

R O O  S

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES

# CERCETĂRI SCRIPTURISTICE ÎN TIPARE PATRISTICE



PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ



...miliente...

---

miliente - na...

# **Cercetări scripturistice în tipare patristice**

**Ioan Chirilă  
Stelian Pașca-Tușa  
Bogdan Șopterean**

coordonatori

**PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ  
2026**

***Referenți științifici:***

***Arhid. Conf. univ. dr. Olimpiu-Nicolae Benea***

***Lect. univ. dr. Ovidiu Neacșu***

*Copertă: Florin Ghețea*

*Tehnoredactare: Stelian Pașca-Tușa*

*Corectură: Vlăduț-Mihai Bota*

*Imagini: Studia Theologia Orthodoxa*

**ISBN 978-606-37-3151-8**

**© 2026 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate.**

Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul editorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai

Presă Universitară Clujeană

Director: Codruța Săcelean

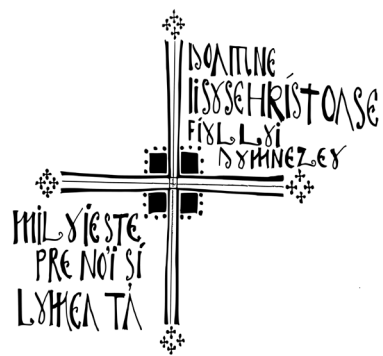
Str. B.P. Hasdeu nr. 51

400371 Cluj-Napoca, România

Tel.: (+40) 744 687 884

E-mail: editura@ubbcluj.ro

editura.ubbcluj.ro | libraria.ubbcluj.ro



## **Cuprins**

**Ioan Chirilă**

*Cuvânt-înainte / p. 9*

**Mircea-Mihai (Iustin) Ciurdar**

*Importanța luminii în teologia ortodoxă și cosmologie / p. 13*

**Cristian Șildan**

*Promisiunile divine cu privire la viitorul celor 12 fii ai lui Iacob / p. 26*

**Mirel Gălușcă**

*Exodul din Egipt în mărturisirea de credință a lui Rahab.  
Semnificații teologice în contextul cuceririi Canaanului / p. 48*

**Vlăduț-Mihai Bota**

*Cazul lui Iov –  
o perspectivă biblică asupra suferinței creștine / p. 64*

**Andrei Ierima**

*„Întru dreptatea Ta viază-mă” (Ps 119[118],40) –  
teologia renașterii lăuntrice prin dreptate / p. 81*

**Călin Ardelean**

*Lauda psalmică a Domnului (Ps 148)  
în interpretare Sf. Ioan Gură de Aur / p. 97*

**Gabriel Cireașă**

*Personalitatea Profetului Iona în tradiția patristică / p. 112*

**Radu Constantin**

*Cuvântările de rămas-bun (In 14-16)  
în tradițiile interpretative ale  
Sfântului Chiril al Alexandriei și ale Fericitului Augustin / p. 148*

**Dorin-Ioan Sălvân**

*Mama lui Mesia. Împlinire profetică în Apocalipsa 12 / p. 159*

**Petrică Marian Nicoară**

*Repere biblice și patristice despre pocăință / p. 173*

**Cătălin-Emanuel Ștefan**

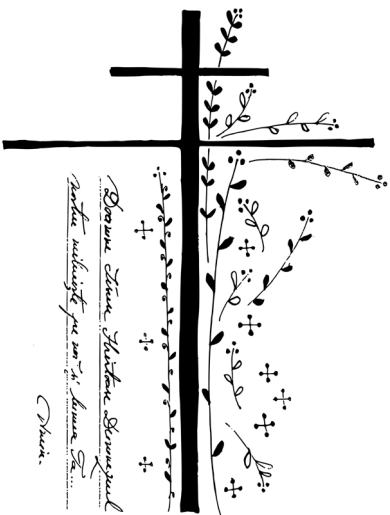
*Ipostaze exegetice neașteptate  
în opera Sfântului Efreem Sirul / p. 188*

**Ioan Alexandru Rizea-Niță**

*Metoda istorico-critică și limitele ei  
în interpretarea Sfintei Scripturi / p. 208*

**Alexandru Lukacs**

*Reconcilierea lapsilor cu Biserica din perspectiva  
Sfântului Ciprian al Cartaginei.  
Valoarea canonică a argumentărilor biblice / p. 228*



## Cuvânt-înainte

În contextul modern al studiilor biblice, poziția Părinților Bisericii în exegeza contemporană a suferit transformări semnificative. Metodologia istorico-critică, scepticismul tradiției, principiul *Sola Scriptura* și valorile Iluminismului au redus treptat rolul patristicii ca autoritate directă în interpretarea Scripturii. Totuși, o explorare atentă arată că Părinții Bisericii rămân o resursă hermeneutică valoroasă: ei oferă perspective istorice, lexicografice și teologice care completează și îmbogățesc citirea modernă a textului sacru. Pentru a sublinia modul în care cercetarea biblică poate fi îmbogățită „în duhul Părinților Bisericii”, voi așeza în dialog contribuțiile unor exegeți de renume internațional: profesorul Ulrich Luz și părintele profesor Vasile Mihoc.

Abordarea lui Ulrich Luz este emblematică pentru o deschidere critică, dar stimulativă, a mediului protestant față de tezaurul patristic. Profesorul Luz remarcă neajunsul exegezei occidentale care, prin severa distanțare de Părinți, pierde date culturale și hermeneutice importante. El argumentează că Părinții, fiind contemporani geografici și temporali relativ apropiați de redactarea unor texte biblice, oferă informații ce nu pot fi ignorate: de la interpretări alegorice la variante de înțelegere lexicografică. Luz propune cinci direcții prin care gândirea patristică poate reintra fructuos în cercetarea modernă: relevanța alegorică pentru contemporaneitate; recunoașterea pluralității sensurilor scripturistice; studierea istoriei interpretării; înțelegerea Bibliei ca proces comunicativ continuu; și centralitatea hristologică a hermeneuticii patristice. Aceste axe permit regăsirea unei „unități” a corpusului scripturistic și redescoperirea lui Hristos ca subiect viu al textului. Totuși, Luz nu acordă Părinților un rol normativ absolut. Ci vede interpretarea patristică ca adaptată contextului filosofic și teologic al timpului respectiv, oferind mai degrabă o paradigmă de lucru decât o autoritate de ultimă instanță.

Din perspectiva ortodoxă exprimată de părintele Vasile Mihoc, contribuția patristicii la hermeneutică este esențială și, totodată, completează limitele metodei istorico-critice. Părintele profesor subliniază câteva trăsături fundamentale ale exegezei patristice: centralitatea Sfintei Scripturi ca Cuvânt al lui Dumnezeu în viața teologică și liturgică; continuitatea tradiției prin apelul constant la predecesori; competența cultural-științifică a Părinților în

folosirea instrumentelor epocii; echilibrul între analiza filologică și accesul la sensurile spirituale; și importanța teoriei contemplative, în care Duhul Sfânt este agentul care luminează cele mai profunde înțelesuri ale textului. Pentru Părinții Bisericii, exegeza nu este doar o activitate academică, ci o practică misionară și ascetică menită să conducă la întâlnirea cu Hristos și la zidirea comunității vii. Prin urmare, metodologia științifică este acceptată ca instrument util, dar subordonată finalității duhovnicești a textului – sensul literal prefăcându-se, în comuniune cu Tradiția și Duhul, în sensuri spirituale care hrănesc viața Bisericii.

Dialogul dintre aceste două perspective – deschiderea critică protestantă și asumarea teologic-duhovnicească ortodoxă – sugerează câteva concluzii practice pentru cercetarea biblică contemporană. În primul rând, respingerea totală a Părinților ca sursă exegetică este nejustificată. Studiul patristic oferă date istorice, paradigme hermeneutice și soluții teologice relevante pentru îmbogățirea interpretării moderne. În al doilea rând, integrarea patristicii nu trebuie făcută dogmatic. Părinții nu sunt automat normativi pentru orice interpretare, ci martori ai unei tradiții care trebuie judecată istoric și teologic. În al treilea rând, dialogul metodologic trebuie să rămână deschis. Metoda istorico-critică rămâne indispensabilă pentru clarificarea intenției autorului și a contextului, dar ea trebuie completată cu o hermeneutică istorică a interpretării și cu sensibilitatea teologică patristică pentru a restitui sensurile spirituale care fac Scriptura relevantă unei comunități vii.

Aplicarea practică a unei astfel de sinteze se poate vedea în comentarii biblice moderne care citesc Părinții nu ca autorități absolute, ci ca parteneri de dialog: oferind criterii de validare istorică, dar și pârgii de înțelegere a dimensiunii teologice și liturgice a textului. Această abordare sinergică sprijină ideea că Biblia nu este un artefact izolat, ci un text viețuit de Biserică, al cărui sens se conturează în timp printr-o tradiție interpretativă vie. În ultimă instanță, revenirea la modelul patristic în cercetarea biblică nu înseamnă abandonarea rigoarei științifice, ci refuzul unei hermeneutici reduse exclusiv la criterii literal-istorice – o hermeneutică care uită că scopul suprem al Scripturii este revelarea Cuvântului întrupat și zidirea comunității credincioșilor.

Așadar, cercetarea biblică „în duhul Părinților Bisericii” propune o complementaritate inteligentă între metode: o critică istorică responsabilă, îmbogățită de sensibilitatea patristică pentru sensurile spirituale și pentru misiunea eclesială a Scripturii. Această deschidere, atât în mediile protestante temperate, cât și în rândul exegeților ortodocși, poate constitui o punte reală între Răsărit și Apus și un răspuns viabil la criza hermeneutică contemporană,

redând textului sfânt capacitatea sa originală de a vorbi viu și transformator generațiilor actuale.

\*

Volumul de față însumează lucrările celei de-a patra ediții a conferinței dedicate doctoranzilor cu titlul „Interpretarea Sfintei Scripturi în tradiția patristică și rabinică – repere și direcții de cercetare” desfășurată în 27-28 martie 2025 la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, sub auspiciile proiectului ROOTS (Romanian Orthodox Old Testament Studies). Aceste conferințe, dedicate îndeosebi doctoranzilor de la disciplinele biblice, își propun să pună în valoare interpretarea răsăritean-ortodoxă a Sfintei Scripturi.

**Repere bibliografice:**

Ulrich Iuz, „Însemnătatea Părinților Bisericii,” și Vasile Mihoc, „Actualitatea exegezei biblice a Sfinților Părinți.” În *Interpretarea Sfintei Scripturi din perspectivă ortodoxă și apuseană. Documente ale Simpozionului Est-Vest al specialiștilor în Noul Testament, de la Neamț (4-11 septembrie 1998)*, editat de James D.G. Dunn, Hans Klein, Ulrich Iuz, Vasile Mihoc (Sibiu: Teofania, 2003), 41-88 și 15-55.

**Ioan Chirilă**

preot profesor universitar dr.

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

ioan.chirila@ubbcluj.ro

IK XC  
NI KA



IISSSE  
FYLLYI  
DYHNEZEY

MILYESTE-MAN

# Importanța luminii în teologia ortodoxă și cosmologie\*

Drd. **Mircea-Mihai (Iustin) Ciurdar**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
mirceaciurdar98@yahoo.com

## **Abstract**

The paper analyzes the importance of light in Orthodox theology, highlighting its ontological, revelatory, and soteriological dimensions. In Orthodox theology, light is not reduced to a physical phenomenon, but is understood as a manifestation of the divine presence, as uncreated energy, and as an expression of God's glory. The distinction between uncreated light and created light, formulated in particular in the Hesychast tradition and systematized by St. Gregory Palamas, underpins the possibility of real communion between man and God through His energies, without confusion with the divine Being. An analysis of scriptural and patristic texts, especially the homilies on the Hexaemeron by St. Basil the Great, highlights the central role of light in the act of creation and the rejection of any ontological dualism between light and darkness. Darkness is not an autonomous principle of evil, but is understood as the absence of light and communion with God. Thus, the light of the first day of creation has profound theological implications, being interpreted both literally and Christologically. The work also addresses the relationship between theology and science, showing that the Church Fathers promoted a critical and selective dialogue with the knowledge of their time, without compromising Revelation. Orthodox cosmology is eschatological: the restoration of light through the Incarnation of Christ anticipates the transfiguration of all creation into the Kingdom of God, where “the Lord God will be their light”. Thus, light becomes the unifying principle of creation, knowledge, and the deification of man.

**Keywords:** Light, Divine energies, Hesychasm, Orthodox cosmology, Deification

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Tema luminii ocupă un loc fundamental în teologia creștină și, în mod particular, în gândirea ortodoxă, unde aceasta nu este înțeleasă exclusiv ca fenomen fizic sau metaforă simbolică, ci ca realitate teologică profundă, legată de însăși manifestarea prezenței lui Dumnezeu în lume. În Sfânta Scriptură și în tradiția patristică, lumina apare ca principiu revelator, ca expresie a slavei dumnezeiești și ca mediu al comuniunii dintre Dumnezeu și creație. De la actul creației, în care Dumnezeu rostește porunca „Să fie lumină” (Fac 1,3), până la revelația eshatologică a Împărăției lui Dumnezeu, unde „Domnul Dumnezeu va fi lumina lor” (Apoc 21,23), lumina constituie unul dintre conceptele teologice centrale ale cosmologiei și spiritualității creștine.

În teologia ortodoxă, reflecția asupra luminii a fost dezvoltată în mod deosebit în cadrul tradiției patristice și mistice, fiind articulată în jurul distincției dintre lumina creată și lumina necreată. Această distincție, formulată în mod sistematic în teologia Sfântului Grigorie Palama în contextul controverselor isihaste din secolul al XIV-lea, exprimă posibilitatea reală a participării omului la viața dumnezeiască prin energiile necreate ale lui Dumnezeu. Astfel, lumina nu este doar un simbol al cunoașterii divine, ci devine experiența concretă a comuniunii cu Dumnezeu, manifestată în viața duhovnicească și în experiența mistică a sfinților.

Pe de altă parte, cosmologia ortodoxă, întemeiată pe interpretarea patristică a referatului creației, acordă luminii un rol esențial în structura și dinamica universului. Părinții Bisericii, în special autorii omiliilor la Hexaemeron, precum Sfântul Vasile cel Mare, au oferit interpretări teologice și cosmologice ale textului biblic, subliniind caracterul ordonat al creației și respingând orice formă de dualism ontologic între lumină și întuneric. În această perspectivă, întunericul nu reprezintă o realitate autonomă sau un principiu al răului, ci mai degrabă absența luminii și a comuniunii cu Dumnezeu.

În contextul contemporan, reflecția asupra luminii capătă o relevanță aparte, în special în dialogul dintre teologie și știință. Deși aparțin unor domenii diferite ale cunoașterii, teologia și cosmologia modernă pot intra într-un dialog fertil, deoarece ambele încearcă să ofere o interpretare coerentă a universului și a locului omului în cadrul acestuia. Tradiția patristică oferă un model de abordare echilibrată, în care revelația divină și cunoașterea rațională nu sunt percepute ca realități opuse, ci ca dimensiuni complementare ale înțelegerii adevărului.

Pornind de la aceste premise, prezentul studiu își propune să analizeze semnificația teologică și cosmologică a luminii în tradiția ortodoxă,

evidențiind atât fundamentele scripturistice și patristice ale acestei concepții, cât și implicațiile sale antropologice și eshatologice. Prin această abordare se urmărește evidențierea rolului central al luminii în articularea relației dintre creație, cunoaștere și îndumnezeirea omului, precum și relevanța acestei perspective pentru reflecția teologică și culturală contemporană.

### **Lumina în teologia ortodoxă: viziunea dogmatică și mistică**

Dumnezeu-Tatăl este lumină, în sensul existenței întregii creații, nu numai a vieții. Dumnezeu-Cuvântul este lumina vieții, cea care dăruiește tuturor viața, dar este, prin harul Său, și lumina înțelegerii, lumina cunoașterii, lumina învierii, lumina cea neînserată. Această „Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (In 1,5). Lumina adevărată este cea după fire, iar lumina primită de creație este cea după har. Observăm deja apariția sugestivă a elementului antitetic „întuneric”, fără să fie vreo precizare în Sfânta Scriptură în ce privește înțelesul termenului. Sfântul Simeon, afirmând că Lumina lui Dumnezeu este din veci, se întreabă despre ce întuneric este făcută mențiunea „și întunericul nu a cuprins-o”, de vreme ce Dumnezeu este Lumină (1In 1,5). Răspunsul la această întrebare este o mărturisire a spiritualității și a misticii apofatice, o pătrundere tainică a paradoxului existenței lui Dumnezeu pretutindeni, din veci, și a creației, care a fost adusă în existență din nimic și care există în Dumnezeu și nu în afara Lui, într-un mod antinomic<sup>1</sup>. Întunericul nu este un principiu ontologic opus lui Dumnezeu, nu este numai lipsă de lumină, deci și ca sens, ci și lipsa de viață în fericire sau în plinătate. Căci existența fapturilor în „moarte, aflate în izolarea chinuitoare extremă, e cea mai mare lipsă de sens”<sup>2</sup>.

În cadrul cosmosului în timpul prezent, dar și în eschaton, Dumnezeu se revelează ca lumina sau splendoarea slavei Sale. Dumnezeu, sau „slava lui Dumnezeu”, este revelată în legătură cu prezența Domnului în Ierusalim, care va da templului și poporului Israel o strălucire extraordinară printr-o lumină netrecătoare, mai presus de lumina astrilor. Profetul Isaia vorbește despre efectele apropierii sau venirii luminii: „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta și slava Domnului peste tine a răsărit” (Is 60,1). Slava Domnului este o manifestare plină de lumină în care Dumnezeu revarsă asupra lumii lumina necreată pe care o emană ființa Sa, pentru ca omul să

<sup>1</sup> Sf. SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2001), 113-4.

<sup>2</sup> Dumitru STĂNILOAE, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului* (București: Ed. Anastasia, 1993), 47.

poată împărtăși această strălucire într-un mod vizibil. Lumina devine astfel expresia prezenței divine eshatologice.

Opoziția sau contrastul lumină-întuneric nu trebuie înțeleasă ca o opoziție între două realități egale, ci ca diferență între plenitudine (lumina și prezența divină) și lipsă (întunericul). Întunericul este un spațiu, un loc în care pot exista multe forme de existență. Acestea vin înveșmântate în lumină. Îmbrăcarea cu lumină, de tip taboric, se realizează în registrul Cuvântului. În întunericul preștiinței lui Dumnezeu toate au fost incluse, dar nu toate au fost rostite pentru ca să poată fi rostite pentru ca să poată fi aduse la existență prin Cuvânt și îmbrăcate cu lumină. Paul Evdokimov spune că Ființa lui Dumnezeu este asemenea cărbunelui aprins. Când ne îndreptăm spre El, se retrage în întuneric. Ce este întunericul noi nu suntem capabili să definim în cuvinte. Știm că „Dumnezeu este lumină și în El, nu este întuneric” (I In 1,5), dar și că întunericul cel mai dinafară reprezintă osânda veșnică. „Întunericul se naște în inima omului, când se lasă ispitit de amăgitor, care vrea să-l despartă de Dumnezeu și de oameni” (Fac 3, 1-12). Iubirea și ura au fost deseori definite ca lumină, respectiv întuneric. Dualismul fizic lumină-întuneric a evoluat într-un mod dualist etic – bine/rău, prezent în Scriptura Vechiului Testament (Ps 112,4; Iov 3,10).

### **Lumina și cosmologia ortodoxă: interpretarea patristică, dimensiunea eshatologică**

Conceptul de lumină în teologia ortodoxă are un rol esențial și definitoriu. Cosmologia nu face altceva decât să întărească teologia luminii și îndumnezeirea omului. Lumina este un simbol universal al divinității, vieții și cunoașterii, recunoscut în toate culturile și religiile. În lumină se dezvăluie universul și lumea, iar mintea umană percepe scânteierile nevăzutului și culorile tot prin lumină. Cuvântul lui Dumnezeu, care este Lumina, stă la temelia creației, a omului și a Împărăției Cerurilor. Găsirea sensului existenței umane este posibilă prin îmbrățișarea Cuvântului lui Dumnezeu. Primul Cuvânt al lui Dumnezeu a fost rostit la creația luminii (Fac 1,3), pe care Dumnezeu a catalogat-o drept bună (Fac 1,4)<sup>3</sup>.

Lumina necreată reprezintă energia divinității, fiind fără început și parte din viața lui Dumnezeu în Treime, pătrunzând totul (Lc 60,19; Apoc 21,23). Aceasta este lumina eternă a chipului Preaînaltului – o Lumină, o Dumnezeire, o Frumusețe. Lumina soarelui face natura admirabilă, dar

<sup>3</sup> Mihaela Alieta MIRCEA (căs. Petrovan), *Lumina (ἡ ἴσχυς – or): sensuri semantice, înțelesuri teologice și reprezentări iconografice* (teză de doctorat) (Cluj-Napoca, 2020), 12-3.

Lumina lui Dumnezeu transfigurează oamenii, făcând chiar și fețele păcătoase să strălucească în rugăciunea de pocăință<sup>4</sup>.

„Vederea lui Dumnezeu” înseamnă perceperea unei lumini în care sunt prezente energiile Sale și un întuneric neclar, deoarece Dumnezeu rămâne ascuns. Aceasta implică o împărtășire continuă și progresivă din lumină și trecerea prin stadii către libertate, conform Sfântului Grigorie Palama. Lumina divină este iubire, sursă de cunoaștere și libertate, purificând și unind sufletul cu Cerul, oferind puterea de a ajuta și alte suflete.

Vederea luminii dumnezeiești intensifică cunoașterea de sine și conștiința de sine, ducând sufletul la autorefecție și autocunoaștere. Diadoh al Foticeii afirmă că mintea devine străvezie sub lucrarea luminii divine, văzându-și propria lumină. Înaintarea în autocunoaștere face ca lumina cerească să fie tot mai clar percepută.

Lumina divină, har eliberator transmis omului, este puterea de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Acest concept se regăsește atât în Vechiul Testament „întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps 35,9) cât și în Noul Testament (2Cor 4,6). Natura acestei lumini este pur spirituală, necreată, și nu poate fi cuprinsă de simțuri sau intelect. Totuși, toate aptitudinile omului – intelectuale, sufletești și trupești – contribuie la cunoaștere. Omul, pătruns de lumină, devine el însuși lumină, împărtășind celorlalți din prisosul său de iubire și libertate.

Rugăciunea, datorită legăturii sale strânse cu iubirea și libertatea, îl îndreaptă pe om către vederea luminii lui Dumnezeu. Sf. Isaac Sirul subliniază că rugăciunea neîncetată este esențială pentru apropierea de Dumnezeu. Rugăciunea eliberează omul de mecanismele lumii exterioare și de patimi, fiind calea către Lumina cea neînserată, către cunoașterea lui Dumnezeu, care este Iubire și Libertate. Prin rugăciune și iubire, trăirea devine intensă, implicând detașare de finite și o adâncire continuă în sine. Aceasta deschide calea către lumină, dezvăluind „strălucirea întunericului dumnezeiesc”<sup>5</sup>. Totuși, Părinții Bisericii, în special Sf. Vasile cel Mare, în *Omiliile la Hexaemeron*, au interpretat termenii din Facerea într-o manieră care respinge atât alegorismul excesiv, cât și dualismul: întunericul nu este o putere conducătoare și rea, iar răul nu are un principiu ontologic propriu, ci izvorăște din libertatea greșit folosită a omului.

<sup>4</sup> Sofronie SAHAROV, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, trad. Irineu Slătineanu (București: Adonai, 1995), 116.

<sup>5</sup> Ioan CHIRILĂ, „Cunoașterea lui Dumnezeu – [I] – Despre Lumină,” accesat 5 iulie 2024, <https://ziarullumina.ro/>.

Sf. Vasile cel Mare interpretează termenii din Facerea precum „cer, lumină, pământ, adânc, întuneric” în sens literal sau aproape literal. El respinge interpretările alegorice pentru a păstra Revelația clară și nealterată, într-o perioadă de cristalizare a dogmelor principale. Sfântul Vasile afirmă că „nici adâncul nu era o mulțime de puteri potrivnice”<sup>6</sup> și că „întunericul nu este o putere conducătoare și rea”. El respinge ideea că „apele de sub tărie” ar fi cete de demoni sau că „cerurile ar fi însuflețite”, numind aceste interpretări „basme băbești”<sup>7</sup>.

Sfântul Vasile elimină interpretările alegorice care ar putea favoriza gnosticismul și dualismul, susținând că nu există un principiu paralel sau opus lui Dumnezeu și respingând animismul care ar sugera că natura este însuflețită de spirite. Această abordare hermeneutică restrictivă rămâne relevantă și astăzi, oferind o înțelegere coerentă și obiectivă a realității materiale.

Prin scrierile sale, Sfântul Vasile urmărește întărirea credinței și a responsabilității personale. El subliniază că răul nu are un principiu ontologic în lumea văzută, ci este cauzat de fiecare individ în parte: „nu căuta răul în afară de tine... fiecare să se recunoască pe el însuși cauza răului care este în el”<sup>8</sup>.

Răspunsurile Părinților Bisericii sunt valoroase și astăzi, nu pentru a fi aplicate literal, cum remarcă Părintele Dumitru Popescu, ci pentru a înțelege metoda inspirată prin care aceștia abordau și rezolvau problemele<sup>9</sup>. Această metodă, relevând taina și duhul mărturiei creștine, oferă răspunsuri duhovnicești relevante pentru fiecare epocă, de la începuturile creștinismului și mai ales de la Cincizecime<sup>10</sup>.

Pentru a înțelege lumina necreată, trebuie să ne referim la polemica isihastă din secolul al XIV-lea, unde Sf. Grigorie Palama vorbește despre această lumină și prezența Sfântului Duh prin lucrarea ei. Omul, creat după „chipul lui Dumnezeu” (Fac 1,26), aspiră să atingă „asemănarea” cu El, această comuniune realizându-se prin rugăciune, în special rugăciunea isihastă<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> SF. VASILE CEL MARE, *Omilii la Hexaemeron*, în PSB 17, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1986), 89.

<sup>7</sup> SF. VASILE CEL MARE, *Omilii*, 108.

<sup>8</sup> SF. VASILE CEL MARE, *Omilii*, 90.

<sup>9</sup> Dumitru POPESCU, „Teologie, cultură, știință - o întâlnire necesară,” în *Știință și Teologie. Preliminarii pentru dialog*, ed. Dumitru Popescu (București: EIBMBOR, 2001), 8.

<sup>10</sup> Răzvan IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință, conflict, indiferență, integrare sau dialog?* (Iași: Doxologia, 2015), 124.

<sup>11</sup> FERICITUL AUGUSTIN, *Confesiuni*, trad. Eugen Munteanu (București: Nemira, 2006), 123.

„Hesychia” desemnează calmul și liniștea interioară, obținute prin rugăciune și unire cu Dumnezeu, fiind „știința științelor” și „arta artelor”. În tradiția isihastă, aceasta implică o „isihie exterioară” – retragerea din lume și paza minții – și o „isihie interioară”, menținerea liniștii sufletești și unirea cu Dumnezeu. După păcatul strămoșesc, unitatea interioară a omului s-a distrus, iar mintea s-a dispersat. Isihasmul propune rugăciunea neîncetată, cunoscută drept „rugăciunea inimii” sau „rugăciunea lui Iisus”, ca remediu pentru eliberarea minții și reconectarea cu Dumnezeu. Această rugăciune, formulată ca „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă”, a fost practică de primii călugări și este menită să faciliteze unirea cu Dumnezeu.

Isihastii, prin rugăciune neîncetată și curăție desăvârșită, ajungeau să contemple lumina divină suprasensibilă, similară luminii taborice a Schimbării la Față a Domnului (Mt 17,1-2; Mc. 9, 28-29). Aceasta implică distincția între Ființa divină și energiile Sale: Ființa rămâne necunoscută, dar Dumnezeu ni se face cunoscut prin energiile Sale. Această distincție, esențială în Ortodoxie, a fost clarificată de Sfântul Grigorie Palama. Reafirmarea esenței spirituale a creștinismului răsăritean este crucială astăzi, iar porunca „Rugați-vă neîncetat” (1Tes 5,17) rămâne actuală, chemând pe „toți oamenii la mântuire și la cunoștința adevărului” (1Tim 2,4). În al doilea rând, în ziua I a creației, refrenul „a fost seara, a fost dimineață” din versetul 5 al Facerii nu indică doar o unitate temporală, ci un moment de încheiere a unei lucrări divine. Sf. Vasile cel Mare oferă detalii exegetice în acest sens. El subliniază că seara marchează trecerea dintre zi și noapte, unde lumina și întunericul se întâlnesc fără a se amesteca, iar dimineața reprezintă momentul când întunericul cedează locul luminii, fiind „vecinătatea nopții cu ziua”<sup>12</sup>.

Sfântul Vasile explică faptul că noaptea îi oferă întâietate luminii, deoarece lumina a fost creată prima. Astfel, se menționează sfârșitul zilei înaintea sfârșitului nopții. Înainte de apariția luminii, nu exista noapte, ci doar întuneric, diferit de noaptea numită astfel de Dumnezeu. Acest întuneric inițial marchează sfârșitul unei etape din creație și funcționează ca un element de separare a luminii, fără conotații negative, pentru a evidenția diferența dintre zi și noapte<sup>13</sup>.

Conceptul de lumină ocupă un loc semnificativ în majoritatea religiilor și culturilor, putând fi înțeles atât la nivel literal, cât și metaforic. În sens metaforic, lumina este utilizată adesea ca simbol al vieții, al bucuriei, al

<sup>12</sup> Ioan CHIRILĂ, „Să fie lumină! (Fac. 1,3) în înțelegerea luminii primordiale,” accesat 5 iunie 2025, <https://kirioan.ro/>.

<sup>13</sup> Ioan CHIRILĂ, *Sfânta Scriptură, Cuvântul Cuvintelor* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2010), 54.

propășirii sau al înțelepciunii. Suplimentar, lumina este un simbol al slavei sau al prezenței dumnezeiești (Ps 103,2; Is 60,1-3), cea care strălucește spre izbăvirea (Ps 17,1; Is 60,20) sau spre judecata tuturor (Is 10,17)<sup>14</sup>.

Despre natura luminii și despre rolul ei în referatul creației au scris îndeosebi Părinții care au alcătuit omiliile la Hexaemeron (Origen, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Ambrozio al Milanului, Sf. Ioan Gură de Aur etc.). Era firesc ca aceștia să sesizeze calitățile cu totul aparte ale acestei lumini dumnezeiești și să precizeze diferențele de natură care existau între aceasta și lumina fizică pe care Dumnezeu o învederează în ziua a patra.

Rabinii (Rashi, Maimonide, etc.) care au interpretat referatul creației au realizat un demers asemănător. Însă interpretările acestor sunt impregnate de nuanțări raționale care diferențiază discursul lor de cel al Părinților Bisericii. Doar raportările lor mistice regăsite în midrașele (*Genesis Raba*) consonează pe deplin cu perspectivele patristice care identifică lumina primordială cu strălucirea slavei dumnezeiești. În privința viziunii dezvoltate de Părinți cu privire la lumina primei zile, remarcăm și o interpretare în cheie hristologică (Sf. Chiril al Alexandriei, Origen). Această lumină care era menită să umple de prezența lui Dumnezeu toată materia, nu putea fi disociată de Cel pe care Evanghelistul Ioan îl numește Lumină a lumii (In 14,6) încă din prologul scrierii sale<sup>15</sup>.

