup>63</sup> Arhid. Ioan FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe: Note și Comentarii*, s.n., Sibiu, 1992, pp. 38 și 50.

<sup>64</sup> Eugen J. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford University Press, New York, 2014, p. 119.

<sup>65</sup> Arhid. I.FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 230.

<sup>66</sup> Arhid. I. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, p. 252.

ambele din sec. al IV-lea d.Hr., nu fac referire la *Ps* 151<sup>67</sup>. Ca o scurtă concluzie asupra listelor canonice în privința *Ps* 151, observăm că niciunul nu face referire directă la el, ci doar can. 60 stabilește numărul psalmilor la 150. Am putea reitera și aici ideea că este un psalm rătăcit sau, mai bine spus, uitat!

Cu toate acestea, unii autori creștini l-au considerat canonic. Apolinarie de Laodiceea (cca. 310-392 d.Hr.) a compus două lucrări despre psalmi, prima o versiune metrică a psalmilor, iar a doua o lucrare fragmentară despre psalmi, care ni s-a transmis sub forma unor catene. A doua lucrare este considerată originală, pe când versiunea metrică a psalmilor este considerată o lucrare neautentică (Pseudo-Apolinarie)<sup>68</sup>. În orice caz, *Ps* 151 este considerat canonic, de vreme ce este prelucrat sub formă metrică<sup>69</sup>.

În codexul alexandrin (sec. al V-lea d.Hr.), înaintea cărții Psalmilor se găsește „Epistola către Marcellinus despre interpretarea Psalmilor”, atribuită Sf. Atanasie cel Mare. Aici *Ps* 151 este considerat canonic, deși în manuscris este așezat în rândul „celălalt”, adică în afara celor 150 (vezi iscălitura de la sfârșitul Psalmilor). El este enumerat mai întâi printre psalmii ce conțin «cuvinte de izbândă în Domnul»: «*Ps* 22, 26, 38... 151 conțin cuvinte de izbândă în Domnul («καὶ οἱ μὲν καυχῆσεως τῆς ἐν Κυρίῳ ἀπαγγέλλοντες λόγους εἰσὶ κβ' καὶ κζ' λη' ... ρνα'»)»<sup>70</sup>. Apoi, psalmul trebuia recitat de cineva în momentele în care, ajuns într-o poziție de conducere, ar fi putut cădea în patima orgoliului și a mîrajului măreției puterii:

«ἐὰν μικρὸς ὢν προκριθῆς εἰς ἀρχὴν τινα τῶν ἀδελφῶν σου, μὴ ἐπαίρου κατ'αὐτῶν. ἀλλὰ τῷ ἐκλεξαμένῳ Κυρίῳ διδοὺς δόξαν, ψάλλε καὶ σὺ τὸν ρνα' ἴδιον ὄντα τοῦ Δαβίδ (dacă mic fiind ai fost ales totuși pentru a fi cărmuitor printre frații tăi, nu te înfoia, ci, pentru alegerea Domnului, dă slavă. Recită și tu *Ps* 151, care este al lui David însuși)»<sup>71</sup>.

Un alt text patristic care menționează *Ps* 151 este „Epistola prozelitei Maria din Cassobolon către Ignatie»<sup>72</sup>, din sec. al IV-lea d.Hr.<sup>73</sup>. Maria îi cere ierarhului să le trimită în oraș un episcop (Maris) și un preot (Evloghie), ambii tineri.

<sup>67</sup> Arhid. I. FLOCA, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, ppp. 335-336 și 403.

<sup>68</sup> Apollinaris of LAODICEA (ca. 310-392), [http://psalmbibliography.blogspot.ro/p/blog-page\\_26.html](http://psalmbibliography.blogspot.ro/p/blog-page_26.html), 01.11.2017.

<sup>69</sup> Vezi ΑΠΟΛΙΝΑΡΙΟΥ, *Μεταφράσεις εἰς τὸν Ψαλτήρα*, Ψαλμὸς ρνα' (PG 33, 1537); cf. APOLLINARIUS, *A Metaphrasis: A Metrical Version of the Book of Psalms*, transl. by Thomas Slater, Simpkin, Marshall and Co., London, 1870, p. 218.

<sup>70</sup> ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΪΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΕΪΑΣ, *Πρὸς Μαρκελλίνον, Εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν*, ιδ' (PG 27, 28).

<sup>71</sup> ΑΓ. ΑΘΑΝΑΣΪΟΣ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΕΪΑΣ, *Εἰς τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ψαλμῶν* κτ (PG 27, 37).

<sup>72</sup> Textul nu este privit ca autentic: *Spurious Epistles of St. Ignatius of Antioch*. <<http://www.newadvent.org/fathers/0114.htm>>, 01.11.2017.

<sup>73</sup> Henry Barclay SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge University Press, Cambridge, <sup>2</sup>1914, p. 252.

iar apoi face elogiul tinereții acestora care nu trebuie să fie privită ca un impediment pentru alegerea lor în aceste slujbe. Maria dă ca exemple mai multe persoane din Vechiul Testament care din tinerețe au fost alese de Dumnezeu să-I slujească. Așa a fost, de exemplu, și David:

«Δαυεὶδ δὲ ὁ προφήτης ὁμοῦ καὶ βασιλεύς, ἡ τοῦ σωτηρίου κατὰ σάρκα ρίζα, μειράκιον χρίεται ὑπὸ Σαμουὴλ εἰς βασιλεία. φησὶν γάρ που αὐτὸς ὅτι μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ νεώτατος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς μου<sup>74</sup>», «David, care era, în același timp, profet și rege, rădăcina după trup a Mântuitorului, a fost uns rege de Samuel când era băiat. Căci despre sine spune într-un loc: „mic eram între frații mei și mai tânăr în casa tatălui meu”».

Folosirea psalmului alături de alte texte canonice din Vechiul Testament ne fac să credem că și acesta era privit drept canonic.

În sfârșit, *Ps* 151 este menționat în „Sinopsa Epitomă a Sfintei Scripturi”, o lucrare veche ce conține lista cu cărțile canonice, disputate și apocrife ale Bibliei, atribuită inițial Sf. Atanasie cel Mare, dar despre care se crede că este, de fapt, opera unui preot grec din sec. al VI-lea d.Hr.<sup>75</sup> Aici psalmul este privit ambivalent, când canonic, când disputat, dar nu este listat niciodată printre lucrările apocrife. Mai întâi, se afirmă că: «Psaltirea lui David are 151 de psalmi» («Ψαλτήριον Δαβιτικόν, ἔχον ψαλμοὺς ρνα<sup>76</sup>»), apoi că însuși David l-ar fi scris, alături de alți psalmi: «τοῦ Δαβιδ μόνου ἰδίου αὐτοῦ, κε', κς', κς', λς', καὶ ρνα<sup>77</sup>», «ai lui David însuși sunt numai 25, 26, 27, 36 și 151». Imediat mai jos se spune însă că, deși *Ps* 151 este «autograf al lui David», se dă totuși titlul grecesc în care se specifică faptul că el se află «în afara numărului»: «151, acesta este psalmul autograf al lui David și în afara numărului, când s-a bătut singur cu Goliat» («ὁ ρνα, Ἰδιόγραφος οὗτος ὁ ψαλμὸς τοῦ Δαβιδ, καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησε(ν) τὸν Γολιάθ<sup>78</sup>»). Tot în aceeași sinopsă, psalmii sunt listați printre cărțile disputate, alături de *Înțelepciunea lui Solomon*, *Înțelepciunea lui Iisus*, *fiul lui Sirah*, *Estera*, *Iudita*, *Tobit*, *1-4 Macabei*, cărțile Ptolemaice, *Odele lui Solomon* și *Istoria Susanei*:

«printre cărțile disputate ale Vechiului [Testament], despre care am vorbit mai devreme, cum ar fi *Înțelepciunea lui Solomon*, *Înțelepciunea lui Iisus*, *fiul lui Sirah*, *Estera*, *Iuda* și *Tobit*, trebuie de asemenea numărate cele patru cărți ale Macabeilor, cărțile Ptolemaice, *Psalmii* și *Odele lui*

<sup>74</sup> J.B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers, Part II: S. Ignatius, S. Polycarp: Revised Texts*, vol. 3, Macmillan and Co., London, 21889, p. 144.

<sup>75</sup> The 'Synopsis Scripturae Sacrae' on the Canon, <<http://www.bible-researcher.com/sss.html>>, 01.11.2017.

<sup>76</sup> *Σύνοψις ἐπιτομὸς τῆς Θείας Γραφῆς, Παλαιάς καὶ Νέας Διαθήκης*, 1B (PG 28, 285).

<sup>77</sup> *Σύνοψις... Παλαιάς καὶ Νέας Διαθήκης*, 117 (PG 28, 337D).

<sup>78</sup> *Σύνοψις... Παλαιάς καὶ Νέας Διαθήκης*, 117 (PG 28, 337D); cf. *Σύνοψις... Παλαιάς καὶ Νέας Διαθήκης*, 115B-C (PG 28, 333).

Solomon, Susana. Acestea sunt cărțile disputate din Vechiul Testament» («τὰ μὲν οὖν ἀντιλεγόμενα τῆς Παλαιᾶς προείπομεν μὲν καὶ πρότερον, ὡς ἔστι Σοφία Σολομῶντος, καὶ Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Συράχ, καὶ Ἑσθήρ, καὶ Ἰουδίθ, καὶ Τωβίτ· ὡσὺν ἐκείνοις δὲ καὶ ταῦτα ἠρίθμηνται· Μακκαβαϊκὰ βιβλία δ', Πτολεμαϊκὰ, Ψαλμοὶ καὶ Ὡδὴ Σολομῶντος, Σωσάννα. Ταῦτα τὰ ἀντιλεγόμενα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης<sup>79</sup>»).

Nu știm dacă prin „psalmi” trebuie să înțelegem toată *Psaltirea*, *Ps 151* sau / și alți psalmi...

În concluzie, am vrea să adăugăm un scurt considerent în ce privește mult disputata problemă a canonicității în Ortodoxie. T.G. Stylianopoulos, citat de părintele E. Pentiuc<sup>80</sup>, vorbește despre „închiderea canonului” biblic, dar susține totuși că acesta nu este un principiu rigid în Ortodoxie, deoarece tradiția creștină veche nu a stabilit nicio dogmă cu privire la numărul exact al cărților Sfintei Scripturi și a folosit și alte scrieri și texte liturgice față de colecția de cărți canonice ale Bibliei. Prin urmare, T.G. Stylianopoulos subliniază faptul că tradiția ortodoxă acordă *Ps 151* o anumită valoare.

### În tradiția biblică românească

Tradiția biblică românească oscilează în a considera *Ps 151* când apocrif, când necanonic. Să analizăm câteva dintre cele mai importante versiuni.

*Biblia de la 1688* (de la București), prima traducere integrală a Sfintei Scripturi în limba română, îl pune în șirul apocrifelor: «ascunsele ceale ce-s la jidovi. Den numărul celor vrednice de credință să află». *Biblia de la Blaj* (1795) precizează în titlul psalmului: «acest psalm deosebi este scris de David și afară de numărul celor 150 de psalmi, când sânzur s-au bătut cu Goliiat (sic!). Și în besearică nu să ceteaște, numai deosebi îl cetim, și la sfârșitul lui zicem: Slava, iar o notă suplimentară la psalm adaugă:

«acest psalm în jidovie nu să află și este apocrif; nici în Bibl<ia> de la Complut<sup>81</sup> nu să pune, iară în alte foarte vechi cărți să ceteaște și să face pomenirea lui într-o epistolă a oarecari Marii cătră S<fântul> Ignatie Mucenicul; și <fântul> Ioan Crisost<om>, Cuvânt 17 cătră norodul antioheanilor, pomenește acest psalm; așijderea și S. Atanasie, Cuvânt cătră Marțeaîn, tom 1, fața 748<sup>82</sup>, și în Sinopsișul S<fintei> <S>cripturi<sup>83</sup>, tom 2, fața 87, tip. la Commel.; și Vighilie Tapse<sup>84</sup>, Evtimie<sup>85</sup> și alții; să află și în Alexandrina<sup>86</sup>».

<sup>79</sup> Σύνοψις... Παλαιάς και Νέας Διαθήκης, 154 (PG 28, 432A-B).

<sup>80</sup> E.J. PENTIUC, *The Old Testament in Eastern ...*, p. 130.

<sup>81</sup> *Biblia poliglotă Complutensiană* (sec. XV-XVI d.Hr.).

<sup>82</sup> *Epistola către Marcellinus* despre interpretarea Psalmilor din *Codex Alexandrinus*.

<sup>83</sup> *Sinopsa Epitomă a Sfintei Scripturi*.

<sup>84</sup> Vigilius de Thapsus (episcop din provincia africană Byzacena din sec. al V-lea d.Hr.).

Așadar, psalmul este privit ca apocrif, pentru că nu figurează între cei 150 de psalmi din canonul ebraic. *Biblia de la 1914* (Regală) menționează doar că este «afară de numărul celor 150 de Psalmi» și este așezat după *Ps 150*. *Biblia din 1939* (Gala Galaction), pentru că este o traducere după *Textul Masoretic*, nu conține *Ps 151*. *Biblia jubiliară din 2000* (Anania) îl numește necanonic: «psalmul acesta a fost scris de David cu propria sa mână, deși nu se numără printre cei o sută cincizeci. Alcătuit la vremea când el se afla în luptă cu Goliat. Acest psalm trece drept necanonic. El se află inclus în *Septuaginta* (extranumerar), dar nu și în *Versiunea Ebraică*». În sfârșit, ediția *Sinodalei din 1982* (reeditată în 1988 și 2015) numește *Ps 151* „necanonic”. Așadar, deși există în manuscrisele *Septuagintei* și este recomandat de unii Părinți, Biserica nu îl privește totuși egal cu ceilalți 150 de psalmi<sup>87</sup>.

### În cultul liturgic creștin

*Ps 151* este necanonic pentru evrei, protestanți și catolici<sup>88</sup>, pentru că toți au ca bază a traducerilor lor *Textul Masoretic* (canonul ebraic), în care psalmul lipsește. Textul psalmului, deși îl regăsim în Biblie, nu este citit în nicio slujbă a Bisericii Ortodoxe. De altfel, nu toți psalmii sunt citați în cultul nostru liturgic (ca de ex. *Ps 1, 7* etc.). Totuși, psalmul este folosit în liturghia coptă, armeană și etiopiană. Coptii îl citesc în noaptea Sâmbetei celei Mari, armenii la Cincizecime, etiopienii în noaptea Vinerii Mari și, fragmentar, în slujba înscăunării regelui<sup>89</sup>.

### Teme teologice în *Ps 151*

Psalmul ne prezintă succint fragmente din tinerețea lui David, activitatea lui de păstor, de creator de instrumente muzicale, modul cum a fost ales de Dumnezeu și uns de Samuel și cum l-a ucis pe Goliat. Între aceste evenimente, autorul a strecurat subtil câteva teme teologice esențiale în Vechiul Testament.

#### *Tema alegerii celui (mai) mic*

Alegerea lui David ca rege face parte, mai degrabă, dintr-o paradigmă fundamentală a istoriei mântuirii neamului omenesc: Dumnezeu îl preferă și îl alege, de obicei, pe fiul mai mic sau pe cel mai mic. Încă din cartea *Facerii*, Abel și Set au fost preferați în detrimentul lui Cain (cap. 5), Isaac în locul lui Ismael (cap. 21), Iacov în locul lui Esau (cap. 25-27), Iosif, care a cunoscut mărirea Egiptului, era unul dintre fiii mai mici ai lui Iacov (cap. 37 și 39), Efraim în locul

<sup>85</sup> Eftimie Zigabenu (sec. al XII-lea d.Hr.).

<sup>86</sup> *Codex Alexandrinus*.

<sup>87</sup> Patrick Henry REARDON, *Christ in the Psalms*, Ancient Faith Publishing, Chesterton, 2000, p. 303.

<sup>88</sup> D.J. HARRINGTON, *Invitation to the Apocrypha*, p. 172; cf. C. FRECHETTE, „Psalm 151”, p. 1087.

<sup>89</sup> C. FRECHETTE, „Psalm 151”, p. 1088.

lui Manase (cap. 48), Ghedeon, care afirmă despre el că este cel mai mic din casa tatălui său (*Jd* 6, 15), etc. Deși Biblia a fost scrisă într-o perioadă în care legea primului născut avea un rol covârșitor, el fiind moștenitorul principal al averii familiei și al binecuvântărilor tatălui cu tot ce decurge din ele, totuși pare că, prin alegerile Sale, Dumnezeu nu ține seama de legea sau cutuma omenească, ci face alegeri după propriile Sale criterii, pentru că El nu alege cum alege omul (cf. *Is* 60, 22; *Lc* 15; *Rm* 9-11)<sup>90</sup>.

### *Tema biruinței binelui împotriva răului*

A doua temă importantă, anunțată chiar de titlul psalmului, este biruința binelui, care inițial pare a nu avea nicio șansă, asupra răului, reprezentat de uriașul Goliat, sau, cu alte cuvinte, izbânda binelui, cât de mic ar fi, asupra răului absolut (în definitiv, Goliat măsura neverosimila înălțime de aproape 3 metri!!!, cf. *I Rg* 17, 4). Victoria este înfăptuită prin ajutorul lui Dumnezeu, în ciuda tuturor așteptărilor omenești. La un nivel superior, putem vedea că atât David, cât și Goliat sunt fiecare, reprezentantul Dumnezeului său, deci lupta este în definitiv o teomahie, adică o luptă între dumnezeii lui Goliat, în numele cărora a fost blestemat David (*I Rg* 17, 43), și «Domnul Savaot, Dumnezeul rândurilor de luptă ale Israelului» (*I Rg* 17, 45), care vine în sprijinul lui David<sup>91</sup>. Interpretarea mai adâncă este una hristologică cu semnificații morale: David este tipul lui Hristos, care se luptă cu demonii, dar, în același timp, David este prototipul smereniei, iar cei smeriți devin prietenii lui Hristos<sup>92</sup>.

### *Tema raportării autentice a regelui la Dumnezeu*

Psalmul portretizează relația intimă dintre David și Dumnezeu și subliniază principiul fundamental conform căruia cei care exercită puterea sub autoritatea divină trebuie să asculte de El și să acționeze în consecință. Puterea nu se exercită „de la sine”, în interes propriu sau în mod nedemn, ci doar prin raportare la voia dumnezeiască, izvorul puterii omenești. În istoria vechiului Israel au fost nenumărați regi care au acționat „de la sine” și nu au ascultat de Dumnezeu. Toți au fost catalogați de scriitorii sfinți ca „răi” și „neascultători” (vezi cărțile *Regilor*). Adorarea lui Dumnezeu prin muzică, așa cum reiese din psalm, confirmă valoarea închinării liturgice pentru cultivarea unei astfel de relații corecte cu Dumnezeu<sup>93</sup>.

<sup>90</sup> P.H. REARDON, *Christ in the Psalms*, p. 304.

<sup>91</sup> P.H. REARDON, *Christ in the Psalms*, p. 304.

<sup>92</sup> P.H. REARDON, *Christ in the Psalms*, p. 304.

<sup>93</sup> C. FRECHETTE, „Psalm 151”, p. 1088.

## Summary: Psalm 151 – The Lost Psalm. The Only Davidic Autobiographical Psalm. Exegesis and Theology

The Psalter is the most read and esteemed Old Testament book in the Orthodox Church, being present especially in the liturgical worship and in the personal lectionary of every believer. Also in the theology of Holy Fathers of the Church it had a fundamental role, as they wrote many commentaries to Psalms and referred to it in many instances. In the Orthodox Biblical canon, the number of Psalms is 150, but at the end of the Psalter is inserted *Ps* 151, called „non-canonical” in modern Romanian Synodal editions (the most recent being printed in 2015). However, it is not placed at the end of the canonical books or other anaginoskomena (good to read) as might be expected, but immediately as an addition after the whole 150 collection of canonical Psalms. It is also present in the Septuagint manuscripts, while in the Masoretic Text it is absent, due to the more restrictive Hebrew canon. So it seems to be a lost Psalm either included or not. This study is intended to be the first Romanian exegetical and theological research conducted on this Davidic psalm, which although called „non-canonical” is the only truly autobiographical psalm judging from its content and the first person point of view. *Ps* 151 was discovered among the Qumran manuscripts and was early known from the LXX version. Although the psalm is called a «psalm of David», in both Hebrew and Greek, it is not an authentic psalm and was most probably written around the New Testament era. The Psalm recounts a few fragments of David's youth, his work as a shepherd and his musical skills, how he was chosen by God as king and anointed by Samuel, and his first heroic action when he killed Goliath. Perhaps the most famous episode in King David's early history, with reverberations over millennia, is the killing of the giant Goliath with a sling and a single stone (1 *Kings* 17, 49). This great event in Israel's history, although so well-known, is not even described in any other canonical psalm, either of David's writing or other biblical authors who wrote Psalms. In other words, the event used to have no liturgical or poetic expression at all. It was precisely this lack the unknown author wanted to compensate by writing *Ps* 151.

Fortunately, there are many other written traditions preserving this Psalm, mainly Christian traditions (Syrian, Latin, Armenian, Arabic, Ethiopian and Georgian versions), which shows that this Psalm was widespread. The oldest version was considered the Greek version until the middle of the last century when the Dead Sea Scrolls were discovered. The Hebrew text found there was called 11Q5 (11QPsa). In fact in this manuscript the events regarding Goliath's death were presented in more detail in the form of two distinct Psalms: *Ps* 151A, describing David's election and his anointing as a king, and *Ps* 151B, addressing the actual fight between David and Goliath. Unfortunately, due to the precarious conditions in which the scrolls were preserved, *Ps* 151B retained only the title and v. 1. Another issue concerned the relationship or dependence of the Greek text on the Hebrew or vice versa, but the issue has not yet been fully elucidated by scholars. Three hypotheses have been put forth: a) The Qumran Hebrew text is the original text, and the Greek version is an abbreviated form of the Hebrew text; b) A shorter, lost Hebrew text was the basis of both the extended text of 11Q5 and of the Greek version of LXX, and c) A lost primary Hebrew text would have been the basis of the 11Q5 and LXX texts, but the two variants would not be directly linked to each other.

The central part of the study focuses on the Hebrew and Greek texts, on various interpretations of Hebrew words and the exegesis of main words and short exegetical notes. The following chapter is about the context of the psalm. Was this psalm written by

David? Its assigned status as „non-canonical” in the current Orthodox Bible, and especially its Late Hebrew vocabulary, show that it is not an authentic psalm written by David himself or at least in David’s times, although the author strives to introduce some peculiarities specific to the vocabulary of Early Hebrew language: the use of the divine name written in Paleo-Hebrew script (X BC), the archaic conjunction ׀, „when” instead of the newer ׀ form, or the pronoun form for the third person singular masculine (׀ instead of ׀). Certainly, as was the custom in Antiquity, to ensure the prestige and circulation of the text in Jewish communities, the unknown author who wrote it ascribed it to David, an overwhelming personality in the history of biblical Israel, a king and elected by God par excellence, but at the same time he wrote in the first person as if he were David himself. Most likely, this tradition of ascribing an unknown writing to a remarkable personality in the history of the Jewish people began with the return of the Israelites to their motherland from the Babylonian exile (VI-V centuries BC).

The final part of this study addresses the Church reception of *Ps* 151. Although the oldest canonical list of the Old Testament books, written by Bishop Melito of Sardis (cca. 170 AD) lists all „Psalms of David” it doesn’t mention this psalm at all. Neither does Origen (184-254 AD). The first list which mentions *Ps* 151 is the Apostolic canon 85. It is mentioned also by other Church Fathers – Apollinaris of Laodicea, St. Athanasius the Great, and other writers. The Romanian Orthodox Biblical tradition oscillates in considering *Ps* 151 both apocryphal, and non-canonical. The first full translations of the Holy Scripture into Romanian language, the Bucharest Bible (1688) and Blaj Bible (1795) call it apocryphal. The latest Synodal Bible (2005) terms it non-canonical. *Ps* 151 is non-canonical for Jews, Protestants and Catholics, because all of them have as basis for their translations the Masoretic Text (the Hebrew canon) in which the psalm is missing. The text of the psalm, though it is found in the Bible, is not read in any service of the Orthodox Church. Not all Psalms are read in the Orthodox liturgical worship (for instance *Ps* 1, 7, etc.). However, the Psalm is used in the Coptic, Armenian and Ethiopian Liturgy.



**Pr. Victor-Lucian GEORGESCU**

«IAHVE, NUMELE TĂU ESTE ÎN VEAC!  
POMENIREA TA DIN GENERAȚIE ÎN GENERAȚIE!».  
PSALMUL 135 (LXX: 134) – O ANALIZĂ  
COMPOZIȚIONALĂ A TEXTULUI EBRAIC

**Keywords:** *Psalm 135, textual dependence, sources, biblical fragments, composition.*

**Abstract**

Ps 135 (LXX: 134) is a hymn of praise, whose contents is a compilation of various fragments and phrases collected from various books of the Holy Scripture. This characteristic trait of Ps 135 has been revealed by the biblical research of the last centuries; commentators have identified most of the correspondences between this psalm and many Old-Testament texts, however without exploring the nature of these intertextual relations. The present study investigates the Hebrew version of Ps 135, working on the Masoretic text, in order to identify and present the biblical material borrowed into the psalm, and to analyze the way in which the various sources have been tapped into, in order to produce this great hymn glorifying God. Compositional analysis has shown that in composing Ps 135 the author drew inspiration from fragments of many Psalms in the fifth book of the Psalter (Ps 107-150), as well as fragments from the books of Exodus, Deuteronomy, Jeremiah and Nehemiah. The various ways in which these biblical texts were compiled in composing Ps 135 demonstrate the creativity of its author and his theological ability to make use of the biblical sources by updating the biblical tradition from within.

În *Ps* 135 (LXX: 134), numeroase materiale extrase din diferite Sfinte Scripturi sunt, cu multă măiestrie, puse în slujba alcătuirii unei noi compoziții teologice prin care se aduce laudă lui Dumnezeu. Mărturisirea lui Ietro, socrul lui Moise, este folosită de către psalmist pentru a da glas propriei sale convingeri în v. 5 («Că eu am cunoscut că mai mare este Iahve, și Domnul nostru, decât toți dumnezeii»; cf. *Iș* 18, 11a); cuvintele lui Dumnezeu din *Iș* 3, 15 formează baza teologică a scurtei doxologii din v. 13 («Iahve, numele Tău este în veac! Iahve, pomenirea Ta este din generație în generație!»); o jumătate de stih din cântarea lui Moise din *Dt* 32, 36(a) este preluată *verbatim* în v. 14 («Că va judeca Iahve poporul Său, și asupra robilor Săi se va apleca») etc.

Relația de intertextualitate a *Ps* 135 cu alte texte biblice a atras atenția cercetătorilor moderni și contemporani ai Sfințelor Scripturi, care au semnalat caracterul compozit al conținutului acestui psalm, asemănându-l cu un mozaic. Cu toate acestea, prezentarea acestor cercetători, adesea succintă, a corespondențelor *Ps*

135 cu alte părți din Vechiul Testament nu lămurește întotdeauna dacă relațiile se întemeiază pe un împrumut literar sau pe simpla asemănare dintre texte.

Acest articol reprezintă expresia scrisă a unui demers de identificare a surselor de inspirație, respectiv de cercetare a modului în care diferite expresii și pasaje biblice au fost întrebuițate în alcătuirea *Ps* 135. Instrumentul de bază folosit îl constituie *Textul Masoretic*<sup>1</sup>, ca text autoritar al Bibliei ebraice, care va permite identificarea corespondențelor textuale dintre *Ps* 135 și alte Sfinte Scripturi în mod nemijlocit, fără apel la retroversiuni. Ca instrument complementar, va fi întrebuițată traducerea greacă alexandrină *Septuaginta*<sup>2</sup>, un martor textual deosebit de prețios al textului Vechiului Testament.

Din considerente tehnice, citarea psalmilor în actualul articol se va face potrivit numerotării specifice *Textului Masoretic*, deosebită de cea a *Septuagintei*, care unește în două rânduri câte doi psalmi (*Ps* 9-10 și *Ps* 114-115) și divizează alți doi (*Ps* 116 și *Ps* 147)<sup>3</sup>.

Ținând cont de faptul că traducerea Sfintelor Scripturi existente în limba română nu reușesc întotdeauna să reflecte particularitățile stilistice ale textului ebraic, se vor oferi traduceri de lucru personale, în încercarea de a reda cât mai fidel aspectele evidențiate și problematizate în acest articol.

În partea de început a articolului se va propune o nouă traducere în limba română a *Ps* 135, redată în paralel cu textul ebraic după care s-a realizat traducerea, urmată de o discuție introductivă despre locul pe care acesta îl ocupă în canonul biblic, structura, conținutul și contextul pe care îl reflectă. Secțiunea principală a articolului cuprinde analiza compozițională a psalmului, centrată pe înfățișarea materialelor împrumutate și stabilirea provenienței acestora, respectiv a felului în care preluarea fiecăruia în parte s-a făcut.

### **Ps 135**

«*Laudați-L pe Iahve!* Lăudați numele lui Iahve, lăudați, robi ai lui Iahve!

Cei care stați în casa lui Iahve, în curțile casei Dumnezeului nostru.

Lăudați-L pe Iahve, că este bun Iahve,

הַלְלוּ יְהוָה הַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה הַלְלוּ  
עַבְדֵי יְהוָה:

שְׁעָמְדִים בְּבַיִת יְהוָה בְּחַצְרוֹת בַּיִת  
אֱלֹהֵינוּ:

הַלְלוּ־יְהוָה כִּי־טוֹב יְהוָה זְמִירוֹ לְשִׁמּוֹ כִּי

<sup>1</sup> Am folosit ediția critică a *Textului Masoretic*: Adrian SCHENKER et alii (Hgg.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, <sup>5</sup>1997.

<sup>2</sup> Conform ediției critice *Septuaginta*, editată de Alfred Rahlfs în 1935 și revizuită de Robert Hanhart: *Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta 70 interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2006.

<sup>3</sup> Pentru evitarea oricărei confuzii, oferim aici corespondențele numerotării psalmilor în *Textul Masoretic* (TM) și *Septuaginta* (LXX): *Ps* 1-8 (TM) = *Ps* 1-8 (LXX); *Ps* 9-10 (TM) = *Ps* 9 (LXX); *Ps* 11-113 (TM) = *Ps* 10-112 (LXX); *Ps* 114-115 (TM) = *Ps* 113 (LXX); *Ps* 116 (TM) = *Ps* 114-115 (LXX); *Ps* 117-146 (TM) = *Ps* 116-145 (LXX); *Ps* 147 (TM) = *Ps* 146-147 (LXX); *Ps* 148-150 (TM) = *Ps* 148-150 (LXX).

cântați numelui Lui că este plăcut!

Că pe Iacov și I-a ales Iahve, pe Israel, ca avuție Lui.

Că eu am cunoscut că mai mare este Iahve și Domnul nostru decât toți dumnezeii.

Tot ceea ce a vrut Iahve a făcut în cer și pe pământ, în mări și <în> toate adâncurile.

A ridicat nori de la marginea pământului; fulgere spre ploaie a făcut; a scos vânt din vistieriile Sale.

Cel care a bătut pe întâi-născuții Egiptului, de la om până la dobitoc.

A trimis semne și minuni în mijlocul tău, Egipte, lui Faraon și tuturor slujitorilor lui.

Cel care a bătut neamuri multe și a ucis regi puternici,

Pe Sihon, regele amoritilor, și pe Og, regele Vasanului, și toate regatele Canaanului,

și a dat țara lor moștenire, moștenire lui Israel, poporul Său.

Iahve, numele Tău este în veac! Iahve, pomenirea Ta este din generație în generație!

Că va judeca Iahve poporul Său și asupra robilor Săi se va apleca.

Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucru de mâini omenești.

Gură au și nu grăiesc, ochii au și nu văd,

Urechii au și nu aud, că nu este suflare în gura lor.

Ca ei să fie cei care îi fac pe ei, toți cei care se încred în ei.

Casa lui Israel, binecuvântați-L pe Iahve, casa lui Aaron, binecuvântați-L pe Iahve,

Casa lui Levi, binecuvântați-L pe Iahve, cei care vă temeți de Iahve, binecuvân-

נְעִים:

כִּי־יַעֲקֹב בָּחַר לִוְיָהוּ אִשְׁרָאֵל לְסִגְלָתוֹ:

כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי כִּי־גְדוֹל יְהוָה וְהִנֵּה יֵאָדָּוֵנוּ מִכָּל־אֱלֹהִים:

כָּל אֲשֶׁר־חָפֵץ יְהוָה עָשָׂה בְּשָׁמַיִם וּבָאָרֶץ בְּיַמִּים וּכְל־תְּהוֹמוֹת:

מֵעֵלָה נְשָׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ בְּרִקִּים לְמַטֵּר עָשָׂה מוֹצֵא־רוּחַ מְאֹדִצְרוֹתָיו:

שָׁהֳקָה בְּכוֹרֵי מִצְרַיִם מְאֹדִם עַד־בְּהֵמָה:

שָׁלַח אֲתוֹת וּמִפְתִּיִם בְּתוֹכֵי מִצְרַיִם בְּפִרְעֹה וּבְכָל־עַבְדָּיו:

שָׁהֳקָה גּוֹיִם רַבִּים וְהִרְגַּ מְלָכִים עֲצוּמִים:

לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְלֵעֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן וְלִכָּל מַמְלָכֹת כְּנָעַן:

וַנִּתֵּן אֶרֶצָם נַחֲלָה נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ:

יְהוָה שָׁמַךְ לְעוֹלָם יְהוָה זָכְרָךְ לְדָר־דָּר־נָדָר:

כִּי־יִרְוֶיךָ יְהוָה עַמּוֹ וְעַל־עַבְדֶּיךָ יִתְנַחֵם:

עֲצֵבֵי הַגּוֹיִם כִּסֹּף וְזָהַב מֵעֲשָׂה יָדֵי אָדָם:

פֶּה־לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינַיִם לָהֶם וְלֹא יִרְאוּ:

אֲזַנִּיִּם לָהֶם וְלֹא יֵאָזְנוּ אֶף אִין־יִשְׁרֹתֵם בְּפִיהֶם:

כְּמוֹהֶם יְהוּ עֲשִׂיתֶם כָּל אֲשֶׁר־בִּטַּח בְּהֶם:

בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה בֵּית אַהֲרֹן בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה:

בֵּית הַלְוִי בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה יִרְאֵי יְהוָה בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה:

tați-L pe Iahve!

Binecuvântat este Iahve din Sion, Cel  
ce locuiește în Ierusalim! *Lăudați-L pe  
Iahve!*».

בְּרִיךְ יְהוָה מִצִּיּוֹן שְׁכֵן יְרוּשָׁלַם הַלְלֵהוּ  
:יְהוָה

## Introducere

*Ps* 135 este un imn de laudă adus lui Dumnezeu. În actuala poziționare în cartea *Psalmlor*, acesta face parte din cea de-a cincea carte a colecției canonice a celor 150 de psalmi<sup>4</sup> și constituie parte a unui supliment la colecția de cincisprezece „cântări ale treptelor”, reprezentată de *Ps* 120-134<sup>5</sup>. Prin ecourile *Ps* 134 în vv. 1b-2a, 19-21b, *Ps* 135 se dovedește a urma ultimei „cântări a treptelor” nu numai sub incidența succesiunii impusă de canonul biblic, ci și din punct de vedere teologic și literar. Din considerente similare, *Ps* 135 nu numai precede, ci și introduce *Ps* 136, imnul de laudă prin excelență, cunoscut în iudaism sub denumirea de *Hallel ha-Gādōl*<sup>6</sup> și cântat la sfârșitul mesei pascale. Acest caracter preliminar al *Ps* 135 în raport cu *Ps* 136 este recunoscut și în creștinismul răsăritean, unde, în serviciul liturgic de dimineață, în cadrul Utreniei, la sărbătorile Mântuitorului și ale sfinților mai cunoscuți, se cântă *Polieleu*, adică *Ps* 136 (de la al cărui refren în greacă, «ὄτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ<sup>7</sup>», cântarea a primit denumirea de *polieleu*, i.e. *multă milă*), precedat însă de *Ps* 135<sup>8</sup>. Din perspectivă diacronică însă, unii cercetători consideră că, într-o fază pre-canonică a cărții *Psalmlor* (anterioară introducerii în colecție a *Ps* 119, respectiv a *Ps* 120-134), *Ps* 135 ar fi funcționat drept continuare a secvenței *Ps* 111-118<sup>9</sup>.

Structura *Ps* 135 ar putea fi prezentată în felul următor:

1aα: Aliluia

1aβ-4: secțiunea inaugurală (exortatie)

5-18: secțiunea centrală

5: mărturisire de credință: Iahve mai mare decât toți dumnezeii

<sup>4</sup> În paralel cu împărțirea *Psalterii* în cinci cărți (cartea I: *Ps* 1-41; cartea a II-a: *Ps* 42-72; cartea a III-a: *Ps* 73-89; cartea a IV-a: *Ps* 90-106; cartea a V-a: *Ps* 107-150), în cultul Bisericii Ortodoxe, cei 150 de psalmi canonici au fost împărțiți în 20 de catisme (unități de lectură liturgică în timpul citirii cărora se poate sta jos), context în care *Ps* 135 face parte din catisma a 19-a, în deschiderea căreia se află.

<sup>5</sup> Cunoscuți și ca „psalmi de pelerinaj” sau „cântări procesionale”, vezi: Leslie C. ALLEN, *Psalms 101-150: revised*, coll. Word Biblical Commentary 21, Word Books, Dallas, 2002, pp. 193-194.

<sup>6</sup> „Marele Hallel” sau „Marea Laudă”.

<sup>7</sup> A cărui redare în română, consacrată în arealul liturgic ortodox, este: «că în veac este mila Lui».

<sup>8</sup> Vezi: Pr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica specială*, Basilica, București, 2016, p. 170.

<sup>9</sup> În sprijinul acestei opinii sunt invocate legăturile, la nivel de conținut, ale *Ps* 135 cu *Ps* 115, respectiv cadrul format de îndemnul יְהוָה הַלְלֵהוּ («lăudați-L pe Iahve»; vv. 1aα, 21bβ) întâlnit și în *Ps* 111, 112, 113, 115, 116, 117, vezi: L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288.

6-14: atotputernicia lui Iahve

15-18: neputința idolilor

19-21b $\alpha$ : secțiune finală (exortație)21b $\beta$ : *Aliluia*E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

Din punct de vedere structural, *Ps* 135 este încadrat la început (v. 1a $\alpha$ ) și la sfârșit (v. 21b $\beta$ ) de îndemnul יהללו יה (halelu Yah, «lăudați-L pe Iahve»; adoptat în limbajul liturgic ortodox ca «aliluia»), care nu face parte din conținutul propriu-zis al imnului, reprezentat de cele trei secțiuni din vv. 1a $\beta$ -21b $\alpha$ <sup>10</sup>.

Prima secțiune (vv. 1a $\beta$ -4) reprezintă o secvență exortativă inaugurală în care psalmistul adresează conaționalilor săi israeliți, prezenți la Templu, de două ori câte două îndemnuri la a-L lăuda pe Dumnezeu (vv. 1, 3). În sprijinul acestor îndemnuri, el oferă trei motive pentru care se cuvine a-I aduce lui Dumnezeu cântare de laudă. «Robii lui Iahve» (v. 1b)<sup>11</sup>, adunați în «casa lui Iahve, în curțile casei Dumnezeului nostru» (v. 2), sunt chemați să laude «numele lui Iahve» (v. 1a $\beta$ ) deoarece «Iahve este bun» (v. 3a), a cânta numelui Lui «este plăcut» (v. 3b), dar mai ales pentru că Dumnezeu l-a ales «ca avuție a Sa» pe «Iacov»/«Israel» (v. 4), nume prin care sunt desemnați israeliții, ca urmași ai patriarhului eponim.

Cea de-a doua secțiune (vv. 5-18) constituie partea centrală a imnului, în debutul căreia psalmistul oferă un nou motiv în sprijinul exortației la laudă, în termenii unei mărturisiri personale de credință pe care o adaptează, în chip minunat, cadrului liturgic comunitar și o dezvoltă în vv. 6-18. Astfel, după ce mărturisește în auzul compatrioților săi israeliți, adunați la Templu, «că eu am cunoscut că mai mare este Iahve și Domnul nostru decât toți dumnezeii» (v. 5), psalmistul argumentează această scurtă mărturisire a supremației lui Dumnezeu

<sup>10</sup> S.J.M. Dahood identifică o structură formată din cinci secțiuni: vv. 1-4 reprezintă o chemare la slăvirea lui Dumnezeu, Care l-a ales pe Israel drept avuție a Sa; vv. 5-7 ilustrează atotputernicia lui Iahve manifestată în natură, iar vv. 8-12 evocă puterea supremă a lui Iahve manifestată în istorie; vv. 13-18 stabilesc o antiteză între Dumnezeu, Ocrotitorul poporului Său, și dumnezeii păgânilor, idoli neînsuflețiți care nu pot să-și mântuiască închinătorii; vv. 19-21 constituie o exortație finală, similară celei din secțiunea introductivă. Vezi: S.J. Mitchell DAHOOD, *Psalms III: 101-150: Introduction, Translation, and Notes*, coll. The Anchor Yale Bible 17, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 258.

<sup>11</sup> În *Ps* 135, 14 aflăm că «robii lui Iahve» sunt membrii poporului Lui, potrivit înțelesului istoric al acestui psalm, Israel. În *Ps* 135, 19-20, «robii lui Iahve» sunt împărțiți de psalmist în patru categorii: «casa lui Israel» (adică israeliții din toate semințiile, cu excepția preoților aaroniți și a leviților), «casa lui Aaron» (adică preoțimea Vechiului Testament), «casa lui Levi» (urmași ai lui Levi, slujitori la Templu, deosebiți de preoții leviți, descendenți din Aaron), respectiv «cei care se tem de Iahve» (expresie prin care, în opinia rabinului Shlomo BEN ITZHAK, cunoscut sub numele RASHI, se face referire la prozeliti). Vezi: Mayer L. GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Brill, Leiden, 2004, p. 724. Această expresie poate fi privită însă și ca o recapitulare a celor trei categorii anterioare (Artur WEISER, *The Psalms: A Commentary*, transl. by Herbert Hartwell, coll. The Old Testament Library, The Westminster Press, Philadelphia, 1962, p. 788).

asupra celorlalți așa-ziși dumnezei, arătând, pe de o parte, atotputernicia lui Iahve, manifestată în natură și în istorie (vv. 6-14), iar pe de alta, nimicnicia idolilor (vv. 15-18). Întreaga creație este în slujba exclusivă a voinței atotputernice a lui Iahve, care, în calitate de Creator, «a făcut tot ceea ce a vrut, în cer și pe pământ, în mări și <în> toate adâncurile» (v. 6), iar, în calitate de Proniator, deține providențial controlul mecanismelor naturii (v. 7).

În vv. 8-12, psalmistul arată că atotputernicia lui Iahve, observabilă la nivelul întregii creații, s-a manifestat în istorie, în mod particular, în favoarea israeliților. În calitate de Izbăvitor și Ocrotitor al poporului Său, Iahve i-a eliberat pe aceștia din Egipt prin trimiterea de «semne și minuni asupra lui Faraon și a slujitorilor lui» (v. 9), între care decisivă a fost omorârea «tuturor celor întâi-născuți ai Egiptului, de la om până la dobitoc» (v. 8). Lucrarea începută în contextul eliberării din Egipt a continuat prin sprijinul acordat de Iahve israeliților pentru a înfrânge «neamuri multe» și «regi puternici» (v. 10), anume «pe Sihon, regele amoritilor, pe Og, regele Vasanului, și toate regatele Canaanului» (v. 11), ale căror ținuturi El le-a dat poporului Lui spre moștenire (v. 12).

Pătruns de fiorul recunoașterii Dumnezeirii lui Iahve prin intermediul prezenței Lui active în natură și în istoria poporului lui Israel, psalmistul înalță în v. 13 o scurtă, dar sublimă, doxologie în care subliniază caracterul etern al numelui și al pomenirii lui Dumnezeu, urmând ca în v. 14 să afirme milostivirea lui Dumnezeu față de «robii Săi». În antiteză cu măreția și puterea lui Iahve, în vv. 15-18 psalmistul prezintă zădărnicia idolilor și a nădejzii neamurilor în acești «dumnezei» (v. 5) neputincioși, care nu se dovedesc a fi altceva decât «lucru de mâini omenesti» (v. 15). A treia secțiune (vv. 19-21ba) reprezintă o secvență exortativă finală, similară celei inaugurale. Dacă în vv. 1aβ-4 israeliții, în calitate de «robi ai lui Iahve», au fost laolaltă îndemnați să aducă laudă numelui Lui, în vv. 19-20 ei sunt îndemnați, pe categorii («casa lui Israel», «casa lui Aaron», «casa lui Levi», «cei care se tem de Iahve»), să-L binecuvânteze, psalmistul încheindu-și imnul de laudă în mod solemn, binecuvântându-L pe «Iahve din Sion, Cel care locuiește în Ierusalim» (v. 21ba).

Caracterul exortativ al secțiunilor inaugurală și finală conferă o oarecare simetrie structurii *Ps* 135. Cu toate acestea, o încercare de a înfățișa structura acestui imn de laudă în termenii stricți ai unei simetrii, ori concentricități<sup>12</sup>, contravine adevăratului dinamism prezentat de succesiunea celor trei secțiuni<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Pentru H.-J. Kraus, *Ps* 135 are o structură concentrică, secțiunea centrală (vv. 8-12), a marilor acte ale lucrării atotputernice a lui Dumnezeu în istorie în favoarea lui Israel, fiind, în opinia sa, înconjurată de un cadru dublu alcătuit de îndemnurile la laudă și binecuvântare (vv. 1-3, 19-21), respectiv de evocarea supremației Iahve, care, în atotputernicia Sa, este mai presus decât dumnezeii neamurilor (vv. 5-7, 15-18). Vezi: Hans-Joachim KRAUS, *Psalms 60-150: A Continental Commentary*, transl. by Hilton C. Oswald, coll. Continental Commentary Series, Fortress Press, Mineapolis, 1993, p. 494. L.C. ALLEN propune o structură similară. Pentru el, conținutul *Ps* 135 este dispus tot concentric, în cinci strofe: vv. 1aβ-4 corespund vv. 19-21ba, vv. 5-7 corespund vv. 15-18, în vreme ce vv. 8-14 ocupă o poziție centrală (L.C.

Cadrul pe care conținutul psalmului îl presupune este, în mod vădit, unul liturgic. Mărturisirea (re)cunoașterii măreției supreme a lui Dumnezeu, formulată la persoana întâi singular («că eu am cunoscut...»; v. 5), reprezintă un indiciu al faptului că interpretarea liturgică a acestui psalm se făcea de către un singur cântăreț<sup>14</sup>.

Îndemnurile directe, la persoana a doua plural, la a-L lăuda («lăudați...»; vv. 1, 3), respectiv a-L binecuvânta pe Iahve («binecuvântați...»; vv. 19-20), adresate de psaltul solist membrilor comunității cultice din a cărei componență face parte și personalul clerical al Templului («casa lui Aaron» – preoții; «casa lui Levi» – leviții; vv. 19b, 20a), indică faptul că *Ps* 135 a fost destinat cântării la una dintre sărbătorile anuale care aduna întreaga comunitate israelită la Templul din Ierusalim (cf. *Dt* 16). Plecând de la diferite elemente de conținut ale *Ps* 135, Paștele și Sărbătoarea Corturilor au fost propuse ca posibile prilejuri care să fi ocazionat cântarea acestui imn de laudă la Templu. Referirile la nori, fulgere și ploaie din v. 7 au fost considerate de Weiser drept ecouri ale unei sărbători prăznuite toamna (în speță Sărbătoarea Corturilor), la sfârșitul culesului și la începerea anotimpului ploios<sup>15</sup>. Neidentificând nicio aluzie la evenimentele din Sinai, Kraus crede că referirile la ieșirea din Egipt (vv. 8-9) și la intrarea în țara Canaanului (vv. 10-12) sunt dovezi ale compunerii *Ps* 135 spre a fi cântat de Paște<sup>16</sup>. L.C. Allen, observând, pe bună dreptate, că *Ps* 135 este profund ancorat în teologia și terminologia specifice legământului (vv. 1b-2, 5, 14, dar mai ales vv. 4, 12), conferă actualitate punctului de vedere avansat de Weiser, considerând că Sărbătoarea Corturilor nu trebuie exclusă ca posibil moment liturgic adecvat cântării acestui psalm<sup>17</sup>. Totuși, referirea la «semnele și minunile» trimise de Dumnezeu asupra Egiptului (v. 9) în vremea exodului, împreună cu menționarea explicită doar a plăgii din noaptea ieșirii – omorârea «întâi-născuților Egiptului,

ALLEN, *Psalms 101-150...*, p. 290).

<sup>13</sup> Secțiunea centrală se înscrie în continuarea celei inaugurale, prin oferirea în v. 5 a celui de-al patrulea și ultimului argument în sprijinul repetatelor îndemnuri la laudă din vv. 1, 3. Conținutul mărturisirii supremației lui Iahve asupra tuturor dumnezeilor din v. 5 este oglindit de dezvoltarea acesteia în vv. 6-18: măreția lui Iahve afirmată în v. 5a este prezentată pe larg în vv. 6-14, în vreme ce nimicnicia așa-zișilor dumnezei menționați în v. 5b își găsește dezvoltarea în vv. 15-18. Ca urmare a evocării în vv. 8-12, 14 a atotputerniciei lui Iahve, manifestată în istorie în favoarea israeliților, aceștia sunt, în ultima secțiune a psalmului, îndemnați să-L binecuvânteze pe Dumnezeu, exortația finală fiind încheiată de psalmist prin rostirea unei binecuvântări adresate lui Iahve.

<sup>14</sup> Pentru C.S. RODD, schimbările în forma de adresare și variațiile în materie de formă ale conținutului *Ps* 135 sunt posibile indicii ale unei interpretări antifonice, deși recunoaște că nu este ușor să determine care versuri trebuie atribuite la două sau mai multe voci (C.S. RODD, „The Psalms”, în: John BARTON, John MUDDIMAN [eds.], *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 401). Eventuala interpretare antifonică a acestui *Ps* 135 a fost susținută și de A. Weiser (A. WEISER, *The Psalms...*, p. 789).

<sup>15</sup> A. WEISER, *The Psalms...*, p. 790.

<sup>16</sup> H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150...*, p. 492.

<sup>17</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150...*, p. 288.

de la om până la dobitoc» (v. 8) – favorizează încadrarea cântării acestui psalm de Paște, când întreaga rânduială a cinei pascale constituie o anamneză a acestui eveniment. În sprijinul acestui punct de vedere mai trebuie adăugată constatarea că *Ps* 135 este un precursor tematic, nu numai canonic, al *Ps* 136, cântat, în iudaism, la sfârșitul cinei pascale<sup>18</sup>.

Dar aspectul cel mai remarcabil al *Ps* 135 nu îl reprezintă poziționarea în canon, structura imnului ori cadrul liturgic pe care acesta îl presupune, ci faptul că descoperă o familiaritate surprinzătoare cu alte texte din Biblia ebraică. Cititorii atenți ai *Ps* 135 se găsesc asaltați de numeroase pasaje preluate fie din alți psalmi, fie din cărți precum *Ieșirea*, *Deuteronomul*, cartea prorocului Ieremia, ori *Neemia*, care oferă compoziției acestui imn de laudă un caracter de mozaic.

Această trăsătură distinctivă a *Ps* 135 a fost exploatată de comentarii occidentali, care au observat că, în alcătuirea acestui psalm, autorul a avut ca surse de inspirație diferite texte liturgice și fragmente narative din Sfintele Scripturi existente în vremea sa, din care fie a împrumutat diferite concepte teologice, fie a preluat, ca citări, numeroase expresii și chiar pasaje de diferite dimensiuni.

Dacă în inventarierea surselor, propunerile cercetătorilor s-au dovedit, în linii generale, a fi convergente, în privința corespondențelor mai puțin evidente ale *Ps* 135 cu alte texte scripturistice, au fost uneori avansate puncte de vedere divergente. Cu toate acestea, comentarii au exprimat un acord general în aprecierile aduse acestui imn, catalogat drept o antologie de fragmente biblice în mod ingenios îmbinate de către psalmist, pentru a alcătui o compoziție liturgică coerentă, originală și impresionantă<sup>19</sup>. Conținutul, adesea alcătuit din pasaje preluate din texte mai vechi, precum și unele particularități lingvistice și gramaticale observabile în textul ebraic<sup>20</sup>, au făcut ca *Ps* 135 să fie socotit de marea majoritate a cercetă-

<sup>18</sup> Cf. BENEDICT XVI, „The Great Hallel – Ps 136 (135)”, <[https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20111019.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20111019.html)>, 19 oct. 2011. În cadrul aceiași audiențe, actualul Papă emerit a afirmat că *Ps* 136 a fost, probabil, cântat și de Domnul Iisus Hristos la Cina cea de taină alături de ucenicii Săi, date fiind cuvintele evangheliștilor: «și după ce au cântat imnuri/laude, au ieșit la Muntele Măslinilor» / «καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν» (*Mt* 26, 30 = *Mc* 14, 26), care, în opinia sa, par să facă aluzie la acest imn de laudă.

<sup>19</sup> Cf. L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288; A. WEISER, *The Psalms...*, p. 789. Cât despre psalmistul autor, M.D. Goulder a mers până într-atât încât să afirme că acesta nu trebuie înțeles ca un colecționar de texte din diferite locuri, ca unul care cunoaște Scripturile atât de bine încât găsește cu ușurință cuvinte sfinte pentru a-și exprima propriile sentimente religioase. Dacă această apreciere poate fi plauzibilă în unele cazuri (precum în vv. 1, 2, 3, 19-20), cu greu se poate face abstracție de caracterul de citare în vv. 5, 6a, 7, 11, 12, dar mai ales în vv. 14, 15-18 (Michael D. GOULDER, *The Psalms of the Return. Book V, Psalms 107-150*, coll. Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series 258, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, p. 216).

<sup>20</sup> Precum prezența particulei relative ׀ (șe,, „care”), ca prefix pentru substantive (עֲמִידָה *šeomdim*; v. 2) și verbe (שִׁחֲקָה *šehikka*; vv. 8, 10), a formelor verbale וְהָרַג (veharag, „și a ucis”; v. 10) și וְנָתַן (venatan, „și a dat”; v. 12), ambele într-o secvență deschisă la începutul v.



torilor drept un produs literar târziu al perioadei post-exilice<sup>21</sup>, «casa lui Iahve» din v. 2 reprezentând o aluzie la cel de-al doilea Templu.

Având conștiința faptului că întrebuintarea de materiale mai vechi pentru a crea o nou imn de preamărire a lui Dumnezeu nu poate reprezenta un act de compilare de texte sfinte, lipsit de creativitate literară și teologică, în cele ce urmează vom prezenta o analiză detaliată a surselor care au stat la baza alcătuirii *Ps* 135.

## Analiza compozițională

### *Ps* 135, 1-4

Secțiunea inaugurală (vv. 1aβ-4) impresionează nu numai prin ritmul impus de repetatele îndemnuri adresate de psalmist comunității israelite post-exilice adunate la Ierusalim, probabil cu ocazia Paștelui, ci și prin transparența cu care dezvăluie specificul *Ps* 135 de a fi alcătuit din fragmente împrumutate din alte texte biblice. *Ps* 135, 1-2 nu prezintă un conținut original, ci sunt alcătuite din împrumuturi literare din alți psalmi: v. 1 redă, în integralitate, conținutul *Ps* 113, 1, v. 2a reflectă *Ps* 134, 1bα<sup>22</sup>, iar v. 2b reprezintă un ecou la *Ps* 116, 19<sup>23</sup>.

*Ps* 135, 1 הַלְלוּ יְהוָה

הַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה:

*Ps* 135, 2 שְׁעַמְדִים בְּבַיִת יְהוָה בְּחִצְרוֹת  
בֵּית אֱלֹהֵינוּ:

*Ps* 113, 1 הַלְלוּ יְהוָה

הַלְלוּ עַבְדֵי יְהוָה הַלְלוּ אֶת־שֵׁם יְהוָה:

*Ps* 134, 1- שִׁיר הַמַּעֲלוֹת הַנְהוּוּ בְּרַכּוּ אֶת־  
יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה הַעֲמָדִים בְּבַיִת־  
יְהוָה בְּלֵילוֹת:

*Ps* 116, 19 בְּחִצְרוֹתוֹ בֵּית יְהוָה בְּחֹזְכֵי  
יְרוּשָׁלַם הַלְלוּ־יְהוָה:

### «Laudați-L pe Iahve!

Lăudați numele lui Iahve,

Lăudați, robi ai lui Iahve,

Cei care stați în casa lui Iahve, în curțile casei Dumnezeului nostru».

### «Laudați-L pe Iahve!

Lăudați, robi ai lui Iahve,

lăudați numele lui Iahve!

*Cântare a treptelor.* Iată, binecuvântați pe Iahve, toți robii lui Iahve, cei care stați în casa lui Iahve noaptea!

În curțile casei lui Iahve, în mijlocul tău, Ierusalime, lăudați-L pe Iahve!».

<sup>20</sup> prin verbul שָׁהָבָה („care a lovit”), respectiv a prepoziției לָ pentru cazul acuzativ. Vezi: M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 217.

<sup>21</sup> Vezi: H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150...*, p. 492.

<sup>22</sup> Cf. Casper J. LABUSCHAGNE, „Psalm 135 – Logotechnical Analysis”, <<https://www.labuschagne.nl/psalms.htm>>, 23 febr. 2018.

<sup>23</sup> Cf. M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216.

*Ps* 135, 1 reprezintă o preluare *verbatim* a *Ps* 113, 1, cu observația că, dincolo de suprascrierea comună, הַלְלוּ יְהוָה (*halelu Yah*, «lăudați-L pe Iahve»)²⁴, cele două părți care alcătuiesc versetul inaugural au fost, în contextul împrumutului literar, inversate (135, 1aβ = 113, 1b; respectiv 135, 1b = 113, 1aβ). Inversarea celor două exortații în *Ps* 135, 1 a fost necesară, întrucât, precum în cazul *Ps* 113, 1b, cea de-a doua parte a versetului este determinantă pentru următorul stih: «robii lui Iahve» din v. 1b sunt prezentați în v. 2 ca «cei care stau în casa lui Iahve, în curțile casei Dumnezeului nostru»²⁵.

În calitate de propoziție subordonată relativă, *Ps* 135, 2 susține lectura, ca expresie unitară, pe care *TM* o oferă ultimelor două cuvintele ale versetului anterior, anume עֲבָדֵי יְהוָה (*avde Yahve*, «robi ai lui Iahve»), expresie de care conținutul versetului secund este legat prin intermediul pronumelui relativ ebraic שֶׁ (*șe*). Această lectură a *TM*, deosebită de cea a *LXX* («αἰνεῖτε δοῦλοι κύριον», «lăudați, robi pe Domnul»), este confirmată și de legăturile observabile între *Ps* 134 și *Ps* 135. Din punct de vedere terminologic, *Ps* 135, 1b-2a reflectă pasaje din conținutul *Ps* 134, 1, din care împrumută expresia עֲבָדִים בְּבֵית יְהוָה (*omdim bevet Yahve*). Cât despre v. 2b, expresia בְּחַצְרוֹת בֵּית אֱלֹהֵינוּ (*behaṭrot bet Elohenu*, «în curțile casei Dumnezeului nostru») își are originea în pasajul בְּחַצְרוֹת בֵּית יְהוָה (*behaṭrot bet Yahve*, «în curțile casei lui Iahve») din *Ps* 116, 19, pe care psalmistul îl preia, adaptându-l compoziției sale. Ulterior, se va arăta că acesta nu este singurul împrumut al *Ps* 135 din *Ps* 116, 19.

Caracterul exortativ al debutului *Ps* 135 este menținut în vv. 3-4 cu care se încheie secțiunea inaugurală. Structural, vv. 1-2, respectiv vv. 3-4, formează un paralelism. În fiecare dintre aceste două perechi de versete, psalmistul adresează câte două îndemnuri la a-L lăuda pe Iahve. În cazul ambelor perechi, dubla exortatie este formulată în cel dintâi verset (vv. 1, 3), versetul secund al fiecărei perechi (vv. 2, 4) reprezentând o prelungire a celui precedent. În mod particular, dubla exortatie din vv. 3-4 este însoțită de motivele pentru care «robii lui Iahve» (v. 2) se cuvine să-I aducă cântare de laudă lui Dumnezeu, anume pentru «că este bun Iahve» (v. 3a), pentru «că este plăcut» a cânta numelui Lui (v. 3b), respectiv pentru faptul că poporul lui Israel a fost ales de Dumnezeu «ca avuție Lui» (v. 4). Adjectivele טוב (*tov*, „bun”) și נָעִים (*naim*, „plăcut”), folosite în construcția paralelismului sinonimic din *Ps* 135, 3, mai apar împreună în alte două pasaje din Biblia ebraică, *Ps* 133, 1, respectiv *Ps* 147, 1.

²⁴ *Ps* 135 se aseamănă cu *Ps* 113 și prin flancarea conținutului, la început (*Ps* 113, 1aα; *Ps* 135, 1aα) și la sfârșit (*Ps* 113, 9bβ; *Ps* 135, 21bβ), cu îndemnul «lăudați-L pe Iahve» / «aliluia». Alți psalmi al căror conținut este încadrat, la început și la sfârșit, de acest îndemn sunt *Ps* 106, 146, 147, 148, 149, 150.

²⁵ În cazul *Ps* 113, «numele lui Iahve», menționat în v. 1b, este slăvit ca «binecuvântat» «de acum și până în veac» (v. 2), respectiv ca «lăudat» «de la răsăritul soarelui până la apusul lui» (v. 3).

Ps 135, 3 הַלְלוּ יְהוָה כִּי-טוֹב יְהוָה זְמִרְוֹ לְשָׁמְרוּ  
כִּי נְעִים:

Ps 133, 1 שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד הִנֵּה מַה-טוֹב  
וּמַה-נְּעִים שִׁבְתָּ אַחִים גַּם-יַחְדָּר:

Ps 147, 1 הַלְלוּ יְהוָה כִּי-טוֹב זְמִרָה אֶל-הֵינּוּ  
כִּי-נְעִים נְאוּהָ תְהַלֵּהּ:

«Lăudați-L pe Iahve că este bun Iahve, cântați numelui Lui că este plăcut!»

«Cântare a treptelor; a lui David. Iată, ce bun și ce plăcut este a locui frații împreună.

*Laudați-L pe Iahve!* Că bine este a-I cânta Dumnezeului nostru, că plăcut este, frumoasă este cântarea de laudă».

Faptul că în Biblia ebraică cele două adjective apar împreună doar în aceste trei pasaje din ultima parte a cărții *Psalmlor* descoperă o oarecare înrudire între *Ps* 133, 1, *Ps* 135, 3 și *Ps* 147, 1. Înrudirea dintre aceste versete este și mai evidentă dacă se are în vedere faptul că, în toate cele trei cazuri, adjectivele טוב și נעים ajută la alcătuirea unor paralelisme. Conținutul *Ps* 135, 3 este însă unul original, neputând fi pus în strictă dependență de *Ps* 133, 1 sau de *Ps* 147, 1. Cu toate acestea, în lumina înrudirii mai sus evocate, *Ps* 135, 3 poate fi privit ca un ecou al *Ps* 133, 1 și o posibilă sursă pentru *Ps* 147, 1 (cu care are mai multe elemente comune). Cât despre *Ps* 135, 4, cercetătorii moderni au sesizat cu ușurință că acest verset reflectă, la nivel teologic și terminologic, cuvintele prorocului Moise din *Dt* 7, 6<sup>26</sup>.

Reminiscente ale *Dt* 7, 6 (reluat aproape *verbatim* în *Dt* 14, 2; cf. *Dt* 26, 18) sunt într-adevăr observabile în *Ps* 135, 4, în care psalmistul, asemenea lui Moise, afirmă că Dumnezeu «i-a ales» (בָּחַר, *bahar*) pe urmașii patriarhului Iacov/Israel drept «avuție» (סְגוּלָה, *segulla*) a Lui. De altfel, un ecou al *Dt* 7, 6 în *Ps* 135, 4 îl constituie și faptul că exprimarea acestei idei se face tot în cadrul unei construcții sintactice subordonate, introdusă prin conjuncția ebraică כִּי (*ki*, „că”). Prezența în *Ps* 135, 4 a substantivelor proprii Iacov și Israel, în contextul evocării, într-o structură sintactică de tip paralelism sintetic, a calității israeliților de a fi סְגוּלָה («avuție») <sup>27</sup> a lui Iahve, descoperă faptul că acest verset stă și sub influența cuvintelor lui Dumnezeu din *Iș* 19, 3-6.

<sup>26</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „v. 4 este tributar *Dt* 7, 6; 14, 2”; M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, pp. 216-217: „ceea ce El a făcut a fost să-l aleagă pe Iacov pentru Sine, pe Israel ca avuție Lui, precum afirmă Moise în *Dt* 7, 6”. Cf. H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150...*, p. 492.

<sup>27</sup> Termenului ebraic סְגוּלָה apare în Biblia ebraică de 8 ori: *Iș* 19, 6; *Dt* 7, 6; 14, 2; 26, 18; *Mal* 3, 17; *Ps* 135, 4; *I Par* 29, 3; *Ecc* 2, 8. Folosirea acestui termen ca metaforă revelatoare a caracterului special față de Dumnezeu pe care poporul lui Israel, ca întreg, l-a dobândit în trecut (în contextul încheierii cu Dumnezeu a legământului din Sinai, actualizat și completat de legământului din Moab), se observă doar în *Iș* 19, 6; *Dt* 7, 6; 14, 2; 26, 18; *Ps* 135, 4.

Ps 135, 4 כִּי־יַעֲקֹב בָּחַר לֹא יְהוָה יִשְׂרָאֵל  
לְסִגְלָתוֹ:

Dt 7, 6 כִּי עַם קְדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ  
כִּךְ בָּחָרוּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְהַזְנוֹת לוֹ לְעַם  
סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי  
הָאֲרָצָה:

Is 19, 3 וּמִשָּׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים וַיִּקְרָא  
אֵלָיו יְהוָה מִן־הַהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר  
לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

Is 19, 4 אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם  
וְאֵשָׂא אֶתְכֶם עַל־כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא  
אֶתְכֶם אֵלָי:

Is 19, 5 וְעַתָּה אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמָעוּ בְקֻלִּי  
וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־בְּרִיתִי וְהִלִּיתֶם לִי סִגְלָה  
מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ:

«Că pe Iacov Și l-a ales Iahve, pe Israel,  
ca avuție Lui».

«Că popor sfânt ești tu pentru Iahve,  
Dumnezeul tău; pe tine te-a ales Iahve,  
Dumnezeul tău, să-I fii popor-avuție  
între toate popoarele care sunt pe fața  
pământului.

Moise s-a suit la Dumnezeu, și Iahve l-  
a chemat din munte, zicând: „Așa să-i  
zici casei lui Iacov, și să le spui fiilor  
lui Israel:

Voi ați văzut ceea ce am făcut Egiptu-  
lui și că v-am purtat pe aripi de vultur  
și că v-am adus la Mine.

Acum însă, dacă veți asculta de glasul  
Meu și veți păzi legământul Meu, îmi  
veți fi avuție între toate popoarele, căci  
al Meu este tot pământul».

Așadar, în cazul *Ps* 135, 4, originalitatea nu este dată de ideile vehiculate sau de termenii întrebuițați, ci de ingeniozitatea cu care elemente din texte mai vechi sunt combinate pentru a alcătui o nouă formulare.

### *Ps* 135, 5-18

Mărturisirea (re)cunoașterii de către psalmist a măreției supreme a lui Iahve, din debutul secțiunii centrale, reflectă, la rândul ei, sursa folosită în redac-

tarea v. 5, anume cuvintele din *Iş* 18, 11 ale lui Ietro, socrul lui Moise<sup>28</sup>. Punerea în paralel a *Iş* 18, 11 și *Ps* 135, 5 vădește strânsa relație de dependență textuală a celui de-al doilea față de cel dintâi.

*Ps* 135, 5 כִּי אֲנִי יָדַעְתִּי כִּי-גָדוֹל יְהוָה וְאֶדְרִינּוּ מִכָּל-אֱלֹהִים:

*Iş* 18, 11- עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי-גָדוֹל יְהוָה מִכָּל-אֱלֹהִים כִּי בִרְבֹר אֲשֶׁר זָרוּ עֲלֵיהֶם:

«Că eu am cunoscut că mai mare este Iahve, și Domnul nostru decât toți dumnezeii».

«Acum am cunoscut că mai mare este Iahve decât toți dumnezeii; pentru faptul că s-au purtat cu semeție împotriva lor<sup>29</sup>».

Preluarea, asumarea și adaptarea acestor cuvinte ale lui Ietro nu pare să fie singura influență exercitată de mărturisirea socrului lui Moise asupra *Ps* 135. Precum se va vedea ulterior, o altă influență poate fi socotită și exclamația aceleia, «Binecuvântat este Iahve!» (*Iş* 18, 10aα). Dacă Ietro își începea mărturisirea de credință printr-o asemenea exclamație, psalmistul folosește o exclamație similară pentru a-și încheia propria mărturisire (*Ps* 135, 21). Nu mai puțin relevant este și faptul că, asemenea socrului lui Moise, psalmistul recunoaște supremația lui Iahve asupra «tuturor dumnezeilor» (*Ps* 135, 5) prin semnele și minunile săvârșite de Acesta pentru a-i izbăvi pe israeliți din robia egipteană (*Ps* 135, 8-9; cf. *Iş* 18, 10aβb, 11b). *Ps* 135, 6 constituie, la rândul său, o preluare, cu anumite modificări și dezvoltări, a unui alt text sursă, anume a conținutului *Ps* 115, 3<sup>30</sup>.

*Ps* 135, 6 כָּל אֲשֶׁר-חָפַץ יְהוָה עָשָׂה בַשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ בִּימֵינִים וְכָל-תְּהוֹמוֹת:

*Ps* 115, 3 וְאֵלֵהֶינוּ בַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר-חָפַץ יְהוָה עָשָׂה:

«Tot ceea ce a vrut Iahve a făcut în cer și pe pământ, în mări și <în> toate adâncurile».

«Iar Dumnezeuul nostru este în cer, tot ceea ce a vrut a făcut».

Modificările aduse pasajului preluat din *Ps* 115, 3 nu se rezumă la reordonarea materialului și înlocuirea expresiei אֱלֹהֵינוּ (*Eloheanu*, «Dumnezeul nostru») cu substantivul propriu יְהוָה («Iahve»), ci includ și schimbarea semnificației

<sup>28</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288; S.J. M. DAHOOD, *Psalms III...*, p. 260.

<sup>29</sup> Cea de-a doua parte a textului ebraic al *Iş* 18, 11 reprezintă un pasaj dificil de înțeles și de redat. Ținând cont de cuvintele leviților din *Ne* 9, 10, conținutul din *Iş* 18, 11b nu trebuie pus în legătură cu mărturisirea supremației lui Iahve asupra tuturor dumnezeilor, ci face referire la opresiunea egiptenilor asupra israeliților.

<sup>30</sup> M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216: „<*Ps*> 115, 1 apare în 135, 6a”. Vezi: L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 291: „formula folosită în *Ps* 115, 3 este aplicată în v. 6 lucrării lui Dumnezeu de menținere a lumii create”. Cf. H.-J. KRAUS, *Psalms 60-150...*, p. 492.

expresiei בְּשָׁמַיִם (*vaššamaim*, «în cer»). Dacă în *Ps* 115, 3a această expresie descoperă locul unde este Dumnezeu (ca răspuns la întrebarea din *Ps* 115, 2: «Unde este Dumnezeul vostru?»), în *Ps* 135, 6a, «cerul» reprezintă primul termen al secvenței tripartite a creației, anume arealul ceresc în care Iahve, în calitatea de Creator, Și-a dovedit atotputernicia.

Dezvoltarea oferită în *Ps* 135, 6 a afirmației preluate din *Ps* 115, 3 reflectă conștiința caracterului tripartit al creației, observabil în numeroase pasaje din Vechiul Testament, între care se cuvine a aminti doar două, poate cele mai importante: narațiunea facerii lumii din *Fc* 1, 1-2, 3, respectiv interdicția din Decalog a chipurilor cioplite din *Iș* 20, 4 (*Dt* 5, 8). Cele trei arealuri ale lumii (cerul, pământul și apele) sunt redete în *Ps* 135, 6 într-o succesiune descendentă, precum în *Iș* 20, 4 (*Dt* 5, 8). Expresia וְכֹל־תְּהוֹמוֹת (*vehol tehomot*, «și toate adâncurile») de la sfârșitul v. 6 reprezintă o extensie a evocării elementului acvatic și nu perturbă clasificarea tripartită a creației, prezența acestui pasaj având un rol important în asigurarea echilibrului versificației<sup>31</sup>.

Dar influența conținutului *Ps* 115 asupra *Ps* 135 se extinde dincolo de materialul preluat din v. 3. Precum se va vedea, mare parte a conținutului secvenței vv. 3-11 din *Ps* 115 a fost preluată în *Ps* 135, însă materialul a fost împărțit: *Ps* 115, 3 a fost folosit în alcătuirea *Ps* 135, 6, materialul polemic împotriva idolilor din *Ps* 115, 4-8 stă la baza *Ps* 135, 15-18, iar elemente din *Ps* 115, 9-11 au fost folosite în *Ps* 135, 19-20. Dacă pentru prima parte (v. 6) a evocării atotputerniciei lui Iahve în creație, psalmistul a avut ca principală sursă de inspirație *Ps* 115, 3, cea de-a doua parte (v. 7) reprezintă un nou împrumut literar, de această dată din *Ir* 10, 13 (*Ir* 51, 16)<sup>32</sup>.

Ps 135, 7  
מַעֲלָה נִשְׂאִים מִקְצֵה הָאָרֶץ  
בְּרָקִים לְמִטֵּר עֲשֵׂה מוֹצֵא־רוּחַ  
מֵאֲצִרֹתָיו:

Ir 10, 13  
לְקוֹל תְּהוֹ הַמּוֹן מִיָּם בְּשָׁמַיִם  
וַיַּעֲלֶה נִשְׂאִים מִקְצֵה אֶרֶץ בְּרָקִים לְמִטֵּר  
עֲשֵׂה וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֲצִרֹתָיו:

Ir 51, 16  
לְקוֹל תְּהוֹ הַמּוֹן מִיָּם בְּשָׁמַיִם וַיַּעֲלֶה  
נִשְׂאִים מִקְצֵה אֶרֶץ בְּרָקִים לְמִטֵּר עֲשֵׂה  
וַיּוֹצֵא רוּחַ מֵאֲצִרֹתָיו:

<sup>31</sup> Neperturbarea structurii tripartite a creației este confirmată și de absența prepoziției בְּ (*be*, „în”), ca prefix al expresiei וְכֹל־תְּהוֹמוֹת (*vehol tehomot*, «și toate adâncurile»), cu toate că a fost folosită în privința cerului, pământului și a apelor. Vezi: S.J.M. DAHOOD, *Psalms III...*, p. 260: „absența prepoziției» poate fi explicată pe baza principiului prepoziției cu dublă sarcină, <expresia «toate adâncurile» beneficiind de prepoziția expresiei *bayyammim*, «în mări»”.

<sup>32</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „v. 7 pare a fi o adaptare parțială a *Ir* 10, 13 (=51, 16)”. M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216: „alte citări notabile sunt *Ir* 10, 13 în v. 7”.

«A ridicat nori de la marginea pământului; fulgere spre ploaie a făcut; a scos vânt din vistierile<sup>33</sup> Sale».

«La glasul Său freamăt de ape se stărnește în cer; ridică nori de la marginea pământului; fulgere spre ploaie face; scoate vânt din vistierile Sale».

Preluând ultimele trei propoziții din *Ir* 10, 13, psalmistul a transformat verbele ebraice la hifil de la imperfect (וַיִּזְצֹא, *vayyotē*, și וַיַּעֲלֶה, *vayyaale*) la participiu (מוֹצֵא, *moṭē*, și מַעֲלֶה, *maale*). Deși *Ir* 10, 13 este, cu foarte mici modificări, repetat în *Ir* 51, 16, totuși sursa *Ps* 135, 7 pare să fie *Ir* 10, 13, în care verbele la hifil imperfect nu apar în variantă apocopată. Începând cu *Ps* 135, 8, dezvoltarea mărturisirii personale de credință a psalmistului intră într-un nou registru, acela al evidențierii atotputerniciei lui Dumnezeu din intervențiile Acestuia în istorie în favoarea israeliților. Amintirea lovirii odraslelor întâi-născute ale egiptenilor și ale dobitoacelor lor reprezintă un ecou al celei din urmă și mai aspre plăgi trimise de Dumnezeu asupra Egiptului chiar în noaptea ieșirii israeliților, a cărei relatare se găsește în *Iș* 11-12. Cu toate că la această plagă se mai face referire și în alte părți din Biblia ebraică, prin expresia מְאָדָם עַד-בְּהֵמָה (*meadam ad behema*, «de la om până la dobitoc»), v. 8 se dovedește a fi dependent literar de *Iș* 12, 12 (primul și singurul loc – cu excepția *Ps* 135, 8 – în care se amintește, prin intermediul acestei expresii, lovirea întâi-născuților Egiptului).

*Ps* 135, 8 – שֶׁהָבָה בְּכוֹרֵי מִצְרַיִם מְאָדָם עַד-בְּהֵמָה :

*Iș* 12, 12 וְעַבְרָתִי בְּאֶרֶץ-מִצְרַיִם בְּלִילָה וְהִכִּיתִי כָּל-בְּכוֹרֵי אֶרֶץ-מִצְרַיִם מְאָדָם עַד-בְּהֵמָה וּבְכָל-אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֵעֲשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי יְהוָה :

«Cel care a lovit pe întâi-născuții Egiptului, de la om până la dobitoc».

«Voi trece prin țara Egiptului în noaptea aceasta și voi lovi toți întâi-născuții din țara Egiptului, de la om și până la dobitoc, și tuturor dumnezeilor Egiptului le voi face judecată. Eu sunt Iahve».

*Nm* 3, 13, deși evocă evenimentul și este dependent literar de *Iș* 12, 12, folosește expresia cu referire la întâi-născuții israeliților (oameni și dobitoace). În rest, expresia «de la om (și) până la dobitoc» mai apare în *Fc* 6, 7; 7, 23 (cu referire la victimele potopului), în *Iș* 9, 25 (cu referire la victimele grindinei trimise de Dumnezeu asupra Egiptului) și în *Ir* 50, 3 (cu referire la fugarii din pământul Babilonului din cauza invaziei inamice)<sup>34</sup>. Dincolo de expresia מְאָדָם עַד-בְּהֵמָה

<sup>33</sup> Denumirea de «vistierie» a lui Dumnezeu atribuită cerului este întâlnită doar în *Dt* 28, 12; 32, 34; *Ir* 10, 13; 51, 16; *Ps* 135, 7.

<sup>34</sup> Se observă deci că, în afara *Ps* 135, 8, întrebuintarea acestei expresii apare doar în cadrul

(«de la om până la dobitoc»), ecouri ale *Iş* 12, 12 în *Ps* 135 pot fi socotite și restul cuvintelor din componența v. 8 care își au corespondente, fără excepție, în textul din *Ieșirea*: verbul נָחָה (*naha*, „a lovi”; atât în *Iş* 12, 12, cât și în *Ps* 135, 8, la hilil perfect), substantivul comun בְּכוֹר (*behor*, «întâi-născut»), respectiv substantivul propriu מִצְרַיִם (*Miṣraim*, «Egipt»). *Ps* 135, 9, cu toate că face aluzie la evenimente a căror relatare se găsește tot în cartea *Ieșirea*, amintește de cuvintele din *Ne* 9, 10 ale rugăciunii adresate de leviți lui Dumnezeu.

*Ps* 135, 9 שְׁלַח אֹתוֹת וּמִפְתִּים בְּתוֹכֵכִי  
מִצְרַיִם בְּפִרְעֹה וּבְקֶלֶב־עֲבָדָיו:

*Ne* 9, 10 וַתִּתֵּן אֱלֹהִים וּמִפְתִּים בְּפִרְעֹה וּבְקֶלֶב־  
עֲבָדָיו וּבְקֶלֶב־עַם אֲרָצוֹ כִּי יֵרַעַת כִּי הִזִּירוּ  
עֲלֵיהֶם וַתַּעַשׂ-לָהֶם שָׁם כְּהַיּוֹם הַזֶּה:

*Ps* 116, 19 בְּחַצְרוֹתָיו בֵּית יְהוָה בְּתוֹכֵכִי  
יְרוּשָׁלַם הַלְלוּ-יָהּ:

«A trimis semne și minuni în mijlocul tău, Egipte, lui Faraon și tuturor slujitorilor lui».

«Și ai dat semne și minuni lui Faraon și tuturor slujitorilor lui și întregului popor al țării lui, căci ai știut că s-au purtat cu semeție împotriva lor, și Ți-ai făcut nume, precum în ziua de astăzi. În curțile casei lui Iahve, în mijlocul tău, Ierusalime, lăudați-L pe Iahve!»

Relația intertextuală dintre *Ps* 135, 9 și *Ne* 9, 10 este stabilită atât prin perechea de expresii אֹתוֹת וּמִפְתִּים (*otot umoftim*, «semne și minuni»), cât și prin pasajul וּבְקֶלֶב־עֲבָדָיו (*befaro uvehol avadav*, «lui Faraon și tuturor slujitorilor lui»). În vreme ce אֹתוֹת וּמִפְתִּים reprezintă un cuplu de expresii specifice limbajului deuteronomic sau de influență deuteronomică (fiind întâlnite laolaltă în *Iş* 7, 3; *Dt* 4, 34; 6, 22; 7, 19; 26, 8; 29, 2; 34, 11; *Ir* 32, 20, 21; *Ps*. 78, 43; 105, 27; *Ne* 9, 10)<sup>35</sup>, pasajul וּבְקֶלֶב־עֲבָדָיו se găsește în Biblia ebraică doar în *Ne* 9, 10 și *Ps* 135, 9. Ținând cont însă de influențele cărții Deuteronom asupra *Ps* 135, nu este exclus ca v. 9 să reprezinte și o reflexie mai îndepărtată a epilogului aceste cărți, mai precis a penultimului verset, *Dt* 34, 11. Dincolo de menționarea „semnelor și minunilor” și a destinatarilor acestora, anume «Faraon și toți slujitorii lui», notabilă este prezența, atât în *Dt* 34, 11, cât și în *Ps* 135, 9, a verbului שְׁלַח (*šalah*, „a trimite”).

Cât despre adresarea directă, la persoana a doua singular, בְּתוֹכֵכִי מִצְרַיִם (*betohehi Miṣraim*, «în mijlocul tău, Egipte»), aceasta își are modelul în formula

istoriografiei deuteronomiste cuprinse în cărțile de la *Facerea* la *4 Regi* (care, potrivit canonului ebraic, nu include cartea *Rut* între *Judecători* și *1 Regi*), precum și în cartea prorocului Ieremia (o scriere cu un pronunțat caracter deuteronomist, atât la nivel teologic, cât și literar).

<sup>35</sup> Vezi și întrebuintarea lor mai largă în *Dt* 13, 2, 3; 28, 46; *Is* 8, 18; 20, 3.



similară din *Ps* 116, 19, בְּתוֹכִי יְרוּשָׁלַם («în mijlocul tău, Ierusalime»), a cărei preluare (și adaptare la noul context<sup>36</sup> dat de restul conținutului *Ps* 135, 9) reprezintă cel de-al doilea împrumut literar din ultimul verset al *Ps* 116<sup>37</sup>. Un alt ecou al gândirii și al limbajului deuteronomic se poate observa și în *Ps* 135, 10, care reflectă concepția deuteronomică asupra neamurilor pe care israeliții aveau să le cucerească cu ajutorul lui Dumnezeu, anume că acestea erau neamuri mari, numeroase și puternice. În vreme ce descrierea acestora ca גוֹיִם גְּדוֹלִים וְעֲצוּמִים («neamuri mari și puternice») este mai des întâlnită<sup>38</sup>, prezentarea lor drept גוֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים (*goim rabbim vaatumim*, «neamuri multe / numeroase și puternice») apare o singură dată în Deuteronom și în Biblia ebraică, în general, anume în *Dt* 7, 1<sup>39</sup>.

*Ps* 135, 10 שְׁהֵבָה גוֹיִם רַבִּים וְהָרַג מְלָכִים  
עֲצוּמִים:

*Dt* 7, 1 כִּי יבִיאֲדָה יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל-הָאָרֶץ  
אֲשֶׁר-אַתָּה בֹא-שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גוֹיִם-  
רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחֵתִי וְהַגִּרְגָשִׁי וְהָאֲמֹרִי  
וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שִׁבְעָה  
גוֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ:

*Ps* 136, 18 וַיְהִי־רַג מְלָכִים אֲדִירִים כִּי לְעוֹלָם  
חֲסָדוֹ:

«Cel care a lovit neamuri multe și a ucis regi puternici».

«Când te va duce Iahve, Dumnezeul tău, în țara pe care tu te duci s-o moștenești și va izgoni neamuri multe dinaintea ta – pe hitiți, pe ghirgașiți, pe amoriți, pe canaaniți, pe periziți, pe hiviți și pe iebusiți, șapte neamuri mai multe și mai puternice decât tine – Și a ucis regi puternici, că în veac este mila Lui».

Așadar, în alcătuirea v. 10, psalmistul folosește ca sursă de inspirație un pasaj unic în Biblia ebraică, anume expresia גוֹיִם רַבִּים וְעֲצוּמִים (*goim rabbim vaatumim*) din *Dt* 7, 1, pe care o preia, divizând-o în mod creativ, pentru a con-

<sup>36</sup> Prin înlocuirea substantivului propriu „Ierusalim” cu substantivul propriu „Egipt”.

<sup>37</sup> În afara *Ps* 116, 19, respectiv a *Ps* 135, 9, acest tip de adresare directă („în mijlocul tău, X”) nu mai apare nicăieri în Biblia ebraică. Această observație confirmă relația intertextuală dintre cele două versete, mai precis influența literară a *Ps* 116, 19 asupra *Ps* 135, 9.

<sup>38</sup> Vezi: *Dt* 4, 38; 9, 1; 11, 23.

<sup>39</sup> Adjectivele ebraice רַב (*rav*, „mult / numeros”) și עֲצוּמִים (*atum*, „puternic”) mai sunt folosite împreună în calitate de atribute ale altor popoare: *Fc* 18, 18; *Iș* 1, 9; *Dt* 9, 14; 26, 5; *Ps* 35, 18; *Is* 8, 7; *Toil* 2, 2; *Mi* 4, 3; *Za* 8, 22. Vezi și folosirea acestei perechi de adjective în: *Nm* 32, 1; *Pr* 7, 26; *Is* 53, 12; *Am* 5, 12.

strui un paralelism sinonimic. Inedit este faptul că, inspirându-se dintr-un pasaj unic, psalmistul a compus un nou pasaj unic, întrucât calitatea de a fi עֲצוּמִים (*aṭumim*, «puternici») nu se mai acordă altundeva în Biblia ebraică regilor popoarelor cucerite de fiii lui Israel, cu ajutorul lui Dumnezeu, potrivit relatărilor din cărțile Numeri, Deuteronom, respectiv Iosua. La toate aceste observații mai trebuie adăugat faptul că menționarea uciderii regilor în v. 10b reprezintă începutul influenței *Ps* 136 (v. 18a) asupra *Ps* 135.

*Ps* 135, 11 constituie o continuare a v. 10b, aici fiind specificați regii pe care Dumnezeu i-a ucis în cursul campaniei militare israelite de cucerire a Țării făgăduite. Enumerarea în v. 11 a regilor uciși și a regatelor înfrânte reflectă nu numai cronologia cuceririlor prezentate în cele trei cărți mai sus menționate, ci și caracterul emblematic al primelor două victorii militare, evidențiat în multe pasaje din aceste cărți. Victoriile împotriva celor doi regi de dincolo de Iordan, Sihon și Og, au devenit pilduitoare, ele constituind reperul următoarelor campanii militare: precum Dumnezeu i-a dat pe Sihon și pe Og pe mâna israeliților, așa avea să-i dea pe toți regii Canaanului (vezi discursul de rămas bun al lui Moise din *Dt* 31, 1-6). Mai mult decât atât, potrivit cărții Iosua, aceste victorii răsunătoare împotriva lui Sihon și Og se dovedesc a fi pătruns profund chiar și în mentalul băștinașilor canaaniti, producând teamă (vezi cuvintele desfrânatei Rahab din *Ios* 2, 10, respectiv ale ghibeonitilor din *Ios* 9, 10).

Acest caracter paradigmatic al victoriilor împotriva celor doi regi transordanieni este exploatat în *Ps* 135, 11 atât la nivel ideatic, cât și terminologic, titlaturile lor, «Sihon, regele amorit», respectiv «Og, regele Vasanului», reflectând numeroasele pasaje din cărțile de la *Numeri* până la *4 Regi*<sup>40</sup>. Cu toate acestea, sursa directă de inspirație a pasajului o constituie *Ps* 136, 19a, 20a.

*Ps* 135, 11 לְסִיחֹון מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְלְעֹג מֶלֶךְ  
הַבְּשָׁן וְלִכְל מַמְלָכֹת כְּנָעַן:

*Ps* 136, 19 לְסִיחֹון מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי כִּי לְעוֹלָם  
חֲסָדֶיךָ:

*Ps* 136, 20 וְלְעֹג מֶלֶךְ הַבְּשָׁן כִּי לְעוֹלָם  
חֲסָדֶיךָ:

«Pe Sihon, regele amoritilor, și pe Og, regele Vasanului, și toate regatele Canaanului». «Pe Sihon, regele amoritilor, că în veac este mila Lui.

<sup>40</sup> Pentru titulatura, «Sihon, regele amoritilor», vezi: *Nm* 21, 21, 26, 29, 34; 32, 33; *Dt* 1, 4; 2, 24; 3, 2; 4, 46; *Ios* 12, 2; 13, 10, 21; *Jd* 11, 19; *3 Rg* 4, 19 (în afara istoriografiei *Fc* - *4 Rg*, vezi: *Ps* 135, 11; 136, 19). Cea de-a doua titulatură a acestui rege este aceea de «Sihon, regele Heșbonului» (vezi: *Dt* 2, 24, 26, 30; 3, 6; 29, 6; *Ios* 9, 10; 12, 5). Vezi și: «Sihon, regele țării Heșbonului» în *Ne* 9, 22. Pentru titulatura, «Og, regele Vasanului», vezi: *Nm* 21, 33; 32, 33; *Dt* 1, 4; 3, 1, 3, 4, 10, 11; 4, 47; 29, 6; *Ios* 9, 10; 12, 4; 13, 20; *3 Rg* 4, 19 (în afara istoriografiei *Fc* - *4 Rg*, vezi: *Ne* 9, 22; *Ps* 135, 11; 136, 20).

Și pe Og, regele Vasanului, că în veac este mila Lui».

Evocarea atotputerniciei lui Dumnezeu, dovedită prin sprijinul acordat israeliților în cadrul acțiunii de cucerire a Țării făgăduite, se încheie în v. 12 odată cu menționarea faptului că Dumnezeu a dat pământul regilor Sihon și Og și al tuturor regatelor Canaanului ca moștenire lui Israel, poporul Său. Deși oferirea de către Dumnezeu a pământului acelor ca נַחֲלָה (*nahala*, «moștenire») israeliților reprezintă o temă generală a discursului deuteronomic<sup>41</sup>, exprimarea din prima parte a *Ps* 135, 12 constituie un ecou al cuvintelor lui Moise din *Dt* 4, 38b. Sursa principală a *Ps* 135, 12 o constituie însă *Ps* 136, 21a, 22a<sup>42</sup>, preluate și prelucrate de psalmist sub influența discursului deuteronomic.

*Ps* 135, 12 וַנִּתֵּן אֶרְצָם נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל  
: עַמּוֹ

*Dt* 4, 38 לְהוֹרִישׁ גּוֹיִם גְּדֹלִים וְעַצְמִים מִמֶּנּוּ  
מִפְּנֵיךָ לְהַבְיֵאֵךְ לְתֹת־לֶךָ אֶת־אֶרְצָם  
: נַחֲלָה כִּי־וּמָה

*Ps* 136, 21 וַנִּתֵּן אֶרְצָם לְנַחֲלָה כִּי לְעוֹלָם  
: חֲסִדּוֹ

*Ps* 136, 22 נַחֲלָה לְיִשְׂרָאֵל עַבְדּוֹ כִּי לְעוֹלָם  
: חֲסִדּוֹ

«Și a dat țara lor moștenire, moștenire lui Israel, poporul Său».

«Ca să izgonească dinaintea voastră neamuri mai mari și mai puternice decât voi, ca să te ducă să-ți dea țara lor moștenire, precum astăzi.

Și a dat țara lor moștenire, că în veac este mila Lui.

Moștenire lui Israel, slujitorul Lui, că în veac este mila Lui».

În *Ps* 135, 13, psalmistul părăsește discursul despre Dumnezeu la persoana a III-a pentru a-I adresa, în mod direct, o scurtă doxologie care amintește de cuvintele cu care El Însuși S-a „definit” înaintea lui Moise în *Iș* 3, 15b<sup>43</sup>. Totuși, *Ps* 135, 13 reprezintă o preluare a doxologiei din *Ps* 102, 13, din care psalmistul a eliminat și a adăugat câte două cuvinte, astfel încât noua doxologie, structurată ca paralelism sinonimic, să reflecte deplin conținutul teologic al textului din *Iș* 3, 15b.

<sup>41</sup> Vezi: *Dt* 4, 21; 15, 4; 19, 10; 20, 16; 21, 23; 24, 4; 25, 19; 26, 1.

<sup>42</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „vv. 10-12 par să derive din *Ps* 136, 17-22, cu pasaje inserate în vv. 10a, 11b”.

<sup>43</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „v. 13 apare ca ecou al *Iș* 3, 15; *Ps* 102, 13 (12)”.

P<sup>s</sup> 135, 13 יְהוָה שְׁמֵךְ לְעוֹלָם יְהוָה זְכוֹרָךְ  
לְדֶרֶךְ-נֶדְרֶיךָ:

«Iahve, numele Tău este în veac! Iahve, pomenirea Ta este din generație în generație!»

Cât despre *Ps* 135, 14, acesta este o preluare, cuvânt cu cuvânt, a primei jumătăți a *Dt* 32, 36<sup>44</sup>.

P<sup>s</sup> 135, 14 כִּי-יִדְרִין יְהוָה עִמּוֹ וְעַל-עֲבָרָיו  
:תִּתְנַחֵם:

«Că va judeca Iahve poporul Său, și asupra robilor Săi se va apleca».

וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה כֹּה-  
תֹאמַר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי  
אֲבֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק  
וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה-שְׁמִי  
לְעוֹלָם וְזֶה זְכוֹרִי לְדֶרֶךְ דָּר:

P<sup>s</sup> 102, 13 וְאַתָּה יְהוָה לְעוֹלָם תִּשָּׁב וְזְכוֹרָךְ  
לְדֶרֶךְ נֶדְרֶיךָ:

«Dumnezeu a mai zis lui Moise: „Așa să spui fiilor lui Israel: «Iahve, Dumnezeul părinților voștri, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isac și Dumnezeul lui Iacov, m-a trimis la voi». Acesta este numele Meu în veac, aceasta este pomenirea Mea din generație în generație.

Dar Tu, Iahve, în veac șezi <pe tronul domniei>, iar pomenirea Ta este din generație în generație».

D<sup>t</sup> 32, 36 כִּי-יִדְרִין יְהוָה עִמּוֹ וְעַל-עֲבָרָיו  
:תִּתְנַחֵם כִּי יִרְאֶה כִּי-אֲזַלְתָּ יָד וְאַפְסַ עֲצוּר  
:וְעֵזוּב:

«Că va judeca Iahve poporul Său, și asupra robilor Săi se va apleca când va vedea că puterea le-a pierit și nu a rămas nici rob, nici liber».

În cântarea-mărturie din *Dt* 32, expusă de Moise israeliților înainte de despărțirea de aceștia și de moartea sa, aceste cuvinte țintesc spre viitor. Preluarea lor însă în *Ps* 135, 14 (deși cuvânt cu cuvânt din *Dt* 32, 36a) face ca acestea, în contextul post-exilic al compunerii psalmului, să vizeze prezentul acelor vremuri. Ultima secvență a secțiunii centrale, formată din vv. 15-18, conține cea de-

<sup>44</sup> L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „v. 14 corespunde *verbatim* cu *Dt* 32, 36”. M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216: „alte citări notabile sunt ... și *Dt* 32, 36 în v. 14”.

a doua parte a materialului preluat din *Ps* 115. Dacă în *Ps* 135, 6, precum s-a arătat, a fost preluat, modificat și dezvoltat conținutul *Ps* 115, 3, în *Ps* 135, 15-18 este preluat și adaptat materialul polemic anti-idolatrie din *Ps* 115, 4-8<sup>45</sup>.

*Ps* 135, 15 עֲצַבְי הַגּוֹיִם כִּסֹּף וְזָהָב מְעֻשָׂה  
דְּרֵי אֲדָם:

*Ps* 115, 4 עֲצַבְיָהֶם כִּסֹּף וְזָהָב מְעֻשָׂה יְדֵי  
אָדָם:

*Ps* 135, 16 פֶּה-לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינִים לָהֶם  
וְלֹא יִרְאוּ:

*Ps* 115, 5 פֶּה-לָהֶם וְלֹא יִדְבְּרוּ עֵינִים לָהֶם  
וְלֹא יִרְאוּ:

*Ps* 135, 17 אֲזַנִּימוּ לָהֶם וְלֹא יֵאָזְנוּ אֶף אֵין-  
יִשְׁרֹוחַ בְּפִיהֶם:

*Ps* 115, 6 אֲזַנִּימוּ לָהֶם וְלֹא יִשְׁמְעוּ אֶף לָהֶם  
וְלֹא יִרְיָחוּן:

*Ps* 115, 7 יְדִיהֶם וְלֹא יִמְיִשּׁוּן רַגְלֵיהֶם וְלֹא  
יִחַלְכוּ לֹא-יִהְיוּ בְנֵרוּגָם:

*Ps* 135, 18 כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר-  
בְּטַח בָּהֶם:

*Ps* 115, 8- כְּמוֹהֶם יִהְיוּ עֹשֵׂיהֶם כֹּל אֲשֶׁר-  
בְּטַח בָּהֶם:

«Idolii neamurilor sunt argint și aur, lucru de mâini omenеști.

Gură au și nu grăiesc, ochii au și nu văd,

Urechi au și nu aud, că nu este suflare în gura lor.

Ca ei să fie cei care îi fac pe ei, toți cei care se încred în ei».

«Idolii lor sunt argint și aur, lucru de mâini omenеști.

Gură au și nu grăiesc, ochii au și nu văd,

Urechi au și nu aud, nări au și nu miros,

Mâini au și nu pipăie, picioare au și nu umbă, nu glăsuiesc din gătleejul lor.

Ca ei să fie cei care îi fac pe ei, toți cei care se încred în ei».

După cum se poate observa în coloanele de mai sus, vv. 15-18 ale *Ps* 135 sunt dependente textual de vv. 4-8 ale *Ps* 115, cele din urmă servind drept sursă celor dintâi. Psalmistul face, încă o dată, uz în alcătuirea *Ps* 135 de material existent, pe care îl preia nu fără a face modificările necesare cerințelor sale literare. În cazul *Ps* 115, 4-8, conținutul polemic este integrat în *Ps* 135 numai după adaptarea, înlocuirea, îndepărtarea și transformarea (rescrierea) unor pasaje din textul sursă: עֲצַבְיָהֶם (*aṭabbehem*, «idolii lor») din *Ps* 115, 4a a fost adaptat conținutului *Ps* 135, devenind în v. 15, עֲצַבְי הַגּוֹיִם (*aṭabbe haggoyim*, «idolii neamurilor»); capacitatea de „a auzi” este redată în *Ps* 135, 17 printr-un alt verb (אֵין, *azan*, iar nu prin שמע, *šama*, precum în *Ps* 115, 6); conținutul *Ps* 115, 6b-7 a fost eliminat, cu excepția primului cuvânt al pasajului, ebraicul אֶף (*af*), care în

<sup>45</sup> S.J.M. DAHOOD, *Psalms III: 101-150...*, p. 262: „aceste versete <15-18> sunt aproape identice cu *Ps* 115, 4-8”. M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216: „întreaga secvență despre idolii păgâni în 135, 15-18 este aproximativ identică cu 115, 4-8”.

*Ps* 135, 17b nu mai este folosit ca substantiv comun („nară”; *Ps* 115, 6b), ci servește drept conjuncție în debutul unui propoziții menite să sublinieze că neputința idolilor se datorează faptului că aceia nu sunt vii<sup>46</sup>. În afara acestor intervenții, textul sursă a fost preluat *verbatim*.

### *Ps* 135, 19-21

O nouă și ultimă influență a *Ps* 115 asupra *Ps* 135 este sesizabilă în primele două versete ale secțiunii finale. Astfel, în alcătuirea *Ps* 135, 19-20, psalmistul a întrebuițat, atât ca model, cât și ca sursă textuală vv. 9-11 ale *Ps* 115, prin preluarea structurii sintactice a repetatei exortații (subiect + predicat exprimat prin verb la imperativ + complement), respectiv a categoriilor de închinători ai lui Iahve («casa lui Israel»<sup>47</sup>, «casa lui Aaron», «cei ce se tem de Iahve»), cărora li se adresează, rând pe rând, același îndemn<sup>48</sup>.

*Ps* 135, 19   בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה בַּיִת  
:אֶהְרֹן בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה:

*Ps* 115, 9   יִשְׂרָאֵל בְּטַח בִּיהוָה עֲזָרֶם וּמַגִּנֶם  
:הוּא:

*Ps* 135, 20   בֵּית הַלְוִי בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה יִרְאֵי  
:יְהוָה בְּרַכּוּ אֶת־יְהוָה:

*Ps* 115, 10   בֵּית אֶהְרֹן בְּטַחוּ בִיהוָה עֲזָרֶם  
:וּמַגִּנֶם הוּא:

*Ps* 115, 11   יִרְאֵי יְהוָה בְּטַחוּ בִיהוָה עֲזָרֶם  
:וּמַגִּנֶם הוּא:

*Ps* 115, 12   יְהוָה זָכְרֵנוּ יְבָרֵךְ יְבָרֵךְ אֶת־בַּיִת  
:יִשְׂרָאֵל יְבָרֵךְ אֶת־בַּיִת אֶהְרֹן:

*Ps* 115, 13-   יְבָרֵךְ יִרְאֵי יְהוָה הַקְּטָנִים עִם־  
:הַגְּדֹלִים:

<sup>46</sup> În LXX însă, între v. 17a («urechi au și nu aud») și v. 17b («că nu este suflare în gura lor»), materialul eliminat (*Ps* 115, 6b-7) a fost reintegrat: «ὤτα ἔχουσιν καὶ οὐκ ἐνωτισθήσονται ῥίνας ἔχουσιν καὶ οὐκ ὀσφρανθήσονται χεῖρας ἔχουσιν καὶ οὐ ψηλαφήσουσιν πόδας ἔχουσιν καὶ οὐ περιπατήσουσιν οὐ φωνήσουσιν ἐν τῷ λάρυγγι αὐτῶν οὐδὲ γάρ ἐστιν πνεῦμα ἐν τῷ στόματι αὐτῶν» / «urechi au și nu aud, nări au și nu miroș, mâni au și nu pipăie, picioare au și nu umblă, nu glăsuiesc din gătjejul lor, că nu este suflare în gura lor» (*Ps* 134, 17).

<sup>47</sup> Cu toate că în *Ps* 115, 9, *TM* numește prima categorie simplu יִשְׂרָאֵל (*Israel*), iar nu בֵּית יִשְׂרָאֵל (*Bet Israel*), această a două denumire este atestată în v. 12 al aceleiași psalm. De altfel, corespondentul *Ps* 115, 9 (*TM*) în *Septuaginta*, anume *Ps* 113, 17, conține denumirea compusă, «casa lui Israel» («οἶκος Ἰσραηλ ἠλπίσεν ἐπὶ κύριον βοηθὸς αὐτῶν καὶ ὑπερασπιστὴς αὐτῶν ἐστιν», «casa lui Israel a nădărdit în Domnul; ajutorul lor și apărătorul lor este»).

<sup>48</sup> M.D. GOULDER, *The Psalms of the Return...*, p. 216: „apelul final către diferitele grupuri la a-L binecuvânta pe Iahve urmează *Ps* 115, 9-11 și 118, 2-4”. L.C. ALLEN, *Psalms 101-150*, p. 288: „vv. 19-20 sunt comparabile cu *Ps* 115, 12-13”.

«Casa lui Israel, binecuvântați-L pe Iahve, casa lui Aaron, binecuvântați-L pe Iahve,

Casa lui Levi, binecuvântați-L pe Iahve, cei care vă temeți de Iahve, binecuvântați-L pe Iahve!».

«Israel, nădăjduiește în Iahve! Ajutorul lor și scutul lor este El.

Casa lui Aaron, nădăjduiți în Iahve! Ajutorul lor și scutul lor este El.

Cei care vă temeți de Iahve, nădăjduiți în Iahve! Ajutorul lor și scutul lor este El.

Iahve își aduce aminte de noi. Va binecuvânta. Va binecuvânta casa lui Israel, va binecuvânta casa lui Aaron.

Va binecuvânta pe cei care se tem de Iahve, pe cei mici împreună cu cei mari».

În vreme ce în *Ps* 115, 9-11 categoriile de închinătorii ai lui Iahve sunt îndemnate să nădăjduiască în El, în *Ps* 135, 19-20 aceste cete primesc, în aceeași ordine, îndemnul de a-L binecuvânta pe Iahve. Totuși, celor trei cete preluate din *Ps* 115, 9-11 (12-13), psalmistul le adaugă o nouă ceată, aume «casa lui Levi» (*Ps* 135, 20), căreia, în noua succesiune de exortații, i se adresează după «casa lui Aaron» și înaintea «celor care se tem de Domnul».

Cât despre exortația *בָּרַכּוּ אֶת־יְהוָה* (*barahu et Yahve*, «binecuvântați-L pe Iahve»), aceasta readuce în prim-plan *Ps* 134, de al cărui conținut psalmistul s-a folosit în preluarea expresiei «cei care stați în casa lui Iahve» din *Ps* 135, 2a. Probabilitatea ca acest scurt psalm exortativ să fie sursa de inspirație a îndemnului *בָּרַכּוּ אֶת־יְהוָה* (repetat de patru ori în *Ps* 135, 19-20) capătă cote semnificative, dacă se ține cont de faptul că acesta apare, cuvânt cu cuvânt, în Biblia ebraică doar în *Ps* 134, 1-2 (două ocurențe) și în *Ps* 135, 19-20 (patru ocurențe).

Mai mult decât atât, tendința de a vedea în repetata exortație la a-L binecuvânta pe Iahve din *Ps* 135, 19-20 influența *Ps* 134 este întărită și de influența celui de-al treilea și ultimul verset al acestui psalm în alcătuirea *Ps* 135, 21a-bc<sup>49</sup>.

*Ps* 135, 21 *בָּרַכּוּ יְהוָה מִצִּיּוֹן שֶׁכֵן יְרוּשָׁלַם הַלְלוּ־יְהוָה*

*Ps* 134, 3 *יְבָרְכֶנָּה יְהוָה מִצִּיּוֹן עֹשֶׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ*

«Binecuvântat este Iahve din Sion, Cel care locuiește în Ierusalim. *Lăudați-L pe Iahve!*».

«Te va binecuvânta Iahve din Sion, Cel care a făcut cerul și pământul».

<sup>49</sup> Precum s-a afirmat deja, v. 21bβ («Lăudați-L pe Iahve») nu face parte din corpul psalmului. Laolaltă cu suprascrierea din v. 1aα, al cărui conținut îl repetă, v. 21bβ încadrează vv. 1aβ-21aα (i.e. conținutul propriu-zis al *Ps* 135).

*Ps* 135, 21a-ba reflectă structura sintactică a *Ps* 134, 3, fiind compus tot dintr-o propoziție principală (predicat + subiect; v. 21a), urmată de una secundară (predicat + complement; v. 21 ba), determinată de subiectul celei principale. În ambele versete, subiectul este «Iahve», urmat de expresia «din Sion» (יְהוָה מִצִּיּוֹן), *Yahve miṢṣion*), Căruia I se aduce o caracterizare în propoziția secundară, deschisă, atât în *Ps* 134, 3b, cât și în *Ps* 135, 21ba, printr-un verb la participiu (עֹשֶׂה, *ose*, respectiv שֹׁהֵן, *sohen*). Toate afinitățile, în materie de sintaxă și vobular, dintre aceste două versete finale sunt cu atât mai remarcabile cu cât, luate laolaltă, descoperă o relație unică, care confirmă influența *Ps* 134, 3 în alcătuirea *Ps* 135, 21<sup>50</sup>.

Deși ambii psalmi tratează în versetul final tema binecuvântării, prezența în *Ps* 135, 21 a verbului בָּרַךְ (*barah*, „a binecuvânta”) la ȧal participiu, iar nu la piel imperfect, precum în *Ps* 134, 3<sup>51</sup>, face ca *Ps* 135 să se încheie, într-un mod solemn, printr-o binecuvântare adresată de psalmist lui Iahve. Dar având în vedere cuvintele mărturisirii de credință a lui Ietro, asumate de psalmist în *Ps* 135, 5, prin binecuvântarea din v. 21, *Ps* 135 pare să amintească iarăși de cuvintele din *Iș* 18, 10-11 ale socrului lui Moise. Dacă preotul din Madian a rostit binecuvântarea («Binecuvântat este Iahve...»; *Iș* 18, 10) înainte să mărturisească supremația lui Iahve asupra tuturor dumnezeilor («acum am cunoscut că Iahve este mai mare decât toți dumnezeii...»; *Iș* 18, 11), psalmistul procedează invers: îl binecuvântează pe Dumnezeu (*Ps* 135, 21) după ce își rostește mărturisirea de credință (*Ps* 135, 5), ale cărei temeuri le prezintă pe larg în *Ps* 135, 6-18<sup>52</sup>.

*Ps* 135, 5 כִּי אֲנִי יְדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה  
וְאֲדַלְּנִינוּ מִכָּל־אֱלֹהִים:

*Ps* 135, 21 בָּרוּךְ יְהוָה מִצִּיּוֹן שֹׁהֵן יְרוּשָׁלַם  
הַלְלוּ־יָהּ:

*Iș* 18, 10 וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵם  
הַצִּיל אֶחְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרִיעָה  
אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת־הָעָם מִתַּחַת יַד־מִצְרַיִם:  
*Iș* 18, 11 עַתָּה יְדַעְתִּי כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־  
הָאֱלֹהִים כִּי בְדָבָר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם:

<sup>50</sup> *Ps* 134, 3a («Te va binecuvânta Iahve din Sion») corespunde în ebraică, cuvânt cu cuvânt, primei părți a *Ps* 128, 5. Totuși, *Ps* 128, 5b («și vei vedea bunătățile Ierusalimului în toate zilele vieții tale») se deosebește notabil de structura sintactică și de conținutul celei de-a doua părți a *Ps* 134, 3.

<sup>51</sup> Cf. *Ps* 115, 12-13.

<sup>52</sup> În pofida acestei relații, rostirea unei binecuvântării adresate lui Dumnezeu nu este un apanaj al *Iș* 18 și al *Ps* 135. Binecuvântări similare se pot observa în numeroase locuri din Vechiul Testament: *Fc* 9, 26; 14, 20; 24, 27; *Rut* 4, 14; *I Rg* 25, 32, 39; *2 Rg* 18, 28; *3 Rg* 1, 48; 5, 21; 8, 15, 56; 10, 9; *1 Par* 16, 36; 29, 10; *2 Par* 2, 11; 6, 4; 9, 8; *Ezr* 7, 27; *Ps* 28 / 27, 6; 31 / 30, 22; 41 / 40, 14; 66 / 65, 20; 68 / 67, 20, 36; 72 / 71, 18; 89 / 88, 53; 106 / 105, 48; 119 / 118, 12; 124 / 123, 6; 144 / 143, 1; *Za* 11, 5. Inedit în privința *Iș* 18 și *Ps* 135 este că binecuvântarea lui Iahve se rostește în contextul recunoașterii supremației Acestuia în raport cu ceilalți așa-zii dumnezei.



«Că eu am cunoscut că mai mare este Iahve, și Domnul nostru decât toți dumnezeii.

Binecuvântat este Iahve din Sion, Cel care locuiește în Ierusalim! *Lăudați-L pe Iahve!*».

«Și a zis Ietro: „Binecuvântat este Iahve, Care v-a izbăvit din mâna Egiptului și din mâna lui Faraon, Care a izbăvit poporul de sub mâna Egiptului!

Acum am cunoscut că mai mare este Iahve decât toți dumnezeii; pentru faptul că s-au purtat cu semeție împotriva lor”».

## Concluzii

Multitudinea de fragmente vetero-testamentare identificabile în *Ps 135*, evidențiate în cadrul analizei de mai sus, este impresionantă și face ca acest imn de laudă să se descopere a fi nu numai un bogat florilegiu de pasaje și expresii din Sfinte Scripturi existente în vremea alcătuirii sale, ci și o compoziție unică în cadrul cărții *Psalmlor*. Faptul că aceste expresii și pasaje de diferite dimensiuni nu sunt simple corespondențe biblice, ci reflectă o relație de dependență textuală a *Ps 135* față de Sfintele Scripturi din care ele provin, este dat atât de prezența lor în număr mare și de impresia de citare pe care o oferă reproducerea lor, pe alocuri, cuvânt cu cuvânt, cât și de caracterul eterogen pe care îl oferă întregii compoziții proveniența lor variată, respectiv întrebuintarea lor în alcătuirea fiecărui vers al psalmului<sup>53</sup>.

| <b>Ps 135</b> | <b>surse de inspirație</b>              |
|---------------|---|
| v. 1          | <i>Ps 113, 1</i>                        |
| v. 2a         | <i>Ps 134, 1b</i>                       |
| v. 2b         | <i>Ps 116, 19a</i>                      |
| v. 3          | <i>Ps 133, 1 (Ps 147, 1)</i>            |
| v. 4          | <i>Dt 7, 6; Is 19, 3-5</i>              |
| v. 5          | <i>Is 18, 11a</i>                       |
| v. 6a         | <i>Ps 115, 3</i>                        |
| v. 7          | <i>Ir 10, 13</i>                        |
| v. 8          | <i>Is 12, 12</i>                        |
| v. 9          | <i>Ps 116, 19; Ne 9, 10 (Dt 34, 11)</i> |
| v. 10         | <i>Dt 7, 1; Ps 136, 18a</i>             |
| v. 11         | <i>Ps 136, 19a, 20a</i>                 |
| v. 12         | <i>Ps 136, 21a, 22a; Dt 4, 38</i>       |
| v. 13         | <i>Ps 102, 13; Is 3, 15</i>             |

<sup>53</sup> De altfel, textele folosite ca sursă de inspirație în alcătuirea *Ps 135* se dovedesc a fi, în majoritatea cazurilor, omogene, iar diferitele pasaje sau expresii preluate din acestea se arată a fi mult mai profund ancorate în contextul originar decât conținutul psalmului în speță.

|           |   |
|-----------|---|
| v. 14     | <i>Dt</i> 32, 36a                                 |
| vv. 15-18 | <i>Ps</i> 115, 4-8                                |
| vv. 19-20 | <i>Ps</i> 115, 9-11 (12-13); <i>Ps</i> 134 1a, 2b |
| v. 21     | <i>Ps</i> 134, 3; <i>Iș</i> 18, 10a               |

Precum s-a arătat în cadrul analizei compoziționale rezumate în tabelul-inventar de mai sus, principalele surse de inspirație ale psalmistului sunt reprezentate de numeroși psalmi din componența celei de-a cincea cărții (*Ps* 107-150) a *Psaltirii*. Între aceștia, cel mai influent se dovedește a fi *Ps* 115, urmat de *Ps* 134<sup>54</sup>. Alte două surse notabile sunt reprezentate de cărțile *Ieșirea* și *Deuteronom*. La acestea se adaugă o izolată, dar amplă citare din cartea prorocului Ieremia, respectiv câteva pasaje preluate din cartea *Neemia*.

Cu toate că cea mai mare parte a conținutului *Ps* 135 constă din împrumuturi literare, modul în care numeroasele expresii și pasaje preluate au fost armonizate pentru a alcătui acest grandios imn de preamărire a lui Dumnezeu face dovada unei asumări creative a lor de către compozitor.

Modificările aduse diferitelor fragmente biblice preluate descoperă măiestria teologică și literară a psalmistului, care, prin simple, dar inspirate operații de rearanjare, înlocuire și adaptare a materialului, a reușit să ofere psalmului cursivitate și prospețime. De asemenea, maniera în care psalmistul a făcut uz de expresii și concepte teologice (de cele mai multe ori specifice discursului deuteronomic) conferă conținutul psalmului originalitate.

Transformările semantice aplicate în cadrul preluării unor expresii biblice consacrate dovedesc abilitatea teologică a psalmistului de a folosi, în mod dinamic, sursele de inspirație de care dispune, într-un demers de actualizare a tradiției scripturistice chiar în interiorul Sfințelor Scripturi.

### **Summary: «Yahweh, your name is forever! Yahweh, your remembrance endures from generation to generation!» Psalm 135 (LXX: 134) – A compositional analysis of the Hebrew text**

*Ps* 135 is an hymn of praise that glorifies Yahweh, the God of Israel. According to its current positioning within the *Book of Psalms*, *Ps* 135 is part of the fifth book of the canonical collection of the 150 Psalms, and functions as part of a supplement to the collection of the fifteen Psalms of Ascent (i.e. *Ps* 120-134). However, from a diachronic perspective, *Ps* 135 is believed to have served as continuation of *Ps* 111-118, in a period of the redactional evolution of the *Psalter*, prior to the insertion of *Ps* 119 and *Ps* 120-134 in the collection. While the content of *Ps* 135 reflects a liturgical setting, its structure may be presented as follows: the hymn begins with an inaugural exhortation (vv. 1aβ-4; in this first section the author exhorts his Israelite fellows, present at the Temple, to

<sup>54</sup> Nu mai puțin de 11 versete din cele 18 ale *Ps* 115 au servit ca sursă de inspirație în alcătuirea *Ps* 135. De asemenea, fiecare dintre cele trei versete ale *Ps* 134 au avut influențe *Ps* 135.

praise Yahweh), continues with a second and central part (vv. 5-18; in this second section the author confesses the supremacy of Yahweh over other gods, in this respect offering as arguments, on the one hand, the omnipotence of God observable in His creation, but also in the salvific acts that He performed for Israel, and on the other, the impotence of idols) and ends with a final exhortation (vv. 19-21b $\alpha$ ; in this third section the author exhorts the Israelites to bless God, himself ending the hymn by a solemn blessing that he addresses to Yahweh). Structured by these three sections, *Ps* 135 is framed by the expression «hallelujah» (vv. 1a $\alpha$ , 21b $\beta$ ; meaning «Praise Yahweh!»), an exhortation that isn't part of the Psalms' actual content (i.e. vv. 1a $\beta$ -21b $\alpha$ ).

The most remarkable aspect of this psalm is that it reveals an astonishing familiarity with other biblical passages, given by the fact that it is mainly made up of numerous selections from different Old Testament Scriptures. This characteristic of *Ps* 135 has been recognized by modern and contemporary biblical scholars, who found that, in composing this psalm, its author drew inspiration from many liturgical texts and narrative passages of the Holy Scriptures existing in his time (probably late in the post-exilic period). The current compositional analysis of the Hebrew text of *Ps* 135 confirms the general academic point of view that, besides the „hallelujah” framework (vv. 1a $\alpha$ , 21b $\beta$ ), many fragments from other Scriptures are discernible within the body of this psalm (vv. 1a $\beta$ -21b $\alpha$ ).

The first section (vv. 1a $\beta$ -4) is impressive not only by the rhythm of the repeated exhortation to praise Jahweh (exhortation addressed by the psalmist to the post-exilic Jewish community gathered at Jerusalem, probably on the occasion of the Passover festival), but also by the transparency of its sources. *Ps* 135, 1a $\beta$ b is identical *Ps* 113, 1a $\beta$ b, in reverse order (namely 135, 1a $\beta$  = 113, 1b; 135, 1b = 113, 1a $\beta$ ), v. 2a is taken from *Ps* 134, 1b, while v. 2b mirrors *Ps* 116, 19a. If the content of vv. 1-2 consists of borrowed material, vv. 3-4 seem to be a more original composition. However, v. 3 echoes *Ps* 133, 1 and *Ps* 147, 1, while v. 4 is theologically and terminologically dependent on *Deut* 7, 6; *Ex* 19, 3-5.

The second and central section of the psalm (vv. 5-18) is no less transparent with respect to its sources. *Ps* 135, 5 is strongly reminiscent of Jethro's confession in *Ex* 18, 11a, the first part of v. 6 consists of material taken from *Ps* 115, 3, while the content of *Ps* 135, 7 is, with very slight modifications, formed by the last three sentences of *Jer* 10, 13. *Ps* 135, 8 is based on God's words in *Ex* 12, 12 and v. 9 uses expressions from *Ps* 116, 19 and *Neh* 9, 10 (*Deut* 34, 11). The deuteronomic influence on *Ps* 135, already noted in vv. 4, 9, is discernible also in vv. 10-12: v. 10 borrows material from *Deut* 7, 1, while v. 12 echoes Moses' discourse in *Deut* 4, 38. However, vv. 10-12 are highly reminiscent of *Ps* 136, 18-22, a source that the psalmist used while composing it under the influence of the mosaic discourse in Deuteronomy. The doxology in v. 13 echoes the one in *Ps* 102, 13, but is theologically dependent on the words of God in *Ex* 3, 15. Moses' words in *Deut* 32, 36a are *verbatimim* taken in v. 14, while vv. 15-18 contain much of the anti-idolatry polemic material in *Ps* 115, 4-8, that the psalmist used, not without modifying it in order to suit the requirements of the new literary context.

As far as the last section is concerned (vv. 19-21), its first two verses (vv. 19, 20) show the influence of *Ps* 115, 9-11 (12-13), verses which the psalmist used, both as literary model and as textual source, in composing the final exhortation of *Ps* 135. However, if in the source psalm the worshippers are exhorted to trust Yahweh, in the new literary setting they are exhorted to bless the God of Israel, a detail that reveals, once again, the influence of *Ps* 134 (namely vv. 1a, 2b). Finally, the blessing in the final verse (v. 21b $\alpha$ ) echoes both *Ps* 134, 3 and Jethro's words in *Ex* 18, 10a. This multitude of biblical frag-

ments observable throughout the content of *Ps* 135 makes this liturgical hymn both a compilation of expressions and fragments from the Holy Scriptures of the Old Testament and a unique composition within the *Book of Psalms*. That these fragments are not mere biblical correspondences, but reflect a textual dependence of *Ps* 135 on the Scriptures of origin, is demonstrated by their presence in a great number, the connotations of the quotation in several cases, the heterogeneous character that their various origins offer to the overall composition, and not least their presence in every verse of the psalm.

The main sources of inspiration that the psalmist used in composing *Ps* 135 are several Psalms of the fifth book of the *Psalter*, among which the most influential proved to be *Ps* 115 (11 out of 18 verses of this psalm served as literary source for *Ps* 135), followed by *Ps* 134 (each of the 3 verses of this psalm left a recognizable imprint on *Ps* 135). Other notable sources are the books of *Exodus* and *Deuteronomy*, while two isolated fragments came from the books of *Jeremiah* and *Nehemiah*. Even though the greatest part of *Ps* 135 is not literary and theologically original, the manner in which so many biblical expressions and fragments have been harmonised in order to constitute such an impressive hymn of praise that glorifies the true living God, reveals their creative use by the compiler. The modifications made to the fragments taken from other Scriptures demonstrate the literary and theological artistry of the author, who, by the use of simple, but felicitous, adjustment and replacement operations succeeded in providing the final product with coherence and freshness. Moreover, the way in which theological concepts and expressions have been employed in the composition of several verses, lends originality to the overall content. Finally, the semantic transformations applied to several biblical expressions prove the theological ability of the psalmist to dynamically use the Scriptures in an updating approach of the biblical tradition from within.

**Stelian PAȘCA-TUȘA**

*Facultatea de Teologie Ortodoxă – Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca*

## PSALMUL 3 – ANALIZĂ ISAGOGICĂ, EXEGETICĂ ȘI TEOLOGICĂ

**Keywords:** *psalm, rabbis, Church Fathers, critical interpretation, king.*

### Abstract

The aim of this paper is to offer the reader the possibility of becoming more familiar with the main types of biblical commentaries through an exegetical exercise centered around Ps 3. The choice of the text is not at all random since, even from ancient times, the Psalms have caught the attention of an impressive number of scholars and have been the starting point of both dialogue and controversy between religions (Christianity and Judaism) and Christian denominations. The exegetical analysis observes the rigors of the critical approach which is correlated with the rabbinic and patristic commentaries in order to accomplish a very comprehensive interpretation. Even if these commentators were not entirely in agreement, rather than emphasizing their interpretative differences, this paper underlines the common elements existing in the specific manner of interpretation of each exegetical school. Thus, the complexity of this isagogical, exegetical and theological study resides in the fact that it approaches the text of the psalm from a literary, allegorical and spiritual point of view and it can become a hermeneutical paradigm for those who wish to study the Holy Scriptures with scientific and spiritual accuracy.

«1 Un psalm al lui David, când a fugit din fața lui Absalom, fiul său.

2 Doamne, cât s-au înmulțit vrăjmașii mei!<sup>1</sup> Mulți se ridică împotriva mea!

3 Mulți zic despre sufletul meu: «Nu este mântuire pentru el la Dumnezeu». (Sela)

4 Dar Tu, Doamne, ești scut în jurul meu<sup>2</sup>, slava mea și Cel ce înalți capul meu.

5 Cu glasul meu strig<sup>3</sup> către Domnul și El îmi răspunde<sup>4</sup> din muntele Său cel sfânt<sup>5</sup>. (Sela)

---

<sup>1</sup> Septuaginta folosește participiul verbului θλίβω, „a presa, a necăji”, pentru a reda substantivul שָׂר – *šar*, „vrăjmași”.

<sup>2</sup> Autorii *Septuagintei* traduc această sintagmă prin «ἀντιλήπτωρ μου», „sprijinitorul (ocrotitorul) meu”.

<sup>3</sup> Uzul, targumiștii înlocuiesc în Psaltire verbul „a striga / a chema” cu „a se ruga”. (*The Targum of Psalms*, coll. *The Aramaic Bible* 16, transl. David M. Stec, Liturgical Press, Collegeville, 2004, p. 31).

<sup>4</sup> Varianta grecească a textului nu evidențiază suficient de bine faptul că Dumnezeu dă curs cererii psalmistului. Faptul că Acesta aude glasul plângerii lui nu implică neapărat că îi și

- 6 Eu m-am culcat și am adormit; m-am sculat, căci Domnul mă sprijină.  
 7 Nu mă tem de miile de oameni, care stau împotriva mea de jur împrejur.  
 8 Scoală, Doamne! Mântuiește-mă, Dumnezeul meu, căci Tu ai bătut pe  
 toți vrăjmașii mei peste obraz<sup>6</sup>; dinții nelegiuitorilor ai zdrobit.  
 9 La Domnul este mântuirea. Bindecuvântarea Ta fie peste poporul Tău.  
 (Sela)<sup>7</sup>».

Considerat de unii a fi o lamentație personală<sup>8</sup>, iar de alții o cântare de dimineață<sup>9</sup>, în care se invocă protecția dumnezeiască, *Ps* 3 descrie într-o manieră antitetică tensiunea sufletească a psalmistului care oscilează între teamă și siguranță în contextul unei amenințări exterioare iminente. Necazurile și pericolul care stau să-l cuprindă pe acesta îl neliniștesc cumplit. Cu toate că este convins de faptul că Dumnezeu îl va izbăvi și din această primejdie, psalmistul rămâne încă într-o stare de așteptare care-i accentuează frământările. Cu alte cuvinte, acesta se află într-un prezent nesigur, știe că în trecut a fost ocrotit, dar scăparea din viitor întârzie să apară<sup>10</sup>.

Datorită conținutului și terminologiei folosite care ne dă de înțeles că neliniștea psalmistului era provocată de un posibil conflict militar<sup>11</sup>, rabinii au considerat că între acest psalm și cel precedent există o legătură evidentă<sup>12</sup>. Dacă în *Ps* 2

răspunde solicitării sale (verbul פָּקַד – ‘ana<sup>h</sup> „a răspunde” a fost tradus prin ἐπακούω, „a auzi, a asculta”). Targumul folosește aici sintagma «îmi acceptă rugăciunea». *The Targum of Psalms*, p. 31.

<sup>5</sup> Targumul sugerează aici ideea de templu: «...din muntele casei sanctuarului Său» (*The Targum of Psalms*, p. 31).

<sup>6</sup> Traducând substantivele אֵיבָ – ‘oyeb, „vrăjmaș”, printr-un participiu și פָּחַ – ‘fhi, „falcă, obraz”, cu adverbul μάταιος, autorii *Septuagintei* au ajuns la următorul text: «[Tu ai bătut pe toți] cei ce mă vrăjmășesc în deșert». Opțiunea lor de traducere nu este susținută de context, cf. Ioan POPESCU-MĂLĂIEȘTI, „Psalonii”, în: *Biserica Ortodoxă Română*, 20 (1904) 7, p. 754.

<sup>7</sup> Textul psalmului a fost diortosit prin consultarea mai multor ediții (P.1651, B.1874, B.1936, ESV, FBJ și psalmii traduși de părintele Ioan Popescu-Mălăiești), care au avut ca sursă versiunea ebraică a Psaltirii.

<sup>8</sup> S. Mowinckel susține că psalmul nu este o lamentație în adevăratul sens al cuvântului (fiindcă aceasta implică o nenorocire care deja s-a petrecut), ci mai degrabă un *psalm regal protectiv*, în care se reflectă la un pericol iminent, Sigmund MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, vol. 1, transl. D.R. Ap-Thomas, Abingdon Press Nashville, 1967, pp. 219-220.

<sup>9</sup> Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Psalms*, transl. by Francis Bolton, T&T Clark, Edinburgh, 1892, p. 100; cf. I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalonii”, p. 748. Alois BULAI et al., *Psalonii. Traducere, note și comentarii*, Ed. Sapiența, Iași, 2005, p. 20; Iuliu OLARIU, *Explicarea Psalmlor din Orologiu*, s.n., Caransebeș, 1899, p. 31.

<sup>10</sup> Cf. Rabbi Benjamin SEGAL, *A New Psalm. A Guide to Psalms as Literature*, Gefen Publishing House, Jerusalem, 2013, p. 75.

<sup>11</sup> Peter CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. *Word Biblical Commentary* 19, Word Incorporated, Dallas, 2002, p. 74.

<sup>12</sup> Ernst HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. 1, Logos Research Systems, Inc., Bellingham, 2010, p. 41. Unii exegeți consideră că o legătură strânsă se află și între psalmul acesta și cel de-al patrulea. În ambele expuneri lirice se face referire la același eveniment, însă

autoritatea regală a lui David a fost contestată de filistenii, în acesta, Absalom a fost cel care a încercat să-și înlăture tatăl de pe tron<sup>13</sup>. «De ce este în legătură pasajul despre Absalom (*Ps* 3) cu cel despre Gog și Magog (*Ps* 2), se întreabă ei? Pentru acest motiv: Dacă un om te va întreba de este posibil ca un slujitor să se ridice împotriva stăpânului său, să îl întrebi și tu dacă este posibil ca un fiu să se răzvrătească împotriva propriului tată? Acel lucru s-a întâmplat, la fel și celălalt<sup>14</sup>. Părinții Bisericii au subliniat și ei conexiunea ideatică a celor doi psalmi, însă dintr-o perspectivă mesianică. Persoana la care se face referire în chip profetic în psalm este Însuși Iisus Hristos. La fel ca și în psalmul precedent, aici se face referire la complotul mai marilor iudeilor (sprijiniți de Iuda Iscarioteanul) împotriva Domnului și la biruința pe care Acesta a realizat-o prin înviere<sup>15</sup>.

## Noțiuni de isagogie

### *Evenimentul care a generat alcătuirea psalmului*

Interpretarea tradițională iudaică susține că psalmul a fost compus în timpul uzurpării regelui David de către Absalom, când acesta fugea din fața fiului său împreună cu familia și cu șase sute de oșteni care i-au rămas loiali, spre muntele Eleonului (2 *Rg* 15, 30)<sup>16</sup>. Opinia acestora, influențată în cea mai mare parte de suprascrierea psalmului, a fost împărtășită și de părinții Bisericii care au afirmat în unanimitate că acest eveniment nefericit l-a inspirat pe David să redac-

---

la intervale temporale diferite: unul are în vedere starea pe care psalmistul o are seara, înainte de a adormi, iar celălalt (*Ps* 3) expune sentimentele acestuia după ce a trecut noaptea, în zorii zilei (Alexander KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, University Press, Cambridge, 1905, p. 13; cf. F. DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Psalms*, p. 100).

<sup>13</sup> Rabbi David KIMHI, *The longer commentary of R. David Kimhi on the first Book of Psalms*, transl. R.G. Finch., The Macmillan Company, New York, 1919, p. 21.

<sup>14</sup> *Berakoth* 10, <[http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth\\_10.html](http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_10.html), 22.06.2017>.

<sup>15</sup> Sfântul Ieronim afirmă că acest psalm se referă la David sau la Hristos, iar prin El la toți sfinții (JEROME, *Brief commentary on Psalms*, coll. *Corpus Christianorum. Series Latina* 72, 183; Craig BLAISING et al. (eds.), *Psalms 1-50*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament* 7, InterVarsity Press, New York, 2004, p. 19; cf. ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. *PG* 12, 1120 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, pp. 19-20; ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. *The Nicene and Post-Nicene Fathers* 8, transl. Philip Schaff, Logos Research Systems, Oak Harbor, p. 4; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. 1, transl. P.G. Walsh, Paulist Press, New York / Mahwah, 1990, p. 68; T. D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy, Ed. du Cerf, Paris, 1996, p. 55; John NEALE, *A commentary on the Psalms: from primitive and mediaeval writers and from the various office-books and hymns of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syrian rites*, vol. 1, J. Masters / Pott and Amery, London / New York, 1869, p. 105; cf. Bruce WALTKE, James HOUSTON, *The Psalms As Christian Worship: A Historical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2010, pp. 182-184).

<sup>16</sup> *Berakoth* 7a, <[http://halakhah.com/berakoth/berakoth\\_7.html-PARTb](http://halakhah.com/berakoth/berakoth_7.html-PARTb), 21.06.2017>; cf. Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 20, Rabbi Solomon FREEHOF, *The Book of Psalms: A commentary*, Union of American Hebrew Congregations, Cincinnati, 1938, p. 14.

teze lamentația sa<sup>17</sup>. Dintre exegeții moderni și contemporani doar câțiva consideră că psalmul face trimitere la un alt eveniment din viața lui David (una din prigoanele lui Saul)<sup>18</sup> sau la unul din timpul domniei lui Iosafat (2 Par 20)<sup>19</sup>. Marea majoritate a acestora afirmă că textul psalmului consonează într-un mod cât se poate de evident cu textul din 2 Rg 15-17, unde este descrisă rebeliunea lui Absalom<sup>20</sup>. Pe lângă aceasta, terminologia și maniera în care a fost alcătuit psalmul indică o redactare destul de timpurie, probabil în prima perioadă a regalității israelite. Astfel că, acesta este unul dintre cei mai vechi psalmi<sup>21</sup>.

### Autorul

Paternitatea davidică a acestui text psalmic este contestată doar de câțiva exegeți. Poziționarea psalmului în cadrul acestei subcolecții care îi este atribuită lui David<sup>22</sup>, suprascrierea și conținutul lamentației i-au determinat pe rabini, pe părinți și pe interpreții contemporani să afirme că psalmul a fost redactat de

<sup>17</sup> «Cel de-al treilea psalm are un titlu adecvat care se inspiră din subiectul ce are de-a face cu Absalom, căci în acel timp, Absalom nu a fost singurul care s-a răsculat împotriva tatălui său, ci alături de el s-au răzvrătit toți cei care îi erau ostili lui David. De altfel, era imposibil ca într-o perioadă de domnie atât de lungă, să nu fi avut la un moment dat niște persoane ostile și invidioase» (DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, transl. Robert C. HILL, Leiden, Boston, 2005, p. 10; cf. DIDYMUS THE BLIND, *Fragments on the Psalms*, coll. PG 39, 1164 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 19; THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms 1-81*, transl. Robert Hill, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2006, p. 33; SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, trad. de Dumitru Stăniloae, în: *Mitropolia Olteniei*, 41 (1989) 4, p. 41; TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de Ț Iosif al Argeșului, Ed. Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli Petru Vodă, Neamț, 2003, p. 11; EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2006, p. 76. Vezi și trimiterele de mai sus din operele părinților latini).

<sup>18</sup> Cf. Albert BARNES, *Notes, critical, explanatory, and practical, on The Book of Psalms*, vol. 1, Harper & Brothers, New York, 1868-1869, p. 25; E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 41.

<sup>19</sup> Charles BRIGGS, Emilie BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, vol. 1, C. Scribner's Sons, New York, 1906-1907, p. 25.

<sup>20</sup> Rabbis Avrohom CHAIR FEUER, Nosson SCHERMAN, Meir ZLOTOWITZ (eds.), *Tehilim. Psalms - a new translation with a commentary antropologized from talmudic, midrashic and rabbinic sources*, vol. 1, Mesorah Publications, Ltd., Brooklyn, 1995, p. 73. Compară v. 3 cu 2 Rg 16, 7-8; v. 4 cu 2 Rg 15, 30; v. 6 cu 2 Rg 17, 1 și 16; v. 7 cu 2 Rg 15, 13 și 17, 11; v. 9 cu 2 Rg 19, 1-2; P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 72; cf. George PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew; with a critical, exegetical and philological commentary*, vol. 1, J. W. Parker, London, 1846, pp. 26-27; F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 100.

<sup>21</sup> C. BRIGGS, A. BRIGGS, *A Critical and Exegetical...*, p. 25.

<sup>22</sup> Psalmii davidici au fost grupați în câteva subcolecții: 3-40, 50-71, 138-150, cf. Katharine SAKENFELD et al., *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 4, Abingdon Press, Nashville, 2008, p. 662.



David în timpul pribegiei sale, potrivit tuturor probabilităților într-un moment mai liniștit când a reușit să analizeze cu obiectivitate situația în care se afla<sup>23</sup>.

### Structura psalmului

Împărțirea acestui text psalmic în patru secțiuni este unanim recunoscută de către specialiști. Excluzând suprascrierea, fiecare parte a psalmului este compusă din două versete. Așadar, în prima secțiune (vv. 2-3), David se adresează Domnului plângându-se de mulțimea dușmanilor care-l înconjoară; în cea de-a doua (vv. 4-5) își mărturisește încrederea în Dumnezeu și în capacitatea Sa de a soluționa favorabil situația dificilă în care se găsește; în a treia parte (vv. 6-7), psalmistul își reafirmă convingerea că Dumnezeu îl poate izbăvi de cei care îi amenință viața; iar în ultima diviziune (vv. 8-9) se roagă Domnului să-i ofere biruință asupra celor potrivnici<sup>24</sup>. Această divizare a psalmului se datorează în mare măsură termenului סֵלָה – *sela*<sup>25</sup> care apare la sfârșitul fiecărei secțiuni, excepție făcând cea de-a treia parte. Rabinii susțin că *sela* este doar o indicație muzicală<sup>26</sup> și nu îi oferă o însemnătate specială, cu toate că unii dintre ei au încercat să decripteze înțelesul acestui cuvânt<sup>27</sup>. În liturghia de la Templu, leviții intonau după termenul *sela*, fie un melodie cu ajutorul instrumentelor, fie repețeau un refren<sup>28</sup>. Considerând că *sela* este o inserție târzie care a avut un rol strict liturgic, Sf. Ieronim nici măcar nu o include în textul *Vulgatei*. Traducătorii *Septuagintei* au redat termenul prin «διὰ ψαλμοῦ» presupunând că acesta se referă la un anumit tip de modulație a vocii în timpul intonării psalmilor<sup>29</sup>. Cu toate acestea unii dintre părinți au considerat că inserția lui *sela* în text nu este întâmplătoare, fiindcă aceasta marchează pe lângă alternanța de ritm un moment în care psalmistul primește o revelație dumnezeiască<sup>30</sup>. Oponându-se acestui tip de in-

<sup>23</sup> Cf. A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 25.

<sup>24</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50* p. 71; cf. A. BARNES, *The Book of Psalms...*, p. 27; Robert BRATCHER, William REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, p. 34; I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, pp. 32-33.

<sup>25</sup> Etimologic acest cuvânt provine din rădăcina סלל, *solal* care înseamnă a ridica, a ridica vocea. Mai multe amănunte despre acest termen vezi în Rabbi B. SEGAL, *A New Psalm*, p. 74; F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, pp. 101-104.

<sup>26</sup> Aceștia își fundamentează opinia pe faptul că *sela* apare doar în psalmi cu excepția cap. 3 din profeția lui Avacum (v. 3, 9, 13) care însă are o structură asemănătoare cu textele psalmice și pe faptul că în suprascrierea a 28 de psalmi din 39 în care apare acest termen se folosește sintagma לַמְנַצֵּחַ – *lamnațeah*, «mai marelui cântăreților», precizare ce implică utilizarea cultică a imnului, cf. Rabbi D. KIMHI, *The Book of Psalms...*, pp. 22-23; Rabbi S. FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 24.

<sup>27</sup> Vezi detalii în Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, pp. 22-23.

<sup>28</sup> A. BULAI, *Psalmii...*, p. 18.

<sup>29</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 28.

<sup>30</sup> «Diapsalma este o învățătură a Duhului care învăluiește în chip tainic sufletul; atenția oferită acestui gând nou împiedică pe psalmist să-și continue cântecul [...] În cel de-al treilea psalm, autorul vorbește mai întâi despre neliniștea și greutățile care îl cuprind când dușmanii „se

terpretare, episcopul Diodor îndeamnă pe cititori să nu accepte astfel de abordări, fiindcă *sela* nu presupune și alternanța unor idei noi în text, ci doar modificări de ritm<sup>31</sup>.

### Analiză exegetică

Versetul 1 (Suprascierea): «Un psalm al lui David, când a fugit din fața lui Absalom, fiul său».