A deveni cultivat este o împlinire prin cultură și muncă persistentă și metodică. Omul, nu atât cel biologic, somatic, cât omul întreg, omul profund, persoană unică și irepetabilă în istoria întregii lumi are nevoie de împlinirea prin cultură și muncă. Transferul generos și solidar de valori umane, căutare dintotdeauna a tuturor generațiilor, dă mărturie asupra felului în care cultura și educația au fost și sunt esențiale în viața personală și comunitară. „Cultura este fundamental importantă tocmai fiindcă induce în noi o devenire. Și este limpede că suntem roadele și consecințele a ceea ce cultivăm în noi. Cultura este mâncarea noastră, care prin asimilare ne structurează ca ființă”<sup>16</sup>.

Se poate observa importanța culturii atât pentru cei oamenii contemporani, cât și pentru Sfinții Părinți. Chiar dacă aceștia au fost oameni ai duhului, nu au neglijat dorința de formare prin știința și cultura epocii în care au trăit. Astăzi a descrie relația dintre teologia ortodoxă și știință fără a aminti de experiența ecclesială de tip apologetic, dobândită de-a lungul secolelor, ar

<sup>14</sup> Robert DELSNYDER, „Light,” în *Eerdmans Dictionary of the Bible*, ed. David N. Freedman (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 810.

<sup>15</sup> CHIRILĂ, „Să fie lumină!,” accesat 5 iulie 2024, <https://kirioan.ro/>.

<sup>16</sup> Adrian LEMENI și Răzvan IONESCU, *Teologie ortodoxă și știință* (București: EIBMBOR, 2007), 112.

construi fără îndoială o mare lipsă, dată fiind bogăția și importanța acesteia din urmă față de tema noastră de reflecție, notează teologul și academicianul român Dumitru Popescu.

Părinții Bisericii „au reușit nu numai un serios și nuanțat dialog cu reprezentății culturii profane, îmbrăcând mesajul credinței într-o formă adecvată aceluia timp, dar au și conturat reperele de bază ale unei metodologii selective, pe care o poate utiliza la fel de eficient și teologia astăzi”<sup>17</sup>. Abordările științifice ale diferitelor probleme ale societății și dezvoltării umane nu sunt considerate ca un demers ce depinde exclusiv de competențe omenești<sup>18</sup>, jucând un rol important în apărarea credinței creștine împotriva calomniilor și a denigrărilor filosofilor, respingerea idolatriei și a politeismului prin afirmarea Dumnezeuului unic revelat în Iisus Hristos, prezentarea credinței creștine devenită accesibilă printr-o adaptare a mesajului prin limbajul și terminologia proprii fiecărei structuri sociale<sup>19</sup>.

Sfinții Părinți s-au raportat la știință și religie ca la o conlucrare, nu ca la un conflict. Trebuie subliniat faptul că aceștia „nu au exclus” știința, deși au combătut teoriile științifice cu privire la „facerea lumii”, teorii care se dovedesc a fi eronate. Sfinții Părinți sunt științifici în expunerile și argumentările lor, iar prin Duhul Sfânt au oferit interpretarea corectă asupra acestora, excluzând mândria și orgoliul din cercetarea ruptă de Dumnezeu, și lăsând pe Duhul Sfânt să lucreze prin mintea și gândirea lor. De exemplu Sfântul Ioan Damaschin justifică:

„Toți susțin că cerul este sferic și că el se îndepărtează în chip egal de la Pământ, și în sus, și în lături, și în jos”, iar „cerul este totalitatea zidurilor văzute și nevăzute (...) și spunem că la facerea universului am primit și facerea cerului, despre care filosofii păgâni, însușindu-și învățătura lui Moise, spun că este o sferă.”<sup>20</sup>

Sf. Ioan Damaschin pe baza unor teorii științifice oferă câteva învățături despre cosmogonie la nivelul de cunoaștere a acelor timpuri în care el a trăit, și nu exclude sau nu se rușinează să ofere unele informații cu privire la cosmogonie, ci afirmă partea științifică. Prin urmare există o simbioză în acest sens și la Sfinții Părinți.

<sup>17</sup> POPESCU, „Teologie, cultură, știință,” 7–8.

<sup>18</sup> IONESCU, *Teologie Ortodoxă și știință*, 122–3.

<sup>19</sup> Adalbert HAMMAN, *Pour lire les Pères de l'Eglise* (Paris: Éd. du Cerf, 1991), 24.

<sup>20</sup> SF. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru (București: Scripta, 1999), 51.

## **Dialogul dintre teologie și știință. Dimensiunea eshatologică a luminii**

Explorarea relației dintre lumină, creație, știință și religie, așa cum este reflectată în textele patristice și teologice, evidențiază un profund dialog între cunoașterea rațională și spirituală. Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie Palama, prin interpretările lor, accentuează importanța unei înțelegeri literale și echilibrate a textelor biblice, respingând interpretările alegorice care ar putea distorsiona mesajul divin. Ei subliniază că lumina necreată și rugăciunea isihastă sunt esențiale pentru comuniunea cu Dumnezeu și cunoașterea adevărului suprem<sup>21</sup>.

În acest context, Sfântul Grigorie de Nazianz evidențiază armonia dintre știință și religie, arătând că rațiunea și cercetarea științifică nu exclud, ci completează revelația divină. Aceasta este o dovadă că adevărata cunoaștere necesită atât rațiune, cât și credință, fiindcă numai prin căldura dragostei și lumina credinței se poate realiza un dialog fructuos între știință și religie<sup>22</sup>.

Sfinții Părinți ne învață că răul nu provine dintr-o natură exterioară, ci din propriile noastre acțiuni și responsabilități. Aceasta ne îndeamnă la introspecție și la o viață în comuniune cu Dumnezeu, unde rugăciunea joacă un rol crucial în eliberarea minții și în purificarea sufletului<sup>23</sup>.

Cosmologia ortodoxă este străbătută de o idee fundamentală și, anume, întreaga creație este un act al voinței divine, iar lumina are un rol central în ordonarea cosmosului. Înainte de căderea omului, lumea a fost lumină și armonie, în care omul trăia într-o relație directă cu Creatorul său. După păcat, însă, această lumină s-a ascuns, iar întunericul a pătruns lumea. În viziunea ortodoxă, însă, prin Întruparea lui Iisus Hristos, această lumină a fost restaurată. Cosmologia ortodoxă este una eshatologică, iar restaurarea luminii este legată de viziunea unei lumi noi, în care lumina divină va umple întregul univers.

În Apocalipsă se spune că în „Noul Ierusalim” nu va mai fi nevoie de soare, pentru că „Domnul Dumnezeu va fi lumina lor” (Apoc 21,23). Astfel în viziunea ortodoxă, întoarcerea luminii în cosmos este un semn al

<sup>21</sup> SF. GRIGORIE PALAMA, *Cuvinte în apărarea celor ce se liniștesc în chip sfânt*, vol. 3, trad. Cornel Coman, Adrian Tănăsescu și Cristian Chivu (București: Gândul Aprins, 2015), 110-24.

<sup>22</sup> SF. GRIGORIE DE NAZIANZ, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție și elogiul Sfântului Vasile cel Mare*, trad. N. Donod (Huși, 1931), 67.

<sup>23</sup> SF. IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*, în PSB 57, trad. Vasile Cojocaru și David Popescu (București: EIBMBOR, 1990).

restaurării păcii și armoniei în întreaga creație. Într-adevăr, lumina divină și bucuria negrăită a acestei experiențe nu sunt altceva decât manifestarea harului Sfânt, căci, unde este Hristos, acolo este Tatăl și Duhul Sfânt (In 17,11). „Împărtășirea de harisma luminii este coroana biruinței împărtășită de Dumnezeu ca urmare a efortului ascetic susținut, a îndepărtării de patimi și a treptei purificări pentru Hristos, pentru ca El să strălucească prin harul Său în credinciosul în care El ia chip la Botez”<sup>24</sup>. Sfinții Părinți ne învață că Sfânta Lumină vine în timpul rugăciunii de profundă pocăință pentru păcatele noastre și, de asemenea, în timpul rugăciunii făcute cu compasiune pentru cei ce ne offensează. În aceste momente, iubirea se contopește cu Lumina și Lumina pătrunde în suflet, iar exteriorul devine ca o atmosferă saturată de lumină pe care ochiul o poate zări. Venirea puterii divine în lăuntrul nostru are ca efect faptul că toate manifestările vieții omului capătă caracterul unui complet pozitiv, liber de contradicțiile interioare.

Mintea și inima, mișcate de iubirea lui Hristos, nu cunosc îndoiala. Și când iubirea lui Dumnezeu se revarsă ca un râu îmbelșugat, atunci ea se transformă în contemplarea Luminii necreate, care comunică nepătimirea, care ne dă o negrăită bucurie rezultată din libertatea duhului nostru, căci atunci „omul petrece în afară de moarte și de frică”<sup>25</sup>.

Este adevărat că această „iluminare” este legată de efortul omului de a se purifica, de a se elibera de păcat și de patimi prin puritatea inimii și practicarea virtuților. „Fericiți cei curați cu inima, pentru că ei Îl vor vedea pe Dumnezeu” (Mt 5-8) în veșnicie, dar și pe acest pământ în lucrurile create. În cadrul cosmologic, lumina poate fi văzută și în legătură cu structura fizică a universului. Multe dintre învățăturile ortodoxe au subliniat că întreaga creație este un răspuns al iubirii divine, iar frumusețea luminii naturale, inclusiv lumina, este un „semn al lui Dumnezeu”. Fără această lumină, creația nu ar putea exista sau evolua într-un mod ordonat.

## Concluzii

Analiza conceptului de lumină în teologia ortodoxă și în cosmologia patristică evidențiază faptul că aceasta depășește cu mult dimensiunea strict fizică sau simbolică, constituind o realitate teologică fundamentală prin care se exprimă prezența și lucrarea lui Dumnezeu în lume. În perspectiva tradiției ortodoxe, lumina este strâns legată de revelația divină, de experiența mistică

<sup>24</sup> Gheorghe PETRARU, „Cunoașterea lui Dumnezeu după Sf. Simeon Noul Teolog,” *Ortodoxia* 40.2 (1988): 117.

<sup>25</sup> SAHAROV, *Mistica vederii lui Dumnezeu*, 104.

a comuniunii cu Dumnezeu și de dinamica procesului de îndumnezeire a omului.

În plan dogmatic, distincția dintre lumina creată și lumina necreată, formulată în mod deosebit în teologia isihastă și sistematizată de Sf. Grigorie Palama, constituie un element esențial al antropologiei și spiritualității ortodoxe. Prin energiile necreate ale lui Dumnezeu, omul poate participa real la viața dumnezeiască fără a se confunda cu ființa divină. Experiența luminii taborice, contemplată de sfinți în cadrul vieții ascetice și liturgice, devine astfel expresia concretă a acestei comuniuni.

În același timp, cosmologia ortodoxă subliniază rolul central al luminii în ordonarea și înțelegerea creației. Interpretările patristice ale referatului creației, în special cele oferite de Sf. Vasile cel Mare în *Omiliile la Hexaemeron*, resping orice formă de dualism între lumină și întuneric și afirmă caracterul fundamental bun al creației. Întunericul nu este o realitate ontologică autonomă, ci expresia absenței luminii și a comuniunii cu Dumnezeu, ceea ce subliniază responsabilitatea morală a omului în raport cu libertatea sa.

De asemenea, reflecția patristică asupra luminii evidențiază o deschidere autentică către dialogul dintre teologie și cunoașterea științifică. Părinții Bisericii nu au respins cunoașterea rațională, ci au integrat-o într-o viziune mai largă asupra lumii, în care rațiunea și revelația se completează reciproc. Această perspectivă rămâne relevantă și în contextul contemporan, oferind un cadru de interpretare în care descoperirile științifice pot fi înțelese în armonie cu dimensiunea spirituală a existenței.

În dimensiunea sa eshatologică, lumina devine simbolul restaurării finale a creației și al împlinirii planului divin. Revelația biblică indică faptul că destinul ultim al lumii este transfigurarea ei în lumina slavei lui Dumnezeu, realitate anticipată deja în viața liturgică și ascetică a Bisericii. Astfel, lumina nu reprezintă doar începutul creației, ci și finalitatea ei, în care întreaga existență este chemată să participe la slava și viața veșnică a lui Dumnezeu.

Prin urmare, conceptul de lumină constituie un element integrator al teologiei ortodoxe, reunind dimensiunile cosmologică, antropologică, spirituală și eshatologică ale credinței. În acest sens, reflecția asupra luminii oferă nu doar o interpretare teologică a creației, ci și o perspectivă profundă asupra vocației omului de a deveni „fiu al luminii” și participant la viața dumnezeiască.



# Promisiunile divine cu privire la viitorul celor 12 fii ai lui Iacob\*

Drd. **Cristian Șildan**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
sildan\_cristian@yahoo.com

## **Abstract**

This study examines the divine promises concerning the future of the twelve sons of Jacob as recorded in Genesis 48-49, exploring both their literal historical fulfillment and their allegorical interpretation within Christian tradition. Positioned at the conclusion of Genesis, Jacob's prophetic blessings represent a theological bridge between the patriarchal narratives and the historical unfolding of Israel as a people. The article first situates these prophecies within their broader covenantal context, tracing their roots to the promises made to Abraham and their development through Isaac and Jacob. It then analyzes the historical trajectories of the twelve tribes, highlighting how specific elements of Jacob's words materialized in the political, military, and spiritual life of ancient Israel. In its final section, the study turns to patristic exegesis, demonstrating how early Christian writers interpreted these blessings typologically – as prefigurations of Christ, the Church, and the unfolding of salvation history. Particular attention is given to the messianic prophecy concerning Judah, the symbolic readings of Joseph and his sons, and the spiritual applications drawn from Benjamin and Dan. Beyond its historical and theological dimensions, the article underscores the contemporary relevance of these ancient promises. In a world marked by identity crises, fragmentation, and interreligious tensions, Jacob's prophecies offer a framework for understanding continuity, divine providence, and the transformative capacity of imperfect individuals within God's salvific plan. For modern readers – whether scholars, believers, or laypersons – the text provides insight into the enduring relationship between divine promise and human responsibility, encouraging reflection on heritage, vocation, and spiritual identity in today's globalized society.

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

**Keywords:** Jacob's blessings, Twelve Tribes of Israel, biblical prophecy, patristic exegesis, messianic typology, salvation history, divine covenant.

## Introducere

Promisiunile lui Iacob către fiii săi, așa cum i-au fost descoperite profetic de Dumnezeu pe patul de moarte, constituie încheierea cărții Facerii, capitolele 48 și 49 din cele 50 ale sale. Iacob și clanul său ajung în Egipt, invitați de Iosif, faimosul fiu trădat și vândut cândva de frații săi și devenit între timp vizir al lui Faraon. Iosif însă i-a iertat și adus în Egipt pentru a-i salva de foametea care bântuia lumea pe atunci. Odată cu reunirea celor 12 familii, instalarea lor în Goșen și moartea lui Iacob se încheie formarea lui Israel ca popor și începe propriu-zis existența sa istorică: va urma peste secole robia egipteană, apoi Exodul spre Țara Făgăduinței. Pentru o seminție aleasă precum a lor, nu este surprinzător ca această etapă s-a încheiat cu un set de profeții. Cartea Facerii este practic istoria destinului omenirii, de la Adam primul om, trecând pe la Noe salvatorul și restauratorul omenirii, până la concentrarea atenției Domnului asupra lui Avraam, strămoșul Israeliților, primul credincios al unui Legământ permanent cu El. Avraam a fost încercat și ales ca să dea naștere poporului care va împlini Planul Divin și din care, peste milenii, Se va naște Mântuitorul.

Facerea 48-49 prezintă o viziune panoramică asupra viitorului poporului Israel, așa cum apare în viziunea lui Iacob. Fiecare binecuvântare conține indicii despre rolul pe care fiecare trib îl va avea în istoria mântuirii: binecuvântările lui Iacob depășesc cadrul istoric și cultural al Israelului antic, având o semnificație tipologică ce se extinde asupra întregii istorii a mântuirii. Pe măsură ce progresăm în citirea Scripturii, ne dăm seama că personajele și evenimentele descrise în acest capitol trebuie considerate tipuri ale unor realități spirituale mai profunde. Putem identifica în el nu doar caracterizări ale fiilor lui Iacob-Israel și a devenirii lor în istoria lumii, ci și expunerea unor tipologii umane și prefigurări ale unor aspecte ale vieții Mântuitorului și ale Bisericii.

Prezentul articol își propune expunerea promisiunilor divine legate de fiecare fiu și analiza împlinirii lor. Dar nu se poate opri aici: aspectele acestei împliniri sunt atât literale cât și alegorice, și au implicații profunde atât pentru dogma creștină de mai târziu, cât și pentru credincioșii creștini considerați individual.

În scopul de a trata toate aceste teme, articolul va conține 3 capitole: unul care va prezenta contextul profețiilor și destinatarilor acestora cu istoria familiilor lor, și profețiile în sine.

Al doilea capitol va trata împlinirea literală a ziselor profeții, atât în contextul Vechiului Testament cât și în cel, mai general, al istoriei lumii. Se va lua în considerare atât fiecare trib în parte cât și neamul Israelit în general. Informația va proveni din Vechiul Testament dar și din câteva alte surse.

Al treilea capitol se va apleca asupra interpretărilor alegorice ale profețiilor, care vin din perspectiva Bisericii, adică a Noului Legământ. Aici voi folosi mai ales opinii Patristice. De asemenea, mă voi apleca asupra relevanței acestei interpretări alegorice pentru viața spirituală a credincioșilor contemporani.

### **Cele 12 triburi ale lui Israel – o promisiune divină**

Am amintit mai sus despre contextul în care Iacob și fiii săi au ajuns în Egipt: Domnul a folosit trădarea fraților lui Iosif ca un mod prin care mai apoi acesta să-și salveze neamul invitându-i pe toți în Egipt, țara pe care tot el o salvase de foamete prin interpretarea corectă a viselor faraonului și măsurile înțelepte luate ulterior.

Dar povestea familiei lui Israel și a legăturii ei cu Dumnezeu nu începe însă aici: de fapt ei erau descendenți ai lui Shem, fiul cel mai important și mai binecuvântat al lui Noe. De subliniat că erau urmașii lui Avraam urmașul lui Peleg fiul lui Eber, urmașul lui Arpacsad, fiul mai mare al lui Shem. Această familie a dat mai mulți oameni care au rămas credincioși Domnului, fiind printre puținii care nu au căzut în diverse forme de idolatrie după erezia lui Nimrod de la Babel. Avraam a fost însă unicul pe care Dumnezeu l-a ales pentru a avea cu el un Legământ permanent: va face din el tatăl unui popor care va avea misiunea să păstreze credința monoteistă peste milenii și să dea naștere multor profeți, sfinți și oameni influenți care să schimbe istoria și mentalitatea lumii conform Planului Divin. Iar la împlinirea vremurilor, din acest popor urma să Se întrupeze Fiul Său pe Pământ. Domnul i-a promis deja lui Avraam, în mod repetat (Fac 12,2.3.7; 13,14-17; 14,19-20; 15,1-5.13.21; 16,19-21; 18,10.14; 21,12.18; 22,16-18; 24,60), că va fi tatăl multor popoare, că urmașii săi vor moșteni Canaanul și dincolo de limitele acestuia, că vor fi mulți regi printre ei, vor fi bogați și puternici, și că întregul Pământ va fi binecuvântat prin urmașii săi. Aceste binecuvântări au venit fie direct prin vocea Domnului, fie prin diverse persoane inspirate precum Melchisedec. Parțial, binecuvântarea unei descendențe numeroase se împlinește încă din zilele vieții lui: numai fiii lui cu Chetura sunt foarte numeroși (Fac 25,1-6). Fiul său nelegitim Ismael are și el o descendență numeroasă. Altfel, Avraam mai e și bogat și puternic, triumfător în tot ce întreprinde inclusiv în lupte,

cum vedem în Facerea 14,13-16, unde ni se descrie cum el cu 318 slugi înving o mare armată.

Profețiile despre un viitor măreț, cu multe neamuri puternice descinzând din stirpea lor, se repetă și în zilele lui Isaac și ale lui Iacob. De altfel, ca un fir roșu pe parcursul acestor capitole din Facere, se specifică de multe ori că singură seminția ieșită din linia directă Avraam-Isaac-Iacob va moșteni Legământul și binecuvântările cele mai mari, și că va domni peste ceilalți urmași ai lui Avraam și peste alte popoare. Deja Rebecăi, soția lui Isaac, i se profetește că va fi mamă a două popoare rivale și că un fiu va domni peste celălalt, iar evenimentele ulterioare îl confirmă pe Iacob ca fiind moștenitorul Legământului și al dreptului de întâi-născut, cu binecuvântările cele mai mari (Fac 25,23.31-34; 26,2-4.24; 27,27-29.37.39-40; 28,3; 32,24-29; 35,10-12). Însă capitolul 36 ne prezintă zecile de urmași ai lui Esau/Edom, fratele lui Iacob, la rândul său părinte de popoare și căpetenii.

Lui Iacob i se nasc copii cu 4 femei (Fac 29,21-35; 30,1-24): cele două fiice ale lui Laban, Lia și Rahela, și slujnicele lor Bilha și Zilpa. Conform unei tradiții rabinice, și acestea din urmă erau tot fiice ale lui Laban dar nelegitime<sup>1</sup>. Fiii lui Iacob dau apoi naștere celor 12 triburi care formează poporul Israel. Numele copiilor sunt Ruben, Simeon, Levi, Iuda, Isahar, Zebulon și o fiică Dina, de la Lia; Iosif și Veniamin de la Rahela. Slujnica Bilha l-a născut pe Dan și Neftali, iar Zilpa pe Gad și Așer. La fel ca Avraam și Isaac, Iacob e prosper și triumfător în tot ceea ce întreprinde, ajungând și el bogat și puternic chiar fără a lua în considerare moștenirea sa părintească (Fac 30,43). Esau este și el puternic și bogat.

Apoi urmașii lui Iacob cresc, apare neînțelegerea dintre frați, invidia pe Iosif și vinderea sa în Egipt, urmată de revanșa sa asupra sorții și a fraților săi. La final se reunesc cu toții în Egipt, iar Iacob pe patul de moarte rostește câte o profeție pentru fiecare fiu.

Să privim textul profețiilor. Mai întâi, la capitolul 48, Iacob îi binecuvântează separat pe Efraim și Manase, fiii lui Iosif. Interesant, pune mâna stângă pe capul lui Manase și cea dreaptă pe al lui Efraim, deși acesta din urmă nu era primul născut. Dar Manase stătea în fața dreptei lui Iacob iar Efraim în a stângii, astfel că mâinile îi sunt încrucișate în timpul binecuvântării:

„Israel însă și-a întins mâna sa cea dreaptă și a pus-o pe capul lui Efraim, deși acesta era mai mic, iar stânga și-a pus-o pe capul lui Manase. Înadins și-a încrucișat mâinile, deși Manase era întâiul născut. Și i-a

---

<sup>1</sup> Louis GINZBERG, *Legende de evreilor*, vol. I (București: Hasefer, 2014), 401.

binecuvântat, zicând: «Dumnezeul, înaintea Căruia au umblat părinții mei: Avraam și Isaac, Dumnezeul Cel ce m-a călăuzit de când sunt și până în ziua aceasta; Îngerul ce m-a izbăvit pe mine de tot răul să binecuvânteze pruncii aceștia, să poarte ei numele meu și numele părinților mei: Avraam și Isaac, și să crească din ei mulțime mare pe pământ!» Și Iosif, văzând că tatăl său și-a pus mâna sa cea dreaptă pe capul lui Efraim, i-a părut rău și, luând mâna tatălui său ca să o mute de pe capul lui Efraim pe capul lui Manase, A zis către tatăl său: «Nu așa, tată, că cestălalt este întâiul născut. Pune dar pe capul lui mâna ta cea dreaptă!» Tatăl său însă n-a voit, ci a zis: «Știu, fiul meu, știu! Și din el va ieși un popor și el va fi mare; dar fratele lui cel mai mic va fi mai mare decât el și din sămânța lui vor ieși popoare nenumărate». Și i-a binecuvântat pe ei în ziua aceea, zicând: «Cu voi se va binecuvânta în Israel și se va zice: Dumnezeu să te facă așa ca pe Efraim și ca pe Manase!» Și așa a pus mâna pe Efraim înaintea lui Manase.” (Fac 48,14-20).

Apoi la capitolul 49, Iacob rostește profețiile despre toți frații:

„Ruben, întâi-născutul meu, tăria mea și începătura puterii mele, culmea vredniciei și culmea destoiniciei; Tu ai clocotit ca apa și nu vei avea întăietatea, pentru că te-ai suit în patul tatălui tău și mi-ai pângărit așternutul pe care te-ai suit. Frații Simeon și Levi... Unelte ale cruzimii sunt săbiile lor. În sfatul lor să nu intre sufletul meu și în adunarea lor să nu fie părtaşă slava mea, căci ei, în mânia lor, au ucis oameni și, la supărarea lor, au ologit tauri! Blestemată să fie mânia lor, căci ea a fost silnică, și aprinderea lor, căci a fost crudă; îi voi împărți pe ei în Iacov și îi voi risipi în Israel. Iudo, pe tine te vor lăuda frații tăi. Mâinile tale să fie în ceafa vrăjmașilor tăi. Închina-se-vor ție feciorii tatălui tău. Pui de leu ești, Iudo, fiul meu! De la jaf te-ai întors... El a îndoit genunchii și s-a culcat ca un leu, ca o leoaică... Cine-l va deștepta? Nu va lipsi sceptru din Iuda, nici toiag de cârmuitor din coapsele sale, până ce va veni împăciuitorul, Căruia se vor supune popoarele. Acela își va lega de viță asinul Său, de coardă mânzul asinei Sale. Spăla-va în vin haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său! Ochii Lui vor scânteia ca vinul și dinții Săi vor fi albi ca laptele. Zabulon va locui lângă mare, va da liman corăbiilor și marginea hotarului lui va fi până la Sidon. Isahar este ca asinul voinic, care odihnește între staule. Văzând că odihna e bună și ținutul său gras, își pleacă umerii sub povară și se face bărbat

plătitor de bir. Dan va judeca pe poporul său, ca pe una din semințiile lui Israel. Dan va fi șarpe la drum, viperă la potecă, înveninând piciorul calului, ca să cadă călărețul. În ajutorul Tău nădăjduiesc, o, Doamne! Gad, strâmtorat va fi de cete înarmate, dar le va strâmtora și el pas cu pas. Din Așer va veni pâinea cea grasă și regilor le va da mâncăruri alese. Neftali, cerboaică slobodă: el rostește graiuri minunate. Iosif, ramură de pom roditor, ramură de pom roditor lângă izvor, ramurile lui se revarsă peste ziduri. Îl vor amărî și îl vor dușmăni; înspre el aruncă săgeți și îl vor sili la luptă. Dar arcul lui va rămâne tare și mușchii brațului lui întăriți, mulțumită Dumnezeului celui puternic al lui Iacov, Cel ce este păstorul și tăria lui Israel. De la Dumnezeuul tatălui tău, și El te va ajuta; și de la cel Atotputernic - El te va binecuvânta; de la El să vină binecuvântările, de sus din ceruri, și binecuvântările adâncului de jos, binecuvântările sânilor și ale pântecelui. Binecuvântările tatălui tău întrec binecuvântările munților celor din veac și frumusețea dealurilor celor veșnice. Aceste binecuvântări să fie pe capul lui Iosif, pe creștetul celui mai ales între frații lui. Veniamin, lup răpitor, dimineața va mânca vânat și pradă va împărți seara.” (Fac 48,14-27).

Profețiile alcătuiesc un text complex fiindcă privesc atât o anumită caracteristică definitorie a fiecărui fiu, cât și elemente din viitorul și chemarea fiecăruia. Voi adânci această idee în capitoul care urmează.

### **Împlinirea literală a promisiunilor**

Cea mai evidentă împlinire a profețiilor este că cele 12 familii au devenit după 4 secole 12 triburi, au format neamul Israel cu milioane de membri, au fost în robia egipteană cum i s-a prezis lui Avraam, au fost scoși de acolo de Dumnezeu prin Moise, au răătăcit 40 de ani și în final au învins și ucis sau izgonit neamul Cananeenilor și au ocupat Pământul Făgăduinței. Profețiile care au venit mai târziu, bunăoară prin Moise, nu ne interesează aici. Dar e interesant să ne amintim de unele din ele, cum ar fi că israeliții vor cădea în idolatrie, vor pierde țara, vor ajunge să fie răspândiți în toată lumea, vor fi cei care împrumută bani tuturor, vor fi dușmăniți și distruși de un popor care vine „ca un zbor de vultur” de departe asupra lor, iar la final se vor pocăi și se vor întoarce în Țara Sfântă unde vor fi din nou binecuvântați (Deut 28,29). De asemenea, fiii lui Iosif au ajuns două triburi separate, primind fiecare propriul teritoriu. Ulterior, când Israelul s-a separat în două regate după moartea lui Solomon, tribul lui Efraim a deținut supremația în regatul de Nord (3Rg 12,20.25; 16,24).

Să urmărim rolul fiecărui trib în istoria Israelului și modul în care profețiile lui Iacob s-au împlinit pentru fiecare din ele:

Ruben a fost primul născut al lui Iacob. E dintre frații care se opun uciderii sau vânzării lui Iosif, și care recunoaște vina fraților pentru faptele lor (Fac 37,18-22.28; 42,22). El se culcă însă cu Bilha (Fac 35,22) și pierde dreptul de întâi născut în favoarea lui Iosif. Deși fusese primul, generează un trib marginal, care la formarea țării Israel se așează de altfel pe un teritoriu mic în stânga Iordanului. Rubeniții sunt preponderent ciobani ca ocupație. Profeția lui Iacob le recunoaște calitățile dar nu iartă fapta tatălui lor și spune că vor fi clocotitori și instabili precum apa, și astfel se și dovedesc a fi, de multe ori eschivându-se de la obligațiile războinice ale neamului. Au avut însă ciocniri cu popoarele Amoniților, Ishmaeliților și Moabiților, uneori câștigând alteori pierzând (Jud 5,15-16; 1Par 5,10). Par să se fi conglomerat cu tribul vecin al lui Gad din moment ce documentele epocii cum ar fi „stela lui Mesha” nu-i menționează separat în secolul 9 î.Hr.<sup>2</sup> Când Asirienii au exilat triburile Regatului de Nord, au fost și ei duși în zona Caucazului și Iranului de nord ca și ceilalți (1Par 5,26). Tribul are meritul de a-l fi dat pe profetul Osea. Stema lor pare să fi fost Mătrăguna, plantă asociată cu dragostea la evrei.

Simeon și Levi sunt cei doi frați care au măcelărit populația din Sichem după violul surorii lor Dina (Fac 34,25-30). Conform unor tradiții, ei l-au dușmănit cel mai tare pe Iosif. Iacob rămâne supărat pe ei pentru fapta lor și le prezice un viitor marcat de violență. De asemenea le spune că nu vor avea un teritoriu al lor, ceea ce se și împlinește: Leviții sunt preoți sacrificatori care trăiesc în 48 de cetăți răspândite în întregul Israel (Ios 21,3; Num 35,1-8). Altfel ei se ocupă de cultul mozaic și de întreținerea Templului. În sânul lor, seminția lui Aaron formează preoțimea de rang mare, propriu-zisă, cei care intră în Sfânta Sfintelor. Sunt fideli lui Moise (Ieș 32,26) deși nu sunt fără greșală (de exemplu rebeliunea lui Core din Num 16). În perioada pre-exil, deși li se atribuisese funcția preoțească, mulți leviți – chiar din neamul lui Moise – nu au ezitat să se alăture idolatriei celorlalte triburi (Jud 18,14-27). În vremea Monarhiei ajung și un fel de funcționari (1Par 26,29-32; 2Par 23,2-9), rămânând așa până la vremea Diasporei romane<sup>3</sup>. Tribul Simeon trăiește pe teritoriul tribului Iuda (Ios 19,1; Jud 1,3). După separarea regatelor de nord și de sud, Simeoniții trec spre nord iar Leviții spre sud (2Par 11,3; 13-15). Cei de ascendență Levită se cunosc în

<sup>2</sup> Shmuel AHITUV, *Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, A Carta Handbook (Jerusalem: Carta, 2008), 389-418.

<sup>3</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 12, “Levi” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 681.

parte până azi, printre evrei. Simeoniții au fost deportați de asirieni. Dintre Leviți au ieșit Moise și Aaron, profeți precum Ezekiel și poate Ilie. În secolul 2 î.Hr., Leviții declanșează revolta Macabeilor care salvează religia iudaică de idolatria greacă. Din Simeon nu se cunoaște vreun profet sau om important, tribul fiind destul de nesemnificativ. Simeoniții sunt pedepsiți de Domnul și pierd 24.000 de membri în cursul întâmplării cu idolatria din Midian când Zimri greșește și Fineas îl ucide, și astfel din tribul al treilea cel mai numeros (Num 1,22-23), ajung printre cele mai mici (Num 26,12-14). Moise nu-i binecuvântează înainte de a muri. Majoritatea rămân împreună cu iudeii până la separarea regatelor de nord și de sud, dar încă de la momentul Zimri încep să se împrăștie printre celelalte triburi. Cuceresc pe cont propriu câteva teritorii. Au tendința să includă mulți săraci, nomazi și cerșetori și să se amestece cu alte neamuri. Conform surselor ulterioare, se conglomerază parțial cu seminția lui Manase iar deportările îi diseminează în Etiopia, iar alții o iau spre nord și devin Khazarii, sau evreii est-europeni care formează majoritatea evreilor actuali<sup>4</sup>. Interesant că un Simeon („Semion”, împreună cu personaje cu nume precum Esraa, Hisrau, Aber, Partholomus/Bartolomeu), figurează în genealogiile britanice printre strămoșii acestora, chiar dacă genealogiile lor merg preponderent pe o linie iafetită. Dar nu e de mirare: celții britanici se considerau descendenți fie ai troienilor (edomiți originari de la muntele Seir conform tradițiilor rabinice) fie ai Sciților<sup>5</sup>, populație originară din stepile ucrainene actuale cam de pe unde au apărut și Khazarii ulterior. Mulți fac apropierea Khazari-Akatsiri-Agatârși/Sciți, alții o resping<sup>6</sup>. Oricum ar fi, autoritățile rabinice consideră că Simeon și Manase au ajuns în stepile nord-pontice și că au trăit acolo peste secole până în era creștină, iar sciții au trăit și ei secole în același spațiu. Iar celții consideră că se trag din sciți. E clar

<sup>4</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 18, “Simeon” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 591.

<sup>5</sup> NENNIUS, *Historia Brittonum*, paras. 10-18. Originea scitică în Declarația de la Abroath sau în cronică precum Istoria Eccleziastică a poporului englez a lui Beda Venerabilul, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, cap. 1, par. 7. De asemenea, William COOPER, *After the Flood*, (1995); Bede VENERABLE, *Ecclesiastical History of England: A Revised Translation, with Introduction, Life, and Notes by A. M. Sellar, Late Vice-Principal of Lady Margaret Hall*, Oxford (London: George Bell and Sons, 1907).

<sup>6</sup> Mai mult pe motiv că mulți resping din principiu ideea unei prezențe evreiești acolo, sau ideea că neamurile turanice ar fi scitice. Cronicarii bizantini însă numeau cu regularitate turanicii „sciți”, iar turcii azi se consideră descendenți ai sciților. Cel mai probabil, „scit” era un nume-umbrelă care cuprindea neamuri de stepă de multe origini. Și nu există nici un motiv pentru care vechii evrei să nu fi deprins alte limbi și culturi: până la urmă, cultura și limba yiddish e de sorginte germană! Culturile și limbile se schimbă. Sau vezi cum oameni foarte diferiți ajung Americani astăzi, de multe ori în timp foarte scurt.

că toate aceste popoare s-au deplasat mult, au schimbat populații între ei<sup>7</sup> și au fost toți foarte mari războinici, în majoritatea istoriei lor. Stema lui Levi este Pectoralul preoțesc iar stema lui Simeon este un Turn. Brutalitatea lui Levi pare a fi dirijată doar spre sacrificii animale pentru cultul religios de la Moise încolo, în schimb Simeon pare a fi asociat în continuare cu violența militară, deși Vechiul Testament nu-l prea menționează.

Lui Iuda i se profețește că va deveni căpetenia veșnică a fraților săi. Interesant, dacă ne amintim că dreptul de întâi născut i-a fost dat lui Efraim. Dar despre aceasta mai târziu. Iuda este cel care își convinge frații să nu-l ucidă pe Iosif ci să-l vândă (Fac 37,26-27). În ciuda profeției însă, de la Iacob până la David tribul său nu se ilustrează foarte mult, nefiind des menționat, nici atribuindu-i-se multe fapte importante. Ulterior însă, urmașii săi împlinesc întocmai profeția: nu doar că este cel mai mare trib (Num 1,26-27), dar familia regală davidică provine din el, și deci inclusiv Mântuitorul mai târziu! Prin Acesta, Regele Lumii este într-adevăr unul veșnic, dincolo de orice ar fi putut spera cei care au auzit profeția la vremea lor. Dar mai există un aspect important: prin secesiunea triburilor de nord, care sunt ulterior deportate și cu puține excepții își pierd conștiința de israeliți, Iuda este tribul care păstrează nu doar religia Domnului ci și conștiința etnică. Cei din celelalte triburi care rămân fideli credinței mozaice și casei lui David vin să trăiască în regatul de sud și conglomerându-se în jurul său, iau cu toții în timp numele lui de iudei/evrei (2Par 11,3-17). Lui Iuda i se promite și putere militară, ceea ce se împlinește de asemenea, dinastia davidică fiind una cu mari succese în războaie. Tot iudeu este și Othniel, primul Judecător. Ulterior mai mulți profeți sunt iudei: Isaia, Amos, Ioel, Mica, Obadia, Zaharia, Tefania, Daniel. Iuda devine nucleul în jurul căruia se articulează și se păstrează identitatea evreilor peste veacuri de diasporă și necazuri, drept care în tradițiile rabinice e o figură apoteotică, fiind deseori prezentat ca un adevărat „super-erou”, putând uide singur mii de dușmani, mâncând bare de fier etc. Simbolul său este Leul, figura regală și cu valențe mesianice prin excelență<sup>8</sup>.

Zebulon are o profeție scurtă iar simbolul său e Corabia. Ciudat, din moment ce el primește teritoriu între dealuri și munți și în toată antichitatea nu are nici o tangență cu marea. Dar i se profețește un destin maritim, și

<sup>7</sup> S-au găsit urme khazare în Scandinavia și Ungaria. Contactele lor erau susținute. Vezi László MAKKAJ, “The Hungarians’ Prehistory, Their Conquest of Hungary and Their Raids to the West,” in *A History of Hungary*, ed. Peter F. Sugar, Péter Hanák, and Tibor Frank (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 11.

<sup>8</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 11, “Judah” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 475.

încă unul măreț. Alte profeții ulterioare confirmă și accentuează acest aspect, Zebulon fiind prezentat chiar ca un strângător de bogății din adâncurile mării, dar și din pământ (Deut 33,18-19). Stranie exprimare: în Antichitate – și de altfel până în epoca modernă – nimeni nu se gândea că se pot strânge bogății de pe fundul mării... Oricum li se prezice o mare bogăție, Zebulon ca etimologie trimițând la noțiunea de abundență fără limită. În vremurile biblice, teritoriul lor e mic dar tribul lor e mare, judecătorul Elon provine dintre ei (Judecători 12,11). Au o minoritate cananeeană, spre deosebire de vecinii lor Așer și Neftali care sunt minoritari între cananeeni. Zebuloniții reprezintă cel mai mare contingent din armata lui David (1Par 12,33). Câțiva din ei rămân în Țara Sfântă după deportarea asiriană (2Par 30,6-11) iar ultimii regi iudei se căsătoresc cu zebulonite. După întoarcerea iudeilor din exil, nucleul evreilor galileeni se structurează în jurul acestor zebuloniți. În perioada romană și creștină timpurie acest nucleu evreiesc rămâne în Galileea iar cronicile îi menționează pe acești oameni ca fiind foarte dedicați păstrării învățaturii, culturii și literaturii sacre mozaice și întreținerii rabinilor<sup>9</sup>. Pe scurt, au avut contribuțiile lor importante la existența Israelului antic, dar nimic din profeția lui Iacob nu pare să se fi împlinit. Doar în Noul Testament, mai precis Matei 4,13 autorul atribuie Marea Tiberiadei ținutului lui Zebulon. Dar asta nu contrazice lipsa lor inițială de litoral, din moment ce în vremea Mântuitorului ei constituiau majoritatea evreimii din regiune, ei fiind practic „galileenii”. Oricum, nu erau bogați, fiind cel mult pescari săraci precum apar în Evanghelii, nu navigatori. Dar poate, așa cum a plecat Simeon în alte țări și a devenit alte popoare, așa și Zebulon e acum cunoscut sub alte nume și e o mare putere maritimă și minieră... Iar proximitatea cu Sidonul, evocată în profeție, poate fi indicația unei înclinații nu doar maritime și negustorești, ci și spre desfrânare, Sidonul fiind în Biblie o referință majoră în materie.

Isahar e vecinul lui Zebulon, tot un teritoriu mic. Ei erau mai aproape de Marea Galileii. Dar despre ei nu se spune decât că vor fi voinici, vor avea pământuri bune, bogăție agricolă, dar vor fi oarecum neglijenți și vor ajunge să trudească și să plătească biruri – să fie veșnic amenințați și disputați de doi stăpâni, spun unii rabini. E probabil că Debora provenea din el, și la fel judecătorul Tola (Jud 5,15). Erau oameni săraci dar cu mulți mari înțelepți și învățători ai Legii printre ei. Exista o prezență cananeeană masivă pe teritoriul lor, și mulți manasehiți. Nu se știe nimic altceva despre ei. Deja rabinii talmudici interpretau figurativ „povara” din profeție ca povara Torei, pentru

---

<sup>9</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 21, “Zebulon” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 479.

învățătură. Simbolul lor era Măgarul, animal umil, rezistent și purtător de poveri<sup>10</sup>.

Tribul lui Neftali ocupa în acele vremuri majoritatea Galileii. După Judecătorii 1,33 erau o minoritate între autohtonii cananeeni, pe care nu i-au alungat. Judecătorul Barak provenea dintre ei (Jud 4,6). Cu tot statutul lor mai marginal aveau o anume importanță agricolă și militară. Vor absorbi o parte din Dan. Sunt importanți mai ales în timpul lui David și Solomon când sunt dați sub conducerea ginerelui regelui (3Rg 4,15) dar marginali ulterior. Au de suportat raiduri siriene după secesiunea regatului de nord din care fac parte (3Rg 15,20), iar apoi suferă catastrofa deportării asiriene. Per total avem puține informații despre ei. Simbolul lor era Căprioara, care trimite la o imagine de libertate și grație<sup>11</sup>. Dar nu avem informații care să verifice aceste caracteristici la ei, pe parcursul Antichității.

Urmașii lui Dan au primit teritoriu între cele ale lui Efraim, Iuda, Benjamin și al filistenilor. S-au bătut mult cu cei din urmă iar asta a continuat și pe parcursul existenței regatului unit. Profeția lui Iacob sugerează (și rabinii care o comentează consideră la fel) că se referă la un neam care va fi mereu în mișcare și se va bate pentru recunoaștere și supraviețuire. Ulterior o parte migrează spre nord, cuceresc cetatea Laiș (Jud 18,1-27), la jumătatea distanței dintre Sidon și Damasc, unde e azi Baalbeck și unde ulterior regele secesionist Ieroboam înalță templul său care rivalizează cu cel din Ierusalim. Cântecul Deborei (Jud 5,17) îl menționează în mod misterios pe Dan ca stând „la corăbiile sale”. Istorici evrei importanți notează similaritatea Dan-Danaoi (grecii homerici). Mulți din ei, laici fiind, nedorind să acorde prea multă încredere Bibliei, preferă să spună că asta e un semn că Dan ar fi un trib de origine greacă migrat în Orientul Mijlociu și asimilat între semiți. Dar oare mitologia și istoria greco-romană nu spun categoric că grecii – și alte populații balcanice – sunt fiii lui Danaos care vine din Egipt și ai lui Cadmos care vine din Fenicia, adică din Palestina<sup>12</sup>?... De ce să interpretăm invers sursele vechi? Anecdotic, și irlandezii spun că printre strămoșii lor se numără neamul Danaan din zona Mediteranei... Alt lucru notabil, Samson e un Danit. Dacă Daniții de sud se bat cu filistenii, cei din nord se bat cu sirienii, iar la final sunt toți exilați de asirieni. Când se referă la Dan, rabinii se concentrează mai

<sup>10</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 10, “Isahar” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 766.

<sup>11</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 14, “Neftali” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 773.

<sup>12</sup> DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica*, vol. 12, 40.3G (Chicago: University of Chicago), accesat prin LacusCurtius Online Library.

ales pe Samson. Simbolul lui Dan e Șarpele, care evocă o forță de care trebuie ținut cont și trimite la ideea de șiretenie, dar și la un drum prin existență cu multe curbe și ocolișuri și permanentă schimbare de direcție<sup>13</sup>.

Despre neamul lui Gad se spune că vor fi războinici, vor cuceri și vor fi cuceriți, se vor bate deseori iar dacă vor pierde își vor reveni. Erau mai mult păstori. Se bat mult cu amoniții, moabiții, Siria și alții. Apar ca fiind importanți în strategia lui Saul și a lui David. Sunt apropiați de Beniamin, cu care se amestecă mult (Jud 21). Sunt călcați des de dușmani, mai ales în perioadele slabe ale Israelului. Iefta e gadit, posibil și Ilie. După deportarea asiriană unii au rămas și s-au amalgamat cu evreii. Rabinii îl consideră pe Gad om foarte cucernic, vrednic și foarte puternic, mare luptător. Simbolul lor este Cortul, care evocă mobilitate și frugalitate, dacă nu sărăcie<sup>14</sup>.

Tribul lui Așer se instalează pe litoralul fenician (Ios 19,24-31), și sunt minoritari între fenicienii (Jud 1,32), cu care de altfel Israel are o relație complexă, din Fenicia venind și Hiram arhitectul Templului, și Izabela corupătoarea poporului. Sunt bogați și liniștiți, nu se implică în războaie. Apar multe nume de sorginte străină printre ei. Nu li se cunosc personalități marcante. Se spune despre strămoșul lor Așer că era deja foarte bogat la vremea lui. Se mai spune că pământul tribului lor avea resurse, fertilitate și bogății cât pentru tot restul Israelului. Femeile lor erau foarte frumoase. Par așadar să fi împlinit foarte bine profeția paternă încă din Antichitate. Simbolul lor e Măslinul, copac aducător de mare bogăție, mai ales pe atunci, uleiul său fiind un produs de lux<sup>15</sup>.

Efraim este cel mai binecuvântat dintre urmașii lui Iacob, iar etimologic numele trimite la noțiunea de fertilitate extremă. Tribul ajunge, după domnia lui Solomon, liderul regatului de nord, regele secesionist Ieroboam fiind efraimit. Tribul a migrat și s-a amestecat cu triburile din jur. Din textul biblic transpare clar că s-au considerat mereu lideri - și de multe ori au confirmat: Ioshua a fost unul dintre ei. Au avut preeminență încă de la Exod și instalarea în Canaan (Num 2,18-20; 7,48; 7,54; Jud 5,14). Rabinii insistă pe faptul că Iosua și Samuel, primul și ultimul judecător, și poate Deborah, singura femeie judecător, au fost efraimiți. Conform Judecători 5,13-14, existau amaleciți în

<sup>13</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 5, "Dan" (Detroit: Thomson Gale, 2018), 404.

<sup>14</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 7, "Gad" (Detroit: Thomson Gale, 2018), 328.

<sup>15</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 2, "Așer" (Detroit: Thomson Gale, 2018), 559.

Efraim. Amalec fiind încarnarea a tot ce e rău în viziunea rabinică<sup>16</sup>, acest pasaj poate indica o relație mai ambiguă a efraimiților cu Răul. Ei se afirmă contra tribului lui Manase, care era mai puternic la început, dar slăbește în timp. Profețiile ulterioare legate de el le accentuează pe ale lui Iacob și confirmă că din Efraim va proveni o masă mult mai mare de oameni (ex. Deut 33,17), mai multe popoare, pe când Manase va fi doar un popor, chiar dacă și el unul mare și puternic. Pe de altă parte, tot un efraimit – Ieroboam amintit mai sus – catalizează secesiunea regatului de nord (3Rg 11,26-40; 12). Rabinii spun că motivul pentru care Iacob nu l-a recunoscut pe Efraim la momentul binecuvântării (Fac 48,8) deși au trăit 16 ani împreună în Egipt a fost că a văzut în spirit că Ieroboam va ieși din el, dar apoi l-a binecuvântat când a prevăzut că și Ioshua va ieși tot din el. Unii rabini spun că va veni un Mesia războinic care va proveni din Efraim, înainte de venirea lui Mesia cel mistic care va proveni din Iuda. Despre acest mesia războinic se spune că va distruge Edomul, adică Roma. Efraim este simbolic asociat cu vestul, zăpada, frigul. Unele surse spun că o parte din ei au părăsit Egiptul înainte de Moise. Stema lor e Taurul, un simbol al belșugului, puterii și al impunerii voinței prin forță. Alte profeții mai târzii spun că Efraim va împunge lumea cu coarnele sale până la capetele ei (Deut 33,17). Deci putem presupune că în timp au devenit o masă de popoare puternice și expansioniste care au marcat istoria întregii lumi, deci mult dincolo de Orientul Mijlociu<sup>17</sup>. Iosif primește printre multele binecuvântări, pe cele ale „sânului și ale pântecelui” (Fac 49,25). Expresia simbolizează desigur femeii fertile și frumoase, descendenți numeroși. Nici un alt fiu nu are parte de o trimitere atât de explicită la înmulțirea neamului său. Acest fapt cadrează bine cu ideea multor popoare care să descindă din el. Unii rabini spun că Efraim a ajuns peste vremuri în Grecia, unul din motive fiind că nici Efraim nici grecii nu pronunță „ș” (Jud 12,4-6). Anecdotic, alte limbi fără „ș” sunt finlandeza și galeza, plus polineziana și filipineza (Tagalog). Dacă discuția a ajuns la greci, ar fi util să amintim și corespondența spartanilor cu marele preot Ionatan legată de originea comună a lor și a evreilor (1Mac 12,5-23) – dar aici poate fi vorba atât de efraimiți cât și de daniți, dacă luăm în considerare și ce s-a spus mai sus despre Dan...

Manase este atât fratele cât și rivalul lui Efraim. Gideon este unul dintre oamenii mari originari din el. E un caz mai ciudat între triburile Israelite, prin prezența sa pe ambele maluri ale Iordanului, prin faptul că are teritoriul cel

<sup>16</sup> Gili KUGLER, “Metaphysical Hatred and Sacred Genocide: The Questionable Role of Amalek in Biblical Literature,” *Journal of Genocide Research*, 2020.

<sup>17</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 6, “Efraim” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 456.

mai întins, dar și prin individualizarea unor părți din el care formează un fel de triburi aparte, cum ar fi Machir (Jud 5,14) sau Gilead. Altfel, mulți efraimiți sunt prezenți printre manasehiți (Jud 12,4). Comentariile rabinice îi atribuie lui Manase tot felul de roluri pe lângă Iosif dar nu aflăm nimic interesant despre el decât că era puternic și de încredere. Simbolul său era Inorogul, un blazon care exprimă regalitate și distincție. Va forma, ni se spune, un singur popor, dar unul mare și puternic<sup>18</sup>. Nici acest lucru nu e cunoscut să se fi întâmplat în antichitate, dar poate Manase e sub ochii noștri acum și face istorie, sub alt nume.

Beniamin este cel mai mic fiu al lui Iacob. Sunt multe neclarități cu privire la ei, anumite clanuri ale lor apar când ca beniamite, când efraimite, manasehite, sau așerite. Probabil că au avut loc amestecuri și migrații încă din momentul intrării lui Israel în Canaan. Alte neclarități sunt legate de limitele lor teritoriale. A fost o prezență canaaneană importantă între ei – iebuseii și gabaoniții. Judecătorul Ehud a fost unul dintre ei (Judecători 3,15), la fel și Saul, primul rege al Israelului (1Rg 9,1-2). Poziția lor în teritoriul israelit era una strategică, pământul lor conținând forme de relief și drumuri importante pentru întregul stat. Beniamiții au fost mari războinici dar au fost frecvent rebeli față de autoritate, ori oameni fărădelege (de ex. Jud 19). Se spune că Esther a fost din tribul lor, iar rabinilor le place să spună că primul și ultimul conducător al lor - Saul și Esther – descindeau ambii din Beniamin (Macabeii și dinastia lor au fost oameni vrednici, apărători ai poporului și credinței, dar nu au fost legiuitori pe tron, Leviți ca ei neavând voie să dețină demnitatea regală. Iar dinastia lui Irod a fost complet nelegitimă). Simbolul lor e Lupul, animal de temut prin rezistența sa și prin capacitatea sa de a acționa în haită<sup>19</sup>. Foarte important: Ierusalimul, și deci Templul, se află pe teritoriul lui Beniamin. Împreună cu Iuda și Levi, Beniamin e unul din triburile care nu s-au separat de casa lui David și și-au păstrat conștiința de Israeliți. Celelalte s-au pierdut în istorie, devenind faimoasele „cele 10 triburi pierdute ale Israelului”.

### **Împlinirea alegorică a promisiunilor**

După ce am urmărit măsura în care profețiile s-au împlinit literal, urmează să vedem cum anume pot fi interpretate aceste profeții de manieră spirituală.

<sup>18</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 13, “Manase” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 449.

<sup>19</sup> Fred SKOLNIK și Michael BERENBAUM, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 3, “Beniamin” (Detroit: Thomson Gale, 2018), 354.

Autori patristici de mare autoritate precum Irineu interpretează citate din Vechiul Testament precum promisiunile făcute lui Avraam (Împotriva ereziilor, cartea 4 cap 7), și confirmă că, după venirea Mântuitorului în lume, creștinii sunt noii fii ai lui Avraam – inspirat fiind de texte neo testamentare precum Romani 4<sup>20</sup>.

Tertulian, în „Apologetica” (Răspuns către evrei, cap. 3), demonstrează și el că creștinii sunt cei care primesc noua mărturie (Ier 31,31-32), care se taie împrejur la inimă (Ier 4,3-4), sunt casa lui Iacob nu a lui Esau (Is 2,2-3), vin figurativ la Ierusalim din toată lumea/din multe neamuri (Is 2,3-4) și Dumnezeu îi judecă și îi conduce, împărăția lor e veșnică (Dan 2,34-35; 44-45), transformă armele în pluguri (atât literal cât și spiritual, legea nouă fiind blândă) (Is 2,3-4), nu erau poporul lui Dumnezeu dar vor fi, vor fi mari și uniți (Os 1,10-11). Tot în cartea lui Tertullian la cap. 14, Hristos este evident Mesia, după cum se deduce din diverși profeți – Dan 7,13-14; Is 8,14; Ier 17,9; Ps 38,17 etc<sup>21</sup>.

Episodul din Facerea 48,13 e amintit doar de Augustin în Prolegomena sa, 34.52, legat de vederea spirituală, Iacob fiind aproape orb fizic dar având vedere duhovnicească.

Versetele din Facerea 48,14-16 sunt comentate în cartea lui Novatian „Despre Treime”, cap.19: Iacob Îl numește pe Dumnezeu și Domn și Înger, și-și încrucișează mâinile peste copii, preînchipuind natura duală și sacrificiul pe cruce al Mântuitorului, chiar dacă el atunci probabil nu înțelegea limpede despre ce prezice<sup>22</sup>.

Augustin în cartea sa „Despre psalmi”, psalmul 78, interpretează Facerea 48,17-19 în sensul că binecuvântarea încrucișată înseamnă că cei din urmă vor fi cei dintâi, cum avem multe exemple de fii mai mici preferați celor mai mari (Abel, Iacob, David etc) în Biblie, până la apariția creștinilor care, deși mult mai recent, sunt preferați evreilor. Printre altele el îl vede pe Efraim ca pe un tip de rebel (parag. 8), care pierde binecuvântarea principală. În „Cetatea lui Dumnezeu”, cap. 42, el reafirmă că Biserica este „fiul mai mic și mai numeros” după duh. Ciprian și Barnabas vorbesc și ei despre aceste

<sup>20</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 6: *Jerome: Letters and Select Works, The Principal Works of St. Jerome*, Letter 38, 47, accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.XXXVIII.html>.

<sup>21</sup> Philip SCHAFF, ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3: *Tertullian, Answer to the Jews*, cap. 3, accesat la [https://ccel.org/ccel/tertullian/jews\\_answer/anf03.iv.ix.iii.html](https://ccel.org/ccel/tertullian/jews_answer/anf03.iv.ix.iii.html).

<sup>22</sup> Philip SCHAFF, ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5: *Novatian, On the Trinity*, cap. 19, accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/anf05.vi.iii.xx.html>.

pasaje într-un mod similar<sup>23</sup>.

Versetul din Facere 49,3 care profețește despre Ruben este abordat doar de Afrahat Persanul („Demostrații selecte”, despre învierea morților), care amintește de păcatul acestuia după care opinează că discursul lui Moise din Deuteronom 33,6 (care insistă pe faptul că Ruben e unul dintre frați) oarecum îl absolvă de vina sa, ca să nu-l acuze nimeni pe viitor. Și Atanasie cel Mare („Împotriva arienilor”, discursul 2, c.19 și 21) referindu-se la imaginea lui Ruben ca prim născut din Israel, face o paralelă cu Hristos ca prim-născut din toată Creația, dar nu aprofundează afirmațiile despre Ruben ca persoană ci doar menționează faptul în treacăt.

Versetul din Facere 49,5 care profețește despre Levi și Simeon e analizat de Tertulian în Apologetica sa (Răspuns către evrei cap. 10), unde consideră că Simeon și Levi preînchipuie scribii și fariseii și persecuția lui Hristos<sup>24</sup>. Hipolit, în fragmentele operei sale care ne-au rămas – „Despre Facere” – amintește vărsarea lor de sânge, doar în treacăt. De asemenea, amintește de răscumpărarea păcatului lui Levi prin Moise și Fineas și faptele lor.

Facerea 49,8-12 cuprinde profeția despre Iuda iar aceasta e și ea foarte specială, precum cea despre Iosif și fiii săi. Aceste versete sunt unanim interpretate ca prevestirea nașterii Mântuitorului din Iuda, Legea cea nouă, suferințele Sale, Euharistia, Învierea, a Doua Sa Venire și Domnia Sa veșnică. Se mai amintește faptul că evreii L-au respins și se comentează cum se leagă textul acesta de alte profeții din Biblie. Comentatorii cei mai importanți ai acestor versete sunt Ignățiu de Antiohia, Iustin Martirul, Irineu, Tertulian, Hipolit, Ciprian, Novatian, Archelaus, Metodius, Victorinus, Clement din Alexandria, Origen, Augustin, Sf. Ioan Gură de Aur, Eusebiu, Sozomen, Teodoret, Atanasie cel Mare, Grigore de Nyssa, Ieronim, Chiril al Ierusalimului, Grigore de Nazianz, Vasile cel Mare, Ambrozie al Milanului, Grigore cel Mare, etc și sunt peste 60 de mențiuni. Ca exemplu putem cita Augustin, „Răspuns către Faustus Maniheul”, cartea 12, mai ales paragraful 42<sup>25</sup>. Tot Sf. Augustin, în „Expunere despre Psalmi”, Psalmul 78, 34 o

<sup>23</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. 2: *St. Augustine, City of God*, Cartea 16, Cap. 42, accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf102.iv.XVI.42.html>.

<sup>24</sup> Philip SCHAFF, ed., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, *Tertullian, Answer to the Jews*, cap. 10 (Peoria, IL: Christian Literature Publishing Co., 1885), accesat la [https://ccel.org/ccel/ter tullian/jews\\_answer/anf03.iv.ix.x.html](https://ccel.org/ccel/ter tullian/jews_answer/anf03.iv.ix.x.html).

<sup>25</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, vol. 4, *St. Augustine: Anti-Manichaeae Writings and Anti-Donatist Writings*, cartea 12, par. 42 (Peoria, IL: Christian Literature Publishing Co., 1887), accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf104.iv.ix.xiv.html>.

reamintește și vine cu una din interpretările cele mai ample: o pune din nou în legătură cu viitoarea Naștere a Mântuitorului din acest trib dar mai formulează câteva idei: că restul fraților au avut și merite dar și păcate (pe care tatăl lor le-a amintit cu obiectivitate chiar și în timp ce-i binecuvânta). Levi are meritul viitoarei nașteri a lui Moise din el, dar nu e destul pentru a fi el cel mai binecuvântat. Iosif a avut mari merite și a fost binecuvântat pentru ele dar tot din el va proveni și Ieroboam care va împărți Israelul<sup>26</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur comentează și el pe marginea acestui text, în legătură cu care amintește de invidia fraților și de brutalitatea unora dintre ei, de faptul că unele profeții se pretează la mai multe interpretări – de pildă „și mi-am chemat Fiul din Egipt” (Os 11,1) se potrivește și cu Israelii, dar mai ales cu Hristos. De asemenea, sfântul se folosește de ocazie ca să dea îndemne și pilde pentru combaterea mândriei prin credință și virtute: Omilia la Faptele Apostolilor și la Epistola către Romani, Omilia 29 la Fapte 13,16-17 (187) și Omilia 8 la Evanghelia lui Matei, Matei 2,2(5)<sup>27</sup>.

Profeția referitoare la Zebulon (49,13) nu are decât câțiva autori care o amintesc în treacăt, în legătură cu alte pasaje biblice.