**BHS** : מִזְמֹר לְדָוִד בְּכַרְבָּן אֲבִישָׁלוֹם בֶּן־דָּוִד

**LXX** «ψαλμὸς τῷ Δαυιδ ὁπότε ἀπεδίδρασκεν ἀπὸ προσώπου Ἀβεσσαλωμ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ».

**VUL** «psalmus David cum fugeret a facie Abessalon filii sui».

**ESV** «A psalm of David, when he fled from Absalom his son».

**FBJ** «Psaume. De David. Quand il fuyait devant son fils Absalom».

**P.1651** «Cântecul lui David când fugiia de fața fiului său, lui Avesalom».

**B.1688** «Psalmu al lui David, cându fugiia de cătră fața lui Avesalom, fiul lui».

**B.1936** «Un psalm al lui David, când a fugit din fața lui Absalom, fiul său».

Opiniile specialiștilor privitoare la suprascierile sau titlurile psalmilor au fost destul de diversificate. Considerate a fi doar niște inserții târzii care au fost redactate cel mai probabil de către persoanele care au rânduit cântarea psalmilor la Templu<sup>32</sup> sau de către cei care au compilat subcolecțiile psalmice<sup>33</sup>, acestea nu s-au bucurat de autoritatea pe care o au textele înaintea cărora sunt așezate. Din acest motiv, în unele manuscrise sau ediții ale Sfintei Scripturi acestea lipsesc. Mai mult, neconcordanța unor suprascieri cu textele pe care le preced, i-a determinat pe unii dintre exegeți să nu le ia în considerare, atunci când interpretează psalmii. Totuși, chiar dacă în marea lor majoritate aceste titluri sunt niște inserții anterioare, avem convingerea că unele au fost scrise chiar de autorii

---

scoală asupra" lui. Apoi, separă acea parte cu *diapsalma* și își pune nădejdea în cel care a făcut ca sunetul salvării sale să răsună în chip tainic în el și zice: „Dar Tu, Doamne, sprijinitorul meu ești, slava mea și Cel ce înalți capul meu”. De asemenea, după ce a încetat cântecul, spune, în acord cu acea voce dumnezeiască pe care și-a însușit-o, „Cu glasul meu către Domnul am strigat și m-a auzit din muntele cel sfânt al Lui” [...] Și după ce a fost învățat taina privitoare la patima Domnului prin iluminarea Duhului, el asumă persoana Domnului și spune „Eu m-am culcat și am adormit; sculatu-m-am, că Domnul mă va sprijini” (ST. GREGORY OF NYSSA, *On the inscription of the Psalms* 2.10.115-6,121-2 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 20; cf. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile...*, pp. 36-37).

<sup>31</sup> DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 11. Pentru o analiză mai detaliată a structurii vezi Marc GIRARD, *Les Psaumes. Analyse structurelle et interprétation*, vol.1, Ed. du Cerf, Paris, 1984, pp. 67-69.

<sup>32</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 20.

<sup>33</sup> O viziune amplă asupra chestiunilor privitoare la suprascieri poate fi găsită în studiul părintelui Ioan POPESCU-MĂLĂEȘTI, „Suprascierile psalmilor”, în: *Studii Teologice*, I (1931), p. 69.

psalmilor. În acest sens aducem ca argument faptul că o parte din psalmi sunt creații ale leviților de la Templu<sup>34</sup> și a unor autori care au scris după exilul din Babilon<sup>35</sup> și că datorită vechimii, unele cuvinte din suprascrieri nu au putut fi traduse sau interpretate corect, neștiindu-se la ce anume fac acestea referire. La urma urmei, chiar dacă aceste suprascrieri nu aparțin autorilor psalmilor, asocierile pe care le fac persoanele care au redactat titlurile psalmilor cu anumite evenimente pe care ei le consideră a fi sursa de inspirație pentru psalmiști, nu arată cât de bine pot fi asumate textele psalmice și în diferite momente din viața noastră dacă acestea coincid în vreun fel sau altul cu cele relatate în psalmi. Din aceste considerente credem că este firesc să oferim credit acestor suprascrieri și să le analizăm în cadrul secțiunii exegetice, păstrând totuși o mică rezervă față de autenticitatea lor, acolo unde se impune acest lucru. Suprascrierea psalmului al treilea ne oferă indicații privitoare la categoria lirică din care face parte acest text, la autor și la evenimentul care a generat alcătuirea acestei lamentații. Termenul מִזְמוֹר (*mizmor*) care provine din rădăcina זָמַר („a ciupi, a ciuguli” – verbul face trimitere la gestul prin care un muzician ciupește coardele unui instrument precum harfa<sup>36</sup>), apare de 71 de ori în Cartea Psalmilor și indică o categorie a poeziei ebraice, un psalm care este cântat cu ajutorul unui instrument special numit psaltire<sup>37</sup>. Deși nu era un nume generic pentru psalmi, acest cuvânt a primit exclusiv însemnătatea de „psalm” în urma traducerii lui în limba greacă («ψαλμός»). Așezarea particulei לֵ (le) înaintea unui nume propriu (în cazul de față דָּוִד – David) indică, potrivit exegezei tradiționale, persoana căreia îi este atribuit psalmul, chiar dacă în mod normal în traducere ar fi trebuit să se folosească genitivul, nu dativul cum avem în marea majoritate a edițiilor<sup>38</sup>. Datorită acestui fapt unii interpreți<sup>39</sup> au considerat că sintagma מִזְמוֹר לְדָוִד ar trebui tradusă mai degrabă cu „un psalm compus în felul lui David” sau „un psalm privitor la David” decât cu „un psalm al lui David”. Prin aceasta s-ar accentua paternitatea onorifică a lui David asupra psalmilor în detrimentul calității propriu-zise de autor. În acest sens s-a lansat și ideea potrivit căreia לֵ ar fi un semn

<sup>34</sup> Avem în vedere în special suprascrierile care cuprind indicații muzicale.

<sup>35</sup> Subcolecția intitulată *psalmii treptelor* (119-133) a fost alcătuită de un grup de persoane în perioada întoarcerii din robia babiloniană. Acești psalmi care au în suprascriere mențiunea *un psalm al treptelor* au fost redactați cel mai probabil pentru a marca ritualul de urcare a celor 15 trepte ce duceau spre poarta mare a Templului. Așadar, titlul acesta putea fi scris de autorul psalmului, cf. R. BRATCHER, W. REYBURN, *A Translator's Handbook on...*, p. 1047.

<sup>36</sup> I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Suprascrierile psalmilor”, p. 86.

<sup>37</sup> Petre SEMEN, „Poezia religioasă în Vechiul Testament”, în:  *Glasul Bisericii*, 36 (1977) 7-8, p. 701; cf. Nancy DECLAISSE-WALFORD, Rolf JACOBSON, Beth LANNEL TANNER, *The Book of Psalms*, Eerdmans, Grand Rapids, 2014, p. 73.

<sup>38</sup> *Septuaginta* utilizează în traducere articolul de dativ «τῷ», iar nu pe cel de genitiv «τοῦ» (I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Suprascrierile psalmilor”, p. 96).

<sup>39</sup> Mitchell DAHOOD, *Psalms*, coll. *Anchor Yale Bible Commentary* 19A, Doubleday & Company, Inc., New York, 1966, p. 15.

distinctiv pe care l-au primit textele lirice incluse în prima colecție de psalmi care se încheie cu *Ps 72 [71]*<sup>40</sup>. Cu toate acestea, chiar și acești exegeți care contestă paternitatea regelui David asupra acestor psalmi susțin că el a compus o parte din textele poetice a căror suprascriere conține cuvântul לָדָוֹד.

Informația de natură istorică<sup>41</sup> pe care o găsim în ultima parte a suprascrierii ne ajută să înțelegem mult mai profund conținutul întregului psalm<sup>42</sup>. Corelarea sentimentelor și afirmațiilor pe care psalmistul le expune în lamentația sa cu contextul istoric indicat în titlu ne oferă o perspectivă amplă asupra tragicului eveniment de care regele David a avut parte, când Absalom, fiul său legitim, s-a autoproclamat rege. Conflictul dintre David și Absalom a debutat cel mai probabil atunci când regele a trecut cu vederea fapta reprobabilă a lui Amnon, întâiul său născut, care a siluit-o pe Tamara, sora după mamă a lui Absalom (2 Rg 13, 21). Atitudinea părtinitoare a lui David l-a determinat pe acesta să plănuiască pedepsirea exemplară a fratelui său vitreg. Astfel că, după doi ani de la nelegiuirea acestuia, Absalom reușește să-l convingă de Amnon să participe la ospățul pe care l-a organizat cu prilejul tunsorii oilor. Aici Absalom reușește să îl asasineze pe fratele său și se refugiază în Siria la regele Gheșurului, tatăl mamei sale, Maacha. Absalom a beneficiat și el de clemența tatălui său care nu a încercat să se răzbune pentru uciderea moștenitorului la tron. Ulterior, prin intervenția lui Ioab, acesta a reușit ca după cinci ani să reintre în grațiile lui David. Reintors în Ierusalim, Absalom a început să atragă de partea sa pe israeliții care nu erau mulțumiți de judecata pe care o făcea regele. Uneltirile sale subversive au dat roade câțiva ani mai târziu când, sub pretextul împlinirii unei făgăduințe în Hebron, acesta se proclamă pe sine rege și câștigă de partea sa pe Ahitofel, sfetnicul lui David și „inima israeliților” (2 Rg 15, 13). Conștient fiind de nenorocirile care s-ar abate asupra Ierusalimului în cazul unui conflict militar, David i-a hotărârea de a părăsi cetatea împreună cu familia și cu șase sute de soldați din garda sa personală, nedespărțiții lui tovarăși din vechile prigoane din timpul domniei lui Saul. Imaginea acestui convoi marcat de tristețea suveranului care ieșea de bunăvoie din cetate pe jos, a atras numaidecât bunăvoința poporului care a plâns soarta nefericită a regelui. Pe măsură ce David se îndepărta de Ierusalim tot mai mulți oameni se adunau în jurul lui pentru a-l sprijini. Loialitatea supușilor săi și ajutorul oferit de câteva persoane care nu făceau parte din poporul ales i-au întărit convingerea lui David că Dumnezeu este de partea lui<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Ultimul verset (20) al psalmului nu apare în textul *Septuagintei*. Cuprinsul acestuia este următorul: «Sfârșitul rugăciunilor lui David, fiul lui Iesei», cf. C. BRIGGS, A. BRIGGS, *A Critical and Exegetical...*, p. LXI.

<sup>41</sup> Acest psalm este primul din cei 13 care au menționat în suprascriere prilejul istoric care a determinat compunerea psalmului (I.P.-MALĂIEȘTI, „Suprascrierile psalmilor”, p. 91).

<sup>42</sup> Cf. Rabbi B. SEGAL, *Psalm 3...*, p. 75.

<sup>43</sup> EMMANUEL, *Commentaire juif des Psaumes*, Payot, Paris, 1963, pp. 24-26.

Dacă privim cu atenție aceste evenimente putem intui cu ușurință că trăirile sufletești pe care le va fi avut regele în acele momente pot fi regăsite în acest psalm: teama, încrederea în Dumnezeu și certitudinea unei biruințe viitoare. Având în vedere că istoricul Iosif Flaviu menționează că în drumul său spre pustie, David s-a oprit pe vârful muntelui și „și-a întors privirea spre oraș și rugile pe care le-a înălțat lui Dumnezeu au fost stropite cu multe lacrimi de parcă și-ar fi pierdut deja tronul”<sup>44</sup>, am putea afirma că acest moment coincide cu timpul în care regele a compus psalmul. Redactarea ulterioară a lamentației nu lezează cu nimic acuratețea cu care psalmist își descrie stările sufletești din perioada refugiului său. Este interesant să semnalăm aici și poziția unor rabini care susțin că atunci când David a aflat că Absalom s-a ridicat împotriva lui s-a bucurat, fiindcă se aștepta ca nenorocirile profețite de Natan, în urma adulterului cu Batșeba, să fie îndeplinite de un sclav sau de un fiu nelegitim care nu ar fi avut milă de el<sup>45</sup>. Părinții Bisericii susțin și ei că prin răscoală lui Absalom se ispășește o parte din pedeapsa ce i-a fost rânduită lui David, dar nu împărtășesc viziunea interpreților evrei, ci subliniază cu sobrietate sensurile moralizatoare<sup>46</sup> și perspectivele hristologice<sup>47</sup> ale evenimentului.

<sup>44</sup> Josephus FLAVIUS, *Antichități iudaice*, vol. 1, trad. de Ioan Acsan, Ed. Hasefer, București, 2002, p. 393.

<sup>45</sup> „Un psalm al lui David, când a fugit din fața lui Absalom, fiul său» «Un psalm al lui David?» Ar fi trebuit să spună «O lamentație a lui David!». Rabbi Simeon ben Abshalom a zis: O pildă: Cu ce putem să comparăm aceasta? Cu un om care are asupra sa o datorie imensă; până nu o plătește se îngrijorează, dar după ce a achitat-o se bucură. Așa a fost și cu David. Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a zis către el: «Iată Eu voi ridica asupra ta rău chiar din casa ta», a început să se îngrijoreze. S-a gândit: este posibil ca acesta să fie un sclav sau un fiu nelegitim care nu vor avea milă de mine. Când a văzut că este Absalom, s-a bucurat, și de aceea a zis «Un psalm» (Berakoth 7, <[http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth\\_7.html](http://www.come-and-hear.com/berakoth/berakoth_7.html), 22.06.2017>; cf. Mayer GRUBER, *Rashi's Commentary on Psalms*, Leiden, Boston, 2004, p. 177).

<sup>46</sup> «După acea îndoită nelegiuire, marele David a căzut întru primejdii multe și felurite. Pentru că nu numai neamurile vecine s-au pornit spre război, ci și însăși casa lui s-a răzvrătit, și nelegiuirea a urmat nelegiurii: desfrânării lui Amnon - uciderea lui de către Avesalom, și uciderea de frate - ridicarea asupra tatălui său și depărtarea supuși lor. Purtându-i de grijă dumnezeiescul dar, nici una dintre acestea nu au venit asupra lui David, apoi însă, depărtându-se acela pentru nelegiuirea făcută de dânsul, dumnezeiescului dar i-a luat locul răutatea, care a făcut lucruri vrednice de jale, odrăslindu-i lanț de primejdii. Deci întru acea vreme a scris Psalmul de față, fugind de fiul cel ucigător de tată și de cei ce primiseră a se oști împotriva lui împreună cu acela, dumnezeiescul Duh lucrând întru dânsul și atunci, pentru pocăința lui fierbinte» (TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, pp. 11-12). Menționând cazul lui David, Asterius subliniază faptul că păcatele aduc numai probleme (ASTERIUS THE HOMILIST, *Homilies on the Psalms* 3, 2 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 19); Sf. Grigorie îndeamnă pe persoanele nu pot să lupte cu păcatul să ia exemplul și David și să fugă de lucrurile care i-ar putea răni (SF. GRIGORIE AL NYSSSEI, *La titlurile Psalmilor*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 30, trad. de Teodor Bodogae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, pp. 168-169).

<sup>47</sup> Absalom este comparat cu Iuda care-și trădează învățătorul, cf. ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1120 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, pp. 19-20; ST. AUGUSTIN, *Expositions*

Versetul 2: «Doamne, cât s-au înmulțit vrăjmașii mei! Mulți se ridică împotriva mea!».

- BHS** : יְהוָה מְרַבֵּן צָרָי רַבִּים קָמִים עָלַי
- LXX** «κύριε τί ἐπληθύνθησαν οἱ θλίβοντές με πολλοὶ ἐπανίστανται ἐπ' ἐμέ».
- VUL** «Domine quid multiplicati sunt qui tribulant me multi insurgunt adversum me».
- ESV** «O LORD, how many are my foes! Many are rising against me».
- FBJ** «Yahvé, qu'ils sont nombreux mes oppresseurs, nombreux ceux qui se lèvent contre moi».
- P.1651** «Doamne, cât să înmulțiră pizmașii miei! Cătu-s de mulți ceia ce se rădică spre mine!». (v. 1)
- B.1688** «Doamne, ce să înmulțiră ceia ce mă necăjesc? Mulți se scoală asupra-mi!». (v. 1)
- B.1936** «Doamne, cum sporesc vrăjmașii mei! Mulți sunt cei ce se răscoală împotriva mea!».

Vizibil îngrijorat de amploarea pe care a luat-o rebeliunea fiului său, David își îndreaptă privirile spre Dumnezeu, Cel care, potrivit credințelor din Orientul Apropiat, putea să decidă soartă unui război<sup>48</sup>. Numărului mic de oameni (200) care l-au însoțit pe Absalom la Hebron, i s-a adăugat, într-o perioadă extrem de scurtă, o mulțime mare de popor care «curgea și se înmulțea din toate părțile» (2 Rg 15, 12), încât la scurt timp după autoproclamare s-a constatat că inima israeliților a înclinat în favoarea uzurpatorului și că acesta dispunea de cel puțin 12.000 de războinici pregătiți de luptă (cf. 2 Rg 17, 1)<sup>49</sup>. Mai mult neliniștea regelui a fost accentuată semnificativ și de faptul că Amasa, unul dintre liderii oștirii sale<sup>50</sup>, și Ahitofel, sfetnicul despre ale cărui povește se spunea că sunt asemenea cu cele primite de la Dumnezeu (2 Rg 16, 23), l-au trădat și s-au alăturat fiului său răzvrătit<sup>51</sup>. Teama care l-a cuprins pe David în fața acestor realități

on the Psalms, pp. 4-5; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, pp. 68-69.

<sup>48</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 73.

<sup>49</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 27; cf. C. BRIGGS, A. BRIGGS, *A Critical and Exegetical...*, p. 26.

<sup>50</sup> Amasa era fiul Abigailei (1 Par 2, 16-17), sora lui David. După înfrângerea lui Absalom, regele i-a promis nepotului său conducerea oștirii lui pentru a încheia conflictul cu israeliții răsculați. Dar această promisiune nu a mai fost împlinită, deoarece Amasa a fost asasinat de Ioab (fără știrea lui David), cel pe care acesta urma să îl înlocuiască (2 Rg 20, 8-11).

<sup>51</sup> «Îl necăjeau pe David cei două sute de bărbați, alăturați din Ierusalim lui Abesalom, pentru că se înmulțeau, adăugându-se lor și Ahitofel și Tacov și o ceată puternică și popor mult cu ei. Toți aceștia necăjeau pe David, împreună cu Șimei, care blestema pe David ce ieșise după el» (Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 41; cf. Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 21).

neșteptate este surprinsă în exclamația cu care debutează psalmul. Folosirea verbului רבב (*ravab*) – „a se înmulți, a fi mulți, a multiplica cu 10000” și a adjectivului רבבים (*rabbim*) – „mulți, mare (ca importanță)” în cadrul acestui verset și repetare ultimului termenului la începutul următorului stih subliniază consternarea psalmistului. Regelui nu îi venea să creadă ce se întâmplă<sup>52</sup>. Nu s-a gândit niciodată că împotriva lui se va putea ridica fiul său<sup>53</sup>, doi dintre oamenii lui apropiați și o mulțime considerabilă de popor în decursul unei singure zile. În aceste condiții lui David nu i-a mai rămas decât să caute cu sufletul cernit de durere și cu umilință refugiu la Cel care putea să aducă siguranță și stabilitate în Israel<sup>54</sup>. Insistența și dorința evidentă de a fi luat sub ocrotire dumnezeiască este indicată de folosirea frecventă a numelui lui Dumnezeu: în cele nouă versete numele Yahwe apare de cinci ori (vv. 2, 4, 5, 6 și 8).

Având în vedere contextul istoric la care face trimitere psalmul, Rași a considerat că este mult mai potrivit să traducă termenul „rabbim” cu „oameni mari”. Prin această abordare, renumitul exeget a dorit să marcheze prezența unor persoane importate din anturajul lui David, oameni care puteau să încline considerabil balanța acestui conflict. Cel mai de temut personaj dintre aceștia era Ahitofel Ghiloneanul<sup>55</sup>. Trădarea acestuia a fost privită de David cu multă circumspecție, fiindcă de îndată ce a aflat că sfetnicul său se numără printre cei răzvrățiți, s-a rugat Domnului să-i risipească sfaturile pe care le va da fiului său (2 Rg 15, 31). Cu toate că este cuprins de teamă, David acționează cu multă înțelepciune: părăsește Ierusalimul, trimite pe Hușai Archianul să dejoace planurile lui Ahitofel<sup>56</sup>, întoarce în cetate pe preoții Abiatar și Ţadoc care aduseseră chivotul legii la rege și caută cu orice preț să câștige mila lui Dumnezeu, asumându-și batjocura și vorbele de ocară ale lui Șimei. Această atitudine precaută și smerită a intensificat încrederea sa într-o biruință ulterioară. Deși este înspăimântat din pricina conspirației, David „nu e biruit de lovituri, ci având inima întărită de Dumnezeu, așteaptă să biruiască pe uneltitori”<sup>57</sup>.

Părinții Bisericii identifică pe lângă sensul literal al textului și o dimensiune hristologică. Regele David prevestește prin acest eveniment nefericit din

<sup>52</sup> Părintele I.P.-Mălăiești susține că în acele momente, David își examina viața pentru a vedea dacă în ochii lui Dumnezeu este atât de decăzut, încât să fie împresurat cu atâta rezeziune de dușmani (I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii”, p. 749).

<sup>53</sup> Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 74.

<sup>54</sup> Rabbi S. FREEHOF, *The Book of Psalms...*, pp. 15-16.

<sup>55</sup> Rași îl mai menționează și pe Doeg Iduemeul, cf. M. GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 177.

<sup>56</sup> Rabinii consideră că planul lui Ahitofel era acela de a ajunge rege. Sugerându-i lui Absalom să comită atrocități, Ahitofel dorea să-l compromită. Căzut din disgrația poporului, acesta era ușor de înlăturat, având în vedere autoritatea sfetnicului Ahitofel. David înțelesese acest lucru și de aceea, căuta și mai mult să-l cruțe pe fiul său (Yalkut – 2 Rg 16) (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 81).

<sup>57</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tălcuirea psalmilor”, p. 41.

viața sa momentul care a generat prinderea Mântuitorului: vânzarea lui Iuda<sup>58</sup>. Cel pe care Iisus Hristos l-a tratat cu dragoste și considerație, așezându-l între ucenicii Săi, s-a ridicat prin vicleșug împotriva Lui și L-a dat în mâinile iudeilor care L-au răstignit. În viziunea lui Cassiodor, nedumerirea psalmistului care este exprimată aici face trimitere la drama Mântuitorului care constată că persoanele cărora le-a adus mângâiere și vindecare s-au ridicat cu ură împotriva lui<sup>59</sup>. Unii dintre părinți nu se mărginesc doar la evenimentele care s-au derulat în timpul patimilor, ci identifică principalele momente când cei care au văzut în Domnul Iisus Hristos un adversar, nu au ezitat să îl prigonească sau să caute să-i ia viața<sup>60</sup>.

Versetul 3: «Mulți zic despre sufletul meu: „Nu este mântuire pentru el la Dumnezeu”. (Sela)».

**BHS** : רְבִיִם אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָה לִּי בְּאֵלֵהֶם סְלָה

**LXX** «πολλοὶ λέγουσιν τῇ ψυχῇ μου οὐκ ἔστιν σωτηρία αὐτῷ ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ διάψαλμα».

**VUL** «multi dicunt animae meae non est salus ipsi in Deo eius diapsalma».

**ESV** «many are saying of my soul, there is no salvation for him in God. Selah». (v. 2)

**FBJ** «nombreux ceux qui disent de mon âme „Point de salut pour elle en son Dieu!”».

**P.1651** «Mulți grăiesc sufletului meu: „N-are el spăsenie întru Dumnezeu!” (Șela)». (v. 2)

**B.1688** «Mulți zic sufletului meu: „Nu iaste mântuire lui întru Dumnezeul lui”. (Strigare)». (v. 2)

**B.1936** «Mulți sunt care zic despre mine: „Nu mai este mântuire pentru el, la Dumnezeu”. Sela».

În acest verset, psalmistul își continuă lamentația expunând sentința nemiloasă pe care dușmanii săi o rostesc cu privire la viața sa<sup>61</sup>. Fiind convinși că Dumnezeu l-a părăsit pe rege, aceștia susțin cu tărie că pentru el nu mai este nicio scăpare<sup>62</sup>. Într-adevăr evenimentele istorice descrise în cartea Regilor pot să confirme verdictul lor: David a părăsit cetatea fără a opune rezistență; a luat cu el doar o vreo șase sute de războinici; a ieșit plângând din Ierusalim cu capul acoperit și cu picioarele desculțe și nu a luat chivotul legământului (obiectul de cult care certifica prezența lui Dumnezeu) cu el. Pe lângă acestea, unii puteau să

<sup>58</sup> ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, pp. 4-5; cf. T. D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 56.

<sup>59</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 69.

<sup>60</sup> Cf. J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 105.

<sup>61</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 105.

<sup>62</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 27.



privească pribegia regelui ca pe o pedeapsă din partea Domnului pentru adulterul săvârșit cu Batșeba și pentru conspirația care a cauzat uciderea lui Urie (cf. 2 Rg 11-12). „Este oare posibil – s-ar fi putut întreba ei – ca omul care a luat în captivitate mieluşeaua și a ucis păstorul și a adus sabie în Israel să mai aibă parte de mântuire? Nu mai este mântuire pentru el, la Dumnezeu!”<sup>63</sup>. Dovada cea mai evidentă a faptului că soarta lui David era în mare măsură pecetluită o constituie atitudinea sfidătoare a lui Șimei, un descendent din neamul lui Saul. Acesta s-a apropiat cu aroganță de rege și de oamenii lui care (*nota bene!*) erau înarmați de război, a început să arunce în ei cu pietre și să blesteme pe David spunându-i că rebeliunea fiului său este pedeapsa Domnului pentru uzurparea lui Saul (cf. 2 Rg 16, 5-13)<sup>64</sup>. Chiar dacă toate aceste realități convergeau spre un destin implacabil, Absalom și adeptii săi nu au intuit bine de partea cui se afla Domnul. Raportarea lor superficială la discreția temporară a lui Dumnezeu (fapt ce reiese și din numirea pe care o folosesc – *Elohim*<sup>65</sup>) avea să fie greșeala fatală care le va cauza înfrângerea. De altfel, exegeții consideră că nu numărul mare al celor răzvrățiți l-a neliniștit pe David, ci faptul că aceștia insinuau că Domnul, Cel în care regele își puna nădejdea, nu-l mai protejează și nu-l va mai izbăvi din mâna lor<sup>66</sup>. Având în vedere faptul că în următoarele versete, psalmistul nu face altceva decât să le dovedească acelora contrariul, avem suficiente motive să credem că opinia interpreților este cât se poate de plauzibilă. Astfel că, acestei insinuării perfide<sup>67</sup>, David opune o rugămintă prin care solicită lui Dumnezeu să se ridice împotriva dușmanilor săi și să-l izbăvească din mâinile lor, după cum, de altfel, făcuse de nenumărate ori în trecut<sup>68</sup>. Încercând să surprindă aceste aspecte, episcopul de Cir se transpune în locul lui David și afirmă:

„Mulți vrăjmași de multe feluri năvălesc asupra mea dinspre toate părțile.  
Dar mai mult mă mâhnesc cei ce mă batjocoresc și zic că m-am golit de purtarea Ta de grijă. Însă eu știu că nu vei suferi să mă treci cu vederea,

<sup>63</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 21; Rași amplifică aceste cuvinte și afirmă că răzvrățiții nu mai credeau că David va avea parte de mântuire nici măcar în eternitate, pentru că săvârșit se adulter. (M. GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 177).

<sup>64</sup> „Pleacă, pleacă, ucigașule și nelegiuitule», zicea Șimei, blestemând pe rege. Domnul a întors asupra ta tot sângele casei lui Saul, în locul căruia te-ai făcut tu rege și a dat Domnul domnia în mâinile lui Abesalom; fiul tău; și iată tu ești în necaz, pentru că ești băutor de sânge” (2 Rg 16, 7-8), cf. E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 45.

<sup>65</sup> Spre deosebire de aceștia, David folosește de fiecare dată când se raportează la divinitate, numele propriu al lui Dumnezeu (Yahwe – Domnul), nu o numire generală, fapt care sugerează o familiaritate evidentă, cf. A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, pp. 14-15.

<sup>66</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 36; DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 11; cf. G. PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 28.

<sup>67</sup> M. DAHOOD, *Psalms*, p. 16.

<sup>68</sup> Rabi Benjamin sesizează faptul că în încercarea sa reaffirmare a sprijinului de care Dumnezeu i-a făcut parte, David demontează insinuările vrăjmași lor folosindu-se de cuvintele și modul lor de manifestare (Rabbi Rabbi B. SEGAL, *Psalms 3...*, p. 76).

măcar de am făcut și păcate foarte mari, ci, pe cel ce s-a smerit acum pentru păcat, îl vei înălța și îl vei arăta mai înalt decât vrăjmașii.”<sup>69</sup>.

Interpretând textul dintr-o perspectivă hristologică, Fericitul Augustin și Cassiodor consideră că aceste cuvinte prevestesc atitudinea pe care iudeii au avut-o față de Mântuitorul când Acesta era întins pe cruce. Crezând că pentru Cel răstignit nu mai era mântuire la Dumnezeu, aceștia i-au cerut batjocoritor să se pogoare de pe cruce și să se mântuiască precum i-a izbăvit pe alții. Pentru ei, Iisus Hristos nu mai avea scăpare din moarte pe care i-au pregătit-o<sup>70</sup>. Unii dintre părinți extind această neîncredere vizibilă a iudeilor la întreaga activitate a Domnului, susținând că aceștia nu au putut accepta că El poate să le aducă cu adevărat mântuirea, chiar dacă își întărea prin minuni cele ce propovăduia<sup>71</sup>.

Versetul 4: «Dar Tu, Doamne, ești scut în jurul meu, slava mea și Cel ce înalți capul meu».

- BHS** : אַתָּה יְהוָה מִגֵּן בְּעָרֵי כְבוֹדֵי וּמְרִים רֵאשִׁי
- LXX** «σὺ δὲ κύριε ἀντιλήπτωρ μου εἶ δόξα μου καὶ ὑψῶν τὴν κεφαλὴν μου».
- VUL** «tu autem Domine susceptor meus es gloria mea et exaltans caput meum».
- ESV** «But you, O LORD, are a shield about me, my glory, and the lifter of my head». (v. 3)
- FBJ** «Mais toi, Yahvé, bouclier qui m'entoures, ma gloire! tu me redresses la tête».
- P.1651** «Iar, Tu, Doamne, scutitorul meu ești, slava mea; și înalți capul meu». (v. 3)
- B.1688** «Și Tu, Doamne, ajutorul meu ești, slava mea, și înălțând capul meu». (v. 3)
- B.1936** «Dar, Doamne, tu ești scut în jurul meu! Ești slava mea și cel ce înalță capul meu!».

Afirmațiile cu care David începe ce-a de-a doua secțiune a psalmului au menirea de a grăbi intervenția decisivă a Domnului în sprijinul cauzei sale. Nel-

<sup>69</sup> TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 12.

<sup>70</sup> «Este evident că dacă aceștia ar fi avut vreo idee că El nu se va ridica din nou, cu siguranță nu l-ar fi ucis. Despre aceasta erau spusele lor: „Dacă ești Fiul lui Dumnezeu, coboară-Te de pe cruce!” (Mt 27, 40) și „Pe alții i-a mântuit, iar pe Sine nu poate să Se mântuiască!” (Mt 27, 42). Prin urmare, nici Iuda nu L-ar fi trădat, dacă nu ar fi fost între cei care L-au disprețuit pe Hristos, zicând: „Nu este mântuire Lui întru Dumnezeu Lui!” (St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 5; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 69).

<sup>71</sup> Cf. J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 106.

<sup>71</sup> Cf. J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 105.

niștea acestuia s-a acutizat treptat datorită înmulțirii neașteptate a potrivnicilor săi și a faptului că Dumnezeu a întârziat să-și facă simțită prezența Sa protectoare. Regele era convins că Domnul îl va izbăvi și din această primejdie, așa cum de altfel făcuse în alte situații similare, însă nu pricepea motivul pentru care semnele mântuirii sale din mâna vrăjmașilor încă nu erau evidente. Deși era conștient că în timpul rebeliunii fiului său va trebui să ispășească o parte din păcatele săvârșite împotriva lui Urie și a soției acestuia, David nu s-a îndoit nicio clipă că Dumnezeu l-ar fi putut părăsi în aceste momente greu de suportat, atât ca rege, cât și ca părinte<sup>72</sup>. De aceea, prin cuvintele acestea, el nu face altceva decât să-și afirme credința neclintită în atotputernicia Domnului și încrederea că la un moment dat Acesta îl va înălța biruitor peste cei care acum îl consideră pierdut și fără scăpare<sup>73</sup>. Prin urmare, celor care afirmau că regele a fost părăsit de Cel în care își punea nădejdea, psalmistul le aduce înaintea imaginea unui Dumnezeu care ocrotește și restaurează onoarea celui ce a fost umilit<sup>74</sup>. Pentru a se încadra cât mai bine în contextul evenimentelor la care psalmul face trimitere, autorul descrie protecția divină de care are parte prin intermediul unei exprimări metaforice specifice mediului militar: pentru el, Domnul este asemenea unui scut<sup>75</sup>. Această armă defensivă confecționată din metal, lemn sau piele era purtată de luptătorii din vechime pe mâna stângă pentru a-și apăra pieptul de loviturile adversarilor. Deși era un obiect de apărare extrem de util, acesta putea să protejeze doar o parte a trupului uman. Dacă cineva ar fi fost atacat din mai multe părți în același timp, scutul nu putea să facă față decât unei singure lovituri, celelalte fiind parate eventual de sabie și de armură<sup>76</sup>. Însă, vulnerabilitatea pe care o implică în mod normal un scut, nu poate fi aplicată în cazul de față. Sintagma מַגֵּן בְּיַדִּי (*magen baadi*) – „scut în jurul meu” sugerează faptul că Dumnezeu îl protejează pe psalmist din toate părțile<sup>77</sup>. Nicio lovitură nu poate străbate apărarea imbatabilă pe care Domnul a rânduit-o pentru David<sup>78</sup>. Această

<sup>72</sup> Rabi Iona susține că atitudinea umilă a lui David a fost cea care i-a oferit certitudinea prezenței continue a lui Dumnezeu în vremea pribegiei (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 75).

<sup>73</sup> Rabi HIRSCH, *Psalms*, p. 18; Episcopul Teodor susține că dacă David și -a pus nădejdea în Dumnezeu, el a așteptat ca Acesta să-l și izbăvească (THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 37).

<sup>74</sup> «Dar tu, Doamne, întru credincioși a Ta, mă sprijini când cad și mă slăvești când sunt hulit de ei pe nedrept» (DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 10; cf. Rabi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 23; Rabi B. SEGAL, *Psalms 3...*, p. 77).

<sup>75</sup> Această metaforă familiară unui militar cum era David, sublinia că Domnul este protecția și puterea lui (Rabi S. FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 17).

<sup>76</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 29.

<sup>77</sup> THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 57; cf. A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 14; cf. I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 32.

<sup>78</sup> Comparând protecția Domnului cu un zid de nedoborât, Sfântul Chiril al Alexandriei subliniază încrederea neclintită a lui David în purtarea de grijă a Celui care îl mântuiește: «Acea, zice, mișcă armele și nădăjduiesc să mă biruiască, crezând că am fost golit de harul

realitate a fost confirmată de mai multe ori în cadrul istoriei poporului ales, începând cu Avraam cel căruia Însuși Dumnezeu i-a mărturisit că va fi ca un scut pentru el (*Fc* 15, 1; cf. *Dt* 33, 29)<sup>79</sup>. După ce își mărturisește încrederea totală în sprijinul ceresc, iar nu în puterile proprii, David face o afirmație demnă de toată considerația: cu toate că era un rege încununat de victorii și slăvit pentru faptele sale, acesta susține că slava lui este Însuși Domnul<sup>80</sup>. Cu alte cuvinte, mărirea lui nu se bazează pe realizările lui din trecut, nici pe potențialul pe care încă îl are în prezent, ci pe legătura sa cu Domnul care îl slăvește<sup>81</sup>. Având în vedere că slava regelui israelit venea de la Dumnezeu (cf. *Ps* 21 [20], 5<sup>82</sup>), atunci Cel care putea să-i redea lui David strălucirea pierdută nu putea fi altcineva decât sursa acesteia<sup>83</sup>. Pe de-altă parte termenul כְבוֹד (*kavod*) – „slavă” poate fi tradus și prin „onoare”, „reputație”<sup>84</sup>, cuvinte care se potrivesc bine acestui context. În acest sens, umilința și dezonorarea pe care a suferit-o David prin surghiunul său din Ierusalim și prin ocările pe care i le-a adus Șimei, nu putea fi reabilitată decât printr-o biruință zdrobitoare asupra dușmanilor. De abia atunci regele care plecase cu capul acoperit și desculț de dinaintea dușmanilor (cf. *2 Rg* 15, 30), putea să-ți ridice din nou capul ca semn al victoriei și al restaurării demnității<sup>85</sup>. Altfel spus, când Domnul va înălța capul regelui, toți vor cunoaște cu înaintea Sa David este drept și izbăvit de păcat, atât aici, cât și în veșnicie<sup>86</sup>.

Sfinții Părinți dezvoltă și o perspectivă hristologică, aplicând aceste cuvinte în contextul intrupării Cuvântului<sup>87</sup>. Aceștia afirmă că firea umană a Mântuitorului, văzându-se cuprinsă și slăvită într-o unire neamestecată cu firea dumneze-

Tău. Dar eu cunosc pe Mântuitorul și Eliberatorul meu. Nu-mi pun nădejdea în arc și nu sabia mea mă va mântui. Ci zidul nedoborât și mulțimea purtătoare de sulite nedoborâtă e bunăvoința Ta, o Stăpâne și ajutorul de la Tine. Nu mă voi teme de nimeni. Căci bunătatea Ta îmi dăruiește slavă și ridică capul meu, adică îl acoperă cu cinstire și îl arată mai presus de dușmani» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, pp. 41-42).

<sup>79</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 105.

<sup>80</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 73; E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 49.

<sup>81</sup> «Alții, zice, cu alte laude se fălesc spre slava lor: cu obârșia, cu sporirea în lucrurile lor, ori cu bogăția, ori cu alt asemenea bine vremelnic; dar eu nu numai întru Tine nădăduiesc și mă laud, căci Tu mă slăvești făcându-Te ajutorul meu și înălțând capul meu peste capetele vrăjmași lor mei, adică făcându-mă biruitor al lor și prin aceasta înalți capul meu, care mai înainte era plecat în jos, din pricina întâmplărilor și a necazurilor mele» (EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL *Psaltirea în tâlcurile...*, p. 78; cf. TEODORE DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 12).

<sup>82</sup> «Mare este slava lui întru mântuirea Ta, slavă și mare cuviință vei pune peste el» (*Ps* 21 [20], 5).

<sup>83</sup> A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 14.

<sup>84</sup> I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii”, p. 571; cf. R. BRATCHER, W. REYBURN, *A Translator's Handbook on...*, p. 37.

<sup>85</sup> G. PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 28; cf. M. DAHOOD, *Psalms*, p. 17.

<sup>86</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 23.

<sup>87</sup> St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 5; cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 42.

iască a Acestuia și-a manifestat exaltarea prin această exprimare. Casiodor susține că textul poate fi folosit și pentru a-i combate pe pelagienii care susțin că omul poate ajunge la bine fără ajutorul lui Dumnezeu<sup>88</sup>. Apoi părinți consideră că slăvirea la care face trimitere psalmului este cea pe care a primit-o Iisus Hristos când era pe cruce și a atras la Sine toate neamurile și atunci când I S-a dat numele care este mai presus de orice alt nume<sup>89</sup>.

Versetul 5: «Cu glasul meu strig către Domnul și El îmi răspunde din muntele Său cel sfânt. (Sela)».

- BHS** : הָלַי אֶל-הַיְהוָה אָקְרָא וַיַּעֲנֵי מִהַר קֹדְשׁוֹ סֵלָה
- LXX** «φωνῆ μου πρὸς κύριον ἐκέκραξα καὶ ἐπήκουσέν μου ἐξ ὄρους ἁγίου αὐτοῦ διάψαλμα».
- VUL** «voce mea ad Dominum clamavi et exaudivit me de monte sancto suo diapsalma».
- ESV** «I cried aloud to the LORD, and he answered me from his holy hill. Selah».
- FBJ** «À pleine voix je crie vers Yahvé, il me répond de sa montagne sainte». (v. 4)
- P.1651** «Cu glasul meu către Domnul strigai; și mă auzi din măgura Sfinței ei Sale». (v. 4)
- B.1688** «Cu glasul meu către Domnul am strigat și mă ascultă den muntele cel sfânt al Lui. (Strigare)». (v. 4)
- B.1936** «Către Domnul strig cu glas puternic și el îmi dă răspuns din sfânt muntele său. Sela».

David își fundamentează afirmația din versetul anterior pe faptul că ori de câte cere ajutorul lui Dumnezeu, Acesta nu întârzie niciodată să-i răspundă<sup>90</sup>. Veridicitatea acestei realități incontestabile este subliniată de autor prin folosirea imperfectului în cazul ambelor verbe. Forma de imperfect relevă de cele mai multe ori o acțiune care se repeta oricând, iar nu una izolată, și marchează un comportament uzual<sup>91</sup>. Din acest motiv, traducerea verbelor אָקְרָא (qara) – „a striga”, „a numi” și יַעֲנֵי (ana<sup>h</sup>) - „a răspunde” la viitor sau la prezent, nu la tre-

<sup>88</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 70.  
<sup>89</sup> J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 106; T. D’Aquino susține că Hristos a fost slăvit prin intrupare, răstignire și înviere (*Commentaire sur les Psaumes*, p. 57).  
<sup>90</sup> Odată ce s-a văzut înconjurat de Domnul precum un scut, David a înțeles că pentru a câștiga bătălia nu va fi nevoie nici măcar să intre în luptă. Chemarea Domnului în rugăciune și răspunsul Acestuia vor fi suficiente pentru a se considera victorios (Ibn Ezra) (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 76).  
<sup>91</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 29; cf. E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 50; cf. I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalmeii”, p. 752.

cut este oarecum în neconcordanță cu contextul dezvoltat până aici de psalmist. În acest sens, folosirea timpului trecut ar fi fost mult mai potrivită, fiindcă în acest fel David arăta oponenților săi că afirmațiile sale se bazau pe niște realități palpabile<sup>92</sup>. Dar, pentru că aceștia contestau sprijinul pe care Dumnezeu l-ar putea da regelui în aceste momente (cf. v. 3), psalmistul le mărturisește că nu numai trecutul, ci și prezentul îi certifică încrederea lui în Dumnezeu<sup>93</sup>. De altfel, alăturarea în cadrul unei lamentații a două verbe la imperfect, situație în care ultimul din acestea este precedat de un *vav consecutiv* (1), este o expresie a încrederii<sup>94</sup>. Exegeții ne atrag atenția în acest verset și asupra faptului că strigătul lui David nu este unul obișnuit. Psalmistul dă glas plângerii care îl frământa în adâncul sufletului<sup>95</sup>. Nu era ușor pentru el ca părinte să suporte răzvrătirea fiului său pe care nu cu mult timp în urmă îl iertase pentru fratricid. Pe rege nu îl necăjea așa de mult pierderea temporară a regatului său, ci posibilitatea ca fiul său pe care îl iubea extrem de mult, să-și piardă viața în acest conflict. De veridicitatea acestor afirmații ne putem convinge observând reacția pe care David a avut-o la aflarea vești că Absalom a fost ucis în urma confruntării decisive dintre cele două armate (cf. *2 Rg* 19, 1-7<sup>96</sup>). Părinții subliniază faptul că, Dumnezeu este întotdeauna receptiv la rugăciunile pe care oamenii la înalță dintr-o inimă sfâșiată de durere<sup>97</sup>. Aceste cereri intense se înalță la Domnul ca un strigăt puternic, chiar dacă buzele celui ce le rostește nu scot niciun sunet (ex. Moise, Ana sau Susana)<sup>98</sup>. Mențiunea că Domnul îi răspunde psalmistului din «muntele Lui

<sup>92</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 105; Rabi D. KIMHI motivează folosirea formei de trecut în cazul celui de-al doilea verb – „a răspunde” (situație întâlnită în câteva ediții scripuristice) pe faptul că psalmistul a văzut prin luminarea Duhului că Dumnezeu îi va împlini cererea și-l va izbăvi de vrăjmași (Rabi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 23).

<sup>93</sup> A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 15; Episcopul de Mopsuestia susține că Dumnezeu răspunde tuturor cererilor ce izvorăsc din sufletele celor ce-și mărturisesc încrederea în El (THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 37).

<sup>94</sup> M. DAHOOD, *Psalms*, p. 19; folosirea formei de viitor în traducere subliniază și ea încrederea că Dumnezeu îi va oferi psalmistului ceea ce cere (G. PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 28).

<sup>95</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 30; „am strigat», zice, către Dumnezeu, ori gânditor cu inima, ori și simțitor cu glasul, și îndată m-a auzit...” (EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL *Psaltirea în tâlcuirile...*, p. 78).

<sup>96</sup> «Atunci regele s-a tulburat și s-a dus în foisorul de deasupra porții și a plâns, iar când se ducea, zicea: „O, fiul meu Abesalom, Abesalom, fiul meu! Mai bine muream eu în locul tău! Abesalom, Abesalom, fiul meu!”» (cf. *2 Rg* 19, 1-7).

<sup>97</sup> Sfântul Chiril consideră că David oferă aici un exemplu demn de urmat celor se au parte de necazuri: «Descriindu-și proorocul pătimirile Sale și cum a răbdat cu bărbăție cele ce i s-au întâmplat, ne lasă nouă prin pilda lui o pildă foarte lămurită a răbdării și ne învață că în necazuri nu trebuie să alergăm la altcineva, decât la Dumnezeu; și că rodul acestei alergări al El este ascultarea [rugăciunilor] [subl. ns.] de care ne bucurăm» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, pp. 42-43).

<sup>98</sup> Vezi *Iș* 14, 15; *1 Rg* 1, 12-14; *Sus* 1, 34, cf. St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 5, T. D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 57.

cel sfânt»<sup>99</sup> nu a fost deloc întâmplătoare. Muntele la care făcea referire David era locul în care Dumnezeu l-a uns rege peste tot Israelul (cf. *Ps 2, 6*)<sup>100</sup>. Acest fapt este menit să scoată în evidență că între regele surghiunit și Domnul care sălășluia în Sion și își arăta slava între aripile heruvimilor ce ieșeau din capacul chivotului legământului, încă exista o legătură temeinică<sup>101</sup>. Depărtarea lui David de Ierusalim nu îl împiedica pe acesta să rămână în comuniune cu Dumnezeu. Prin urmare, era doar o chestiune de timp ca regele să fie reinstalat în demnitatea sa de Cel care-i confirmă prin acest răspuns legitimitatea regalității sale.

Versetul 6: «Eu m-am culcat și am adormit; m-am sculat căci Domnul mă sprijină».

- BHS** : אָנִי שָׁכַבְתִּי וְאִישָׁנָה וְהִקְיָצוּתִי כִּי יְהוָה יִסְמְכֵנִי
- LXX** «ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὕπνωσα ἐξηγέρθην ὅτι κύριος ἀντιλήμψεταιί μου».
- VUL** «ego dormivi et soporatus sum exsurrexi quia Dominus suscipiet me».
- ESV** «I lay down and slept; I woke again, for the LORD sustained me». (v. 5)
- FBJ** «Et moi, je me couche et m'endors, je m'éveille : Yahvé est mon soutien».
- P.1651** «Eu mă culcai și dormii și mă sculai; că Domnul mă păzește». (v. 5)
- B.1688** «Și eu mă culcai și adormii, sculai-mă, căce Domnul îmi va ajuta mie». (v. 5)
- B.1936** «Culcatu-m-am, am adormit și m-am sculat, căci Domnul este sprijinitorul meu».

Încredințat fiind de protecția lui Dumnezeu, David a găsit în timpul pribegiei sale liniștea necesară pentru a se odihni, chiar dacă se găsea într-o situație extrem de tensionată<sup>102</sup>. Evitarea atacului de noapte pe care Ahitofel îl sugerase lui Absalom, trecerea Iordanului și așezarea taberei sale într-un loc ferit de primejdii, i-au conferit regelui mărturia clară a sprijinului ceresc<sup>103</sup>. De acum înain-

<sup>99</sup> Muntele Sionului, cf. Rabbi S. FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 17; Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 77.

<sup>100</sup> Ținând cont de perspectiva mesianică a textului psalmul precedent, Eusebiu de Cezarea afirmă că David se roagă Celui pe care L-a văzut în chip profetic uns rege peste Sion, lui Iisus Hristos (EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Psalms*, coll. PG 23, 96 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 22).

<sup>101</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 105.

<sup>102</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 30; Rabbi S. FREEHOF, *The Book of Psalms...*, p. 17.

<sup>103</sup> Malbim susține că David a adormit înainte să afle că Absalom nu a pornit în acea noapte cu oastea sa în căutarea lui. Acest fapt subliniază încrederea lui mare în purtarea de grijă a lui Dumnezeu (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 77).

te teama și nesiguranța care i-au fost cauzate de rebeliunea neașteptată a fiului său și de răzvrătirea triburilor israelite aveau să fie înlocuite cu certitudinea că Domnul îl ocrotește oriunde s-ar afla. Datorită acestor considerente, Rabi David Kimhi a remarcat faptul că regele s-a culcat asemenea unui om care nu are ne cazuri și s-a trezit fără a fi necăjit de coșmaruri în timpul somnului său<sup>104</sup>. Această idee este confirmată și de verbul קִיף (*qif*) - „a se deștepta” care sugerează că trezirea a avut loc după o noapte de somn<sup>105</sup>. Astfel că, izbăvirea din primejdiiile nopții l-a determinat încă odată pe David să creadă necondiționat în sprijinul lui Dumnezeu<sup>106</sup>. Somnul<sup>107</sup> la care face referire psalmistul este perceput de către părinți ca un stadiu de stagnare în plăcerile păcătoase. Sf. Chiril consideră că David își aduce aminte aici de adormirea sa din „nepăsare în păcat” când orbit de dorința sa de desfătare trupească a comis adulter și omucidere. În acest context trezirea sa coincide cu conștientizarea păcatului și întoarcerea la Dumnezeu, lucruri care fără sprijinul Domnului nu s-ar fi putut realiza<sup>108</sup>. Totodată, ținând cont de dimensiunea anastasică pe care o poate dezvolta termenul „ἐξεγείρω” - „a ridica”, „a învia” (cf. *I Co* 6, 12<sup>109</sup>), părinții au susținut că David face o trimitere, fie la învierea sa, fie la învierea Domnului. Eftimie Zigabenu consideră că regele în chip profetic și-a văzut propria înviere care a avut loc atunci când sufletele dreptilor au înviat odată cu Hristos sau care urmează să fie realizată la sfârșitul veacurilor<sup>110</sup>. Începând cu Clement Romanul<sup>111</sup> și cu Sfântul Iustin<sup>112</sup>,

<sup>104</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 24; somnul liniștit este semn de ușurare, de detensionare (THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 37).

<sup>105</sup> R. BRATCHER, W. REYBURN, *A Translator's Handbook on...*, p. 38.

<sup>106</sup> M. GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 177, cf. F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 106, P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 74.

<sup>107</sup> Toma D'Aquino asemănă acest somn cu cel pe care l-a avut Adam în rai înainte de zidirea Evei sau cu cel avut de Hristos după răstignire. Din coasta Domnului a luat viață atunci Biserica (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 58).

<sup>108</sup> Sfântul aplică acest raționament și în cazul lui Absalom zicând: «...eu m-am lenevit și am adormit; dar acum m-am sculat și știu că Domnul mă va sprijini pe mine, cel prins în nedreptate. Voi scutura de la mine și somnul cel din moleșală, pe care mi l-a adus noaptea nenorocită. Și mă voi scula la viociune, văzând ca pe o zi albă starea luminoasă a lucrurilor. Căci, așteptarea ajutorului lui Dumnezeu nu mă lasă să adorm și să cad» (SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 43); Sf. Grigorie al Nyssei are o viziune similară (EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL *Psaltirea în tâlcuirile...*, p. 79; J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 107).

<sup>109</sup> «Iar Dumnezeu, Care a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi prin puterea Sa» (*I Co* 6, 14).

<sup>110</sup> EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL *Psaltirea în tâlcuirile...*, p. 79; este posibil ca acesta să fi avut ca sursă de inspirație comentariul episcopului Eusebiu care îl numără de David între cei înviați a treia zi după răstignire (EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Psalms*, coll. PG 23, 96 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 23).

<sup>111</sup> CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 1, trad. de Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 60.

<sup>112</sup> SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâia în favoarea creștinilor*, coll. *Părinți și*



acest verset a primit statutul de profeție și a fost aplicat în contextul morții și învierii lui Iisus Hristos. Precum și Mântuitorul a fost înviat din morți de Dumnezeu Tatăl, așa și oamenii nu pot avea parte de această minune decât prin lucrarea și sprijinul Domnului<sup>113</sup>.

Versetul 7: «Nu mă tem de miile de oameni, care stau împotriva mea de jur împrejur».

**BHS** : לֹא-אֵיִרָא מְרַבְּבוֹת עַם אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלַי

**LXX** «οὐ φοβηθήσομαι ἄπὸ μυριάδων λαοῦ τῶν κύκλωσυνεπιτιθεμένων μοι».

**VUL** «non timebo milia populi circumdantis me exsurge».

**ESV** «I will not be afraid of many thousands of people who have set themselves against me all around». (v. 6)

**FBJ** «Je ne crains pas ces gens par milliers qui forment un cercle contre moi».

**P.1651** «Nu mă tem de mii de oameni carii m-au împregiurat pre mine». (v. 6)

**B.1688** «Nu mă voiui teame de zeci de mii de noroade ale celor ce pre împrejur mă împresoară». (v. 6)

**B.1936** «Eu nu mă tem de sute și de mii, care, din toate părțile, se ațin în jurul meu».

Afirmația psalmistului din acest verset este mai degrabă o nouă manifestare a sentimentelor sale de încredere neclintită în decât un strigăt de victorie<sup>114</sup>. Rugămintea de izbăvire din pasajele următoare este o dovadă elocventă în acest sens. David continuă să realizeze că Dumnezeu nu l-a părăsit și că prigonitorii săi, din nefericire pentru ei, nu ia în considerare acest adevăr. Când regele a aflat de la Ionatan și Ahimaat<sup>115</sup> că Domnul a zădărnicit prin Hușai Archirianul sfaturile lui Ahitofel care îi propusese lui Absalom să îl atace cât mai repede pe tatăl său cu 12.000 de războinici pentru a evita războiul civil, David a înțeles că Dumnezeu l-a izbăvit prin aceasta de la o moarte sigură<sup>116</sup>. Înțelegând că este protejat prin lucrările Domnului de planurile lui Ahitofel, fostul său sfetnic de care se temea cel mai mult, David a exclamat încrezător că de acum nu mai îi este frică de cei ce-l dușmănesc indiferent cât de mare ar fi numărul lor<sup>117</sup>. Dacă

*Scriitori Bisericești 2*, trad. de Olimp Căciulă, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 50.

<sup>113</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 71; cf. ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 6.

<sup>114</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 107.

<sup>115</sup> Aceștia erau fii preoților Țadoc și Abiatar care aveau misiunea de a vesti pe David de planurile pe care le are Absalom cu privire la el. (cf. *2 Rg* 15, 36).

<sup>116</sup> A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 15.

<sup>117</sup> „Când Domnul mă sprijină nu vă tem nici măcar de cele mai teribile lucruri care mă pot

la început, psalmistul se înfricoșează de mulțimea de oameni care s-a adunat în jurul fiului său uzurpator, acum el mărturisește că nu se mai teme nici de miile<sup>118</sup> de persoane care-l înconjură amenințător și sunt pregătite de luptă<sup>119</sup>. Chiar dacă este încercuit de adversarii săi, regele nu are motive de spaimă fiindcă Dumnezeu îi este scut de jur împrejur (cf. v. 4). Făcând trimitere la atitudinea pe care psalmistul o manifestă în acest pasaj, părinții Bisericii<sup>120</sup> scot în evidență faptul că omul virtuos ajunge la trăiască fără teamă doar atunci când își pune toată încrederea în Dumnezeu. În acest sens, episcopul Diodor subliniază că David ajunge să nu se mai înspăimânte de mulțimea dușmanilor săi de îndată ce este încredințat de intervenția vizibilă a Domnului în sprijinul cauzei sale<sup>121</sup>. Interpretând într-un sens anagogic acest verset, Sf. Maxim Mărturisitorul ne atenționează privitor la forțele demonice care se adună asupra noastră de jur împrejur și ne atacă din toate părțile așa cum au făcut dușmanii lui David<sup>122</sup>. Corelând ideea dezvoltată aici de psalmist cu evenimentele ce s-au desfășurat în timpul patimilor de pe Golgota, părinții evidențiază atitudinea pe care Domnul o are față de răstignitorii Lui<sup>123</sup>. Mântuitorul nu se teme de uneltirile lor și nici de moartea pe care i-a pregătit-o fiindcă știe că după trei zile învierea Sa va aduce numai beneficii lumii, iar exemplul Său va fi urmat de martirii care-și vor jertfi viața pentru El din credință<sup>124</sup>.

Versetul 8: «Scoală, Doamne! Mântuiește-mă, Dumnezeul meu, căci Tu ai bătut pe toți vrăjmașii mei peste obraz; dinții nelegiuitorilor ai zdrobit».

copleși» (*Metzudas David*) (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 78).

<sup>118</sup> Expresia מְרִיבוֹת (meribebot) – „de zeci de mii” pe care o folosește David cu privire la oponenții săi, este o formă de plural care în limba ebraică exprimă mai degrabă un număr foarte mare de persoane, decât o cifră exactă, R. BRATCHER, W. REYBURN, *A Translator's Handbook on...*, p. 38; cf. A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 31.

<sup>119</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 74; cf. E. HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms...*, p. 51.

<sup>120</sup> Vezi detalii în ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1129 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 22.

<sup>121</sup> DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, pp. 11-12; «„Nu mă voi teme de mii de popoare”. Deoarece, zice, Domnul m-a ajutat, m-am trezit și astfel m-am îmbogățit cu un cuget tineresc, încă nu mă mai tem în niciun fer, chiar dacă mă vor înconjura mii de popoare, împreună cu Abesalom» (Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tălcuirea psalmilor”, p. 43).

<sup>122</sup> «De jur împrejur înseamnă înainte, îndărăt, la dreapta și la stânga. Deci dracii dau năvală asupra noastră de dinainte, când ne vrăjesc prin înfățișările materiei; de dinapoi, când stărnesc amintirea păcatului, prin gândurile ce le-am avut mai demult; de la stânga, când tulbură sufletul prin patimile trupești și neînfrânate; și de la dreapta, când dau năvală asupra sufletului prin mândrie și slavă deșartă» (Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, coll. *Filocalia 2*, trad. de Dumitru Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1993, pp. 217-218; cf. EFTIMIE ZIGABENUL, Sf. NICODIM AGHIORITUL *Psaltirea în tâlcurile...*, p. 79).

<sup>123</sup> ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1129 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 22; cf. St. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 6.

<sup>124</sup> Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tălcuirea psalmilor”, p. 43; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 71; în Biserica de Apus, acest versetul era folosit frecvent în slujba de comemorare a martirilor (J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 107).

- BHS** קוֹמָה יְהוָה הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהֵי כִי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אֹיְבֵי לִחֵי שְׁנֵי רָשָׁעִים  
:שִׁבְרָתָּ
- LXX** «ἀνάστα κύριε σῶσόν με ὁ θεός μου ὅτι σὺ ἐπάταξας πάντας τοὺς ἐχθροῖνόντάς μοι ματαίως ὀδόντας ἁμαρτωλῶν συνέτριψας».
- VUL** «Domine salvum me fac Deus meus <sup>8</sup>quoniam tu percussisti omnes adversantes mihi sine causa dentes peccatorum contrivisti».
- ESV** «Arise, O LORD! Save me, O my God! For you strike all my enemies on the cheek; you break the teeth of the wicked». (v. 7)
- FBJ** «Lève-toi, Yahvé! Sauve-moi, mon Dieu! Tu frappes à la joue tous mes adversaires, les dents des impies, tu les brises».
- P.1651** «Scoală, Doamne, mântuialte-mă, Dumnezeu! 7Că Tu bătuș pre toț pizmașii miei preste falci, dinții păcătoșilor zdrobiși-i». (v. 7)
- B.1688** «Scoală, Doamne, mîntuiaște-mă, Dumnezeu! 7Că tu ai lovit pre toți ceia ce-m vrăjmașuiesc în deșert; dinții păcătoșilor ai zdrobit». (v. 7)
- B.1936** «Scoală, Doamne! Mîntuește-mă, Dumnezeul meu, căci tu lovești peste obraz pe toți dușmanii mei, tu zdrobești dinții nelegiuitorilor!».

Cuvintele cu care debutează acest verset au fost extrase din ritualul pe care îl aveau israeliții atunci când ridicau chivotul legământului și porneau la drum prin pustie (*Nm* 10, 35<sup>125</sup>). Este foarte probabil ca sintagma «Scoală, Doamne!» prin care aceștia invocau protecția divină și înfrângerea dușmanilor, să fi fost folosită ulterior ca un strigăt de luptă<sup>126</sup>. Chiar dacă în perioada regalității chivotul rămânea de multe ori în Ierusalim, invocarea prezența nemijlocite a Domnului în sprijinul armatei israelite era absolut necesară pentru obținerea victoriei<sup>127</sup>. Din acest motiv, credem că David a făcut apel la aceste cuvinte pentru a determina intervenția favorabilă a Domnului în finalizarea acestui conflict<sup>128</sup>. Această exprimarea antropomorfică, folosită adeseori în limbajul scripturistic pentru a atrage atenția și a solicita ajutorul<sup>129</sup>, era menită să sublinieze faptul că Dumnezeu încă nu își făcuse simțită prezența într-un mod vizibil pentru oponenții săi. De aceea îi cere să se ridice cât mai degrabă pentru a pune capăt și tensiunii sale sufletești ce fusese accentuată de această așteptare. Sf. Chiril ne atrage atenția asupra îndrăznelii pe care a avut-o David când a cerut destul de imperativ Domnului să-i vină în ajutor. Ierarhul alexandrin scoate în evidență aici atât nevino-

<sup>125</sup> «Când se ridica chivotul, ca să plece la drum, Moise zicea: „Scoală, Doamne, și să se risipească vrăjmașii Tăi și să fugă de la fața Ta cei ce Te urăsc pe Tine!”» (*Nm* 10, 35).

<sup>126</sup> I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 33.

<sup>127</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 74; cf. A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 16.

<sup>128</sup> N.D.-WALFORD et al., *The Book of Psalms*, p. 77.

<sup>129</sup> A. BARNES, *Notes, critical, explanatory...*, p. 31.

văția regelui față de uzurpator<sup>130</sup>, cât și virtuozitatea lui fără de care nu ar fi avut curajul să se raporteze astfel la Dumnezeu<sup>131</sup>. Se mai poate remarca și faptul că relația sa cu Dumnezeu era una extrem de strânsă. Folosind o particulă pronominală posesivă în structura cuvântului Elohim (אֱלֹהִים – *Elohai*), David și-l face cu o simțire delicată propriu pe Dumnezeul tuturor. Se mai accentuează aici și bunătața regelui care nu cere Domnului să-i distrugă pe dușmanii săi, ci doar să-l mântuiască pentru a le putea dovedi că insinuările lor privitoare la pierderea suportului divin erau nefondate. Această cerință ne dovedește, așa cum de altfel am subliniat mai sus în text, că David fusese profund indignat de afirmații aceleora care considerau că Dumnezeu l-a părăsit și că acum nu mai este mântuire pentru sufletul lui (cf. v. 3)<sup>132</sup>.

Forma de perfect a verbelor נָכַח (*nakha<sup>k</sup>*) – „a bate”, „a lovi” și שָׁבַר (*šavar*) – „a zdrobi”, „a fărâmița” sugerează faptul că David face referire la niște evenimente deja petrecute<sup>133</sup> în care a avut parte de biruință, și-i cere Domnului să-l izbăvească într-o manieră asemănătoare<sup>134</sup>. Anihilarea forțelor ce i-au fost cândva potrivnice este descrisă într-o formă metaforică de psalmist. Lovirea adversarului peste obraz era privită în textul sfânt (cf. *Iov* 16, 10<sup>135</sup>) ca un gest ce indică batjocură. Astfel că, aplicarea acestei lovituri rușinoase sublinia disprețul celui care pălmuia<sup>136</sup>. Zdrobirea dinților<sup>137</sup> completează imaginea precedentă, sporind umilința oponentilor care sunt comparați de data aceasta cu niște animale sălbatice. Gestul respectiv care subliniază implicit și agresivitatea acestora, face trimitere la o înfrângere decisivă<sup>138</sup>. Un animal căruia i s-au scos dinții (ar-

<sup>130</sup> Cf. Rabbi Gamliel (HaCohen) RABINOWITZ, *Tiv HaTehillos. The essence of Praise. A commentary on Sefer Tehillim*, Feldheim, Jeruralem, 2005, pp. 26-27.

<sup>131</sup> «Dar aceasta [îndrăzneala] [subl. ns.] nu e potrivită tuturor. Căci, cei ce disprețuiesc voile dumnezeiești și dau frâu liber tuturor plăcerilor, cum sau de unde ar avea această îndrăzneală? Dar cei ce își supun ușor grumazul de condus legilor lui Dumnezeu, au multă îndrăzneală către El. Ei pot spune în mod cuvenit: „Scoală, mântuiește-mă pe mine, slujitorul Tău cel sincer» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 43).

<sup>132</sup> P. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 74.

<sup>133</sup> I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii”, 754; G. PHILLIPS, *The Psalms in Hebrew...*, p. 29.

<sup>134</sup> Cu alte cuvinte, pe baza izbăvirilor anterioare, David se cere confortul prezent (J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 108); «împărtășește-mă de mântuirea desăvârșită, precum i-ai pedepsit de multe ori pe cei ce au avut asupra mea vrăjmăși e nedreaptă: și pe cei de o seminție, și pe cei de altă seminție, și pe israeliți, și pe amaleciți, și pe Saul însuși; așa învrednicește-mă și acum de mântuire» (TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 13).

<sup>135</sup> «Deschis-au gura lor împotriva mea, în batjocură m-au lovit peste obraji. Toți grămadă se înghesuie împotriva mea» (*Iov* 16, 10).

<sup>136</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 24; cf. M. GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 178.

<sup>137</sup> M. DAHOOD, *Psalms...*, p. 20; Ava Evagrie afirmă că în sens spiritual, dinții păcătoșilor sunt asemănați cu gândurilor străine care se apropie de noi și care încearcă să ne cuprindă precum un animal mănâncă trupul victimei sale (EVAGRIUS OF PONTUS, *Notes on the Psalms*, coll. PG 12, 1132 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 23).

<sup>138</sup> Dumnezeu sfărâmă întotdeauna dinții celor care au scrâșnit mânioși împotriva lui David

mele lui principale de atac), indiferent cât fi de agresiv, este ușor de stăpânit. Prin urmare, din aceste exprimări metaforice reiese că David a solicitat Domnului să aplice dușmanilor săi o pedeapsă disprețuitoare pentru atitudinea lor nedreaptă și pentru insinuările malițioase, și, totodată, să îi lipsească de orice putere, anihilând orice posibilitate prin care ar putea să facă rău<sup>139</sup>. Versiunea greacă a acestui text «cei ce mă vrăjmășesc în deșert» le-a oferit părinților posibilitatea să scoată și mai mult în evidență nevinovăția regelui. Absalom și cei care i-au urmat lui nu erau îndreptățiți și nici nu aveau un motiv temeinic să se răzvrătească împotriva lui David<sup>140</sup>. L-a fel s-a întâmplat și în cazul Mântuitorului, calomniatorii Lui nu puteau găsi niciun argument care să-L încrimineze și să-L condamne la moarte. Mai mult, când Domnul era răstignit, aceștia îl batjocoreau și-I cereau să se mântuiască pe Sine sau să se pogoare de pe cruce. Asumând cuvintele psalmistului, Iisus Hristos cerea Tatălui ca să grăbească timpul, ca prin înviere să astupe gurile clevetitorilor<sup>141</sup>. Casiodor extinde aplicabilitatea acestor cuvinte și afirmă că psalmul nu face referire doar la evreii care au cauzat răstignirea, ci la toți ereticii care prin învățătura lor îl hulesc pe Domnul<sup>142</sup>.

Versetul 9: «La Domnul este mântuirea. Binecuvântarea Ta fie peste poporul Tău. (Sela)».

|               |   |
|---------------|---|
| <b>BHS</b>    | : לַיהוָה הַיְשׁוּעָה עַל-עַמּוֹךָ בְּרִכְתּוֹךָ סֵלָה:                         |
| <b>LXX</b>    | «τοῦ κυρίου ἡ σωτηρία καὶ ἐπὶ τὸν λαόν σου ἡ εὐλογία σου».                      |
| <b>VUL</b>    | «Domini est salus et super populum tuum benedictio tua».                        |
| <b>ESV</b>    | «Salvation belongs to the LORD; your blessing be on your people! Selah». (v. 8) |
| <b>FBJ</b>    | «De Yahvé, le salut! Sur ton peuple, ta bénédiction!».                          |
| <b>P.1651</b> | «A Domnului easte spăsenia; și spre oamenii Tăi - blagoslovenia Ta              |

(Metsudat David) (Rabbis A. CHAIR FEUER et al., *Tehilim...*, p. 79).

<sup>139</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 108; Toma de Aquino susține că într-o dimensiune mistică prin obraz (fâlci) se face referire la Absalom, iar prin dinți, cei care i s-au alăturat. Când Absalom a fost nimicit, ceilalți au fost zdrobiți (THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 58).

<sup>140</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 41; «privește precizia cuvântului. Căci nu a spus simplu: pe cei ce mă dușmănesc, ci pe cei ce fac acestea în deșert, adică fără pricină și de prisos și fără nicio vină a lui David. Și dușmănește cineva în deșert, când nu o face din vreo răzbunare, nici nu pătimește ceva din cele ce obișnuiesc să-l supere sau să-l mânia. Și dușmănie în deșert are cineva când nu are niciun motiv de dușmănie și de ură» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 44).

<sup>141</sup> ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 6; AMMONIUS OF ALEXANDRIA, *Fragments on Psalms*, coll. PG 85, 1364 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 23; Episcopul Eusebiu afirmă că David își exprimă dorința de a fi părtaș învierii lui Hristos pe care o vede ca profet, cât mai repede cu putință, EUSEBIUS OF CAESAREA, *Commentary on Psalms*, coll. PG 23, 97 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 23.

<sup>142</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, p. 71.