Cea despre Isahar (49,14) are și ea doar câțiva autori care o amintesc în treacăt, și tot în legătură cu alte pasaje biblice. Totuși Atanasie pare a prelua comentariul rabinic despre Isahar ca om care muncește pentru studierea Legii și cultivarea virtuții, și cum constituie un exemplu de urmat pentru toți (Ep.Pastorală de Paști nr. 13 parag. 5.)<sup>28</sup>.

Despre Dan (49,16-17), Hipolit comentează că profeția se referă la nașterea din Dan a Anticristului („Tratat despre Hristos și Anticrist”, 14,15 sau în „Discurs despre sfârșitul lumii și despre Anticrist și a doua venire a Mântuitorului nostru Iisus Hristos”, secțiunea 18 și 19. La fel interpretează și Sf.Chiril al Ierusalimului în „Lecturile Catehetice”, 15,11. Victorinus înțelege că Dan va judeca și el poporul, ca Apostolii (Comentariu la Apocalipsa, cap. 4). Origen crede că profeția se referă mai mult la Samson („Comentariu

<sup>26</sup> De aceea sunt destul de greu de interpretat unele profeții legate de Iosif și fiii săi ca fiind despre Hristos. E unul din motivele pentru care nu trebuie neglijat nici literalismul. Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, vol. 8, *St. Augustine, Exposition on the Psalms*, Psalmul 78, par. 34 (Peoria, IL: Christian Literature Publishing Co., 1888), accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf108/npnf108.ii.LXXVIII.html>.

<sup>27</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, vol. 10, *St. Chrysostom: Homilies*, om. 8 (Peoria, IL: Christian Literature Publishing Co., 1889), accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf110/npnf110.iii.VIII.html>.

<sup>28</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 4, *St. Athanasius: Select Writings and Letters*, scrierea 13, par. 5 (Peoria, IL: Christian Literature Publishing Co., 1892), accesat la <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf204.xxv.iii.iii.xi.html>.

la Evanghelia lui Ioan, opinia lui Heracleon”, cartea 6 cap.12). Ieronim e de aceeași părere, vede unele paralele între Samson și Hristos dar și multe deosebiri desigur („Împotriva lui Iovinianus” cartea 1,23). Profeția despre Gad (49,19) nu are comentarii.

Cea despre Așer (49,20) nu are decât o mențiune fără comentariu, la Hipolit. Despre Neftali (49,21) există o referire în apocrifa „Testamentul lui Neftali” din la fel de apocriful „Testamentul celor 12 Patriarhi”, dar legat de profeția lui Iacob se spune doar că era iute ca o căprioară (cap. 8,2)<sup>29</sup>. Mai apare o mențiune în Hipolit, (Exegeza la Facere), unde binecuvântarea sa e legată de a lui Iosif. Se mai face acolo o paralelă între soarta căprioarei urmărită de vânători și invidia fraților față de Iosif.

Iosif mai primește o binecuvântare la versetele 49,22-26, pe lângă cele separate ale fiilor săi de la capitolul 48. Sf. Grigore de Nazianz comentează pe marginea lor despre cum Iosif a contribuit la salvarea și înmulțirea neamului în Egipt și face o paralelă între soarta lui Iosif ca rob acolo și soarta Mântuitorului: cum a fost dușmănit și persecutat de oameni și rodul misiunii Sale în lume („Discurs de despărțire în fața a 150 de episcopi”, la Sinodul de la Constantinopol, orația 42,5)<sup>30</sup>. Ambrozie al Milanului, în „Tratate Dogmatice” („Despre datoriile Clerului” cartea 2 cap. 16,85) face o paralelă între îndatorirea pe care și-a asumat-o Iosif față de lume și familia sa, cu cea pe care o datorează preoții credincioșilor încredințați lor și aseamănă profeția despre Efraim ca taur care împunge lumea cu misiunea Bisericii în lume<sup>31</sup>. (Dar cum Efraim în Antichitate a fost rebel, să însemne asta oare că în vremurile creștine a devenit parte a Bisericii și că a contribuit la răspândirea Creștinismului în lume? Iarăși un motiv pentru care poate ar fi bine de investigat mai literal încotro au plecat Efraimiții și ce populații au dat mai mulți misionari în istorie.)

Referitor la profeția despre Benjamin 49,27, foarte mulți Părinți văd în lupul din viziunea lui Iacob pe apostolul Pavel, descins din Benjamin (Rom 11,1), persecutor brutal la început (care devorează), și Apostol al Neamurilor la final (când hrănește puii). Astfel avem interpretarea lui Tertullian în

<sup>29</sup> Philip SCHAFF, ed., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 8, *The Testament of the Twelve Patriarchs*, chap. 8, <https://ccel.org/ccel/schaff/anf08.iii.x.html>.

<sup>30</sup> Philip SCHAFF și Henry WACE, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 7, *Gregory of Nazianzus*, “The Last Farewell in the Presence of the One Hundred and Fifty Bishops,” Oration 42, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf207.iii.xxv.html>.

<sup>31</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 10, *Ambrose: Select Works and Letters, Dogmatical Treatise, On the Duties of Clergy*, cartea 2, cap. 16.85, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf210.iv.i.iii.xvi.html>.

„5 Cărți contra lui Marcion”, cartea 5, cap.1<sup>32</sup>, a lui Augustin în „Comentarii la Psalmi”, psalmul 79, parag. 2<sup>33</sup>, a lui Ieronim în scrisoarea 38 „către Marcella”, parag. 1<sup>34</sup>, în scrisoarea 60 „către Heliodorus”, parag. 8<sup>35</sup>, sau în scrisoarea 69 „către Oceanus”, parag. 6.<sup>36</sup>

După cum se vede, cu mici excepții, nu există o singură părere despre versetele acestor profeții. Patriarhii celor 12 triburi nu se bucură toți de aceeași atenție din partea comentatorilor. Se insistă asupra câtorva precum Iuda, Iosif, Dan, Beniamin, iar alții sunt amintiți mult mai puțin. În general ei, ca persoane, nu constituie modele de comportament în ochii Părinților Bisericii, cu unele excepții precum Iosif sau Isahar. De altfel, în afară de Iosif despre care știm sau putem deduce multe – și oarecum de Iuda despre care putem avea unele informații din întâmplarea sa cu Tamara, sau de Ruben din întâmplările cu Iosif și Bilha – nu avem nici un fel de descriere sau caracterizare directă sau indirectă a vreunuia. Despre mulți nu cunoaștem decât invidia lor vizavi de Iosif. Prin urmare nu putem elabora o tipologie a lor. Printre evrei circulă unele tradiții despre ei, unii rabini au formulat niște idei, dar sunt toate apocrife. Orientativ, Ruben reprezintă energia, Simeon agresivitatea, Levi dedicația, Iuda asumarea și autoritatea, Dan judecata și ordinea, Neftali spiritul liber, Gad vitejia în luptă, Așer prosperitatea și plăcerea, Isahar instrucția și cunoașterea, Zebulon comerțul, Iosif depășirea suferinței și ridicarea spre culmi, Beniamin pasiunea de a căuta, găsi, construi pe ce ai găsit, și de a ameliora. Efraim reprezintă transformarea dificultăților în oportunități, Manase reprezintă păstrarea rădăcinilor spirituale în fața tentațiilor<sup>37</sup>. Desigur că acestea sunt trăsături de caracter care pot lua forme atât pozitive cât și negative. Se poate discuta mult pe tema deciziilor pe care un om le poate lua pentru ca trăsăturile acestea de caracter să capete o

<sup>32</sup> Philip SCHAFF, ed., *Ante-Nicene Fathers*, vol. 3, *Tertullian: Five Books Against Marcion*, cartea 5, cap. 1, <https://ccel.org/ccel/schaff/anf03.v.iv.vi.i.html>.

<sup>33</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series I, vol. 8, *St. Augustine: Exposition on the Psalms*, Psalm 79.2, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf108.ii.LXXIX.html>.

<sup>34</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 6, *St. Jerome: Letters and Select Works*, Letter 38 to Marcella, 1, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.XXXVIII.html>.

<sup>35</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 6, *St. Jerome: Letters and Select Works*, Letter 60 to Heliodorus, 8, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.LX.html>.

<sup>36</sup> Philip SCHAFF, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 6, *St. Jerome: Letters and Select Works*, Letter 69 to Oceanus, 6, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf206.v.LXIX.html>.

<sup>37</sup> Simon JACOBSON, *Twelve Tribes, Twelve Paths: Chasidic Masters*, Chabad.org: Chasidic Masters - Inspirational insights from the Baal Shem Tov and Hasidic leaders of succeeding generations - Chabad.org.

valență cât mai pozitivă. Interesantă perspectivă, dar nu am întâlnit nici un comentariu de acest gen între autorii creștini. Prin urmare nu putem să ne adâncim prea mult în studiu în această direcție fără îndrumarea unei autorități dintre gânditorii creștini.

Faptul că sunt 12 frați are o mare importanță numerologică, simbolizând faptul că familia lui Iacob oglindește perfecțiunea Creației – sunt 12 luni în an, 12 constelații în zodiac, 12 ore în zi și 12 în noapte etc. Dar dacă numerologia e foarte importantă pentru evrei, este însă mult mai puțin pentru creștini.

În orice caz, acești oameni nu constituie nici pe departe niște arhetipuri ale unor figuri ideale. Ei doar prefigurează, în cel mai bun caz, nașterea din urmașii lor a unor personalități excepționale precum Moise, Sf. Pavel și desigur Mântuitorul, sau Biserica viitoare. Prin urmare, ca oameni, nu pot constitui exemple de urmat, cu excepția lui Iosif. Unele fapte bune ale lor pot fi luate în considerare ca exemple de urmat, cum ar fi încercarea lui Ruben de a-l salva pe Iosif (Fac 37) sau decizia lui Iuda de a rămâne el ostatic în locul lui Beniamin (Fac 44). În general însă, tabloul pe care textul ni-l face despre cei 12 frați pare mai mult un exemplu de cum să nu fi decât de cum să fii. Pe de altă parte, exact această imagine foarte realistă, despre niște oameni cu mari defecte, poate constitui o dovadă a autenticității textului. Mitologiile în general etalează personaje ideale. Textul ne mai ajută să conștientizăm că Dumnezeu are într-adevăr o răbdare nemărginită cu creaturile imperfecte care suntem și că Se poate folosi de oameni nedesăvârșiți pentru planurile Sale pe care le duce oricum la final. Că, la final, chiar și niște vânzători de frate se pot corecta și împăca.

Pentru creștinii actuali este profitabil să studieze aceste capitole ale Vechiului Testament împreună cu comentariile Părinților Bisericii referitor la ele, ca să înțeleagă mai bine Planul Divin pe termen lung, sau cum să interpreteze unele aspecte mai greu de înțeles ale Vechiului Testament. Pot obține astfel o imagine mai bună despre cum se împlinesc profețiile veterotestamentare în Noul Testament. Mai pot să realizeze și cât de mult s-au schimbat în bine mentalitățile sub influența creștină față de cum erau ele înainte de venirea Mântuitorului, când privesc acest tablou al trecutului și văd cât de crude puteau fi în vechime inclusiv relațiile dintre frați.

### **Concluzie**

Încheind scurta noastră incursiune în lumea profeției biblice, am putea spune că atât evreii cât și creștinii au avut preocuparea de a analiza afirmațiile lui Iacob referitoare la fiii săi. Însă evreii sunt de departe mai implicați, mai

direct preocupați și mai concentrați pe sensurile literale ale profețiilor, dat fiind că pentru ei faptul e istorie, în la fel de mare măsură ca și religie. La dimensiunea istorică rabinii adaugă multe comentarii cu conținut moral, cum ar fi de exemplu de ce a fost justificată acțiunea lui Iacob de a fura binecuvântarea lui Esau, sau ce pot învăța evreii despre comportamentele bune sau rele pornind de la exemplul cutărui patriarh. Comentatorii creștini în schimb se axează pe interpretări în sens spiritual: în cazul lor fiii lui Iacob sunt mai puțin strămoși fizici cât prefigurări ale Mântuitorului, Apostolilor, Bisericii.

Fie că sunt literaliste sau spirituale, unele interpretări sunt mai convingătoare, altele mai puțin. Depinde și de cum simte cititorul, sau de universul spiritual și intelectual din care provine el. Un evreu ortodox va recepta textul cu totul altfel decât un ateu dawkinsian, sau un militant palestinian, ca să exemplificăm doar extremele spectrului.

Destul de multe profeții s-au împlinit în fapt, multe s-au împlinit în sens spiritual, dar multe au rămas greu de interpretat, sau de găsit în istorie. Multe poate s-au împlinit dar nu ne-am dat seama, sau poate încă nu le-a venit vremea să se îplinească. Am văzut că multe au interpretări foarte diferite, inclusiv între autorii creștini, prin urmare nu putem considera subiectul epuizat sau încheiat. În tot cazul, dacă ne gândim la impactul lor istoric, cred că am furnizat câteva elemente pentru a arăta că acesta e mult mai literal și mai masiv decât istoria locală a unor triburi dispărute din Orientul Antic: în definitiv însăși reparația Israelului e în bună măsură datorat acestor profeții.

De asemenea, am o bănuială că, dacă interpretarea iudaică e prea etnicistă și prea literală, în schimb cea creștină neglijează prea mult literalismul și e prea simbolică. De asemenea, din dorința de a se focaliza doar pe Biserică în dimensiunea ei spirituală, s-ar putea să neglijeze contribuția materială a cel puțin unora din fiii lui Iacob la existența ei fizică.

Ceea ce deschide o perspectivă mai materială, mai personală și mai globală asupra subiectului: poate că dacă cercetăm mai în profunzime și aflăm că multe din popoarele lumii, și mai ales dintre creștini, au mase semnificative dintre fiii lui Iacob în compoziția lor, conștientizarea unui asemenea fapt ar ajuta la mai multă pace și unitate între noi creștinii. Dar ar deschide și punți de discuție și de apropiere cu popoarele necreștine care se află în situații similare. Nu, subiectul nu e nici epuizat nici încheiat. Și cum e surprinzător de complex, tratarea lui la nivelul pe care-l merită cere multă dedicație. Sper că prezentul articol și-a împlinit rolul de a introduce tema și de a deschide interesul pentru ea printre cititorii interesați de părțile mai puțin dezbătute ale Vechiului Testament.



# **Exodul din Egipt în mărturisirea de credință a lui Rahab. Semnificații teologice în contextul cuceririi Canaanului\***

**Drd. Mirel Gălușcă**  
Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
mihail.galusca@yahoo.com

## **Abstract**

This study aims to analyze Rahab's confession of faith from exegetical, theological, and narrative perspectives, with a central focus on the reception of the Exodus event. The research highlights the way in which Rahab interprets the deliverance from Egypt and the other wondrous deeds of God as decisive providential interventions in the history of salvation, transforming the memory of these events into the foundation of trust and growth in faith. In Old Testament spirituality, the remembrance of God's works carries epistemological and soteriological value; in Rahab's case, it reveals that the saving knowledge of God is not limited to Israel according to the flesh, but it is also extended to those outside the Covenant who respond to the work of grace. The study also emphasizes the iconic and ecclesiological dimension of the character: Rahab, though belonging to the nations, is the type of catechumen who, through a living faith working through love (cf. Gal 5,6), renounces pagan idolatry and becomes part of the community of believers. This opening of the Old Testament toward the universal call to salvation anticipates the economy of grace fulfilled in Christ, where neither ethnic belonging nor physical descent (cf. Rom 9,8), but faith and the work of grace, confer participation in the mystical Body of the Church.

**Keywords:** Rahab, Jericho, Exodus, herem, conquest, spies, faith, covenant

## **Introducere**

Capitolul al doilea al cărții Iosua scoate în evidență un personaj – desfrâната canaanită Rahab – care se evidențiază în mod suprinzător, în cadrul

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

narațiunii biblice, printr-o mărturisire de credință de o profunzime neobișnuită cât și printr-o serie de fapte, prin care devine un model de credincioșie și de incluziune a neamurilor în comunitatea credincioșilor.

Apariția personajului Rahab într-un context domniat de cucerire, conflict și aplicarea *herem*-ului, conferă textului o semnificație teologică aparte. Mărturisirea de credință a desfrânatei Rahab și faptele ce au urmat introduc un contrast puternic între judecata divină aplicată unui popor decăzut prin păcate grele<sup>1</sup> și mila arătată unei persoane care recunoaște în mod asumat și sincer suveranitatea lui Yahweh. Rahab devine, prin aceste gesturi, un punct de tensiune teologică între judecată și îndurare, între condamnare și salvare.

Evenimentul Exodului ocupă un loc central în memoria teologică a Israelului, constituind fundamentul identității religioase și al experienței de credință a poporului ales. În tradiția biblică, ieșirea din robia Egiptului nu este doar un episod istoric, ci o paradigmă a intervenției mântuitoare a lui Dumnezeu în istorie, devenind punct de referință pentru numeroase mărturisiri de credință și formule teologice din Vechiul Testament. În mod surprinzător, această memorie a Exodului nu apare exclusiv în interiorul comunității israelite, ci este reflectată și în discursul unor personaje din afara poporului legământului. Un astfel de caz este cel al lui Rahab, femeia canaanită din Ierihon menționată în capitolul al doilea al cărții lui Iosua. Mărturisirea ei de credință (Ios 2,9-11) constituie una dintre cele mai puternice declarații teologice despre suveranitatea lui Yahweh rostite de un neisraelit în Vechiul Testament. Prin evocarea explicită a trecerii prin Marea Roșie și a victoriilor asupra regilor amoriți, Rahab interpretează evenimentele Exodului ca dovezi incontestabile ale puterii lui Dumnezeu și ca semne ale destinului inevitabil al Canaanului. În acest context, mărturisirea ei ridică o serie de întrebări teologice și hermeneutice: cum este receptat evenimentul Exodului din perspectiva unui personaj aparținând popoarelor canaanite? Care este rolul

---

<sup>1</sup> Potrivit mai multor pasaje biblice (Lev 18,24-25; 20,23; Deut 18,12), alungarea canaaniților din țară este interpretată ca un act de judecată divină asupra nelegiuirilor lor, printre care se numărau sacrificiile de copii, practicile magice, vrăjitoria, necromanția, spiritismul și numeroase abateri sexuale (Lev 18; Deut 18,9-12). Descoperirile arheologice și textuale de la Ugarit (Ras Shamra) confirmă acest portret, arătând că religia canaanită era marcată de un cult al fertilității ce includea prostituția sacră, în care bărbați și femei se angajau în ritualuri sexuale cu scopul de a stimula, prin magie imitativă, activitatea presupusă a zeităților. Această degradare morală oferă contextul teologic pentru aplicarea *herem*-ului și pentru contrastul creat de apariția lui Rahab în narațiune. A se vedea detalii în: J. DAY, „Canaan, Religion of”, în *The Anchor Bible Dictionary*, vol 1, ed. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1996), 831-7; M.H. POPE, „Fertility Cults,” în *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol 2, ed. G.A. Buttrick (Nashville, TN: Abingdon Press, 1962), 265.

acestei mărturisiri în economia narativă a cuceririi Canaanului? Și în ce măsură discursul lui Rahab anticipează universalitatea chemării la credință în Dumnezeu lui Israel?

Cercetarea de față se situează la intersecția dintre exegeza narativă a cărții lui Iosua și teologia memoriei Exodului în tradiția biblică. Analiza se concentrează asupra capitolului 2 din cartea lui Iosua, cu un accent deosebit pe discursul lui Rahab (Ios 2,8-13), interpretat în lumina tradițiilor teologice legate de eliberarea din Egipt și de cucerirea Canaanului. Studiul urmărește modul în care referințele la Exod sunt integrate în discursul personajului și modul în care acestea funcționează ca elemente de interpretare teologică a evenimentelor istorice relatate în narațiune. De asemenea, cercetarea analizează relația dintre memoria colectivă a faptelor lui Dumnezeu și transformarea acestei memorii într-o mărturisire personală de credință. În acest sens, figura lui Rahab devine un loc privilegiat de întâlnire între istoria mântuirii și experiența individuală a credinței, între tradiția transmisă și asumarea personală a adevărului teologic.

Pornind de la aceste observații, prezentul studiu își propune să evidențieze semnificația teologică a referinței la Exod în mărturisirea de credință a lui Rahab și rolul acesteia în cadrul narațiunii cuceririi Canaanului. Cercetarea urmărește să arate că discursul lui Rahab nu reprezintă doar o reacție pragmatică la contextul militar al momentului, ci o interpretare teologică a istoriei lui Israel, prin care evenimentele Exodului sunt recunoscute ca manifestări ale suveranității universale a lui Yahweh. Noutatea studiului constă în accentul pus asupra dimensiunii hermeneutice a mărturisirii: Rahab nu doar reproduce informații despre faptele lui Dumnezeu, ci le interpretează într-un mod care conduce la o decizie existențială de credință și la integrarea ei în planul mântuitor al lui Dumnezeu. În acest sens, episodul din Iosua 2 poate fi înțeles ca o anticipare a deschiderii universale a mântuirii, în care credința devine criteriul fundamental al apartenenței la poporul lui Dumnezeu.

Din punct de vedere metodologic, studiul utilizează o abordare interdisciplinară, combinând analiza exegetică a textului ebraic cu metodele criticii literare și ale teologiei biblice. Analiza lingvistică a termenilor și expresiilor ebraice din discursul lui Rahab este completată de o lectură narativă a structurii pericopei, care evidențiază rolul central al mărturisirii sale în dinamica episodului. În același timp, interpretarea teologică este realizată prin raportare la tradițiile biblice ale Exodului și la modul în care acestea sunt reflectate în alte texte veterotestamentare. De asemenea, studiul valorifică contribuțiile exegezei patristice și ale tradiției interpretative creștine, care au

văzut în figura lui Rahab o prefigurare a Bisericii provenite dintre neamuri. Structura cercetării este organizată în mai multe secțiuni: prima parte analizează contextul narativ al capitolului 2 din cartea lui Iosua și rolul personajului Rahab în desfășurarea acțiunii; a doua parte examinează discursul ei de mărturisire, cu accent pe referințele la evenimentul Exodului; iar ultima parte explorează implicațiile teologice ale acestei mărturisiri în contextul cuceririi Canaanului și al dezvoltării teologiei biblice a universalității mântuirii.

Prin această abordare, studiul urmărește să evidențieze faptul că mărturisirea lui Rahab nu reprezintă doar un episod secundar în narațiunea cuceririi Ierihonului, ci un moment teologic deosebit de semnificativ, în care memoria faptelor mântuitoare ale lui Dumnezeu devine temeiul unei credințe autentice. În acest fel, episodul oferă o perspectivă profundă asupra modului în care istoria mântuirii poate fi recunoscută și asumată chiar și de cei aflați în afara granițelor poporului ales, anticipând astfel deschiderea universală a planului divin de mântuire.

### **Rahab în contextul narațiunii din Iosua 2**

Rahab este personajul central în jurul căruia gravitează întreaga narațiune din capitolul 2. Acțiunea începe cu trimiterea de către Iosua a doi tineri pentru a spiona țara, cu un accent deosebit pe Ierihon, care urma, conform poruncii lui Yahweh, să fie cucerit. Cercetarea Ierihonului era crucială, având în vedere că această cetate ocupa o poziție strategică esențială pentru apărarea întregii regiuni din nord. Din acest motiv, Ierihonul era perceput ca o adevărată „cheie a Canaanului”<sup>2</sup>. Încă din primul verset apare și personajul central al acestei secțiuni, Rahab, care îi găzduiește pe spionii trimiși de Iosua. Prezența nominală a acestei femei încă de la începutul secțiunii, alături de Iosua, indică faptul că ea va avea un rol important în narațiune<sup>3</sup>.

Etimologia numelui Rahab – רַחַב pornește de la o rădăcină ce oscilează între semnificațiile de „larg” și „deschis”<sup>4</sup>. Având în vedere semnificația

<sup>2</sup> Gordon MITCHELL, *Together in the Land: A Reading of the Book of Joshua*, vol. 134, *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 50.

<sup>3</sup> Andrzej TOCZYCKI, *The ‘Geometrics’ of the Rahab Story: A Multi-Dimensional Analysis of Joshua 2* (thesis, Heythrop College, University of London, June 2015), 179.

<sup>4</sup> Nili Wazana avansează ideea că Rahab este un nume posibil ipocoristic care se referă la ocupația ei, legată de strada/piața orașului (בִּחְרַב) sugerând „terenul larg” pe care Israel este pe cale să-l moștenească, cu ajutorul ei. A se vedea detalii în: Nili WAZANA, „Rahab, the Unlikely Foreign Woman of Jericho (Joshua 2)”, în *Foreign Women – Women in Foreign Lands: Studies on Foreignness and Gender in the Hebrew Bible and the Ancient Near East in the First Millennium BCE*, ed. Angelika Berlejung și Marianne Grohmann (Tübingen:

numelor în cultura Orientului Apropiat antic și, implicit în Israel, unde numele oferea un indiciu către natura sau caracteristicile persoanei care îl poartă<sup>5</sup>, unii cercetători au vehiculat ideea că însuși numele acestui personaj ar evidenția ocupația atribuită de textul sacru, cel de prostituată<sup>6</sup>. După unii cercetători, numele Rahab poate fi interpretat și ca semnificând „zeul a deschis/lărgit (pânțele?)”<sup>7</sup>. O astfel de interpretare sugerează cititorului să asocieze acest nume cu fertilitatea feminină, posibil legată de o intervenție divină. Deși acest aspect nu este urmărit în narațiune, el este preluat într-un mod interesant de tradiția rabinică, care extinde genealogia lui Rahab.

Fericitul Ieronim, cunosător al limbii ebraice și traducător al celebrei versiuni a Scripturii – Vulgata, analizează semnificația numelui desfrânatei Rahab, punându-l în contrast cu schimbarea totală ce a urmat momentului dialogului cu iscoadele israelite:

„Rahab are două interpretări: numele poate însemna fie *spațiu larg*, fie, mai bine, *mândrie*. Luați în seamă, deci, impactul: cea care altădată mergea pe drumul larg spre moarte, cea a cărei mândrie o conducea la pieire, a fost convertită mai târziu la smerenie.”<sup>8</sup>

Istoricul evreu Iosif Flavius în lucrarea sa *Antichități iudaice* precizează că spionii trimiși de Iosua au rămas peste noapte la hanul (κατῳγιον) desfrânatei Rahab<sup>9</sup>. Pornind de la informația oferită de istoricul evreu, unii cercetători au găsit o posibilă legătură între cuvintele „prostituată” și „hangită”. Astfel, consoanele care stau la baza substantivului „prostituată” - *znh* (זנה) sunt același ca și pentru a exprima pe femeia care oferă hrană și provizii<sup>10</sup>. Poposirea iscoadelor la un han oferă o perspectivă mult mai largă pentru înțelegerea motivelor pentru care cei doi spioni au ajuns la Rahab<sup>11</sup>.

---

Mohr Siebeck, 2019), 39-42.

<sup>5</sup> Ekaterina E. KOZLOVA, „What is in a Name? Rahab, the Canaanite, and the Rhetoric of Liberation in the Hebrew Bible,” *Open Theology* 6 (2020): 572.

<sup>6</sup> KOZLOVA, „What is in a Name,” 573-574.

<sup>7</sup> Robert G. BOLING, *Joshua: A New Translation with Notes and Commentary*, in *AB 6* (Garden City, NY: Doubleday, 1982), 145.

<sup>8</sup> ST. JEROME, *The Homilies of Saint Jerome, Volume 1 (1–59 on the Psalms)*, trans. Marie Liguori Ewald, in *The Fathers of the Church* 48 (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1964), 139.

<sup>9</sup> JOSEPHUS FLAVIUS, *Antichități iudaice*, trad. Ion Acsan (București: Hasefer, 1999), 238.

<sup>10</sup> Anthony J. FREND, „Was Rahab Really a Harlot?,” *Biblical Archaeology Review* 39.5 (2013): 63.

<sup>11</sup> Mirel GĂLUȘCĂ, „Cucerirea Ierihonului – un război neconvențional, paradigmă pentru

În plus, având în vedere natura misiunii spionilor, menționarea ocupației ei indică de ce bărbații evrei au ales casa ei pentru ședere – în lumea antică, hanurile și bordelurile erau adesea folosite pentru spionajul militar. Au folosit, așadar, un loc unde se puteau obține foarte facil informațiile, fără să atragă prea mult atenția.

Folosirea cuvântului זונה, „femeie care comite desfrâu ocazional sau profesionist”<sup>12</sup> pentru a o descrie pe Rahab, nu este lipsită de importanță. Starea de păcătoșenie în care era Rahab va pune și mai mult în valoare mărturisirea de credință și faptele prin care această femeie va rămâne paradigmatică.

Făcând referire la numele ce relevă atât ocupația, cât și moralitatea decăzută a acestui personaj, *Sifre Zuta*, un comentariu rabinic halakhic din perioada tannaită târzie la cartea Numeri, afirmă că Rahab purta „patru nume ale infamiei”, dintre care „Rahab desfrânata” le rezumă pe toate. Astfel, comentariul rabinic se exprimă astfel:

„Numele ei, Rahab desfrânata, spune totul. O altă explicație: Rahab desfrânata, fiindcă a întreținut relații sexuale atât cu locuitorii cetății, cât și cu tâlharii din afară, așa cum este scris: *casa ei era în zid și ea locuia în zid* (Ios 2,15). O altă explicație: Rahab desfrânata, pentru că era canaaneană, iar dintre toate popoarele, canaaneenii erau considerați cei mai corupți și nelegiuiți. O altă explicație: Rahab desfrânata, pentru că făcea parte din poporul Ierihonului, despre care Scriptura spune că trebuie nimiciți cu desăvârșire și dați anatemei (Deut 20,17)”<sup>13</sup>.

Prezența iscoadelor (מרגלים) care au intrat pe ascuns în casa desfrânatei Rahab au trezit suspiciunea locuitorilor Ierihonului, interpretând prezența lor ca pe o misiune de spionaj și au alertat superiorii cetății. Acțiunea celorlalți locuitori ai Ierihonului contrastează însă cu atitudinea lui Rahab: ea colaborează cu spionii, ceilalți încearcă să-i captureze.

### **Adevărul ascuns pentru viață: Rahab între minciună și credință**

Sosirea celor doi bărbați în Ierihon stârnește panică în rândul locuitorilor cetății, fiind considerată o amenințare serioasă, ce trebuie imediat comunicată regelui. Acesta este informat prin următorul mesaj: הִנֵּה אַנְשִׁים בָּאוּ הֵנָּה הַלֵּילָה מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַחֲפֹר אֶת-הָאָרֶץ – „Iată, niște bărbați, dintre fiii lui

războaiele de cucerire ale întregului Canaan,” în *Studii biblice in honorem pr. prof. univ. dr. Ioan Chirilă*, ed. Stelian Pașca-Tușa (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2022), 338.

<sup>12</sup> Trent C. BUTLER, *Joshua 1–12*, vol. 7a, *Word Biblical Commentary* (Waco, TX: Word Books, 1998), 374.

<sup>13</sup> Jacob NEUSNER, *Sifre Zutta to Numbers: An American Translation and Explanation*, vol. 2 (Lanham, MD: University Press of America, 2009), 138.

Israel, au venit aici în această noapte, ca să cerceteze țara”. Termenul **הַלַּיְלָה** -, „noaptea” accentuează caracterul clandestin al acțiunii (cf. v.1: „pe ascuns”), subliniind motivul pentru care prezența celor doi israeliți a provocat teamă în rândul locuitorilor Ierihonului. Regele reacționează imediat și emite o poruncă explicită către Rahab, cerându-i să-i predea pe cei doi bărbați (v.3). Tonul autoritar al solilor confirmă faptul că regele cunoștea ocupația ei de prostituată, reafirmând astfel inferioritatea ei socială.

Rahab, însă, nu se supune ordinului regal: în prima fază (v.4a), îi ascunde pe cei doi; apoi, în versetele 4b–5a, îmbină acțiunea cu un discurs înșelător, conceput pentru a-i proteja. Locul unde aceștia au fost ascunși este revelat de narator abia în v.6. Răspunsul ei, adresat solilor regelui, se dovedește a fi un act de rezistență calculată, similar cu intervenția curajoasă a moașelor Șifra și Pua din *Ieș 1,19*<sup>14</sup>, care au recurs și ele la minciună pentru a salva viețile copiilor evrei<sup>15</sup>. Ea dovedește o puternică stăpânire de sine în fața solilor regelui, afirmând, aparent sincer, că bărbații presupuși a fi spioni au poposit în casa ei, dar evită folosirea expresiei „doi bărbați” (**שְׁנַיִם אַנְשִׁים**), păstrând incertă identitatea și numărul real al celor implicați – detalii cunoscute doar de ea și de narator, omisiune ce îi permite să se plaseze la același nivel de cunoaștere cu regele și poporul, conservând un avantaj strategic. În dialogul cu trimișii regelui, Rahab precizează că nu știa „de unde sunt”<sup>16</sup>, fapt ce se încadra în contextul social al vremii: statutul ei marginal justifica această necunoaștere – nu era neobișnuit ca o femeie de condiție joasă să primească oaspeți fără a le cere detalii<sup>17</sup>. Totodată, Rahab dovedește că era o femeie înțeleaptă, capabilă să nu cadă în capcana propriilor sale cuvinte:

„Rahab respinge orice bănuială că ar fi cooperat cu iscoadele, sugerând mai degrabă că aceștia au venit, la fel ca majoritatea vizitatorilor ei, pentru satisfacție sexuală, iar când dorințele le-au fost împlinite, au plecat. Dacă nu ar fi mințit, ci ar fi susținut că nu a avut loc niciun act sexual și că iscoadele au venit doar să se cazeze la han, nu ar fi putut afirma că ei plecaseră deja”<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> FER. AUGUSTIN, *Despre minciună (Contra mendacium)*, ediție bilingvă, trad. Lucia Wald (București: Humanitas, 2016), 47.

<sup>15</sup> Mary Jerome OBIORAH, „Rahab in the Book of Joshua and Other Texts of the Bible,” *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 19, 3 (2014): 20.

<sup>16</sup> Este important de precizat că exprimarea lui Rahab: **וְלֹא יָדַעְתִּי מֵאַיִן הֵמָּה** – „Nu știam de unde sunt”, nu apare în Septuaginta.

<sup>17</sup> OBIORAH, „Rahab in the Book of Joshua,” 24

<sup>18</sup> Ezekiel ASSIS, „The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael,”

Minciuna la care recurge Rahab, menită să salveze viața spionilor, dar și pe cea a întregii sale familii, își atinge punctul culminant în versetul 5, unde o nouă negație direcționează deliberat în eroare pe trimișii regelui. Astfel, o femeie percepută drept vulnerabilă se dovedește mai abilă și mai eficientă decât bărbații aparținând „înaltei societăți” a Ierihonului. În interpretarea lui Gordon Harris, această strategie înșelătoare reprezintă instrumentul providențial prin care Dumnezeu salvează iscoadele neexperimentate și asigură succesul cuceririi Canaanului, subliniind în același timp că „înșelătoria rămâne arma celor marginalizați și lipsiți de ajutor.”<sup>19</sup>

### **Minunea trecerii prin Marea Roșie în discursul Rahab: semnificații teologice și narrative**

După plecarea trimișilor regali urmează o secțiune care constituie punctul maxim de tensiune al narațiunii, un adevărat climax al textului. Acum se dezvăluie semnificația profundă a acțiunilor pe care le-a întreprins Rahab față de spioni. Versetele scot în evidență trăirile și frământările interioare pe care le-a avut Rahab în timp ce ajungeau în Ierihon vești despre faptele minunate pe care le-a făcut Dumnezeu cu poporul Israel, intensificate acum prin prezența celor doi trimiși ai lui Iosua. Prezența lor în casa ei îi întăreau convingerea că Ierihonul, în ciuda fortificațiilor puternice, va avea aceeași soartă ca aceea a popoarelor pe care israeliții le-au înfrânt.

Exegeza literară a capitolului 2 din Iosua a evidențiat în mod repetat faptul că mărturisirea desfrânatei Rahab este amplasată în centrul structural al pericopei, funcționând ca element axial în construcția narativă. Acest segment corespunde punctului de maximă tensiune dramatică<sup>20</sup>, în care cititorul este confruntat pentru prima dată cu motivarea explicită a acțiunilor sale. Discursul-mărturisire rostit pe acoperiș (v. 8–13), în cadrul unei scene intens dramatizate, oferă cheia hermeneutică a comportamentului lui Rahab. Prin acest discurs ea subliniază o recunoaștere teologică a suveranității lui Yahweh, dar și o decizie existențială de adeziune la poporul Său. Astfel, momentul capătă valoare dublă: literar, ca punct culminant al narațiunii și teologic, ca o exprimare a credinței rostite în fața unei realități mântuitoare pe care Rahab o recunoscuse și o asumase deja lăuntric.

Gestul femeii, care „urcă la ele pe acoperiș” (וַתַּעַל אֶל־יָהֶם עַל־הַגֹּגֶג), constituie un indiciu implicit al adeziunii sale la credința în Dumnezeul lui

*Biblica* 85 (2004), 83.

<sup>19</sup> Gordon J. HARRIS, „Joshua,” în *Joshua, Judges, Ruth, New International Biblical Commentary: Old Testament* (Peabody, MA: Hendrickson, 2000), 28.

<sup>20</sup> TOCZYCKI, *The ‘Geometrics’ of the Rahab Story*, 123.

Israel. Acest act concret, de ordin fizic, anticipează și simbolizează o mișcare interioară de apropiere spirituală, marcând începutul unei convertiri ce se va manifesta deplin în mărturisirea sa ulterioară<sup>21</sup>. Urcarea fizică a lui Rahab este urmată de o reorientare a discursului, cu valențe teologice majore. În fața reprezentanților autorității politice a cetății, ea recurge la formula **לֹא יָדַעְתִּי** – „nu știu”, afirmând ignoranța și mascând astfel adevărul pentru a proteja trimișii lui Israel. În schimb, în dialogul cu cei doi bărbați, Rahab afirmă categoric **יָדַעְתִּי** – „știu”, formulă ce implică recunoașterea unor fapte concrete precum și o mărturisire de credință în suveranitatea lui Yahweh. Această trecere de la „a nu ști” la „a ști” semnifică o mutare de pe terenul fricii politice și al prudenței tactice, pe terenul adevărului teologic și al solidarității cu planul divin, transformând-o pe Rahab dintr-un simplu agent de protecție într-un martor activ al lucrării lui Dumnezeu.

Ajunsă lângă iscoadele pe care le-a salvat, Rahab realizează această mărturisire profund personală, evidențiată de uzanța verbelor la persoana I, singular sau plural: **יָדַעְתִּי** – „știu”<sup>22</sup>, **שָׁמַעְנוּ** – „noi am auzit”<sup>23</sup>, ceea ce pune în lumină starea ei lăuntrică precum și convingerea personală. Este foarte semnificativ contrastul realizat între cele două verbe: pluralul **שָׁמַעְנוּ** (noi am auzit), care exprimă o acțiune comunitară, și **יָדַעְתִּי** (știu), care evidențiază faptul că Rahab se detașează de comunitatea din care face parte prin convingerea personală.

Ce anume a determinat-o să fie afirme cu convingere: **יָדַעְתִּי כִּי־נָתַן יְהוָה לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ** – „știu că Domnul v-a dat țara” (Is 2,9)? Răspunsul este oferit în versetul următor: „Căci am auzit cum a secat Domnul înaintea voastră apele Mării Roșii, când ați ieșit din Egipt, și ce ați făcut celor doi regi ai Amoreilor de dincolo de Iordan, lui Sihon și lui Og, pe care i-ați nimicit” (Ios 2,10). În această mărturie, Rahab face referire la două evenimente emblematice din istoria mântuitoare a lui Israel: trecerea miraculoasă a Mării Roșii și victoria asupra regilor amoriți, fapte care evidențiază atotputernicia și, implicit, puterea eliberatoare a lui Dumnezeu.

<sup>21</sup> OBIORAH, „Rahab in the Book of Joshua,” 24.

<sup>22</sup> Deși verbul este la perfect qal, persoana I singular - *eu am știut*, adesea este tradus ca prezent: *eu știu*.

<sup>23</sup> Formularea **שָׁמַעְנוּ** – „am auzit” din Ios 2,10 sugerează că temelia credinței lui Rahab se află în primirea, prin auzire, a relatărilor despre lucrările minunate ale Domnului. Verbul **שָׁמַע** este utilizat frecvent în narațiunile istorice pentru a evidenția ecoul universal al acțiunilor divine: astfel, în Iosua 5,1, amoriții și canaanii iau cunoștință de trecerea Iordanului, iar în Iosua 9,1, diverse popoare se unesc împotriva lui Israel după ce au aflat despre cucerirea Ierihonului și a cetății Ai.

Cele trei versete care alcătuiesc mărturisirea acestei femei (9-11) relevă o conexiune teologică profundă cu evenimentul Exodului. Mai întâi, Rahab face trimitere explicită la însăși traversarea Mării Roșii, semn fundamental al eliberării lui Israel din robia egipteană și manifestare paradigmatică a intervenției divine în istorie. Deși evenimentul avusese loc cu aproape patruzeci de ani înainte, el continua să fie adânc înrădăcinat în memoria colectivă a locuitorilor Ierihonului. Această persistență a amintirii era cu atât mai accentuată în contextul apropiatei sosiri a israeliților și al zvonului că iscoadele lor se aflau deja în oraș.

În centrul mărturisirii lui Rahab se află, așadar, evocarea unei „relatări” cu un caracter aproape legendar, a cărei forță distructivă asupra moralului colectiv al locuitorilor țării este subliniată textual. Introducerea acesteia prin expresia כִּי שָׁמַעְנוּ („Căci am auzit” – v. 10a), urmată de reafirmarea prin וְנִשְׁמַע („Și când am auzit” – v.11a), accentuează impactul copleșitor al evenimentului traversării Mării Roșii. Prin intermediul acestei duble referințe auditive, narațiunea dezvăluie – direct din gura personajului Rahab, fără intervenția naratorului – cauza profundă a fricii și demoralizării din Ierihon, oferind astfel astfel o perspectivă internă asupra efectului evenimentului. Prin urmare, nu întâlnirea propriu-zisă cu israeliții a generat convertirea ei, ci greutatea narațiunii care a precedat-o: „Știu” își are originea în „am auzit”<sup>24</sup>. Astfel, se poate observa că motivația lui Rahab nu provine din acțiunile iscoadelor – prezentate în narațiune ca fiind mai degrabă nesigure și dezorientate –, ci din „zvonul” despre lucrările mărețe ale Dumnezeuului lui Israel. Acest zvon i-a deschis orizontul către posibilitatea unui alt viitor.

Rahab cunoștea faptele mărețe pe care Yahweh le săvârșise în trecut pentru Israel. Așa cum se întâmplă în multe alte mărturisiri de credință din Vechiul Testament, și în cazul ei această declarație este precedată de evocarea minunilor lui Dumnezeu. Înainte de a le enumera, ea face o afirmație esențială, parte integrantă a cunoașterii sale: כִּי־יְהוָה נָתַן לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ – „că Domnul a dat țara aceasta în mâinile voastre” (Ios 2,9a). Această convingere, deși împărtășită și de ceilalți locuitori ai cetății, nu este acceptată de aceștia, fapt care îi cufundă în panică. Rahab descrie această stare folosind aceleași cuvinte întâlnite în cântarea lui Moise din Ieș 15,15–16: אִי־מָה – „teroare”, „groază” și מוֹיָג – „a se topi”, „a se înmuia”), termeni ce redau paralizia morală și psihologică a popoarelor în fața Dumnezeuului lui Israel.

<sup>24</sup> K. M. CAMPBELL, „Rahab’s Covenant: A Short Note on Joshua II 9–21,” *Vetus Testamentum* 22 (1972), 243.

Mărturisirea lui Rahab este rezultatul unui proces interior declanșat de auzirea minunii despărțirii apelor Mării Roșii prin toiagul lui Moise și pierderea lui faraon și a puternicii sale oști. Acest eveniment i-a transformat percepția asupra realității. Venirea și prezența iscoadelor a declanșat, prin urmare, mărturisirea unor convingeri care erau consecința unor deliberări interioare de durată. Frymer-Kensky afirmă faptul că Rahab devine prin convingerea și exprimarea ei „prima dintre profeții care apar în cărțile istorice pentru a anunța lui Israel cursul istoriei sale și prima dintre femeile care transmit voia lui Dumnezeu”<sup>25</sup>.

Curajul lui Rahab, manifestat atât prin strategia de inducere în eroare a trimișilor regelui, cât și prin profunzimea perceperii acțiunilor lui Yahweh, se află într-un contrast evident cu prologul cărții lui Iosua, unde se afirmă promisiunea divină că „nimeni” (în sens literal, „niciun bărbat”) nu va putea să i se împotrivească pe tot parcursul vieții sale, în contextul cuceririi Canaanului (Ios 1,5; 21,44). Spre deosebire de această anticipare, Rahab, femeie și nu bărbat, devine în capitolul al doilea o figură de opoziție notabilă față de reprezentanții puterii masculine: refuză să se supună regelui Ierihonului și solilor acestuia<sup>26</sup>, alegând, în schimb, să coopereze cu iscoadele lui Iosua și, prin aceasta, cu însăși misiunea conducătorului Israelului.

Limbajul pe care îl utilizează Rahab reflectă o asimilare – fie și indirectă – a temelor centrale din narațiunea Exodului și a faptelor minunate realizate de Yahweh pentru poporul Său. În acest sens, John McKenzie observă că: „Rahab este citată ca fiind destul de bine familiarizată cu tradiția deuteronomistă a Exodului și a rățcirii prin pustiu”<sup>27</sup>.

Felul în care Rahab își mărturisește credința creează o conexiune directă cu marile evenimente ale ieșirii din robia egipteană. În declarația ei

<sup>25</sup> Tikva FRYMER-KENSKY, „Reading Rahab,” în *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, ed. Mordechai Cogan, Barry L. Eichler și Jeffrey H. Tigay (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), 62.

<sup>26</sup> În Legea lui Hammurabi (articolul 109) se stipulează că un hangiu care avea cunoștință despre comploturi sau fapte ilegale desfășurate în incinta hanului său, dar nu le aducea la cunoștința autorităților, era pasibil de pedeapsa capitală. În acest context juridic al Orientului Apropiat Antic, gestul lui Rahab de a ascunde iscoadele lui Israel și de a induce în eroare autoritățile cetății Ierihonului capătă o greutate și mai mare. Ea înfruntă direct puterea regală și își asumă deliberat un risc ce putea duce la execuție imediată, evidențiind astfel curajul ei personal, cât și hotărârea de a sprijini cauza poporului lui Yahweh. A se vedea: Martha ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1995), 80.

<sup>27</sup> John L. MCKENZIE, *The World of the Judges* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), 48.

apare termenul ebraic **הַיָּמָה** – „teroare”, „groază”)<sup>28</sup>, utilizat în Ios 2,9 și atestat anterior în Ieș 15,16 și 23,27. Termenul scoate în evidență sentimentul puternic care provoacă o reacție de panică<sup>29</sup>.

Narațiunea din Iosua 2, ce redă mărturisirea lui Rahab, recurge la două verbe ebraice diferite pentru a descrie efectul copleșitor al panicii asupra locuitorilor Ierihonului. Primul, din rădăcina **סָמַךְ** – „a se topi”, „a se lichefia”, sugerează o dezintegrare interioară a rezistenței, ca și cum puterea s-ar scurge din om. Al doilea, provenit din rădăcina **נָמַךְ** – „a se dizolva”, „a se topi”, accentuează ideea de pierdere completă a coeziunii morale și psihologice. Ambele apar în Ios 2,9 și 2,11, indicând o capitulare totală a curajului în fața unui pericol perceput ca iminent și inevitabil. În context biblic, aceste verbe sunt frecvent asociate cu imaginea lui Yahweh ca Războinic divin, a cărui prezență și acțiune dezarmează și paralizează opoziția (cf. Ieș 15,15; Deut 20,3; Ps 68,1-2). Astfel, limbajul ales exprimă și o realitate teologică: victoria aparține lui Dumnezeu, iar inima dușmanului se „topește” înainte ca lupta să înceapă.

Prin declarația: „Dumnezeul vostru, Yahweh, este Dumnezeu în ceruri sus și pe pământ jos” (Ios 2,11), Rahab își afirmă convingerea că există o șansă reală de a fi salvată. Rahab Îl cunoaște pe Dumnezeu prin istorie – o istorie auzită, dar trăită la nivelul colectivului. Culminarea mărturisirii sale este, așadar, afirmația din versetul 11. Această profesiune de credință reflectă o înțelegere profundă a legăturii dintre suveranitatea deplină a lui Dumnezeu și judecata iminentă asupra Ierihonului. Alegerea ei nu izvorăște dintr-un impuls de moment, ci dintr-o hotărâre morală conștientă și bine chibzuită.

Făcând referire la episodul din Iosua 2, Sf. Ioan Gură de Aur vede în cuvintele ei o confirmare a credinței și o prefigurare a Bisericii care, izbăvită din întinarea de odinioară, primește acum solii adevăratului Mântuitor:

<sup>28</sup> În ebraica biblică, **הַיָּמָה** este un substantiv de gen feminin care desemnează o stare de „groază” sau „spaimă” intensă, înțeleasă ca o teamă covârșitoare ce poate paraliza acțiunea. Cuvântul își are originea în rădăcina **סָמַךְ** („înfricoșător”) și apare în contexte ce descriu fie reacția profundă a omului în fața unei manifestări directe a lui Dumnezeu (Fac 15,12), fie efectul produs de intervențiile războinice ale lui Yahweh în favoarea poporului Său (Ieș 15,16; 23,27; Ios 2,9). Conform principalelor lucrări lexicografice, sensul predominant este acela al unei frici sacre, a unei groaze generate de conștientizarea prezenței divine, apropiată uneori de ideea unui „cutremur” lăuntric. A se vedea: Francis BROWN, S.R. DRIVER, and Charles A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody, MA: Hendrickson, 2005), 33; Ludwig KOEHLER and Walter BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, rev. Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm, vol I (Leiden: Brill, 1994–2000), 62.

<sup>29</sup> D.J. MCCARTHY, „Some Holy War Vocabulary in Joshua 2”, *Catholic Biblical Quarterly* 33, 2 (1971): 228.

„Ai văzut cum repetă, prin credință, cuvintele Legiuitorului? (Ios 2,11) Că a spus: Și știu că Dumnezeu vostru este în cer, sus, și pe pământ, jos, și afară de El nu este alt dumnezeu (Dt 4,39). Rahab este icoană a Bisericii celei întinate altădată cu desfrânarea demonilor, care, primind acum iscoadele lui Hristos – nu iscoadele trimise de Isus al Lui Navi, ci pe Apostolii trimiși de Iisus, adevăratul Mântuitor...este vrednică de toată lauda Rahab, icoana Bisericii”<sup>30</sup>

Expresia idiomatică „în ceruri sus și pe pământ jos” – **בְּשָׁמַיִם מִמֶּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת** – este atestată, înainte de episodul din Iosua 2, doar în trei pasaje biblice (Ieș 20,4; Deut 4,39; 5,8). În toate aceste contexte, ea marchează exclusivitatea absolută a lui Yahweh în ceea ce privește dreptul de a primi închinare, excluzând orice altă divinitate. Prin urmare, declarația lui Rahab din Ios 2,11 nu este o simplă formulă convențională, ci un act conștient, deliberat și asumat, prin care ea recunoaște autoritatea unică a Dumnezeului lui Israel și își aliniază speranța de salvare la mărturisirea unei credințe monoteiste, în contrast radical cu politeismul canaanit.

Sf. Ioan Gură de Aur, comentând cuvintele ei, subliniază că Rahab „a părăsit rătăcirea părinților ei și a îmbrățișat adevărul, nu după ce a văzut minunile, ci numai auzindu-le”<sup>31</sup>, evidențiind astfel puterea credinței venite „din auz” (cf. Rom 10,17) și valoarea mărturisirii făcute înainte de a se împlini izbăvirea.

Mărturisirea personală a lui Rahab conduce rapid la inițierea unui legământ. Particula **עַתָּה** – „acum” din Ios 2,12 introduce consecința directă a celor întâmplate anterior. În structura argumentației sale, acest adverb marchează trecerea firească de la fapta concretă de sprijinire a iscoadelor la solicitarea explicită adresată lor: „Jurați-mi acum pe Domnul” (Ios 2,12). În felul acesta, Rahab arată că ajutorul oferit le dă temei să-i garanteze protecția promisă.

Sf. Chiril al Alexandriei, analizând acest episod, remarcă faptul că Rahab „a pus credința înaintea faptelor, dar nu a despărțit-o de ele, ci a unit-o cu un act de curaj și cu cererea îndrăznească a unei promisiuni”<sup>32</sup>, văzând în

<sup>30</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omiliile despre pocăință*, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1998), Omilia VII, 58.

<sup>31</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Evrei*, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1994), 312.

<sup>32</sup> SF. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Glafire la Pentateuh*, trad. pr. D. Fecioru (București: EIBMBOR, 2000), 412.

aceasta o prefigurare a modului în care Dumnezeu răspunde celor ce-L caută cu credință și îndrăzneală sfântă.

Întreaga atitudine a lui Rahab – de la ascunderea iscoadelor până la minciuna strategică adresată trimișilor regelui – își are rădăcina în credința ei în Yahweh ca Dumnezeu al întregului univers. Este cazul unei de o convertiri autentice. Pe această credință își întemeiază și rugămintea adresată iscoadelor: să cruțe viața ei și a întregii sale familii (v. 12-13). Așa cum subliniază Sf. Ioan Gură de Aur, „Rahab a arătat o credință mare: nu numai că i-a primit pe trimiși, ci a și crezut că Dumnezeu lor este Stăpânul cerului și al pământului. De aceea și-a dobândit mântuirea, ea și toată casa ei, pentru că a unit credința cu fapta.”<sup>33</sup>

### Concluzii

Mărturisirea de credință a lui Rahab din Iosua 2 reprezintă un moment unic în istoria biblică a cuceririi Canaanului, atât prin contextul în care este rostită, cât și prin profunzimea teologică pe care o exprimă. Într-o narațiune dominată de teme precum războiul, judecata divină și aplicarea *herem*-ului, declarația acestei femei canaanite introduce un contrast puternic între distrugerea hotărâtă de Dumnezeu asupra Ierihonului și salvarea oferită unei persoane care recunoaște, cu deplină convingere, suveranitatea lui Yahweh.

Punctul central al discursului ei – evocarea trecerii prin Marea Roșie și a victoriilor asupra regilor amoriți – arată că Rahab își întemeiază credința pe faptele atotputerniciei lui Dumnezeu, așa cum erau cunoscute și transmise chiar și în afara Israelului. Afirmția finală din Ios 2,11, „Dumnezeu vostru este Dumnezeu în ceruri sus și pe pământ jos”, depășește simpla admirație pentru un zeu puternic și devine o mărturisire monoteistă asumată, în contrast radical cu idolatria canaanită.

Această credință nu rămâne teoretică, ci este pusă în lucrare prin acțiuni concrete: ascunderea iscoadelor, inducerea în eroare a autorităților cetății și negocierea unui legământ pentru salvarea familiei sale. Tocmai această unire a credinței cu fapta explică de ce Rahab este singura femeie neisraelită amintită de trei ori în Noul Testament.

Evangelhia după Matei (1,5) o așază în genealogia mesianică, între femeile prin care Dumnezeu a lucrat în mod paradoxal și providențial, alături de Tamar, Rut și Batșeba. Menționarea ei aici nu este întâmplătoare: în ciuda

---

<sup>33</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Evrei*, 312.

trecutului său scandaloas, Rahab devine, prin credință, parte a descendenței din care Se va naște Hristos.

Epistola către Evrei (11,31) o include în „catalogul eroilor credinței”, prezentând-o ca pe cea care „n-a pierit împreună cu cei neascultători, pentru că a primit cu pace pe iscoade”. În acest fel, Rahab este pusă pe aceeași treaptă cu patriarhi, profeți și conducători ai lui Israel, ca exemplu de încredere neclintită în Dumnezeu.

Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iacov (2,25) o invocă drept model care transmite mesajul: „credința fără fapte este moartă”, arătând că Rahab s-a îndreptat prin fapte atunci când a primit și a ocrotit trimișii lui Israel. Astfel, Noul Testament o prezintă ca pe o mărturie vie că adevărata credință se confirmă prin acțiuni concrete. Părinți precum Fer. Ieronim, Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Chiril al Alexandriei, pornind de la aceste acțiuni ce au avut la bază credința, au interpretat-o drept un tip al Bisericii – o convertită dintre neamuri, primită în poporul lui Dumnezeu prin credință și har.

Astfel, mărturisirea de credință a lui Rahab, rostită înainte ca zidurile Ierihonului să cadă, depășește granițele unui episod istoric și devine un act teologic de mare importanță. Ea confirmă că darul credinței este universal, că lucrarea lui Dumnezeu depășește limitele etnice și că, în planul divin, mântuirea este oferită oricui răspunde chemării printr-o credință vie, lucrătoare prin iubire (cf. Gal 5,6).



# **Cazul lui Iov – o perspectivă biblică asupra suferinței creștine\***

**Drd. Vlăduț-Mihai Bota**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
vladut.bota@ubbcluj.ro

## **Abstract**

The present study examines the “case of Job” as a paradigm of Christian suffering, proposing an integrative reading that brings into dialogue biblical exegesis, patristic tradition, and contemporary theological reflection. Starting from the drama of the righteous Job, the research highlights that the suffering of the innocent cannot be reduced to a mere consequence of sin, but must be understood within the horizon of human freedom, temptation, and divine providence. In this respect, Job’s experience becomes a prophetic anticipation of Christ’s suffering and an existential model for the Christian confronted with trial. The significance of the study manifests both on the biblical and theological level, through a deepening of the Christological dimension of the Book of Job and on the pastoral and existential level, by offering guidance to contemporary individuals facing moral, spiritual, or social crises. In a culture marked by secularization and by the tendency to reduce suffering to an exclusively biological or psychological issue, the study seeks to recover its spiritual and formative meaning. Thus, suffering is interpreted not merely as a limit experience, but as a potential space for spiritual maturation and personal encounter with God. By analyzing Job’s response, characterized by the tension between lamentation and fidelity, the study demonstrates that the response of faith does not consist in a theoretical explanation of evil, but in a relational commitment oriented toward communion with God. The relevance of this research lies in its ability to provide a coherent theological framework for understanding suffering in the contemporary world, reaffirming the value of faith as a source of meaning, hope, and human dignity.

**Keywords:** Suffering, Book of Job, Divine justice, Temptation, Freedom

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Problema suferinței reprezintă una dintre cele mai persistente și tulburătoare interogații ale conștiinței umane, traversând istoria religiilor, a filosofiei și a reflecției teologice. Întrebarea „de ce suferă omul?” capătă o acuitate dramatică mai ales atunci când suferința lovește pe cel drept, pe cel credincios, pe cel care, din perspectiva morală și religioasă, nu pare să merite o astfel de încercare. În acest context, figura dreptului Iov, așa cum este prezentată în Cartea lui Iov din Vechiul Testament, devine paradigmatică pentru înțelegerea raportului dintre suferință, dreptate divină și credință. Drama sa nu este doar o istorie individuală, ci o reprezentare simbolică a confruntării omului cu misterul răului și al durerii aparent nemeritate. În fața pierderii bunurilor, a familiei și a sănătății, Iov nu oferă o explicație teoretică a suferinței, ci un răspuns existențial, trăit în tensiunea dintre lamentație și fidelitate, dintre interogație și încredere. Tocmai această tensiune face din cazul lui Iov un reper fundamental pentru reflecția creștină asupra sensului suferinței.

Prezentul studiu se situează în aria teologiei biblice și patristice, cu deschideri către antropologia teologică și filosofia religiei. Cercetarea urmărește să analizeze suferința dreptului Iov nu doar ca eveniment narativ sau temă sapiențială a Vechiului Testament, ci ca tipologie a suferinței creștine, în lumina revelației împlinite în Hristos. Prin urmare, demersul se va concentra asupra modului în care experiența lui Iov anticipează, prefigurează și iluminează înțelegerea suferinței în Noul Legământ, precum și asupra felului în care tradiția patristică a receptat și interpretat acest model. Accentul va cădea pe dimensiunea duhovnicească a suferinței, pe rolul ei formativ și pe raportul dintre libertatea umană, ispită și iconomia divină.

Tema suferinței în Cartea lui Iov a fost amplu tratată în literatura teologică românească și internațională, prin contribuții exegetice, patristice și sistematice semnificative. În spațiul românesc, lucrările lui Petre Semen, Mircea Ciobanu, Ioan Chirilă și Nicolae Ciudin oferă atât o lectură teologică și existențială a textului, cât și cadrul istoric și literar necesar înțelegerii sale. În plan patristic, comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Cartea lui Iov din Vechiul Testament rămâne fundamental pentru interpretarea duhovnicească a figurii dreptului Iov, accentuând răbdarea și fidelitatea sa. Teologia contemporană ortodoxă, reprezentată de Jean-Claude Larchet și Dominique Beaufile, abordează suferința într-o perspectivă terapeutică și ascetică, în timp ce reflecțiile lui H. Tristram Engelhardt jr. deschid dialogul critic cu bioetica seculară modernă.

Noutatea prezentului demers constă în articularea unei perspective integratoare asupra „cazului lui Iov”, în care suferința este analizată simultan ca probă, ispită și cale de maturizare duhovnicească, în relație directă cu experiența creștină a crucii. Studiul nu se limitează la o analiză descriptivă a textului biblic, ci propune o interpretare teologică ce evidențiază caracterul profetic al lui Iov, văzut ca prefigurare a lui Hristos și ca model al credinciosului chemat să transforme suferința într-un spațiu al întâlnirii cu Dumnezeu. Se va arăta că, departe de a fi o simplă relatare despre răbdare, Cartea lui Iov oferă un cadru pentru înțelegerea suferinței ca loc al revelării libertății umane și al adâncirii relației personale cu Dumnezeu. În acest sens, studiul își propune să evidențieze dimensiunea hristologică implicită a experienței lui Iov și relevanța ei pentru omul contemporan, confruntat cu crize existențiale, morale și spirituale.