(Sela). Slava». (v. 8)

**B.1688** «A Domnului e mântuirea, și preste norodul Tău blagoslovenia Ta. Slava». (v. 8)

**B.1936** «A Domnului e mântuirea. Bindecuvântarea ta peste poporul tău! - Sela». (v. 8)

În ultimul verset al psalmului, David oferă o replică decisivă celor ce înșirau că nimeni, nici măcar Dumnezeu nu poate să-l mai mântuiască de mâna lui Absalom. După ce demonstrează că relația sa cu Domnul este neschimbată în pofida unor evenimente contrare, acesta le transmite încrezător dușmanilor săi că Cel care l-a izbăvit în trecut din necazuri similare nu se va dezice de el și îl va mântui, fiindcă numai El este în măsură să hotărască cui oferă ceea ce deține<sup>143</sup>. Cu alte cuvinte, capacitatea de a mântui aparține numai Domnului (*Iona* 2, 10<sup>144</sup>; cf. *Ap* 7, 10), indiferent de ce afirmă unii sau alții, deoarece particula ל (le) - „la” care este atașată numelui dumnezeiesc Yahwe (Domnul), denotă exclusivitatea posesiei, precum și puterea de a dărui mântuire oricui dorește<sup>145</sup>.

După clarificarea acestei problematice care a fost generată de speculațiile adversarilor săi ce sunt menționate în v. 3, David face o afirmație care subliniază atât mărinimia sa, cât și asumarea responsabilității de conducător al poporului. De fapt, cuvintele prin care solicită binecuvântarea dumnezeiască peste poporul său sunt mai degrabă o rugăciune, decât o afirmație<sup>146</sup>. Convins fiind de biruința pe care Dumnezeu i-o va oferi, regele face acum un apel pacificator prin care dorește să transmită tuturor supușilor săi că nu se va răzbuna pe ei, ci va fi iertător<sup>147</sup>. Sf. Chiril consideră că David nu face altceva decât să-l roage pe Dumnezeu să răsfângă și asupra poporului binecuvântarea de care el va avea parte: „E un lucru sfânt a se ruga cineva să primească și alții ceea ce voiește să primească el. Căci nu cere să se împărtășească numai el de bunătățile date de Dumnezeu, ci voiește să se împărtășească de ele, îndeobște, toți cei ce iubesc pe Dumnezeu”<sup>148</sup>.

<sup>143</sup> Rabbi D. KIMHI, *The longer commentary of...*, p. 25.

<sup>144</sup> «Dar eu Îți voi aduce Ție jertfe cu glas de laudă și toate făgăduințele mele le voi implini, căci mântuirea vine de la Domnul!» (*Iona* 2, 10).

<sup>145</sup> I.P.-MĂLĂIEȘTI, „Psalmii”, p. 755.

<sup>146</sup> «Nu am nădejdea spre om, ci de la Tine aștept mântuirea; și nu numai eu singur, ci și norodul Tău, supărat de război împreună cu mine. Mă grijesc încă și de cei ce-mi dau război, pentru că și acela este norodul Tău. Deci dă-le, Stăpâne, și acestora, și acelora, blagoslovenia păcii» (THEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 13; cf. THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on Psalms...*, p. 41, DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms...*, p. 12).

<sup>147</sup> F. DELITZSCH, *Biblical commentary...*, p. 108; David nu intenționează să pedepsească pe toți care s-au alăturat lui Absalom, ci numai pe cei care au ademenit poporul în revoltă (I. OLARIU, *Explicarea Psalmilor...*, p. 34).

<sup>148</sup> SF. CHRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 45.

Părinții văd în mântuirea și binecuvântarea ce vin de la Dumnezeu<sup>149</sup> trimiteri profetice la lucrările pe care le vor realiza de-a lungul timpului, Mântuitorul Iisus Hristos și Duhul Sfânt<sup>150</sup>. Aceste acțiuni dumnezeiești se vor răsfrânge asupra omenirii, fie ca răspuns la necazurile Bisericii în vremuri de persecuție, fie ca izbăvire pentru orice suflet care se luptă cu gândurile păcătoase<sup>151</sup>.

## Dimensiune teologică

### *Numele lui Dumnezeu – semn al prezenței personale*

Invocarea frecventă a numelui Yahwe (vv. 2, 4, 5, 6 și 8) subliniază nevoia psalmistului de a simți cât mai grabnic prezența protectivă a Domnului. Având în vedere că rostirea numelui premergea ipostazierea realității definite<sup>152</sup> și că Dumnezeu era prezent în mod real în numele Său<sup>153</sup>, orice chemare de acest gen

<sup>149</sup> Cu toate că textul psalmului precizează cu atât mântuirea, cât și binecuvântarea vin de la Dumnezeu, Rași susține că cea din urmă este răspunsul firesc al omului care îl binecuvântează pe Domnul după ce a dobândit roadele izbăvirii (M. GRUBER, *Rashi's Commentary...*, p. 178).

<sup>150</sup> „Poate că aci David se îndreaptă și spre Dumnezeu, spunând: de la Tine, Doamne și Tată, să fie, trimis Mântuitorul Iisus Hristos, spre mântuirea firii omenești și binecuvântarea Sfântului Duh peste poporul Tău, pe care binecuvântează-L cu toată binecuvântarea duhovnicească. Căci, în Hristos Iisus se vor binecuvânta toate neamurile, iar iudeii se vor scoate afară. Hristos zice și el că mântuirea Sa, pe care a câștigat-o înviind din morți, este a Tatălui; de asemenea, Tatălui îi atribuie binecuvântarea peste cei ce cred. De aceea, zice: «Veniți binecuvântații Părintelui Meu de moșteniți» (Mt 25, 54)» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea psalmilor”, p. 45); Didim cel Orb atribuie Fiului, atât capacitatea de a mântui, cât și pe cea de a binecuvânta (DIDYMUS THE BLIND, *Fragments on the Psalms*, coll. PG 39, 1164 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, p. 24).

<sup>151</sup> ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 7; cf. THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, p. 58.

<sup>152</sup> „Spre deosebire de societatea actuală în care un nume nu este altceva decât un *semn distinctiv* sau o numire strict convențională, în antichitate acesta deținea un rol privilegiat, fiind un instrument de cunoaștere și o sursă de putere. Cunoașterea numelui permitea omului să intre într-o stare de comunicare / comuniune cu cel numit, iar acela care știa numele vrebnei divinității sau persoane putea să o cheme și să relaționeze cu ea. Prin urmare, cunoașterea, rostirea și invocarea unui nume deveneau izvoare de putere efectivă” (Stelian PAȘCA-TUȘA, „Numele lui Dumnezeu, semn al prezenței personale și acțiunea sa izbăvitoare [sotirică]”, în: *Studia*, I [2010], pp. 15-26).

<sup>153</sup> Considerat sfânt prin sine însuși, Yahwe este numele care definește ființa lui Dumnezeu. Acesta reprezintă cel mai important titlu pentru Dumnezeu deoarece este chiar numele Său propriu pe care l-a descoperit poporului ales. Evreii îl considerau *numele prin excelență*, numele cel mare glorios și teribil, numele ascuns și misterios, numele esenței. „Orice alt nume - subliniază părintele Ioan Chirilă - este corelat cu o anumită activitate a Sa, însă Numele Său esențial nu are un înțeles comun și o semnificație concretă. Or lipsa sa de semnificație arată tocmai poziția pe care o are în centrul Ființei și al Creației, a cărei temelie este. Fără a avea un anume sens, conferă sens tuturor existențelor” (Ioan CHIRILĂ, *Fragmentarium exegetic filonian. Nomotetica. Repere exegetice la Decalog*, vol. 2, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 94; cf. Vasile LOICHIȚĂ, „Nimirile biblice ale lui Dumnezeu și valoarea lor dogmatică”, în:

il viza în chip direct pe Cel invocat. Datorită acestui fapt unii dintre teologi au afirmat că numele Domnului putea fi identificat cu Domnul Însuși<sup>154</sup>. Fiind o manifestare *ad extra* a lui Dumnezeu, numele devenea astfel semnul care indică prezența personală și lucrarea nevăzută a Acestuia<sup>155</sup>. Persoana care se află în nume se comporta în așa fel încât din momentul invocării, omului i se oferă certitudinea că înaintea sa nu se află altcineva decât Dumnezeu Însuși<sup>156</sup>. Conștiinți și convinși de faptul că acest nume nu este ceva gol, pentru că în El este cuprins totul: „dreptatea și izbăvirea, viața și răscumpărarea, cunoștința și înțelepciunea”<sup>157</sup>, psalmiștii au văzut în numele Domnului mărturia concretă a fidelității și a promiei sale. Pentru ei, numele a devenit izvorul mântuitor, turnul de scăpare pentru cei care căutau protecție și ajutor. Din acest motiv lui Dumnezeu i se cerea să ajute, să intervină, să mângâie, să elibereze și să protejeze pe cei aleși care îi cereau sprijin de dragul numelui Său. Numele Domnului era deja o forță protectoare ce își arăta prezența pretutindeni și oricând (*Ps* 20 [19], 2), forțându-i pe dușmanii să se retragă și să se recunoască învinși (*Ps* 118 [117], 10-12), iar suveranitatea numelui Său, prin care Dumnezeu își ajută poporul (*Ps* 54 [53], 1) și care iradia asupra tuturor (*Ps* 8, 2), i-a determinat pe israeliți să caute ajutorul lor în numai în numele Celui ce a făcut cerul și pământul (*Ps* 124 [123], 8). În acest fel numele Yahwe devenea garanția și fidelitatea promisiunilor,

---

*Mitropolia Banatului*, X-XII [1956], p. 74).

<sup>154</sup> „Numele este Dumnezeu Însuși, o manifestare a lui Yahwe *ad extra*...” (Hans-Joachim KRAUS, *Teologia de los Salmos*, trad. Victor A. Martinez de Lopera, Ediciones Seguime, Salamanca, 1996, p. 25); „Numele este o emanație a ființei...” (Marcel VILLER et al., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. 11, Beauchesne, Paris, 1981, p. 397); „Numele este un substitut al persoanei...” (J. D. DOUGLAS, Merrill C. TENNEY, *The New International Dictionary of the Bible*, Zondervan Publishing House, Michigan, 1981, p. 690); „Numele este expresia ipostasului său, manifestarea alterității personale...” (Mihai VLADIMIRESCU, Mihai CIUREA, „Tetragrama YHWH – cel mai important nume al lui Dumnezeu în Biblia ebraică”, în: *Mitropolia Olteniei*, I-IV [2008], p. 112); chiar dacă mulți exegeți privesc legătura dintre Dumnezeu și numele Său într-un raport de identitate, numele nu este echivalentul deplin al entității pe care o reprezintă, cu toate că definește esența persoanei și poate fi chiar un substitut pentru ea. Opinia părintelui Pavel Florenski potrivit căreia „Numele lui Dumnezeu este Dumnezeu; dar Dumnezeu nu este nume” (Nicolae Nicolescu, *Definirea numelui lui Dumnezeu la Părintele Pavel Florenski*, <<http://www.crestinortodox.ro/editoriale/70117-definirea-numelui-lui-dumnezeu-la-parintele-pavel-florenski>, 21.06.2017>), punctează ferm nuanțele pe care le presupune această relație și stabilește limitele noțiunii analizate preîntâmpinând eventualele confuzii.

<sup>155</sup> „Numele lui Dumnezeu conține energia divină, care oferă prezența lui Dumnezeu, încât se poate spune că, din punct de vedere practic, energetic, numele lui Dumnezeu este Dumnezeu, mai exact puterea lui Dumnezeu, care este prezentă în El” (Serghie BULGAKOV, *La philosophie du verbe et du nom*, trad. Constantin Andronikof, Sofia. Pensée et religion Lausanne, 1991, p. 202).

<sup>156</sup> Gerhard VON RAD, *Old Testament Theology*, vol. 1, SCM Press LTD, London, 1975, pp. 183-184.

<sup>157</sup> H.-J.KRAUS, *Teologia de los Salmos*, p. 25.



precum și semnul prezenței mântuitoare (*Ps* 23 [22], 3; 25 [24], 11; 31 [30], 4; 106 [105], 8; 109 [108], 21; 148, 5 și 13)<sup>158</sup>.

### *Perspectivile hristologice ale psalmului*

Părinții consideră că psalmul face trimitere la evenimentele ce s-au derulat în imediata apropiere a patimilor Domnului, când mulțime multă de farisei și cărturari s-au adunat împotriva Lui pentru a-L răstigni<sup>159</sup>. De asemenea, și ridicarea lui Absalom împotriva părintelui său își găsește corespondent în acele timpuri în persoana lui Iuda care și-a trădat Învățătorul<sup>160</sup>. Somnul liniștit pe care regele David l-a avut la un moment dat în decursul fugii sale a fost perceput de părinți ca o aluzie la moartea Mântuitorului și la punerea Sa în mormânt, iar trezirea psalmistului în zorii dimineții a fost interpretată într-o perspectivă anastasică. Biruitor peste mulțimile care s-au întărâtat asupra Sa, Iisus Hristos înviază din morți și oferă Bisericii Sale și celor care vor suferi pentru El încredințarea că suferința lor este temporară. Necazurile și chinurile pe care le-au răbdat le vor aduce ca răsplată mântuirea și viața veșnică<sup>161</sup>.

### **Utilizare cultică**

*Ps* 3 se citește în fiecare sâmbătă seara la vecernie în cadrul catismei întâi (*Ps* 1-8). Separat se citește în cadrul slujbelor ceasurilor împărătești, la ceasul I în Vinerea Patimilor. V. 1 este utilizat la vecernia din prima zi de miercuri a Postului Mare. Cuvintele vv. 1 și 2 intră în alcătuirea cântării canonului patimilor. Le mai întâlnim ca stihuri separate la vecernia din Joia Patimilor și la apostolul zilei. V. 7 se citește ca stih la pripeala polieleului de la utrenia Nașterii Domnului. Vv. 7 și 8 apar în cadrul slujbei ceasurilor împărătești (ceasul I) de la Crăciun, înainte de proorocii și de apostol. V. 8 face parte din cântarea „Fericit bărbatul” care este intonată la vecernia de sâmbătă seara (în locul primei catisme) și la unele sărbători mai importante din timpul anului<sup>162</sup>.

<sup>158</sup> H.-J. KRAUS, *Teologia de los Salmos*, pp. 23-24; Samuel TERRIEN, *The Psalms: Strophic structure and theological commentary*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, p. 93.

<sup>159</sup> ST. AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, pp. 4-5; CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, pp. 68-69.

<sup>160</sup> ORIGEN, *Selection from the Psalms*, coll. PG 12, 1120 – C. BLAISING, *Psalms 1-50...*, pp. 19-20.

<sup>161</sup> A. BULAI, *Psalmii...*, p. 18; cf. J. NEALE, *A commentary on the Psalms...*, p. 108.; vezi mai multe detalii în perspectiva spirituală expusă la vv. 1-3 și 6.

<sup>162</sup> Vezi Athanasie NEGOIȚĂ, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1940, pp. 63, 65, 120, 126 și 158. Pentru a sesiza modul în care a fost receptat acest psalm în cultul Bisericii Romano-Catolice recomandăm: Louis JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme: Étude textuelle, littéraire et doctrinale*, vol. 1, Duculot, Gembloux, 1975-1979, p. 250.

## Actualizare

Trăirile sufletești contrastante ale psalmistului pot fi însușite cu ușurință de către orice persoană care se află la un moment dat într-un necaz care îl covârșește. Teama de răul care ne poate împresura în acele clipe este temperată într-o oarecare măsură de încredințarea că Dumnezeu care ne-a oferit izbăvire în situații similare, nu ne părăsește și va veni grabnic în ajutorul nostru. Dacă însă sprijinul dumnezeiesc întârzie să apară, sufletul nostru va fi cuprins de o neliniște teribilă. Pe măsură ce amenințarea crește, credința și răbdarea ne va fi pusă la o serioasă încercare. Deși suntem încredințați de fidelitatea Domnului și de veridicitatea credinței noastre, începem treptat să ridicăm semne de întrebare în privința izbăvirii și să tăgăduim tot mai mult eficacitatea rugămintilor. Așteptarea unui semn divin care să ne întărească nădejdea devine tot mai presantă<sup>163</sup>. Devine din ce în ce mai dificil să înțeleagă care este rațiunea acestei întârzieri și ce îl reține pe Dumnezeu să intervină decisiv în soluționarea problemei noastre. Însă, de îndată ce Domnul răspunde strigătului nostru disperat și ne încredințează din nou de prezența Sa protectivă, tensiunea sufletească i-a sfârșit, respirăm ușurați și devenim de neclintit în fața necazului.

## Summary: Psalm 3 - An isagogical, exegetical and theological analysis

From the very beginning, the present paper points out that *Ps* 3 describes anti-thetically the Psalmist's inner struggle that oscillates between fear and certainty in the context of an imminent threat from the outside. Even though he is convinced of the fact that God will deliver him from this threat, the psalmist persists in a state of expectation which amplifies his inner struggles. In other words, he belongs to an unpredictable and dangerous present, knows that he has been many times delivered in the past, but does not grasp the close deliverance that is somehow delayed. The third psalm describes anti-thetically the spiritual tension of the psalmist who oscillates between fear and the assurance of salvation in the context of an imminent exterior threat. The person to whom this psalm refers prophetically is Jesus Christ Himself. Similarly to the previous psalm, it points to the plot of the Jewish leaders (supported by Judas the Iscariot) against the Lord and the victory that He achieves through resurrection. The traditional Jewish interpretation and also that of the Holy Fathers of the Church state that the psalm was written during the fight against King David by Absalom, when he was running away from his son, together with his family and six hundred soldiers that had remained faithful to him, and he was heading towards the Mount of Olives (2 Sam 15, 30).

As states the isagogical part of the paper, this opinion was shared by the Fathers of the Church who unanimously asserted that this unfortunate event inspired David in writing his lamentation. Moreover, among modern and contemporary scholars only few claim that the psalmist refers to another event in the life of David (one of the persecutions from Saul) or to one that took place during Josaphat's rule (2 Chr 20). However,

<sup>163</sup> N.D.-WALFORD et al., *The Book of Psalms*, p. 78.

the vast majority of them claim that the psalmist resonates in the most obvious way with the text from 2 Samuel 15-17, that describes the rebellion of Absalom. The psalm was written by David during his wandering, most probably in a quieter moment when he had time to analyse objectively the situation he was in. The superscription of the third psalm provides clues regarding the lyrical category to which this text belongs, regarding the author and the event that generated the composition of this lamentation. The quarterly division of the psalm is given mostly by the term *selah* that comes at the end of each section, except the third one. According to the rabbinic view, *selah* is merely a musical indication and does not have any critical importance, even though some such scholars have tried to decrypt the meaning of this term.

The exegetical analysis commences with a presentation of the scholar's interpretations on the superscription of the psalm, which are indeed manifold. It is noted that a part of the Psalms were created by Levites of the Temple, and by other authors that wrote after the exile and because of their age, some overwritten words might have been erroneously interpreted or translated, as their true significance was misunderstood. It is also mentioned that a number of rabbis claim that David was consciously rejoicing over Absalom's betrayal because of Nathan's prophecy after David's adultery with Bathseba about a curse that would be carried out either by a slave or an illegitimate son that would have no mercy on him. But they also mention the patristic view according to which Absalom's betrayal was a part of David's punishment, emphasizing very seriously the moral and Christological significance of the event described by the third psalm. Noticeably concerned by the magnitude of Absalom's rebellion, David directed his sight to God, Who according to Middle East beliefs, could decide the outcome of any conflict. The little group of men (200) that followed Absalom to Hebron, was quickly enlarged by a vast crowd of people that gathered from all around (2 Sam 15, 12) so fast that shortly after Absalom's self-proclamation as king, it was visible that the people's heart sided with the usurper and he could easily call at least 12,000 warriors ready for war to his aid (2 Sam 16, 23). Moreover, David's restlessness was significantly enhanced by the fact that Amasa, one of his generals and Achitophel, the adviser whose words David trusted as they were godly (2 Sam 16, 23) betrayed him too and sided with his rebellious son. The fear that seized David at such unexpected news is described by the exclamation the psalm begins with.

This unfortunate event in King David's life foretells the moment which generated the seizing of our Lord: Judas' betrayal. The one who was treated with love and consideration by Jesus Christ, and who was placed amongst His disciples, used a ploy against Him and gave Him in the hands of the Jews who crucified Him. Although all these realities converged towards an implacable destiny, Absalom and his followers did not guess correctly on whose part the Lord was. Their superficial manner of relating to the temporary lenience of God (a fact which is obvious from the name they use – Elohim) would be the fatal error that would cause their defeat. In fact, the exegetes consider that it's not the great number of insurgents that alarmed David, but the fact that they stated that God, the One in whom the king placed his trust, no longer protected him and would not deliver him from their hands. Thus challenged, David prayed asking God to stand against his enemies and to deliver him from their hands as He had done numerous times in the past. Also, exegetic analysis shows the fact that the words David employs in the second section of the psalm are meant to hasten the decisive intervention of God to his aid. Especially, David's restlessness grows gradually because of the quick and unexpected gathering of his enemies against him and because God does not immediately offer His protection and

presence. The king has no doubt that the Lord will deliver him from this great peril too, as He did in other similar situations, but cannot understand why the signs of his deliverance are not yet visible. Although he is aware of the fact that during the rebellion of his son he will have to expiate some of the sins committed against Uriah and his wife, David has no doubts that God will not forsake him in those moments so difficult to bear both as a king and as a parent. That is why, through these words, he does nothing else but state his unwavering faith in the almightiness of God and the trust that at a certain point He will make him victorious over those who now consider him ruined and without redemption.

In order to situate better in the context of the events to which the psalm refers, its author describes the divine protection through a metaphorical expression, characteristic to the military environment: to him God is like a shield. The expression „magen baadi” – *a shield around me*, suggests the fact that God protects the psalmist from all directions. After he confesses his complete faith in the heavenly aid and not in his own powers, David makes a statement worthy of consideration: although he is a king who has had many victories and has been glorified for his deeds, he says that his glory is God Himself. In other words, the author claims that his glory does not lie in his past achievements, nor in the great power he possesses, but in his relation with Lord whom he praises. Given the fact that the glory of the Israeli king was a gift from God (acc. *Ps* 21 [20], 5), He Who could restore David’s glory and splendour could only be the source of it. Because his enemies denied the help that God might give to the king in these moments (cf. v. 3), the psalmist confesses that not only his past, but also his present trust in God. The psalmist expresses the grief that upsets him from the bottom of his heart. It was not easy for him as a parent to accept the rebellion of his son after having forgiven him for fratricide not long before. The king was not that upset for the temporary loss of his kingdom, but he was concerned that his beloved son might lose his life in this conflict. The veracity of these affirmations can be observed in David’s reaction at the news of Absalom’s murder in the decisive battle between the two armies (2 Sam 19, 1-7).

According to the patristic view, the author emphasizes the fact that God is always receptive to the prayers that man raises from a heart torn by grief and pain. These intense requests ascend to the Lord as a powerful cry, even though the lips that utter these words do not make a sound. The mention that the Lord answered David from the holy mountain was not at all insignificant, according to the author. The mount David refers to, was the place he was anointed as king and ruler over the whole Israel (acc. *Ps* 2, 6). This fact was meant to emphasize the bond between the fugitive king and the Lord who rested in Zion and revealed His glory between the cherubim’s wings which rose from the inside of the covenant ark. As a result, it was just a matter of time that king David would be rehabilitated and restored to his true dignity by He Who through His redemptive response confirmed the legitimacy of David’s kingship. Confident in the protective hand of the Lord, David finds rest during his exile and despite his extremely tense situation he finds tranquillity and calm. The escape from the night attack Absalom undertook under Achitophel’s advice, crossing the Jordan river and the establishment of his camp in a safe site, grants David the clear proof of divine protection and help. From now on, fear and uncertainty caused by the unforeseen rebellion of his son and by the Israeli tribes’ revolt quickly fade, and are replaced by the certainty that the Lord protects David under any circumstance. David realizes furthermore that God has not forsaken him and that his oppressors have not considered this truth. When the king learns from Jonathan and Ahimaat that the Lord baffled the wicked counsels of Achitophel who guided Absalom

into waging a quick attack against his father with 12,000 warriors in order to avoid a civil war, David understands that this was the hand of Lord who delivered him from an imminent death. Realizing that Lord has protected him from the wicked plans of Ahitophel, his former counsellor whom he feared the most, David confidently states that he will no longer fear those who oppress him regardless of their multitude. If at first the psalmist feared the supporters of his usurper son, now he plainly confesses that he no longer fears any peril from the thousands of men that are ready to wage war against him. Even though he is surrounded by his enemies, the king has no reason to fear because Lord guards him like a shield from all sides (acc v. 4).

This paper emphasizes the fact that the psalmist's relation with God is one of unique closeness. Moreover, it stresses the kindness of the king who does not ask Lord to eliminate his oppressors, but only to deliver him so that he can prove he is not forsaken by God and the divine protection as the people believe. This request proves that David was profoundly resentful of those who considered he was forsaken by the divine protection and deprived from deliverance from God (acc. v. 3). The frequent invocation of the name Yahweh (v. 2, 4, 5, 6 and 8) underlines the need of the psalmist to feel as soon as possible the protective presence of God. The psalmists saw in the name of the Lord a concrete confession of His fidelity and providence. For them, the name became the redeeming spring, the refuge for those who sought protection and help. The Holy Fathers underscore the fact that God is always receptive to the prayers that people pour from a heart torn up with grief. The righteous man comes to live without fear only when he puts all his trust in God. The hymn also stresses the kindness of the king who doesn't ask God to destroy his enemies, but to save him in order to prove to them that their insinuations regarding the loss of the divine support were wrong. The Fathers consider that the psalm refers to the events that happened shortly before the passions of the Lord, when many Pharisees and scholars rallied against Him to crucify Him. Moreover, Absalom's standing against his parent finds a correspondent in those times in the person of Judas who betrayed his Teacher. The calm sleep that King David had at a certain point during his escape was perceived by the Fathers as an allusion to the death of our Saviour and to His laying in the Tomb, and the awakening of the psalmist in the morning was interpreted from the perspective of the Resurrection. Victorious over the multitudes that rebelled against Him, Jesus Christ resurrects from the dead and offers to His Church and to those that will suffer for His sake the certainty that their sufferance is temporary. The troubles and inflictions that they endure will earn them the reward of salvation and eternal life. The contrasting spiritual states of the psalmist can be easily related to, by anyone who finds himself in trouble at a certain point.



**Octavian FLORESCU**

## TEHILLIM: PROFETII (ÎN CHIP DE) POEZII PENTRU FIECARE ZI. O PRIVIRE ASUPRA PSALMILOR 1, 19, 92, 128, 133, PRIN «SPECLARIA IUDAICA»

**Keywords:** *Psalm, Tehillim, Psalter, Poetry, Poet.*

### **Abstract**

The present paper aims to address the Psalms from a Judaic point of view. The introduction explains the Hebrew title „Sefer Tehillim (The Book of Lauds)” of the collection generally known by its Greek name as the Psalter; it presents the Hebrew canon (150 Psalms vs. LXX 151) and its structure, and mentions a number of traditional opinions on the authorship of these hymns of praise. A brief overview of the research into Psalms presents the results of form criticism (Gunkel, Mowinckel) and the use of these chants in the worship practices as well as the daily life of Israel. This „tehillah (praise)” to God is analyzed in its prophetic dimension (the interdependence of prophetic utterances and poetic creations), then in its poetic dimension (by discussing the stylistic devices employed by the psalmist both to reveal and to conceal the word of God). Once the hermeneutical approach of these Hebrew poems text is expounded, the study undertakes the exegesis of the sapiential Ps 1 and 128, prophecies fulfilled with every generation. A mystical exegesis of Ps 19 introduces the reader into the mysteries of the Torah, while the examination of the theocentric structure of Ps 92 offers insights into the matter of the divine logoi. Finally, the exegetic undertaking is completed by the explanation of Ps 133, as an expression of the joy of God-blessed communion.

### **Introducere**

*Sefer Tehillim* (ebr. sg. *tehillah*<sup>h</sup>) sau „Cartea Laudelor” reprezintă numele ebraic al colecției de poeme cunoscute îndeobște sub numele de *Psaltire*, de la grecescul ψαλμός (ebr. *mizmōr*), o cântare de laudă, acompaniată de un instrument cu coarde<sup>1</sup>, închinată Domnului. În Biblia ebraică (*TaNaK*), această colecție, atribuită regelui-profet David, deschide ultima parte a tripticului Scrierile sau *Ketuvim*, căreia, la un moment dat, i-ar fi împrumutat chiar numele, după cum atestă canonul de la Qumran, format din „cărțile lui Moise, cărțile profeților și

---

<sup>1</sup> Majoritatea psalmilor (116 din 150) conțin un titlu (suprascriere), multe dintre acestea fiind indicații liturgice (pentru Sabat), istorice («când a fugit David din fața lui Saul») și muzicale (pentru cor): *hašmīnīt* (pentru harpă) (*Ps* 12), *ayyelet ha-šahar* („câprioara zorilor”) (*Ps* 22), *maskīl* (înțelepciune) (*Ps* 32), *lam<sup>e</sup>natțeah* (către conducătorul corului), *selah*<sup>h</sup> (pauză; indicație la mijlocul psalmului). Numerotarea psalmilor este aceea din *Textul Masoretic* (față de LXX, *Ps* 9 este divizat în 9 și 10, iar *Ps* 147 unește *Ps* 146 și 147).

David” (4QMMT / 4Q397, 14-21; C. 9-10)<sup>2</sup>. Un document similar (11QPS<sup>2</sup>) îi atribuie lui David nu mai puțin de 3600 *tehillim* și alte 400 de cântece. Tradiția rabinică susține însă că „David a scris cartea Psalmilor cu ajutorul a zece bătrâni” (*b. Bava Batra* 14b-15a), astfel încât paternitatea acestora pare împărțită.

Colecția *psalmilor* este, la rândul ei, constituită din cinci cărți, grupate fie după ordinea canonică, fie după titlul / suprascrierea sau numele divin folosit în poem (YHWH sau *Elohim*), astfel:

- cartea I (*Ps* 1-41): Psalmii lui David (3-41; 51-72; 138-145);
- cartea a II-a (*Ps* 42-72): Psalmii fiilor lui Core (42-49; 84-85; 87-88);
- cartea a III-a (*Ps* 73-89): Colecția Elohistă (42-83);
- cartea a IV-a (*Ps* 90-106): Psalmii lui Asaf (73-83);
- cartea a V-a (*Ps* 107-150)<sup>3</sup>: Cântări ale Treptelor (120-134).

*Ps* 1 servește ca preambul pentru întreaga colecție, tot așa cum psalmii doxologici 146-150 o încheie. Această împărțire în cinci cărți este menită să corespundă celor cinci cărți ale *Torei*, întrucât, spun rabinii,

„Moise a dat cele cinci cărți ale Torei lui Israel, iar David i-a dat cele cinci cărți ale Psalmilor: cartea Psalmilor numită «Binecuvântat este bărbatul» (*Ps* 1, 1), cartea intitulată «Către Conducător: Maskil» (*Ps* 41, 1), cartea «Un Psalm al lui Asaf» (*Ps* 73, 1), cartea «O rugăciune a lui Moise» (*Ps* 90, 1); cartea «Să zică cel răscumpărat de Domnul» (*Ps* 107, 2). În fine, așa cum Moise a binecuvântat pe Israel cu cuvintele «Binecuvântat ești tu, O, Israel» (*Dt* 33, 29), tot așa David a binecuvântat pe Israel cu cuvintele «Binecuvântat este bărbatul.»” (*Midraš Șoher Tov*, 1, 2)<sup>4</sup>.

Chiar tema primilor doi psalmi, *Ps* 1 (al *Torei*) și *Ps* 2 (al lui Mesia), este o indicație de cod că *Psaltirea* este o a doua *Toră*, în care protagonistul este David, iar nu Moise. Cât privește ordinea psalmilor, și aceasta pare să fie la fel de fluidă ca structura celor cinci părți. Dovada este însăși *Septuaginta*, unde *Ps* 9 și 10 sunt uniți într-unul singur, la fel ca *Ps* 114 și 115, în timp ce *Ps* 116 și 147 (LXX) sunt divizați. Tălcul acestei ordini canonice, vizibilă și la nivelul întregii Biblii ebraice (Vechiul Testament), este unul ascuns muritorilor. Cu privire la

<sup>2</sup> Marc Zvi BRETTLER, Adele BERLIN (eds.), *The Jewish Study Bible*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 1265. Totuși, o tradiție rabinică din *Talmudul Babilonian* așază cartea Rut în fruntea Scrierilor (*b. Bava Batra* 14b).

<sup>3</sup> Se pare că doar primele două cărți (*Ps* 1-72) au constituit colecția originală, după cum reiese din *Ps* 72, 20: «sfârșitul rugăciunilor lui David, fiul lui Iesei». Celelalte cărți au fost adăugate ulterior, fapt dovedit de numeroșii psalmi neintitulați din acestea (28 din 33) și de diferențele între *Textul Masoretic* și documentele de la Qumran. Unii psalmi au făcut parte din colecții diferite (*Ps* 14 și 43 sunt identici, la fel *Ps* 18 și 2 *Rg* 22, iar *Ps* 70 conține *Ps* 40, 14-18). *Psaltirea* grecească are și ea un psalm în plus (*Ps* 151), în timp ce versiunea siriacă adaugă canonului ebraic nu mai puțin de trei psalmi: 151, 154 și 155.

<sup>4</sup> *The Midrash on Psalms*, vol. I, transl. by William G. Braude, Yale University Press, New Haven, 1959, p. 5.



adevărata ordine a psalmilor lui David, Scriptura spune: «Omul nu-i cunoaște ordinea» (*Iov* 28, 13). R. Eleazar învâța:

«părțile Scripturii nu sunt așezate în ordinea lor adevărată. Căci, de-ar fi așezate în adevărata lor ordine și orice om le-ar citi astfel, el ar fi în stare să învieze morții și să facă minuni. De aceea, ordinea corectă a părților Scripturii este ascunsă muritorilor și este știută doar de Cel Sfânt, binecuvântat fie El, care a spus: «Cine poate ca Mine s-o citească și rostească și s-o așeze în ordine?» (*Is* 44, 7) ... Când R. Iosua ben Levi a încercat să aranjeze Psalmii în ordinea corectă, o voce cerească s-a auzit și i-a poruncit: „Nu trezi ceea ce dormitează!” (*M. Teh.* 3, 2)<sup>5</sup>.

O altă clasificare a Psalmilor a fost realizată, la începutul secolului trecut, de germanul H. Gunkel, cel care, influențat de criticismul istoric, a recurs la o *critică a formei* pentru a distinge cinci genuri (*Gattungen*) literare în funcție de trei criterii: situarea psalmilor în viața comunității (*Sitz im Leben*), forma și conținutul acestora. Aceste genuri specifice cultului iudaic, în general, sunt: imnuri (*Ps* 8; 19; 29; 103), plângeri colective (*Ps* 44; 60; 80) sau individuale (*Ps* 22; 51), aduceri de mulțumire (*Ps* 66; 116), cântări individuale (*Ps* 27; 88; 102), psalmi care evocă intrarea în Templu (*Ps* 15) și numeroșii psalmi regali (*Ps* 2; 18; 20; 21; 45; 72; 101; 110; 132; 144), cântați mai ales în perioada monarhică<sup>6</sup>. Taxonomia lui Gunkel a fost simplificată de discipolul său, S. Mowinckel<sup>7</sup>, pentru care toți psalmii își au originea în cultul lui Israel, cele două tipuri de evlavie, individuală și comunitară, fiind, de fapt, complementare. Mai recent, W. Brueggemann vine cu o lectură postcritică a psalmilor, pe care-i grupează, în funcție de rostul lor în mersul firesc al vieții omenești, în trei categorii: psalmii de orientare, psalmi de dezorientare și psalmi de reorientare<sup>8</sup>. Unii psalmi au o structură de acrostih (*Ps* 9-10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; 145), urmând alfabetul ebraic, alții au ca subiect *Tora* (*Ps* 1; 18; 19; 25; 33; 78; 89; 93; 99; 103; 105; 111; 112; 119; 147; 148), iar alții conțin fragmente din *Tora* și *Profeti* (*Ps* 1; 25; 33; 34; 103; 111; 112; 119; 145). Se înțelege că orice taxonomie este relativă, *Ps* 1, psalm sapiențial după unii, putând fi regăsit în două din categoriile de mai sus, la fel ca *Ps* 111, 112 și 119<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> W. BRAUDE, *Midrash on Psalms*, p. 50. Tradiția rabinică pomenește tot o voce divină (*bāt qōl*) care l-ar fi împiedicat pe Ionatan ben 'Uzi'el să scrie targumul *Scrierilor* (*Ketuvim*), întrucât „în ele se află sfârșitul lui Mesia” (*b. Megillah* 3a).

<sup>6</sup> Hermann GUNKEL, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, transl. by Thomas M. Horner, coll. Biblica Series 19, Fortress Press, Philadelphia, 1967, pp. 10-25.

<sup>7</sup> Sigmund MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, 2 vols., Abingdon Press, Nashville, 1962.

<sup>8</sup> Walter BRUEGGEMANN, *The Message of the Psalms. A Theological Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1984.

<sup>9</sup> Diane JACOBSON, „Wisdom Language in the Psalms”, în: William P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook on the Psalms*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 150.

Folosirea psalmilor în cultul iudaic urma îndeaproape suprascrierea sau destinația acestora, fiecare psalm fiind rostit la o anumită ocazie festivă. Astfel, *Ps* 92 era cântat în seara *Sabatului*, la *Hanuka* se opta pentru *Ps* 30, sunatul *șofar*-ului era precedat de *Ps* 47, în timp ce *Ps* 24, 27 și 130 se potriveau cu atmosfera *Anului Nou* și cu *Ziua Ispășirii*. *Ps* 113-118 (*Hallel*) sunt cântați la toate sărbătorile evreiești, deoarece ei trimit la cele cinci etape ale izbăvirii lui Israel: Exodul, traversarea Mării Roșii, primirea Legii, învierea morților și venirea lui Mesia (*Pesachim* 18a). În perioada Templului, leviții citeau un „psalm al zilei” începând cu prima zi după *Sabat* (*Ps* 24; 48; 82; 94; 81; 93), iar din sec. al XII-lea d.Hr., Psalmii 104 și cele 15 „cântări ale Treptelor” (*Ps* 120-134) erau roștiți în după-amiaza *Sabatului*. Alți psalmi aveau o destinație cât se poate de precisă, fiind recitați doar la înmormântări (*Ps* 90-91), la binecuvântarea mesei (*Ps* 126; 137) și la nunți (*Ps* 84)<sup>10</sup>. În Evul Mediu, cartea *Șimmuş Tehillim* („Folosirea [magică] a Psalmilor”) era foarte răspândită, eficacitatea acestora fiind pe deplin recunoscută de credincioși, după cum spune și o zicală, mai târzie, în limba *idiș*: „Nu aștepta un miracol, *zog tillim* (recită psalmii)”<sup>11</sup>.

### *Tehillah în chip de profeție*

Că psalmul este veșmântul profeției este evident din chiar personalitatea psalmistului David, în același timp, rege, profet și poet: „Tot ce David spune în *cartea Psalmilor* este adevărat pentru el, pentru Israel și pentru toate veacurile” (*M. Teh.*, *Ps* 18, 1)<sup>12</sup>. Prin urmare, *cartea Psalmilor* ar putea fi caracterizată și ca o profeție incoativă, o acțiune în curs de desfășurare, la fel ca imperfectul ebraic sau, într-o parafrază hristică, drept „profeția noastră cea de toate zilele”. Și asta pentru că *Psaltirea* este o carte vie, la fel ca toată Scriptura de altfel, în care credinciosul trăiește, împreună cu psalmistul, toate necazurile, bucuriile și încercările vieții. Desigur, există și Psalmi mesianici (*Ps* 2; 22; 110), împliniți în chiar Persoana și viața Mântuitorului Iisus Hristos, însă chiar și aceștia pot fi aplicați, *mutatis mutandis*, la viața unui credincios. Faptul că această carte este o carte profetică este arătat, în mod explicit, de frecvența expresiei „duhul profeției”, întâlnite în comentariile *midrașice* și *aggadice* la *Psalmi*, unde se menționează că David a rostit *Ps* 18 și 103 insuflat de acest duh profetic, a profetizat (*Ps* 49, 17), iar unii profeți sunt chiar menționați în legătură cu anumiți psalmi: Moise (*Ps* 68, 19), Samuel (*Ps* 118, 27), Ioil (*Ps* 107, 33) și Iona (*Ps* 107, 23)<sup>13</sup>. Trebuie adăugat că, în majoritatea cazurilor, nu profetul este cel care vorbește, ci Dumnezeu vorbește prin alesul Lui, un argument fiind chiar înțelesul cuvântului

<sup>10</sup> Jonathan MAGONET, *A Rabbi Reads the Psalms*, SCM Press, London, 2004, pp. 4-5; cf. M.Z. BRETTLER, A. BERLIN (eds.), *The Jewish Study Bible*, pp. 1946-1947.

<sup>11</sup> J. MAGONET, *Rabbi Reads...*, p. 6.

<sup>12</sup> W. BRAUDE, *Midrash on Psalms*, p. 230.

<sup>13</sup> David M. STEC, „The Aramaic Psalter”, în: W.P. BROWN (ed.), *The Oxford Handbook...* p. 165.

profet (ebr. *navi*), acela de „purtător de cuvânt”<sup>14</sup>. Poate tocmai de aceea limbajul poetic este atât de eliptic și evaziv ca mijlocitor al comunicării cu divinul. Profetii sunt cei care-i inspiră pe psalmiști, după cum se vede în *Ps* 1, o imitație la *Ir* 17, 5-8. Tot astfel, antinomia „nelegiuți” – „drepti” din *Ir* 12 poate fi socotită model pentru psalmi precum 1, 41 sau 92. *Ps* 50 amintește, în stilul profetic, omniprezența voinței divine, iar imnurile cu caracter eshatologic urmează același calapod. Dar și profetii împrumută de la psalmiști, consideră Gunkel, căci poezia „spirituală”, consacrată în sec. al VII-lea î.Hr. în *Deuteronom*, își are rădăcinile în secolul anterior, atunci când apare literatura profetică<sup>15</sup>.

În cartea dedicată poeziei ebraice cu titlul *De sacra poesi Hebraeorum* (2<sup>1763</sup>), episcopul Lowth afirmă cu tărie că psalmistul a scris sub inspirație divină, versul lui fiind o formă de „rostire profetică”, asemănătoare cu oracolul profetic. Cercetările sale ulterioare asupra textului din Isaia l-au condus la concluzia că poezia biblică este profetică la origini, tot așa cum profetia trebuie să capete o formă poetică<sup>16</sup>. Exhortațiile profetice apar și în psalmii regali (*Ps* 2; 18; 20; 21; 89; 110; 132), dar și în plângeri (*Ps* 12; 60). Un exemplu clar în care profetia inspiră poezia este *Ps* 81, unde forma și conținutul sunt similare oracolelor profetice pre-exilice din perioada monarhiei târzii, însă contextul (*Sitz im Leben*) este unul liturgic: «Sunați din corn la lună nouă, la lună plină, în ziua sărbătoririi noastre! / (...) Atunci auzit-am un glas pe care nu-l cunoșteam / În vreme de strâmtorare tu ai strigat și eu te-am mântuit și ți-am răspuns prin glasul învăluit al tunetului» (*Ps* 81, 6, 8)<sup>17</sup>.

O ilustrare clară a „profetiei împlinite” din *Tehillim* o întâlnim în cele 27 de manuscrise ale psalmilor găsite la Marea Moartă (Qumran), unele dintre ele comentarii (*peșarim*) la acestea, aproape toate în limba ebraică. Cei 126 de psalmi din peșterile 4 și 11 stau mărturie despre un canon diferit întrucâtva de *Textul Masoretic*, sugerat de ordinea diferită a psalmilor și de existența altora noi în perioada sec. II î.Hr. – sec. I d.Hr. Așa-numiții psalmi de aducere de mulțumire (*Hodayot*) surprind prin prezența motivelor suferinței și izbăvirii, similare psalmilor biblici și, mai ales, relatărilor evanghelice care descriu Patimile lui Iisus (*Ps* 4; 22; 41; 69). Teologia acestor psalmi este centrată pe o eshatologie iminentă, în care aleșii Domnului, adevărații moștenitori ai promisiunilor făcute regelui David, urmează a fi salvați în decursul propriei generații. Această interpretare transpare din tipul de exegeză aplicat psalmilor (*peșer*), un comentariu pe un text sau pe un grup de texte (catenă sau florilegiu), aranjat în jurul unei idei.

<sup>14</sup> Robert ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, Basic Books, Berkeley, 1984, p. 140.

<sup>15</sup> H. GUNKEL, *The Psalms...*, p. 27.

<sup>16</sup> Susan E. GILLINGHAM, *The Poems and Psalms of the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 6.

<sup>17</sup> *Biblia adică Dumnezeiasca Scriptură a Vechiului și Noului Testament*, trad. de Vasile Radu și Gala Galaction, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol al II-lea”, București, 1939, pp. 594-595. Acolo unde nu este indicată referința biblică, am recurs la o traducere proprie.

Astfel, în 4QFlorilegium, *Ps* 1, 1 și 2, 1 sunt alăturați unor fragmente din 2 *Rg* 7, 10-14; *Is* 8, 11; *Iz* 44, 10 și *Dn* 12, 10, pentru a susține ideea restaurării Templului și a apariției unui urmaș al lui David, „Învățătorul Legii”. *Ps* 37, 11 („cei blânzi vor moșteni pământul”) este interpretat literal ca o răsplată acordată liderului comunității, „Învățătorul Dreptății”, după tentativa eșuată a „Preotului Ticălos” [Marele Preot, subl. ns.] de a-l ucide<sup>18</sup>. De fapt, întreaga colecție de la Qumran se află sub semnul conflictului inevitabil și implacabil între „cei răi” și „cei buni” (*Ps* 1), a venirii Alesului Domnului care va supune neamurile (*Ps* 2), culminând cu biruința celor credincioși (*Ps* 149).

Ar mai fi de remarcat că, în tradiția interpretativă evreiască a psalmilor, există numeroși comentatori, precum Saadia, karaiții și Abraham ibn Ezra, pentru care psalmii sunt cântări sacre și profetice.

### *Tehillah în chip de poezie*

„Poetii există ca să voteze și morții”, spunea E. Wiesel într-un discurs inspirat probabil de Psalmul 23<sup>19</sup>. Oare ce poet a exprimat mai bine decât psalmistul întreaga varietate a experienței umane? Este și motivul pentru care astăzi, la aproape trei milenii de la prima compunere a acestor creații lirice, „Cartea Laudelor” continuă să fie la fel de citită și cântată de către credincioși, zilnic sau la ceas de cumpănă sau de bucurie. Dacă această poezie ebraică reușește să aibă un asemenea impact asupra credinciosului, chiar în traducere, cu atât mai mare este efectul acesteia când cititorul are acces la originalul ebraic. Atunci nu doar conținutul, ci și forma laudei stă mărturie despre inspirația, ingeniozitatea și originalitatea poetului biblic. Poate că nu întâmplător o treime din Vechiul Testament îmbracă forma poetică (*Psalmii, Proverbe, Iov, Cântarea Cântărilor, Plângerile lui Ieremia, Ecclesiastul* etc.). Chiar și tipul de accente este diferit pentru poezie. Poezia, prin faptul că solicită imaginația și intuiția mai mult decât rațiunea și logica, prin asocierile insolite pe care le face, sfidând astfel chingile conceptuale, și prin utilizarea limbajului figurat, conotativ, se prezintă ca o filozofie a intervalului, o „scară a lui Iacob”, un vehicul mistic ideal pentru comunicarea divino-umană. Puterea de semnificare a poeziei, aceea de a revela în aceeași măsură în care ascunde, o face instrumentul preferat al profeților și teologilor pentru împărtășirea tainelor sau dogmelor altfel imposibil de asimilat sau cugetat. După S. Gillingham, „arta de a citi poezia biblică nu este altceva decât primul pas în a face cu adevărat teologie”<sup>20</sup>. Iar întrucât poezia este, după muzică, în opinia noastră, modalitatea de comunicare omenească cea mai profundă și mai directă, plină de sensuri, legături și implicații, atunci se înțelege de ce chiar

<sup>18</sup> Susan GILLINGHAM, *Psalms Through the Centuries*, vol. I, coll. Blackwell Bible Commentaries, Blackwell, Malden, 2008, pp. 10-11.

<sup>19</sup> Michael SCROGIN, „Symbol of the Valley of the Shadow”, în: *The Christian Century*, 5 (1983), p. 8.

<sup>20</sup> S. GILLINGHAM, *The Poems and Psalms...*, p. 277.

rostirea divină este, la rândul ei, poezie. Spre deosebire de poezia greacă, versul ebraic nu are un număr fix de silabe, ca în metrul clasic. El însă nu lipsește cu desăvârșire, ci se aseamănă mai degrabă cu ritmul din poezia modernă, cu rima albă. Versul biblic are totuși un număr determinat de silabe accentuate, al căror număr poate varia între două și cinci (3 + 2, ultimul stih<sup>21</sup> fiind mai scurt). Între aceste silabe accentuate se pot afla una, două sau trei neaccentuate<sup>22</sup>.

Unicitatea poemului ebraic este bine surprinsă de J. Hollander într-o analiză a versului liber:

„Versul Bibliiei ebraice este straniu; metrul *Psalmilor* și al *Proverbelor* provoacă nedumerire. Nu este vorba de număr, nici de numărarea silabelor sau a accentelor. Cântecul lui este muzica potrivirilor, ritmul lui un fel de paralelism. Un stih face o afirmație; următorul îl parafrazează; uneori un al treilea îl diversifică. Un enunț abstract se întâlnește cu exemplificarea lui precum vântul aleargă prin frunzele arborelui foșnitor”<sup>23</sup>.

Această artă a poeziei ebraice constă în anumite procedee stilistice, atât semantice, cât și fonetice, din care menționăm și noi câteva mai jos, fără a fi exhaustivi.

a) *Economia de cuvinte*: stihuri alcătuite din maximum trei sau patru cuvinte, dar foarte sugestive. Acest laconism este sporit de lipsa articolului hotărât, a complementului intern 'et și a pronumelui relativ 'așer<sup>24</sup>. În plus, stilul paratact (asindetic), marcat de lipsa conjuncțiilor între stihuri sau doar de prezența multivalentului *waw* („și”, „sau”, „dar”), amplifică incertitudinea și, implicit, misterul. Iată un exemplu de concizie (3-3) din *Ps* 92, 2.

«*tōb l'ḥōdōt laYHWH ūl'zammēr l'šimkā 'Elyōn*».

«Bine este să aducem mulțumire Domnului și să cântăm numele Tău, Preaînalte!».

b) *Parallelismus membrorum (paralelismul membrilor)*: alăturarea a două stihuri simetrice din punct de vedere semantic. Procedeele au fost analizate pentru prima dată de episcopul Lowth, cel care distinge trei tipuri: sinonimic (stihul al doilea este oarecum similar cu primul; *Ps* 114, 1-2), antitetic (următorul stih exprimă opoziția față de primul prin antonime) și sintetic (înțelesul primului stih este sporit de al doilea). În *Arta ca tehnică*, V. Șlovsky descrie acest procedeu astfel:

<sup>21</sup> Convenția de la care plecăm în acest articol este aceea că vers(et)ul ebraic este alcătuit din două sau trei stihuri. Mai trebuie amintit că poemul biblic ebraic nu este structurat în strofe, delimitarea acestora fiind făcută, cel mai des, de refren.

<sup>22</sup> *Psalmii*, trad. de Francisca Băltăceanu și Monica Broșteanu, coll. Biblioteca Scripturii 11, Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993, p. 19.

<sup>23</sup> John HOLLANDER, *Rhyme's Reason: A Guide to English Verse*, Yale University Press, New Haven, 1989, p. 26.

<sup>24</sup> Adele BERLIN, „Reading Biblical Poetry”, în: M.Z. BRETTLE, A. BERLIN (eds.), *The Jewish Study Bible*, p. 2096.

„scopul paralelismului este acela de a transfera percepția obișnuită a obiectului într-o nouă percepție, operând astfel o modificare semantică unică”<sup>25</sup>. Marcel Jousse găsește analogia acestui paralelism în însăși dualitatea ființei omenești, formată din trup și suflet: „paralelismul nu este decât transpunerea structurii bilaterale a corpului omenesc în mecanismul oralității”<sup>26</sup>. Câteva exemple:

1) paralelism sinonimic:

«*al-kēn lō<sup>2</sup>-yāqumū r<sup>e</sup>šā<sup>a</sup> im bammišpā<sup>t</sup>*»

«Drept aceea, nu vor ține capul sus cei nelegiuți la judecată»,

«*w<sup>e</sup>ḥaṭṭā<sup>a</sup> im ba<sup>a</sup> adat ṭaddiqim*»

«nici păcătoșii în sfatul celor drepți» (Ps 1, 5).

2) paralelism antitetic:

«*ky-yōdēa<sup>a</sup> YHWH derek ṭaddiqim w<sup>e</sup>derek r<sup>e</sup>šā<sup>a</sup> im tō<sup>2</sup>bēd*»

«Căci Domnul cunoaște calea celor drepți, dar calea celor nelegiuți duce la pieire» (Ps 1, 6).

3) paralelism sintetic / intensiv:

«*baṭṭar-lī <sup>2</sup>eqerā<sup>a</sup> yhw<sup>e</sup> we<sup>2</sup>el<sup>2</sup>-elōhay <sup>2</sup>ašawwēa<sup>a</sup>*»

«În strâmtorarea mea, strig: „Doamne!”, și către Dumnezeu meu înalt glasul»,

«*yīšma<sup>a</sup> mēheykālō qōlī wešaw<sup>a</sup> ātī lepānāw tābō<sup>2</sup> be<sup>2</sup>oznāw*»

«ca să audă, din palatul Său, glasul meu, și strigarea mea, dinaintea-I, să ajungă la urechile Sale» (Ps 18, 7).

c) *Chiasmul*: structură concentrică (ex. ABCDC'B'A') în care fiecare vers din prima jumătate a poemului are un corespondent în cealaltă jumătate. Acest lucru este mai ușor de sesizat în poemele mici (Ps 92, 46, 56), pe când în compozițiile mai mari analogia poate fi doar ideatică.

d) *Jocul de cuvinte*: acest procedeu (fonetic) ține de muzicalitatea / oralitatea limbii ebraice, fiind imposibile de perceput într-o traducere. Există mai multe variațiuni: asonanța (repetarea vocalelor, Ps 102, 6), aliterația (repetarea consoanelor, Ps 127, 1), onomatopeea (Ps 40, 15; 140, 3), omonimia (Ps 6, 10; 76, 11) și polisemia<sup>27</sup>. Iată un exemplu de aliterație în primul stih de mai jos:

«*wattārem kir<sup>2</sup>m qarnī ballōtī b<sup>2</sup>šemen ra<sup>a</sup>anān*»

«Ridici ca unui bour cornul meu <m->am dat cu untdelemn proaspăt» (Ps 92, 11).

e) *Limbaajul figurativ*: folosirea principiului analogiei pentru a potența descrierea unui termen printr-un alt termen. Astfel sunt „mirul” și „roua”, meta-

<sup>25</sup> R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, p. 10. Alter numește acest *parallelismus membrorum* un exemplu de „gândire binară”.

<sup>26</sup> Marcel JOUSSE, *The Oral Style*, transl. by Edgard Sienaert and Richard Whitaker, Garland, New York, 1990, p. 95.

<sup>27</sup> S. GILLINGHAM, *The Poems and Psalms*, p. 192.

forele comuniunii din *Ps* 133, personificarea pământului „întins peste ape” (*Ps* 136, 6) într-o rescriere îndrăzneată la *Fc* 1, 9, metonimia „glasului” (*Ps* 18, 14) sau a „numelui” (*Ps* 18, 50) Domnului.

f) *Laitmotivul / refrenul*: Acesta este echivalentul ebraic al rimei, deoarece un vers poate fi repetat la sfârșitul unui grup de versuri, delimitând astfel o „strofă” sau chiar două (*Ps* 49, 57, 99), după fiecare stih («că în veac ține mila Lui!», *Ps* 136) sau doar la începutul și sfârșitul psalmului, ca o *inclusio* («Doamne, Dumnezeul nostru, cât de măreț este numele Tău în tot pământul!», *Ps* 8, 1, 9). Un exemplu elocvent de lăitmotiv este lexemul «mântuirea» (*yēša'*) în *Ps* 18, cu variantele lui: «cornul mântuirii» (v. 3), «sunt mântuit» (v. 4), «Mântuitor» (v. 42). La fel se întâmplă cu lexemul «păzitor» în *Ps* 121 (șase variații) și cu numele «Ierusalim» în *Ps* 122 (trei locuri). În fine, repetiția poate fi întâlnită în *Ps* 19, 4 («ziua zilei..., noaptea nopții...») și *Ps* 92, 10 («Căci iată, Doamne, vrăjmașii Tăi, iată vrăjmașii Tăi pier...»).

### Înțelepciunea *Ps* 1 și 128

Acești doi psalmi fac parte din categoria așa-numiților psalmi sapiențiali, deoarece ei conțin învățăminte pentru viață și adevăruri universal valabile. Se vorbește chiar de o „psaltire sapiențială” (*Ps* 1-119), formată, în *Septuaginta*, din 120 de psalmi (LXX împarte *Ps* 116 în doi psalmi: vv. 1-9 și vv. 10-19), număr simbolic reprezentând cele douăsprezece triburi ale lui Israel și cele zece porunci, adică întreaga tradiție sacră<sup>28</sup>. Pentru unitatea stilistică și tematică a acestei Psaltiri, stă mărturie primul vers (tristih) din *Ps* 1: «Fericit bărbatul care nu umblă în sfatul celor fără de lege...», reluat ca o buclă narativă în *Ps* 119, 1: «Fericiți cei desăvârșiți pe cale, care umblă după Legea Domnului». O introducere similară apare în *Ps* 128, 1: «Ferice de cel cu frică de Domnul, care umblă pe căile Lui».

*Ps* 1 este structurat pe opoziția între nelegiuți și păcătoși, între bine și rău. Astfel, primele patru versuri laudă conduita dreptilor, următoarele două condamnă calea ticăloșilor, pentru ca în ultimul vers Domnul să tranșeze concludent soarta celor două categorii. Fiind un preambul la *Sefer Tehillim* în care cercetarea Legii este privită ca îndeletnicirea principală a dreptului, unii consideră *Ps* 1 un „psalm al Torei”. V. 3 introduce metafora «pomului sădit la gurile apei» pentru caracterizarea omului lui Dumnezeu. Tradiția rabinică explică perechea figurativă *Tora*-pom astfel: „R. Yudan învața: De ce este *Tora* asociată cu «pomul vieții»? Deoarece, întocmai cum «pomul vieții» adumbrește toate creaturile din Grădina Edenului, tot așa *Tora* obladuiește peste toate ființele pentru a le readuce la viața în vremea de pe urmă” (*M. Teh.* 1, 19)<sup>29</sup>. Se pare că inspirația psalmistului va fi fost *Ir* 17, 5-8, unde atât nelegiuitul, cât și dreptul au un corespondent sugestiv în regnul vegetal. Primul este asemenea unui «jneapăn din pustie care nu apucă să vadă binele», în

<sup>28</sup> Thomas RÖMER et al. (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 2009, p. 573.

<sup>29</sup> W. BRAUDE, *Midrash on Psalms*, p. 26.

timp ce al doilea este ca «un pom sădit lângă apă» (*Ir* 17, 6, 8; cf. *Ps* 92, 13: «drep-  
 tul înflorește ca finicul, ca cedrul din Liban crește»).

În *Ps* 128, psalm care, în ritul ortodox, este cântat la săvârșirea Tainei  
 Cununii, împreună cu stihul «Slavă Ție, Dumnezeu nostru, Slavă Ție»<sup>30</sup>, prota-  
 goniștii sunt însă femeia și fiii bărbatului care se teme de Domnul<sup>31</sup>: «Femeia ta  
 ca o vie roditoare în taințele casei tale, fiii tăi ca niște mlădițe de măslin împre-  
 jurul mesei tale» (v. 3; cf. *Iz* 19, 10). Radak lămurăște comparația soției cu vița-  
 de-vie în legătură obiceiul de a se planta o vie în chiar interiorul casei (cf. *Ps* 92,  
 14). Atunci când aceasta creștea, lăstarii ei erau lăsați să iasă în curtea casei, la  
 lumină, acolo unde dădeau rod. Prin urmare, femeia își află tăria înlăuntrul casei  
 ei, în timp cei copiii ei ies afară în lume pentru a-și împlini menirea<sup>32</sup>. Nici alege-  
 rea măslinului nu este întâmplătoare, acesta fiind, în opinia rabinilor, un pom  
 veșnic verde, care nu primește altoi de la alți pomi, ci doar de la soiul lui. În mod  
 similar, «femeia vrednică» (*ešet hayil*, *Pr* 31, 10; cf. *Rut* 3, 11) nu va accepta  
 avansurile altor bărbați, ci doar dragostea soțului ei, iar de copiii ei nu se va  
 putea lega vreoa bănuială de nelegitimătate (*M. Teh.* 128.4)<sup>33</sup>. Bindecuvântarea  
 finală dată omului cu frică de Domnul este bine precizată atât spațial, cât și tem-  
 poral: «Să te binecuvânteze Domnul din Sion, și să vezi binele Ierusalimului în  
 toate zilele vieții tale / și să vezi pe fiii fiilor tăi! Pace peste Israel!» (*Ps* 128, 5-6).  
 Dacă evreii văd aici promisiunea întoarcerii din exil, unul dintre semnele venirii  
 lui Mesia, noi recunoaștem aici binecuvântările vieții de familie și promisiunea  
 contemplării Cetății Sfinte, «noul Ierusalim, gătită ca o mireasă împodobită pen-  
 tru bărbatul ei» (*Ap* 21, 2).

### *Ps 19 – o tâlcuire mistică*

Acest psalm este constituit din două părți, fiecare dintre ele mărturisind  
 despre Slava lui Dumnezeu prin două aspecte ale creației: universul și *Tora*. În  
 mistica iudaică, *Tora* precedă universul în ordinea creației, ea fiind „scrisă cu foc  
 negru pe foc alb”. Mai mult, chiar întreaga creație nu ar fi decât un text scris pe  
 sulul alb al *Torei* prin cele 32 de căi ale înțelepciunii: cele 22 de litere ale alfabetu-  
 lui ebraic și cei 10 *Sefiroți* (*Sefer Yetzirah*, II, 2; cf. *b. Berachot* 58a). O variantă mai  
 radicală susține că Legea lui Moise nu ar fi decât un comentariu la adevărata Lege,

<sup>30</sup> Pr. Vasile GAVRILĂ, *Cununia – viața întru Împărăție*, Fundația „Tradiția Românească”,  
 București, 2004, p. 166. În cultul iudaic, acest psalm se cânta atunci când preoții mergeau în  
 sanctuarul Templului la marile praznice.

<sup>31</sup> Talmudul (*b. Berachot* 8a) consideră că acela care se bucură de rodul muncii sale (*Ps* 128,  
 2) este mai vrednic decât acela care doar se teme de Domnul (*Ps* 128, 1). De aceea, și Rahila  
 are mai mare trecere în fața Domnului decât soțul ei, R. Akiva, deoarece ea l-a întreținut pe  
 acesta în toți cei 24 de ani cât a studiat *Tora*.

<sup>32</sup> *Tehillim / Psalms. A New Translation with a Commentary Anthologized from Talmudic,  
 Midrashic, and Rabbinic sources (English and Hebrew Edition)*, vol. 2, transl. by rabbi Avrohom  
 Chaim Feuer and rabbi Nosson Scherman, Mesorah Publications, Brooklyn, 1995, p. 1553.

<sup>33</sup> W. BRAUDE, *Midrash on Psalms*, p. 312.



scrisă cu foc alb pe primul set al tablelor Legii și pierdută în momentul când Moise le-a distrus din cauza neascultării poporului idolatru. Această „*Torā albă*” ar urma să fie revelată abia la venirea lui Mesia<sup>34</sup>. Versul al doilea al laudei este una dintre cele mai minunate creații lirice închinată vreodată Creatorului. Regăsim aici laco-nismul (4-4), paralelismul, repetiția și simetria specifice poeziei ebraice:

«Cerurile povestesc (*mesaperīm*) slava lui Dumnezeu și facerea mâinilor  
Lui o vestește (*magīd*) tăria, /  
Ziua zilei îi rostește (*yabīa'*) cuvânt și noaptea nopții îi declară  
(*yeḥawweh*) cunoștința».

Nu întâmplător, acest vers a inspirat comentarii pe măsură. Iată mai jos o tâlcuire din *Zohar*:

„Ce înseamnă «cerurile»? Că în «cerurile», Numele Suprem se face văzut (*šama-yim* = ceruri; *šem* = nume). Care este înțelesul cuvântului «povestesc» (*mesaperīm*)? Desigur, nu doar o simplă povestire. Ci altceva, cu mult mai mult! Semnifică faptul că ele [cerurile] sunt luminate de fulgerările *Punctului suprem* și urcă către *Nume*, care se află în noianul de lumină al perfecțiunii supreme. Ele fulgeră și se aprind prin fulgerarea și luminarea Cărții Supreme (*Hokmah*); ele fulgeră și luminează către toate laturile atașate lor, iar fiecare sferă păstrează în ea puțin din această lumină, căci din acea strălucire ca de safir fiecare cerc din această înlanțuire își trage propria lumină și strălucire. În această zi de Sabat, cerurile sunt încoronate și urcă spre puterea Numelui Divin mai mult decât în oricare altă zi... «Ziua zilei îi rostește»: cuvântul *yabīa'* («rostește») poate fi tradus prin „se grăbește”: ele se grăbesc să prindă lumina și strălucirea una de la alta. Cuvântul *OMeR* ([אמר] = „vorbă”, „rostire”) indică literele și căile care purced de la Tatăl (*Hokmah* / Înțelepciunea), de la Mamă (*Binah* / Înțelegerea) și capul care iese din aceștia [sefiroții], care este Fiul Cel Întâi Născut (*Tifereth* / Frumusețea). *Aleph*-ul [א] simbolizează Tatăl, care, atunci când urcă și coboară, se unește cu *Mem* [מ], de unde rezultă *em*, care înseamnă Mamă; *reš*-ul [ר] este capul (*roš* = cap), care reprezintă Fiul. Când toți aceștia se unesc, ei formează „Cuvântul”, „Rostirea”. Astfel, Tatăl, Mama și Fiul radiază unul către altul într-o singură unitate, care domnește și stăruie asupra Sabatului. Astfel, toți se unesc încât devin Una și de aceea ei îndreaptă unul către altul acel *OMeR*, ca o autoritate supremă, ca toți să fie Una... În acest fel, „ziua zilei” este inclusă în sfera supremă numită „Cuvânt” (*omer*), și „noaptea nopții” în misterul Masculinului, care-i dăruiește lumină și al cărui nume este „Cunoștința”. Iar întrucât acest „Cuvânt” nu este ca oricare alt cuvânt, căci este misterul suprem, Scriptura revine asupra lui și spune: „Nu-i nici cuvânt (*omer*), nici vorbe, glasurile lor nu se aud” (v. 3). Aceste „Cuvânt” este misterul suprem al celor de sus, acolo unde nu-i nici glas, nici rostire,

<sup>34</sup> Gershom SCHOLEM, *Kabbalah*, New American Library, New York, 1978, p. 174.

și nu poate fi înțeles ca celelalte entități care constituie misterul Credinței și ale căror glasuri pot fi auzite”<sup>35</sup>.

Comentariul cabalistic, construit în jurul a patru termeni care implică puterea cuvântului creator («povestesc», «vestește», «rostește», «declară»), exprimă o viziune mai amplă asupra limbajului, văzut nu doar ca un sistem convențional de comunicare, ci ca mimesis-ul uman al rostirii divine: *Fiat Lux!* Versurile 5-7 sunt considerate de specialiști o imitație a unei ode asiriene închinată soarelui, în care zeul-soare iese din ocean în întâmpinarea zeiței<sup>36</sup>, însă arta psalmistului o plămăuiește aici în chip nou. Or, aceasta este chiar menirea poetului: *nu nou, ci în chip nou*.

### *Ps 92 – o laudă teocentrică cu „bis!”*

Într-adevăr, putem vorbi despre *Ps 92* ca fiind o laudă teocentrică nu doar la modul figurat, ci chiar propriu-zis, așa cum răzbate din însăși arhitectura poemului, o structură chiastică exemplară. Iată textul mai jos, în traducerea lui Vasile Radu și a preotului Grigore Pișculescu (Gala Galaction):

- «1. Un psalm – o cântare pentru ziua Sâmbetei
2. Bine este să lăudăm pe Domnul  
și să cântăm numele Tău, o, Preaînalte,
3. Să vestim dimineața mila Ta și  
credințioșia Ta în ceasuri de noapte,
4. Pe instrument cu zece coarde și  
în harfă și cu sprintenă însoțire din chitară.
5. Căci Tu, Doamne, mă umpli de bucurie cu faptele Tale  
și de lucrul mâinilor Tale mă veselesc foarte.
6. Cât de mărețe sunt zidirile Tale,  
Doamne, și cât de adânci sunt socotințele Tale!
7. Omul cel dobitocesc nu-și dă seama  
de ele și cel nerod nu le pricepe.
8. Dacă cei nelegiuți odrăslesc ca iarba  
și făcătorii de rele propășesc,  
este ca să fie stârpiți pe veci.
9. Ci tu, Doamne, Preaînalt ești pururea.
10. Căci, iată, Doamne, vrăjmașii Tăi,  
iată, vrăjmașii Tăi cum pier,  
iar făcătorii de rele se risipesc!
11. Tu, Doamne, înalți cornul meu ca al bourului  
și mă ungi cu proaspăt untdelemn.
12. Ochiul meu se desfată, privind la vrăjmașii mei cei iscoditori  
și urechea mea ascultând pe nelegiuții mei potrivnici.
13. Dreptii vor odrăsi ca finicul

<sup>35</sup> *The Zohar*, vol. III, transl. by Maurice Simon and Paul P. Levertoff, The Soncino Press. London, 1984, pp. 390-392.

<sup>36</sup> *Psalmii*, trad. de F. Băltăceanu și M. Broșteanu, p. 65.

și se vor înălța asemenea cedrilor din Liban.

14. Sădiți în casa Domnului,  
ei vor da mlădițe în curțile Dumnezeului nostru.

15. Chiar la bătrânețe, ei vor avea rod,  
vor fi plini de mazăgă și înverziti,

16. Ca să vestească despre Domnul că e drept.  
El este stânca mea și întru el nu se află nicio strâmbătate».

Dacă lăsăm deoparte primul vers (titlul), rămânem cu un chiasm de tipul ABCDEFGHG'F'E'D'C'B'A', centrat în jurul v. 9 – «Ci tu, Doamne, Preaînalt ești pururea». Așa cum îi spune și titlul, *Ps* 92 este o laudă care se cântă în seara *Sabatului* (vineri seara), chiar de două ori. V. 3 și 16 au în comun un cuvânt cheie, *l'haggid* («să vestim»), cu rol de *inclusio*, mai întâi în legătură cu *hesed we'emunā<sup>h</sup>* («mila și credincioșia», v. 3), o hendiadă al cărei impact este mult mai puternic decât fiecare cuvânt luat în parte, iar la final în relație cu Domnul, care este drept. Magonet vede un contrast izbitor între adâncimea cugetelor lui Dumnezeu (v. 6) și înălțimea la care este ridicat credinciosul, precum cornul bourului (v. 11)<sup>37</sup>. Desigur că simetria continuă și în alte versuri, cea mai evidentă fiind situată chiar în miezul chiasmului (vv. 8 – 9 – 10).

«*kol-pō'alēy 'āwen*» (v. 8)

«toți cei care fac ticăloșie»

«*w<sup>e</sup>'attā mārōm l<sup>c</sup>ōlām YHWH*» (v. 9)

«Dar Tu ești Sus în veci, Doamne!»