Metodologia utilizată îmbină analiza exegetică a textului biblic cu lectura comparativă a tradiției patristice și cu reflecția teologică sistematică, la care se adaugă și elemente de bioetică. Sursele principale sunt textul biblic al Cărții lui Iov, în paralel cu referințele din alte cărți ale Vechiului și Noului Testament, comentariile patristice relevante, precum și contribuții teologice și filosofice contemporane. Demersul este structurat în mai multe secțiuni: o prezentare a contextului istoric și teologic al personajului Iov; o analiză a desfășurării suferinței sale și a dialogului cu prietenii; o evaluare a dimensiunii ispititoare a suferinței și a rolului lui Satan; o interpretare a reacției lui Iov din perspectiva suferinței creștine; și, în final, formularea unor concluzii privind sensul teologic al suferinței și relevanța sa pentru viața credinciosului. Prin această structură, studiul urmărește să ofere o contribuție coerentă și argumentată la înțelegerea unuia dintre cele mai profunde mistere ale existenței umane: suferința trăită în lumina credinței.

### **Considerații generale**

Iov este personajul central din *Cartea lui Iov* care se trăgea din seminția lui Avraam, fiu al lui Isav și cel mai bogat om de la răsăritul soarelui, fiind foarte temător de Dumnezeu și care se ferea de ce este rău<sup>1</sup>. Despre dreptul Iov, personajul din Vechiul Testament, aflăm detaliile din cartea ce-i poartă numele. Textul biblic menționează că era un om integru și drept, temător de Dumnezeu care evita răul (Iov 1,1). Iov avea zece copii, șapte fii și trei fiice, precum și o impresionantă avere formată din mii de oi,

---

<sup>1</sup> Ioan CHIRILĂ (ed.), *Introducere în Vechiul Testament* (București: Basilica, 2018), 414-5.

cămile, perechi de boi și asine, fiind considerat cel mai respectat dintre toți locuitorii din regiunea Uz/Uț<sup>2</sup> (Iov 1,1-3).

Atât în Vechiul cât și în Noul Testament, Iov este prezentat ca o figură istorică semnificativă. Profetul Iezechiel îl menționează alături de Noe și Daniel ca unul dintre cei mai mari sfinți (Iez 14,14-20). Isus fiul lui Sirah, într-o carte necanonică, își amintește de Iov ca de o figură exemplară a dreptății (Sir 49,10).

Cu toate acestea, povestea lui Iov devine și mai interesantă atunci când Satan îi pune sub semnul întrebării integritatea și virtutea. Susținând că dreptul Iov acționează din interes personal, Satan îl provoacă pe Dumnezeu, presupunând că Iov își va abandona credința dacă va fi lipsit de toată bunătatea sa. Cu toate acestea, Dumnezeu, având încredere în integritatea lui Iov, îi permite lui Satan să îi distrugă averea și familia, dar cu condiția de a-i păstra viața.

Iov trece printr-o serie de suferințe extreme, pierzându-și familia, averea și chiar sănătatea. Cu toate acestea, el rămâne neclintit în credința sa. În ciuda tuturor încercărilor, Iov nu se plânge sau nu se revoltă împotriva lui Dumnezeu. Mai degrabă, el acceptă suferința ca parte a planului divin, declarând de fiecare dată: „Domnul a dat, Domnul a luat, fie numele Domnului binecuvântat. Și întru toate acestea, Iov n-a păcătuit și nu a rostit cuvânt de hulă împotriva lui Dumnezeu.” (Iov 1,21-22)<sup>3</sup>. Prin această atitudine, Iov devine modelul credinciosului care recunoaște suveranitatea lui Dumnezeu asupra vieții și a bunurilor sale, acceptând că existența umană se află în întregime sub providența divină. Acceptarea suferinței de către Iov nu trebuie însă interpretată ca o formă de resemnare pasivă. Mai degrabă, ea exprimă o profundă conștiință teologică a dependenței omului față de Dumnezeu. Iov recunoaște că tot ceea ce posedă omul este, în ultimă instanță, un dar al lui Dumnezeu, iar pierderea acestor daruri nu anulează relația fundamentală dintre Creator și creatură. Astfel, binecuvântarea rostită de Iov în mijlocul suferinței devine o mărturisire a credinței sale și o afirmare a încrederii în dreptatea și înțelepciunea divină.

---

<sup>2</sup> Precizarea exactă a locului în care se afla țara Uz/Uț este dificilă. Se pare că acest termen era unul general pentru regiunea Orientului Apropiat. În *Plângerile lui Ieremia* 4,21, există o sugestie, și anume că aceasta ar fi putut fi situată în partea de sud, deoarece se menționează că fiica lui Edom locuiește în țara Uz/Uț. Cu toate acestea, în *Ieremia* 25,20-21, țara Uz/Uț este menționată împreună cu Filistia, Edom și Moab, indicând o posibilă localizare mai extinsă a acestei regiuni. Cf. John H. WALTON et al., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, trad. Silviu Tatu et al. (Oradea: Casa Cărții, 2021), 530.

<sup>3</sup> Nicolae CIUDIN, *Studiul Vechiului Testament* (București: EIBMBOR, 2002), 264-7.

În tradiția teologică, această atitudine a lui Iov a fost interpretată ca o formă de fidelitate față de Dumnezeu. Ea arată că adevărata credință nu este dependentă de prosperitate sau de succesul exterior al vieții, ci se manifestă chiar și în condițiile suferinței și ale pierderii. Prin urmare, experiența lui Iov devine o paradigmă a credinței încercate, în care relația cu Dumnezeu este menținută nu pentru beneficiile primite, ci pentru Dumnezeu Însuși.

În acest sens, figura lui Iov oferă o perspectivă teologică profundă asupra problemei suferinței: ea nu este prezentată doar ca o consecință a păcatului sau a nedreptății, ci ca o realitate care poate deveni locul manifestării credinței autentice. Prin răbdarea și fidelitatea sa, Iov este un exemplu emblematic al omului care rămâne statornic în credință chiar și atunci când sensul suferinței sale nu este încă pe deplin revelat.

Conform notiței 42,17<sup>4</sup> din Septuaginta, Iov este asociat cu Iovav/Jobab<sup>5</sup>, un urmaș al lui Esav (Edom) din perioada patriarhilor. Astfel, în Septuaginta, cartea este plasată înaintea *Psalmilor*, deoarece Iov a trăit înaintea regelui David, autorul teologic al *Psaltirii*. Această poziționare reflectă faptul că Iov a fost un învățător și predicator al cunoașterii lui Dumnezeu înaintea regelui David. Este important de menționat că Iov nu era de origine evreiască, ci provenea din țara Uz, aparținând poporului edomit<sup>6</sup> după cum în cartea *Plângerile lui Ieremia* din Vechiul Testament, capitolul 4, versetul 21 se relatează faptul că Edom locuiește în pământul Uț<sup>7</sup>.

Această origine neisraelită a lui Iov are implicații teologice importante. Ea sugerează că experiența credinței în Dumnezeu și căutarea dreptății divine nu sunt limitate exclusiv la poporul ales, ci pot apărea și în afara granițelor lui Israel. În acest sens, Iov devine un exemplu paradigmatic al omului drept din rândul neamurilor, care, deși nu aparține tradiției legământului mozaic, manifestă o profundă cunoaștere a lui Dumnezeu și o relație autentică cu El. Astfel, Cartea lui Iov se prezintă ca o reflecție sapiențială asupra suferinței și dreptății divine, având o valoare universală ce depășește cadrul strict al istoriei religioase a lui Israel.

---

<sup>4</sup> Această mențiune nu este inclusă în Biblia ediția sinodală, însă apare în Biblia din 1914 și în versiunea diortosită realizată de mitropolitul Bartolomeu Anania. Cf. Alexandru MIHĂILĂ, *În multe rânduri și în multe chipuri. O scurtă introducere ortodoxă în Vechiul Testament*, (Iași: Doxologia, 2017), 204. Nota 248.

<sup>5</sup> Cristian BĂDILĂ, *Trei romane mistice ale Antichității* (București: Curtea Veche, 2008), 77.

<sup>6</sup> MIHĂILĂ, *În multe rânduri și în multe chipuri*, 204.

<sup>7</sup> MIHĂILĂ, *În multe rânduri și în multe chipuri*, 204, nota 252.

Prin urmare, tradiția Septuagintei, prin identificarea lui Iov cu un personaj edomit și prin plasarea cărții într-o epocă anterioară regelui David, subliniază caracterul arhaic și universal al mesajului acestei scrieri biblice. Dreptul Iov este prezentat ca un învățător al credinței și al cunoașterii lui Dumnezeu într-o perioadă timpurie a istoriei umane, iar experiența sa devine un model teologic pentru înțelegerea suferinței și a fidelității față de Dumnezeu în orice context cultural sau istoric.

### **Dreptul Iov – o desfășurare epică a suferinței și încrederii din Vechiul Testament**

Suferința dreptului Iov începe astfel:

„Într-o zi îngerii<sup>8</sup> lui Dumnezeu s-au înfățișat înaintea Domnului și Satan a venit și el printre ei. Atunci Domnul a zis către Satan: «De unde vii?» Iar Satan a răspuns Domnului și a zis: «Am dat târcoale pe pământ și m-am plimbat în sus și în jos». Și Domnul a zis către Satan: «Te-ai uitat la robul Meu Iov, că nu este nici unul ca el pe pământ fără prihană și drept și temător de Dumnezeu și care să se ferească de ce este rău?» Dar Satan a răspuns Domnului și a zis: «Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? N-ai făcut Tu gard în jurul lui și în jurul casei lui și în jurul a tot ce este al lui, în toate părțile și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și turmele lui au umplut pământul? Dar ia întinde mâna Ta și atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în față!» Atunci Domnul a zis către Satan: «Iată, tot ce are el este în puterea ta; numai asupra lui să nu întinzi mâna ta». Și Satan a pierit din fața lui Dumnezeu” (Iov 1,6-12).

Targum-ul din Ierusalim plasează această primă adunare cerească în ziua de Anul Nou, în timp ce a doua adunare (cf. Iov 2,1) are loc în Ziua Ispășirii. Această interpretare este în concordanță cu tradiția iudaică, conform căreia Ziua de Anul Nou reprezintă momentul judecății preliminare. În această zi, cei buni sunt imediat trecuți în cartea vieții, iar cei răi sunt eliminați. Pentru cei aflați între cele două categorii, există o perioadă de grație până la Ziua Ispășirii. Ulterior, în cadrul unei judecăți finale, destinele acestora sunt stabilite

<sup>8</sup> Sau „fiii lui Dumnezeu”, o expresie misterioasă care pare să indice prezența unor entități spirituale ce formează adunarea divină din ceruri. Alternanța între termenii „fii” și „îngeri” este evidentă și în relatarea căderii îngerilor din Facere, capitolul 6. Cf. Cristian BĂDILĂȘ et al. (ed.), *Septuaginta: Iov, Înțelepciunea lui Solomon, Înțelepciunea lui Iisus Sirah, Psalmii lui Solomon*, trad. Smaranda Bădiliță et al. (București/Iași: Colegiul Noua Europă/Polirom, 2007), 33.

în funcție de pocăința fiecăruia. Este plauzibil ca interpretarea Targum-ului de la Ierusalim să aibă o bază, având în vedere influența credințelor și practicilor mai vechi din Mesopotamia și Canaan asupra Anului Nou evreiesc. Indiferent dacă discutăm despre Ziua Anului Nou și Ziua Ispășirii sau despre zilele succesive ale Anului Nou, scenele descriu două consilii/adunări cerești în care soarta lui Iov este pusă pe ordinea de zi. Diavolul depune toate eforturile pentru a obține o decizie nefavorabilă prin care să îl acuze, dar de fiecare dată, Iov este găsit drept<sup>9</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur explică prezența lui Satan alături de îngerii în prezența lui Dumnezeu astfel: îngerii sunt slujitori ai lui Dumnezeu, în timp ce diavolul nu este. Diavolul a venit împreună cu îngerii deoarece el, la fel ca și ei, face parte din sfera lumii spirituale. Precum sunt oamenii, tot așa există îngeri buni și îngeri răi, cunoscuți sub numele de demoni<sup>10</sup>.

În ceea ce privește interacțiunile sale cu oamenii, ar trebui să ne întrebăm în ce măsură Satan nu face altceva decât să execute hotărârile rele deja existente în gândirea umană, în loc să le inițieze sau să le stimuleze, așa cum se poate părea sau cum se afirmă adesea. O lectură atentă a cărții *Facerii* ne arată că acțiunile lui Satan se limitează la punerea sub semnul întrebării a poruncii divine. Nu există niciun indiciu că Satan încurajează direct femeia să mănânce din pomul interzis; el reușește doar să transforme interdicția divină într-un subiect de dispută posibilă. Satan a zis atât: „«Dumnezeu a zis El, oare, să nu mâncați roade din orice pom din rai?»” (Fac 3,1), iar femeia, ispitită fiind, a constatat singură că pomul era bun de mâncat și plăcut de privit<sup>11</sup>. În cazul lui Iov, ispita nu a ținut, iar motivele vor fi dezvăluite ulterior.

Una dintre lecțiile fundamentale din *Cartea lui Iov* este că suferințele care îl lovesc pe Iov, și în general pe oricare alt om, nu reprezintă neapărat pedepse pentru păcat. În contrast, prietenii lui Iov încearcă să-l convingă că Dumnezeu îl pedepsește pentru presupusele sale greșeli și că suferințele sale sunt o consecință a dreptății divine. Acești prieteni se conformază unei logici predominante în Vechiul Testament, conform căreia în această lume, Dumnezeu îi răsplătește pe cei drepecți și îi pedepsește pe cei nelegiuiciți. Aceasta este esența tuturor argumentelor lor: „După cum am văzut eu, numai cei ce ară nelegiuirea și seamănă răutatea au parte de asemenea roade.

<sup>9</sup> Marvin H. POPE, *Job*, în *The Anchor Yale Bible* 15.1 (New Haven: Yale University Press, 2008), 8.

<sup>10</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Iov*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2012), 37-8.

<sup>11</sup> Mircea CIOBANU, *La capătul puterilor: însemnări pe Cartea lui Iov* (București: Ed. Vitruviu, 1997), 33-4.

La porunca Domnului, ei vor pieri, de suflarea<sup>12</sup> mâniei Lui se vor stinge” (Iov 4,8-9); „Nelegiuitul se chinuiește în toate zilele vieții sale și de-a lungul anilor hărăziți celui tiran” (Iov 15,20); „Dumnezeu nu disprețuiește pe cel desăvârșit și nu ia de mână pe răufăcători” (Iov 8,20)<sup>13</sup>. Când, fiind deja convinși de argumentele dreptului Iov, care refuză să-și proclame nevinovăția în mod ostentativ, trei dintre prietenii săi renunță să-l mai acuze (Iov 32,1), iar ei încep să-L critice pe Dumnezeu pentru nedreptate. Cu alte cuvinte, ei nu renunță să stabilească, într-un fel sau altul, o conexiune necesară între suferințele omului, păcatele sale și dreptatea lui Dumnezeu<sup>14</sup>. Problema suferinței nu este cu totul nouă, deoarece este tratată pe scurt și în anumiți psalmi scriși de regele David. Asemănarea *Cărții lui Iov* cu unii psalmi de plângere indică faptul că, deși autorul nu ar fi fost israelit, el era familiarizat cu textele profetice și cu literatura sapiențială din Vechiul Testament. Lamentațiile lui Iov rezonează cu anumiți psalmi de plângere, cum ar fi 38, 88 și 102, chiar dacă se pare că acest tip de literatură era obișnuit în vechiul Orient<sup>15</sup>.

Aceasta reprezintă în principal marele mister, imposibil de elucidat, al suferinței umane pe pământ, mai ales a celor dreți, și a durerii aparent lipsite de sens. Problema suferinței nu apare brusc în această carte, deoarece încă din mileniul al III-lea î.Hr., într-o serie de texte egiptene, sumeriene și babiloniene, se pune întrebarea, dacă Dumnezeu este bun, de ce permite atâta suferință pentru creaturile Sale? Autorul explorează această întrebare prin intermediul personajului central al cărții, întrebându-se de ce suferă oamenii în general și mai ales de ce suferă cei dreți, în timp ce cei care aparent sunt răi par să scape de suferință sau să o experimenteze într-o măsură mult mai mică<sup>16</sup>.

Există un moment în viața lui Iov în care spune: „Piară ziua în care m-am născut și noaptea care a zis: un prunc de parte bărbătească s-a zămislit!” (Iov 3,3). Blestemul acesta nu se îndreaptă doar împotriva momentului nașterii în sine, ci mai degrabă împotriva unei vieți atât de pline de amărăciune

<sup>12</sup> Această suflare distrugătoare al lui Dumnezeu prezentă în *Cartea lui Iov* este asemuită cu vântul arid al deșertului care anihilează vegetația, așa cum este menționat în *Osea* 13,15 și *Isaia* 40,7. Dar în mod obișnuit, acest suflu se referă la activitatea plină de viață a lui Dumnezeu, așa cum este descrisă în *Facere* 2,7. Cf. WALTON et al., *Comentariu cultural-istoric al Vechiului Testament*, 533.

<sup>13</sup> Jean-Claude LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, trad. Marinela Bojin (București: Sophia, 2008), 59.

<sup>14</sup> LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, 61.

<sup>15</sup> Petre SEMEN, *Sensul vieții și al suferinței: comentariu la Ecclesiast și Iov* (Iași: Doxologia, 2010), 91–2.

<sup>16</sup> SEMEN, *Sensul vieții și al suferinței*, 100–1.

încât individul ar prefera să nu se fi născut deloc. Chiar dacă ziua nașterii și noaptea conceperii sunt evenimente distincte, ele sunt tratate ca unul singur din considerente poetice. Menționarea lor într-o ordine inversată față de cea obișnuită sugerează că nu ar trebui să acordăm prea multă importanță acestor detalii<sup>17</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur, în comentariul său asupra acestui verset, aduce în discuție afirmația Mântuitorului referitoare la Iuda Iscarioteanul, despre care Iisus a spus că „Bine era de omul acela dacă nu se năștea” (Mt 26,24), evidențiind astfel că, aceasta indică lucruri deosebit de grave și cumplite care îl așteptau pe Iuda. În același fel, atunci când dreptul Iov blestemă ziua nașterii sale, el nu acuză creația lui Dumnezeu, ci exprimă intensitatea suferinței sale. Sf. Ioan Gură de Aur susține că dreptul Iov își blestemă ziua nașterii nu pentru că ar fi suferit vreo nedreptate, ci pentru că nu poate răbda nenorocirea<sup>18</sup>. În cazul lui Iuda, afirmația Mântuitorului indică gravitatea consecințelor morale ale trădării și dramatismul destinului său spiritual. Expresia nu reprezintă o negare a valorii creației, ci subliniază dimensiunea tragică a libertății umane atunci când aceasta este orientată împotriva lui Dumnezeu. În schimb, în cazul lui Iov, blestemarea zilei nașterii nu trebuie interpretată ca o contestare a bunătății creației sau a providenței divine. Sf. Ioan Gură de Aur subliniază că această reacție este expresia intensității suferinței umane, care depășește limitele răbdării obișnuite.

Prin această interpretare, autorul patristic face o distincție importantă între revolta morală împotriva lui Dumnezeu și lamentația existențială provocată de suferință. Iov rămâne, în esență, un model al credinței, deoarece reacția sa nu derivă dintr-o acuzație de nedreptate divină, ci din incapacitatea temporară a omului de a suporta povara suferinței. Astfel, comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur evidențiază realismul antropologic al Scripturii: credinciosul poate experimenta momente de slăbiciune și de tulburare fără ca acestea să anuleze fidelitatea sa fundamentală față de Dumnezeu.

Suferința și toate relele îndurate de dreptul Iov sunt în mod evident ispite ale lui Satan menite să-l determine să cadă în păcat și în patimi. Diavolul își dorește ca Iov să Îl acuze pe Dumnezeu pentru necazurile sale, negând astfel bunătatea Lui, dar mai ales să se revolte împotriva Lui și să se lepede de El. Faptul că aceasta este dorința lui Satan, o aflăm din cuvintele soției lui Iov care mereu îi spune: „«Te ții mereu în statornicia ta? Blestemă pe Dumnezeu și mori!»” (Iov 2,9). Aceasta exprimată atât de clar voința lui Satan încât

<sup>17</sup> POPE, *Job*, 27-8.

<sup>18</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Iov*, 78.

unii comentatori ai textului o consideră nu doar o voce a acestuia, ci chiar întruchiparea lui. În aceste puține cuvinte sunt reprezentate cele patru mari ispite cu care se confruntă omul în timpul suferinței: să-și piardă răbdarea; să cadă în patimi din cauza fricii de suferință; să-L învinuiască și să-L blesteme pe Dumnezeu; să-și ia viața. Exclamația „mori!” din această replică anticipează ceea ce îl așteaptă pe cel care este învins de aceste ispite și totodată dezvăluie scopul ascuns al diavolului: moartea duhovnicească a omului<sup>19</sup>.

### **Suferința lui Iov – reacție la suferința creștinului**

Cartea lui Iov reprezintă o contemplare profundă și cuprinzătoare asupra suferinței umane. Aceasta se evidențiază prin modul în care este redactată, reprezentând un punct de conexiune între Vechiul și Noul Legământ prin duhul în care a fost scrisă<sup>20</sup>. Suferința nu reprezintă doar o confruntare cu limitele și cu caracterul finit al existenței umane, ci mai ales cu păcatul și consecințele acestuia. Întâlnirea cu suferința stârnește întrebări metafizice profunde, centrate pe individ: De ce se întâmplă aceasta în viața mea? Există vreun sens în suferința pe care o îndur? Întrebările despre sensul ultim al vieții omului, a eforturilor noastre și chiar a universului dincolo de contribuția noastră se conturează. De ce există suferință, boală, infirmitate sau moarte? Are suferința și moartea noastră un sens care depășește scurta noastră existență în această lume trecătoare? Și dacă există un sens, poate acesta să compenseze imensitatea suferinței și a pierderii umane<sup>21</sup>? Dreptul Iov din Vechiul Testament ne dă răspunsul la toate aceste întrebări. De ce? Pentru că finitudinea dureroasă a vieții generează întrebări despre posibilitatea unui sens infinit, adică existența lui Dumnezeu și iubirea finală care îl mântuiește pe om<sup>22</sup>. Suferința este în afara planului lui Dumnezeu și nu este o creație a Sa. Dumnezeu nu dorește în niciun fel suferința, ceea ce reiese evident din faptul că nu a fost creată inițial și nici adăugată ulterior în creația Sa. Ea este străină de destinul uman și de celelalte creaturi, așa cum este revelat în planul divin, începând de la momentul creației și continuând până la eternitate<sup>23</sup>.

Pe parcursul întregii cărți, dreptul Iov reflectează profund asupra ideii că Dumnezeu este sursa a tot ceea ce i se întâmplă. Totuși, aceasta reprezintă

<sup>19</sup> Jean-Claude LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, trad. Marinela Bojin (București: Sophia, 2015), 152.

<sup>20</sup> LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, 57.

<sup>21</sup> H. Tristram ENGELHARDT jr., *Fundamentele bioeticii creștine. Perspectiva ortodoxă*, trad. Mihail Neamțu et al. (Sibiu: Deisis, 2005), 403.

<sup>22</sup> ENGELHARDT jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, 403.

<sup>23</sup> LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, 13.

o mărturie a credinței sale neclintite în Dumnezeu, a atașamentului său față de El și a onorării puterii Sale absolute, precum și a nădejzii sale în El. Chiar dacă consideră că toate evenimentele sunt în planul de mântuire, dreptul Iov nu îl blamează pe Dumnezeu pentru necazurile care îl apasă, nu pune la îndoială dreptatea sau bunătatea Sa și nu se răzvrățește împotriva Lui. Dimpotrivă, dreptul Iov recunoaște că Dumnezeu este Cel care i-a dăruit tot binele pe care l-a experimentat anterior. În ciuda tuturor încercărilor, el rămâne constant în mulțumire și consideră firească ideea că tot ceea ce a primit ca dar, fără a avea vreun merit din partea sa, poate fi luat înapoi fără a fi supus unei justificări: „«Gol am ieșit din pânțele mamei mele și gol mă voi întoarce în pământ! Domnul a dat, Domnul a luat; fie numele Domnului binecuvântat!»” (Iov 1,21)<sup>24</sup>. Această binecuvântare este prezentă și în *Psalmul* 112,2 cu mențiunea suplimentară „de acum și până în veac”. Eforturile lui Satan sunt zadarnice din acest punct de vedere, deoarece el anticipase o cuvântare de blestem împotriva lui Dumnezeu din partea dreptului Iov în versetul 11b<sup>25</sup>.

În ceea ce ne privește pe noi creștinii, ne regăsim de multe ori gândind asemenea dreptului Iov. Suntem predispuși să acceptăm necazul într-o manieră ipotetică atunci când ne aflăm în stări de fericire, prosperitate și sănătate. Cu toate acestea, acest mod de a gândi nu capătă o valoare autentică decât în momentul în care trecem prin încercările reale, când necazul nu mai este doar o eventualitate distantă, ci devine o realitate existențială<sup>26</sup>.

Teologul Jean-Claude Larchet este de părere că trebuie înțeleș sensul ambiguu al suferinței. În comparație cu suferința lui Iov, suferința creștinului este justificată prin faptul că Însuși Mântuitorul Iisus Hristos a venit printre oameni, a suferit și a murit pe cruce pentru a ne mântui. Această dimensiune spirituală se manifestă concret printr-o pietate concentrată pe autenticul cult al suferințelor Mântuitorului Hristos și prin efortul creștinului de a-L imita pe Hristos, care a fost om al durerilor și a cunoscut suferința. Astfel, suferința nu este doar acceptată cu bucurie, ci și căutată, considerându-se o cale distinctă de mântuire. Prin suferință, nu doar că păcatele sunt șterse, dar se dobândesc și multe „merite”<sup>27</sup>. Doar în acele momente, putem vorbi despre vasul în care aurul credinței este purificat. În acele clipe, cererea „Facă-se voia Ta” exprimată în Rugăciunea Domnească, primește o valoare autentică. Acest aspect relevă că unicul plan al lui Dumnezeu este vindecarea și mântuirea

<sup>24</sup> LARCHET, *Dumnezeu nu vrea suferința omului*, 57-8.

<sup>25</sup> POPE, *Job*, 16.

<sup>26</sup> Dominique BEAUFILS, *Credința ta te-a mântuit: o viziune ortodoxă asupra bolii și a morții*, trad. Claudia Elena Dinu (Iași: Vasiliana 98, 2014), 131.

<sup>27</sup> LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, 147.

noastră, indiferent de forma pe care o ia acest plan. Astfel, suntem chemați să dobândim convingerea interioară a dreptului Iov: „Dar El cunoaște și umbletul meu și starea mea pe loc și dacă ar fi să mă treacă prin cuptor de foc, voi ieși din cuptor curat ca aurul” (Iov 23,10)<sup>28</sup>. Pentru noi, ființe conștiente de propria existență, este esențial ca răspunsul la suferințele noastre să aibă un sens autentic și durabil, care să ofere un cadru înțeles și susținut pentru a aborda realitatea noastră cu demnitate și importanță. A găsi un scop profund și persistent în viața și suferința noastră înseamnă să ne recunoaștem propria umanitate într-un mod care depășește limitele individuale și temporale. Orice altceva decât aceasta ar fi sublimitatea unui sens pe care am putea spera să-l atingem<sup>29</sup>.

H. Tristram Engelhardt jr. se întreabă cum anume putem căuta un sens durabil în astfel de circumstanțe? Este posibil să avem succes în explorarea metafizică a unei înțelegeri profunde a suferinței? Cum putem naviga după principiile lui Immanuel Kant și a scepticismul său în ceea ce privește sensul ultim al vieții, al suferinței și al morții, ținând cont că rațiunea discursivă este limitată la cadrul experienței empirice? Din această perspectivă, căutarea unui sens profund poate fi considerată incorectă. Conform lui Immanuel Kant, o astfel de căutare nu poate să ducă la o adevărată transcendență. Pentru Kant, aceste întrebări necesită o reformulare în termenii condițiilor posibile ale experienței și ale naturii moralei, în cadrul rațiunii practice. Până când transcendentalul se relevă în viața noastră, suntem închiși într-un univers fără speranță, dominat de limitare și imanență. Nu există nicio epopee profundă sau poveste cosmică a mântuirii. De natura sa, bioetica seculară evită orice sens dincolo de immanent. Ea nu poate atinge înțelesuri profunde care depășesc limitele finitului<sup>30</sup>. Pornind de la reflecțiile lui H. Tristram Engelhardt Jr., problema sensului suferinței este plasată în contextul unei dezbateri metafizice privind capacitatea rațiunii de a depăși cadrul experienței empirice. Kant a stabilit, prin critica rațiunii pure, că rațiunea teoretică nu poate accede legitim la realități transcendente precum sensul ultim al vieții, al suferinței sau al morții, întrucât acestea depășesc domeniul fenomenal al experienței. În consecință, întrebările privind sensul profund al existenței nu pot primi un răspuns speculativ valid în planul cunoașterii teoretice.

Totuși, Kant nu elimină complet dimensiunea transcendentă, ci o reformulează în cadrul rațiunii practice, unde ideile de Dumnezeu, libertate

<sup>28</sup> BEAUFILS, *Credința ta te-a mântuit*, 131.

<sup>29</sup> ENGELHARDT jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, 404.

<sup>30</sup> ENGELHARDT jr., *Fundamentele bioeticii creștine*, 404.

și nemurire funcționează ca postulate morale. Engelhardt interpretează această limitare a rațiunii ca având consecințe majore pentru bioetica seculară contemporană. Dacă discursul etic rămâne strict în interiorul imanentului și al raționalității procedurale, atunci el nu mai poate oferi o interpretare ultimă a suferinței sau o „narațiune cosmică” a mântuirii. Astfel, bioetica seculară se vede constrânsă să opereze într-un orizont limitat, orientat spre reguli, consens și gestionarea pragmatică a problemelor morale, fără a putea integra sensuri metafizice profunde.

Suferința este considerată drept ceva rău pentru că nu a fost parte din creația inițială a lui Dumnezeu. Ea nici nu exista în Eden, acel paradis frumos unde omul a fost așezat inițial de Dumnezeu pentru a trăi în plină bucurie, și nici nu va avea loc vreodată în eternitatea împărăției lui Dumnezeu. Originea suferinței este asociată mereu cu păcatul. Suferința este privită ca fiind ceva rău și din cauza faptului că într-o lume căzută din punct de vedere moral, ea poate deveni o sursă sau o ocazie pentru manifestarea păcatului. Puterile demonice o folosesc adesea pentru a-i determina pe oameni să comită fapte rele, transformând suferința într-un sol fertil al patimilor<sup>31</sup>. Uneori, diavolul folosește în mod deschis durerea. Prin provocarea suferinței, încearcă să îl determine pe om să-și piardă speranța în Dumnezeu, să se revolte împotriva Lui și, în cele din urmă, să-L respingă și să se lepede de El. Această realitate este evidentă în povestea lui Iov<sup>32</sup>.