«*kol-pō'alēy 'āwen*» (v. 10)

«toți cei care fac ticăloșie»

*Ps* 92 mai reflectă însă, la nivel de capitol, și structura fractală (fiecare parte reflectă structural întregul) a întregii Biblii ebraice (TM), o arhitectură textuală de o asemenea simetrie și noimă numerică care i-a pus pe gânduri pe mulți bibliști, până a ajunge să creadă că nu-i concepută de mână omenească, ci de Creatorul Însuși. În cercurile mistice evreiești, este binecunoscută *gematria*, o abordare numerologică asupra textului biblic care acordă fiecărui cuvânt, propoziție sau frază, o valoare numerică, în virtutea faptului că literele ebraice, la fel ca cele grecești, reprezintă și cifre. C.J. Labuschagne este unul dintre savanții care au îmbrățișat analiza numerologică a Vechiului Testament, iar observațiile sala asupra *Ps* 92 merită luate în seamă. Biblistul numără cuvintele din fiecare vers (fără titlu – v. 1 și v. 9), face suma acestora și iată ce obține<sup>38</sup>:

v. 2 – 6 - 25 - 52 (2x26)

v. 3 – 5

v. 4 – 7

v. 5 – 7

<sup>37</sup> J. MAGONET, *Rabbi Reads...*, p. 43.

<sup>38</sup> Casper J. LABUSCHAGNE, *Numerical Secrets of the Bible. Redescoving the Bible Codes*, Bibal Press, North Richland Hills, 1999, p. 134.

- v. 6 – 7 - 27
- v. 7 – 9
- v. 8 – 11
- v. 9 – 4
- v. 10 – 12 - 26 - 52 (2x26)
- v. 11 – 6
- v. 12 – 8
- v. 13 – 6 - 26
- v. 14 – 6
- v. 15 – 6
- v. 16 – 8

Numărul 26 este chiar valoarea numerică a Tetragramei, Numele Inefabil – יהוה / YHWH. Mai mult, Tetragrama apare de 7 ori în psalm, de trei ori în prima parte (vv. 2, 5, 6), de trei ori în a doua (vv. 9, 10, 14) și o dată în centru (v. 9). S-ar putea conchide că, din punct de vedere numeric, *Ps 92* este un multiplu al lui *Șem haMeforaș* (Numele explicit YHWH, care se scrie și se citește pe litere), un argument în plus pentru viziunea misticilor evrei pentru care întreaga *Toră* (și chiar *TaNak* / Biblia ebraică) este un nume mistic al lui Dumnezeu.

Am menționat mai sus că *Ps 92* se citește de două ori în seara *Sabatului*. Această tradiție își află originea într-o legendă al cărei protagonist este rabinul Iuda Loew ben Bezalel (sec. al XVI-lea d.Hr.), cunoscut drept Maharalul (acronimul expresiei evreiești *Moreinu Ha-Rav Loew* „Învățătorul nostru, rabi Loew”) din Praga”, care ar fi creat un *golem* pentru a proteja comunitatea pe care o păstora de atacurile antisemite. În fiecare vineri rabinul își desfința creatura pentru a oficia ceremonia religioasă de *Sabat*. Într-una din zile rabinul Loew a uitat să-și întoarcă *golem*-ul înapoi în lutul din care fusese creat și acesta a terorizat tot cartierul, astfel încât acesta a trebuit să-și întrerupă slujba, aflată tocmai la citirea *Ps 92*, și să meargă pentru a-și struni creatura. Revenit la sinagogă, rabinul Iuda a reluat citirea psalmului, probabil de la început, astfel încât acesta a fost citit de două ori, fapt care a devenit ulterior un obicei de cult pentru seara *Sabatului*. Dată fiind structura chiastică a psalmului, în care prima parte o reflectă pe a doua, după principiul hermetic „precum Sus, așa și jos”, oare nu cumva psalmistul a profețit episodul cu *golem*-ul din Praga, continuând lauda cu un refren poetic la „bis!”-ul profetului?

### *Bucuria comuniunii sau despre binecuvântarea Ps 133*

Ajunși la finalul acestui articol, nu puteam alege un psalm mai potrivit pentru încheiere decât *Ps 133*, psalmul dragostei frățești, al păcii și comuniunii: «Iată cât este de bine și de plăcut să stea frații laolaltă (ebr. *gam-yāhad*, „și împreună”)), spune primul vers al psalmului, pentru ca apoi să invite la comparații care se întrec în frumusețe artistică. Înainte de a trece la descifrarea acestora, trebuie menționată observația lui A. Berlin privind „situarea în viață” a expresiei „*șevet yāhad*”, un termen legal însemnând deținerea în comun a unei proprietăți

de cei care locuiesc în ea (cf. *Fc* 13, 6; 36, 7; *Dt* 25, 5). Prin urmare, în psalm n-ar fi vorba despre armonia vieții în familie, ci de frații care sunt co-proprietari ai pământului pe care-l lucrează, o antică metaforă pentru reunificarea lui Israel cu Iuda<sup>39</sup>. Nu știm cu siguranță ce va fi avut psalmistul în gând când a scris această laudă, știm însă că textul poetic este la fel de actual și astăzi ca și acum câteva mii de ani, iar asta întrucât laudă valori specific umane: armonia, comuniunea și dragostea între oameni, socotiți ca frați întru credință. Dar cât de insolită este comparația șederii împreună cu mirul de preț care se coboară pe barba lui Aaron până la marginea veșmintelor lui (v. 2)! Sau analogia cu roua Hermonului revărsată peste munții Sionului (v. 3)! Psalmistul operează însă cu un registru stilistic cunoscut de contemporanii săi și pe care-l putem înțelege și noi dacă recurgem la o abordare canonică, intertextuală, a textului biblic.

Este ceea ce face Madeea Axinciuc într-un comentariu inspirat la *Ps* 133<sup>40</sup>, atunci când vede în mir, folosit îndeosebi la ungerea profetilor și a regilor, semnul vizibil al prezenței harului Duhului Sfânt, care-l sfințește pe cel uns pe de-a întregul, în întregime, tot așa cum trebuie să fie și adunarea credincioșilor întru Domnul. Expresia «marginea veșmintelor» (ebr. *pī middōt*) ar putea fi tradusă, propune ebraista, datorită polisemiei ebraicului *pī*, și ca «gura poruncilor», astfel încât harul atinge atât trupul, cât și gura care se roagă (sufletul), adică omul în totalitate, omul deplin. Aplicând principul rabinic de exegeză *gezera<sup>h</sup> šava<sup>h</sup>*, în care un termen biblic comun poate fi folosit ca verigă în alăturarea a două texte biblice complementare, noi ajungem la *Cântarea Cântărilor* (ebr. *Šir haŠirim*), unde aflăm că numele iubitului este «mir vărsat» (*Cânt* 1, 3). Cum, în cheie alegorică, «iubitul» este chiar Domnul, deducem că șederea împreună a fraților este asemănătoare cu invocarea Numelui Domnului și, în ultimă instanță, cu prezența Domnului în mijlocul celor adunați în Numele Său (*Mt* 18, 20). Omul urcă spre Ierusalim, în timp ce harul tot coboară (verbul ירד / *YRD* este prezent de trei ori în vv. 2 și 3), astfel încât avem o sinergie asimetrică (omul face un pas, Domnul trei), atunci când se adună credincioșii împreună. Așadar, acolo unde există comuniune, Domnul o sfințește cu «duhul sfințeniei» și «poruncește binecuvântare, viață cât lumea» (v. 3). Mesajul psalmului, conchide M. Axinciuc, este unul simplu: „adunarea fraților împreună este precum coborârea harului în toate, îndumnezeirea, sfințirea, care aduce după ea binecuvântarea Domnului, care binecuvântare înseamnă viața în veci”<sup>41</sup>.

«Aleluia (*Hall<sup>u</sup> Yāh*)» / *Lăudați pe Domnul!*

<sup>39</sup> A. BERLIN, „Reading Biblical Poetry”, p. 2102.

<sup>40</sup> Madeea AXINCIUC, „Psalmul 133”, conferință disponibilă online: <<https://www.youtube.com/watch?v=6IuoOsoFz5k>>, 19 sept. 2015.

<sup>41</sup> M. AXINCIUC, „Psalmul 133”, <<https://www.youtube.com/watch?v=6IuoOsoFz5k>>, 19 sept. 2015.

## Summary: Tehillim – Prophecy [In the Image of] Poetry for Daily Reading. A Look into the Psalms 1, 19, 92, 128, and 133 Through Speclaria Iudaica

This article aims to introduce the reader to the Psalms from a Judaic point of view. It begins with considerations on the Hebrew title of the book „Sepher Tehillim” or „The Book of Lauds” – usually known by its Greek name – the *Psalter*, from psalmos (Hebr. tehillah), a sacred song of praise or hymn, accompanied by string instruments, used in worship. Then it highlights the place of this book in the Hebrew canon of the Scripture, namely in „Kethuvim (Writings)”, the third section of the *Tanakh*, while taking into account several hypotheses with regard to its author, whom the Jewish tradition identifies with King David. Special attention is given to the structure of *Sepher Tehillim*, comprising five books that contain 150 Psalms, as opposed to the 151 of the *Greek Psalter* or to the Syriac version of 154 Psalms. The taxonomies taken into consideration involve both the order of the Psalms and their superscription or supposed authorship (Psalms of David, sons of Core, Asaph). To the traditional interpretation of the book is added the literary form of criticism investigation on the Psalms, especially the groundbreaking studies of H. Gunkel and S. Mowinckel. Using the famous three criteria in their analysis of Tehillim (Sitz im Leben, Gattung, and content) these biblical scholars aim to reveal the origin of the Psalms by their use in the life of Israel and in their worship of God. This further leads to a new taxonomy of the Psalms in *hymns, community laments, songs of the individual, thanksgiving songs, laments of the individual, entrance liturgies, Torah songs, and blessings*.

However eclectic are the annotations to the Psalms, they contain some of the most beautiful poetry in the *Bible*, since it functions as moving liturgy. If there is one primary underlying assumption of the *Book of Psalms*, it is the potential efficacy of prayer. This is possible because many Psalms are prophecy in the form of poetry, a feature that originates in the very anointing of David, both King and prophet. There are also many places, in the Rabbinic commentaries, were the expression „the spirit of prophecy” is related to the Psalms while prophets like Moses, Samuel, Joel, and Jonah are traditionally deemed as authors of some of them (*Ps* 68, 118, 107, 23). But the clearest illustration of this prophetic side emerges in the so-called „Hodayot (Thanksgiving Psalms)” found in the Dead Sea scrolls. The members of the Qumran community did believe that they were living the end of times. The main part of the article deals with the *poetical analysis of the Psalms*, seen as a literary genre meant both to reveal and to conceal the word of God. In the words of S. Gillingham, reading biblical poetry is the first step in truly doing theology. That might explain why one third of the Bible is poetry. To fathom the hidden truth of this poetry is to understand first the literary, semantic and phonetic devices that make it work. Some of these specific poetic features or figures of speech that help the psalmist convey his message with artistry include *terseness, parallelismus membrorum, chiasmus, puns, figurative language, and leitmotifs*.

Once the hermeneutical approach of the text is expounded, the author proceeds with the exegesis of several Psalms in order to initiate the reader in various methods of interpretation and thus to get a glimpse of the Holy of Holies. The rhetorical devices of the psalmist are exemplified in the sapiential *Ps* 1 and 128, both of them built on the antagonism between the righteous and the sinners. The return from the exile is celebrated in the midrashic exegesis of the *Ps* 128. The same Psalm, chanted during the divine

service for the Orthodox sacrament of marriage, depicts the blessings of the family life. A mystical, Cabalistic reading of *Ps* 19 introduces the reader into the mysteries of the Torah, with emphasis upon the life-giving power of the divine words and names spoken in the realm of the *Sephiroth*. The chiasmic structure of the *Ps* 92, centered on v. 9, along with its numerical analysis (gematria), is used to reveal the pivotal role and the recurring utterance of the Tetragrammaton (YHWH) in the poem. The joyous *Ps* 133, the Psalm of peace and communion, concludes the article with its striking artistic imagery and its prophetic blessing. The anointment oil and the mountain dew, the two noteworthy metaphors for the divine charisma bestowed upon those gathered in brotherly love, are compared to the myrrh or the lover's name in the *Song of Songs*, which in Christian exegesis becomes the wonderful name of Jesus. The message of the Psalm, aptly summed up by M. Axinciuc, is simple: „the gathering of the brothers in faith resembles the descent of the divine gift, the consecration that brings with it God's blessing, the everlasting life”.

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E





Serghei CRUDU

## REPERE DE ANGHELOGIE ÎN CARTEA PSALMILOR\*

**Keywords:** *Angel, Psalms, God, human, heaven.*

### Abstract

This paper aims to offer the readers an opportunity to become more familiar with the theme of Psalm angelology by performing a complete isagogical, exegetical and theological exercise centered around the main passages in the *Book of Psalms* that speak of angels. This undertaking applies the tenets of the critical approach, correlated with the rabbinical and patristic commentaries in order to achieve a very comprehensive interpretation, while aiming to emphasize the importance and spiritual benefit of this investigation. It begins with a brief presentation of the semantic determinations of the term *angel* (מַלְאָכִים – *mal'āk*, ἄγγελος), which is followed by the comparative exegetical approach of each verse where the Psalmist speaks of angels. The final part of the study offers a brief synthesis of the main theological themes. The complexity of this study can provide a hermeneutical paradigm for those who want to study the Holy Scripture with scientific and spiritual accuracy, as Psalms remain permanently at the center of the preoccupations of those seeking repentance and salvation, and the holy angels offer a model for our spiritual elevation. The novelty of the present study lies in the research into this topic, which was very little investigated in the Romanian literature, as well as the use in the research of a rich bibliography, including patristic and rabbinical writings, or writings of international (Orthodox and Western) theologians. The most important element is the opening towards Eastern Slavic theology.

### Preliminarii. Mal'āk / Anghelos – determinări semantice

Termenul ebraic מַלְאָכִים – *mal'āk* (gr. ἄγγελος, lat. *angelus*)<sup>1</sup> este un substantiv masculin care poate fi tradus prin „mesager”, „trimis” și definește de cele

---

\* Acest text a fost realizat sub îndrumarea pr. prof. Ioan Chirilă de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, care a și dat avizul de publicare. Pentru forma finală a studiului, prelucrările stilistice de limbă română și teologice, autorul mulțumește în mod deosebit întregii Redacții a revistei *Studii Teologice*.

<sup>1</sup> ἄγγελος, οὐ (ὁ): o ființă supranaturală care servește ca mesager al divinității sau al unei alte ființe supranaturale superioare – „înger superior”. «Ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ (Un înger al Domnului i s-a arătat în vis)» (Mt 1, 20); «Τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (Pentru diavol și îngerii lui)» (Mt 25, 41). Cele mai frecvente expresii pentru „îngerii lui Dumnezeu” sunt cele de „mesageri” și „mesageri din cer/cești”. Uneori, acești îngeri sunt numiți „mesageri” spirituali și chiar „mesageri care zboară”. În unele cazuri, au fost numiți „slujitori sfinți ai lui Dumnezeu”, dar o expresie precum „slujitori ai lui Dumnezeu” sau chiar „mesagerii lui Dumnezeu” tinde să se suprapună semantic cu expresiile utilizate pentru a

mai multe ori în textul scripturistic o ființă cerească<sup>2</sup>. Termenul „mesager”, „înger”, ca „agent al voii divine” sau „învățător și mediator al revelației”, nu trebuie interpretat într-un mod restrâns<sup>3</sup>, întrucât aceste ființe cerești efectuează o varie-

caracteriza rolul și funcția profeților care au fost trimiși ca mesageri de către Dumnezeu. În unele limbi, termenul folosit pentru „îngeri” este în contrast cu cel de „profeți”, făcându-se precizarea „mesageri din cer”. Îngerii și profeții sunt „mesageri trimiși de Dumnezeu” (cf. Johannes P. LOUW, Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, United Bible Societies, New York, 1996, pp. 143-144). J. Swanson traduce termenul מַלְאָכִים – *mal'ak*, „înger” prin „trimis”, „diplomat”, „ambasador”, în mod oficial, „mesager al păcii”, reprezentând o ființă supranaturală cu calitatea de slujitor al lui Dumnezeu și care are funcția de a anunța sau proclama un mesaj de la Acesta (James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 4855).

<sup>2</sup> Izvoare literare din Orientul Apropiat Antic exprimă sensul de „mediator de comunicare în afaceri sau în diplomație” (potrivit ebr. מְלַאכֵי – *m'la'ka*<sup>h</sup>, „lucrare”). În acest caz, mesagerul emite un mesaj oral, împreună cu documentația, explicând și apărând, totodată, cuvântul stăpânului său. Conducătorii lumești transmit frecvent astfel de מְלַאכֵי – *mal'akim*, „mesageri” legat de afaceri sau de diplomație (cf. *Fc* 32, 3-6). Acești mesageri umani sunt complet asimilați expeditorilor lor (*Jd* 11, 13; *I Rg* 20, 2-40, ș.a.). Dumnezeu poate trimite «profeți» sau «preoți soli ai Domnului» (cf. *Ag* 1, 13; *Mal* 2, 7). Punerea în această funcție profetică și formula mesagerului («Așa zice Domnul») reflectă, potrivit unor specialiști, imaginea unui protocol diplomatic. În unele cazuri este dificil să se facă distincție între mesagerii omenești și cei angelici, precum în *Jd* 13, 20 sau *Mal* 3, 1 (Willem VANGEMEREN, *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1998, pp. 941-942). Foarte des termenul menționat face referire la „mesageri, ca trimiși de Dumnezeu”. Uneori aceștia au fost intermediari umani, precum profeții (*Is* 44, 26; *Ag* 1, 13; *Mal* 3, 1), preoții (*Sir* 5, 7; *Mal* 2, 7) sau întreaga națiune a lui Israel (*Is* 42, 19). De cele mai multe ori, termenul menționat privește însă ființe cerești care preiau doar forma umană (*Fc* 19, 1; *Jd* 13, 6, 15, 16) și care s-au descoperit oamenilor, fiind purtători de comenzi și vești ale lui Dumnezeu pentru ei (*Jd* 6, 11, 12; 13, 3) (Warren BAKER, Eugene CARPENTER, *The Complete Word Study Dictionary: Old Testament*, coll. Word Study Series, AMG Publishers. Chattanooga, 2003, p. 613).

<sup>3</sup> Termenul „înger” reprezintă o realitate-simbol mult mai fluidă și subtilă în Scriptură decât în angelologia patristică și medievală. Învățătura tradițională despre îngeri este fixată exclusiv pe interpretarea îngerului ca un subiect distinct, o realitate independentă și fidelă, situată între Dumnezeu și umanitate. Dar aceasta este doar unul dintre diversele înțelesuri avute în utilizarea biblică a termenului. În acest sens, „îngerul Domnului” din perioada veterotestamentară timpurie apare fie ca o figură distinctă, fie reprezentând o circumscriere pentru prezența plină de har a lui Dumnezeu pentru oameni. În mod similar, roțile, aripile sau ochii din viziunea prorocului Iezechiel sunt prezentate explicit ca asemănări simbolice pentru o experiență care nu poate fi descrisă în mod literal. Aceste asemănări nu sunt ființe, cât elemente ale «chipului slavei Domnului» (*Iz* 1, 28). Faptul că îngerii din Scriptură sunt de multe ori *simboluri ale prezenței lui Dumnezeu* este confirmat și de faptul că în *Septuaginta* este întâlnită de multe ori interpolarea „îngeri” acolo unde originalul ebraic are doar „Dumnezeu”, care acționează direct în relațiile umane. În acest sens, ideea de îngeri ca *forțe psihice interioare*, care exprimă, dar și reprezintă spiritul uman, se află în analogie cu ideea comunicării de Sine a lui Dumnezeu în har (Joseph A. KOMONCHAK, Mary COLLINS, Dermot A. LANE (eds.), *The New Dictionary of Theology. A Michael Glazier Book*, Liturgical Press.

tate de sarcini sau funcții, ca de exemplu: ei anunțau nașteri<sup>4</sup>, transmiteau făgăduința ajutorului din partea lui Dumnezeu (*Fc* 31, 11-13), comunicau Cuvântul lui Dumnezeu unei persoane pentru a profeti<sup>5</sup>, transmiteau însărcinări (Moise în *Iș* 3, 2; Ghedeon în *Jd* 6, 11-24), interveneau în momente cruciale pentru a schimba sau ghida acțiunile unei persoane, comunicând, totodată, promisiuni divine sau dezvăluind viitorul în cursul unei astfel de intervenții<sup>6</sup>, sau puteau fi păzitori pentru anumite persoane sau pentru Israel ca întreg<sup>7</sup>; erau responsabili pentru sprijinirea și protejarea celor care s-au încrezut în Domnul<sup>8</sup>, ajutau și protejau cu evlavie și duceau rugăciunile oamenilor înaintea lui Dumnezeu (*Dn* 3, 25, 28; *3 Mac* 6, 18-19), aveau funcție de agenți ai Domnului pentru pedeapsă, acționând în calitate de instrumente ale judecării divine, decretând și executând pedeapsa în conformitate cu voia lui Dumnezeu<sup>9</sup>. Cu toate acestea, mesagerul are o anumită importanță tocmai datorită mesajului pe care el îl transmite<sup>10</sup>. O funcție specială a acestor mesageri supranaturali este că aceștia, prin însăși prezența lor, prezintă un aspect al slavei lui Dumnezeu (*Fc* 28, 12-17; cf. îngerii din *Is* 6; *Iz* 1 și heruvimii din Sfânta Sfințelor). În plus, ei participă la lauda adusă lui Dumnezeu (*Ps* 148, 2; *Is* 6)<sup>11</sup>.

În creștinism, precum și în credința iudaică și cea islamică, „îngerii sunt considerați duhuri imateriale sau inteligențe pure create de Dumnezeu înainte de crearea omului, având scopul de a reglementa ordinea lumii – nu înțeleg și, în special, de a servi ca mesageri pentru persoanele umane cu privire la planul divin de mântuire”<sup>12</sup>. Ca o personificare – sunt ei personificări ale unei acțiuni

---

Collegeville, 2000, p. 18).

<sup>4</sup> Nașterea lui Ismael în *Fc* 16, 11-12; Isaac în *Fc* 18, 9-15; Samson în *Jd* 13, 3-5.

<sup>5</sup> Ilie în *2 Rg* 1, 3, 15 sau un om al lui Dumnezeu (cf. *1 Rg* 13, 18; cf. *1 Rg* 22, 19-22; *Is* 6; *Ir* 23, 18, 23).

<sup>6</sup> De exemplu, Hagar în *Fc* 16, 9; Avraam în *Fc* 22, 11-12; Valaam în *Nm* 22, 31, 35, poporul lui Israel în *Jd* 2, 1-5.

<sup>7</sup> *Fc* 24, 7, 40; 48, 16; *Iș* 14, 19-20; 23, 20, 23; 32, 34; *Nm* 20, 16; *1 Rg* 19, 5-8; *2 Rg* 19, 35; *Is* 37, 36; *Ps* 34, 8.

<sup>8</sup> *Fc* 24, 7; *Iș* 23, 20; 33, 2; *1 Rg* 19, 5; *Ps* 33, 7-8; 90, 11.

<sup>9</sup> *Fc* 19; *Nm* 22, 33; *2 Par* 24; *Dn* 4, 13-26; *Is* 37, 36; «Să fie ei ca praful în fața vântului și îngerul Domnului să-i necăjească; fie-le calea întuneric și alunecare și îngerul Domnului să-i fugărească» (*Ps* 34, 5-6); «Împotriva lor a trimis urgia mâniei Lui; mânie, urgie și necaz prin îngeri răi anume trimiși» (*Ps* 77, 49).

<sup>10</sup> David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, Doubleday, New York, 1996, pp. 248-253. Uneori, «îngerul Domnului» și mesajul lui sunt atât de strâns identificate cu Domnul Însuși, întrucât textul, pur și simplu, se referă la înger ca la «Domnul» sau «Dumnezeu» (*Fc* 16, 7; 22, 11, 31, 11; *Iș* 3, 2; *Jd* 13, 18; *Fc* 16, 13; 22, 12; 31, 13, 16; *Iș* 3, 4; *Jd* 6, 22; 13, 22) (W. BAKER, E. CARPENTER, *The Complete Word Study Dictionary...*, p. 613).

<sup>11</sup> R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER, JR., Bruce K. WALTKE (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1999, p. 464.

<sup>12</sup> În primele scrieri veterotestamentare, ebr. מַלְאָכִים – *mal'ak*, „mesager”, a fost utilizat pentru a indica un reprezentant divin, de multe ori abia distinct de Dumnezeu, care părea să informeze, să fie drept un ghid, pentru a proteja sau avertiza bărbați și femei, fie individual

dumnezeiești? Se poate înțelege că nu sunt realități personale sau că sunt abstracțiuni! sau manifestare sensibilă a cuvântului sau a acțiunii divine, utilizarea termenului „înger” a menținut suveranitatea transcendentă a lui Dumnezeu, afirmând, totodată, intervenția directă a Lui în problemele umane<sup>13</sup>. Referințele la îngeri apar încă în cele mai vechi straturi ale Vechiului Testament, precum narațiunile Pentateuhului sau poeziile timpurii<sup>14</sup>. Îngerii servesc drept mesageri ai revelației divine (în rolul îngerului-interpret, de exemplu, în *Za* 1, 14; 2, 3). Cea mai frapantă este figura מַלְאָךְ יְהוָה – *mal'ak YHWH*, în care îngerii apar ca mesageri omenesți, însă care vestesc în numele lui Dumnezeu și apar ocazional ca și cum ar fi Domnul Însuși (de exemplu, la *Fc* 16, 7-14)<sup>15</sup>. Înfățișarea îngerului îi provoacă adesea o reacție emoțională deosebită celui căruia i se descoperă (*Dn* 10, 7-9). De multe ori, aspectul îngerului este descris în termeni de lumină, foc, metale strălucitoare sau pietre prețioase, o tradiție bazată pe descrierea lui Iezechiel a slavei lui Dumnezeu. Deși îngerii sunt duhuri și pot fi numiți «dumnezei» (אֱלִים – *'ēlīm*, אֱלֹהִים – *'ēlōhīm*), ei totuși sunt ființe create de Dumnezeu. Există dovezi care susțin faptul că anumite grupuri de evrei au crezut că îngerii au participat împreună cu Dumnezeu la crearea lumii, însă iudaismul rabinic a considerat această ipoteză drept periculoasă și a respins-o. Îngerii nu au niciun rol în actul creației, cu excepția faptului de a lauda lucrarea lui Dumnezeu<sup>16</sup>. Potrivit Scripturii, îngerii au fost creați înainte de lumea văzută, iar la *Iov* 38, 7 este atestată prezența lor la crearea universului<sup>17</sup>.

---

sau mai multe persoane ca un întreg. Termenul a fost folosit rareori la plural (J.A. KOMONCHAK et al., *The New Dictionary of Theology...*, p. 18).

<sup>13</sup> În doctrina creștină, anghelologia a dobândit treptat un caracter mai sistematic, în special prin sistematizarea în sec. al VI-lea d.Hr. a textelor biblice de către Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sf. Grigore cel Mare. Mai târziu, în sec. al XIII-lea, sinteza lui Toma de Aquino cu privire la metafizica aristotelică și neo-platonică cu surse scripturistice și patristice a dat expresie definitivă interpretărilor teologice clasice. În perioada contemporană, Karl Rahner a clarificat și adâncit teologia îngerilor ca o zonă subordonată hristologiei (J.A. KOMONCHAK et al., *The New Dictionary of Theology...*, p. 18).

<sup>14</sup> D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, pp. 248-250. Îngerii, cu o condiție sau alta, sunt întâlniți în cele mai multe religii ale lumii, dar cel mai proeminent în „religiile cărții”, *zoroastrismul, iudaismul, creștinismul și islamul*. Fie ca „mesageri”, „tovarăși”, „tutori”, „ghizi”, „supraveghetori” sau „membri” ai Curții cerești, ei ajută și fac posibilă realizarea întâlnirii divinului cu umanul, în timp ce omologii lor răuvoitori, demoni sau îngeri căzuți, îi împiedică.

<sup>15</sup> La fel este și în cazul celor trei „Tineri” care se arată lui Avraam și Sara. Unul dintre ei vorbind în numele Domnului (*Fc* 18, 22; cf. *Dn* 12, 5), iar Ceilalți doi fiind numiți doar מַלְאָכִים – *mal'akim* (*Fc* 19, 1). De asemenea, soția lui Manoe spune despre «omul lui Dumnezeu» venit la ea că s-a arătat cu înfățișarea unui «înger al lui Dumnezeu» (*Jd* 13, 6), dar Manoe află mai târziu că el este מַלְאָךְ יְהוָה – *mal'ak YHWH*, identificat cu Dumnezeu Însuși, vorbind de מַלְאָךְ יְהוָה ca de o ipostază a lui Dumnezeu (W. VANGEMEREN, *New International Dictionary...*, pp. 941-942).

<sup>16</sup> D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, pp. 248-250.

<sup>17</sup> Allen C. MYERS, *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan,

## Angheologia psalmică – repere exegetice

Dacă ne concentrăm demersul exegetic asupra cărții *Psalmilor*, pot fi subliniate importanța și folosul duhovnicesc ale psalmilor care vorbesc despre aceste ființe spirituale. Se va arăta și care este rolul acestor ființe cerești în actul mântuirii omului și în ce mod lumea cerească trebuie să devină un exemplu de comuniune și slujire pentru lumea cea de jos sau pământescă, subiect rareori tratat în literatura de specialitate românească. Psalmistul atestă existența îngerilor, referindu-se în special la lauda pe care aceștia o aduc lui Dumnezeu. El cheamă și îndeamnă toate creaturile lui Dumnezeu, îngeri și ființe umane, să aducă cântări de laudă lui Dumnezeu<sup>18</sup>. În cartea *Psalmilor* se găsesc câteva locuri în care se vorbește sau se face referire la îngeri, ca unui care îi apără pe cei ce se încred în Domnul. La fel, sunt pomeniți și îngerii răi care aduc pedeapsa lui Dumnezeu și îi necăjesc pe cei răi. În alt loc îngerii sunt prezentați drept duhuri care păzesc pe cei ce nădăjduiesc în Domnul, Îl laudă neîncetat pe Dumnezeu și fac voia Lui<sup>19</sup>. Cele mai importante pasaje, pe care le vom trata din punct de vedere exegetic, sunt: *Ps* 33, 7; 34, 5-6; 77, 49; 90, 11; 102, 20; 103, 4 și 148, 2.

### Îngerii protejează pe cei ce se tem de Domnul (*Ps* 33, 7<sup>20</sup>)

Aceasta reprezintă o mulțumire adresată lui Dumnezeu pentru faptul că Domnul a răspuns rugăciunii poporului Său neajutorat și i-a trimis un înger păzitor. Concepția îngerului păzitor care se desprinde din acest stih se aseamănă cu aceea din *Ps* 34, 5-6; 90, 11; reprezintă, probabil, potrivit unor specialiști, o concepție anterioară, din perioada persană, a unui înger special responsabil de poporul lui Israel și pe care, ulterior, îl întâlnim cu numele Mihail. Dumnezeu a salvat poporul Său din toate necazurile lui, ca răspuns la rugăciunea sa<sup>21</sup>. Această laudă

1975, p. 56.

<sup>18</sup> Scriptura ne învață că există diverse ranguri ale îngerilor, dar nu spune nimic mai specific pe această temă. De asemenea, în unele locuri din cartea *Psalmilor*, Psalmistul menționează cele două categorii de îngeri, *îngeri buni* și *îngeri răi*, și informează asupra unor diferențe în caracterul lor, așa cum arată și Fericitul Augustin. Între Dumnezeu și lumea fizică există o categorie de ființe pe care Scriptura le descrie ca fiind în „cerurile cerurilor” și în „apa cea de deasupra cerurilor” – acestea sunt cunoscute sub numele de îngeri (Quentin F. WESSELSCHMIDT (ed.), *Psalms 51-150*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 8, InterVarsity Press, Downers Grove, 2007, p. 421).

<sup>19</sup> John R. KOHLENBERGER, James A. SWANSON, *The Hebrew English Concordance to The Old Testament with the New International Version*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, p. 953.

<sup>20</sup> «Îngerul Domnului își va pune tabăra împrejurul celor ce se tem de El și El îi va izbăvi» (*Ps* 33, 7).

<sup>21</sup> Aici activitatea Domnului trece peste cea a îngerului Său, care ar putea fi interpretată cu referire la *îngerul teofanic al istoriei vechi*, în conformitate cu evenimentul din *Is* 63, 9, implicând concepția taberei angelice întâlnite la Iacob în *Fc* 32, 2. Însă, trecând peste aceste paralele, cel mai probabil, autorul, așa cum se întâlnește și în *Ps* 34, 5-6 și 90, 11, se referă

este susținută de menționarea protecției pline de har sub care se află în permanență sfinții lui Dumnezeu<sup>22</sup>. Potrivit lui A.F. Kirkpatrick<sup>23</sup>, «Îngerul Domnului» este o ființă misterioasă care apare ca reprezentant al lui Dumnezeu în legăturile Sale cu omul, numit, de asemenea, și «îngerul prezenței Sale» (*Is* 63, 9).

Cuvântul „înger” înseamnă, mai întâi, „mesager”, „trimis”, și apoi i se aplică sensul de „ființă spirituală” aflată în jurul tronului lui Dumnezeu și trimisă ca mesager omenirii din partea Lui, în scopul comunicării voii Sale, ca să îndeplinească poruncile divine și să păzească poporul Său. «Îngerul Domnului» devine astfel un protector al poporului lui Dumnezeu, după cum o armată își apără țara ei de anumite pericole. Îngerul este „trimisul Domnului” sau cel care vine la porunca Lui în scopul protejării poporului lui Dumnezeu. În acest loc, Psalmistul nu face referire la un înger special ca unul care a fost numit «îngerul Domnului», ci acesta poate fi unul dintre îngerii pe care Domnul îl învestește cu o misiune în acest sens; și astfel expresia este echivalentă cu a spune că îngerii îi protejează pe prietenii sau sfinții lui Dumnezeu<sup>24</sup>. Versetul evidențiază faptul că Psalmistul are în vedere propriul său caz și observația generală este fondată pe propria experiență. El pune în evidență bunătatea lui Dumnezeu, Care trimite un înger sau chiar mai mulți îngeri și, datorită acestui fapt, orantul consideră ceea ce era valabil pentru el însuși că ar fi valabil și pentru alții, făcând astfel această afirmație generală prezentată în acest verset<sup>25</sup>.

«Îngerul Domnului» va merge în misiune în ajutorul celor ce se tem de El și el îi va elibera. Potrivit lui Toma de Aquino<sup>26</sup>, atunci când Psalmistul spune că

---

aici la *îngerul păzitor al lui Israel*, care mai târziu apare pentru prima oară în Sfânta Scriptură cu numele de Mihail, unul dintre „arhonții” oștilor îngeresti (cf. *Dn* 10, 13, 21; 12, 1), numit în mod constant מלאך יהוה. Prin acest înger s-ar putea face o referire la istoria Exodului, caz în care el este numit îngerul prezenței lui Dumnezeu. Contextul favorizează însă o referință mai generală, avându-se în vedere îngerul păzitor al lui Israel înainte de momentul în care a primit numele de Mihail (cf. *Dt* 10, 13, 21; 12, 1). Acest înger este reprezentat ca șef al unei armate trimise pentru a proteja de dușmani poporul Israel și care, în astfel de primejdii i-a salvat, așa cum s-a descris mai sus, datorită respectului poporului pentru Domnul (Charles Augustus BRIGGS, Emilie Grace BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, C. Scribner's Sons, New York, 1907, p. 294).

<sup>22</sup> Carl Friedrich KEIL, Franz DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson, Peabody, 2002, pp. 260-265.

<sup>23</sup> A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge University Press, Cambridge, 1906, pp. 169-175. Acest verset conține o profecție în favoarea tuturor celor care se tem de Domnul; cf. Ernst Wilhelm HENGSTENBERG, *Commentary on the Psalms*, vol. I, Logos Research Systems, Bellingham, 2010, p. 531.

<sup>24</sup> Albert BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, vol. I, Blackie & Son, London, 1870, p. 285.

<sup>25</sup> Îngerii sunt angajați în apărarea poporului lui Dumnezeu, în conducerea și îndrumarea acestuia. Chiar și cel mai singuratic, cel mai umil, cel mai obscur și mai sărac copil al lui Dumnezeu poate avea lângă el și în jurul lui o suită și o apărare pe care nici regii cu toată puterea lor nu o au niciodată (A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, p. 285).

<sup>26</sup> THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, trad. par Jean-Éric Stroobant de Saint Éloy, Cerf, Paris, 1996, p. 454.

îngerul va merge într-o misiune, acesta vestește o făgăduință divină binevoitoare, fiindcă îngerul protejează slava luminii din jurul său. Îngerii sunt duhuri slujitoare ale tainei dumnezeiești, care sunt trimise pentru cei ce sunt moștenitori ai mântuirii, pentru a-i elibera din lupta cu vrăjmașii și demonii<sup>27</sup>. Prorocul David îl slăvește pe Dumnezeu pentru faptul că I-a simțit binecuvântarea, pe care Dumnezeu a arătat-o față de el și față de alții. El îi încurajează pe toți oamenii buni să nădărduiască în Domnul și să-L caute pe El. Prin expresia «îngerul Domnului», se înțelege paza îngerească, așa cum sunt îngerii păzitori care îi înconjoară pe cei ce se tem de Dumnezeu, sau paza din partea îngerilor care se află în jurul Domnului, cu rolul să îi izbăvească pe cei drepti<sup>28</sup>.

G. Timuș vede în acest verset pe îngerii trimiși spre ajutor celor ce se tem de Dumnezeu. Profetul vorbește numai despre un înger, la singular, iar atunci când spune că «își va pune tabăra», el are în vedere o mulțime de îngeri sau faptul că un înger valorează cât o armată întreagă. Episcopul Gherasim ne prezintă și o anumită logică, care, după el, este cu neputință de a fi respinsă: „Dacă îngerii sunt trimiși pentru a ne ajuta, noi putem să-i rugăm; ei trebuie să asculte rugăciunile noastre, tot așa de bine precum ne ascultă oamenii ce viețuiesc pe pământ când îi indemnăm să se roage pentru noi”. Îngerii ne aud mai repede rugăciunile decât sfinții, deoarece sfinții ne aud numai prin descoperirea ce le-o face Dumnezeu, deoarece nu sunt împrejurul nostru, pe când îngerii sunt cei care rămân împrejurul celor ce se tem de El, după cum spune Profetul, și sunt gata să ne audă<sup>29</sup>. Cu

<sup>27</sup> Acest înger special, căruia Însuși Domnul i-a poruncit să apere oamenii devotați Lui, cum e relatat și în *Ps 90*, văzând omul pe care-l paște pericolul imediat, vine să-l acopere, așa cum oastea îl înconjoară pe voievodul ei, apărându-l, pentru ca nimeni și nimic să nu-i facă niciun rău. Puterea îngerilor constă în faptul că ei sunt împreună împotriva armatei răului. De aici este dedusă marea pace și liniște ce trebuie să persiste în inimile oamenilor ce se tem de Domnul și beneficiază de o astfel de apărare (B.A. АНДРЕЕВ, *О Толковании на Псалтирь Иринея, архиепископа Псковского*, Синодальная типография, Москва, 1908-1910, p. 33).

<sup>28</sup> Matthew HENRY, *Commentary of the Whole Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody, 1991, p. 145. «Îngerul Domnului» este menționat ca unul care oferă protecție celor ce se tem de Dumnezeu. Doar aici și în *Ps 34*, 5-6 este numit de Psalmist în acest fel, în *Ps 90*, 11 apărând pluralul: «îngerii Domnului». «Îngerul Domnului» este adesea prezentat ca «mesager ceresc venit de la Domnul». Verbul „tabără” este folosit într-un sens ostil în *Ps 27*, 3. Are însă aici și sensul de paznici, care protejează, păstrează în condiții de siguranță (Robert G. BRATCHER, William D. REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, United Bible Societies, New York, 1991, pp. 318-326).

<sup>29</sup> Gherasim TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, Gutenberg, București, 1896, p. 398. Potrivit poruncii Domnului, acești îngeri buni vizitează și păzesc poporul Său de răutatea și puterea duhurilor necurate. După vrednicia și însușirile lor, ei sunt superiori omului, întrucât și-au păstrat menirea lor cea dintâi, pe care cel din urmă și-a pierdut-o. Sunt mereu ocupați cu slujirile lumii nevăzute, și anume de a-L preaslăvi pe Dumnezeu, în acestea având liniște și fericire veșnică. În același timp, din ascultare față de Creatorul lor și din iubire față de cei care poartă chipul Său, ei se coboară pentru a sluji sfinților și a-i apăra de puterile rele. Ei nu doar îi vizitează, ci și sălășluiesc împrejurul lor, contribuind la bunăstarea lor, în pofida faptului că sunt nevăzuți, ca în cazul lui Iacov și Elisei. Toată slava trebuie să se îndrepte către

toate că nu este specificată natura eliberării, limbajul utilizat în versetul următor (v. 8) implică eliberarea dintr-o situație de criză militară. «Îngerul Domnului» amintește de îngerul lui Dumnezeu întâlnit de Iosua la Ierihon (*Ios* 5, 13-15)<sup>30</sup>. Prin intervenția îngerului, Dumnezeu i-a făcut pe cei ce se temeau mai puternici decât vrăjmașii lor, în vreme ce aceștia din urmă au fost nimiciti<sup>31</sup>.

Sf. Vasile cel Mare, în *Omili la Psalmi*, oferă o interpretare duhovnicească acestui stih, arătând că îngerii sunt trimiși de Dumnezeu datorită vieții noastre curate și împodobite cu multe fapte bune: «Dacă ai în sufletul tău fapte vrednice de pază îngerească și dacă locuiește în tine o minte bogată în contemplările adevărului, atunci, pentru bogăția faptelor tale prețioase de virtute, Dumnezeu așază neapărat lângă tine străjeri și paznici, te întărește de jur împrejur cu paza îngerilor»<sup>32</sup>. David, scăpând de moarte, își pune într-un oarecare fel lege vieții lui, astfel încât nicio clipă din viață să nu lipsească fără a binecuvânta pe Dumnezeu, ci să pună pe seama Lui toate faptele bune. Dacă Origen pune acest psalm în rostirea lui Hristos, atunci Sf. Chiril al Alexandriei, în *Glafire la Facere*, V, arată că Hristos nu este despărțit de îngerii Săi: «și mulțimea îngerilor este de față, slujind (liturghisind) Mântuitorului Hristos, Care mântuiește pe ai Săi și îi scoate din răutatea lumii, împlinind slujirea rânduită lor»<sup>33</sup>.

---

Dumnezeul îngerilor, nu către ei (M. HENRY, *Commentary...*, p. 145).

<sup>30</sup> Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. Word Biblical Commentary 19, Nelson Reference & Electronic, Nashville, 2004, p. 276.

<sup>31</sup> DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, transl. by Robert C. Hill, Brill, Leiden, 2005, pp. 104-105. Acest lucru este în conformitate cu cuvintele Apostolului, care spune în special despre îngeri: «Oare nu sunt toți duhuri menite să slujească, trimise spre slujire de dragul celor ce trebuie să moștenească mântuirea?» (*Evr* 1, 14). Așa s-a rugat și fericitul Iacov, zicând: «Îngerul care m-a izbăvit pe mine de tot răul!» (*Fc* 48, 16). La fel și patriarhul Avraam a grăit către robul său: «Domnul înaintea Căruia umblu eu îl va trimite la tine pe îngerul Său» (*Fc* 24, 40). Așa vorbește și Fericitul Zaharia: «Și i-am zis îngerului care grăia întru mine: Ce sunt acestea, Doamne?» (*Za* 2, 2) (Св. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Толкование на псалмы*, în <http://karatuz.prihod.ru/> (accesat 20.09.2017), 34; vezi și TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai prorocului împărat David*, trad. de Ț Iosif al Argeșului, Ed. Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli Petru Vodă, Neamț, 2003, p. 103).

<sup>32</sup> SF. VASILE CEL MARE, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2009, p. 136.

<sup>33</sup> Versetul 7 al psalmului ne arată modul în care va fi izbăvit săracul care se teme de Dumnezeu și care este într-un final auzit de El (v. 6). Temători de Dumnezeu sunt numiți de proroc cei care împlinesc poruncile Lui, căci, potrivit Sf. Grigorie Teologul, «frica lui Dumnezeu este păzirea poruncilor» (apud: EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2006, p. 393). «Îngerul Domnului» este mereu alături de cei ce cred în Domnul dacă nu este alungat prin faptele noastre rele: «după cum fumul alungă albinele, iar pe porumbei îi pune pe fugă mirosul urât, tot așa și pe paznicul vieții noastre, pe înger, îl îndepărtează păcatul cel cu miros urât și vrednic de multe lacrimi» (SF. VASILE CEL MARE, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, pp. 135-136). Același lucru ni-l spune și Sf. Chiril al Alexandriei cu referire la acest verset: Dumnezeu le pune alături îngeri sfinților Săi încercați, care le susțin bărbăția și-



Am arătat cât de mare este firea îngerilor, un singur înger fiind asemănat cu o întreagă armată și cu o tabără cu mulțime de oameni. Datorită măreției Păzitorului vieții noastre, Dumnezeu, primim ca ajutor o întreagă tabără și, datorită tăriei îngerului, suntem înconjurați de Dumnezeu asemenea unor ziduri și El ne întărește „de jur împrejur” cu tăria Lui. Îngerul este trimis de Dumnezeu pentru a înălța zid împotriva vrăjmașilor care ne atacă din față, ne apără de vrăjmașii care ne vin din spate și ne păzește și laturile noastre, după cum zidurile cetăților sunt așezate de jur împrejurul lor pentru a opri atacurile vrăjmașilor din toate părțile<sup>34</sup>.

### Îngerul Domnului îi necăjește pe cei nedrepti (Ps 34, 5-6<sup>35</sup>)

*Ps 34* reprezintă o rugăciune a poporului<sup>36</sup>, după unii fiind scris de David atunci când era prigonit de Saul și nu găsea loc de liniște. Sf. Atanasie cel Mare îl recomandă tuturor creștinilor care sunt prigoniți de vrăjmașii văzuți și nevăzuți. Cuv. Nicodim Aghioritul și Eftimie Zigabenu în deamnă însă la întrebunțarea blestemelor<sup>37</sup> întâlnite în psalm împotriva demonilor, vrăjmașii nevăzuți care ridică și pe oameni la vrăjmașie. V. 5 se încadrează în prima parte a imnului, care se prezintă ca o cerere pe care Domnul o poate arăta în calitate de Domn al poporului Său, mai ales prin îngerul Său, împotriva vrăjmașilor care fără motiv au căutat să-i prindă în cursă (vv. 1-6, 9-10a). Psalmistul introduce acum îngerul<sup>38</sup>, la fel ca în *Ps 33*, 7. Acesta, în text, este «îngerul Domnului», dar, probabil,

---

întăresc ca să respingă năvălirile celor ce vor să-i stăpânească, căci omul nu poate rezista de unul singur în fața atacurilor vrăjmașilor (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea Psalmilor [IV]”, în: *Mitropolia Olteniei*, 41 [1989] 4, p. 139).

<sup>34</sup> Cf. SF. VASILE CEL MARE, *Tâlcuire duhovnicească la Psalmi*, p. 136.

<sup>35</sup> «Să fie ei ca praful în fața vântului și îngerul Domnului să-i necăjească! Fie-le calea întuneric și alunecare și îngerul Domnului să-i fugărească!» (*Ps 34*, 5-6).

<sup>36</sup> Acest psalm este o plângere a unui individ, cum ar fi și *Ps 17*, 22, 28, și 31. Psalmistul este persecutat de către dușmanii săi și, în disperarea lui, se roagă Domnului pentru ajutor (R.G. BRATCHER, W.D. REYBURN, *A Translator's Handbook...*, pp. 327-340).

<sup>37</sup> De asemenea, ocările care se află în psalmi să nu le întrebunțăm împotriva oamenilor care ne vrăjmașesc, iar faptele cele bune și isprăvile nu trebuie să le spunem din partea noastră, ci din partea Psalmistului, ca să ne îndemnăm și pe noi a le urma după putință. David, prin aceste cuvinte, nu blestemă, ci, sub forma unui blestem, ca un voitor de bine sufletului lor, prorocște relele ce aveau să urmeze vrăjmașilor săi, dar, chiar de înțelegem că îi blestemă, aceasta este rânduiala legii, nu a Evangheliei lui Hristos. Căci și Solomon la fel spune: «Curăță argintul de zgură și se va curăța tot» (*Pr 25*, 4). Cu toate acestea, mesajul principal al psalmului este că Mântuitorul Hristos prezintă aceste cuvinte Tatălui despre iudeii care-L prigoneau. Majoritatea Sfinților Părinți care au meditat la aceste stihuri ale psalmului – Sfinții Chiril al Alexandriei, Atanasie cel Mare, Isihie și alții –, susțin că *Ps 34* se referă la Persoana Mântuitorului Hristos, fiindcă pomenește îndărătniciile pe care le-au arătat iudeii în privința Lui. Cf. CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, pp. 403-404, 417.

<sup>38</sup> Prin „înger” se înțelege ebraicul „mesager”, care aici este o ființă supranaturală, nicidecum

după opinia lui C.A. Briggs, în original a fost redat prin îngerul Lui, și nu îngerul teofanic al vechii tradiții, care a condus pe Israel din Egipt în Țara Sfântă, nimicindu-i pe toți vrăjmașii lor. Acest înger continuă urmărirea vrăjmașilor după ce Domnul Însuși i-a învins<sup>39</sup>. Începând cu v. 5a, se arată că «îngerul Domnului» îi va pedepsi și îi va necăji, pentru că și îngerii sunt trimiși de multe ori de la Dumnezeu spre a-i pedepsi pe cei răi, precum a fost cel care i-a pierdut pe cei întâi-născuți ai egiptenilor și cel care i-a ucis pe cei 80.000 de oșteni ai asirienilor. Avem aici o metaforă ce exprimă cum nu se poate mai bine starea iudeului izgonit și rătăcitor<sup>40</sup>.

După A. Barnes, comparația «ca pleava» este utilizată de Psalmist cu scopul de a arăta că ea este dusă departe la vânturarea cerealelor. Iar în această goană a ei, cel care le alungă sau le împrăștie este «îngerul Domnului». Îngerii sunt adesea reprezentați în Scriptură ca agenți puși de către Dumnezeu în aducerea pedepsei către oamenii răi<sup>41</sup>. Praful este o substanță pământescă extrem de uscată și fină, care, atunci când bate vântul, nu rămâne pe loc, ci este ridicată în aer. La fel se întâmplă și cu rugăciunile păcătoșilor, care, îndrumate fiind de cuvântul adevărului, sunt ridicate și conduse cu ajutorul lui Dumnezeu de la viciile pământești la virtuțile cerești. Deci, potrivit lui Casiodor, aici Prorocul exprimă această dorință a oamenilor păcătoși de îndreptare și îmbunătățire a stării lor, pentru că, devenind mai buni, pot ajunge la o viață cerească. Prin înger, este înțeles aici un mesager al puterii cerești care execută poruncile divine<sup>42</sup>.

Expresia «praf în fața vântului» semnifică, mai întâi, în mod clar, faptul că praful este purtat și suflat de vânt. În psalmul precedent (33), «îngerul Domnului» este numit izbăvitor, care îi apără pe cei ce se tem de Domnul, însă aici el are misiunea de a-i pedepsi pe cei necinstitori de Dumnezeu, strâmtorându-i și

una umană (R.G. BRATCHER, W.D. REYBURN, *A Translator's Handbook...*, pp. 327-340).

<sup>39</sup> C.A. BRIGGS, E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 300-312.

<sup>40</sup> CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile...*, p. 406.

<sup>41</sup> A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 296-308. Potrivit lui C. Sperjen, îngerii căzuți îi vor urmări pe ei, iar îngerii Domnului îi vor lovi fără încetare. Toți care află plăcere în prigonire vor fi prigoniți de duhul răzbnării. David conturează foarte frumos acest tablou. De la început Dumnezeu nu permite răufăcătorilor să se apropie de cei dreپți, după care El îi condamnă la fugă și sunt urmăriți de răzbnătorii cerești, de care nu vor afla salvare. Calea lor va fi primejdioasă și întunecoasă, iar moartea, teribilă (Чарльз СПЕРДЖЕН, *Сокровищница Давида. Комментарий на Псалтирь*, Том 6 [псалмы 119-150], p. 34), în <http://karatuz.prihod.ru/>.

<sup>42</sup> Cf. J.A. ALEXANDER, *The Psalms*, vol. I, New York, Charles Scribner, 1852, p. 270. Îngerul îi chinuie pe păcătoși în așa fel, încât, prin darul umilinței, ei să poată fi ridicați în împărăția cerurilor. Necazul este, de fapt, o binecuvântare, în așa fel încât oamenii ajung să se roage cu mai multă credință, necazul devenind astfel un mare dar și o binecuvântare (CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 3 vol., ed. P.G. Walsh, Paulist Press, New York / Mahwah, 1990, vol. I, p. 338; vezi și: Craig A. BLAISING, Carmen S. HARDIN, *Psalms 1-50*, coll. Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 7, InterVarsity Press, Downers Grove, 2008, p. 269).

îngrădindu-le posibilitatea de a mai face vreun rău cuiva<sup>43</sup>. Experiența proprie a eliberării lui Dumnezeu în har îl obligă pe Psalmist să-i invite și pe alții să se împărtășească de propria sa experiență. Prin urmare, el afirmă eliberarea lui Dumnezeu ca răspuns la rugăciune<sup>44</sup>. Potrivit lui Diodor de Tars, autorul se referă la cel care se afla în necaz și era uitat de oameni, care în cea mai grea suferință s-a rugat lui Dumnezeu, iar Dumnezeu a luat aminte la cuvintele lui și l-a izbăvit în ciuda tuturor greșelilor sale. De asemenea, el explică și modul în care a fost salvat cu ajutorul «Îngerului Domnului», care l-a făcut pe cel ce se teme de Domnul mai puternic decât vrăjmașii săi, prin nimicirea acestora<sup>45</sup>.

Fericitul Augustin vede în această profeție, adică în cuvintele Psalmistului: «îngerul Domnului care-i va izbăvi pe cei ce se tem de Dumnezeu», pe Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, «Îngerul marelui sfat», «Mesagerul marelui sfat», așa cum l-au numit profeții Vechiului Testament. Anume El, «Îngerul marelui sfat», care este „Mesagerul” sau „Trimisul” Tatălui în lume, îi va izbăvi pe cei ce se tem de Domnul. «Nu te teme atunci și nu te înspăimânta, căci Domnul, Dumnezeuul tău, va merge El Însuși cu tine, nu te va părăsi și nu te va lăsa», încheie Fericitul Augustin<sup>46</sup>. Prorocul David se roagă prin aceste cuvinte Domnului ca în această încercare să-l apere și să i Se arate. Prorocind moartea urmărilor săi, rugăciunea sa este adresată pentru mulțimea acestora, pentru pocăința lor, căci toți care se căiesc de păcatele lor cu adevărat se întorc și se leapădă de ele, sau, dacă ei nu ajung la pocăință, David se roagă ca ei să fie învinși și descurajați în toate pornirile lor din răutate împotriva lui. Cu toate că ei se vor bucura de câteva biruințe, el prevede că, în cele din urmă, aceasta va duce la propria lor moarte: «Să fie ei ca praful în fața vântului». Asemenea acestora, cei necurați nu vor putea rezista în fața judecății Domnului și, inevitabil, vor fi nimiciti (*Ps* 1, 4)<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> În textul traducerii slave a Sfintei Scripturi, termenul „a jigni” din greacă este tradus prin „a strămtora” sau „a continua să strămtorezi pe cineva”. Astfel, David își continuă rugăciunea sa către Dumnezeu ca să cadă vrăjmașii săi: „fie ca prigonitorii mei, împreună cu armata adusă de dânsii, să se înfricoșeze de puterea lui Dumnezeu, să fie ca pulberea înaintea vântului și să se întoarcă împrăștiati „ca praful înaintea vântului”, fie ca «îngerul Domnului» să-i urmărească a o teroare și să nu le permită să-și vină în fire ca să mă urmărească (Прот. Григорий РАЗУМОВСКИЙ, *Объяснение священной книги Псалмов. Руководственное пособие к пониманию Псалтири*, Составил преподаватель Киевской Духовной семинарии священник Х. Орда, p. 129 în <https://azbyka.ru/>).

<sup>44</sup> P.C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, p. 276.

<sup>45</sup> DIODORE OF TARSUS, *Commentary on Psalms 1-51*, p. 105.

<sup>46</sup> AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, coll. The Nicene and Post-Nicene Fathers 8, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 144.

<sup>47</sup> МЭТЬЮ ГЕНРИ, *Толкование книг ветхого завета*, 2007-2008, pp. 149-152 în <https://p-jc.ru/>. Despre această dorință a Psalmistului de convertire a păcătoșilor vorbește și Origen, care înțelege prin aceasta că dușmanilor li se dorește să-și conștientizeze păcatul în direcția pocăinței. Doar cei care o refuză ajung ca pleava sau praful în fața vântului. Sfinții Meliton de Sardes și Chiril al Alexandriei văd în «îngerul Domnului» pe «îngerul nimicitor» din *Is* 12, 13.

Intenția profetului este de a arăta că vrăjmașii lui Dumnezeu, ai omului drept și ai lui Mesia vor fi supuși răzbunării Domnului, El îi va împrăștia cum împrăștie vântul pleava, că ei vor merge pe căi întunecoase și alunecoase, iar Domnul îl va trimite pe îngerul Său pentru a-i urmări și a-i pedepsi. Pentru că, așa cum arată Episcopul G. Timuș în meditațiile sale la *Psalmi*, nu este necesar ca Însuși Domnul să aducă răzbunările Sale, ci El lovește când voiește prin mesagerii Săi, care sunt îngerii buni și răi, făpturile animate și neanimate ce ne înconjoară. Căci, când Domnul voiește să pedepsească, totul devine vargă și bici în mâna Sa. Comparația cu vântul, care spulberă pleava și praful, arată cât de mare este slăbiciunea vrăjmașilor lui Dumnezeu și cu ce ușurință Îi sfărâmă El<sup>48</sup>. Despre aceasta vorbește Psalmistul și în alt loc: «Nu așa-s necredincioșii, nu așa, nu!, ci-s ca praful ce-l spulberă vântul de pe fața pământului...» (*Ps* 1, 4). Nu este nimic mai greu de purtat decât aceasta: că îngerul Domnului venind asupra lor și îngrămădind asupra lor tot necazul, ei vor pătimi cele mai grele și mai de pe urmă nenorociri. Astfel au fost uciși și întâi-născuții egiptenilor și cele 185.000 de asirieni, când Rabșache a rostit acele cuvinte nebunești, îndrăznind să vorbească împotriva lui Dumnezeu cu necredință: «Și a venit îngerul Domnului și a ucis din tabăra asirienilor o sută optzeci și cinci de mii; când s-au sculat dimineața, au găsit toate aceste trupuri moarte» (*2 Par* 29, 35; *Is* 37, 36)<sup>49</sup>.

### **Mânia lui Dumnezeu se manifestă prin îngeri nimicitori (*Ps* 77, 49<sup>50</sup>)**

V. 49 al *Ps* 77, potrivit lui A. Barnes<sup>51</sup>, este conceput să descrie ultima și cea mai îngrozitoare dintre plăgile care au venit asupra egiptenilor: uciderea primilor născuți. Prin urmare, este întâlnită aici o importantă acumulare de expresii: *furie, mânie aprinsă, mânie, supărare, necazuri* etc. Prin «trimiterea îngerilor răi printre ei», se face referire, fără îndoială, la uciderea întâilor-născuți din Egipt. Această lucrare este atribuită unui nimicitor (*Iș* 12, 23), iar aluzia pare a fi către un înger distrugător sau către un înger căruia i se poruncește să ducă la îndeplinire un astfel de lucru. Ideea de aici nu este că îngerul însuși era rău, ci

<sup>48</sup> G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, p. 414.

<sup>49</sup> De asemenea, Sf. Chiril al Alexandriei înțelege că aici este vorba de un limbaj profetic al autorului care vorbește în numele Mântuitorului Hristos, Care va cere Tatălui să intervină între El și iudeii care-l fac strămbătate și să-L scape. El aplică acest psalm în întregime la iudei, dar cunoaște, totodată, că, aceasta nu se va împlini, pentru că Iisus trebuie să sufere moartea pentru noi. «Să fie ca praful», sunt cuvintele Domnului adresate prin gura prorocului, în care vorbește despre cei din sângele lui Israel: «Îi voi împrăștia pe ei cu tot vântul» (*Ir* 49, 31). Căci, arată ierarhul alexandrin, aceștia nu au rămas în satele și cetățile lor, ci au fost împrăștiați și spulberați pretutindeni, devenind străini și trecători: «decî s-au făcut ca praful purtat ușor și spulberat de orice suflare» (SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tălcuirea Psalmilor” [IV], pp. 142-144).

<sup>50</sup> «Împotriva lor a trimis urgia mâniei Lui; mânie, urgie și necaz prin îngeri răi anume trimiși» (*Ps* 77, 49).

<sup>51</sup> A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 291-308.

că el a fost mesagerul răului și al nimicirii. El a fost instrumentul prin care au fost aduse aceste necazuri asupra lor<sup>52</sup>. Potrivit Părinților Bisericii, psalmul vine să aducă o completare a ceea ce nu a fost relatat de către Moise: *îngerii răi reprezintă puterile care slujesc pentru îndeplinirea pedepselor divine*. Și anume că Dumnezeu nu a pedepsit pe egipteni singur, ci prin intermediul acestor îngeri. Prin «mânie, urgie și necaz», prorocul numește cele mai crunte pedepse<sup>53</sup>.

Toate aceste întâmplări se petrec în «ziua în care El i-a răscumpărat de la vrăjmaș». Se face referire la eliberarea la exod și la celelalte evenimente relatate cu acest prilej. «Ziua» (יֹמִי – *yom*) semnifică aici „timpul” sau „timpurile” și unește diverse tradiții într-o singură istorisire. Pedepsele sunt caracteristicile centrale ale „semnelor” sau „minunilor” Domnului, de care „nu și-au amintit” fiii lui Israel<sup>54</sup>. Pentru a da curs direct și rapid „fierbințelii mâniei Lui”, acest lucru este exprimat prin aglomerarea altor termeni: *mânie, mulțime, indignare și suferință*. Mânia divină, îndreptată împotriva vrăjmașilor poporului Său, este în izbitoare antiteză cu înfrânarea mâniei Lui față de poporul Său. Misiunea îngerilor răului, potrivit comentariului lui C.A. Briggs și E.G. Briggs<sup>55</sup>, nu trebuie înțeleasă ca a îngerilor răi în sens etic, așa cum se disting ei de îngerii buni, ci în sens fizic, de executare sau de a aduce răul asupra oamenilor: *îngerii pedepsei*, cei care nu au cruțat viața lor de la moarte. Expresia «urgiea mâniei Lui» arată cel mai înalt grad de mânie a lui Dumnezeu, revărsată peste egipteni, care, tradusă din ebraică, sună în felul următor: «A trimis peste ei înverșunarea mâniei Sale»<sup>56</sup>.

<sup>52</sup> R.G. BRATCHER, W.D. REYBURN, *A Translator's Handbook...*, pp. 679-704.

<sup>53</sup> *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*, Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2011, p. 160.

<sup>54</sup> Marvin E. TATE, *Psalms 51-100*, coll. Word Biblical Commentary 20, Word, Incorporated, Dallas, 2002, p. 277. Nu era nicio rătăcire de moment, ci reprezenta o rebeliune sfidătoare, în uitare totală a tot ce ei datorau Domnului, pentru a-i fi eliberat din robia Egiptului. Psalmistul relatează minunile care au însoțit eliberarea lor, pentru a sublinia ingratitudea Israelului în cea mai puternică lumină. Yahve a distrus dușmanii lor și i-a adus în siguranță în țara pe care le-a pregătit-o pentru ei. Începând cu acest verset și până la v. 51, este observat punctul culminant al pedepselor în moartea întâilor născuți. Faptul că Dumnezeu S-a înverșunat cu mânie împotriva lor apare și în cartea lui *Iov* 20, 23. Prin trimiterea îngerilor răi printre ei, se înțelege o ceată de îngeri ai răului: (literal) o delegație de îngeri ai răului; nu îngeri blestemați, ci îngeri distrugători, imputerniciți de Domnul să ducă la îndeplinire pedepsele cuvenite (A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 462).

<sup>55</sup> C.A. BRIGGS, E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 178-196.

<sup>56</sup> Cuvintele «mânie, urgie și necaz» înseamnă: mânia reprezintă prima treaptă a furiei; a doua, urgia, este și cea mai înaltă formă de manifestare a furiei; cel de-al treilea termen, necazul (scârba), ilustrează consecința trimiterii mâniei Lui peste egipteni. Prorocul îi numește «mânia lui Dumnezeu» pe îngerii lui Dumnezeu, care sunt trimiși pentru împlinirea voinței Lui (Прот. Григорий РАЗУМОВСКИЙ, *Объяснение священной книги Псалмов*, p. 317). Cuvântul מִשְׁלֵחַ – *mišleḥet* din v. 49a, potrivit lui M.E. Tate, în sens literal înseamnă „o expediție de mesageri/îngeri”, un termen ce face referire la „expediție/indeplinire” (cf. *Ecc* 8, 8). Așadar aceasta înseamnă „dețasament/delegație /ceată” (cf. *Iș* 12, 23). Vezi: M.E. TATE, *Psalms 51-*

Fericitul Augustin, referindu-se la semnificațiile figurative ale acestor lucruri, tinde să le înțeleagă într-un alt mod, legând cele zece plăgi cu care au fost loviți egiptenii de cele zece porunci scrise pe tablele legii, pentru ca astfel poporul lui Dumnezeu să poată domni. Prin judecata lui Dumnezeu, aceste lucruri se abat asupra lor prin mijlocirea îngerilor răi, în această lume rea, ca și cum ar fi fost în Egipt și în câmpia Thanos, acolo unde ar fi trebuit să fie smeriți, până când vom ajunge din această umilință să învățăm să fim slăviți. Ca și pentru Egipt, în limba ebraică acestea semnifică întuneric și necazuri<sup>57</sup>. Dacă, prin îngerii răi<sup>58</sup>, prin aceste instrumente ale mâniei divine, Dumnezeu a adus aceste pedepse asupra egiptenilor, trebuie să îndrăznim să spunem că apa a fost, de asemenea, transformată în sânge prin intermediul acelorași îngeri, că broaștele au fost create prin aceiași intermediari, sau că vrăjitorii faraonului au putut ajunge să aibă anumite puteri prin vrăjitoriile lor. Astfel, îngerii răi stăteau de ambele părți, fiind, pe de o parte, îngerii care îi chinuie, iar de cealaltă parte, fiind îngerii care îi înșală, conform judecății și rânduiei din partea lui Dumnezeu cel drept și atotputernic<sup>59</sup>.

Îngerii Domnului erau instrumentul prin care era dus la îndeplinire verdictul: «Dumnezeu a trimis printre ei cete de îngeri răi», răi, nu după natura lor, ci după sarcina pe care au primit-o. Aceștia au fost îngerii nimicitori, îngerii pedepsei care a cuprins întreg pământul egiptean. Îngerii buni au devenit răi doar pentru păcătoși. Acela care Îl face pe Dumnezeu vrăjmaș al său nu trebuie să aibă nădejde că sfinții îngeri vor fi prietenii lui<sup>60</sup>. De asemenea, aici este vorba de o expresie atât mângâietoare, cât și înfricoșătoare. Căci, potrivit cuvintelor Psalmistului, Dumnezeu, Care este totdeauna blând și milostiv, nu aduce pedeapsa, nici răzbunarea decât atunci când deja este silit de fărădelegile oamenilor. Mânia nu Îi este proprie, ci păcatul este cel care silește dreptatea divină în acest sens. Pedepsele divine nu ar exista dacă oamenii nu ar fi nerecunoscători și, chiar dacă am fi totdeauna drepecți, necazurile ar veni din bunătatea lui Dumnezeu. Dintr-o altă perspectivă,

100, p. 283.

<sup>57</sup> AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, pp. 668-669.

<sup>58</sup> Potrivit lui S. Freehof, aici autorul are în vedere o trimitere de mesageri divini. Unii dintre comentatori susțin că „mesagerii” aici înseamnă „îngerii care distrug”, în timp ce alții spun că pur și simplu se referă la pedepsele ca expresii ale voinței lui Dumnezeu (Solomon B. FREEHOF, *The Jewish Commentary for Bible Readers: The Book of Psalms*, Union of American Hebrew Congregations, 1938, p. 226).

<sup>59</sup> AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, pp. 670-672. Prin intermediul îngerilor răi, potrivit lui Casiodor, ei se grăbesc cu capul înainte, dar, fiind deposedați de protecția divină, devin pradă fiarelor. De asemenea, este de observat la Casiodor sublinierea faptului că îngerii răi sunt cei care i-au distrus pe păcătoși, nu îngerii buni (CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, ed. P.G. Walsh, vol. II, p. 267).

<sup>60</sup> Însăși pedeapsa era foarte crudă: El nu păzea sufletele lor de la moarte, ci a permis ca moartea cu triumf să sălășuiască printre ei. Prin intermediul acestor pedepse, Dumnezeu a creat drumul pe care a condus poporul Său ca pe turma Sa. Făcând diferența dintre ei și egipteni, Dumnezeu i-a ales precum un păstor alege oile de capre (Мэтью ГЕНРИ, *Толкование книги ветхого завета*, pp. 345-346 în <https://p-jc.ru/>).

psalmul exprimă o teamă care nu poate fi redată în cuvinte. El încearcă să transmită că mânia divină, care era până atunci limitată, devine necruțătoare pentru a pedepsi răzvrătirea lui Faraon. Aceasta este o reprezentare a răzbunării celei mari a lui Dumnezeu și a pedepselor necuprinse de mîntuirea omenească pe care Scriptura le numește «paharul mâniei lui Dumnezeu»<sup>61</sup>.

Origen susține faptul că, prin aceste cuvinte, se vede că Psalmistul dă mărturie că unele duhuri rele aduc oamenilor suferințe și nenorociri ca executori ai pedepsei dumnezeiești. «Îngerii cei răi», pomeniți aici, reprezintă o amplificare poetică a îngerului nimicitor din *Iș* 12, 23. Fericitul Augustin explică acest lucru, arătând că, în dreptatea Sa suverană, Dumnezeu știe să Se slujească, spre bine, chiar și de cei răi: «Cum? Aceasta depășește înțelegerea mea, dar nu-L depășește pe Domnul». Îngerii răi amintiți aici pot fi înțeleși și ca îngeri buni care îndeplinesc pedeapsa hotărâtă de Dumnezeu, deși Timuș susține în continuare că ar fi putut fi întrebuițați și demoni în acest flagel teribil<sup>62</sup>. Sf. Vasile cel Mare, în comentariul său la *Ps* 37, arată că acești îngeri răi sunt diavolii:

«Așa, zice, la cuvântul ce stă înainte, „Doamne nu cu mânia Ta să mă mustri pe mine, nici cu urgia Ta să mă certî”, acum și demonii, cei ce slujesc muncile lor cele asupra bine-cinstitorilor ca niște slujitori ai puterii lui Dumnezeu, cele de acest fel s-au numit: și urgie, și mînie, zicând așa pentru că a trimis urgie și mînie prin îngeri răi; însă aici ori de vom înțelege că-i zice fie pe îngeri buni, ori pe cei răi, nu greșim, pentru că și unii, și alții pedepsesc după porunca lui Dumnezeu, dar îngerii cei buni pedepsesc spre folos și spre înțeleptirea și mîntuirea păcătoșilor care se pedepsesc, și nu cu voință rea, iar demonii pedepsesc cu socotință rea, și nu spre înțeleptirea și mîntuirea celor care se pedepsesc, ci pentru ca să le pricinuiască cărtire și deznădăjduire, precum zic teologii»<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> „Aceste izbânde – susține Timuș – sunt în lumea aceasta, îndărătnicia ce o îngăduie Dumnezeu și care se fortifică în toate ocaziile în care păcătosul își caută o satisfacere a dorințelor sale corupte, un abis care deschide spre altul, un izvor, care produce torente de nedreptate. În cealaltă viață este reunirea celor cinci fluvii, care-l făceau pe Sf. Ioan Hrisostom să tremure, acea întunecime grozavă, viermele neadormit, pedepsele eterne, scrâșnirea dinților și focul cel sfâșietor, aceasta este calea imensă pe care o deschide Dumnezeu în eternitate. Rănila Egiptului nu au fost decât o umbră, dar îndărătnicia lui Faraon a fost și este o realitate fatală, care se reproduce în toate zilele” (G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, pp. 113-114). «Prin „mînie”, „urgie” și „necaz” – zice Teodoret – a numit Psalmistul muncile cele amare. Iar „îngerii răi” pe slujitorii mîniei, numind „răutate” nu răutatea firii, nici a voinții, ci pedeapsa muncii. Tot astfel, numește „zi rea” ziua pedepsei» (TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 239).

<sup>62</sup> G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, vol. II, Gutenberg, București, 1896, pp. 110-112.

<sup>63</sup> Prin urgie, trebuie să înțelegem aici iuțimea și covârșirea mîniei lui Dumnezeu, iar prin mînie, urgie și necaz sunt rediate pedepsele cele ușoare, pentru că Dumnezeu nu Se mînie. Dacă prin mînie înțelegem pedepsele cele ușoare care-i pedepsesc pe păcătoși, iar prin urgie pedepsele cele grele, atunci prin necaz înțelegem pedepsele care-i lovesc mai tare pe cei păcătoși. Toate aceste pedepse sunt trimise de Dumnezeu prin îngerii răi, care, potrivit

## Îngerii păzesc căile celor drepecți (Ps 90, 11<sup>64</sup>)

V. 11<sup>65</sup>, interpretat în sens literal, înseamnă că Dumnezeu va da poruncă îngerilor Lui. Cu alte cuvinte El îi va desemna pentru acest scop. Acest pasaj (vv. 11, 12) a fost spus Mântuitorului de către ispititor (*Mt* 4, 6) și presupune că cei drepecți sau cei care sunt prietenii lui Dumnezeu pot să se încreadă în ajutorul Lui, cu atât mai mult Hristos. Ideea textului respectiv este că Dumnezeu folosește îngerii Săi<sup>66</sup> pentru a proteja poporul Său, îl apără oriunde ar călători acesta<sup>67</sup>. Cel care

---

Sfinților Părinți, nu sunt răi după fire sau cu voința, ci pentru că pricinuiesc dureri, slujind la pedepsirea oamenilor. Aceasta o spune Domnul și prin gura Prorocului Isaia: «Eu, Domnul, fac pace și rele zidesc» (*Is* 45, 7), ca să se înțeleagă prin aceasta că Dumnezeu poate îngădui și pacea, și războiul (Cuv. Eftimie ZIGABENUL, Sf. Nicodim ACHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 115).

<sup>64</sup> «Că îngerilor Săi le va porunci pentru tine ca să te păzească în toate căile tale» (*Ps* 90, 11).

<sup>65</sup> P. Claudel numea acest psalm „imnul sfinților îngeri”, al îngerilor păzitori din devoțiunea creștină, iar, pentru faptul că a fost utilizat de Mântuitorul Hristos în timpul Pătimirii, a devenit, pentru creștini, după cum era folosit și de evrei, un psalm de exorcism împotriva celui rău (ALOIS BULAI et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, pp. 335-336. B.J. Segal arată că îngerii sunt mesageri în *Biblie*. Aceasta a fost o necesitate pentru monoteism, care avea doar un singur Dumnezeu, în timp ce în păgânism există întotdeauna alți dumnezei pentru a efectua sarcini (Benjamin J. SEGAL, *A New Psalm*, <<http://psalms.schechter.edu/2012/06/psalm-120-distress-opening-note-songs.html>>, 03.03.2016). Psalmistul vorbește îngerilor lui Dumnezeu ca celor care garantează siguranța acestor oameni, un concept rar întâlnit în psalmi. Vv. 11-12 sunt citate din *Mt* 4, 6 și *Lc* 4, 10-11 așa cum apar ele în LXX. Citatul din *Matei* omite v. 11b, iar în *Luca* cuvintele «în toate căile tale» din v. 11b sunt omise. V. 11 din textul masoretic este: «căci El va porunci îngerilor Săi pentru tine, să te păzească în toate căile tale». Sensul este destul de clar: «Dumnezeu va porunci îngerilor să te păzească oriunde vei merge». Dahood înțelege expresia «în toate căile tale» într-un sens militar, «în toate marșurile tale», la fel ca regele în campaniile sale militare. În v. 10b echivalează «cortul» cu cartierul general militar al regelui. Acest lucru nu este foarte convingător. Textul poate însemna că îngerii poartă oamenii în brațele lor (*Traduction œcuménique de la Bible, New Jerusalem Bible, New International Version*) sau îi sprijină în timp ce merg (precum este tradus în *Today's English Version* și în altele). Limbajul arată condiția aspră și uneori periculoasă a drumurilor din Palestina. Imaginea este probabil una generală de a nu păți niciun rău. O traducere literală a «piciorului tău» poate da cititorului impresia că îngerii oferă protecție doar pentru o singură parte a corpului, asemenea unei polițe de asigurare restrânse. Ar putea fi mai clar să se spună «să vă păzească să nu vă răniți de pietre» sau «să oprească pietrele să vă vatăme» (R.G. BRATCHER, W.D. REYBURN, *A Translator's Handbook...*, pp. 801-806).

<sup>66</sup> Pluralul «îngerii» arată că nu există aici nicio aluzie la un *duh păzitor* pentru fiecare credincios în parte, ci că există pur și simplu „îngerii” la modul colectiv, ca duhuri slujitoare, din grija lui Dumnezeu față de poporul Său. Promisiunea dată aici nu se extinde asupra pericolelor suportate în mod nechibzuit sau din îngâmfare, prin urmare nu era nicio justificare a actului la care Domnul nostru a fost ispitit de diavol (*Mt* 4, 6). Ideea că omisiunea cuvintelor «în toate căile tale» ar fi fost parte a ispitirii nu se justifică, așa cum Însuși Domnul nostru nu dă o astfel de poruncă. Primele cuvinte ale frazei, desigur, ar sugera restul. Și, la fel ca în psalmi, «căi» nu înseamnă „căi ale datoriei”, ci felul în care un om este condus de Providență (J.A. ALEXANDER, *The Psalms*, pp. 307-308).



este Dumnezeu îngerilor și Care le-a dat viața și legile, Căruia Îi slujesc, «îngerilor Săi le va porunci» nu doar pentru apărarea Bisericii în întregime, ci pentru fiecare credincios în parte. Îngerii au primit poruncă de la El de a-L păzi pe Domnul lor. Această realitate dovedește marea iubire dumnezeiască pentru sfinții Săi, întru care El este minunat, și de aceea îngerilor le va porunci să le slujească acestora. Porunca este reliefată în partea a doua a stihului: «să te păzească în toate căile tale», prezentând și anumite restricții: *ei te vor apăra în toate căile tale doar până în momentul când calea ta va fi identică cu cea a datoriei*. Cel care se abate de la acest drum se lipsește de apărarea lui Dumnezeu.

Semnificativ este sensul mai larg al acestei porunci – «să te păzească în toate căile tale» –: *noi credem că avem nevoie de apărare chiar și atunci când pericolul nu există, dar o primim doar atunci când ne aflăm într-un adevărat pericol*<sup>67</sup>. Paza îngerului, care este dată celui ce se încrede în Dumnezeu, apare în vv. 11 și 12 ca un adevăr universal, nu ca un fapt singular, petrecut doar în cazuri excepționale. V. 13 spune despre cel ce se încrede în Dumnezeu că are puterea de a lucra virtutea prin intermediul îngerilor. Promisiunea amintește de Mc 16, 18, «ὄφεις ἄροῦσι (șerpi vor lua în mână)» și Lc 10, 19, unde se spune: «ἐπίνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ (V-am dat putere să călcați] peste șerpi, scorpii și toată puterea dușmanului)». Afirmatia se referă la anumite puteri distructive naturale, dar simbolizează mai ales puteri din lumea spirituală. Acestea sunt numite «lei» și «lei fioroși» datorită puterii lor, care amenință, iar «vipere» și «balauri» din cauza răutății lor veninoase ascunse<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> Cuvântul utilizat aici pentru „leu” este un termen poetic, care nu se folosește în proză. Ebraicul לָוִי – *pefen* înseamnă, de obicei, „viperă”, „aspidă” sau „șarpe de casă”. Acest cuvânt poate fi aplicat oricărui șarpe veninos. De asemenea, leul tânăr este cunoscut ca fiind deosebit de feroce și violent, la fel și «balaurul», ebraicul לַחֲמַיִם – *tannin*, «monștrii mării» («șerpi», în versiunea Anania). Cuvântul nu se întâlnește în altă parte. Poate că acesta ar însemna în mod corespunzător un «monstru marin», dar poate fi folosit și pentru „șarpe”. Astfel, acesta ar însemna un „șarpe foarte mare și periculos”, iar ideea este că cel care se încrede în Dumnezeu ar fi în siguranță în mijlocul celor mai înfricoșătoare pericole, de parcă ar umbla în siguranță printre șerpi veninoși (A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 10-16).

<sup>68</sup> Oriunde ar merge sfinții lui Dumnezeu, îngerii au obligația de a păzi oamenii, precum dacă-cele pe copiii mici. Îngerii pot să-i îndepărteze de la potențialul pericol ca acesta să nu-i atingă, făcând asta cu o aleasă finețe și dragoste, asemenea unei mame iubitoare ce-și alăptează pruncul în brațe. Aceste cuvinte mărturisesc faptul că noi suntem lipsiți și neajutorați, dar ei ne oferă ajutor. Pentru a sluji oamenilor, ei se coboară pe pământ. Păzesc picioarele sfinților ca «nu cumva piciorul său să și-l izbească de piatră», ca să nu se împiedice, căzând în păcate și necazuri. Îngerii biruie în lupta cu puterile răului: «peste aspidă și vasilisc» (v. 13a). Pentru ca să ne învrednicim de această apărare și pentru a primi și noi acest dar pe care l-a avut Mântuitorul asupra duhurilor necurate, este necesar să avem trei calități: 1) să cunoaștem numele Domnului; 2) să-L iubim și 3) să nădăjduim în El, hrănind această nădejde cu rugăciune (Мэтью Генри, *Толкование книг ветхого завета*, pp. 402-403).

<sup>69</sup> C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, pp. 601-603; Stelian PAȘCĂTUȘA, „Angelology and Demonology Notions in Psalm 90”, în: *ROOTS – Romanian Orthodox Old Testament Studies*, 1 (2009), p. 112.

Profetul îi încurajează pe oameni, în așa fel încât niciun dezastru, nu numai că nu se va îndrepta împotriva lor, dar nici nu se va apropia de ei. Dumnezeu, prin intermediul îngerilor Săi, va înfrunta toate pornirile diavolești. Îngerii și oamenii purtători de Dumnezeu conduc și păzesc în viață de ispite, după cuvântul prorocului: «căci buzele preotului vor păstra cunoașterea, iar ei din gura lui vor cerceta legea; căci el este sol al Domnului Atotțiitorului» (*Mal* 2, 7).

Domnul a promis ajutor celor ispițiți și necăjiți, nu celor care caută slavă, ci celor care se găesc în primejdii<sup>70</sup>. Omul înduhovnicit „calcă peste toată pofta nerațională și mânia grăbită, ca peste aspidă și vasilisc, și calcă peste urgie ca peste un leu și peste plăcere ca peste un balaur”. La acest război se cuvine să pornim înarmați: «De pornești la luptă împotriva vreunei patimi, să ai smerenia ca aliată», învață Sf. Ioan Scărarul<sup>71</sup>. Prin aceasta vedem că Dumnezeu, prin îngerii Săi, păzește pe cei ce și-au pus nădejdea în El. Omul lui Dumnezeu nu doar că nu va suferi niciun rău, ci chiar va vedea toate duhurile supuse picioarelor sale<sup>72</sup>. Dumnezeu va păzi dreptii Săi cu o putere minunată. El le va trimite un înger păzitor care îi va trece peste toate primejdiile, ținându-i în brațele Sale<sup>73</sup>. Pentru că aceștia Îl iubesc pe Domnul, El întotdeauna îi va auzi. Dumnezeu va împlini «lungimea zilelor lor», nu doar că nu le va scurta zilele vieții, ci le va prelungi viața pământească, precum s-a întâmplat și cu Iezechiel. Acest psalm reprezintă psalmul de încheiere al *Ceasului al VI-lea*. Prin cuvintele imnului regăsit aici, Biserica făgăduiește credincioșilor care vor participa la *Sfânta Liturghie* aceeași binecuvântare de la Dumnezeu după cum a primit Iezechiel pentru credința sa<sup>74</sup>. În vv. 11-12 este folosită o altă expresie a ocrotirii de către Domnul a celor care au încredere în El. Cei credincioși vor fi dați în grija îngerilor Domnului, spre a-i păzi în toate «căile»<sup>75</sup> lor, în toate întâmplările vieții. Unii comentatori sunt însă de părere că aici sunt avute în vedere, literalmente, anumite „călătorii”.

<sup>70</sup> Псалтирь в святоотеческом изъяснении, Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2011, pp. 188-189.

<sup>71</sup> † CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Biblia în Filocalie*, vol. I, Trinitas, Iași, 1995, p. 168.

<sup>72</sup> СВЯТИТЕЛЬ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Толкование на псалмы*, 91 în <http://karatuz.prihod.ru/>.

<sup>73</sup> Îngerii sunt trimișii lui Dumnezeu, încredințați de El să păzească oamenii. Aceeași expresie este folosită în *Iș* 23, 20: «Iată, Eu îl trimit pe îngerul Meu înaintea feței tale, ca să te păzească pe cale» (S.B. FREENOF, *The Jewish Commentary...*, p. 265).

<sup>74</sup> А.П. ЛОПУХИНА, *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, Псалтирь*, p. 90, în: [www.biblioteka3.ru](http://www.biblioteka3.ru).

<sup>75</sup> «Căile» sunt „căile vieții”. Ideea unei călătorii se potrivește mai bine cu v. 12, dar din nou, nu este necesară renunțarea în sens metaforic. Călătorul își poate izbi piciorul de o piatră de pe drum, la fel și o persoană obișnuită poate, de asemenea, să se lovească cu piciorul de o piatră în orice zi, în timp ce merge pe jos prin sat sau pe câmpuri. Poate că este corect să spunem, totuși, că utilizarea termenului «cort» (כֹּרֶת – *ohel*, în v. 10 și דֶּרֶךְ – *derek*, în v. 11) indică faptul că protecția divină este eficientă, atât acasă, cât și departe de casă. Ideea că îngerii poartă pe sus oamenii, astfel ca niciun picior să fie accidentat lovind vreo piatră (v. 12) reprezintă o metaforă ce arată o îngrijire specială, așa cum ar fi părinții care țin un copil să nu cadă (cf. *Iș* 19, 4; *Is* 63, 9; *Pr* 3, 23). Poticnirea este o metaforă destul de frecventă pentru

Îngerii sunt considerați ființe cerești a căror putere superioară poate proteja de rău ființele umane. A. Cohen amintește învățătura talmudică că doi îngeri slujitori însoțesc omul toată viață și dau mărturie cu privire la comportamentul persoanei respective la Judecata cerească de după moarte. Expresia «îngerii Lui» echivalează, probabil, cu «îngerul (îngerii) Domnului» (*Fc* 16, 7, 9, 10, 11; 22, 11, 15; *Iș* 3,2; *Nm* 22,22; *Jd* 5, 23; *Za* 3, 1 etc.), „o formă de manifestare a Domnului Însuși, Care se arată înaintea oamenilor în formă umană”. «Îngerul Domnului» (מַלְאָךְ יְהוָה – *mal'ak YHWH*) acționează, în general, în direcția protejării și slujirii lui Israel, dar în *Ps* 90 îngerul păzește oamenii care au încredere în Domnul și se supun puterii Lui. Metaforele care reflectă ocrotirea Domnului din vv. 3-12 fac loc supunerii înțelese în sens pozitiv din v. 13. Persoana aflată sub protecția Domnului și a îngerilor Săi (v. 11) va avea puterea de a călca în picioare șerpi veninoși și lei (v. 13). Leii și șerpii veninoși sunt animale periculoase care atacă din ascunzișuri, dar acestea vor fi puse la pământ și vor fi stăpânite de către credincios. Limbajul folosit este metaforic desigur, leii și șerpii desemnând persoanele și puterile care amenință oamenii cu primejdiile de moarte. Accentul final în metafore cade pe calitatea de protector și împuternicirea îngerilor (vv. 11-13), care vor păzi toate «căile» celui ce se încrede în Domnul. Acesta va fi ținut pe mâinile lor și i se va da puterea de a supune leii și șerpii (v. 13)<sup>76</sup>.

Mărturia Psalmistului ne învață că «prin înger îi păzește Dumnezeu tuturor pe cei ce nădăjduiesc întru Dânsul». Aceia vor dobândi de la dâșii toată purtarea de grijă, ca să nu li se întâmple nicio vătămare de undeva, oricât de mică. Pentru că, prin pomenirea pietrei, a arătat micimea vătămării<sup>77</sup>. Prin mâinile îngerilor, înțelegem puterile lor păzitoare, iar prin acea ridicare vedem sprijinul pe care ni-l dau în greutăți, astfel încât nici picioarele noastre nu se împiedi-

---

necazuri și nenorociri (M.E. TATE, *Psalms 51-100*, p. 445). Aceste versete au fost citate de ispitiitor (*Mt* 4, 6; *Lc* 4, 10-11). Dacă aceste cuvinte se adresează în primul rând Israelului, există o anumită forță în citarea respectivă. Israel era un tip al lui Hristos. „Nu avea El atunci dreptul deplin de a pretinde pentru Sine promisiunile făcute Israelului?”, se întreabă A.F. Kirkpatrick. Prin acestea se are în vedere, mai întâi, că va depăși triumfător toate obstacolele și pericolele, indiferent dacă sunt pline de violență și ferocitate. sau sunt înșelări insidioase (cf. *Lc* 10, 19; *Rm* 16, 20) (A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 553).

<sup>76</sup> M.E. TATE, *Psalms 51-100*, p. 459. În v. 11, מַלְאָךְ – *šiuueh* cu ל' – *le* înseamnă „a da poruncă fără referire la ceva anume”, la fel ca și în *Nm* 8, 20. Îngerii au apărut în circumstanțe similare, din cele mai vechi timpuri. Spre exemplu, în *Fc* 28, 12: «iată, o scară era sprijinită pe pământ, al cărei vârf atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau și se pogorau pe ea», unde este întâlnită o reprezentare figurată a ceea ce urma să se întâmple cu toată familia aleasă și individual cu toți oamenii din toate timpurile. Nu există nici aici, nici oriunde altundeva în Scriptură vreo mențiune făcută despre îngeri păzitori. Poruncile lui Dumnezeu sunt incredințate întregii oștiri îngerești. La fel precum Psalmistul, de-a lungul întregului psalm, are în vizor întreaga comunitate, cu toate că ceea ce se spune, este, în același timp, astfel exprimat ca să fie avut în vedere și omul aparte (E.W. HENGSTENBERG et al., *Commentary on the Psalms*, vol. III, Logos Research Systems, Bellingham, 2010, p. 135).

<sup>77</sup> Cf. TEODORET DE CİR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 284.

că de vreo piatră. Căci piatra este fiecare păcat sau împiedicare a faptei bune, iar piciorul este petrecerea omului prin care trecem toată viața aceasta<sup>78</sup>. Psalmistul spune acestea, potrivit Sf. Petru Damaschin, «fiindcă nu el este cel ce biruie pe vrăjmași, ci Dumnezeu, Care poartă grijă de el prin credință». Din voia lui Dumnezeu, îngerii ne vor păzi în toate căile noastre, asemenea cuvintelor Sf. Chiril al Alexandriei din comentariul său la *Evangelhia după Ioan*: «Deci nu în simpla auzire stă cuvântul mântuirii, nici numai în suflarea lui vie, ci în a păzi ceea ce s-a auzit și a face din cuvântul dumnezeiesc o normă hotărâtoare a vieții»<sup>79</sup>. Acest verset, ca și întreg psalmul, privește pe tot dreptul, așa cum dă mărturie Sfântul Chiril<sup>80</sup>. Cu alte cuvinte, Duhul Sfânt zice acestea către fiecare dintre cei drepti.

### Îngerii Îl laudă neîncetat pe Dumnezeu și-I împlinesc voia (Ps 102, 20<sup>81</sup>)

Acest îndemn a fost adresat de către Psalmist propriului său suflet și a fost alcătuit în mod special în contextul dat de foloasele primite. Și aici psalmul se încheie cu un îndemn de a «binecuvânta pe Domnul», însă la un nivel mult mai intens. Înțelesul este că Dumnezeu este demn de lauda întregii lumi și a tuturor ființelor, și a celor din lumea văzută, și a celor din cea nevăzută, care trebuie să se alătore laudei Psalmistului. Omul, slab și fragil, nu poate ajunge la deplina laudă. Aceasta trebuie însă să corespundă perfecțiunilor și lucrărilor Sale, fapt pentru care el cere acestor puteri mai mărețe decât ale sale, cele mai mărețe din univers, să se alătore actului de proslăvire<sup>82</sup>. Îndemnul se adresează mai departe în versetul prezent tuturor să se participe la închinare. Îngerii sunt concepuți aici ca o oștire bine organizată și ca slujitori credincioși, prompti în a împlini voința suverană. La acestea se adaugă toate lucrările Sale, întreaga creație de aici personificată, din toate locurile stăpânirii Lui, de-a lungul întregului cer și pământ, de peste tot.

Psalmul se încheie cu un adaos liturgic, atât de potrivit, așa cum spune și C.A. Briggs<sup>83</sup>, închinării publice, în ciuda modificării construcției poetice: «Binecuvântează, suflate al meu, pre Domnul!». Scopul acestei exortații este eliminarea fricii din Biserica lui Dumnezeu de pe pământ, în scopul trezirii tuturor

<sup>78</sup> CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile...*, pp. 262-263.

<sup>79</sup> Cf. SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Comentariu la Evangelhia Sfântului Ioan*, VI, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 41, trad. Dumitru Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2000.

<sup>80</sup> CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile...*, p. 262.

<sup>81</sup> «Binecuvântați pe Domnul, voi, toți îngerii Lui, cei puternici în tărie, care-l pliniți cuvântul și auziți glasul cuvintelor Lui» (Ps 102, 20).

<sup>82</sup> A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 73-79.

<sup>83</sup> C.A. BRIGGS, E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 323-328. Creaturile cerești sunt cele mai capabile de a lauda pe Regele ceresc. Ele sunt numite puternice prin tărie, ca războinici ai lui Dumnezeu. «Ascultarea binecuvântată» de care dau dovadă îngerii reprezintă un exemplu pentru om (A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 599).

spre lauda lui Dumnezeu<sup>84</sup>. Chemarea lui David adresată îngerilor nu înseamnă că îngerii ar avea nevoie de ea în mod obligatoriu din partea oamenilor, ca să-L slăvească pe Dumnezeu, întrucât ei fac asta permanent. Psalmistul își exprimă astfel mărețele sale gânduri despre Dumnezeu, obiect vrednic de admirația Sfinților Îngeri. El îndeamnă la cugetarea asupra faptului că lumea îngerească există, îngerii, locuitori ai Casei Domnului, preamărindu-L neîncetat pe Acesta<sup>85</sup>. Din moment ce între îngeri există o deosebire atât de mare, poetul spune că numai cei care ascultă de poruncile Lui sunt demni de a-L vesti pe Domnul, arătând astfel că doar acei oameni și acele creaturi spirituale care ascultă dorințele Sale sunt potrivite pentru a sluji slava dumnezeiască. Cuvintele poruncilor Lui sunt către toți îngerii Lui, adică aceia care nu au părăsit stăpânirea Lui<sup>86</sup>. Ca și în *Ps* 29, Psalmistul îi cheamă pe îngeri să rostească imnuri de laudă lui Dumnezeu<sup>87</sup>.

<sup>84</sup> גִּבּוֹר – *gibbor* înseamnă întotdeauna „războinic”. Secvența «ascultând de glasul poruncii lui!», în comparație cu *Dt* 26, 18 și 30, 20, unde «să asculte glasul Domnului» apare în legătură cu «a-L iubi pe El» și «să se lipească de El», este adăugată cu scopul de a evidenția și mai proeminent diferența dintre aspectele spirituale și cele materiale în legătură cu oștirile cerești, care sunt statornice în a asculta cuvântul Lui și a se supune voinței divine, cum se vede mai departe în v. 21 (E.W. HENGSTENBERG et al., *Commentary on the Psalms*, vol. III, p. 224).

<sup>85</sup> МЭТЬЮ ГЕНРИ, *Толкование книг ветхого завета*, p. 443 în <https://p-jc.ru/>.

<sup>86</sup> Urmează o frază mai specifică: «voi, toți îngerii Lui, cei puternici în tărie, care-I pliniți cuvântul». Sunt cei care ascultă de poruncile Lui, care sunt puternici în virtute. Diavolul este și el puternic, dar în răutate, în virtute, în aroganță, nu distincție. Adevăratul sens al puterniciei are referire la cei care se străduiesc să asculte cuvântul Domnului. Ca să nu rămână nicio ambiguitate, el introduce, cu un accent mai mare, următoarele: «și auziți glasul cuvintelor Lui». Implicația este că ei ar trebui să fie smeriți, nu mândri, pentru că ei sunt cei care cunosc și cinstesc Creatorul lor, pe Care sunt vrednici de a-L binecuvânta (CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. III, p. 27).

<sup>87</sup> După ce a încheiat afirmația despre lauda universală care I se cuvine lui Dumnezeu, Psalmistul reia tonul cu îndemnul cu care a început cântarea. Cu toate acestea, nu se mai referă la propriul suflet, ci la oștirile cerului, cele mai nobile dintre toate creaturile lui Dumnezeu, cel mai înalt ordin al inteligențelor finite. Literalmente ar fi „puternici ai tăriei”, sau mai exact, „puternici în tărie”, sau, pentru că primul cuvânt este aplicat războinicilor și cuceritorilor, „eroi plini de forță” sau „eroi puternici”. Construcția din ultima frază este obscură. Infinalivul poate avea aici forța unui gerunziu, *audiendo ascoltando*, adică „prin ascultarea de glasul cuvântului Lui” (J.A. ALEXANDER, *The Psalms*, pp. 307-308). Poetul se îndreaptă acum către ceruri, adică spre întregul cosmos. În cazul în care situația actuală a oamenilor din Israel nu este perfectă, lumea, cu toate acestea, reflectă perfecțiunea divină. Astfel, vorbitorul se întoarce la utilizarea repetată a «toate», la fel ca în prima secțiune, cu fiecare dintre ultimele trei binecuvântări utilizând, de asemenea, verbul „a face” sau „a crea”. Ca un ecou ușor, în secțiunea imediat anterioară, poetul folosește din nou două fraze care depășesc experiența omului (îngeri, oștiri cerești), pentru a descrie corul magnific, rotunjindu-l cu a treia frază, care este din nou mai bine înțeleasă de către om, și anume, că toate creațiile să-L binecuvânteze pe Domnul. Cu o repetiție triplă a imperativului «să binecuvânteze [plural] pe Domnul», Psalmistul utilizează la sfârșitul psalmului un format suplimentar (triplă repetiție) întâlnit mai des văzut la începutul unei poezii (o tehnică moștenită din literatura canaanită). După ce a făcut acest lucru, el repetă declarația de deschidere («Binecuvântează, suflete al

În viziunea lui Isaia (*Is* 6), îngerii sunt cei ce proclamă: «Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul oștirilor»<sup>88</sup>. Totuși, unii oameni au ajuns la o cinste la fel de mare ca aceste duhuri cerești. Acestea din urmă, insistă Fericitul Augustin, nu ar fi demne de a-L slăvi pe Domnul dacă nu ar îndeplini poruncile Lui. Ele sunt cu multă luare-aminte la cuvintele Lui și, de aceea, după mărturia Psalmistului, închinăciunile și laudele lor sunt plăcute Domnului. De aceea, și omul are datoria cinstirii Domnului cerului și al pământului, urmărind voința Sa ca regulă de viață. Chiar dacă omul nu este luminat în măsura îngerilor, el cunoaște ca și ei că tot ceea ce poruncește Dumnezeu este sfânt și că nimeni nu poate minți că le împlinește<sup>89</sup>.

Sf. Chiril al Ierusalimului ne spune că în mod special în rugăciunea *Tatăl nostru* se afirmă: «Facă-se voia Ta precum în cer așa și pe pământ!», adică, precum voia lui Dumnezeu este împlinită de îngeri în ceruri, tot astfel să se facă aici, pe pământ, în noi<sup>90</sup>. Dată fiind slăbiciunea firii omenești în vrednicia de a-L slăvi pe Dumnezeu, Psalmistul David îi cheamă pe sfinții îngeri, ca unii ce sunt cetății tari și cu o viață liberă de patimi, vrednici să invoce bunăvoința divină. Deși sufletul omenesc este fără această putere, uneori, pe cât este cu putință, Îl slăvește pe Creator. Profetul numea ierarhiile cerești «îngeri» și «puteri». Cine se învrednicește a-L slăvi pe Dumnezeu, acela primește această cinste îngerească și

---

meu, pre Domnul»), completând astfel utilizarea dublă inițială (vv. 1-2) și dându-i statutul deplin de *repetiție triplă* (B.J. SEGAL, *A New Psalm*, p. 103).

<sup>88</sup> S.B. FREEHOF, *The Jewish Commentary...*, pp. 288-289. Stelele dimineții au cântat împreună și fiii lui Dumnezeu scoteau strigăte de bucurie la vederea creației care iese din mâinile Creatorului. Există acum un motiv mult mai potrivit pentru un astfel de cântec, atât de nobil, cu o asemenea temă sublimă. Îngerii pariticpă după puterea lor la desăvârșirea creației prin această lucrare de laudă. Toți slujitorii, toate creaturile lui Dumnezeu, neînsuflețite și însuflețite, în toate locurile stăpânirii sale, trebuie să aducă mulțumire, laudă și binecuvântare. Omul care aude cântecul acela nu va fi socotit un om binecuvântat? O mie de ori binecuvântat? Dar omul însuși va arunca coroana lui de fericire la picioarele Domnului său. «Binecuvântează, suflete al meu, pre Domnul!», încheindu-se așa cum a început această (Andrew Alexander BONAR, *Christ and His church in the Book of Psalms*, R. Carter, New York, 1860, p. 307).

<sup>89</sup> G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, vol. II, pp. 503-504. «După cuviință, – zice Teodoret – a chemat Puterile nevăzute spre împărtășirea cântării de laudă, că firea omenească nu ajunge să Te laude după vrednicie pe Tine, Făcătorul de bine, iar firile cele fără de trupuri și sfinte, având viața slobodă de patimi, sunt puternice a împlini dumnezeieștile porunci. Multe și felurite sunt cetele și rânduielile celor cerești: că sunt Începătorii, și Stăpânii, și Scaune, și Domnii, și Serafimi, și Heruvimi și alte nume nouă necunoscute, după cum zice dumnezeiescul Apostol. Însă prorocescul cuvânt le-a cuprins pe toate prin aceste două nume: că „Îngeri” i-a numit ca pe cei ce slujesc dumnezeieștilor porunci și petrec dumnezeieștile cuvinte către oameni, iar „Puteri” ca pe cele ce sunt puternice să facă lucrul poruncit, luându-și virtutea în fire de la Cel ce le-a făcut» (TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, p. 315).

<sup>90</sup> *Biblia sau Sfânta Scriptură*, versiune diortosită după Septuaginta, redactată și adnotată de Bartolomeu Valeriu Anania, arhiepiscopul Clujului, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2001, p. 732.

poate să stea împreună cu ei înaintea lui Dumnezeu<sup>91</sup>. Nu doar îngerii sunt chemați să-L slăvească pe Dumnezeu, ci și restul ierarhiilor cerești, desemnate printr-un singur termen: *puteri*<sup>92</sup>. Dumnezeu este Atotputernic și Atotstăpânitor, acest lucru reprezentând o mângâiere pentru credincioșii Săi. Un astfel de Împărat trebuie slăvit de toți îngerii, de toată făptura și în sufletul fiecărui credincios<sup>93</sup>. Îngerii Îl cunosc pe Dumnezeu mai bine decât oamenii virtuoși în ascultarea și împlinirea voinței lui Dumnezeu. Foarte probabil, diversele numiri ale îngerilor semnifică diferitele grade și modalități ale slujirii lor, lucru care justifică împărțirea lor în mai multe cinuri, idee comună gândirii religioase a evreilor. Pe acest Împărat trebuie să-L slăvească toată făptura. Chipul milostivirii lui Dumnezeu față de oameni atinge aici o trăsătură emoțională<sup>94</sup>.

Așa cum subliniază și arhim. Emilianos Simonopetritul, David își întoarce privirea spre cer, după ce s-a cercetat pe sine însuși. Prin «binecuvântați» este indicată doxologia înălțată către Dumnezeu. În momentul respectiv, îngerii sunt îndemnați la doxologie. Căci, după ce a văzut viața oamenilor, la care a meditat și filozofat după ce a fost înălțat la cerurile fără hotar ale veșniciei și ale Împărăției Cerurilor, Psalmistul își înalță inima și gândul și, unit cu corurile cerești, se adresează lui Dumnezeu cu îndrăzneala pe care i-o dă nu caracterul lui pământesc, ci tronul cel gătit, îndreptarea finală de la Dumnezeu, adică neîntreruptă și veșnica iubire a lui Dumnezeu<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> Псалтирь в святоотеческом изъяснении, p. 210.

<sup>92</sup> Св. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, Толкование на псалмы, p. 102.

<sup>93</sup> Прот. Григорий РАЗУМОВСКИЙ, Объяснение священной книги Псалмов. Руководственное пособие к пониманию Псалтири, Составил преподаватель Киевской Духовной семинарии священник Х. Орда, Четвертая книга Псалтири. Псалмы 89-105, p. 102 în <https://azbyka.ru/>.

<sup>94</sup> А.П. ЛОПУХИНА, Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, Псалтирь, p. 102. Didim vede aici o lucrare a Duhului Sfânt, Care era în David și poruncește îngerilor să-L laude pe Dumnezeu, ca Unul Care după ființă este deosebit de îngeri. Căci, așa cum ne învață Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie Teologul, mari ierarhi și teologi ai Bisericii, îngerii sunt «slujitorii dumnezeieștii voi, slujind lui Dumnezeu la cele ce voiește să facă printr-înșii, spre facere de bine spre toate, trimițându-se în slujbă pentru cei ce vor moșteni mântuirea, la toate mergând, la toți de față prețutindeni fiind, gata cu osândă slujirii și cu ușurința firii. Vin însă la noi nu cu de la sine stăpânire sau autoritate, nici ca niște stăpâni (deosebiți de Dumnezeu) certându-ne, căci, la bază, viața lor după fire este a privi la frumusețea lui Dumnezeu și pe El a-L slăvi neîncetat; iar lucrarea lor cea de întâmplare (circumstanțială, depinzând de nevoi și împrejurări) este întoarcerea cea către noi, oamenii, și purtarea de grijă» (CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 364).

<sup>95</sup> „Psalmistul conștientizează starea sa, el fiind pământ, și se întoarce spre cei care Îl slujesc pe Dumnezeu, care nu au spațiu, timp, greutate, ci sunt foc imaterial. Pentru că el, cel pământesc, cum ar putea să-L preamărească pe Cel ceresc? Ei, care sunt puternici în tărie, cei stăpânitori, sunt îndemnați acum de Profet, așa încât de acum să fie peste tot un singur cor armonizat care să-L slăvească pe Dumnezeu. Ei, al căror scop este slujirea cuvântului lui Dumnezeu. Ei, care neîncetat tind o ureche bine ascultătoare, ca să prindă cuvântul Lui. Ei,

## Îngerii sunt duhuri și pară de foc (Ps 103, 4<sup>96</sup>)

Această expresie descrie măreția și puterea lui Dumnezeu, anume că El poate răndui vântul și fulgerele în vijelie și furtună, în vederea îndeplinirii planurilor Sale. Psalmistul a spus acestea despre îngeri, la fel Sf.Ap. Pavel a afirmat inferioritatea îngerilor față de Mesia (Evr 1, 7)<sup>97</sup>. Prin acest stih, Psalmistul arată că Dumnezeu este ziditor nu numai al celor văzute, ci și al celor nevăzute.

«Iar „duhuri” și „foc” i-a numit pe aceiași, prin amândouă învățându-ne virtutea și grăbnicia lor, că iute este firea duhului și tare lucrarea focului. Și, folosindu-i pe îngeri ca slujitori, Dumnezeul tuturor face bine celor vrednici și muncește pe cei împotrivnici. Pentru aceasta a și pomenit focul, însemnând lucrarea cea mântuitoare»<sup>98</sup>.

Dumnezeu Însuși este conceput ca prezent în natură, îmbrăcat în lumina Sa, punând cortul Lui în ceruri și folosind norii drept carul (urcușul) Său. Astfel, îngerii Săi, duhurile slujitoare Lui, sunt făcute să ia forma vânturilor și fulgerelor. Fără îndoială, autorul a manifestat o vedere similară celei a heruvimilor din *Iez* 1<sup>99</sup>.

«Cum oare îi face Dumnezeu pe îngerii Săi duhuri, de vreme ce ei sunt duhuri prin însăși natura lor?, se întreabă Calist Catafigiotul. Ideea este că îngerul, arată acesta, ca duh, este născut din Duhul Sfânt, așa cum va preciza mai târziu Evanghelistul: „cel ce este născut din Duh duh este” (*In* 3, 6). Omul însuși își are duhul născut din același Duh, ceea ce îi conferă puțința de a deveni om duhovnicesc. Și așa cum îngerii, ca duhuri din Duh, stau pururi cu fața spre Dumnezeu, de aceeași părtășie a luminii dumnezeiești (necreate) se învrednicesc, prin Duhul Sfânt, și oamenii duhovnicesți»<sup>100</sup>.

În aceasta constă măreția lui Dumnezeu, întrucât «face pe îngerii Săi duhuri și pară de foc pe slujitorii Săi». Sunt cuvinte citate de Sf.Ap. Pavel în *Evr* 1, 7 pentru a arăta superioritatea lui Hristos față de îngeri. Scripturile îi prezintă pe îngeri drept mesagerii Săi și slujitorii Săi, așa cum se găesc ei sub stăpânirea și bunăvoința Sa. Îngerii se arată în vânt și în foc, în alte locuri sunt întâlniți ca vânt și curați ca focul sau El îi face pe îngerii Săi duhuri și pe slugile Sale pară

care neîncetat sunt atenți să înțeleagă chiar și un semn sau cea mai mică dorință a Lui, pentru a o împlini” (Arhim. Emilianos SIMONOPETRITUL, *Tâlcuiri și cateheze. Tâlcuiri la Psalmi*, vol. 3, trad. de Ierom. Agapie [CORBU], Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2011, pp. 277-279).

<sup>96</sup> «Cel ce-i face pe îngerii Săi duhuri și pară de foc pe slujitorii Săi» (Ps 103, 4).

<sup>97</sup> Sensul literal aici ar fi «Cel care face vânturile trimișii Săi», sau «îngerii Săi», adică Cel care le poruncește să execute scopul Său. Care îi trimite pe mesageri și îngeri să facă voia Lui. Cu alte cuvinte, focul este trimis de El în fulgere pentru a-Și realiza scopul Său. Ei sunt în întregime sub stăpânirea Sa. Ei sunt trimiși de El să facă voia Lui. Pentru a efectua planurile Sale (A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 80-93).

<sup>98</sup> TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, pp. 316-317.

<sup>99</sup> C.A. BRIGGS, E.G. BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 328-338.

<sup>100</sup> Calist Catafigiotul citat în: Biblia sau Sfânta Scriptură, ed. adnotată de B.V. Anania, p. 733.



de foc<sup>101</sup>. Dumnezeu i-a făcut pe îngerii luminați și nobili, așa cum l-a văzut Moise pe trimisul lui Dumnezeu, care îi vorbea dintr-o pară de foc (Iș 3, 2)<sup>102</sup>. În *Evr* 1, 7, argumentul este că îngerii sunt nimic mai mult decât lucrul mâinilor Creatorului, căci El spune că folosește vânturile ca îngerii, flăcări de foc ca slujitori, nu viceversa. Astfel, îngerii se încadrează în categoria altor instrumente folosite de Dumnezeu<sup>103</sup>. Prorocul numește îngerii și duhuri una și aceeași realitate. Potrivit naturii lor, ei se prezintă asemenea unui foc inteligent și imaterial. Îngerii se înflăcărează ca focul într-o iubire fierbinte față de Dumnezeu și repede, asemenea flăcării focului, îndeplinesc voia Lui. Or, Dumnezeu, prin acțiunile îngerilor, răsplătește binele și îi pedepsește pe oamenii nevrednici pentru păcatele lor<sup>104</sup>. Norii și vântul amintesc că aceștia vin din înălțimea cerului. Dumnezeu folosește îngerii în același scop pentru care folosește și vântul, furtuna și focul, în special pentru revelarea Sa, pentru a săvârși judecățile Sale și a arăta trăsăturile Lui. Astfel, El îi face pe îngerii Săi duhuri și pe slugile Sale pară de foc pentru a-i servi drept intermediari între El și umanitate<sup>105</sup>.

Sf. Ioan Damaschin arată în *Dogmatica* sa că Dumnezeu este făcătorul și creatorul îngerilor. El i-a adus de la neexistență la existență și i-a zidit cu o natură necorporală, un fel de duh și foc imaterial. Potrivit Sf. Grigorie Teologul, „duhul” reprezintă firea spirituală înțelegătoare a lor, iar „focul”, puterea curățitoare, nematerialnică<sup>106</sup>. Asemenea îngerilor, pe care Dumnezeu îi face duhuri, și

<sup>101</sup> Adică, pe cei care sunt deja duhuri, care sunt duhovnicești, nu trupești, El îi face îngerii Săi, trimițându-i să predice Evanghelia Sa. Căci dacă slujitorul nu este foc, arată Fericitul Augustin, atunci nici nu înflăcărează cel căruia îi propovăduiește (AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 900).

<sup>102</sup> Св. АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ, *Толкование на псалмы*, p. 102.

<sup>103</sup> A.A. BONAR, *Christ and His Church in the Book of Psalms*, p. 309.

<sup>104</sup> *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*, p. 211.

<sup>105</sup> Прот. Григорий РАЗУМОВСКИЙ, *Объяснение священной книги Псалмов. Руководственное пособие к пониманию Псалтири*, Составил преподаватель Киевской Духовной семинарии священник Х. Орда, Четвертая книга Псалтири. Псалмы 89-105, p. 103. Termenul grecesc, ca și cel ebraic, este ambiguu, deoarece cuvântul folosit pentru îngerii poate însemna pur și simplu mesageri, iar duhuri poate însemna, pur și simplu, vânturi. Dar este clar că natura spirituală a îngerilor nu este în discuție aici și că redarea corectă este că, precum Construirea întregului verset a fost totuși subiectul multor discuții. Semnificația este că, precum Yahve Se revelează în lucrările creației, la fel El zidește slujitorii spirituali ce-L înconjoară (*Pis* 102, 20-21) în forma fenomenelor fizice, vântul și fulgerul. Un alt sens poate fi că Domnul Își face trimiși și slujitori din vânturi și fulgere. El folosește acești agenți naturali pentru executarea scopurilor Sale. Ideea generală a acestor versete nu este de a arăta „modul în care diferite puteri naturale sunt alocate pentru utilizări diferite de către Creator”, ci modul în care Creatorul este revelat în și prin lucrările creației (A.F. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, p. 604).

<sup>106</sup> „Ar putea spune cineva că numele de vânt, care exprimă suflarea aerului, arată, precum socotesc, asemănarea cu Dumnezeu a minților cerești. Căci suflarea vântului este, prin mișcarea lui naturală și de viață cauzatoare și prin rapida și nestăpânita pătrundere și prin ascunzimea necunoscută de noi și nevăzută, a chip și un simbol al începuturilor și sfârșiturilor mișcătoare”, arată Dionisie, vorbind despre ierarhia și natura lor. Marele Vasile arată că îngerii

omul este înger născut din Duh prin împărtășirea de El. Dar, întrucât îngerii privesc neconținut față Tatălui din ceruri, astfel trebuie să facă și cei ce se împărtășesc în chip vădit cu Duhul, adică să privească și ei față lui Dumnezeu, dar și să tindă spre ea. Totuși, unii ca aceștia, care ajung la înălțimea și vrednicia îngerilor, sunt pe urmă în primejdia ca, pentru păruta prisosință a evlaviei sale, să-și închidă simțirea înțelegătoare pentru Dumnezeu și să nu mai dorească să tindă spre El și spre cele dumnezeiești<sup>107</sup>.

### Îngerii laudă neîncetat pe Domnul (Ps 148, 2<sup>108</sup>)

Ps 148 este un imn „cosmic” care cheamă toate ființele să laude pe Domnul<sup>109</sup>. Expresia «oștirile Sale» se poate referi la îngerii din prima parte a versetului, însă destinați unei alte slujiri, aceea a acoperirii sau a ascunderii sub taină a slavei divine, după modelul heruvimilor (cf. *Fc* 3, 24), având misiunea de a realiza judecata lui Dumnezeu (2 *Mac* 3, 24 ș.a.) sau misiunea de a participa la liturgia cerească (cf. *Ps* 28, 1; 149, 1; *Tob* 12, 12-15). Prin «îngeri» și «puteri»<sup>110</sup>, potrivit lui Teodoret, Psalmistul numește „firile gândite”:

„Îngeri”, ca pe cei ce trec către oameni dumnezeieștile graiuri; iar „puteri”, ca cele ce sunt libere de patimile trupești și ca cele ce pot împlini poruncile, că zice: „cei puternici întru tărie, care faceți cuvântul Lui”. Însă prin numele acestea a cuprins toată firea celor gândite, și foarte potrivit a chemat spre cântarea de laudă întâi cetele cerești”<sup>111</sup>.

David vorbește mai întâi de ceata îngerilor de pe treapta cea mai de jos, iar apoi pomenește și celelalte cete, pe care le numește «puteri». De fapt, numește toate cetele cerești „puteri” și „îngeri”, „îngeri”, adică vestitori, pentru că vestesc cuvântul lui Dumnezeu, iar „puteri”, pentru că pot să săvârșească poruncile

sunt duh de aer și foc nematerialnic: „Ființa îngerilor este duh de aer, iar când e nevoie [după împrejurări], foc nematerialnic, după cea scrisă; pentru aceasta pot fi și în locuri anume, și văzuți se fac în forma trupurilor atunci când se arată celor vrednici; sfințenia însă este în afara ființei lor, că puterile cerului nu sunt prin fire sfinte, ci, după măsura covârșirii față de altele, își au măsura de la Duhul Sfânt» (Cuv. EFTIMIE ZIGABENUL, Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 370).

<sup>107</sup> † CALINIC BOTOȘĂNEANUL, *Biblia în Filocalie*, p. 176.

<sup>108</sup> «Lăudați-L pe El, toți îngerii Lui, lăudați-L pe El, toate puterile Lui» (*Ps* 148, 2).

<sup>109</sup> A. BULAI et al., *Psalmii. Traducere, note și comentarii*, pp. 561-562.

<sup>110</sup> «Iar prietenul îngerilor, Dionisie Areopagitul, zice: „Cereștile puteri, adică toate mințile dumnezeiești, dacă se numesc fie Serafimi, Scaune sau Domnii, nu înseamnă de aici că cele de pe urmă sunt cu totul neîmpărtășite de însușirile celor preînalte. Dar cu toate că grăim de toate ca minți dumnezeiești prin descrierea cea în chip mai presus de lume ce li s-a dat, ele sunt însă împărțite în trei, după ființa, puterea și lucrarea fiecăreia, iar după acestea trebuie să adălegem, prin perifrază, pe cele pe care cuvântul le arată după ființa fiecăreia, ca astfel să nu aducem ierarhiei amestecare de numiri» (Cuv. EFTIMIE ZIGABENUL, Sf. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 822).

<sup>111</sup> TEODORET DE CIR, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci...*, pp. 442-443.

Lui<sup>112</sup>. Îngerii, ca ființe cerești, au rolul de a-Lăuda neîncetat pe Dumnezeu. Acest lucru îl evidențiază și Sf. Ioan Gură de Aur, arătând, totodată, că se poate învăța de la ei această cântare mistică a sfințeniei Lui. Fericitul Augustin<sup>113</sup> vorbește despre modul în care această adunare cerească binecuvântată este constituită din diferite ranguri, care diferă unul față de celălalt, însă toți cetățenii acestei lumi cerești împărtășesc numele general de „înger”, așa cum este menționat și în *Epistola către Evrei*: «Și căruia dintre îngeri i-a zis vreodată: „Șezi de-a dreapta Mea până ce-i voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale?”. Oare nu sunt toți duhuri menite să slujească, trimise spre slujire de dragul celor ce trebuie să moștenească mântuirea?» (*Evr* 1, 13-14)<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> «Zice însă și Dionisie Areopagitul: „Firile cele gândite ale numirilor [ierarhiilor] îngerești s-au învrednicit a fi făcute de mai-nainte, căci intru dănele s-a făcut mai întâi strălucirea stăpânirii dumnezeiești (tearhie) și printr-insele trec la noi vistieriile cunoștinței. Că așa și Legea, precum zice cuvântarea de Dumnezeu [Scriptura], ni s-a dat nouă prin îngeri (cf. *Ga* 3, 19 etc.), și pe părinții noștri, pe cei mai-nainte de Lege și după Lege, îngerii i-au suit către Dumnezeu, ori i-au povățuit către ce se cuvine a face, ori le-au arătat vedenii despre tainele cele mai presus de lume, ori le-au descoperit prin prooci oarecare dumnezeiești prevestiri; că prin puterile cele dintâi se ridică către Dumnezeu cele de-al doilea. Pentru aceasta, teologii numesc îngeri și pe cetele cele preasfinte ale ființelor celor mai presus, fiindcă și acelea sunt vestitoare ale strălucirii dumnezeiești. Dar, în schimb, n-avem nicio pricină pentru a numi ceata cea mai de jos a minților cerești Începătorii, Scaune sau Serafimi, căci ele nu au puterile cele mai mari din ierarhie, ci, precum ele povățuiesc și insuflă pe ierarhii noștri la frumusețile Dumnezeirii întru cunoștință, tot așa și sfințele puteri ale ființelor celor de sus sunt povățuitoare către Dumnezeire a acelor trepte care plinesc ierarhia îngerească (*Ierarhia cerească*, cap. IV și V)» (CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 822).

<sup>113</sup> Tot Fericitul Augustin, vorbind despre diferența dintre îngerii buni și îngerii răi, consideră că „cele două categorii de îngeri se înțeleg prin termenii „lumină” și „întuneric”, iar una dintre aceste categorii se bucură de Dumnezeu, în timp ce cealaltă se veselește cu mândrie; una spune: „Adorați-L, voi, toți îngerii Lui”, în timp ce conducătorul celeilalte categorii spune: «Eu îți voi da toate aceste lucruri dacă te închini și-mi slujești» (*Mt* 4, 9). O categorie de îngeri arde cu o iubire sfântă a lui Dumnezeu, cealaltă cu dorința stridentă înăbușă propria înălțare; și din acest moment ce „Dumnezeu stă împotriva celor mândri, el dă favoarea Lui celor umili”, și din acest motiv îngerii locuiesc în cerul cerurilor, în timp ce ceilalți sunt aruncați jos în confuzie pentru a locui în acest aer, cea mai mică regiune a cerului. Unii se bucură de liniște în strălucirea luminoasă a devoțiunii; ceilalți furioși petrec în dorințele întunecate. Unii aduc ajutor milostiv, sau pur și simplu pedeapsă, din ascultarea vocii lui Dumnezeu; ceilalți clocotesc de pofta de a supune și de a răni, la cererea expresă a propriei lor aroganțe. Cei dintâi slujesc bine scopurile lui Dumnezeu, străduindu-se să ducă la îndeplinire ajutorul; ceilalți sunt ținuți prin puterea lui Dumnezeu, care îi împiedică să-și împlinescă dorința lor de a face rău” (Q.F. WESSELSCHMIDT, *Psalms 51-150*, p. 427).

<sup>114</sup> De asemenea, vorbind despre crearea lor, în referința sa la *Ps* 148, Fericitul Augustin spune: „A făcut-o (*Fc* 1, 1), spune: «La început», pentru că a fost făcută mai întâi? Sau era imposibil ca cerul și pământul să fi fost făcute mai întâi printre creaturi, dacă îngerii și toate puterile intelectuale s-au făcut mai întâi? Noi trebuie să credem că îngerii sunt creația lui Dumnezeu și s-au făcut de El. Pentru că Profetul a inclus îngerii în *Ps* 148, când a spus: «El a poruncit și au fost făcute; el a ordonat, și au fost create». Dar dacă îngerii s-au făcut în primul

În v. 1 «cerurile și înălțimile» sunt sinonime, așa cum sunt îngerii Lui și puterile Lui în v. 2. «Putere», în acest context, înseamnă „oștiri”, îngerii fiind percepuți ca „oșteni ai lui Dumnezeu”. Este de remarcat faptul că ființele care sunt chemate în vv. 1-2 să laude pe Domnul sunt numite numai în v. 2<sup>115</sup>. Vv. 2-4 ne spun cine sunt cei care Îl laudă pe Yahwe: în primul rând, toți îngerii Săi, mesagerii Conducătorului lumii, toate oștirile Lui, adică îngerii și stelele, pentru  $\text{צְבָאוֹת}$  – *šeba’ot* sau  $\text{צְבָאוֹי}$  – *šeba’aw* este numele de ființă cerească, oștirea lui Dumnezeu. În mod frecvent, îngerii și stelele apar împreună în Sfânta Scriptură (de exemplu, *Iov* 38, 7). În cazul în care Psalmistul face apel la aceste ființe de lumină pentru a-L lauda pe Yahwe, el își găsește plăcerea în ceea ce fac acestea, lumea cerească neputând fi confundată în niciun caz cu cea pământească, pentru că îngerii Îl laudă pe Dumnezeu, iar oamenii se fac ecou al laudei acestora, cântările tuturor deopotrivă unindu-se în mod armonios<sup>116</sup>. Prin faptul că David cheamă pe fiecare din cele două lumi la lauda lui Dumnezeu, pe cea sensibilă și pe cea inteligibilă, vrea să arate că este un singur Creator a toate, ca nu cumva cineva să considere că sunt doi dumnezei diferiți. Din acest motiv, el adună un singur cor, aducând de la toți aceiași cântare. «Faptul de a-i îndemna pe toți spre lauda celui dorit» – spune Sf. Ioan Gură de Aur<sup>117</sup> – «este semnul unui suflet înflăcărat, aprins de dragoste. Acesta este semnul unei minți care se desfată neîncetat de cugetarea la Dumnezeu, minunându-se și admirând slava Lui, care rămâne mereu în el».

Atunci când unul dintre mesagerii cerești este trimis pentru a săvârși o lucrare, el primește numele lucrării, căci el este numit înger din cauza numelui funcției sale, nu a naturii sale. Prin „puteri”, este de părere Casiodor<sup>118</sup>, este redat un titlu generic, în care sunt cuprinse toate creaturile care sunt slăvite prin cinstea de a sluji în oștirile cerești. Poate că în acest verset îngerii sunt citați înainte de puteri, deoarece accentul cade pe agentul prin care sunt îndeplinite poruncile Domnului. Psalmistul a considerat un lucru mai strălucit ca îngerii să înceapă laudele Domnului. «Oștirile» (δυνάμεις) s-ar putea referi la mulțimea îngerilor (cf. și *3 Rg* 22, 19; *Lc* 2, 13), dar ar putea indica și mulțimea stelelor create de Dumnezeu. Acestea sunt și sensurile echivalentului din *Textul Masore-*

---

rând, ne putem întreba dacă au fost făcuți în timp sau înainte de toate timpurile sau la începutul timpului. În cazul în care [au fost făcuți] în timp, a existat deja înainte timp, ca să-i facă pe îngeri, și deoarece timpul în sine este, de asemenea, o creață, se dovedește că trebuie să admitem că ceva a fost făcut înaintea îngerilor. Dar dacă noi spunem că au fost făcuți la începutul timpului, astfel încât timpul a început cu ei, trebuie să spunem că este fals, deoarece timpul a început cu cerul și pământul, așa cum pretind unii” (Q.F. WESSELSCHMIDT, *Psalms* 51-150, p. 427).

<sup>115</sup> R.C. BRATCHER, W.D. REYBURN, *A Translator’s Handbook...*, pp. 1180-1183.

<sup>116</sup> C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, pp. 850-854.

<sup>117</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, trad. Laura Enache, Ed. Doxologia, Iași, 2011, pp. 620-621.

<sup>118</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. III, pp. 450-451.

tic, unde se găsește termenul *šaba'* („oștire”)<sup>119</sup>. Obiectul contemplării omului în această viață ar trebui să fie laudele lui Dumnezeu, pentru înălțarea în veșnicie a vieții sale, căci nimeni nu poate deveni pregătit pentru viața de apoi dacă nu le-a practicat pentru el însuși încă de aici. Așa că acum Îl laudăm pe Dumnezeu, ne rugăm Lui. Prin urmare, arată Fericitul Augustin<sup>120</sup>, trebuie să petrecem această vreme a noastră în rugăciune și posturi, viețuind în laude și în cântări. Aceasta este cântarea „Aliluia”, cântată împreună cu prorocul, care, în limba ebraică, înseamnă „lăudați pe Domnul”. Căci în ea trebuie să ne trudem, să ne căznim și, în cele din urmă, să murim, pentru a dobândi viața cea adevărată și veșnică. În acest fel își exprimă Psalmistul sentimentele sale de bucurie, trăite cu gândul că Sfinții Îngeri au ca lucrare neîncetată laudarea lui Dumnezeu și împlinirea poruncilor Sale. Prin aceasta, el îi fericește și ia parte la bucuria și mulțumirea lor<sup>121</sup>.

### Concluzii. Dimensiunea teologică a angelologiei psalmice

Așa cum apare în cartea Psalmilor, dar și în întreg cuprinsul Vechiului Testament, termenul de מַלְאָךְ – *mal'ak* nu trebuie interpretat într-un mod restrâns, întrucât aceste ființe cerești săvârșesc o varietate de sarcini sau funcții primite de la Dumnezeu pentru mântuirea omului. În acest context, îngerii au o singură lucrare fundamentală, și anume aceea de a anunța sau proclama oamenilor un mesaj de la Dumnezeu<sup>122</sup>. În acest fel, îngerul își dobândește importanța prin mesajul pe care el îl transmite<sup>123</sup>. Este vorba aici de lucrarea de mesager al

<sup>119</sup> Cristian BĂDILĂ, Francisca BĂLTĂCEANU, Monica BROȘTEANU (ed.), *Septuaginta*, vol. IV/1: Psalmii, Odele, Proverbele, Ecclziastul, Cântarea Cântărilor, Colegiul Noua Europă, București/ Ed. Polirom, Iași, 2006, p. 343.

<sup>120</sup> AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, pp. 1186-1188.

<sup>121</sup> De asemenea, prin acest îndemn David dorește să-i învețe pe toți că Dumnezeu este mult mai mare decât ceea ce poate cugeta omul, a Cărui mărime preainaltă este obiectul etern al laudelor și închinăciunilor unui număr infinit de spirite curate. Această unire a sufletului Psalmistului cu spiritele cerești arată tuturor care sunt caracteristicile cultului adevărat. Profetul presupune că este auzit de aceste spirite pătrunzătoare și înțelegătoare, și că ele cunosc dorința lui de a întreține o relație sfântă cu ei, pentru mărirea Stăpânului lor comun. Căci ceea ce le spunea el despre mărirea lui Dumnezeu ele înțelegeau mai bine decât toate geniile pământești, și de aici rezultă că îngerii care înconjoară tronul lui Dumnezeu cunosc dorințele oamenilor, aud rugăciunile lor, pot să le prezinte Celui Preaînalt și să mijlocească pentru ei (G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, vol. III, pp. 631-632).

<sup>122</sup> Cf. J. SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, p. 4855; Stelian PAȘCA-TUȘA, „Reception and Interpretation of Psalms in Patristic Tradition”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, I (2013), p. 46.

<sup>123</sup> D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary*, p. 248. Uneori «îngerul Domnului» și mesajul lui sunt atât de strâns identificate cu Domnul Însuși, încât textul pur și simplu se referă la înger ca la „Domnul” sau „Dumnezeu” (*Fc* 16, 7; 22, 11, 31, 11; *Iș* 3, 2; *Jd* 13, 18; *Fc* 16, 13; 22, 12; 31, 13, 16; *Iș* 3, 4; *Jd* 6, 22; 13, 22) (cf. W. BAKER, E. CARPENTER, *The Complete Word Study Dictionary...*, p. 613).

puterii cerești care duce la îndeplinire poruncile divine<sup>124</sup>. Potrivit lui Cassiodor<sup>125</sup>, termenul de „înger” nu indică firea acestuia, ci lucrarea sa. Este un cuvânt grecesc echivalent cu latinescul *nuntius*, „mesager”, revelând faptul că atunci când aceștia sunt trimiși își capătă funcția de „îngeri”, prin natura lor fiind „duhuri”. Din punct de vedere teologic însă, îngerii sunt, de asemenea, puteri tainice ale realității inteligibile, care umplu și orânduiesc universul ca expresie a cunoașterii creatoare a lui Dumnezeu, avându-și scopul dincolo de toate problemele și realitățile umane<sup>126</sup>. În alt mod, îngerii pot fi definiți drept manifestări ale înțelepciunii divine, supraumane, și ca putere care lucrează în timp și spațiu, dar nu se limitează la existență istorică așa cum o cunoaște omul<sup>127</sup>.

Îngerii lui Dumnezeu sunt descriși, în doctrina iudaică<sup>128</sup>, drept o oștire „păzitoare” împrejurul Celui neprihănit și care comunică voia Stăpânului lor. Îngerul „special și încărcat de taină” care apare în *Ps* 33, 7, numit «îngerul Domnului», acesta poate fi unul dintre îngerii pe care Domnul îl învestește cu o misiune în acest sens: «îngerul prezenței Sale» (*Is* 63, 9). Astfel expresia este echivalentă cu a spune că îngerii îi înconjoară și îi păzesc pe prietenii sau sfinții lui Dumnezeu<sup>129</sup>. «Îngerul Domnului» este trimisul ceresc căruia Însuși Domnul I-a poruncit să-i păzească pe oamenii devotați Lui, cum este relatat și în *Ps* 90. Îngerii ne aud mai repede rugăciunile decât sfinții, deoarece sfinții ne aud numai prin descoperirea ce le-o face Dumnezeu, nefiind în preajma noastră, pe când îngerii sunt cei care se află împrejurul celor ce se tem de El, după cum spune profetul, și sunt gata să ne audă<sup>130</sup>. Mai mult, Dumnezeu trimite fiecărei persoane un înger păzitor care slujește pentru el și îl păzește de primejdii. Aici este dezvăluită acea particularitate a învățaturii de credință a Psalmistului cu privire la îngeri, și anume, că ei apar ca păzitori ai oamenilor, în timp ce în celelalte cărți ale Vechiului Testament sunt prezentați ca „slujitori și mesageri ai Domnului”, care apar „temporar” pentru el, însă nu ca păzitori și însoțitori permanenți<sup>131</sup>. Ochii oamenilor nu-l pot vedea pe îngerul lor, trimisul din lumea du-

<sup>124</sup> Îngerul nu numai în sensul colectiv al îngerilor, ci în sensul său specific, așa cum denotă «îngerul Domnului» prin faptul că este scos în evidență, îngerul legământului și al prezenței divine (*Is* 13, 9), în care manifestarea dumnezeirii a avut loc în cadrul Vechiului Testament, și la fel cum vedem în alt loc că acest înger a fost căpetenia oștirii Domnului (*Ios* 5, 14; *1 Rg* 22, 19) (J.A. ALEXANDER, *The Psalms*, vol. I, p. 270).

<sup>125</sup> CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, vol. III, pp. 32-33.

<sup>126</sup> Pr. Ioan CHIRILĂ, „Anghelofaniile și teofaniile Vechiului Testament”, în: *Credința Ortodoxă*, I-II (1996), p. 39.

<sup>127</sup> J.A. KOMONCHAK et al., *The New Dictionary of Theology...*, p. 18.

<sup>128</sup> S.B. FREEHOF, *The Jewish Commentary...*, p. 86.

<sup>129</sup> A. BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, pp. 285-296.

<sup>130</sup> G. TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, p. 398. Vezi și Pr. Ioan CHIRILĂ, „Cunoașterea lui Dumnezeu în Vechiul Testament prin teofanie și anghelofanie”, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj*, 1 (1990-1992), p. 90.

<sup>131</sup> А.П. ЛОПУХИНА, *Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Псалтирь*, în: [www.biblioteka3.ru](http://www.biblioteka3.ru).

hovnicească cu o singură și dumnezeiască poruncă, pe care și-o îndeplinește exercitând o anumită influență asupra omului. El este nevăzut de oameni, dar simțit cu inima.

Îngerul din înălțime păzește și ajută toate puterile să se unească cu slava lui Dumnezeu. Pătruns întru totul de harul dumnezeiesc, vedem în el măreția puterii cerești încredințate nouă. Dacă ne temem de Dumnezeu, ei ne trezesc lumina adevărată în sângea duhovnicească și păzirea poruncilor dumnezeiești<sup>132</sup>. «Îngerul Domnului» din *Ps* 34, 5-6, care îi urmărește și îi pedepsește pe cei păcătoși, ne vorbește și despre faptul că îngerii sunt trimiși de către Dumnezeu în aducerea pedepsei și asupra oamenilor răi, fiind îngerii care fac dreptate aleșilor Săi. Părinții Bisericii au văzut în «Îngerul Domnului care îi va izbăvi pe cei ce se tem de Dumnezeu» pe Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Îngerul Marelui Sfat, Mesagerul Marelui Sfat, așa cum L-au numit profeții Vechiului Testament. Asumează El, Îngerul Marelui Sfat, care este Mesagerul sau Trimisul Tatălui în lume, va izbăvi pe cei care se tem de Domnul. «Nu te teme atunci și nu te înspăimânta, căci Domnul, Dumnezeul tău, va merge El Însuși cu tine, nu te va părăsi și nu te va lăsa»<sup>133</sup>. Puterea îngerilor constă în faptul că ei sunt împreună împotriva oștirii răului. De aici deducem că marea pace și liniște trebuie să rămână în inimile oamenilor care se tem de Domnul și, datorită vieții lor curate și împodobite cu multe fapte bune, se bucură de o astfel de pază cerească. Dumnezeu le pune alături sfinților Săi încercați îngerii, care le susțin voința și îi întăresc ca să respingă năvălirile celor care vor să-i stăpânească. Căci omul nu poate rezista de unul singur în fața atacurilor vrăjmașilor<sup>134</sup>.

Îngerii „răi”, care apar în *Ps* 77, 49, reprezintă puterile care slujesc îndeplinirii pedepselor divine. Dumnezeu nu a pedepsit pe egipteni singur, ci prin intermediul acestor îngerii „răi”, care însă sunt răi nu după natura lor, ci după sarcina pe care au primit-o. Prin «mânie, urgie și necaz», prorocul numește cele mai crunte pedepse<sup>135</sup>. La fel, vedem în *Ps* 90, 11 că îngerii sunt păzitorii vieții noastre. Cel care este Dumnezeul îngerilor și care le-a dat viața și legile, Căruia ei Îi slujesc, El, «îngerilor Săi le va porunci» nu doar pentru apărarea Bisericii în întregime, ci pentru fiecare credincios în parte<sup>136</sup>. Aici transpare clar învățătura despre îngerii păzitori, care au ca funcție cel puțin păzirea aceluia care se încred în Domnul, lucru relevant și în alte locuri ale Scripturii<sup>137</sup>. Îngerii lui Dumnezeu și

<sup>132</sup> A. ЭСКИН, *Псалмы с комментариями*, p. 162 în: <https://krest-ua.com/>.

<sup>133</sup> AUGUSTIN, *Expositions on the Psalms*, p. 144; vezi și SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea Psalmilor (IV)”, pp. 142-144.

<sup>134</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, „Tâlcuirea Psalmilor (IV)”, p. 139.

<sup>135</sup> *Псалтирь в святоотеческом изъяснении*, p. 160.

<sup>136</sup> Cf. Мэтью ГЕНРИ, *Толкование книг ветхого завета*, pp. 402-403.

<sup>137</sup> Îngerii Îi slujesc pe Dumnezeu, fiind înzestrați cu conștiință și cu iubire liberă, în comparație cu stelele, de exemplu, care fac voia Lui inconștient. Această deosebire evidentă între îngerii și stele ar trebui să fie luată în considerație cu atenție deosebită, pe de o parte împotriva celor care încearcă să-i lege pe îngerii mai mult de corpurile cerești, iar pe de altă

binecuvântații Lui fac voia Acestuia și Îl slăvesc neconținut, lucru indicat de Psalmist în *Ps* 102, și anume că va fi pe pământ ca și în cer. Aceasta este ceea ce trebuie să ceară omul în rugăciunile sale: așa cum îngerii îndeplinesc în cer voia lui Dumnezeu, la fel să se facă și pe pământ de către ființele umane<sup>138</sup>.

Chemarea Psalmistului adresată îngerilor de a se alătura laudării Domnului are o paralelă doar în *Ps* 29, 102 și 148. Ea apare în conștiința Bisericii de pe pământ, anume în dorința de a trăi în părtășia minții cu îngerii Domnului, care, deși posedă o demnitate care se ridică deasupra tuturor lucrurilor create, sunt meniți să-L slujească (*Ps* 90, 11). Ei sunt numiți גִּבּוֹרִים – *gibborim* și, de fapt, גִּבּוֹרֵי כָח – *gibbore koah*, ca puternici, asemenea Creatorului lor, Căruia îi aparține puterea fără seamăn. Viața lor înzestrată cu o putere nespūsă este folosită în întregime, în opinia lui C.F. Keil, pentru muritori, în ascultarea cuvântului lui Dumnezeu. Expresia לִשְׂמוֹעַ – *lišmoa'* este o definiție nu a scopului, ci a menirii lor. Auzind chemarea Cuvântului Său, ei, de asemenea, îl împlinesc îndată. Slujitorii צְבָאָיו – *šəba'aw*), după cum arată מְשָׁרְתָיו – *məšar'taw*, sunt duhuri cerești ce s-au adunat în jurul îngerilor de rang superior (cf. *Lc* 2, 13), nenumăratele «λειτουργικά πνεύματα» (cf. *Ps* 103, 4; *Evr* 1, 14), căci există o *hierarchia caelestis*. De la arhangheli Psalmistul vine la miriadele de slujitori cerești, și de la acestea la toate creaturile, ca ei să se alătore în cântecul de laudă în care este preamărit Dumnezeu. Din acest punct de vedere, el se întoarce la propriul său suflet, pe care îl include modest printre creaturile menționate în al treilea pasaj. Sintagma întreită בְּרַכִּי נַפְשִׁי – *baraki napsi* corespunde acum întreitei expresii בְּרַכִּי – *baraku*; și în măsura în care orantul, astfel, se întoarce la propriul său suflet, psalmul lui, de asemenea, se întoarce înapoi în sine și ia forma unui cerc<sup>139</sup>.