Din perspectiva majorității gânditorilor creștini, aflăm că suferința poate fi uneori transformată în beneficiul omului, aceasta devenind un itinerar autentic care îl conduce spre maturitatea duhovnicească. Niciun om nu este exclus de la experiența suferinței în viață<sup>33</sup>. Ea face parte din condiția umană și apare sub forme diferite: boală, pierdere, nedreptate, eșec sau frământări interioare. În spiritualitatea creștină, suferința nu este văzută doar ca o realitate negativă, lipsită de sens, ci ca o experiență care poate dobândi valoare atunci când este trăită în lumina credinței. Prin confruntarea cu limitele propriei existențe, omul este adesea determinat să-și reevalueze prioritățile, să devină mai conștient de fragilitatea vieții și să caute un sens mai profund al existenței. Astfel, suferința poate deveni un prilej de introspecție și de transformare interioară.

Mulți autori creștini subliniază faptul că suferința are și o dimensiune pedagogică. Ea poate cultiva răbdarea, smerenia și compasiunea față de

<sup>31</sup> LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, 148.

<sup>32</sup> LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, 151-2.

<sup>33</sup> SEMEN, *Sensul vieții și al suferinței*, 161.

ceilalți. Cel care a trecut prin încercări devine adesea mai sensibil la durerea semenilor și mai dispus să ofere sprijin. În acest sens, experiența suferinței poate contribui la maturizarea morală și spirituală a persoanei.

De asemenea, tradiția creștină vede în suferință o posibilitate de apropiere de Dumnezeu. În momentele de criză, omul își recunoaște mai ușor nevoia de ajutor și își deschide sufletul către transcendent. Rugăciunea, reflecția și încrederea în providența divină pot transforma experiența dureroasă într-un proces de purificare și de întărire a credinței.

Prin urmare, deși suferința rămâne o realitate dificilă și adesea greu de înțeles, ea poate deveni, în perspectiva creștină, o cale de creștere interioară. Acceptată și trăită cu sens, suferința nu mai apare doar ca o povară, ci ca o etapă a drumului prin care omul își aprofundează relația cu sine, cu ceilalți și cu Dumnezeu, ajungând astfel la o maturitate duhovnicească mai profundă.

Dreptul Iov poate fi cu adevărat considerat un vestitor al Mântuitorului Hristos. Prin toate întrebările sale, el pare să fie în căutarea lui Hristos, dorindu-L pe Cel care urma să vină și să le reveleze oamenilor atât motivul cât și sensul suferinței, oferindu-le în același timp puterea de a o îndura în numele Său până când El îi va elibera complet de ea. Prin aceasta, Iov își exprimă în mod constant chemările către Dumnezeu, rugându-se să i se arate și să îi dezvăluie prin Cuvântul Său întrupat sensul suferinței sale. Dorința lui este de a avea o întâlnire față în față cu Dumnezeu, care să coboare din înălțimea slavei Sale și, făcându-Se om al durerii și înțelegător al suferinței, să devină un exemplu de trăire pentru el (cf. Iov 9,33; 19,25-27; 24,1)<sup>34</sup>.

Prin întrebările sale insistente și prin dialogul său tensionat cu Dumnezeu, Iov nu caută doar o explicație abstractă a suferinței, ci aspiră la o întâlnire personală cu Dumnezeu. Dorința sa este ca Dumnezeu să Se facă accesibil omului, să coboare din transcendența Sa și să intre în experiența umană a durerii. În lumina revelației creștine, această aspirație își găsește împlinirea în întruparea lui Hristos, care devine „om al durerilor” și împărtășește condiția suferinței umane pentru a o transforma din interior.

În acest sens, Iov poate fi considerat un vestitor al lui Hristos nu printr-o profeție explicită, ci prin experiența sa existențială și prin căutarea sa spirituală. Suferința lui Iov și dialogul său cu Dumnezeu pregătesc terenul pentru înțelegerea creștină a suferinței ca realitate care poate fi asumată și transfigurată prin participarea la suferința lui Hristos. Astfel, drama lui Iov devine o prefigurare a răspunsului pe care creștinismul îl oferă problemei

---

<sup>34</sup> LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, 153-4.

suferinței: Dumnezeu nu rămâne distant față de durerea omului, ci intră în istorie și o asumă în mod deplin.

Prin urmare, figura lui Iov reprezintă o punte teologică între experiența suferinței din Vechiul Testament și revelația mântuitoare adusă de Hristos. Dorința lui de a-L întâlni pe Dumnezeu „față către față” reflectă aspirația fundamentală a omului către comuniunea cu Creatorul său, aspirație care, în credința creștină, își găsește împlinirea în persoana și lucrarea lui Hristos.

Sf. Ioan Gură de Aur susține că dreptul Iov, niciodată nu Îl acuză pe Dumnezeu de nedreptate, și în același timp apără scopul Lui<sup>35</sup>. Cu toate acestea, teologul Jean-Claude Larchet concluzionează că dreptul Iov este chip al creștinului în adevăratul sens al cuvântului<sup>36</sup>.

### Concluzii

Din toate cele relatate, se pot trage câteva concluzii. Suferința este o parte inevitabilă a vieții omului și aceasta poate fi experimentată în diverse moduri și intensități. Înțelegerea și acceptarea suferinței poate contribui la creșterea personală și duhovnicească. Suferința nu este întotdeauna justificată în vreun fel anume și poate părea injustă din perspectiva umană. Întrebările legate de motivul pentru care oamenii drepti suferă în timp ce cei răi par să prospere rămân frecvente și provocatoare. *Cartea lui Iov* subliniază că dreptatea lui Dumnezeu este adesea neînțeleasă de oameni și depășește înțelegerea umană care are limite. Uneori, ceea ce pare injust sau neînțeles din perspectiva și după logica noastră umană, poate fi parte dintr-un plan divin mai mare. Suferința dreptului Iov și discuțiile sale cu prietenii săi și cu Dumnezeu arată că, în fața suferinței, este foarte important ca mai ales noi, creștinii să rămânem fideli credinței în Dumnezeu. Trebuie să căutăm înțelepciune și consolare în credință și în înțelegerea noastră duhovnicească. Cu toate că de multe ori nu există răspunsuri clare și definitive la întrebările legate de suferință, căutarea înțelepciunii și confortului în credință pot ajuta la găsirea sensului și a speranței în mijlocul suferinței și al incertitudinii.

Analiza „cazului lui Iov” a evidențiat că suferința dreptului nu poate fi explicată adecvat printr-o logică retributivă simplistă, bazată pe raportul direct dintre păcat și pedeapsă. Cartea lui Iov demontează această schemă teologică rigidă și propune o înțelegere mai profundă a raportului dintre libertatea umană, îngăduința divină și dinamica ispitei. Suferința apare astfel nu ca expresie a nedreptății divine, ci ca loc al încercării credinței și al revelării

<sup>35</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariu la Iov*, 118.

<sup>36</sup> LARCHET, *Creștinul în fața Bolii, Suferinței și Morții*, 154.

autenticității relației omului cu Dumnezeu. Studiul a arătat că figura lui Iov dobândește o semnificație tipologică și hristologică: experiența sa anticipează suferința lui Hristos și oferă un model al răbdării, al fidelității și al dialogului tensionat, dar neîntrerupt, cu Dumnezeu. În lumina tradiției patristice și a reflecției teologice contemporane, suferința este înțeleasă ca realitate străină planului original al creației, dar care, în iconomia divină, poate deveni spațiu al maturizării duhovnicești și al transfigurării. Răspunsul lui Iov nu constă într-o explicație teoretică a răului, ci într-o asumare relațională, întemeiată pe încredere și nădejde. În plan contemporan, confruntarea cu perspectiva bioeticii seculare a arătat limitele unei interpretări exclusiv imanente a suferinței și necesitatea recuperării dimensiunii sale teologice și eshatologice. Cartea lui Iov rămâne, astfel, un reper fundamental pentru articularea unei antropologii teologice capabile să ofere sens suferinței fără a o absolutiza.

Direcții viitoare de cercetare pot include: aprofundarea comparativă a temei suferinței dreptului în literatura sapiențială a Orientului Apropiat antic; dezvoltarea unei hermeneutici hristologice sistematice a Cărții lui Iov în dialog cu teologia crucii; explorarea implicațiilor pastorale și bioetice ale modelului iovian în contextul crizelor contemporane (boală, suferință colectivă, traume sociale); și analiza raportului dintre suferință, libertate și responsabilitate morală în dialog cu filosofia modernă și postmodernă. Prin aceste deschideri, reflecția asupra lui Iov își confirmă actualitatea și potențialul de a contribui semnificativ la înțelegerea teologică a suferinței în lumea contemporană.



## **„Întru dreptatea Ta viază-mă” (Ps 119[118],40) – teologia renașterii lăuntrice prin dreptate\***

**Drd. Andrei Ierima**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
ierimandrei@gmail.com

### **Abstract**

This study analyzes the theological significance of the verse “Give me life in Your righteousness” (Ps. 119[118]:40) within the context of Psalm 119 [118], one of the most elaborate sapiential and pedagogical texts of the Psalter. Its acrostic structure, organized into 22 stanzas corresponding to the letters of the Hebrew alphabet, suggests that the entirety of human existence, “from Aleph to Tav,” is called to be ordered and transfigured through the Word of God. Within this framework, verse 40 becomes a theological nucleus of the psalm, expressing the psalmist’s profound desire that his life be renewed through divine righteousness. The linguistic analysis of the Hebrew terms *ṭēdāqāh* (righteousness) and *ḥāyâ* (to give life, to revive) shows that God’s “righteousness” should not be understood in a strictly juridical sense, but rather as a saving and restorative action through which God heals, liberates, and reorders human life. Righteousness thus becomes a salvific energy that responds to the human longing for authentic life. The study integrates perspectives from rabbinic exegesis, the patristic tradition, and Christian theological reflection, highlighting the continuity and deepening of the meaning of righteousness throughout the history of revelation. In the Christian reading, this dynamic finds its fulfillment in Christ, in whom the righteousness of God acquires a fully personal and salvific dimension. Through the Cross and the Resurrection, righteousness becomes the source of new life, and the psalmist’s request is transformed into a prayer for inner rebirth and participation in life in Christ. Thus, the analyzed verse synthesizes a theology of inner transformation, in which the human longing for God encounters the saving work of divine righteousness.

**Keywords:** Ps 118, Divine righteousness, *ṭēdāqāh*, Rebirth, Patristic theology

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Psalmul 119 [118]<sup>1</sup> reprezintă nu doar cel mai extins text poetic din Psaltire, ci și una dintre cele mai profunde meditații biblice asupra relației dintre om și Dumnezeu, așa cum se oglindește ea în viața trăită „în Legea Domnului”. Structura sa acrostihică, împărțită în 22 de strofe corespunzând alfabetului ebraic<sup>2</sup>, nu este un simplu exercițiu literar, căci întreaga existență a omului, „de la Alef la Tav”, este chemată să fie cuprinsă, ordonată și transfigurată prin lucrarea Cuvântului divin. Faptul că fiecare strofă cuprinde opt versete, un număr cu puternică încărcătură simbolică în tradiția biblică și creștină, trimite la depășirea ordinii naturale și la inaugurarea „zilei a opta”, ziua învierii și a vieții celei noi<sup>3</sup>. Astfel, Psalmul 119 [118] poate fi citit ca o veritabilă cateheză despre renașterea lăuntrică<sup>4</sup>, desfășurată în ritmul ascultării și al împlinirii dreptății dumnezeiești.

În centrul acestui univers teologic se află versetul 40: „Iată, am dorit poruncile Tale; întru dreptatea Ta viază-mă!” Cererea psalmistului nu exprimă o simplă dorință morală, ci o foame de viață care poate fi satisfăcută numai de Dumnezeu. „dreptatea” prin care psalmistul cere să fie „viat”, adică ridicat, înnoit și întărit, nu este dreptatea strict juridică a retribuției, ci acea *ṭēdāqāh* a lui Dumnezeu care, în limbajul Vechiului Testament, desemnează fidelitatea Sa activă față de legământ – o dreptate mântuitoare, vindecătoare și creatoare de viață<sup>5</sup>. Este, așadar, o dreptate care nu îl pedepsește pe om, ci îl restabilește; nu îl închide în limitele vinovăției lui, ci îl deschide spre o umanitate înnoită<sup>6</sup>.

În acest orizont se înscrie prezentul studiu, care își propune să analizeze teologia renașterii lăuntrice în Psalmul 119 [118], având ca punct

<sup>1</sup> Având în vedere că cercetarea noastră are la bază textul ebraic, am considerat că ar fi indicat să punem în paranteze drepte numărul psalmului tradus după ediția grecească. Astfel că, în situațiile în care veți găsi paranteze drepte când este citat un psalm numărul de dinaintea virgulei care este între paranteze corespunde cu psalmul din edițiile românești care au ca sursă textul Septuagintei.

<sup>2</sup> Albert BARNES, *Introducere la Psalmul 119*, <https://www.studylight.org/commentaries/eng/bnb/psalms-119.html>, accesat în 01.12.2025, ora 11:25.

<sup>3</sup> J. M. NEALE, R. F. LITTLEDALE, *A commentary on the Psalms: from Primitive and Medieval Writers of the Roman, Mozarabic, Ambrosian, Gallican, Greek, Coptic, Armenian, and Syriac rites*, v. 4, *Psalm XXXIX to Psalm LXXX*, (London: Joseph Masters, 1874), 1-3.

<sup>4</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html>, accesat în 01.12.2025, ora 10:05.

<sup>5</sup> Willem A. VAN GEMEREN, „*Psalms The Expositor's Bible Commentary*, Revised Edition Willem A. VanGemeran, Tremper Longman III and David E. Garland, General Editors”, (Michigan: Zondervan, 2008), 1011-13.

<sup>6</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html>, accesat în 01.12.2025, ora 10:20.

de focalizare versetul 40. Vom urmări aici modul în care conceptul de *ṭēdāqāh* structurează dinamica relației dintre dorința umană și fidelitatea mântuitoare a lui Dumnezeu, precum și felul în care această dreptate devine izvor de viață nouă<sup>7</sup>. Astfel, versetul „Întru dreptatea Ta viază-mă”<sup>8</sup> se lasă descoperit ca un rezumat al întregii teologii a psalmului: o chemare, o promisiune și o deschidere spre înnoirea omului în lumina dreptății divine.

### „Psalmul Legii”: structură alfabetică și funcție catehetică

Tradiția iudaică și creștină timpurie l-a considerat pe regele David<sup>9</sup> drept autorul Psalmului 119 [118]. Acest psalm este cel mai lung și mai elaborat psalm al Psaltirii: un acrostih în 22 de strofe, corespunzătoare celor 22 de litere ebraice, fiecare strofă având câte opt versete care încep cu aceeași literă<sup>10</sup>. Această arhitectură nu este un simplu artificiu poetic, ci urmărește să exprime plenitudinea laudei aduse Cuvântului lui Dumnezeu „de la Alef la Tav”, de la început la sfârșit<sup>11</sup>. Numărul opt<sup>12</sup> – repetat în fiecare strofă – trimite simbolic la depășirea ordinii naturale, la „ziua a opta” a învierii și a vieții noi, ceea ce le va permite Părinților să lege psalmul de tema renașterii lăuntrice. Psalmul nu are un fir narativ propriu-zis ci aceeași temă: *tora* ca învățătură

<sup>7</sup> Astfel, dreptatea devine viață lucrătoare în cei ce se unesc cu El, precum spune Sf. Chiril, cel ce tânjește după poruncile lui Dumnezeu cere viața care izvorăște din dreptatea Lui. Psalmistul recunoaște că adevărata viață vine doar ca dar al lui Dumnezeu și o cere. Sf. CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Tâlcuirea Psalmilor* (97-138), 151.

<sup>8</sup> Cel ce tânjește după poruncile lui Dumnezeu cere viața care izvorăște din dreptatea Lui. Psalmistul recunoaște că adevărata viață vine doar ca dar al lui Dumnezeu și o cere. TEODORET DE CIR, *Tâlcuirea la cartea psalmilor*, 375.

<sup>9</sup> În continuarea acestei observații, Stelian Pașca-Tușa realizează o sinteză amplă a principalelor interpretări referitoare la originea și autorul Psalmului 119[118]. El menționează perspectiva *patristică*, care vede în psalm o lucrare a regelui David, scrisă ca mângâiere în suferință și ca mijloc de formare morală; *rabinică* – psalmul este o rugăciune de mulțumire pentru ajutorul oferit de Dumnezeu poporului credincios), ipotezelor *moderne* – situează compoziția textului în perioada exilului sau postexilic, punând-o în legătură cu activitatea lui *Ezdra* și perspectiva *duhovnicească* care consideră psalmul drept glasul tuturor sfinților din toate timpurile, unind într-o singură cântare credința și iubirea față de Legea lui Dumnezeu. Stelian PAȘCA-TUȘA, „Psalmul 119[118] – elogiul liric al Torei: de la Scriptură spre Liturghie,” în *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice*, ed. Alexandru Ioniță (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2019), 309-10.

<sup>10</sup> Albert BARNES, *Introducere la Psalmul 119*, <https://www.studylight.org/commentaries/eng/bnb/psalms-119.html>, accesat în 01.12.2025, ora 11:37.

<sup>11</sup> Walter BRUEGGEMANN, William H. BELLINGER, *Psalms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 519-521.

<sup>12</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html>, accesat în 29.11.2025, ora 23:16.

de viață. Tema este reluată din unghiuri mereu noi<sup>13</sup>, printr-un joc de variații asemănător unei lucrări simfonice. Această repetitivitate este deliberată: ea transformă textul într-un „mare abecedar” spiritual, menit să formeze treptat inima celui care îl recită.

Tema centrală a psalmului este Legea Domnului, înțeleasă nu ca un cod juridic rece, ci ca învățătură personală prin care Dumnezeu îi arată omului calea vieții. Psalmul folosește opt termeni majori, aproape echivalenți: legea (*tora*), mărturiile, îndreptările, poruncile, judecățile, hotărârile, cuvântul, făgăduința. Ei surprind diferite nuanțe ale aceleiași realități: comunicarea lui Dumnezeu către om<sup>14</sup>. Viața psalmistului<sup>15</sup> este descrisă ca o existență complet orientată spre această comunicare divină: el iubește poruncile, se desfată în ele, le meditează zi și noapte, își leagă speranța, mângâierea, curăția și libertatea interioară de păzirea lor. Ascultarea nu este trăită ca robie, ci ca adevărata eliberare: „voi umbla în lărgime, căci am căutat poruncile Tale”<sup>16</sup>. În contrast, viața despărțită de *tora* este marcată de rătăcire, mândrie, minciună, câștig egoist, rușine și nelegiuire. Din această perspectivă, Psalmul 119 [118] este un manifest împotriva autonomiei autosuficiente: libertatea autentică nu este absența poruncii, ci trăirea în armonie cu voia lui Dumnezeu.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Psalmul 119 [118], deși adesea considerat repetitiv și lipsit de evoluție, capătă un sens nou atunci când este citit în lumina structurii sale acrostihice și a scopului său pedagogic. El reprezintă o mărturie și o învățătură despre viața trăită în fidelitate față de Torah, un elogiu complet – „de la A la Z” – al înțelepciunii și vitalității pe care ascultarea de Lege le aduce. Structura unică, cu 176 de versete dispuse în opt alcătuind fiecare literă a alfabetului ebraic, subliniază caracterul exhaustiv al psalmului: nimic din ceea ce poate fi spus despre evlavie față de Torah nu este lăsat nespus. BRUEGGEMANN și BELLINGER, *Psalms*, 519.

<sup>14</sup> James H. WALTNER, *Psalms*, în *Believers Church Bible Commentary* (Herald Press, 2006), 575-6.

<sup>15</sup> În psalmii săi, David își descrie adesea vrăjmașii – oameni influenți, vicleni și violenți – folosind metafore puternice: „fii ai oamenilor” împietriți la inimă, „lei” feroce, vânători care întind lațuri, pânditori și martori mincinoși. Trădarea unora dintre cei mai apropiați și comploturile întinse în umbră îi provoacă o adâncă frământare, reflectată în psalmii 4, 9, 24, 26, 30, 40, 55 și 56. În fața acestor atacuri, David se întoarce către Dumnezeu ca „Dumnezeul dreptății mele”, cerând protecție, reabilitare și demascarea minciunilor, convins că Dumnezeu nu trece cu vederea nedreptatea și apără dreptul celui asuprit. Totuși, chiar fiind nevinovat, David știe că izbăvirea nu vine din virtutea proprie, ci din harul și mila divină; de aceea continuă să ceară necontenit îndurarea lui Dumnezeu. Părinții Bisericii văd în această atitudine modelul unui credincios matur: dreptul nu încetează să se roage, știind că atât în vreme de primejdie, cât și în starea de virtute, victoria asupra răului se dobândește prin mila lui Dumnezeu. Stelian PAȘCA-TUȘA, *Dreptatea lui Dumnezeu în contextul psalmic al invocării milei divine*.

<sup>16</sup> BRUEGGEMANN și BELLINGER, *Psalms*, 520.

<sup>17</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm->

În comentariile rabinice, Psalmul 119 [118] este văzut ca un text unic atât prin formă, cât și prin intenție. El este interpretat ca drumul de desăvârșire al lui David și, prin extensie, ca programul de formare interioară al fiecărui credincios<sup>18</sup>. Structura acrostihică devine un „alfabet duhovnicesc” cu ajutorul căruia omul învață să citească întreaga Scriptură și să-și ordoneze viața. Numărul opt<sup>19</sup> e legat de depășirea lumii materiale și de intrarea în viața spirituală: psalmul este, astfel, un itinerar de la litera Legii la circumcizia inimii. Rabinii accentuează și legătura psalmului cu persoana lui David: recitarea Tehillim – și în mod special a acestui psalm – este considerată o participare la rugăciunea lui David însuși, a cărei rădăcină sufletească se împlinește în Mesia. De aici dimensiunea mesianică discretă: rostirea psalmului este percepută ca o contribuție la venirea lui Mesia și la împlinirea promisiunilor<sup>20</sup>.

Tradiția iudaică acordă psalmului și o funcție taumaturgică<sup>21</sup>: unele texte medievale menționează recitarea organizată a secțiunilor alfabetice pentru alinarea diferitelor suferințe trupești. Chiar dacă traducătorii moderni privesc cu rezerve sau distanță aceste practici, ele arată convingerea adâncă a comunității că psalmul nu este doar învățătură, ci energie vie, capabilă să vindece și să reordoneze viața. Dincolo de elementele magice târzii, ceea ce rămâne esențial în exegeza rabinică este insistența pe faptul că psalmul descrie lupta dreptului într-o lume nedreaptă și cheamă dreptatea lui Dumnezeu ca forță de restaurare și ocrotire. Dreptatea nu este văzută doar ca normă morală<sup>22</sup>, ci ca act al lui Dumnezeu prin care sunt reabilitați cei oprimați, sunt dezlegate lațurile și sunt îndreptate raporturile strâmbe.

Tradiția patristică preia și adâncește acest sens, citind Psalmul 119 [118]<sup>23</sup> în cheie hristologică. Pentru mulți Părinți, psalmul este înainte de

---

119-laws-as-songs-of-praise.html, accesat în 29.11.205, ora 23:34

<sup>18</sup> Avrohom Chaim FEUER, *Tehillim: The Book of Psalms*, Vol. 5 (Miami Beach, FL: Mesorah Publications / ArtScroll, 1982), 1415.

<sup>19</sup> VAN GEMEREN, „*Psalms The Expositor's Bible Commentary*”, 1011-3.

<sup>20</sup> FEUER, *Tehillim: The Book of Psalms*, 5, 1416.

<sup>21</sup> Godfrey SELIG, *Secrets of the Psalms* (Dorene Publishing Co., Inc., 1982), 35-8.

<sup>22</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html> accesat în 29.11.2025, ora 23:40.

<sup>23</sup> Fericitul Augustin mărturisește în Prefață că a tâlcuit toți ceilalți psalmi ai Psaltirii, dar a amânat mereu Psalmul 119 din două motive: lungimea sa neobișnuită și profunzimea lui greu de pătruns. Deși frații îl rugau insistent să-l comenteze, el a ezitat mult timp, fiindcă ori de câte ori încerca să-l înțeleagă, psalmul îl depășea – cu cât părea mai simplu la suprafață, cu atât se dovedea mai adânc înțelesul său. Spre deosebire de alți psalmi dificili, unde măcar obscuritatea este vizibilă, aici limpezimea aparentă ascunde o profunzime greu de cuprins.

toate glasul lui Hristos către Tatăl: Hristos, împlinirea Legii, Se adresează Tatălui în cuvintele psalmului, vorbind despre întruparea, patima, învierea și judecata Sa. În același timp, psalmul este și glasul Bisericii, „corul întregului popor al lui Dumnezeu” din toate veacurile: apostoli, martiri, monahi, clerici și laici, uniți într-un singur „eu” care se roagă și se încredințează Legii. Fer. Augustin și Toma văd în cele 22 de strofe diferite trepte<sup>24</sup> ale vieții spirituale: de la începători, la cei aflați în lupta cu ispitele, la cei încercați de necaz, până la cei care se pregătesc de trecerea din această viață. Beda, la rândul lui, leagă structura alfabetică de simbolismul învierii (ziua a opta) și de circumcizia inimii, citind psalmul ca o „grădină a virtuților” prin care credinciosul este condus spre desăvârșire<sup>25</sup>.

În experiența patristică, psalmul este și o sinteză a vieții duhovnicești: descrie prigoniri, căderi, ridicări, răătăciri și întoarceri, dar și răbdarea, harul, mângâierea și luminarea de sus. Sf. Ioan Gură de Aur, Teodoret, Sfântul Chiril al Alexandriei și alții arată că psalmul este „învățătorul credincioșilor”, text care îi trezește pe cei leneși, îi întărește pe cei slabi, îi mângâie pe cei întristați și îi vindecă pe cei răniți de păcat. Structura alfabetică devine o pedagogie a virtuții: după cum copilul învață literele pentru a putea citi orice text, tot astfel credinciosul învață „literele” vieții duhovnicești în Psalmul 119 [118] pentru a putea citi întreaga realitate în lumina lui Dumnezeu. Numărul opt, legat de ziua învierii și de „ziua a opta” a veșniciei<sup>26</sup>, face ca fiecare strofă să fie o mică

---

Totuși, în cele din urmă se hotărăște să înceapă interpretarea lui, nădăjduind în ajutorul lui Dumnezeu, așa cum L-a primit și la tâlcuirea altor psalmi care păreau imposibili. Decide să explice Psalmul 119 prin omilii rostite în fața poporului, pentru ca Biserica, care se desfată cântându-l, să se bucure și de înțelegerea lui. Prefața se încheie aici, urmând ca tâlcuirea propriu-zisă să înceapă. SF. AUGUSTIN, *Exposition on the Book of Psalms*, 988.

<sup>24</sup> Psalmul are un profund caracter didactic și moral, oferind înnoire și structurare interioară celui care îl citește. După prezentarea acestei arhitecturi, interpretul trece la „psalmii treptelor”, care reprezintă urcușul spiritual treaptă cu treaptă, asemenea celor cincisprezece trepte ale templului, pe care stăteau, după rang, arhiereul, preoții și leviții. Aceste trepte pământești preînchipuiesc templul ceresc și ascensiunea sufletului către Dumnezeu. Astfel, Psalmul 119 [118] funcționează ca o școală a virtuții, iar psalmii treptelor arată progresul spiritual al omului, de la strigătul din „necazul meu” până la apropierea de „přidvorul templului”, simbol al desăvârșirii și al slavei viitoare, unde „stea de stea se deosebește în slavă”. SF. IERONIM, *Comentariul la Psalmi I*, 300-1.

<sup>25</sup> NEALE și LITLEDAL, *A commentary on the Psalms*, 1-3.

<sup>26</sup> Numărul opt, legat de înviere, indică trecerea la viața nouă, iar psalmul este numit chiar „fără prihană”, pentru că îl conduce pe cei ce îl citesc cu atenție spre desăvârșire morală. De aceea Biserica îl citește la Miezonoptică, slujbă cu accent eshatologic, și îl consideră un psalm al vieții curate: îndrumare, lumină și vindecare pentru orice neputință omenească. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea în Tâlcuirile Sf. Părinți*, 2, 537-538.

trecere spre viața nouă.<sup>27</sup>

Comentariile moderne<sup>28</sup> subliniază caracterul pedagogic al psalmului. Structura alfabetică nu vrea doar să ajute la memorare, ci să sugereze că psalmul îmbrățișează întregul câmp al vieții credinciosului. El este o „gramatică” a vieții în legământ, în care psalmistul învață să trăiască fiecare situație – tinerețe, încercare, prigoană, bucurie, pocăință – în dialog cu Cuvântul lui Dumnezeu. Repetițiile și variațiile fine, lipsa frazelor identice, echilibrul frecvenței termenilor pentru Lege, toate arată o compoziție extrem de atentă. Conținutul psalmului se organizează în jurul a trei mari axe: relația personală cu Dumnezeu („Tu”–„eu”, cu sute de ocurențe), experiența răului și a asupririi (aroganții, nelegiuiții, mincinoșii care îl prigonesc) și nădejdea în dreptatea lui Dumnezeu, chemată să intervină pentru a restabili viața și adevărul. De aici formula recurentă: „înviorează-mă după cuvântul Tău / după judecata Ta / după dreptatea Ta”, în care tema „dreptății” devine nodul teologic al întregului psalm<sup>29</sup>.

### **Analiza lingvistică: „Întru dreptatea Ta viază-mă” (Ps 119 [118],40)**

בְּצֶדֶקְךָ (be-ṭedaka) = „în dreptatea Ta” / „prin dreptatea Ta”

– בְּ (be) = „în / prin”

צֶדֶקְךָ (ṭedaka) = „dreptate”

– ךְ (-cha) = „ta” (sufixul posesiv masculin, „a Ta”)<sup>30</sup>

<sup>27</sup> NEALE și LITLEDALE, *A commentary on the Psalms*, 1-3.

<sup>28</sup> Rabbi Benjamin J. SEGAL, *Psalmul 119*, <http://psalms.schechter.edu/2012/05/psalm-119-laws-as-songs-of-praise.html>

<sup>29</sup> Atât exegeza modernă, cât și tradițiile rabinică și patristică converg în câteva accente teologice esențiale, importante pentru tema „Întru dreptatea Ta... viază-mă” (Ps 119 [118],40). Mai întâi, viața adevărată este văzută peste tot ca dar al lui Dumnezeu, nu ca rezultat automat al unei simple conformări exterioare la porunci. În al doilea rând, dreptatea lui Dumnezeu nu este percepută nici ca simplă calitate abstractă, nici doar ca instanță punitivă, ci ca energie mântuitoare. Dreptatea lui Dumnezeu este, așadar, intrinsec legată de viață; a fi „îndreptătit” înseamnă a fi readus în relația dreaptă cu Dumnezeu, spațiul în care viața curge din plin. Omul nu cere viață ca răsplătă pentru meritele sale, ci ca fruct al dreptății lui Dumnezeu, care este în același timp fidelitate de legământ, act de mântuire și, în lumina Noului Testament, Hristos însuși, „dreptate a noastră”. Psalmul 119 [118] devine astfel matricea biblică în care se poate formula o „teologie a renașterii lăuntrice prin dreptate”: renașterea nu este doar iertare juridică, ci intrarea într-o viață nouă, pe care Dumnezeu o lucrează în om prin Cuvântul Său, prin dreptatea Sa dăătoare de viață. BRUEGGEMANN și BELLINGER, *Psalms*, 519-21.