În același timp, prorocul vorbește în *Ps* 102 despre alte două calități ale îngerilor, și anume despre faptul că sunt puternici și tari. Vrea să arate prin acestea că puterea îngerilor nu îmbătrânește, nici nu se slăbește, fapt pentru care se și numesc „puteri”, având capacitatea săvârșirii poruncilor lui Dumnezeu. „Puterile” împlinesc cuvântul și porunca lui Dumnezeu imediat ce aud glasul cuvintelor Lui, glas care li se face lor lesne de auzit<sup>140</sup>. La fel se exprimă și «dumnezeiescul David», în *Ps* 103: «Cel care face pe îngerii Săi duhuri și pe slugile Sale

---

parte și împotriva celor care îi consideră pe îngeri simple personificări. În *Ps* 102 slujitorii Domnului sunt special excluși prin v. 20. La fel ca și în *Ps* 19,1, în mod asemănător, cerurile și întinderea lor sunt îndemnate să facă cunoscută slava lui Dumnezeu, care, în fapt, prin ele să fie laudat (E.W. HENGSTENBERG et al., *Commentary on the Psalms*, vol. III, p. 224).

<sup>138</sup> Q.F. WESSELSCHMIDT, *Psalms 51-150*, pp. 216-225. «Căci îngerii se numesc slujitori deoarece slujesc, adică fac voia lui Dumnezeu în orice ceată îngerească s-ar afla. Și ei aud oarecare cuvinte de învățătură, având graiuri specifice lor, prin care dumnezeieștile porunci unii altora și le însemnează. Din acest motiv și Apostolul Pavel spune: „De aș grăi în limbile îngerilor” (*I Co* 13, 1)» (CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 364).

<sup>139</sup> C.F. KEIL, F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, pp. 644-649.

<sup>140</sup> CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, p. 363.



pară de foc», arătând că îngerii sunt duhuri sau spirite prin însăși natura lor, „ușori, arzători, calzi, străbătători, grabnici spre dorul de Dumnezeu și slujirea Lui, îndreptați spre cele de sus și liberi de orice gând material”<sup>141</sup>. Ei nu au trupuri, motiv pentru care sunt superiori naturii omenești și mult mai apropiați de ceea ce reprezintă natura dumnezeiască. Ei sunt arzători, iuți, aprigi, apărând ca foc sau ca pară de foc. În vedenia lui Iezechiel ei se mișcau foarte repede încolo și înapoi și străluceau ca fulgerul (*Iz* 1, 14). Pentru aceasta el i-a și numit *serafimi* – „arzători”<sup>142</sup>.

Sf. Ioan Damaschin arată în *Dogmatica* sa că Dumnezeu este Făcătorul și Creatorul îngerilor. El i-a adus de la neexistență la existență și i-a zidit ca o natură netrupească, un fel de duh și foc imaterial. Potrivit Sf. Grigorie Teologul, «duhul» desemnează firea lor spirituală și înțelegătoare, iar «focul» puterea curățitoare și natura lor imaterială. Același mare teolog al Bisericii<sup>143</sup> este de părere că omul nu poate vedea firea inteligibilă a îngerilor în chip simplu netrupesc. Așadar, îngerul este numit „duh” sau „foc”: „duh”, pentru că este fire gândită, inteligibilă, iar „foc”, ca unul care are funcție curățitoare<sup>144</sup>.

Sfinții îngeri, preaslăviții slujitori ai lui Dumnezeu, sunt mereu în așteptarea poruncilor Lui și întotdeauna văd fața Tatălui ceresc (*Mt* 18, 10), pentru a înțelege semnele rațiunii divine. Ei au dragostea și dorința continuă de a îndeplini această slujire: de a asculta cuvântul Lui și de a împlini voia Lui. Spre deosebire de oameni, îngerii nu vorbesc despre poruncile dumnezeiești, ci, pregătiți, se îndreaptă spre a le împlini. De la ei învățăm că «ascultarea este mai bună decât jertfa», pentru că ei Îl ascultă, dar nu-I aduc jertfă. Cu toate că Dumnezeu i-a creat pentru El și le dă sarcini, totuși El rămâne autonom față de slujirea acestora - reformulare!, întrucât El este Stăpânul și Dumnezeul lor. Toate câte a făcut Dumnezeu sunt slujitoare Lui, însă îngerii, în special, sunt plini de prezența slavei Sale. Deasupra noastră este lumea Sfinților Îngeri, slăvitori ai lui Dumnezeu, a îngerilor Săi fără de număr. Cerul reprezintă înălțime și de aceea noi trebuie să ne ridicăm sufletele cu pace către Dumnezeu în cer și să cugetăm la înălțimi. Cei ce locuiesc sus Îl laudă mai bine pe Domnul. Din acest motiv, Psalmistul îi îndeamnă pe îngeri, deoarece creația nu are starea potrivită acestei slujiri. Atunci când pe pământ încetează lauda, ea continuă în cer. În momentul în care sunt intonați acești psalmi, îngerii sunt rugați să Îl laude pe Dumnezeu, fiind exprimată dorința ca această doxologie să curgă din cele mai alese guri și să fie realizată și intonată în mod desăvârșit. Prin aceasta omul își manifestă

<sup>141</sup> Q.F. WESSELSCHMIDT, *Psalms 51-150*, pp. 225-241.

<sup>142</sup> МЭТЬЮ ГЕНРИ, *Толкование книг ветхого завета*, p. 445.

<sup>143</sup> CUV. EFTIMIE ZIGABENUL, SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, pp. 822-823.

<sup>144</sup> Zezi și Stelian PAȘCA-TUȘA, *Doamne, miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi*, teză de doctorat, Limes, Cluj-Napoca, 2015.

dorința dobândirii comuniunii duhovnicești cu cei ce locuiesc în Casa Domnului și neîncetat Îl slăvesc pe El.

### Summary: Elements of angelology in the Book of Psalms

In the preliminary considerations, the present study makes a presentation of the semantic determinations of the term „Mal'ak” / „angelos”, showing the variety of tasks or functions these spiritual beings carry. The term „angel” is a much more fluid and subtle symbol in the Scripture than in patristic and medieval angelology, since traditional angelology is exclusively fixed on the interpretation of the angel as a distinct objective, an independent reality situated between God and humanity. But this is just one of the various shades of meaning in the biblical use of the term. In this sense, the «Angel of the Lord» of the early Old-Testament period appears either as a distinct figure, or as a designation for the grace-filled presence of God for men. Similarly, figures, wings, or cherubs in the vision of the Prophet Ezekiel are explicitly presented as symbolic resemblances for an experience that can not be literally described. These similarities are not actually distinct beings, but rather parts of the «appearance of the God's glory» (*Isa* 1, 28). The fact that angels in Scripture are often symbols of the presence of God is also confirmed by the fact that in the *Septuagint* or the Greek translation of the Old Testament, we often encounter the interjection of „angels”, while the original Hebrew has only „God”, Who acts directly in human relations. In this sense, the idea of angels as inner forces that both express and impress the human spirit is in analogy with God's self-communication in grace. However, the messenger is of some importance only because of the message he conveys.

A special function of these supernatural messengers is that they, by their very presence, are an aspect of God's glory (*Gen* 28, 12-17, cf. the angels of *Isa* 6; *Isa* 1 and the cherubs of the Holy of Holies). In addition, they join in the active praise of God (*P*s 148, 2; *Isa* 6). In Christianity, as well as in Jewish and Islamic faith, angels are considered immaterial spirits or pure intelligence created by God before the creation of man, with the aim of regulating the order of the world and, in particular, serving as messengers to human beings regarding the divine plan of salvation. As a sensible personification or manifestation of the divine word or action, the use of the term „angel” maintained God's transcendent sovereignty while affirming His direct intervention in human affairs. References to angels still appear in the oldest layers of the Old Testament, such as Pentateuch narrations or early poems. Angels serve as messengers of the divine revelation (for example, in the role of the angel interpreted by *Zech* 1, 14; 2, 3). The appearance of the angel often evokes an acute emotional reaction to the one who is revealed (*Dan* 10, 7-9). Frequently, the appearance of the angel is described in terms of light, fire, bright metals or precious stones, a tradition based on the description of God's glory. Although angels are spirits and may be called „gods”, they are nevertheless beings created by God. There is evidence that some Jewish groups believed that angels shared with God in the creation of the world. But rabbinical Judaism found this hypothesis to be dangerous and rejected it. Angels have no role in the act of creation, except to praise the work of God. According to Scripture, the angels were created before the visible world, and in *Job* 38, 7 their presence in the creation of the universe is mentioned.

After the introductory part, by carrying out a comprehensive exegetical exercise, this study seeks to emphasize the importance and spiritual use of those passages in the

Psalms that speak of these spiritual beings. It also seeks to show what is the role of these heavenly beings in the act of man's salvation, and how the heavenly world must become an example of communion and ministry for the lower or earthly world, a subject which, according to the author, is treated very little in the Romanian literature. The Psalmist testifies to the existence of the angels, referring in particular to the praise that they bring to God. He calls and urges all creatures of God, angels and human beings, to bring praise to God. The *Book of Psalms* contains verses where the angels are spoken of or referred to, as those who protect the people who trust in the God, or those angels who bring the punishment of God and distress to the wicked; elsewhere, angels are presented as spirits who keep those who put their hope in God, and continually praise God and do His will. The most important places, which the author treats exegetically in this study, are: *Ps* 33, 7; 34, 5-6; 77, 49; 90, 11; 102, 20; 103, 4 and 148, 2. The angels of God are described in the Jewish doctrine as a protective army around the righteous and communicating the will of their master. The „special and mysterious angel” appearing in *Ps* 33, 7, called «the Angel of the Lord», may be one of the angels whom God invests with a mission in this respect, *the angel of His presence* (*Isa* 63, 9); so the phrase is tantamount to saying that angels protect the friends or the saints of God.

*The Angel of God* is the divine agent to whom God Himself has commanded to defend His faithful men, as is also stated in *Ps* 90. Also, angels hear our prayers faster than the saints, because the saints hear people's supplications only by the revelation that God grants to them because they are not around, while angels are those who dwell around those who fear Him, as says the Prophet, and are ready to hear them. God sends every person a guardian angel who serves them and protects them from dangers. Here is revealed that peculiarity of the Psalmist's teaching of angels, namely, that they appear as people's defenders, while in the other Old Testament books they are presented as servants and messengers of God, „temporarily” out for Him, but not as permanent guardians and escorts. Angels are God's servants (*Ps* 90, 11; 102, 20-21; 103, 4).

Belief in the existence of angels came late into Hebrew theology. From a literary and historical point of view, the *Bible* is dependent, regarding the representation of angels, on the views of the Near East. «Angels are the servants who make up the heavenly court and the messengers of God» (cf. *Ps* 102, 20-21 and 148, 2). Their acceptance in the faith of Israel was only possible in a late epoch when monotheism was consolidated (in the older books, the angel of God is a way of designating God Himself). There is a common understanding of the ancient Orient that admits a lot of subordinate heavenly creatures, but Israel knew how to integrate them harmoniously into monotheism. Frequently, the appearance of the angel is described in terms of *light, fire, bright metals or precious stones*, a tradition based on the description of God's glory by Ezekiel. Although angels are spirits and may be called «gods» (ebr. – 'ēlīm, 'ēlōhīm), they are nevertheless considered *immaterial spirits or pure intellects* created by God before the creation of man. Angels are less the object or contents of divine revelation than its vehicles. In this sense, they can be seen as *real and dynamic mediators of the human consciousness of the divine, that is, through the angels people understand the presence, knowledge, and will of God for them concerning the divine promise, and especially the circumstances of their life*. The term *angels* is not found in pre-exilic writings. In *Isa* 14, 12 the traditional „Lucifer” (הֵלֶל בֶּן־שָׁחַר – *helel ben-šāḥar*), appears as a *bearer of light* („Morning star”, „son of the dawn”), and represents an incomplete metaphor for the «Emperor of Babylon» (*Isa* 14, 4).

Angelic names usually have a theophoric significance: Gabriel = גַּבְרִיֵּאל – *geber 'el* (man of God), (Dan 8, 15-16; cf. Heb 13, 6, 8). Since Michael is represented in *Daniel's Book* as a military figure (מִיכָאֵל – *sar*), Gavriil appears more like a priestly figure (Dan 9, 21-24; 12, 6-7). This distinction is also maintained in the New Testament (Lk 1, 26; Rev 12, 7). Angels are those who have a privileged place in the divine council, being considered standards of knowledge and discernment (2 Kings 14, 17, 29; 19, 28). According to Deut 32, 8, when God organized the political structure of the world, each nation was given one of the angels (minor divinities), with Israel reserved for God. They are called *full of power* or *powerful in strength* because *they are doing much greater things than humans*. They are ready to carry out the divine commandments, because their desire is perfectly in agreement with the divine will, and they have everything they need to do perfectly what God commands them. Angels are distinguished by men in *two qualities*: *they are invested with power* and *always do God's will*. They have been created with power and through the good use of their faculties, they have come to this state of glory where there is no room for the self, and where the ultimate happiness is to see and fulfill only the will of God. The saints have the same advantage in heaven, but by their nature they are inferior to the angels. Angels have no bodies, and for this reason they are superior to the human creatures and much closer to what is called divine nature. They are *burning, swift, fierce, appearing as fire*. In Ezekiel's vision, they move very fast and far and shine like the lightning (Ezek 1, 14). For this he called them *seraphim – burners*.

The association of angels with the holiness of God is sometimes found in the Old Testament, while the righteous (קְדוֹשִׁים – *q'došim*) can not be compared to God Himself (Gen 15, 11; Job 15, 15). Israel's elect are in close communion with these saints (Dan 7, 18, 27). From a theological point of view, *angels* are also *cosmological principles, dynamic and mysterious structures of extra-mental reality that fill and command the universe as an expression of God's creative knowledge, having its purpose beyond all human problems and realities*. In other words, angels can be defined as *manifestations of divine wisdom, superhuman, and powers that operate in time and space, but are not limited to historical existence* as humans know it. They are not, for example, living beings (bodies), because they are not embodied, and therefore can not die. They are not even subject to disease, fatigue, hunger or illusion. Ultimately, to the extent that angels are without flesh, they differ from each other functionally, rather than materially; each angel being a species or class in itself that expresses a specific relationship between God and the natural and human world. The holy angels, God's most gracious servants, are always waiting for His commandments and always see the face of the heavenly Father (Mt 18, 10) to understand the signs of divine reason.

They have the constant love and desire to do this ministry: to obey His word and to fulfill His will. Unlike men, angels do not speak of divine commands, but prepare and fulfill them. From them people learn that obedience is better than sacrifice, because they obey Him, but do not sacrifice themselves. Although God created them for Him and gives them tasks, yet He remains autonomous from their ministry, for He is their Master and their God. Everything God has created is His servant, but angels, in particular, are visited by the presence of the glory of His glory. Above men is the world of the holy angels, the worshippers of God, of His hosts of angels. Heaven represents height, and for this people must lift their souls peacefully to God in heaven and think about heights. Those who live above give better praise to the Lord, for this reason the Psalmist urges the angels, because creation is not fit for this ministry. When the earth ceases to praise, it continues in

heaven. The man reading these Psalms, is asking the angels to praise God, expressing ardent desire that this doxology is made and interpreted in the most perfect way. Also, through this man expresses desire to have spiritual communion with those who dwell in the House of the God and ceaselessly glorify Him.

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E



**Bogdan ȘOPTERAN**

## «FIUL LUI DUMNEZEU» ȘI «FIUL OMULUI» ÎN TEXTELE PSALMICE\*

**Keywords:** *Jesus Christ, Symbol of Faith, Son of God, Son of Man, Psalms.*

### **Abstract**

The theme of predictions and prefigurations in the Old Testament regarding the Person of Jesus Christ was approached and treated extensively by the specialists. That is the reason why this study intends to highlight the contribution of Ps 2, 8 and 109 to the scriptural basis of the religious teaching that asserted the fact that the Son and the Father are of the same nature, but also the fact that the Son has also a human nature. This study contains only the exegetic analysis and the expounding of the patristic interpretations without developing the characteristic structures specific for a dogmatic study. To achieve this purpose, it employs some representative exegetical writings of the contemporary theologians but also some of the most important patristic commentaries for the texts given as examples. The conclusions offer the reader a possibility to understand the manner in which the messianic predictions receive their full meaning through the person of the incarnate God's Son.

### **«Fiul lui Dumnezeu» (Ps 2, 7<sup>1</sup>; 2, 12<sup>2</sup>; 109, 1-3<sup>3</sup>)**

Ps 2 face parte din categoria psalmilor regali<sup>4</sup>. Este scris pentru a sărbători încoronarea unui rege în Israel<sup>5</sup>, însă, citindu-l, se pot identifica cu ușurință trăsăturile lui mesianice<sup>6</sup>. În general, psalmii regali „depășesc cu mult ocaziile de moment în care au fost concepuți inițial. În mod obișnuit, acești psalmi sunt proiectați

---

\* Material întocmit sub îndrumarea pr. prof. dr. Ioan Chirilă de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj, care a dat și avizul pentru publicare.

<sup>1</sup> «Domnul a zis către Mine: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut!”».

<sup>2</sup> «Sărutați pe fiul, ca să nu se mânie Domnul și să pieriți pe cale, căci mânia lui degrabă se aprinde. Fericiți toți cei ce nădăjduiesc în El!».

<sup>3</sup> «Zis-a Domnul Domnului Meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale... Din pânțele mai înainte de luceafăr Te-am născut».

<sup>4</sup> Mitchell J. DAHOOD, *Psalms I: 1-50: Introduction, Translation and Notes*, coll. Anchor Yale Bible Commentary 16, Yale University Press, New Haven, 2008, p. 8.

<sup>5</sup> Robert G. BRATCHER, William D. REYBURN, *A Translator's Handbook on the Book of Psalms*, coll. UBS Handbook Series Helps for Translators, United Bible Societies, New York, 1991, p. 23; Cristian BĂDILĂ (coord.), *Septuaginta 4/I. Psalmii, Odele, Proverbele, Ecleziaștul, Cântarea Cântărilor*, Ed. Polirom / Colegiul Noua Europă, Iași, 2006, pp. 42-43.

<sup>6</sup> Vezi detalii în Stelian PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 2 – Abordare isagogică, exegetică și teologică (partea I)”, în: *Studia Universitatis Babeș Bolyai Theologia Orthodoxa*, 60 (2015) 1, pp. 5-36.

spre viitor și, în felul acesta, ei capătă în mod automat un conținut mesianic<sup>7</sup>. V. 7 al Ps 2 este reprezentativ în această privință. Aici psalmistul evidențiază filiația divină: «Fiul meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut». Acest pasaj a fost interpretat în două direcții: pe de o parte, în «fiul lui Dumnezeu» a fost văzut regele cu a cărui casă Dumnezeu încheie un legământ (2 Rg 7, 14), iar pe de altă parte, din perspectivă neotestamentară, Acesta a fost Mântuitorul Iisus Hristos<sup>8</sup>.

Sintagma «fiul lui Dumnezeu» are o aplicabilitate destul de largă în Vechiul Testament. Prin ea se face referire la poporul lui Israel<sup>9</sup>, la cei dreپți, la ingeri<sup>10</sup> sau la rege<sup>11</sup>. Apelativul de «fiu» al lui Dumnezeu denotă, prin urmare, o relație foarte strânsă cu El<sup>12</sup>. Regele este «cel uns»<sup>13</sup>, reprezentatul întregului popor înaintea lui Dumnezeu. El trebuie să proclame și să păzească Legea lui Dumnezeu și să responsabilizeze poporul spre respectarea ei. Prin întronizarea sa, se evidențiază faptul că Dumnezeu a încheiat un legământ cu el și cu urmașii săi. Prin cuvintele «fiul meu ești tu», se arată strânsa legătură dintre Dumnezeu și noul rege încoronat. Termenul următor al versetului, חַיְיֹוֹם – *hayyom* («astăzi») scoate în evidență faptul că regele este considerat fiu al lui Dumnezeu începând cu momentul în care este încoronat. Odată cu acest eveniment, se concretizează și legământul încheiat de Dumnezeu cu el. Acest legământ este veșnic (2 Rg 7, 16). Dumnezeu transcende timpul și se poate considera astfel că prin adverbul «astăzi» se exprimă veșnicia, atemporalitatea. Din această perspectivă, regele are privilegiul de a se bucura de statutul de fiu al lui Dumnezeu din și pentru totdeauna<sup>14</sup>.

Prin sintagma «Te-am născut», se întărește statutul de fiu atribuit regelui. Prin el se arată că Dumnezeu este Tatăl acestuia. Acest fapt trebuie însă înțeles în legătură cu natura dumnezeiască și nu confundat cu relația tată-fiu din sfera umană<sup>15</sup>. Este vorba despre o naștere cu totul aparte. Se poate face o corelare cu pasajul din Ps 109, 1-3: «Zis-a Domnul Domnului Meu: „Şezi de-a dreapta Mea până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale”. Toiagul puterii Tale

<sup>7</sup> Vladimir PETERCĂ, *Mesianismul în Biblie*, coll. Plural M, Polirom, Iași, 2003, p. 70.

<sup>8</sup> Adam CLARKE, *Clarke's Commentary: Psalms*, Ages Software, Albany, 1999, p. 33.

<sup>9</sup> Dumnezeu îl numește pe Israel fiul Său pentru întâia dată în contextul ieșirii din Egipt (Iș 4, 22). Ulterior, prin acest termen, El își exprimă grija paternă față de poporul ales și locul privilegiat pe care îl ocupă acesta în comparație cu celelalte popoare (Dt 1, 31; Os 11, 1).

<sup>10</sup> V. PETERCĂ, *Mesianismul...*, p. 181.

<sup>11</sup> M.J. DAHOOD, *Psalms I: 1-50...*, p. 14.

<sup>12</sup> Albert BARNES, *Notes on the Old Testament: Psalms*, vol. 1, Blackie & Son, London, 1870, p. 8.

<sup>13</sup> «Cel uns» (מָשִׁיחַ – *mašiah*) poate să se refere la marele preot (Lv 4, 3), la rege (1 Rg 2, 10; 2 Rg 22, 51), la un reprezentat al lui Dumnezeu (Ps 2, 2) sau, conform Noului Testament, la Mântuitorul Iisus Hristos (FA 13, 32-33; Evr 1, 5; 5, 5). Vezi: R. Laird HARRIS, Gleason L. ARCHER Jr., Bruce K. WALTKE (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, Moody Press, Chicago, 1999, p. 530.

<sup>14</sup> Stelian PAȘCA-TUȘA, «Psalmul 2 – Abordare isagogică, exegetică și teologică (partea a II-a)», în: *Studia Universitatis Babeș Bolyai Theologia Orthodoxa*, 60 (2015), 2, pp. 38-39; Nicolae NEAGA, *Hristos în Vechiul Testament*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 61.

<sup>15</sup> A. BARNES, *Notes...*, p. 11.



ți-l va trimite Domnul din Sion, zicând: „Stăpânește în mijlocul vrăjmașilor Tăi. Cu Tine este poporul Tău în ziua puterii Tale, întru strălucirile sfinților Tăi. Din pântece mai înainte de luceafăr Te-am născut”. Ambii psalmi, atât 2, cât și 109, deschid o perspectivă monarhică într-un prim nivel de analiză și o perspectivă mesianică privind în profunzimea lor. Regele descris în acest *Ps* 109 are privilegiul de a sta de-a dreapta lui Dumnezeu și de a se bucura de pronia Sa în relație cu vrăjmașii. În v. 3, acest psalm reia sintagma «Te-am născut» (יְלִדְתִּיךָ – *yēlidtika*)<sup>16</sup> și o așază într-o dimensiune transcendentă, într-un timp în care lumea văzută încă nu era creată<sup>17</sup>. Acest fapt ne oferă posibilitatea să considerăm că *Ps* 2,7 se referă la filiația adoptivă a regelui în ziua încoronării sale, iar *Ps* 109, 3, prin menționarea timpului în care se desfășoară nașterea, se referă la nașterea Fiului lui Dumnezeu din veci din Tatăl<sup>18</sup>.

*Ps* 2, cu toate că înregistrează un eveniment care se desfășoară într-un context istoric propriu-zis, depășește cadrul temporal și conferă poporului ales o stare de așteptare a regelui ideal, a lui Mesia<sup>19</sup>. În Noul Testament această așteptare se încheie și, privind prin prisma învățăturii Mântuitorului, *Ps* 2 primește un caracter mesianic. Expresia «Fiul meu ești tu», care se aplica regelui în Vechiul Testament, dobândește acum un înțeles deplin. Mântuitorul Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu, împărțășind cu El aceeași natură dumnezeiască, veșnică. În cadrul Sfințelor Evanghelii, Tatăl mărturisește că Hristos este Fiul Său cel iubit întru care a binevoit<sup>20</sup>. Iar Sf.Ap. Pavel citează *Ps* 2, 7 pentru a arăta că Hristos este superior îngerilor (*Evr* 1, 5) și că Dumnezeu Tatăl este Cel care L-a preaslăvit și L-a așezat în demnitatea de arhiereu veșnic (*Evr* 5, 5)<sup>21</sup>. Aceste lucruri pot fi cu ușurință aplicate și *Ps* 109<sup>22</sup>. Fiul lui Dumnezeu poate fi identificat cu Iisus Hristos, Cel născut din Tatăl mai înainte de luceafăr sau mai înainte de veci<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> În limba ebraică, sintagma «Te-am născut» conține două moduri de vocalizare (יְלִדְתִּיךָ – *yēlidtika* în *Ps* 2, 7 și יְלִדְתִּיךָ – *yalduteka* în *Ps* 110, 3). Datorită acestui fapt, ea poate fi tradusă și ca substantiv („tânăr”, „tinerețe, copilărie”). Septuaginta însă, în urma consultării mai multor manuscrise și izvoare, o traduce ca verb. Vezi: Hans J. KRAUS, *Psalms 60-150*, transl. by H.C. Oswald, Augsburg, Minneapolis, 1989, pp. 344-345.

<sup>17</sup> Alois BULAI, Anton BUDĂU, I. RĂCHITEANU, *Psalmi. Traducere, note și comentarii*, Ed. Sapienția, Iași, 2005, p. 16.

<sup>18</sup> A. BULAI, A. BUDĂU, I. RĂCHITEANU, *Psalmi...*, p. 413.

<sup>19</sup> Vezi: Ioan CHIRILĂ, *Mesianism și Apocalipsă în scrierile de la Qumran*, Ed. Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1999, p. 25.

<sup>20</sup> Acest fapt este întâlnit în două episoade din Evanghelii: la botezul lui Hristos în râul Iordan (*Mt* 4, 17) și la Schimbarea la Față în muntele Taborului (*Mt* 17, 5).

<sup>21</sup> Bernard E. NORTHRUP, *Recognizing Your Messiah in the Psalms: Finding Christ in the Psalms*, Logos Research Systems Inc., Oak Harbor, 1997, p. 123.

<sup>22</sup> Vezi: *Cartea Psalmilor sau Psaltirea profetului și regelui David, versiune revizuită după Septuaginta*, redactată și comentată de Bartolomeu Valeriu Anania, Ed. Arhidiecezană, Cluj-Napoca, 1998, p. 37.

<sup>23</sup> S. PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 2... (II)”, p. 41.

Mântuitorul le-a arătat ucenicilor că, începând de la Moise și până la ultimul proroc, scrierile Vechiului Testament vorbesc despre El (*Lc 24, 27*). În conștiință, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești de mai târziu au citit Vechiul Testament în perspectivă hristologică. Analizând v. 7 din *Ps 2*, ei au recunoscut în «Fiul» pe cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi. Clement Romanul este primul scriitor bisericesc care arată acest fapt în *Epistola sa către Corinteni*<sup>24</sup>. Mai târziu, Sf. Iustin Martirul și Filosoful spune, referitor la Fiul, că:

«Dumnezeu a născut din El un principiu, o putere [aș evita acest fragment, se poate înțelege în sens monarhianist: Fiul nu este o Persoană, ci o putere-*dynamis* a a lui Dumnezeu] oarecare rațională, care se numește de către Duhul Sfânt și Slavă a Domnului, alteori Fiu (*Ps 2, 7*), alteori Înțelepciune, alteori înger, alteori Dumnezeu, alteori Domn (*Ps 109, 1*) și Cuvânt ... Căci întotdeauna el își are numirea după felul cum slujește voinței părintești, și din aceea că este născut din Tatăl prin voință»<sup>25</sup>.

Sf. Atanasie cel Mare folosește acest verset pentru a arăta Dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu: «Tatăl îl arată ca fiind Fiul Lui propriu și unic, zicând: „Fiul Meu ești Tu” (*Ps 2, 7*) și: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit” (*Mt 3, 17*). De aceea Îi și slujeau îngerii (*Mt 4, 11*), ca Unuia ce era altfel decât ei. Și I se aduce închinare de către ei nu ca Unuia ce e mai mare în slavă, ci ca Celui ce e Altul decât toate creaturile și decât ei înșiși, fiind singur propriu Tatălui și Fiu după ființă»<sup>26</sup>.

Referitor la adverbul «astăzi», Sf. Chiril al Ierusalimului arată că acesta subliniază veșnicia: «Cuvântul „astăzi” nu înseamnă „de curând”, ci „veșnic”; „astăzi” înseamnă „în afară de timp, mai înainte de toți vecii»<sup>27</sup>. Spre deosebire de el, Sf. Chiril al Alexandriei arată că *Ps 2, 7* se referă la momentul Întrupării Fiului lui Dumnezeu: «Dar, existând ca Fiu al lui Dumnezeu și Tatăl, născut din ființa Lui înainte de Întrupare, mai bine zis înainte de toți vecii, nu Se supără deloc când, făcându-Se Om, îi spune Dumnezeu și Tatăl: „Fiul Meu ești Tu, Eu

<sup>24</sup> «Iar despre Fiul Lui, Stăpânul a zis așa: „Fiul Meu ești Tu. Eu astăzi Te-am născut” (CLEMENT ROMANUL, „Epistola către Corinteni”, în: *Scrierile Părinților apostolici*, trad., note și indice de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 1, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 65).

<sup>25</sup> SF. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon”, trad. de Olimp Căciulă, în: *Apologeți de limbă greacă*, trad., introd., note și indice de Pr. Tedoor Bodogae, Pr. Olimp Căciulă și Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 2, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, pp. 162-163.

<sup>26</sup> SF. ATHANASIE CEL MARE, „Trei cuvinte împotriva arienilor”, în: *Scrieri I*, studiu introd., trad. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 15, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 256.

<sup>27</sup> SF. CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, trad. de Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 125.

astăzi Te-am născut»<sup>28</sup>. Prin urmare, Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au receptat drept mesianic acest text din Vechiul Testament.

Pe lângă acest verset bine cunoscut în literatura de specialitate, în textul ebraic, în *Ps* 2, 12a, se mai remarcă un aspect mesianic care trebuie luat în considerare. În Biblia ebraică conținutul versetului este: «Sărutați pe fiul (נִשְׁקוּ בָר) – *našsequ-bar*), ca să nu se mânia Domnul și să pieriți pe cale, căci mânia lui degrabă se aprinde. Fericiți toți cei ce nădăduiesc în El!»<sup>29</sup>. Prin acest verset se evidențiază suveranitatea regelui israelit în raport cu ceilalți regi ai popoarelor păgâne<sup>30</sup>. El este ales de Domnul și, în consecință, trebuie să i se ofere cinstea cuvenită. Atragerea mâniei regelui înseamnă atragerea mâniei lui Dumnezeu. În Noul Testament, în episodul Schimbării la Față, Tatăl le spune celor trei Apostoli prezenți pe muntele Taborului ca pe Acesta să-L asculte (*Mc* 9, 7). Cu alte cuvinte, sărutarea Fiului se referă la ascultarea de El. Neîmplinirea cuvintelor Lui atrage mânia lui Dumnezeu. În schimb, ascultarea față de El determină comuniunea cu Dumnezeu-Tatăl: «Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș la el» (*În* 14, 23). Prin urmare, îndemnul de a săruta pe Fiul nu reprezintă altceva decât recunoașterea firii Sale dumnezeiești și acordarea cinstei cuvenite Lui.

Din cele enunțate putem conchide că textele din *Ps* 2, 7, 12 și 109, 3 cuprind detalii interne suficiente pentru a fi interpretate în cheie hristologică. Confirmarea neotestamentară și mărturiile patristice ne îndreptățesc să identificăm în cuvintele psalmistului o prevestire a naturii divino-umane a Mântuitorului. Redăm, în acest sens, afirmația sumară a lui Rufin din Aquileea, care susține că *Ps* 2 indică atât nașterea Fiului lui Dumnezeu din veșnicie, cât și în timp: «În Hris-

<sup>28</sup> Episcopul Teodoret al Cirului consideră că Fiul lui Dumnezeu primește statutul de Fiu pe care îl are din veșnicie și la Întrupare. Vezi: TEODORET DE CIR, *Tălcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. de Ț Iosif al Argeșului, Ed. Sf. Mănăstire Sfinții Arhangheli, Petru Vodă, Neamț, 2003, p. 9.

<sup>29</sup> În edițiile românești ale Sfintei Scripturi, traducerea începe cu «Luați învățătură», în loc de «Sărutați pe fiul». S-a optat pentru această traducere datorită faptului că autorul folosește termenul בָּר – *bar* („fiu”), iar nu בֶּן – *ben* („fiu”), la fel cum a procedat în v. 7. În limba aramaică *bar* înseamnă „fiu”, în timp ce în ebraică înseamnă „curat” sau „pur”. Mergând pe cea de-a doua variantă, traducătorii au optat pentru sintagma «luați învățătură», întrucât au considerat nepotrivit să traducă cuvântul *bar* prin „fiu”, deoarece termenul ebraic întrebuințat pentru „fiu” era *ben* și acest termen l-au întâlnit în v. 7. Analizând textul în detaliu, exegeții au ajuns însă la concluzia că se potrivește mai bine traducerea «Sărutați pe fiul», deoarece se pliază pe întreg conținutul psalmului. Sărutarea fiului este un gest de politețe, de supunere față de regele pe care l-a ales Dumnezeu să stea în fruntea poporului lui Israel. Vezi: Nancy DECLAISSÉ-WALFORD, Rolf JACOBSON, Beth LANNEL TANNER, *The Book of Psalms*, Eerdmans, Grand Rapids, 2014, p. 61; S. PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 2... (II)”, p. 49.

<sup>30</sup> Franz DELITZSCH, *Biblical Commentary on the Psalms*, transl. by Francis Bolton, T&T Clark, Edinburgh, 1892, p. 97.

tos sunt două firi: una divină, altă umană, una din Tatăl, născut în ceruri fără mamă, iar alta din mamă, pe pământ, născut fără tată»<sup>31</sup>.

### Fiul Omului (Ps 8, 4-6<sup>32</sup>)

Figura centrală a acestui psalm al creației<sup>33</sup>, ce cuprinde paradigme conceptuale de o limpezime unică<sup>34</sup>, este natura paradoxală a omului. Cu toate că are o existență limitată (*Ps* 102, 15-16; 143, 3-4), acesta este înzestrat de Creator cu o demnitate extraordinară<sup>35</sup>. Dacă în prima interogație din v. 4 psalmistul face referire la întreaga umanitate (עֲנוֹשׁ – *'enos*)<sup>36</sup>, în cea de-a doua indică o ființă umană concretă (בֶּן־אָדָם – *ben-'adam*), o persoană ce este pusă de cele mai multe ori în raport cu o ființă supranaturală (*Nm* 23, 19; *Iov* 16, 21; *Iez* 2, 1)<sup>37</sup>. În cazul de față, omul este comparat, potrivit originalului ebraic, cu Dumnezeu sau cu îngerii, după cum sesizăm în originalul grecesc și latinesc. Diferența dintre acestea a fost cauzată de cuvântul מַלְאָכִים – *me'elohim*<sup>38</sup>, care poate fi redat în limba română prin sintagma «decât Dumnezeu»<sup>39</sup>. Termenul respectiv a fost tradus de Septuaginta cu expresia «παρ' ἀγγέλους», iar de Vulgata cu «*ab angelis*», «decât îngerii». Se presupune că opțiunea de traducere a fost făcută din smerenie, deoarece compararea omului cu Dumnezeu putea fi percepută ca o exagerare, însă, datorită faptului că această expresie nevocalizată putea fi citită *mal'akim* (îngeri), unii cercetători au considerat îndreptățită tâlcuirea celor 70 și a lui Ieronim<sup>40</sup>. În cadrul studiului nostru am optat în prima parte pentru traducerea: «micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de Dumnezeu» (v. 5), deoarece cuvintele respective pot conține o aluzie la chipul lui Dumnezeu din om (*Fc* 1, 26-27) și la demnitatea împăratească prin care acesta a fost pus stăpânitor al

<sup>31</sup> RUFINUS AQUILEIENSIS, „Comentarius in LXXV Psalmos” (*PL* 21, 677CD).

<sup>32</sup> «Ce este omul că-ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui».

<sup>33</sup> Claus WESTERMANN, *Der Psalter*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1967, p. 78.

<sup>34</sup> A. BULAI, A. BUDĂU, I. RĂCHITEANU, *Psalmii...*, p. 36.

<sup>35</sup> Vezi amănunte despre antropologia psalmilor în: Dumitru ABRUDAN, „Cartea Psalmilor în spiritualitatea ortodoxă”, în: *Revista Teologică*, SN, 37 (1985), 7-8, p. 466.

<sup>36</sup> Vezi: Charles A. BRIGGS, Emilie Grace BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*, C. Scribner's Sons, New York, 1906-1907, p. 63.

<sup>37</sup> Vezi: James SWANSON, *Dictionary of Biblical Languages With Semantic Domains: Hebrew (Old Testament)*, Logos Research Systems Inc., Oak Harbor, 1997; Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 1-19*, coll. Word Biblical Commentary 28, Word Inc., Dallas, 2002 p. 38.

<sup>38</sup> Cuvântul este compus din מִן – *min*, prepoziție („de la, din, față de, până la, mai mult decât, din cauza”) și אֱלֹהִים – *'Elohim*, substantiv propriu („Dumnezeu”).

<sup>39</sup> N. NEAGA, *Hristos...*, p. 61.

<sup>40</sup> Peter C. CRAIGIE, *Psalms 1-50*, coll. Word Biblical Commentary 19, Word Inc., Dallas, 2002, p. 107.

tuturor creaturilor (*Fc* 1, 28; 9, 1-2), după cum reiese din versetele imediat următoare (vv. 6-8).

Privită în contextul psalmului, expresia  $\text{בְּנֵי אָדָם}$  – *ben-'adam*, «fiul omului») nu are o conotație mesianică, cu toate că, în starea paradisiacă la care face trimitere psalmistul, omul era o prezență profetică menită să panumanizeze creația<sup>41</sup>. De aceea, este necesar să identificăm locurile paralele și să conturăm contextul larg al acestui concept<sup>42</sup>.

În Noul Testament sesizăm faptul că v. 6 al acestui psalm este citat aproape de fiecare dată în corelație cu *Ps* 109, 1 (*I Co* 15, 25-27; *Ef* 1, 20-22; *Fip* 3, 21; *I Ptr* 3, 22)<sup>43</sup>. Identitatea tematică dintre cele două texte, care subliniază supunerea totală sub picioarele «fiului omului» și, respectiv, ale «fiului lui Dumnezeu» a întregii creaturi ne determină să privim psalmul nostru și dintr-o altă perspectivă. Având în vedere faptul că *Ps* 109 are o încărcătură mesianică aparte, suntem îndreptățiți să credem că *Ps* 8 poate fi încadrat într-o structură similară. O conexiune evidentă se poate realiza și cu *Ps* 2, 7-8, dar nu vom insista asupra acestui lucru acum, ci ne vom îndrepta atenția spre un text din scrierile profetice (*Dn* 7, 13-14<sup>44</sup>), ce prezintă evenimentul în care «Cel vechi de zile» oferă unei persoane misterioase ce se aseamnă cu «fiul omului»<sup>45</sup> stăpânirea veșnică, slava și împărăția peste toate popoarele și limbile pământului. În această vedenie de noapte, profetul Daniel ne oferă câteva amănunte prin care putem observa că ființa ce venea pe norii cerului, care a primit o stăpânire ce nu avea să treacă, era de origine cerească. În acest sens, considerăm că este potrivit să amintim și faptul că profetul Iezechiel Îl descrie pe Dumnezeu, în viziunea inaugurală, ca

<sup>41</sup> „Pentru că nu poate fi concepută crearea omului după *chipul lui Dumnezeu* ca o acțiune în urma căreia prototipul să rămână ascuns tipului creat, însăși prezența omului în sânul creației, chiar și după cădere, este o revelație, este o prezență profetică, bine știind că destinul creației este panumanizarea, umplerea sa de *chip*, dobândirea dimensiunii activ dialogic-doxologice a acesteia” (Pr. Ioan CHIRILĂ, *Cartea profetului Osea*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2005, p. 10).

<sup>42</sup> Sensul primordial al expresiei semitice «fiul omului», care desemna o ființă umană, a primit în literatura profetică o conotație nouă, devenind un *terminus technicus* pentru Mesia. Vezi: V. PETERCĂ, *Mesianismul...*, p. 149 („Mesianizarea acestei expresii a avut loc în timpurile creștine prin consolidarea unor tradiții mesianice neotestamentare. Expresia se inspiră evident din *Dn* 7, 13 și a luat ființă aproape concomitent cu sintagma *Fiul lui Dumnezeu* din scrierile apocaliptice”). Vezi o expunere mai detaliată a acestui concept în: David Noel FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6, Doubleday, New York, 1996, pp. 137-150.

<sup>43</sup> William L. LANE, *Hebrews 1-8*, coll. Word Biblical Commentary 47A, Word Inc., Dallas, 2002, p. 46.

<sup>44</sup> «Am privit în vedenia de noapte, și iată pe norii cerului venea cineva ca Fiul Omului și El a înaintat până la Cel vechi de zile, și a fost dus în fața Lui. Și Lui I s-a dat stăpânirea, slava și împărăția, și toate popoarele, neamurile și limbile Îi slujeau Lui. Stăpânirea Lui este veșnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăția Lui nu va fi nimicită niciodată».

<sup>45</sup> Sintagma  $\text{בְּרֵאשִׁית}$  – *bar 'enaš*, ce provine din aramaică, este echivalentă cu ebraicul  $\text{בְּנֵי אָדָם}$  – *ben-'adam*. Cf. John E. GOLDINGAY, *Daniel*, coll. Word Biblical Commentary 30, Word Inc., Dallas, 2002, p. 145.

având chip de om (1, 26)<sup>46</sup>. Pe lângă acestea, *particula* כֶּ (ke), poziționată înaintea expresiei בְּרֵאשִׁית בָּרִאשִׁית – bar 'enaš, subliniază și ea o asemănare evidentă a acestei ființe cu omul, dar nu și identitatea cu el<sup>47</sup>. Prin urmare, putem afirma că textul și sintagma «fiul omului» primesc aici o conotație mesianică reală ce poate fi extinsă cu certitudine și la Ps 8.

Scrierile neotestamentare confirmă afirmația noastră, fiindcă expresia devine un titlu mesianic pe care Iisus Hristos Și-l însușește pe deplin<sup>48</sup>, transformându-l într-un nume propriu<sup>49</sup>. Mai mult, Mântuitorul Însuși face o aluzie la vedenia profetului Daniel în discuția cu fariseul Nicodim, când amintește de venirea Sa din cer și îi atenționează pe Apostoli că, odată cu suirea lor la Ierusalim, se vor împlini cele prorocite despre «Fiul Omului» în Vechiul Testament (Lc 18, 8)<sup>50</sup>. În *Epistola către Evrei* (2, 5-9), Sf. Ap. Pavel interpretează textul din Ps 8, 4-6 într-o perspectivă hristologică. Dorind să sublinieze superioritatea Mântuitorului față de îngerii, Apostolul invocă versetele veterotestamentare, arătând că lui Hristos I s-a dat stăpânirea întregului univers «din pricina morții pe care a suferit-o» în urma Întrupării Sale. Este posibil ca autorul epistolei să fi fost încurajat să facă interpretarea mesianică a acestui text datorită modului categoric în care Mântuitorul Și-a asumat expresia «Fiul Omului»<sup>51</sup>.

Sfinții Părinți și scriitorii bisericești au văzut în aceste cuvinte ale psalmistului o prevestire a firii omenești asumate de cea de-a doua Persoană a Sfintei Treimi<sup>52</sup>. Apologetul Tertulian afirmă că: «Trimițându-L pe pământ, Tatăl L-a micșorat pe Fiul cu puțin față de îngerii, urmând totuși să-L încununeze cu slavă

<sup>46</sup> J. GOLDINGAY, *Daniel*, p. 150.

<sup>47</sup> J. GOLDINGAY, *Daniel*, p. 167.

<sup>48</sup> În Evangheliile expresia «Fiul Omului» este folosită de 72 de ori, iar în *Faptele Apostolilor*, o dată.

<sup>49</sup> V. PETERCĂ, *Mesianismul...*, p. 184.

<sup>50</sup> Vezi amănunte în: Pr. Vasile MIHOC, „*Fiul Omului* după Noul Testament”, în: *Studii Teologice*, 25 (1973) 1-2, pp. 33-44.

<sup>51</sup> W.L. LANE, *Hebrews*, p. 47.

<sup>52</sup> Ps 8, 4-6 nu a fost interpretat dintr-o perspectivă eminentă hristologică. Sfinții Părinți s-au folosit de acest text pentru a sublinia diferența dintre îngerii și oameni. Spre exemplu, Clement Alexandrinul susține că textul respectiv nu face referire la Hristos, cu toate că «și El avea trup», ci la omul desăvârșit, «care este mai mic decât îngerii, datorită și timpului, și îmbrăcăminte» (CLEMENT ALEXANDRINUL, „*Stromatele*”, în: *Scrieri II*, trad., note și indici de Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 5, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 241). Sf. Vasile cel Mare afirmă că omul este mai mic decât îngerii din pricina zidirii lui din pământ (SF. VASILE CEL MARE, „*Omiliile la Psalmii*”, în: *Scrieri I*, studiu introd., trad., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 319). Sf. Ioan Gură de Aur consideră că îngerii răi au fost invidioși pe om, deoarece Creatorul îl zidise asemenea îngerilor, cu toate că purta trup pământesc (SF. IOAN GURĂ DE AUR, „*Omiliile la Facere*”, în: *Scrieri I*, trad., introd., note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 21, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 177).

și cinste când îl va primi din nou la Sine în ceruri»<sup>53</sup>. În scrierea *Despre trupul Domnului*, același autor subliniază firea divino-umană a Mântuitorului și precizează în ce constă superioritatea Sa față de îngeri: «Cum va trece El drept înger, de vreme ce a fost micșorat față de îngeri? Pentru că este om în măsura în care este trup, și suflet, și Fiul Omului. Însă în măsura în care este Duhul lui Dumnezeu și puterea Celui Preaînalt, nu poate fi așezat mai prejos decât îngerii, desigur, ca Dumnezeu și Fiu al lui Dumnezeu»<sup>54</sup>.

Sf. Chiril al Alexandriei sesizează în cuvintele «toate le-ai supus sub picioarele lui» (v. 6) un argument prin care să susțină Dumnezeirea Fiului:

«Deoarece credem că toate s-au făcut prin Fiul, nu-L vom înțelege ca unul dintre toate, ci-L vom socoti că este în afară de toate, deosebindu-Se de firea și specia celor făcute; deci, vom mărturisi că nu e altceva decât Dumnezeu din Dumnezeu după fire... Sau ce alt loc ar deține Fiul, aflându-Se deasupra celor făcute prin fire, mai bine zis El Însuși fiind Făcătorul?»<sup>55</sup>.

Căutând să demonstreze deoființimea Fiului cu Tatăl, pe care unii o contestau, folosindu-se de textul din *In 14, 28* («Tatăl este mai mare decât Mine»), Sf. Vasile cel Mare face referire la textul din *Ps 8*, afirmând următoarele:

«Ce mirare ar fi dacă s-ar recunoaște că Tatăl este mai mare decât El, din moment ce El este Fiu și S-a făcut trup, întrucât a fost văzut inferior îngerilor ca mărime și oamenilor ca înfățișare? „Micșoratu-L-ai, spune Scriptura, pe Dânsul cu puțin față de îngeri” (*Ps 8, 5*). Și iarăși: „pe Cel ce, scurtă vreme, a fost pus mai prejos de îngeri” (*Evr 2, 9*). Și apoi: „și L-am văzut pe El și n-avea nici chip, nici frumusețe chipul Lui necinstit și mai sfârșit decât al tuturor oamenilor” (*Is 53, 2-3*). El a răbdat toate înjosirile din pricina mării Lui bunătați față de lucrarea Sa, pentru ca să găsească oaia pierdută și s-o mântuiască... Acesta-i motivul că Fiul e mai mic decât Tatăl! El a murit pentru tine, ca să te mântuiască din pierzania morții și să te facă să ai parte de o viață cerească. Aceasta-i ca și cum ai învinui pe un doctor pentru că se apleacă spre suferințele bolnavilor, luând parte la mirosul greu al bolii, spre a vindeca pe cei încercați de suferințe»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> TERTULLIAN, „Against Praxeas”, în: Alexander ROBERTS, James DONALDSON, A. Cleveland COXE (eds.), *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, vol. III, *Latin Christianity*, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 619.

<sup>54</sup> TERTULLIAN, „On the Flesh of Christ”, în: A. ROBERTS, J. DONALDSON, A.C. COXE (eds.), *The Ante-Nicene Fathers...*, vol. III, *Latin Christianity*, p. 534.

<sup>55</sup> SF. CHRIL AL ALEXANDRIE, „Comentariu la Evanghelia Sf. Ioan”, în: *Scrieri IV*, trad., introd. și note de Pr. Dumitru Stăniloae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 41, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 41.

<sup>56</sup> SF. VASILE CEL MARE, „Epistola 8”, în: *Scrieri III. Despre Duhul Sfânt. Corespondență*, studiu introd., trad., note și indici de Pr. Constantin Cornițescu și Pr. Teodor Bodoșogae, coll. Părinți și Scriitori Bisericești 12, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp. 135-136.

În Biserica Apuseană, majoritatea Părinților accentuează caracterul mesianic al psalmului, subliniind faptul că «Fiul Omului» nu este altcineva decât Fiul lui Dumnezeu înomenit. După ce face diferențierea între *om* și «Fiul Omului»<sup>57</sup>, Fericitul Augustin susține că Cel din urmă, care reprezintă umanitatea spiritualizată, este Dumnezeu-Omul născut din Fecioară<sup>58</sup>. Comentând *Ps* 8, Fericitul Ieronim, în *Breviarum*-ul său la *Cartea Psalmilor*, afirmă: «Fiul lui Dumnezeu S-a făcut Fiul Omului, El este Fiul Fecioarei Maria pentru că Și-a asumat trupul nostru umil»<sup>59</sup>. Demnă de remarcat este conexiunea pe care o realizează Ilarie de Pictavium prin îmbinarea textelor scripturistice care au constituit subiectul analizei noastre. Dorind să sublinieze divino-umanitatea Mântuitorului, acesta pornește de la întrebarea pe care Caiafa o adresează lui Hristos în proces («Te jur pe Dumnezeul cel viu să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu» – vezi *Ps* 2, 7; *Mt* 26, 63) și continuă cu răspunsul Domnului Iisus («Tu ai zis. Și vă spun încă: De acum veți vedea pe Fiul Omului [*Ps* 8, 4] șezând de-a dreapta puterii și venind pe norii cerului» [*Dn* 7, 13-14; *Mt* 26, 64]), pentru ca, la sfârșit, să facă trimitere la *Ps* 109, unde este prezentată icoana regelui mesianic ce stă de-a dreapta lui Dumnezeu<sup>60</sup>.

Concluzionând, putem afirma cu certitudine că sintagma «fiul omului» din *Ps* 8, 4 a fost percepută încă din Vechiul Testament ca o exprimare cu profundă încărcătură mesianică, ce a devenit ulterior un titlu hristologic pe care Mântuitorul Și l-a însușit. Drept urmare, scrierile patristice au asumat acest fapt și au dezvoltat fondul mesianic presupus de această expresie. Redăm, în vederea unei exemplificări, o secțiune din compilația realizată de Eftimie Zigabenu la acest psalm:

«Acestea trebuie să le înțelegem ca zicându-se pentru omul cel gol, însă se suie și la dumnezeiescul Om, adică la Domnul nostru Iisus Hristos, precum a zis și Apostolul Pavel... Deci zice David: „Ce lucru mare este omul, care a fost luat de Dumnezeu Cuvântul [asumând firea, n.trad.], că îl pomenește pe el. Căci l-a pomenit Părintele Cel de sus zicând: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit” (*Mt* 3, 17)”... Fiu al omului L-a numit pe Hristos ca să astupe gurile celor ce ziceau că El a adus Trupul Său cu Sine din ceruri de sus, pentru aceasta și Însuși Domnul Se numește pe Sine în multe locuri ale Evangheliei cu numele de «Fiu al omului», arătând cu aceasta că din curatele sânghiuri ale Pururea Fecioarei Și-a încheșat și Și-a alcătuit locaș dumnezeiescului Său Ipostas»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> Vezi: RUFINUS AQUILEIENSIS, „Commentarius In LXXV Psalmos”, *PL* 21, 677CD; CASSIODOR, *Explanation of the Psalm*, vol. 1, transl. by P.G. Walsh, Paulist Press, New York, 1990, p. 113.

<sup>58</sup> ST. AUGUSTINE, „Expositions on the Psalms”, în: Philip SCHAFF (ed.), *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 8, Logos Research Systems, Oak Harbor, 1997, p. 30.

<sup>59</sup> HIERONYMUS, „Breviarum in Psalmos”, *PL* 26, 838C.

<sup>60</sup> S. HILARIUS PICTAVIENSIS, „Tractatus super Psalmos”, *PL* 9, 275B-276A.

<sup>61</sup> SF. NICODIM AGHIORITUL, *Psaltirea în tâlcuirile Sfinților Părinți*, vol. 1, trad. de Ștefan Voronca, Ed. Egumenița, Galați, 2006, pp. 123-125.



## Iisus Hristos - Fiul lui Dumnezeu și «Fiul Omului» (Mt 26, 63-64<sup>62</sup>)

Pentru a evidenția mult mai explicit faptul că aceste titluri ce prevestesc firea divino-umană a Mântuitorului sunt asumate de către Iisus Hristos, am considerat că este potrivit să alegem un text neotestamentar care să conțină cele două numiri mesianice și să subliniem aspectele care susțin demersul nostru. Din acest motiv, am selectat momentul culminant din faza iudaică a procesului Mântuitorului, când arhiereul Caiafa îl provoacă pe Acesta să își afirme mesianitatea prin cuvintele: «Te jur pe Dumnezeu cel viu, să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu» (Mt 26, 63). Prin răspunsul Său afirmativ<sup>63</sup> și prin completarea imediat următoare, Iisus Și-a făcut cunoscut misterul Persoanei Sale. Relația Sa cu Tatăl era la un așa nivel de intimitate, încât acuzatorii Săi nici nu puteau să își închipuie. Mântuitorul era Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut mai înainte de veci din Tatăl, Care vestește sinodriștilor iminența timpurilor eshatologice care vor fi plinite de «Fiul Omului» prin șederea de-a dreapta tronului slavei și prin venirea pe norii cerului. Imaginile folosite de Hristos pentru a descrie aceste evenimente au fost preluate din vedenia de noapte a profetului Daniel (7, 13-14) și din Ps 109, 1, a cărui coloratură mesianică nu era pusă la îndoială<sup>64</sup>.

Iisus Hristos a conferit acestor titluri un sens propriu și transcendent, pe care sinodriștii, împreună cu marele preot, nu l-au înțeles deloc, fapt pentru care cuvintele Sale au fost percepute drept blasfemie. De fapt, corelarea celor două expresii și poziționarea lor într-un raport de identitate în Persoana Sa, precum și poziționarea Sa într-un plan ceresc prin șederea de-a dreapta puterii și prin venirea pe norii cerului au fost elementele pe care adepții unui monoteism limitat le-au considerat atingeri inadmisibile ale prerogativelor lui Dumnezeu. Preluând expresia «Fiul Omului», Pierre Benoît afirmă că: „Iisus nu imprimă numelui *Fiul lui Dumnezeu* un sens metaforic, ci unul transcendent, lucru care era absolut inacceptabil pentru monoteismul strict al fariseilor. Iată pentru care motiv i-au hotărât moartea”<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> „Dar Iisus tăcea. Și arhiereul I-a zis: Te jur pe Dumnezeu cel viu, să ne spui nouă de ești Tu Hristosul, Fiul lui Dumnezeu. Iisus i-a răspuns: Tu ai zis. Și vă spun încă: De acum veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta puterii și venind pe norii cerului».

<sup>63</sup> Expresia folosită de Hristos οὐ εἶπας («Tu ai zis!»), care este echivalentă cu un răspuns afirmativ în limba greacă, este confirmată de cea a Sf.Ap. Marcu, care, folosind expresia ἐγώ εἶμι («Eu sunt!»), spulberă orice îndoială față de afirmarea Dumnezeirii Sale. Vezi: Stelian TOFANĂ, „Mesianismul lui Iisus și *secretul mesianic*, coordonată teologică a Evangheliei după Marcu”, în: *Revista Teologică*, 10 (82) [2000] 2, pp. 41-42.

<sup>64</sup> „Faptul că Iisus citează în răspunsul dat arhiereului *Psalmul 109* ne face să presupunem că El a inclus, totuși, în așteptarea Sa eshatologică ideea unei viitoare stăpâniri asupra lumii, dar și aici, ca peste tot, excluzând caracterele sale politice. Vorbind în fața arhiereului de opera Sa viitoare, Iisus nu se desemnează ca Mesia, ci ca Fiul Omului, adică o ființă cerească, potrivit imaginii din cartea Daniel, care transcende istoria” (Pr. S. TOFANĂ, „Mesianismul lui Iisus...”, p. 45).

<sup>65</sup> Pierre BENOÎT, „La divinité de Jésus dans les évangiles synoptique”, în: *Lumière et vie*, 9

Prin urmare, cele două numiri mesianice prevestite în Vechiul Testament primesc în Iisus Hristos conotația lor firească. Mântuitorul Își dezvăluie firea Sa divino-umană, confirmând faptul că este Dumnezeu adevărat prin filiația dumnezeiască, pe care o recunoaște, și Om adevărat prin asumarea numirii profetice care Îl face frate cu toți cei născuți din Adam.

### Concluzii

În cadrul concluziilor vom expune sumar însemnătatea celor două sintagme mesianice și modul în care acestea au contribuit la definitivare învățaturii de credință referitoare la deoființimea Fiului.

În Vechiul Testament, expresia «fiul lui Dumnezeu» indica filiația divină a poporului ales. Sensul primar al acestor cuvinte a fost atribuit ulterior de Dumnezeu, în urma legământului încheiat cu David, tuturor regilor proveniți din dinastia davidică. Prin urmare, prototipul împăratului mesianic deținea această calitate într-un mod mult mai accentuat. Scrierile neotestamentare au atribuit cu ușurință statutul de fiu Mântuitorului Iisus, Mesia cel așteptat. Demnitatea respectivă avea să sublinieze, potrivit Sfinților Părinți, deoființimea Fiului cu Tatăl și nașterea veșnică a Acestuia din Părintele ceresc.

Sintagma «Fiul Omului» din *Ps* 8 face trimitere, prin corelarea cu alte texte similare (*Ps* 109, 1; *Iz* 2, 1; *Dn* 7, 3-14), la o Persoană unică ce a dobândit însușiri mesianice evidente. Identificarea acesteia s-a dovedit a fi foarte simplă, deoarece Mântuitorul și-a asumat numele respectiv de nenumărate ori, potrivit Sfințelor Evanghelii. Acest fapt l-a determinat pe Sf.Ap. Pavel să considere textul veterotestamentar profeție hristologică evidentă (*Evr* 2, 6), prin care se indica superioritatea Mântuitorului față de toate făpturile create. Sfinții Părinți au văzut în această expresie o mărturie indiscutabilă a înomenirii Fiului lui Dumnezeu, a Nașterii Sale din Fecioara Maria.

Așadar, ambele sintagme au avut în structura internă a textelor din care proveneau suficiente amănunte pentru a prevesti cele două firi ale Mântuitorului: cea dumnezeiască și cea omenească.

### Summary: The „Son of God” and „Son of Man” in the Psalms

*Ps* 2 is a royal psalm. It is written to celebrate the crowning of a king in Israel. This psalm goes beyond the event of crowning of the king and receives many messianic elements. So, the psalm could be applied to the king of Israel and also to the Messiah. Verse 7 of *Ps* 2 is representative in this case: «You are my Son, today I have begotten you». This passage could be understood in two ways: 1) the son of God is the king; God has made a covenant with the king and with his family (2 *Sam* 7, 14) and He could be seen as his Father; 2) in the New Testament, Jesus Christ is the Son of God, begotten from the Father in eternity. The king is considered the son of God through the covenant

that God has made with him. The phrase «I have begotten you» signifies that God is the king's Father. But this must be related to the divine nature and not misunderstood as father and son relationship in the human sense. It's an extraordinary birth. In *Ps* 109, 1-3 we read a similar passage: «The Lord says to my lord, „Sit at my right hand until I make your enemies your footstool”. The Lord sends out from Zion your mighty scepter. Rule in the midst of your foes. Your people will offer themselves willingly on the day you lead your forces on the holy mountains. From the womb of the morning, like dew, your youth will come to you». The king described in this passage sits at the right hand of the Lord and receives protection against his enemies. So, the king is considered the son of God because of the close relationship that he has with the Lord. The term today highlights the fact that the king is receiving this status from the day of his coronation.

Even if *Ps* 2 records an event that happened in a historical context, it points to an era of expectation of the ideal king, the Messiah. In the New Testament, this expectation comes to an end. Through the Holy Gospel, *Ps* 2 receives a messianic character. The phrase «You are my Son, today I have begotten you» is understood in a different way. The Son of God is Jesus Christ and the Father affirms this on His baptism: «This is my beloved Son, with whom I am well pleased» (*Mt* 3, 17). Saint Paul quotes verse 7 of *Ps* 2 in his epistle to Hebrews (1, 5 and 5, 5). Also, Holy Fathers such as St. Clement of Rome, St. Justin Martyr, St. Athanasius of Alexandria, St. Cyril of Jerusalem or St. Cyril of Alexandria interpreted this verse in a Christological key. In *Ps* 2, 12a there is another messianic aspect. In the Revised Standard Version of the Bible there is this verse: «kiss His feet, lest he be angry, and you perish in the way; for his wrath is quickly kindled. Blessed are all who take refuge in Him». In the Hebrew Bible instead, the first part of the verse reads like this: «Kiss the Son (נִשְׁקוּ בָר – *nasequ-bar*)...». This must be understood as a granting of respect to the king of Israel in the Old Testament, and to Jesus Christ in the New one. In the New Testament, «Kiss the Son» means to recognize His divinity and fulfil His will. So, *Ps* 2 and 109 could be interpreted in a Christological key. The Son of God is Jesus Christ, the Messiah. After He resurrected from dead He Himself showed to Luke and Cleopas that all the scriptures had spoken about Him (*Lk* 24, 27).

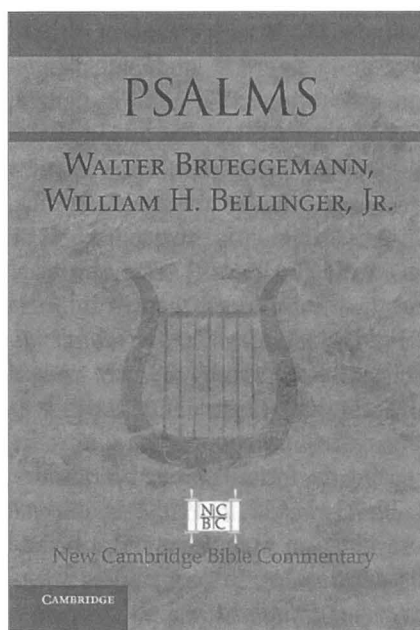
In this Psalm is highlighted the dignity of the man. If in the first interrogation in verse 4 the psalmist refers to the humanity in general (אֲנוּשׁ – *enos*), into the second one he indicates an individual person (בֶּן-אָדָם – *ben-adam*) often seen as a supernatural being (*Num* 23, 19; *Job* 16, 21; *Ezek* 2, 1). In the next verse, man is compared with God (in the Hebrew Bible) or with the angels (in the Greek and Latin Bible). In this study is preferred the translation «yet thou hast made him little less than God» (verse 5), because this phrase makes an allusion to the image of God which the man received at the creation (*Gen* 1, 26-27). In this Psalm, the phrase «son of man» has not any messianic meaning, but, with some parallel verses from the Bible, the broader context of this phrase can be created, and its messianic message can be identified. In the book of *Dan* 7, 13-14, the Ancient of Days offers to one like a son of man the dominion and glory and kingdom, that all peoples, nations, and languages should serve Him. Also, the prophet Ezekiel describes that he had seen God sitting on the throne and having a human form (*Ezek* 1, 26). In these two verses, the phrase «son of man» has an obvious messianic character. In the New Testament, «son of man» is a title which Jesus Christ uses when He talks about Himself. In His conversation with Nicodemus, He mentioned the Son of Man (*Jn* 3, 13) and in *Lk* 18, 8 He made an allusion to the prophecy from Daniel. In his epistle to Hebrews, Saint Paul interprets *Ps* 8, 4-6 in a Christological key. The Holy Fathers of the

Church interpreted the words of the psalmist as a prediction about the incarnation of the Son of God. Tertullian, St. Cyril of Alexandria, St. Basil the Great, Jerome or Augustine of Hippo showed that the Son of Man is nobody else than the Son of God.

In conclusion, looking at the parallel fragments of the Old Testament, at the words uttered by Jesus in the New Testament, at the epistles of Saint Paul and at the writings of the Holy Fathers of the Church, the phrase «son of man» in Ps 8, 4 has a messianic connotation. In the conversation with the high priest during his trial, Jesus Christ used both phrases studied above. The high priest Caiaphas challenged Jesus to assert his identity as the Messiah: «I adjure you by the living God, tell us if you are the Christ, the Son of God». Jesus said: «You have said so. But I tell you, hereafter you will see the Son of man seated at the right hand of Power, and coming on the clouds of heaven». Jesus Christ used these words from the Old Testament to indicate His divinity, but the high priest didn't understand Him. Through these titles, Jesus Christ confirmed that He is the Son of God and the Son of Man. In the Old Testament, the phrase «son of God» was placed in relationship with the king of Israel. In the New Testament this phrase was applied to Jesus Christ, the Son of God, the ideal king. Also, the expression «the son of man» indicates a person with messianic features. This person could be easily identified as Jesus Christ because He named Himself with this appellation. So, these phrases found in the Old Testament foretold the two natures of Jesus Christ: the divine nature and the human nature.

# R ECENZII

**Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER jr., *Psalms*, coll. New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, 2014, 639pp.**



Până acum din noua serie inițiată de editura universitară de la Cambridge au apărut, pentru Vechiul Testament, comentariul la *Facere / Geneză* (Bill T. Arnold, 2014), *Ieșire / Exod* (Carol Meyers, 2005), *Judecători și Rut* (Victor H. Matthews, 2004), iar pentru Noul Testament, comentariul la *Evanghelia după Matei* (Craig A. Evans, 2012), *Evanghelia după Marcu* (Darrell Bock, 2015), *Evanghelia după Ioan* (Jerome H. Neyrey, 2006), *Epistolele 1 și 2 Corinteni* (Craig S. Keener, 2005), *Galateni* (Craig S. Keener, 2018), *Epistola lui Iacob și a lui Iuda* (William F. Brosend, 2004) și la *Apocalipsă* (Ben Witherington III, 2003). Seria de comentarii privește un public mai larg, nu neapărat specializat în studiile biblice. De altfel, formatul comentarii-

lor se potrivește foarte bine literaturii de popularizare, care oferă însă o bună bază științifică pentru cercetări ulterioare.

Autorii sunt doi profesori aparținând orientării *mainline protestant*, W. Brueggemann fiind ordonat pastor al Bisericii Unite a lui Hristos, iar W.H. Bellinger fiind baptist, profesor la Universitatea Baylor din Statele Unite ale Americii. Așadar, amândoi autorii sunt protestanți moderați, cu preocupări în legătură cu cultul vechi-testamentar și impactul pe care textul Scripturii îl are în viața credincioșilor de astăzi. De altfel, autorii declară de la început: „Acest comentariu urmărește să ofere context și culoare pentru acei cititori ai textului cu nădejdea că comunitățile de interpretare vor interacționa cu Psalmii, se vor lăsa for-

mate de aceștia și își vor asuma impactul lor dătător de viață”<sup>1</sup>. Este de laudat faptul că o prestigioasă editură precum Cambridge University Press găzduiește asemenea comentarii asumate creștine și scrise din perspectiva omului credincios.

În ce privește metoda, autorii își propun să țină cont de patru mari direcții. În primul rând, este importantă studierea genului literar (speciei literare) de care aparține fiecare psalm, ca urmare a cercetării întreprinse de biblistul german Hermann Gunkel la începutul secolului trecut. Din această perspectivă, autorii identifică cinci mari specii literare ale psalmilor: *plângerea (lamentația) individuală și colectivă, imnele de laudă, psalmii de mulțumire individuali și colectivi, psalmi regali și psalmi sapiențiali*<sup>2</sup>. În al doilea rând, autorii vor să valorifice direcția de cercetare deschisă de biblistul norvegian Sigmund Mowinckel, aceea de a căuta legătura psalmilor cu cultul de la Templul din Ierusalim, poate nu atât în legătură cu perioada pre-exilică, așa cum încerca S. Mowinckel, ci cu cel de-al doilea Templu<sup>3</sup>. În al treilea rând, trebuie ținut seama de aspectul social, abordat de Claus Westermann, W. Brueggemann și Erhard Gerstenberger, în sensul că în *Psaltire* se trece de la cerere la laudă, iar plângerea este rezolvată așa cum o dovedesc psalmii de mulțumire. Psalmii în general atestă izbăvirea credinciosului sau a comunității din criza în care se află, mai ales când este vorba de izbăvirea de oprirea vrăjmașilor<sup>4</sup>. În sfârșit, în al patrulea rând, autorii vor să interpreteze psalmii în context, nu fiecare psalm în sine, izolat, ci ca parte din întregul care este *Psaltirea*<sup>5</sup>. Comentariul se raportează, pe lângă cele patru puncte metodologice, și la legăturile cu Orientul Antic Apropiat.

Despre *Ps 1* se arată că acesta reprezintă o introducere pentru întreaga *Psaltire*. Ca dovadă, în unele manuscrise, de pildă, în *Codex Bezae Cantabrigiensis* (notat D în literatura de specialitate), în textul din *FA 13, 33* care citează din *Ps 2*, acest din urmă psalm este numerotat „întâiul” («în psalmul întâi»), ceea ce indică faptul că *Ps 1* este lăsat în afară numerotării, funcționând ca o introducere<sup>6</sup>. *Ps 1* este formulat ca o fericire, începând cu formula *’ašrê* «ferice de», folosită de câteva ori în *Psaltire* (32, 1-2; 33, 12; 41, 1; 112, 1; 119, 1-3), dar mai ales în Noul Testament (*Mt 5, 3-11*). Structura binară a psalmului, care prezintă viața celor fericiți în contrast cu viața celor păcătoși, se inspiră din literatura sapiențială, în special din începutul cap. 3 din cartea *Pildelor (Pr 3, 2)*<sup>7</sup>.

Autorii pun *Ps 2* în legătură cu sărbătoarea de încoronare a regelui din Ierusalim (cf. *4 Rg 11, 12*), pledând astfel pentru o datare pre-exilică<sup>8</sup>. Se insistă

<sup>1</sup> Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER jr., *Psalms*, coll. New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, 2014, p. 8.

<sup>2</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 5.

<sup>3</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 6.

<sup>4</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 7.

<sup>5</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 8.

<sup>6</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 27.

<sup>7</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 28.

<sup>8</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 32.

însă și pe posibilitatea ca psalmul să se fi născut în urma aniversărilor încoronării regelui sau a altor evenimente, nu neapărat a urcării propriu-zise pe tron. Este interesant că se insistă pe interconexiunile dintre psalmi. Astfel, dacă *Ps 1* începe cu o fericire, *Ps 2* se încheie cu una: «Ferițiți sunt cei care își au adăpostul în El». De asemenea, cei fărădelege din *Ps 1* iau în *Ps 2* chipul neamurilor care complotază împotriva Domnului și a lui Mesia. Vergul *hagah*, „a medita”, „a murmura”, folosit în *Ps 1* pentru cei care „meditează”, recitând Legea, se aplică în *Ps 2* la cei care „murmură” împotriva Domnului<sup>9</sup>.

Comentariul dispune frecvent de excursuri în care teme importante sunt tratate mai pe larg. Așa, de pildă, *Ps 2*, fiind mesianic, conține un excurs despre Mesia. Autorii explică faptul că Mesia înseamnă „cel ales de Domnul”, referindu-se în primul rând la regele din dinastia davidică. Totuși, Isaia folosește termenul cu privire la Cyrus, regele perșilor. În direcția creștină de interpretare, autorii arată că *Ps 2* vorbește distinct de regele davidic ca Mesia și de Fiul lui Dumnezeu. De altfel, pentru W. Brueggemann și W.H. Bellinger jr. această raportare intertestamentară, din perspectivă creștină, însoțește întregul comentariu. Se observă că Noul Testament îl identifică pe Mesia în persoana Mântuitorului Hristos, făcând aluzie la *Ps 2* (*Mt 3, 17; 17, 5; FA 13, 33; Evr 1, 5; 5, 5*) sau la motivul opoziției față de stăpânirea mesianică (*FA 4, 23-31; Ap 2, 26-29*)<sup>10</sup>.

Referitor la *Ps 16* [15], se arată că el tematizează protecția de care se bucură cineva în sanctuar, continuând ideea din *Ps 15* despre calitățile celui care poate intra în templu. Psalmul reprezintă și o mărturisire de credință în ajutorul dat de Domnul. Autorii discută și alte păreri cu privire la sensul de bază al psalmului, cum ar fi ipoteza lui Peter Craigie, după care orantul se roagă, punându-se în opoziție cu sincretiștii, care amestecau închinarea adusă Domnului cu adorarea altor divinități. În vv. 9-11, psalmistul își manifestă încrederea că Domnul îl va izbăvi de la moarte, lumea de dincolo fiind văzută ca o separare de Domnul dătător de viață și de comunitatea religioasă. Într-un excurs, autorii discută și receptarea acestui psalm în Noul Testament, mai exact în discursul Sf.Ap. Petru din *FA 2, 24-31*. Ultimele versete sunt interpretate în sensul învierii lui Mesia și, pentru că David nu înviase, sunt raportate la învierea lui Iisus Hristos. Autorii observă că „interpretarea se află în continuitate cu sensul psalmului din Israelul antic, dar și diferă de acesta”: dacă în sensul istoric izbăvirea era din pericolul de moarte, în sensul mesianic izbăvirea este chiar de sub puterea morții, prin înviere<sup>11</sup>.

Comentariul *Ps 22* [21] chiar se deschide cu referirea la citarea lui în contextul pătimirii Mântuitorului (*Mt 27, 46 și Mc 15, 34*). Psalmul este o plângere (lamentație), având două părți: în prima, cel aflat în nevoie își îndreaptă rugăciunea de cerere spre Domnul (vv. 1-21a), iar în partea a doua Îl laudă pe Dumnezeu și Îi mulțumește pentru ajutorul dat (vv. 21b-31). Se observă că rugăciunea

<sup>9</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 33.

<sup>10</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, pp. 34-35.

<sup>11</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 88.

începe cu o formulare care denotă intimitatea: «Dumnezeul meu, Dumnezeul meu...», posibilă doar celor care au o lungă experiență în interacțiunea cu divinitatea. Totuși, primele cuvinte «Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit» conțin o contradicție. Pe de o parte, în stilul caracteristic în Israelul antic, se vorbește despre abandonarea din partea lui Dumnezeu, dar, pe de altă parte, această abandonare nu duce la disperare, pentru că există rugămintea ca Domnul să intervină în cele din urmă<sup>12</sup>.

*Ps* 45 [44] este recunoscut drept psalm regal care celebrează căsătoria regelui din Ierusalim cu o prințesă străină. Surprinde însă faptul că în v. 7 regele este apelat 'ēlōhîm „Dumnezeu”, alături de Domnul Dumnezeu Care îl unge (v. 8)<sup>13</sup>. Această denumire are o importanță deosebită, pentru că fost interpretată în sens mesianic. Din păcate, autorii nu dezvoltă aici ideea așa cum au făcut-o la alți psalmi, indicând, de pildă, textul din *Evr* 1, 8-9, care aplică Mântuitorului Hristos citatul din psalm. Textul psalmic ar proba, așadar, tocmai una dintre elementele importante ale kerygmei apostolice, dumnezeirea lui Iisus Hristos.

*Ps* 89 [88] este o proclamație liturgică centrată pe alegerea regelui și instituirea divină a regalității din Ierusalim (vv. 1-38), fiind însă și un protest față de prăbușirea regalității în 587 î.d.Hr. (vv. 39-52). Versetul final, v. 53, reprezintă o doxologie cu care se încheie cartea a III-a a *Psaltirii*. În prima parte a psalmului este formulată poetic făgăduința făcută de Domnul lui David și urmașilor acestuia din *2 Sam* [2 *Rg*] 7, 1-16. În centru se află fidelitatea și credințioșia Domnului, Care S-a jurat ca veșnic să susțină regalitatea davidică. Totuși, partea a doua a psalmului pune sub semnul întrebării fidelitatea Domnului. Autorii chiar citează un comentator la *Psalmi*, S. Terrien, care scrie că psalmistul devine de-a dreptul un antagonist al divinității<sup>14</sup>. Concepției teologice i se opune realitatea istorică. Pe de altă parte, în context creștin, psalmul poate fi înțeles din perspectiva făgăduinței divine care pare să fie pusă în pericol în Vinerea Mare, prin răstignirea lui Mesia. W. Brueggemann scrie că până la Paști, putem vedea în acest psalm ecouri ale Sămbetei Mari<sup>15</sup>. O asemenea raportare creștină, o lectură autentic hristologică a *Psaltirii*, constituie chiar punctul forte al prezentului comentariu.

Un psalm mesianic foarte des citat în Noul Testament este *Ps* 110 [109], care proclamă preoția regelui din Ierusalim după rânduiala lui Melchisedec. Autorii îl datează din perioada monarhiei davidice, fiind un psalm care cel mai probabil ține de contextul încoronării regelui davidic<sup>16</sup>. Sunt amintite și alte posibile interpretări, cum ar fi înțelegerea contextului legat de cucerirea de către David a Ierusalimului sau pregătirea pentru război. Sunt observate interconexiunile cu ceilalți psalmi. Contextul încoronării apare și în *Ps* 2, deși autorii nu observă că

<sup>12</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 114.

<sup>13</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 215.

<sup>14</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 387.

<sup>15</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 388.

<sup>16</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 479.



YLDTYK din Ps 110, 3 apare și în Ps 2, 7, dar cu vocalizare diferită (*y<sup>l</sup>idtikā* față de *yaldutēkā*). În schimb, ei preferă vocalizarea masoretică, după care termenul este înțeles în Ps 110 ca «tineretea ta». Totuși, este discutată relația cu psalmul anterior, Ps 109. Dacă în Ps 109, 6 de-a dreapta stă acuzatorul nedrept, în Ps 109, 31 regele davidic stă de-a dreapta celor asupriți, în Ps 110, 1 regele este cel care șade de-a dreapta Domnului<sup>17</sup>. A doua parte a psalmului leagă rolul regelui de îndatoririle preoțești, pentru că regele era și șef al cultului<sup>18</sup>. Nu sunt oferite detalii care să justifice această afirmație, ci se face doar referire la Melchisedec, regele preot din Salem (Ierusalim). Autorii pun însă psalmul și în relație cu structura *Psaltirii*. Fiind poziționat după Ps 89 [88], care încheia cartea a III-a, el reprezintă restaurarea încrederii comunității, după ce Templul și cetatea Ierusalimului au fost distruse, că monarhia va fi restaurată sau cel puțin că Domnul va interveni<sup>19</sup>. Cel mai important însă, psalmul a hrănit credința comunității primare creștine și, de aceea, este interpretat ca fiind împlinit în persoana Mântuitorului Hristos. Drept urmare, este citat în Mt 22, 41-46; Mc 12, 35-37; Lc 20, 41-44; FA 2, 29-36 și Evr 1, 5-14<sup>20</sup>.

Merită observat și modul în care autorii se raportează la așa-ziiși *psalmi de blestem*. În Ps 109 [108], se discută situația prezentă în vv 6-19, pe care unii comentatori și chiar unele traduceri biblice (de pildă, *New Revised Standard Version*) le înțeleg ca exprimând cuvintele oponentilor. Deși se recunoaște că aceste cuvinte fac psalmul „cel mai dificil și mai ștânjenitor pentru evlavia obișnuită”<sup>21</sup>, totuși autorii urmează textul ebraic, în care cuvintele apar ca ale psalmistului. Într-adevăr, lipsește orice formulă de introducere a acestor cuvinte ca vorbire directă (unele traduceri, printre care NRSV, inserează un «aceștia spun» la începutul v. 6). Autorii explică faptul că ura se datorează totalei lipse de fidelitate din partea asupritorului. Psalmistul Îl roagă pe Domnul ca un judecător aspru să cerceteze situația (v. 6 – în unele traduceri redat prin «satan», din pricina cuvântului ebraic). În acest sens, trebuie observată corelarea dintre lipsa fidelității (*hesed*) din partea asupritorului în v. 12, căreia îi corespunde reacția din partea comunității, căreia s-ar cuveni să-i lipsească fidelitatea față de asupritorul respectiv în v. 16<sup>22</sup>.

În încheiere se cuvine să menționăm și câteva aspecte tehnice negative. De pildă, ar trebui făcută deosebire între *'alep*, notat de pildă în *nābhî'*<sup>23</sup> și *'ayin*, netransliterat în cuvântul *y<sup>d</sup>*<sup>24</sup> sau transliterat greșit în *rs<sup>c</sup>*<sup>25</sup>. De aseme-

<sup>17</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 479.

<sup>18</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 480.

<sup>19</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 480.

<sup>20</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 481.

<sup>21</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 473.

<sup>22</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 474.

<sup>23</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 51.

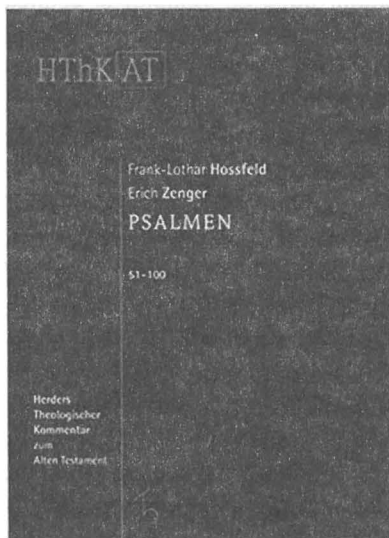
<sup>24</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 30.

<sup>25</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 56.

nea, *šin* este transliterat *š* în cuvântul *māšīah*<sup>26</sup>, dar *s* în *rs*<sup>27</sup>. De asemenea, *ʿemunah* este transliterată greșit *amunah*<sup>28</sup>. Aceste chestiuni nu știrbesc însă importanța deosebită a comentariului.

(Diac. Alexandru Mihăilă)

**Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 51-100*, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 2000, 727pp.; *Psalmen 101-150*, 2008, 912pp.**



La cumpăna dintre milenii, în anul 1999, debuta o extraordinară serie de comentarii pentru cărțile Vechiului Testament la casa editorială Herder: Rainer Kessler publica un comentariu la profetul Miheia (Mica). Printre editorii noii serii de comentarii se număra și preotul romano-catolic Erich Zenger, între timp trecut la cele veșnice printr-o moarte prematură († 4 apr. 2010) la doar 60 de ani. În anul 2000, împreună cu Frank-Lothar Hossfeld a publicat o parte dintr-un comentariu la Psalmi, tradus și în limba engleză în seria Hermeneia<sup>29</sup>. Deja în anul 1993 cei doi publicaseră un scurt comentariu la Psalmii 1-50<sup>30</sup>, dar care urmărea traducerea ecumenică *Einheitsübersetzung*,

folosită în special de către catolicii germanofoni. De data aceasta însă se dorește un comentariu la nivel mult mai avansat. În prefață, cei doi explică de ce nu au început în noua serie de comentarii de la Herder cu volumul 1, care ar fi fost dedicat Psalmilor 1-50, ci au preferat să analizeze mai întâi Psalmii 51-100<sup>31</sup>. Motivul ține de nevoia de a avea mai întâi analizați toți psalmi, pentru

<sup>26</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 34.

<sup>27</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, p. 56.

<sup>28</sup> W. BRUEGGEMANN, W.H. BELLINGER jr., *Psalms*, pp. 386-388.

<sup>29</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalms 2: A Commentary on Psalms 51-100*, transl. Linda M. Maloney, coll. Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2005.

<sup>30</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, coll. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 29, Echter Verlag, Würzburg, 1993.

<sup>31</sup> Psalmii sunt citați după Textul Masoretic. Biblia ortodoxă sinodală urmează numerotarea psalmilor după Septuaginta, dar prezintă în ceea ce privește numerotarea versetelor un sistem de dinainte de cel standard de acum, moștenit de la Biblia de la București (1688), care, la

ca apoi să poată fi redactată o introducere în care *Psaltirea* să nu fie privită ca o colecție de piese literare fără legătură unele cu altele, ci, dimpotrivă, ca un sistem unitar<sup>32</sup>.

Există însă o schiță privitoare la formarea *Ps* 51-100, pe care doresc să o prezint detaliat. *Psaltirea* este văzută nu ca o colecție de psalmi individuali, ci mai degrabă ca o adunare de colecții de psalmi, fiecare cu proprie istorie. Prima parte a *Psaltirii* (3-41\*)<sup>33</sup> provine din perioada post-exilică<sup>34</sup>. Redactarea finală a Psalmilor ar data din jur de 200-150 î.d.Hr.<sup>35</sup>. Acestei redactări finale i-ar aparține de pildă *Ps* 86<sup>36</sup>. Din perspectiva speciilor literare, Psalmii din grupa 51-100 sunt grupați în diverse colecții: *Ps* 51-64\* reprezintă rugăciuni de cerere individuale; *Ps* 65-68 sunt imne și cântece de laudă colective; *Ps* 69-72 sunt iarăși rugăciuni de cerere individuale, iar *Ps* 93-100 sunt imne grupate în jurul temei „Iahve este rege”<sup>37</sup>. Din perspectiva titlurilor date de redactori, psalmii s-ar grupa în următoarele colecții: *maskil*, cu sensul probabil de „psalm de înțelepțire” (*Ps* 52-55), *miktam*, cu sens incert de „inscripție” (*Ps* 56-59), *mizmor* „psalm cu cântare instrumentală” (*Ps* 61-64), *šir* „psalm cu cântare corală” (*Ps* 65-68). Potrivit titlurilor, ca autori sunt menționați „Psalmii lui Asaf” (*Ps* 50, 73-83), „Psalmii fiilor lui Core (ebr. Qorah)” (*Ps* 84-85, 87-88). *Ps* 51-72 îi sunt atribuiți lui David. Dacă *Ps* 3-41\* sunt cunoscuți în mediul academic drept „Prima *Psaltire* a lui David”, colecția 51-72 este numită „A doua *Psaltire* a lui David”.

După F.-L. Hossfeld și E. Zenger, cei mai vechi psalmi din această parte sunt *Ps* 52, 54-57, 59 și 61-68, datând din perioada exilică. Aceștia folosesc metafora războinică, de la psalmii 52 până la 64 fiind descris un atac al vrăjmașilor asupra orantului. În *Ps* 64 se făgăduiește sfârșitul asaltului din partea vrăjmașilor, iar *Ps* 65 prezintă un imn de laudă, iar *Ps* 68 sărbătorirea biruinței<sup>38</sup>. În favoarea datării în vremea exilului babilonian sunt aduse o seamă de argumente. Orantul se află în afara țării (*Ps* 55, 18,20; 57, 10; 59, 14; 61, 3; 63, 2), sunt prezente puncte comune cu Deutero-Isaia (cap. 40-55). Psalmii au ca temă centrală teologică Sionul, templul și cultul. De pildă, în *Ps* 54, 8 apare jertfa de laudă, în *Ps* 56, 13; 61, 6,9 și 66, 13-15 apare jertfa de făgăduință, în *Ps* 62, 2-5 este descris cultul, în *Ps* 67 se vorbește despre acordarea binecuvântării, iar *Ps* 68 repre-

---

rândul ei, l-a preluat de la Biblia de la Frankfurt (1597), editată de către protestanți hughenoti (calvini).

<sup>32</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 10.

<sup>33</sup> Semnul \* este folosit în studiile biblice pentru a desemna texte luate în considerare pausal. Cercetate în amănunt, unele versete sau chiar capitole (în cazul unor calupuri textuale mai ample) trebuie excluse, pentru că au o istorie diferită. Dar, din rațiuni practice, se poate lua în considerare o grupă în general, semnalând însă prin asterisc că trimiterea ar trebui detaliată.

<sup>34</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 26.

<sup>35</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 27.

<sup>36</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 27.

<sup>37</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 27.

<sup>38</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 29.

zintă o liturghie de sărbătorire a biruinței. De asemenea, pentru Iahve se folosește metafora „fortăreței” sau cea a „locașului”, unde orantul găsește „refugiu” în fața celor care îl urmăresc. În sfârșit, legătura orantului cu divinitatea este interiorizată: „sufletul” lui caută liniște la Dumnezeu, vrea să locuiască veșnic întru Dumnezeu, vrea să se sature de vederea lui Dumnezeu<sup>39</sup>.

Este interesant că această relație interiorizată cu divinitatea pare să fie profilată asemenea cultului, dar oarecum înlocuiește cultul. O paralelă se găsește în Egipt, la așa numita „evlavie personală”<sup>40</sup>. F.L. Hossfeld și E. Zenger consideră că această „evlavie personală” s-a dezvoltat ca urmare a distrugerii templului, în perioada exilului, când inima și sufletul omului devin – în locul templului din Ierusalim – locul în care Se sălășluiește Dumnezeu<sup>41</sup>. Această grupă de psalmi (52-64\*) a fost integrată în sec. al V-lea în *Psaltirea* lui David (*Ps* 51-72), care cu ocazia aceasta dobândește un început (*Ps* 51) și un sfârșit (*Ps* 69-72). Această a doua *Psaltire* a lui David apare acum după modelul primei *Psaltiri* a lui David (3-41\*), care datează din perioada târzie pre-exilică și care este profund impregnată de mentalitatea regală (vezi psalmii regali 18 și 20-21). În special *Ps* 70-71 fac trimitere la *Ps* 40-41, pe când *Ps* 51, cu teologia păcatului, reprezintă o aprofundare a *Ps* 35-41. Davidizarea celei de-a doua *Psaltiri* a lui David s-a petrecut prin două elemente: pe de o parte, titlul are precizarea «al lui David», iar pe de altă parte, tot în titlu, se face legătură cu un eveniment din viața lui David luat din cărțile lui Samuel. David nu este însă conceput atât ca autor, cât ca orant<sup>42</sup>.

Integrarea colecției exilice de psalmi (*Ps* 52-68\*) în *Psaltirea* lui David (*Ps* 51-72) s-a petrecut prin intermediul teologilor asafiți (din grupul lui Asaf, cântăreț și levit de la templu), evidențiată prin psalmii lui Asaf (*Ps* 50, 73-83). Psalmii asafiți sunt interesați de istorie, începând cu creația și exodul din Egipt până la distrugerea templului din Ierusalim, pustiirea țării și rușinea în fața popoarelor și, în final, spre judecata ce va să vină. Teologii asafiți rememorează personalitățile din istoria lui Israel: Moise și Aaron (*Ps* 77, 21), dar mai ales David (*Ps* 78, 70-72). De altfel, după F.-L. Hossfeld și E. Zenger, această menționare a lui David (*Ps* 78, 70-72) reprezintă cea mai veche menționare a lui David în legătură cu psalmii. Asafiții sunt cei care au davidizat *Psaltirea* (vezi și colofonul din *Ps* 72, 20: «Aici se sfârșesc psalmii lui David»<sup>43</sup>). David apare ca un model de rob al lui Dumnezeu, orantul prin excelență care se află în nevoie și pe care Dumnezeu îl ascultă. Prin colofonul din *Ps* 72, 20 se realizează o cezură între *Psaltirea* lui David (51-72) și următorii psalmi (72-83)<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 29.

<sup>40</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 29.

<sup>41</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 29.

<sup>42</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 30.

<sup>43</sup> Din păcate, colofonul lipsește din Biblia Sinodală.

<sup>44</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 30.

Grupul de teologi ai lui Asaf au davidizat colecția exilică de psalmi (52-68\*) prin intermediul titlurilor. La început a fost pus *Ps* 51, care se referă la 2 *Sam* 11-12; este introdus *Ps* 53, cu o perspectivă războinică, anunțând biruința; sunt alcătuiți psalmii de final 69-72: *Ps* 69-70 prezintă un rezumat al vieții lui David din perspectiva urmării de către vrăjmași și a zelului pentru locuirea lui Dumnezeu; *Ps* 71 este rugăciunea lui David la bătrânețe; *Ps* 72 reprezintă testamentul lui David<sup>45</sup>. Tot acum sunt incluși în *Psaltirea* lui David doi psalmi noi de inspirație asafitică: *Ps* 58 cu tema Dumnezeu „Judecător”, specifică pentru psalmii lui Asaf, și *Ps* 60 o rugăciune de cerere a poporului, care anunță psalmii asafiți 74, 79 și 80.

În sec. al V-lea, compoziția asafito-davidică (*Ps* 50-83) primește la început grupul de psalmi ai fiilor lui Core (Qorah) sau psalmii qorahiți, care conțin atât rugăciuni individuale cât și ale poporului. Psalmii qorahiți individuali (42-43 și 49) au ca temă depărtarea fizică și existențială a lui Dumnezeu și soarta muritoare a omului. Psalmii publici (44, 45-48) tematizează experiența exilului și așteptările mesianice regale, în contextul teologiei templului și Sionului din perioada pre-exilică. Astfel, se naște așa-zisa „*Psaltire* elohistă” (*Ps* 42-83). Autorii, F.-L. Hossfeld și E. Zenger, nu agreează ideea unei redactări elohiste, în sensul că un redactor ar fi înlocuit sistematic numele „Iahve” (numele personal) cu „Elohim” (Dumnezeu, divinitate). De altfel, în așa-zisa *Psaltire* elohistă se întâlnesc nu mai puțin de 49 de ocurențe ale numelui divin „Iahve”. Mai degrabă, în loc să fie presupusă o redactare elohistă specială, autorii consideră că psalmii au fost compuși într-o perioadă în care numele Elohim este folosit teologic.

Această tendință de a folosi cu precădere numele Elohim se întâlnește deja din perioada pre-exilică, de pildă în psalmii pre-exilici din așa-zisa a doua *Psaltire* a lui David (*Ps* 51-72) și în unii imnele din prima grupă, pre-exilică, de psalmi qorahiți (*Ps* 42-49). Teologii asafiți au accentuat această tendință, dar ea dispăre în cea de-a doua grupă de psalmi qorahiți (*Ps* 84-88)<sup>46</sup>. F.-L. Hossfeld și E. Zenger acceptă o posibilă legătură cu așa-zisele texte elohiste din Pentateuh, din perioada pre-exilică, mai ales că se pot constata tradiții din regatul de nord (Israel) în psalmi. Trebuie amintit că în critica Pentateuhului se considera că Elohistul provine din regatul nordic. Totuși, autorii atrag atenția că tendința elohistă din psalmi nu are nimic de-a face cu evitarea numelui divin Iahve din perioada târzie. De altfel, evitarea numelui divin însemna înlocuirea lui cu Adonay, nu cu Elohim. Autorii consideră că tendința elohistă din psalmi se leagă mai degrabă de monoteism, pentru că numele genului (Elohim) se transformă în nume personal al divinității<sup>47</sup>.

Tot în perioada persă, la fel ca *Psaltirea* elohistă, se naște așa-numita „*Psaltire* mesianică” (*Ps* 2-89). Pentru aceasta a fost adăugată mai întâi cea de-a

<sup>45</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, pp. 30-31.

<sup>46</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, pp. 31-32.

<sup>47</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 32.

doua grupă a psalmilor qorahiți (*Ps* 84-85, 87-88 și 89). *Ps* 86 nu aparține acestei grupe, ținând de redactarea finală a *Psaltirii*. Alcătuirea celei de-a doua grupe qorahitice (84-88\*) s-a inspirat din prima grupă (*Ps* 42-49). Este însă interesant că cea de-a doua grupă de psalmi ai lui Core (84-88\*) nu mai prezintă tendința de a folosi numele divin. Hossfeld și Zenger consideră că aceasta se explică cel mai bine dacă adăugarea lor s-a făcut în același timp cu prima *Psaltire* a lui David (*Ps* 3-41\*), care datează din perioada târzie pre-exilică și care nu prezintă această tendință elohistă. Cu această ocazie a fost davidizată și prima *Psaltire* a lui David (3-41\*), după modelul inițial al celei de-a doua *Psaltiri* (51-72). De pildă, *Ps* 3, 1 capătă în titlu o legătură cu istoria lui David, iar ulterior aceste legături istorice sunt stabilite și în alți psalmi (*Ps* 7, 1; 18, 1-2; 34, 1). Această nouă alcătuire, așa-numita *Psaltire* mesianică (2-89) capătă astfel un început prin *Ps* 2, 1-9 care prezintă înființarea regatului și „nașterea” regelui, dar și un final prin *Ps* 89, care prezintă sfârșitul regatului și „moartea” regelui. Acest interes regal are o conotație mesianică (Mesia însemna de altfel pe atunci regele, ca „uns”). Tot acum sunt create și unele „punți de legătură” mesianice: *Ps* 18, 51; 20, 7; 28, 8 și 45, 8.

*Psaltirea* mesianică este împărțită cu ajutorul unor binecuvântări sau doxologii (*Ps* 41, 14; 72, 18-19 și 89, 53) în trei cărți: 2-41, 42-72 și 73-89. Acestei redactări îi aparține și titlul «al lui Solomon» dat în *Ps* 72, 1, în ideea marcării istoriei regatului lui David de la început până la sfârșit (succesiunea lui Solomon) și, chiar, sfârșitul regatului ca atare la exil.

Ca o reacție la „*Psaltirea* mesianică” și la faptul că ultimii doi psalmi (*Ps* 88 [87] – rugăciune de jelire despre teodicee și *Ps* 89 [88] – rugăciune de jelire a regelui) ridicau anumite reproșuri făcute divinității, a fost alcătuită o grupă de psalmi (*Ps* 90-92 [89-91]), care elaborează în trei etape o antropologie teologică plecând de la starea de păcătoșenie a omului (*Ps* 90 [89]), trecând prin invocarea lui Dumnezeu în viața pusă sub protecția Celui Preaînalt (*Ps* 91 [90]) și încheind cu rugăciunea de mulțumire pentru stăpânirea lui Dumnezeu asupra celor păcătoși și asupra celor drepti (*Ps* 92 [91]). Această grupă de trei psalmi se inspiră profund din psalmii lui Asaf și din psalmii fiilor lui Core: *Ps* 50, 15,23 este citat în *Ps* 91, 14-16; de asemenea, *Ps* 73, 22a și 49, 11 sunt citați în *Ps* 92, 7. Pe de altă parte, cei trei psalmi pregătesc terenul pentru următoarea grupă de psalmi, ai regalității lui Iahve: folosesc titlaturile «Cel Preaînalt» (*Ps* 91, 1,9; 92, 2), «Cel ce șade întru cele înalte» (*Ps* 92, 9) și «Stâncă» (*Ps* 92, 16), care aparțin *Psalmilor* regalității lui Iahve.

Începând cu *Ps* 90 [89], titlurile nu se mai folosesc consecvent. De altfel, *Ps* 90 [89] îi este atribuit lui Moise, mai ales că există referiri la cântările lui Moise din *Deut* 32 și 33. Pentru că aceste referiri se regăsesc până la finalul *Ps* 92 [91], se poate spune că atribuirea lui Moise funcționează pentru toți cei trei psalmi (90-92), dar poate chiar și pentru cea de-a patra carte a *Psaltirii* (*Ps* 90-106), pentru că aici sunt concentrate toate referirile la Moise (99, 6; 103, 7; 105, 26; 106, 16,23,32).

Urmează grupa de sine stătătoare a așa-numiților „psalmi ai regalității lui Iahve” (*Ps* 93-100 [92-99]), care prezintă numeroase trăsături comune: predomină elementele imnice cu îndemnuri de laudă și motivare, recurența formulei «Iahve împărătește», motivele regale (este deasupra tuturor celor întronizați, Cel preainalt, Rege / Împărat, Păstor și Judecător). Psalmii nu au titluri, dar tematica este de la sine grăitoare. *Ps* 93 prezintă întemeierea veșnică a împărăției cosmice, *Ps* 94 făgăduința rămănerii ca judecător, *Ps* 95 stăpânirea lui Dumnezeu asupra lui Israel, *Ps* 96 stăpânirea viitoare asupra popoarelor, *Ps* 97 judecata eshatologică prin care păcătoșii sunt despărțiți de cei dreپți, *Ps* 98 așteptarea judecării de către Israel, celelalte popoare și întregul cosmos, *Ps* 99 stăpânirea lui Dumnezeu din Sion și, în sfârșit, *Ps* 100 pelerinajul popoarelor la templul din Sion.

Psalmii regalității lui Iahve preiau motive din corpusurile psalmice precedente: din așa-zisa prima *Psaltire* a lui David imnul regal din *Ps* 29, din așa-zisa a doua *Psaltire* a lui David psalmul judecării *Ps* 58 și psalmul teofaniei și al regalității *Ps* 68, din psalmii lui Asaf motivele regale (*Ps* 74; 75; 76; 78; 80; 82 și 83), iar din psalmii fiilor lui Core psalmii Sionului și ai regalității (*Ps* 45; 46-48). La nivel redacțional sunt operate referințe: la *Ps* 29 în *Ps* 93; 96; 97 și 100; de asemenea, psalmul de sărbătoare 95 face referire la psalmii de sărbătoare 50 și respectiv 81; apoi, *Ps* 96,10b recurge la *Ps* 7, 7 și 9, 9; iarăși, *Ps* 97, 5,10-12 face referire la *Ps* 68, 2-4 și la *Ps* 1; în sfârșit, *Ps* 97, 8 face referire la *Ps* 48, 12 și la 69, 36.

Prin adăugarea psalmilor regalității lui Iahve se formează în sec. al IV-lea o *Psaltire* care cuprindea *Ps* 2-100<sup>48</sup>. În volumul următor că datarea aceasta suferă o modificare. La aceasta s-au adăugat alți patru psalmi (*Ps* 101-106), cu aceștia încheindu-se și cea de-a patra carte a *Psaltirii* actuale, psalmi care continuă tema regalității. *Ps* 101 și 102 prezintă înlocuirea regalității divine cu regalitatea unui rege davidic, pământesc; *Ps* 103 și 104 explică teologic că Dumnezeu este rege și creator; *Ps* 105 și 106 prezintă partenerii umani ai divinității în istoria lui Israel.

\*

Celor doi autori le-a luat opt ani de zile publicarea următorului volum din vastul comentariu la Psalmi de la Editura Herder, care va fi, de asemenea, tradus în limba engleză<sup>49</sup>. Din păcate, va fi ultimul pentru E. Zenger, care nu mai apucă să realizeze introducerea mult visată la întreaga *Psaltire*, având în spate analiza făcută fiecărui psalm în parte. De aceea, cele două introduceri cu privire la istoria *Psaltirii* din cele două volume trebuie luate ca provizorii, „schițe” așa cum le numește E. Zenger. Este interesant că, de data aceasta, introducerea<sup>50</sup> este semnată doar de el, ceea ce ar putea însemna că și introducerea precedentă repre-

<sup>48</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1-50*, p. 34.

<sup>49</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101-150*, transl. Linda M. Maloney, coll. Hermeneia, Fortress Press, Minneapolis, 2011.

<sup>50</sup> Frank-Lothar HOSSFELD, Erich ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, coll. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Herder, Freiburg / Basel / Wien, 2008, pp. 17-26.

zenta viziunea elaborată în special de acesta. E. Zenger mărturisește că dorește nu doar completarea cu primul volum dedicat *Ps* 1-50, ci și un al patrulea volum din comentariu, dedicat „Introducerii în întreaga Psaltire”, o privire de ansamblu asupra *Psaltirii* ca întreg.

În comparație cu *Ps* 3-89 se constată multe deosebiri. Începând cu *Ps* 90 există foarte mulți psalmi fără titlu, fără referiri la melodie, fără mențiunea «pentru conducătorul corului» (doar de trei ori: *Ps* 109; 139; 140), fără notița muzicală *sela* (cu excepția *Ps* 140, 4,6,9; 143, 6). Nu mai există referiri la Asaf și la fiii lui Core (qorahiții). Dimpotrivă, există titluri și subtitluri, precum formula *hodu* «Mulțumiți-I lui Iahve, că este bun; în veac este iubirea Lui» (*Ps* 105, 1; 106, 1; 107, 1; 118, 1,29; 136, 1,26), care lipsește din corpusul *Ps* 3-89. De asemenea, începând cu *Ps* 90 se întâlnește îndemnul caracteristic *halleluya* «lăudați pe Ia (Iahve)». Nu în ultimul rând, începând cu *Ps* 90 predomină psalmii imnologici, spre deosebire de *Ps* 3-89 unde predomină rugăciunile de cerere și jeliurile<sup>51</sup>.

*Psaltirea* 2-100\*, care poate fi numită „*Psaltirea* regalității lui Iahve”, este datată la începutul sec. al V-lea<sup>52</sup>. Această psaltire culminează cu *Ps* 100, cu îndemnul ca toate popoarele să meargă în pelerinaj la templul din Ierusalim pentru a I se închina lui Iahve ca unui împărat al lumii și pentru a-I mulțumi pentru iubirea și credințioșia și pentru a-I lăuda numele (*Ps* 100, 5). Așa cum a arătat și în introducerea volumului precedent, *Ps* 101-106 [100-105] continuă ideile începute cu *Ps* 90, singurul atribuit lui Moise. Așa se naște corpusul format de *Ps* 2-106, așa-numita „*Psaltire* istorico-teologică”, datată

la mijlocul sec. al V-lea<sup>53</sup>. Structura inițială a celei de-a patra cărți a *Psaltirii* a fost modificată de către redactarea finală prin introducerea îndemnului halleluiaic ca subtitlu la *Ps* 104 și 105, sau ca titlu și subtitlu la *Ps* 106, astfel încât în forma actuală există două triade: *Ps* 101-103 și, respectiv, *Ps* 104-106<sup>54</sup>.

*Ps* 107 marchează un nou început, o liturghie de mulțumire care ține până la *Ps* 136 și care cuprinde următoarele părți: *Ps* 107, grupul *Ps* 108-110, grupul *Ps* 111-112, psalmii Hallel de Paști *Ps* 113-118, psalmul Torei *Ps* 119, psalmii de pelerinaj *Ps* 120-134 și grupul *Ps* 135-136. *Ps* 107 începe cu formula

<sup>51</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, pp. 17-18.

<sup>52</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 18.

<sup>53</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, pp. 18-19.

<sup>54</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 19.



*hodu*, care preia din *Ieș* 33, 19 și 34, 6-7 tema bunătații și a iubirii divine și oferă un rezumat al teologiei liturgice de la Ierusalim. Această formulă se regăsește și la începutul *Ps* 118, la finalul Hallel-ului de Paști, și la începutul *Ps* 136, adică la finalul adaosului la psalmii de pelerinaj format din *Ps* 135-136. Astfel, se alcătuieste o *liturghie de mulțumire*, care prezintă reînnoirea lui Israel plecând de la al doilea Exod (Hallelul pascal *Ps* 113-118), ajungând prin pelerinaj în templul din Ierusalim (psalmii de pelerinaj *Ps* 120-134). Între cele două grupe este pus psalmul Torei *Ps* 119, având ca temă centralitatea Legii (Tora), deja pregătită la *Ps* 118, 19-20. Repetarea celei de-a doua părți din formula *hodu* («în veac este iubirea Lui») în *Ps* 136 marchează încheierea corpusului *Ps* 107-136. Se alcătuieste astfel ceea ce s-ar numi „Psaltirea Sionului” (*Ps* 2-136), care poate fi datată în jur de 400 î.d.Hr., fiind opera cântăreților leviți de la templu<sup>55</sup>.

Așa-zisa „Psaltire a Sionului” (2-136) a inclus mai întâi, după introducerea făcută de *Ps* 107, „trilogia lui David” (*Ps* 108-110), un grup de psalmi care rememorează epoca de început a lui David, întinderea teritorială a regatului acestuia (*Ps* 108) și supunerea vrăjmașilor lui David realizată de Domnul (*Ps* 110). Totuși, se remarcă faptul că spre deosebire de rolul important al regelui reliefat de psalmii mai vechi (2; 18; 21; 45; 72 și 89), această trilogie îl prezintă pe David fără titlatura regală, iar prin includerea *Ps* 109, rugăciunea unui „sărac și sărman” (*Ps* 109, 22), David pierde din importanță. Și perechea *Ps* 111-112 trebuie citită în lumina introducerii făcute de *Ps* 107, din care se inspiră. De pildă, *Ps* 111 preia termenul cheie „a mulțumi” din *Ps* 107. Perechea de psalmi pune în practică îndemnul din *Ps* 107, 43 ca prin intermediul meditației la lucrarea din istorie a lui Iahve (*Ps* 111) să fie dusă o viață dreaptă (*Ps* 112).

Imnul de laudă cunoscut drept Hallel-ul de Paști (*Ps* 113-118), care datează tot din jur de 400 î.d.Hr., din aceleași cercuri ale cântăreților de la templu, care compuseseră cu un secol înainte Deutero-Isaia (*Is* 40-55). Redactarea finală a *Psaltirii*, care a compus finalul *Ps* 146-150, a inclus ca supratitluri și subtitluri imperativul *halleluya* în diverși psalmi din cartea a patra și a cincea a *Psaltirii*. Acum Hallel-ul dobândește o nouă structură compozițională: *Ps* 113 primește un cadru halleluiatic (supratitlu și subtitlu), formând o triadă cu psalmii înfrățiți 111 și 112, care au *halleluya* ca supratitlu. Pe de altă parte, *Ps* 115, 116 și 117 primesc *halleluya* ca subtitlu, formând o altă triadă, în vreme ce *Ps* 118, care nu conține *halleluya*, ci *hodu*, încheie compoziția. Această structură este însă posteroară, inițial imnul Hallel pascal cuprinzând *Ps* 113-118<sup>56</sup>.

Psalmul Torei (*Ps* 119) pare la prima vedere să întrerupă legătură dintre Hallel-ul pascal (113-118) și psalmii de pelerinaj (120-134): *Ps* 118 se încheia cu îndemnul de a celebra o mare sărbătoare în templul din Ierusalim, iar desfășurarea unei asemenea liturghii culminează în *Ps* 133-134. În schimb, psalmul Torei, de întindere apreciabilă, nu are în vedere templul. După E. Zenger, redactarea

<sup>55</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 19.

<sup>56</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, pp. 20-21.

*Psaltirii* a dorit prin aceasta să concilieze două abordări concurente, una centrată pe templu, cealaltă pe Tora. În plus, *Ps* 119 prezintă similitudini cu *Ps* 111-112, formând împreună un cadru care flanchează imnul Hallel pascal (*Ps* 113-118). *Ps* 119 ar data din sec. al IV-lea, după încheierea Torei lui Moise (*Facere* – *Deuteronom*). Grupul psalmilor de pelerinaj (*Ps* 120-134), care datează din jurul anului 400 î.d.Hr. și provin din Ierusalim, au fost selectați cel mai probabil din cadrul cântărilor folosite cu prilejul pelerinajului anual. Aceste cântări erau scrise caligrafic pe bucăți de papyrus sau chiar rulouri de argint (ca în cazul binecuvântării aaronitice găsite în două exemplare la Ketef Hinnom, lângă Ierusalim), erau memorate și cântate. Numărul de 15 psalmi poate depinde de cele 15 cuvinte ale binecuvântării aaronitice (*Num* 6) sau de treptele care legau curtea femeilor de curtea bărbaților în templul pre-irodian sau de treptele către accesul însuși spre templu – în acest caz s-ar justifica numele de „psalmi ai treptelor”; toate acestea sunt doar supoziții, pentru că nu se cunoaște exact.

Lor li s-au adăugat redacțional doi psalmi istorici (*Ps* 135-136), un fel de diptice. În acești psalmi există referiri la psalmii de pelerinaj: de pildă, în *Ps* 135, 2 se vorbește de cântarea de laudă adresată Domnului (cf. *Ps* 134, 1); de asemenea, deși cei doi psalmi istorici rememorează doar istoria de la Exod la cucerirea Canaanului și, totuși, *Ps* 135 se încheie cu o referire la Iahve din Sion (v. 21). Față de *Ps* 134 (ultimul psalm de pelerinaj), *Ps* 135 prezintă și câteva deosebiri: în locul termenului preoțesc *berek* „a binecuvânta” se folosește *hillel* „a lăuda” (de 4 ori), precum și *zamar* „a cânta (la instrument)”. Totuși, la finalul *Ps* 135 (vv. 19-20) se revine la *berek*, nu în expresia «binecuvântați numele lui Iahve» ca în *Ps* 135, 1, ci ca în *Ps* 134, 1 «binecuvântați-L pe Iahve» (chiar de 4 ori). *Ps* 136 se dorește o continuare a *Ps* 135, așa că se ajunge – redacțional – la o triadă imnică, *Ps* 134-136<sup>57</sup>. Astfel, *Ps* 107-136 funcționează ca o liturghie de mulțumire pentru Israelul din perioada post-exilică, reîntors în țară și reînnoit. Psaltirea de pelerinaj (*Ps* 120-134 + 135-136) joacă un rol dublu: pe de o parte, subliniază restaurarea lui Israel drept comunitate în care locuiește Iahve, iar pe de altă parte, *Ps* 135-136 oferă punctul culminant al acestei compoziții liturgice<sup>58</sup>. Odată cu introducerea grupului de psalmi 138-145, psalmii de pelerinaj sunt davidizați: în titluri apare atribuirea lui David (*Ps* 122; 124; 131 și 133) și lui Solomon (*Ps* 127).

Grupul de psalmi *Ps* 138-145 reprezintă cea de-a cincea carte a *Psaltirii*, cu profunde aspecte sapiențiale și preoțești, putând fi datați către sfârșitul epocii perse, sfârșitul sec. al IV-lea<sup>59</sup>. Scopul alcătuirii *Ps* 138-145 a fost acela ca, prin adăugarea acestei grupe *Psaltirii* Sionului (2-136) să se construiască o „Tora a lui David”, analoagă „Torei lui Moise”. Împărțirea în cinci cărți este marcată prin doxologii (*Ps* 41, 14; 72, 18-19; 89, 53; 106, 48 și întreg *Ps* 145). Cu această ocazie se adaugă la nivel redacțional *Ps* 1, ca un prolog al Torei lui David: este

<sup>57</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, pp. 23-24.

<sup>58</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 24.

<sup>59</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 24.

lăudat omul care iubește și meditează la Tora (ideal prezent și în *Deut* 17, 18 ș.u.). Tot acum *Ps* 2, 1-9 a fost extins (vv. 10-12), prin care din regele fiu al lui Dumnezeu se face un învățător al Legii pentru celelalte popoare (analog cu *Ps* 138). Această redactare inserează și *Ps* 137 ca o punte de legătură între Psaltirea Sionului și grupul de psalmi adăugați la final (*Ps* 138-145). De asemenea, tot acum este inserat și *Ps* 86, atribuit lui David chiar în mijlocul psalmilor qorahiți. După Zenger, motivul inserării *Ps* 86 aici este, ca și în cartea a treia a *Psaltirii*, acela de a exista un psalm atribuit lui David<sup>60</sup>.

Psalmii de final, *Ps* 146-150, nu au titlu, dar fiecare dintre ei începe și se termină cu *halleluya*, formând ceea ce s-ar putea numi un „Hallel final”. Psalmii sunt puternic impregnați de teologia creației, a Sionului și a sărmanilor. E. Zenger consideră că, în pofida asemănărilor dintre *Ps* 146-150 și *Ps* 145, totuși în *Ps* 146-150 este o altă mână, căreia i se datorează și inserarea refrenului *halleluya* în cărțile a patra și a cincea ale *Psaltirii*. Această redactare este datată între 200 și 150 î.d.Hr., în contextul luptei anti-seleucide (posibil însă și în sec. al III-lea).

Cele două volume ale lui F.-L. Hossfeld și E. Zenger reprezintă acum vârful cercetării asupra cărții Psalmilor. Meritul constă în ponderea acordată întregului în fața exegezei individuale a fiecărui psalm în parte. Încercarea de înțelegere a sistemului, a cărții ca întreg, reprezintă cu siguranță sfera de cercetare pentru anii următori.

(Diac. Alexandru MIHĂILĂ)

**Ellen T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, coll. Brazos Theological Commentary on the Bible, Brazos Press, Grand Rapids, 2015, 271pp.**

Comentariul lui Ellen T. Charry, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel* face parte din seria *Brazos Theological Commentary on the Bible*. Ellen T. Charry este profesor de Teologie Sistematică la Princeton Theological Seminary, unitate privată de învățământ superior din Princeton, New Jersey, Statele Unite ale Americii, înființată în anul 1812, care este sub jurisdicția Bisericii Presbiteriene. Ellen T. Charry este membru al Bisericii Episcopale americane. Preocupările actuale ale profesorului se circumscriu aprofundării relațiilor teologice dintre iudaism și creștinism<sup>61</sup>.

Seria *Brazos Theological Commentary on the Bible* este o serie de comentarii biblice, incompletă însă, la Vechiul și Noul Testament cu multe volume încă în curs de apariție. Seria este coordonată de R.R. Reno, fost profesor la Universitatea Creighton, Omaha, Statele Unite ale Americii, precum și de o serie

<sup>60</sup> F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Psalmen 101-150. Übersetzt und ausgelegt*, p. 25.

<sup>61</sup> Ellen T. CHARRY, Margaret W. Harmon Professor of Systematic Theology Emerita, <http://www.ptsem.edu/people/ellen-t-charry>, 07.11.2017.

de specialiști catolici și protestanți: Robert W. Jenson (Center of Theological Inquiry), Robert Louis Wilken (University of Virginia), Ephraim Radner (Wycliffe College, University of Toronto), Michael Root (Catholic University of America), George Sumner (Wycliffe College, University of Toronto)<sup>62</sup>. Filosofia acestei serii biblice de comentarii, așa cum este explicată pe pagina colecției<sup>63</sup>, este una interesantă din punctul de vedere al Ortodoxiei, deoarece pune ca bază a interpretării Scripturii viziunea Sinodului de la Niceea:

„această serie de comentarii biblice s-a născut din convingerea că mai degrabă dogma lămurește sensul decât să-l îngreuneze. Seria *Brazos Theological Commentary on the Bible* este scrisă plecând de la ipoteza că tradiția de la Niceea, în toată diversitatea și cu toate controversalele sale, oferă baza pentru interpretarea corectă a Bibliei ca scriptură creștină. Dumnezeu Tatăl, Atotputernicul, Care Îl trimite pe singurul Său Fiu născut să moară pentru noi și pentru a noastră mântuire, și care-L ridică pe Fiul răstignit prin puterea Duhului Sfânt, astfel încât cei botezați să fie un singur trup – credința în acest Dumnezeu, cu această vocație a dragostei pentru lume, este lentila prin care vedem eterogenitatea și particularitatea textelor biblice. Așadar doctrina nu este o țesătură mucegăită a prejudecăților antice care ascunde sensul Bibliei, ci un aspect crucial al pedagogiei divine, un agent clarificator pentru mintea noastră încețoșată de auto-înșelăciune, o provocare la apatia noastră intelectuală și lipsită de vlagă care de prea multe ori își găsește alinarea în false truisme și în panaceul spiritual fals al epocii actuale, decât să caute mai adânc și mai sărguincios cheile împrăștiate ale nenumăratelor uși scripturistice. Din acest motiv, specialiștii din această serie nu au fost aleși datorită pregătirii lor istorice sau filologice. În principiu, ei nu sunt bibliști în sensul convențional, modern al termenului. În schimb, specialiștii au fost aleși datorită cunoștințelor și pregătirii lor în aplicarea tradiției doctrinei creștine. Ei sunt calificați în virtutea formării doctrinare a mentalității lor, căci credința acestei serii de comentarii biblice este aceea că pregătirea teologică în cunoașterea tradiției niceene îi dă cuiva posibilitatea să interpreteze Biblia. Așadar am apelat la teologi, și nu la bibliști. *Războiul este prea important, se spune, ca să-l lăsăm pe mâna generalilor*”.

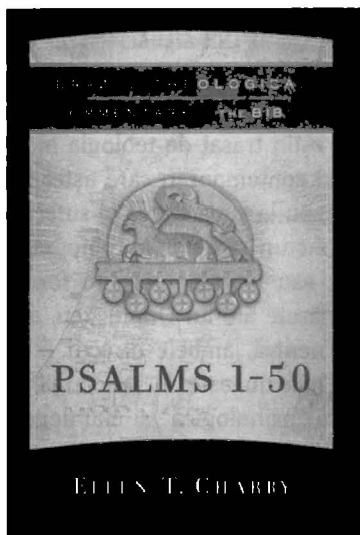
Prin urmare, cei care participă la alcătuirea acestei serii de comentarii ar fi teologi, buni cunoscători ai tradiției creștine a Bisericii primare, și nu bibliști. Comentariul la cartea Psalmilor nu este complet. Din cei 150 de psalmi nu au apărut comentarii decât la primii 50, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, în curs de apariție fiind volumul al doilea și al treilea în care vor fi tratați Psalmii 51-100 de Lauren Winner (Duke Divinity School) și Psalmii 101-150 de Jason

<sup>62</sup> Editorial Board, <http://www.brazostheologicalcommentary.com/editorial-board/>, 07.11.2017.

<sup>63</sup> Rusty R. RENO, „Series Preface”, în: Ellen T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, coll. *Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids, 2015, pp. XI-XII.

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

Byassee (Vancouver School of Theology)<sup>64</sup>. Un volum aparte va fi dedicat, de asemenea, celui mai lung psalm din canonul ebraic, Psalmul 119, comentariu ce va fi scris de Reinhard Hütter (Duke Divinity School)<sup>65</sup>.



Primul volum apărut așadar, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, a văzut lumina tiparului în anul 2015 și are 48 de capitole principale, fiind precedate de patru capitole introductive (o prefață a seriei, un cuvânt înainte scris de William P. Brown, un cuvânt de mulțumire și o introducere) și succedate de trei capitole finale (unul cu bibliografia folosită în volum, un index de subiecte, foarte util într-o carte tipărită, și un index al pasajelor scripturistice amintite în lucrare). Cele 48 de capitole constituie interpretarea primilor 50 de psalmi. Astfel, cap. 1-8 tratează pe rând *Ps* 1-8, cap. 9, *Ps* 9-10, urmând împărțirea psalmilor după varianta *Septuagintei*, căci acolo *Ps* 9-10 din textul ebraic se contopesc într-unul singur,

cap. 10-40, interpretează *Ps* 11-41, cap. 41 tratează *Ps* 42-43, de data aceasta motivul contopirii celor doi psalmi din canonul ebraic fiind faptul că ar constitui, potrivit autoarei, „un singur poem bazat pe trăsături literare diferite”<sup>66</sup>, și nu contopirea lor din manuscrisul *Septuagintei*. În sfârșit, cap. 42-48 interpretează *Ps* 44-50.

Capitolele urmează o structură paradigmatică. La fiecare psalm autoarea tratează mai întâi „contextul canonic și temele principale”, apoi „structura și dinamica” psalmului și la final „pedagogia teologică” a fiecăruia. Comentariul *Psaltirii* nu este o sarcină ușoară pentru nimeni, mai ales pentru un nespecialist, din cel puțin două motive. Mai întâi, poezia ebraică este poate textul cel mai greu de tradus în orice altă limbă, având în vedere dificultatea termenilor, adesea *hapax legomenon*, a structurii frazelor în general scurte și condensate teologic, dar și a paralelismului sinonimic greu de păstrat în alte limbi moderne. Apoi este comentariul în sine. Identificarea intenției autorului, țelul oricărui exeget, este foarte greu de intuit. Mai mult, bogăția psalmilor, contextele în care au fost scriși unii dintre aceștia, autorii lor și tot ce ține de *Sitz im Leben* sunt la fel de greu de deslușit. Așadar am putea spune că *Psaltirea* are, într-o anumită măsură, un caracter enigmatic. Autoarea recunoaște că nu poate aduce nimic nou în tratarea Psalmilor, ci că doar concentrează în comentariul său perspectiva comentatorilor

<sup>64</sup> Forthcoming Volumes, <http://www.brazostheologicalcommentary.com/?s=psalm>, 07.11.2017.

<sup>65</sup> Forthcoming Volumes, <http://www.brazostheologicalcommentary.com/?s=psalm>, 07.11.2017.

<sup>66</sup> E. T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 220.

anteriori, evrei și creștini<sup>67</sup>, însă abordează unele teme interesante pentru teologia biblică: *problema răului în raport cu bunătatea dumnezeiască (teodiceea)*, *problema violenței*, pe care nu o înțelege ca o alegorie, ci mai degrabă ca o zbatere și o luptă a Israelului biblic împotriva idolatriei, a „abandonării” credinciosului în brațele lui Dumnezeu etc.

Comentariul său nu este unul tehnic, academic, ci mai degrabă teologic, devoțional sau de popularizare, încercând să surprindă rolul psalmilor mai întâi în viața israelitului și nu din perspectiva cadrului creștin trasat de teologia niceeană ulterioară<sup>68</sup>, apoi din perspectiva credinciosului contemporan care așteaptă să fie auzit și să primească un răspuns de la Dumnezeu la rugăciunea și suferința sa. De asemenea, asupra dilemei dacă psalmii sunt un răspuns autobiografic revelator al poetului / poezilor despre Dumnezeu sau un răspuns sub formă cultică a comunității israelite cu privire la faptele mărețe ale lui Dumnezeu, autoarea consideră că trebuie să aibă o poziționare neutră, ambele direcții fiind înșelătoare<sup>69</sup>. De fapt răspunsul la această dilemă nici nu este în preocuparea cercetării sale, deși în continuare favorizează o citire „psihologică” și mai degrabă personală a psalmilor, în detrimentul unei citiri liturgice. Autoarea nu face o traducere proprie integrală a textului psalmilor așa cum ar fi fost poate normal într-un comentariu biblic academic, în schimb traduce puținele versete folosite în lucrare, dar se folosește și de New Revised Standard Version (NRSV). Să fie acest lucru datorat necunoașterii temeinice a limbii ebraice de către autoare sau publicului căruia se adresează comentariul? Fraza finală a introducerii autoarei pare să dea dreptate primei ipoteze: „citorului i se recomandă să citească acest comentariu cu o Biblie în mână”.

Comentariul lui Charry nu excelează în profunzime teologică, este scurt pentru fiecare psalm, însă plăcut la citire, iar singurul plus notabil ar putea fi recursul la comentariile patristice, ca de ex. Teodoret de Cir (*Ps* 1)<sup>70</sup>, Sf. Atanasie cel Mare (*Ps* 5)<sup>71</sup>, Sf. Ioan Gură de Aur (*Ps* 7)<sup>72</sup>, Casiodor (*Ps* 6)<sup>73</sup>, rabinice, ca de ex. Rași (*Ps* 3)<sup>74</sup>, Abraham Ibn Ezra (*Ps* 3)<sup>75</sup>, Midraș la Psalmi (*Ps* 4)<sup>76</sup> și protestante, ca de ex. Calvin (*Ps* 6)<sup>77</sup> etc. Ellen T. Charry se mulțumește numai să povestească versetele și conținutul lor din perspectiva istorică a israelitului de rând din Vechiului Testament, comentariul oferind rareori și explicații filologice ale

<sup>67</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, pp. XVIII, XX.

<sup>68</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. XIX.

<sup>69</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. XXV.

<sup>70</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 2.

<sup>71</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 25.

<sup>72</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 37.

<sup>73</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 27.

<sup>74</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 12.

<sup>75</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 15.

<sup>76</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 18.

<sup>77</sup> E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 27.

unor termeni ebraici<sup>78</sup>. Adesea se fac trimiteri intertextuale spre alte versete biblice din Vechiul Testament care să explice motivul scrierii psalmilor. Este salutară însă apariția unui alt comentariu la cartea *Psaltirii*, o carte cu valențe teologice multiple, și curajul pe care l-a avut autoarea în scrierea acestuia, deși este specialistă într-o altă disciplină teologică.

(Cristinel IATAN)

T  
E  
O  
L  
O  
G  
I  
C  
E

---

<sup>78</sup> De ex. E.T. CHARRY, *Psalms 1-50: Sighs and Songs of Israel*, p. 2.





## Contributors of this issue:

**Rev. Ioan Chirilă** (b. 1962), Orthodox priest, PhD in Theology, thesis entitled: *Cartea profetului Osea, introducere, traducere, comentariu și teologia cărții* (The Book of Prophet Hosea. Introduction, commentary and the book's theology). He is a professor of Old Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, University of Cluj-Napoca. Since 2007 he has been a PhD supervisor. Since 2012 he has been the president of the Senate of „Babeș-Bolyai”-University of Cluj-Napoca. He is a member of the *Theological Commission of the National Council for Attesting Titles, Diplomas and Certificates – Consiliul Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare* (CNATDCU). He holds the position of Academic Director for some research projects implemented in „Babeș-Bolyai”-University. He is also a member of the Society of Romanian Orthodox Biblicists, of the Center of Biblical Studies (Cluj-Napoca) and of the Union of Romanian Biblicists (Sibiu). Major works published: *Scara Cuvântului. Eseuri omiletice* (The word as spiritual ladder. Homiletic essays), Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2017, 186pp.; *Sfânta Scriptură – Cuvântul cuvintelor* (The Holy Scripture – Word of words), Renașterea, Cluj-Napoca, 2010, 414pp.; *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog* (Philo: Exegetic fragmentarium II. Nomothetica – Exegetical notes on the Decalogue), Limes, Cluj-Napoca, 2003, 174pp.; „Iosua și Iisus în discursul patristic și în Liturghia ortodoxă” (Joshua and Jesus in the patristic discourse and the Orthodox Liturgy), in: *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 1, pp. 19-31; „Structura literar eshatologică a Vechiului Testament. Analiza macrostructurală” (The literary eschatological structure of the Old Testament. Macrostructural analysis), in: *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” – Theologia Orthodoxa*, 58 (2013) 2, pp. 5-16. E-mail address: ioanchirila62@gmail.com.

**Serghei Crudu** (b. 1991), teacher at the Orthodox Theological Seminary „Sf. Ierarh Gavriil” in Chișinău, PhD student at the Faculty of Orthodox Theology („Babeș-Bolyai” University Cluj-Napoca), researcher into Old Testament Studies. Major works published: „Cuviosul Serghie de Radonej – teologul Sfintei Treimi. Aspecte teologice și de pedagogie social-religioasă” (Venerable Sergius of Radonezh – A theologian of the Holy Trinity. Theological and social-religious pedagogy aspects), in: Octavian Moșin, Ioan Scheau, Dorin Opreș (ed.), *Educația din perspectiva valorilor* (Education in the perspective of values), Tom XI: Summa Theologiae, Eikon, Bucharest, 2017, pp. 288-292; „Personalitatea preotului compozitor și dirijor de cor, Mihail Berezovschi, în lumina documentelor de arhivă” (The figure of priest, composer and choir conductor Mihail Berezovschi, in light of archive documents), in: Octavian Moșin, Ion Gumenăi (eds.), *Evenimente și personalități marcante ale vieții spirituale din spațiul pruto-nistrean și vecinătățile lui din sec. XIX-XX* (Major events and personalities of

19th-20th century spiritual life in Prut-Dniester area and its vicinity), CEP USM, Chişinău, 2017, pp. 295-300. E-mail address: crudusergiu1@yahoo.com.

**Octavian Florescu** (b. 1971), PhD in Theology (University of Bucharest, 2017), MTh in Biblical Studies (University of Edinburgh, 2013). Currently working on the joint project *Biblia după textul ebraic* (The Bible according to the Hebrew text), under the aegis of New Europe College. His topics of research encompass divine onomatology, early Christianity and Judaism. Latest publications: *Iisus, numele mai presus de orice nume. Despre revelarea și rostirea numelui Mântuitorului în creștinismul primar* (Jesus, the name above all names. On the revelation and utterance of the Saviour's name in early Christianity), Doxologia, Iași, 2018, 318 pp.; *Cine citește să înțeleagă. Tâlcuiri la vorbe grele din Noul Testament* (He who reads, let him understand! Explanations on difficult passages in the New Testament), Lumen, Iași, 2014, 291 pp. E-mail address: octavian.florescu@gmail.com

**Rev. Victor-Lucian Georgescu** (b. 1984), Orthodox priest, PhD in Theology (Old Testament Studies) at the University of Bucharest, Faculty of Roman-Catholic Theology, MTh in Theology (Faculty of Orthodox Theology, University of Târgoviște), mechanical engineer (2008), currently working on the joint project *Biblia după textul ebraic* (The Bible according to the Hebrew text), under the aegis of New Europe College. Published works: Francisca Băltăceanu, Monica Broșteanu (eds.), *Biblia după Textul ebraic. Geneza* (The Bible according to the Hebrew text. Genesis), Humanitas, Bucharest, 2017 (translated from Biblical Hebrew, introductory studies and notes; collective volume). E-mail address: victor.lucian.georgescu@gmail.com.

**Cristinel Iatan** (b. 1978), assistant lecturer of Old Testament Studies at „Patriarch Justinian” Faculty of Orthodox Theology, PhD in Theology (Old Testament Studies and Biblical Hebrew). Recent books: (co-author) *Biblia după Textul ebraic: Geneza* (The Bible according to the Hebrew text. Genesis), Humanitas, 2017, 353pp.; (co-author Alexandru Mihăilă) *Dicționar de ebraică biblică pentru uzul studenților (DEBUS)* (Dictionary of biblical Hebrew for students' use), Basilica, 2017; „*Rogu-te, ghicește-mi chemând un mort*” (I Rg 28,8). *Magia, vrăjitoria și divinația din perspectivă biblică* («I pray thee, divine unto me and bring up a spirit for me» (I Samuel 28,8). Magic, witchcraft and divination from a biblical perspective), Ed. Universității din București, Bucharest, 2011, 444pp. Recently published studies: „Elemente de gnoseologie biblică veche-testamentară” (Elements of Old Testament biblical gnoseology), in: *Studii Teologice*, series 3, 11 (2015), 1, pp. 13-80; „Cum aş putea să înțeleg, dacă nu mă va călăuzi cineva?» (FA 8, 31). Interpretarea textului biblic la unii dintre exegeții vetero-testamentari ortodocși contemporani” («How can I understand, except

some man should guide me?» (Acts 8, 31). The interpretation of the biblical text by some contemporary Orthodox exegetes of the Old Testament), in: Marian Vild, Cosmin Pricop, Alexandru Mihăilă (eds.), *Lucrările Simpozionului „Identitatea ortodoxă a studiilor biblice”*, București, 11-12 nov. 2016 (Proceedings of the Symposium „The Orthodox Identity of Biblical Studies”, Bucharest, 11-12 November 2016”), Ed. Universității din București, 2017, pp. 53-72. E-mail address: cristinel.iatan@gmail.com.

**Rev. Ilie Melniciuc-Puică** (b. 1967), Orthodox priest, associate professor at „Dimitru Stăniloae” Faculty of Orthodox Theology, „Al.I. Cuza” University of Iași. Area of expertise: *Lucanic writings, biblical intertextuality, biblical iconography*. Major works published: *Parabolele Evangheliei după Luca – aplicații exegetice* (Parables in the Gospel According to Luke – Exegetical studies), Performantica, Iași, 2010; *„Au crezut Scripturii și cuvântului pe care îl spusese Iisus” (In. 2, 22): Intertextualitate biblică în Evanghelia după Ioan* («They believed the Scripture and the words that Jesus had spoken» [John 2, 22]: Biblical intertextuality in the Gospel according to John), ASTRA Museum, Sibiu, 2015, 344pp.; „Abbreviations and Symbols founded in Biblical Manuscripts and Christians Icons”, in: *European Journal of Science and Theology*, 6 (2010) 3, pp. 1-21; „Visual Rewriting of John’s Revelation”, in: *European Journal of Science and Theology*, 9 (2013) 4, pp. 297-307. E-mail address: parinteleilieiasi@yahoo.com.

**Dn. Alexandru Mihăilă** (b. 1977), deacon, PhD in Theology, currently lecturer of Old Testament Studies at „Justinian Patriarhul” Faculty of Orthodox Theology, University of Bucharest. Recently published books: *„În multe rânduri și în multe chipuri”. O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament* („Many times, many ways”. A brief Orthodox introduction to the Old Testament), Doxologia, Iași, 2017, 372pp.; (co-author Cristinel Iatan) *DEBUS: Dicționar de ebraică biblică pentru uzul studenților* (Dictionary of biblical Hebrew for students’ use), Basilica, Bucharest, 2017, 252pp. E-mail address: almihaia@gmail.com.

**Rev. Constantin Horia Oancea** (b. 1967), Orthodox priest, associate professor at „Andrei Șaguna” Faculty of Orthodox Theology, „Lucian Blaga” University of Sibiu, since 2017 habilitation in Old Testament, since 2004 PhD in Theology (Old Testament Studies) at the Faculty of Orthodox Theology, Sibiu. Published works: „Once Again about the Historical-Critical Exegesis, from an Orthodox Perspective”, in: *Sacra scripta* 15 (2017) 1-2, pp. 9-29; „The Foreigners in Postexilic Cultic Prescriptions of the Torah: between Constraint and Religious Freedom”, in: *Journal for Freedom of Conscience – Suppl* 2016, pp. 136-151; „...er selbst wollte im Dunkel wohnen (1Kön 8,12)»: Gottes Wohnen in Jerusalem aus der Perspektive der geschichtlichen Überlieferungen in Samuelis

und Regum”, in: *Sacra Scripta* 13 (2015) 1, pp. 34-56; „Die Rezeption alttestamentlicher Texte im orthodoxen Kultus. Am Beispiel von Ps 74 und Ps 114 [73 und 113 LXX]”, in: *Orthodoxes Forum* 29 (2015) 2, pp. 153-163; „Der Jordan wandte sich ab». Ein alttestamentliches Motiv und seine Rezeption in der Großen Wasserweihe des orthodoxen Gottesdienstes”, in: *Theologie der Gegenwart* 40 (2016) 4, pp. 280-298; „Chaoskampf in the Orthodox Baptism Ritual”, in: *Acta theologica* 37 (2017) 2, pp. 125-142; „Hosea 4 in the Romanian Bible Editions of the 20th century”, in: *Biblicum Jassyense* 6 (2015), pp. 49-61. E-mail address: constantin.oancea@ulbsibiu.ro.

**Stelian Pașca-Tușa** (b. 1983), PhD in Theology – Old Testament Studies. Currently a (non-tenured) associate lecturer of Old Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology, University of Cluj-Napoca. He also works on several projects of this institution. He is a member of the *Union of Romanian Biblicalists* (Sibiu), the *Center for Bible Studies* (Cluj-Napoca) and the *Society of Romanian Orthodox Biblical Scholars*. Major works published: *Doamne miluiește – premisă a rugăciunii inimii în Psalmi* (Lord, have mercy – a premise for the heart's prayer in the Psalms), Limes, Cluj-Napoca, 2015, 433pp.; (co-author) *Vechiul Testament în scrierile bibliștilor români: ghid bibliografic* (The Old Testament in the writings of Romanian biblicalists: a bibliographical guide), Școala Ardeleană / Eikon, Cluj Napoca, 2014, 405pp.; „Numele lui Dumnezeu semn al prezenței personale și acțiunea sa mântuitoare (sotirică)” (The name of God – a token of His personal presence and His salvific (soteriologic) activity), in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 55 (2010) 1, pp. 15-26; „Expresii lirice / psalmice – premize pentru rugăciunea inimii” (Lyrical phrases in the Psalms – premise for the Prayer of the Heart), in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 56 (2011) 1, pp. 65-76; „The Psalms – a model of/for prayer in Judaism”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa*, 57 (2012) 2, pp. 15-26. E-mail address: stelianpascatusa@gmail.com.

**Bogdan-Lucian Șopterean** (b. 1994) MA student at Cluj-Napoca Faculty of Orthodox Theology, specializing in Orthodox-Christian Doctrine and Hermeneutics. Currently participating in a research project entitled „Religion, Politics, Human Rights” in the Biblical Studies Center. E-mail address: bogdansopterean94@gmail.com.



### **TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI**

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



CUPRINS:

**Studii și articole tematice**

Pr. Ioan CHIRILĂ

*Le Psautier de David - La Torah sous forme lyrique?*

Pr. Constantin OANCEA

*Tradiția din Scriptură. Considerații despre lumea conceptuală și geneza Psalmului 2*

Diac. Alexandru MIHĂILĂ

*Păcat și pocăință în Psaltire*

Pr. Ilie MELNICIUC-PUICĂ

*Psalmii în Evanghelia după Ioan*

Cristinel IATAN

*Psalmul 151 - Psalmul rătăcit. Singurul psalm davidic autobiografic*

Pr. Victor-Lucian GEORGESCU

*«Iahve, numele Tău este în veac! Pomenirea Ta din generație în generație!»*

Stelian PAȘCA-TUȘA

*Psalmul 3 - analiză isagogică, exegetică și teologică*

Octavian FLORESCU

*Tehillim: Profeții (în chip de) poezii pentru fiecare zi*

Serghei CRUDU

*Repere de anghelologie în cartea Psalmilor*

Bogdan ȘOPTERAN

*«Fiul lui Dumnezeu» și «Fiul omului» în textele psalmice*