<sup>30</sup> <https://www.studybible.org/interlinear-study-bible/hebrew/psalms/119.html>. Accesat în 30.11.2025, ora 19:07

*Ṭedaqâ* (Subst. Fem.) merge mai profund decât *ṭedaqa* în ceea ce privește această noțiune și face referire la acțiunile care manifestă efectiv dreptate. Yahwe este descris ca o entitate<sup>31</sup> cu o stabilitate extinsă și durabilă, asemenea munților puternici (Ps 35,6) ajungând până la ceruri (Ps 70,19). Dreptatea este prezentă cu El și El o iubește (Ps 10,7; Ps 32,5). *Ṭedaqâ* a lui Yahwe este o acțiune pozitivă, binefăcătoare, îndreptată spre ființele umane, care devin și sunt destinatarii ei (Ps 23,5). Răspunsul uman adecvat este să mărturisească, să preamărească și să laude neprihănirea lui Yahwe (Ps 21,31; Ps 39,10; Ps 50,14; Ps 70,15; Ps 87,13), totodată intervenția salvatoare a lui Dumnezeu devine *ṭedaqâ* a celor care o primesc. Dumnezeu se arată sfânt prin dreptate, vorbește, călăuzește (Ps 5,8), eliberează și salvează (Ps 30,1; Ps 70,2), dă viață (Ps 118,40), dă ascultare rugămintelor (Ps 142,2) și ajută (Ps 142,11).

חַיְינִי (*ḥayyēni*) = „dă-mi viață, viază-mă” / „fă-mă viu”

חַיָּה (*ḥayé*) = „a face viu, a da viață”

נִי (*ni*) = „pe mine” / „mie” (sufix pronominal de persoana I)<sup>32</sup>

חַיָּה (*châyâh*) – verb = cu sensuri generale: a trăi, a avea viață, a rămâne viu, a susține viața, a supraviețui, a trăi în belșug, prosper, a trăi veșnic, a fi înviorat, a fi viu, a fi redat la viață sau la sănătate.

Acest חַיָּה (*châyâh*), acoperă toată ideea de a trăi, cuvânt cu un uz foarte frecvent. În limba arabă întâlnim termenul *ḥayya*, în ebraică se găsește forma חַיָּה, păstrând ideea originară de a respira, pentru că viața ființelor animate se cunoaște prin respirație (cf. שָׁפָח = suflet, respirație). Forma mai veche a rădăcinii este חַיָּה (*châyâh*), înrudit cu sanscritul *jīva* = a trăi, grecescul *βίωω* și latinescul *vivo*.

Echivalentele lui *châyâh* în limba greacă sunt: ἀναψύχω = a răcori, a înviora, a da odihnă, a reface puterile; ἀνίστημι = a ridica, a învia, a se scula; βίωω = a trăi, a duce viața; γίνομαι = a deveni; a fi făcut, a se întâmpla, a se naște; ἐκτείνω = a întinde (mâna, brațul), a alungi; ζάω (*zaō*) = a trăi, a fi viu; ζωή (*zoē*) = viață, existență (adesea viața veșnică); καταπαύω = a face să înceteze, a da odihnă, a liniști; υγιής (*hygiēs*) = sănătos, întreg, nevătămat; ζωγράφω (*zōgreō*) = a prinde viu, a ține în viață, a salva (folosit metaforic la a câștiga suflete); τρέφω = a hrăni, a întreține, a crește; περιποιέω = a păstra, a

<sup>31</sup> Sergiu Duca, *Meditație asupra Vechiului Testament* (Casa Cărții de Știință: Cluj-Napoca, 2003), 229.

<sup>32</sup> <https://www.studylight.org/interlinear-study-bible/hebrew/psalms/119.html>. Accesat în 30.11.2025, ora 19:14

câștiga, a mântui pentru sine; *διασώζω* = a salva pe deplin, a scăpa cu viață; *διδάσκω* = a învăța, a instrui, a da învățătură; *ἐξανίστημι* = a ridica, a scula, a învia (din nou, intens); *ιάομαι* = a vindeca, a aduce sănătate; *φυλάσσω* = a păzi, a proteja, a supraveghea; *ζωογονέω* (*zōogonéō*) = a ține viu, a păstra viața, a salva; *ζωοποιέω* (*zōopoieō*) = a face viu, a da viață, a învia; *ἐκτρέφω* = a hrăni, a crește, a îngriji; *σώζω* = a salva, a mântui, a vindeca, a elibera. În psalmi, châyâh, apare de 31 de ori, având următoarele sensuri: *יָצַח* a da viață – modul perfect (Ps 21(22),30; 118(119),50,93); *יַחַי* înviorează-mă – modul imperativ (Ps 118(119),25); A învia/revitaliza: oameni, recolte, orașe ruinate, poporul lui Dumnezeu prin harul Său (Ps 79(80),19; Ps 118(119),25). Forma *יַחַי* Pi‘el cu sensul de a face să înflorească (Ps 118(119),37), a păstra în viață (Ps 40(41),3), a păstra sufletul viu = *שָׁחַי יַחַי* (Ps 21(22),30), a învia pe cei morți, a reînvia pe cei doborâți (Ps 70(71),20; 84(85),7).

În esență, *יָחַי* (*hāyâ*) acoperă întreaga gamă de sensuri: a da viață, a păstra viu, a reînvia (*יַחַי*, pi‘el); a salva, a cruța, a readuce la viață (*יַחַיִּי*, hif‘il).<sup>33</sup>

### Locul versetului 40 în cadrul secțiunii He (ה)

Diviziunea literei He<sup>34</sup> (vs 33–40) este tradițional asociată cu puterea de a ajuta omul să se desprindă de păcat. În tradiția veche iudaică s-a răspândit credința că, atunci când cineva este atât de prins în obiceiul păcatului încât nu mai reușește să se elibereze prin propriile eforturi, aceste opt versete pot deveni un ajutor simbolic și spiritual: ele trebuie scrise pe un pergament curat, făcut din piele de cerb, puse într-un săculeț special și purtate la gât, peste piept, ca o rugăciune neîntreruptă și o chemare continuă la întoarcere, trezire și înfrânare<sup>35</sup>.

În versetele 38-40, rugăciunea capătă un ton mai intens și devine un apel direct la intervenția lui Dumnezeu. Psalmistul îi cere Domnului să-și

<sup>33</sup> <https://www.studylight.org/lexicons/eng/hebrew/2421.html>. Accesat 30.11.2025, ora 19:52.

<sup>34</sup> Litera *He*, a cincea din alfabetul ebraic, este interpretată de Sf. Ambrozie ca simbol al unei deschizături sau ferestre, sens care se potrivește perfect cu temele secțiunii (Ps 119,33–40): rugăciunea pentru lumina harului, pentru claritatea privirii și pentru curăția ochilor, „ferestrele sufletului” (v. 37). Scriitorii medievali, urmându-i pe Filon și Carpocrates, vedeau în Profeții Vechiului Testament ferestre săpate în zidul Legii: prin ele pătrund raze de lumină către Hristos, pe care Legea însăși îl acoperă prin tipuri și umbre. Tot astfel, și înțelegerea omului este o fereastră interioară prin care lumina spirituală intră în suflet – ambele imagini exprimând exact conținutul acestei strofe. NEALE și LITLEDAL, *A commentary on the Psalms*, 28.

<sup>35</sup> SELIG, *Secrets of the Psalms*, 36.

împlinescă „cuvântul” sau „promisiunea” (*’imrâ*) făcută slujitorului Său, o promisiune de dreptate (*ṭedāqâ*) care să-l elibereze, să-i păstreze viața și să îndepărteze ocară ce îl amenință. „Dreptatea” lui Dumnezeu înseamnă aici izbăvire, protecție și restaurare<sup>36</sup>. Bunătatea Domnului va risipi rușinea și îi va întări psalmistului „frica de Dumnezeu”, adică respectul sfânt care apropie, nu îndepărtează (v. 38). Iubirea psalmistului pentru legile Domnului – „căci legile Tale sunt bune”, „cum tânjesc după ele” – este inseparabilă de rugăciunea ca dreptatea lui Dumnezeu să se arate în viața lui și în viața tuturor celor care Îi slujesc.<sup>37</sup>

În acest context, versetul 40 se înscrie armonios în tema majoră a Psalmul 119 [118], psalm alfabetic ce înalță Legea ca regulă de viață, izvor de sfințire, sprijin în încercări și bucurie pentru cel care o împlinește<sup>38</sup>.

### **Dreptatea și învierea la evrei**

În iudaism, *dreptatea* este un atribut esențial al lui Dumnezeu, mereu unită cu *îndurarea*: Elohim exprimă judecata, iar Tetragrama (Yahwe), *mila*. Dumnezeu cere respectarea legii, dar ține cont de limitele omului și de aceea dialogurile cu Avraam și Moise arată cum dreptatea divină este temperată de compasiune. Cultul Îl invocă adesea ca Judecător, mai ales în zilele dintre Roș Hașana și Iom Kipur, subliniind echilibrul dintre dreptate și milă. Problema teodiceei (de ce suferă cei drepti) rămâne deschisă, planul lui Dumnezeu depășește înțelegerea umană. Ca răspuns, omul, creat după chipul Lui, este chemat să trăiască la rândul său în dreptate moderată de milă.<sup>39</sup>

În Vechiul Testament, termenii ebraici *ṭedeq* – *ṭedāqâ* au un câmp semantic remarcabil de larg și nu pot fi fixați printr-un sens unic. Esențial este faptul că *ṭedāqâ* nu este o idee abstractă, ci un mod concret în care Dumnezeu

<sup>36</sup> Comentatorii rabini interpretează rugămintea „dă-mi viață” ca trimitere la experiențele lui David, care de multe ori a fost la un pas de moarte. Sforzo amintește episodul în care David, urmărit de Saul și de armata acestuia, a fost prins la „stânca despărțirii”, scăpând doar pentru că Dumnezeu a intervenit și l-a obligat pe Saul să renunțe la urmărire pentru a înfrunta atacul filistenilor (1 Sam. 23:28). Mai târziu, când Absalom a pornit să-l ucidă, David a strigat din nou către Domnul, iar Dumnezeu l-a salvat și l-a readus pe tron (Radak). Tot Radak arată că promisiunea profetului Natan — că, după moarte, dinastia lui David va continua prin urmașul său rânduit de Dumnezeu (2 Sam. 7:12) — este o altă formă de „viață” dăruită de Dumnezeu: viața neamului și a împărăției care nu se stinge. FEUER, *Tehillim: The Book of Psalms*, 5, 1428-9.

<sup>37</sup> VAN GEMEREN, „*Psalms The Expositor’s Bible Commentary*, 1021.

<sup>38</sup> [https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/psalms/119.html#google\\_vignette](https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/psalms/119.html#google_vignette) accesat ultima dată în 2 decembrie 2025, ora 23:37

<sup>39</sup> *Enciclopedia Iudaismului*, 180.

acționează: este dreptatea care vindecă, ridică, restabilește și pune lucrurile la locul lor. A fi „drept” în limbajul psalmilor înseamnă a rămâne credincios lui Dumnezeu și a te încredința acțiunii Lui vindecătoare; iar „dreptatea lui Dumnezeu” este puterea Sa care reface echilibrul, restabilește viața, răspunde fidel promisiunilor și creează spațiu pentru speranță. Termenii *tedeq* / *ṭēdāqā* devin astfel un rezumat al lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu: dreptatea Sa este lumina care vindecă nedreptatea, întărește pe cel slab și reînnoiește poporul în credințioșie și curăție.

Ideea de *înviere a morților*<sup>40</sup> este rară și târzie. Israelul biblic valoriza profund viața pământească, văzută ca darul lui Dumnezeu, iar moartea era percepută ca o coborâre în Sheol, un tărâm întunecat al tăcerii, unde nu mai există comuniune cu Dumnezeu<sup>41</sup>. În tradiția rabinică, credința în învierea morților este esențială, atât de centrală încât Talmudul afirmă că „cine neagă învierea morților nu va avea parte de ea”. Disputa cu saduceii care negau existența sufletului după moarte și implicit, orice răsplată sau pedeapsă viitoare, i-a determinat pe farisei să insiste și mai puternic asupra acestei doctrine. Ei au introdus-o chiar în rugăciunea zilnică a celor 18 binecuvântări, unde Dumnezeu este lăudat ca Cel ce „învie morții”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> *Tehiyat ha-metim* („învierea morților”) exprimă credința că Dumnezeu va readuce la viață trupurile celor adormiți, reunindu-le cu sufletele lor. Doctrina s-a conturat în perioada post-biblică, fiind susținută de farisei și respinsă de saducheii, iar liturgia o afirmă constant, numindu-L pe Dumnezeu „Cel care învie morții”. De-a lungul secolelor, gânditorii evrei au încercat să armonizeze învierea, nemurirea sufletului și venirea lui Mesia, formulând numeroase întrebări legate de ordinea evenimentelor, de cine va învia și de natura trupului înviat. În modernitate, curentele reformate și reconstrucționiste au respins învierea trupească, interpretând-o metaforic, în timp ce tradiția conservatoare și ortodoxă păstrează afirmarea liturgică a lui Dumnezeu „care dă viață morților”. *Enciclopedia Iudaismului*, 364-5.

<sup>41</sup> Excepțiile notabile, precum ridicarea la cer a lui Enoh și Ilie, precum și câteva vindecări miraculoase realizate de Ilie și Elisei, arată doar că YHWH are putere asupra vieții și morții, fără a formula o doctrină a învierii universale. Profeții folosesc uneori limbajul învierii în mod metaforic pentru restaurarea poporului după o catastrofă (Os 6; Iez 37). Singurul pasaj care afirmă explicit învierea trupească și judecata finală este Daniel 12,2-3, un text apocaliptic din sec. al II-lea î.Hr. În *Psalmii lui Solomon* (sec. I î.Hr.), tema centrală este *judecata dreaptă a lui Dumnezeu*, în special răsplata de după moarte. În psalmii 3, 13, 14 și 15 se afirmă că cei drepti „se vor ridica la viață veșnică”, în timp ce păcătoșii vor avea parte de „pierzare veșnică”. Accentul nu cade pe compensarea suferințelor din această viață, ci pe răsplătirea pietății și pedepsirea păcatului, indiferent de statutul social. Textul nu clarifică dacă această ridicare la viață trebuie înțeleasă ca o înviere a trupului sau doar ca o restaurare a sufletului. În epoca lui Iisus, doctrina învierii era încă dezbătută: fariseii o susțineau, iar saducheii o respingeau. În tradiția rabinică, credința în înviere devine criteriu definitoriu pentru „lumea ce va să vină”.

<sup>42</sup> Un motiv al refuzului saduchailor era că nu vedeau învierea în Pentateuh, singura autoritate pe care o recunoșteau; în replică, rabinii au susținut că fiecare parte a Torei conține,

Eshatologia iudaică<sup>43</sup> exprimă speranța unei lumi desăvârșite pe care Dumnezeu o va instaura la *sfârșitul vremurilor*: o epocă de pace, dreptate și armonie universală, când Mesia va veni, răul va fi judecat, iar binele va triumfa.<sup>44</sup>

### **Teologia renașterii lăuntrice prin dreptate**

Tema dreptății biblice de la *ṭedaka* și *mišpāṭ* în Vechiul Testament până la dikaiosynē în Noul Testament, se reconfigurează decisiv prin persoana și lucrarea lui Hristos<sup>45</sup>. Dacă în Scripturile ebraice dreptatea lui Dumnezeu desemna în primul rând intervenția Sa mântuitoare, fidelitatea față de legământ și restaurarea celor nedreptățiți, în Evangheliile Iisus Hristos aduce o „nouă înțelegere” a acestei dreptăți și anume că prin iertarea păcatelor, apropierea de cei marginalizați și disponibilitatea de a Se jertfi „ca răscumpărare pentru mulți” (Mc 10,45), El revelează dreptatea care ridică, vindecă și reintegrează<sup>46</sup>. După Paști, comunitatea creștină Îl recunoaște pe Hristos ca întrupare a dreptății mântuitoare a lui Dumnezeu, iar botezul devine intrarea într-un popor al celor „spălați, sfințiți, îndreptățiți”, chemați să nu mai umble în nedreptate, ci în viață nouă (1Cor 6,9-11).

---

implicit, semne ale acestei învățături, chiar dacă ele nu sunt întotdeauna evidente. Abraham COHEN, *Talmudul*, trad. C. Litman, (București: Ed. Hasefer, 2000), 455.

<sup>43</sup> Rabinii descriu lumea viitoare ca o realitate spirituală în care dreptatea lui Dumnezeu se manifestă deplin, o realitate definitivă și spirituală al cărei conținut rămâne ascuns chiar profeților. Toți rabinii subliniază că valorile vor fi inversate, unde cei umili, devotați Torei și cei care au suferit pe nedrept sunt înălțați, iar valorile lumești își pierd sensul. Deși vechii rabini identificau epoca mesianică cu această lume viitoare, tradiția talmudică ulterioară a văzut-o ca o etapă intermediară, însă toți au fost de acord că viața de acum este doar un „vestibul” pentru existența adevărată. Accesul la lumea viitoare depinde de credință, fapte bune și atașamentul față de Tora sunt singurele care însoțesc omul dincolo de moarte, iar criteriile includ atât răsplătirea celor drepti din Israel, cât și primirea „celor cucernici dintre neamuri”; sunt excluși doar cei care resping Tora, învierea sau providența divină. În această stare finală nu mai există impulsuri trupesti, nedreptate ori rivalitate, ci doar pace, lumină și comuniunea cu Dumnezeu. COHEN, *Talmudul*, 459-83.

<sup>44</sup> *Enciclopedia Iudaismului*, 208-9.

<sup>45</sup> NEALE și LITTEDALE, *A commentary on the Psalms*, 1-3.

<sup>46</sup> La Pavel, limbajul dreptății atinge cea mai mare profunzime: dreptatea este darul pe care Dumnezeu îl lucrează prin moartea și învierea lui Hristos, Cel care aduce achitare, viață și intrarea în „noul legământ al Duhului”. În contrast cu Adam, cu păcatul și cu judecata Legii, Hristos dăruiește îndreptățire prin credință, pace cu Dumnezeu și nădejdea slavei viitoare (Rom 5). Astfel, „slujirea dreptății” devine lucrarea Duhului în cei credincioși, inaugurând noua creație (2 Cor 3). CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms. vol. 3. Psalms 101–150*, trans. Walter J. Burghardt și Thomas Comerford Lawler (New York / Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991), 192-3.

Părinții nu se mulțumesc să explice termenii Legii, ci îi raportează pe toți la Hristos: El este Tora vie, Calea, Adevărul și Viața; în El toate poruncile și judecățile lui Dumnezeu se adună într-o singură Persoană. De aceea, expresii precum „dreptatea Ta”, „judecățile Tale”, „cuvântul Tău” capătă un sens hristologic<sup>47</sup>: dreptatea Tatălui este Hristos însuși, cuvântul Tatălui este Fiul, iar judecățile Lui se manifestă în Cruce și Înviere. În acest cadru, cereri precum „viază-mă după dreptatea Ta” devin rugăciuni pentru participarea la viața în Hristos, pentru renașterea lăuntrică în Duhul<sup>48</sup>. De aceea, Biserica alege Psalmul 118 ca text fundamental al slujbei Înzmormântării<sup>49</sup>: el devine psalm al trecerii, al speranței în dreptatea lui Dumnezeu care dă viață dincolo de moarte.

Versetul 40 exprimă astfel: cel ce tânjește după poruncile lui Dumnezeu cere viața care izvorăște din dreptatea Lui. Dorul după voia lui Dumnezeu nu este suficient prin sine; psalmistul recunoaște că adevărata viață vine doar ca dar al lui Dumnezeu și o cere: „Deoarece caut poruncile Tale, dă-mi viață prin dreptatea Ta.”<sup>50</sup> Origen<sup>51</sup> vede în expresia „întru dreptatea Ta” o referire directă la Hristos: dreptatea lui Dumnezeu este Fiul Său.

---

<sup>47</sup> „Dreptatea” Domnului este identificată cu Hristos Însuși, Cuvântul întrupat, Căruia Tatăl i-a încredințat toată judecata și prin Care lumea întreagă va fi judecată. CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 192-3.

<sup>48</sup> Credincioșii mărturisesc că au primit din belșug binefacerile lui Dumnezeu pentru că au tânjit după poruncile Lui, singurele care aduc adevărata înțelepciune și mântuire. Ei cer să fie înviorați „prin dreptatea Domnului”, chiar dacă sunt deja în viață, arătând astfel că viața autentică este doar cea pe care o dă Hristos. „Dreptatea” Domnului este însăși Persoana Cuvântului întrupat, căruia Tatăl i-a încredințat judecata lumii. Așa cum spune și Apostolul Pavel, Hristos este pentru noi înțelepciune, dreptate, sfințire și răscumpărare (1Cor 1,30). CASSIODORUS, *Explanation of the Psalms*, 192-93.

<sup>49</sup> În cult, psalmul a avut utilizări variate: în ritul gregorian se citește la Prime, Terțe, Sexte și None; în ritul monastic este împărțit pentru duminică și luni; în ritul răsăritean este lecturat la miezul nopții. Fiecare verset, cu o singură excepție, conține unul dintre cei zece termeni ai Legii – lege, cuvânt, zicere, hotărâre, mărturii, cale, îndreptare, poruncă, judecată, credincioșie – corelați mistic cu Cele Zece Porunci. NEALE și LITLEDAL, *A commentary on the Psalms*, 1-3.

<sup>50</sup> Teodoret de Cir, *Tâlcuire a celor o sută cincizeci de psalmi ai proorocului împărat David*, trad. PS. Iosif al Argeșului (Petru Vodă: Sfânta Mănăstire Sfinții Arhangheli, 2003), 375.

<sup>51</sup> Acesta explică faptul că „dreptatea Ta” înseamnă Fiul, deoarece dreptatea Tatălui se descoperă în Hristos. Așadar, cel care spune „prin dreptatea Ta dă-mi viață” cere, de fapt, să trăiască în Hristos – izvorul virtuții, al vieții și al îndreptării. *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118* (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret) (Paris: Les éditions du cerf, 1972), 257-9.

## Concluzii

Versetul „Întru dreptatea Ta viază-mă” (Ps. 119[118],40) se dovedește, la capătul acestui parcurs, mai mult decât o simplă cerere izolată în corpul unui psalm alfabetic: el concentrează într-o formulă densă întreaga teologie biblică a dreptății ca forță de renaștere lăuntrică. Analiza semantică a termenilor *ṭēdāqāh* și *chāyâ*, coroborată cu exegeza rabinică, patristică și noutestamentară, ne cheamă să depășim o înțelegere pur juridică a dreptății și să o contemplăm ca energie mântuitoare, ca lucrare personală a lui Dumnezeu care reordonează, vindecă și recrează viața omului.

Lectura creștină, întemeiată pe Hristos, aduce acestei dinamici un plus de transparență teologică<sup>52</sup>. În lumina Noului Testament, dreptatea lui Dumnezeu capătă chipul concret al Fiului, Care „S-a făcut pentru noi dreptate” (1Cor 1,30). Crucea și Învierea descoperă până la capăt ce înseamnă „dreptatea care dă viață”: nu o simplă compensare a unei vini juridice, ci intrarea lui Dumnezeu în istoria noastră până la moarte, pentru a o deschide spre viața veșnică. Îndreptățirea paulină nu este un act exterior, contabil, ci începutul unei existențe noi „în Hristos”, în care omul este eliberat de tirania păcatului și a morții și introdus în libertatea fiilor lui Dumnezeu.

„Întru dreptatea Ta viază-mă” (Ps 118,40) devine astfel nodul central în care se întâlnesc două mișcări<sup>53</sup>: dorul omului de Dumnezeu și coborârea dreptății divine în inima omului<sup>54</sup>. Renașterea lăuntrică la care face trimitere psalmul nu este rezultatul efortului etic al celui credincios, ci rodul lucrării lui Dumnezeu în el, o lucrare care transformă dorința într-o nouă existență, iar ascultarea într-o cale de viață<sup>55</sup>. În această perspectivă, psalmul nu vorbește

---

<sup>52</sup> Lectura creștină va vedea în repetatul „viază-mă” o prefigurare a renașterii baptismale și a dinamismului învierii care se actualizează continuu în viața celui credincios. Dreptatea devine astfel nu o normă, ci un spațiu de întâlnire cu Dumnezeu, în care omul primește putere să se ridice, să se curățească și să renască. Expresia „Întru dreptatea Ta viază-mă” înseamnă fie „fă-mă să trăiesc în virtute”, fie „dă-mi viață în Hristos”, deoarece dreptatea Tatălui, prin care El ne dă viață, este însăși Persoana lui Hristos. Tatăl ne îndreptățește pentru că Fiul Său, făcându-Se om, a unit firea noastră cu desăvârșirea Sa. EFTIMIE ZIGABENUL, *Psaltirea în Tâlcuirile Sf. Părinți*, 2, 556.

<sup>53</sup> Pentru Părinții Bisericii, Psalmul 119 [118] este un itinerar al sufletului care caută să se conformeze cuvântului divin, iar cererea „viază-mă” este strâns legată de lucrarea harului și de participarea la viața lui Hristos. *La Chaine Palestinienne sur le Psaume 118*, 257-9.

<sup>54</sup> [https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/psalms/119.html#google\\_vignette](https://www.biblestudytools.com/commentaries/matthew-henry-complete/psalms/119.html#google_vignette) accesat ultima dată în 2 decembrie 2025, ora 23:37.

<sup>55</sup> „Tora nu înseamnă doar lege în sens juridic, ci învățătură de viață, modul în care Dumnezeu îl conduce pe om spre adevărata fericire.” Ioan USCA, *Psalmii în tâlcuirea Sf. Părinți*, 365.

despre o disciplină exterioară impusă, ci despre o transformare a inimii prin care omul devine capabil să umble în adevăr.

În cele din urmă, „Întru dreptatea Ta viază-mă” se dovedește a fi o rugăciune care traversează întreaga istorie a mântuirii: de la David, care experimentează dreptatea lui Dumnezeu ca eliberare și protecție, la rabinii care păstrează vie speranța în înviere, până la Biserica ce trăiește din jertfa și învierea lui Hristos. Ea rezumă tensiunea dintre deja și nu încă: deja gustăm, în Hristos, dreptatea care dă viață; încă așteptăm, în credință, deplina manifestare a acestei dreptăți în împărăția viitoare. Între acești doi poli, credinciosul își trăiește existența ca pe un drum de renaștere lăuntrică neconținută, în care fiecare invocare a versetului devine un nou pas înspre lumina dreptății divine: o chemare, o promisiune și o deschidere către viața cea fără de sfârșit.



# **Lauda psalmică a Domnului (Ps 148) în interpretare Sf. Ioan Gură de Aur\***

**Drd. Călin Adrelean**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
calin.ardelean@ubbcluj.ro

## **Abstract**

Psalm 148 stands as one of the most majestic hymns of praise in the Psalter, calling all creation, heavenly beings, celestial bodies, animals, natural phenomena, and humans, to glorify God. In his interpretation, Saint John Chrysostom highlights the role of each element of creation, emphasizing that even without speech, every creature bears witness to the Creator's power and wisdom through its order and beauty. Humans, endowed with reason and free will, are uniquely called to offer conscious and virtuous praise, making their lives themselves a form of doxology. Chrysostom further stresses the necessity of continual praise, regardless of circumstances, citing Job as a model for praising God even amid suffering, demonstrating the spiritual and healing power of such devotion. The study explores Psalm 148's dual structure, distinguishing the heavenly and earthly spheres of praise, and situates Chrysostom's interpretation within the broader patristic exegetical tradition. He interprets the psalm anagogically, revealing its prophetic dimension and the link between creation's praise and the moral and spiritual life of humanity. By integrating historical, moral, and anagogical readings, Chrysostom's commentary provides a theological framework that encourages both liturgical reflection and personal spiritual growth. The relevance of this study extends to contemporary life by reminding modern readers that praise is not merely liturgical ritual but a lived reality. It invites individuals to perceive all creation as participating in God's glory and challenges them to cultivate virtue, mindfulness, and gratitude, transforming daily existence into a continuous hymn of devotion. Psalm 148 thus emerges as a timeless call to holiness, ecological awareness, and communion with the divine.

**Keywords:** Ps 148, Chrysostom, cosmic praise, anagogical interpretation

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Psalmul 148 reprezintă unul dintre cele mai impresionante imnuri de laudă din Psaltire. Poziționat în ultima catismă a Psaltirii (Ps 143-151), acest psalm se remarcă prin chemarea universală la laudă, un îndemn adresat întregii creații să aducă slavă lui Dumnezeu. Psalmistul cheamă la lauda îngerii, corpurile cerești, animalele, fenomenele naturale, pământul și omul. Sf. Ioan Gură de Aur, în interpretarea pe care o oferă asupra acestui psalm, evidențiază rolul pe care îl împlinește fiecare element al creației și maniera în care, prin simpla sa existență, îi aduce laudă lui Dumnezeu, mărturisind faptul că El este Creatorul fiecăreia dintre ele. Întreaga creație mărturisește puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu. Chiar dacă elementele naturii nu au glas, ele Îl laudă pe Dumnezeu prin ordinea și frumusețea lor<sup>1</sup>.

În raport cu celelalte elemente ale creației, Sfântul Ioan arată că omul are datoria să Îl laude conștient pe Dumnezeu, atât prin fapte, cât și prin vorbe, deoarece acesta este creat cu rațiune. Spre deosebire de stele, munți sau animale, omul este capabil să înțeleagă măreția lui Dumnezeu și să-I ofere o laudă conștientă și liberă, manifestată exclusiv anagogic printr-o viață curată: „Dacă dorești să aduci laudă lui Dumnezeu, trăiește în așa fel încât viața ta să fie o laudă adusă Lui”<sup>2</sup>.

Un alt aspect asupra căruia insistă Sf. Ioan Gură de Aur în omilia Sa este faptul că omul trebuie să-L laude pe Dumnezeu neîntrerupt. El spune că lauda nu trebuie să depindă de starea omului, dacă este fericit sau greu încercat, oferindu-l drept exemplu pe Iov care L-a lăudat pe Dumnezeu chiar și atunci când a pierdut totul: „Nu doar când primim binecuvântări trebuie să-l lăudăm pe Dumnezeu ci și când trecem prin necazuri, căci și acestea sunt pentru mântuirea noastră”. Sfântul Ioan afirmă că lauda are și o putere vindecătoare fiind spre folos duhovnicesc, deoarece ea alungă tristețea, întărește credința și apropie sufletul de Dumnezeu.

## Structura internă a Psalmului 148

Psalmul 148 este un imn de laudă colectiv. Acesta începe într-un mod caracteristic, cu un îndemn imperativ la laudă, urmat de motivul pentru această laudă. Se încheie cu o chemare reînnoită la slăvire. Această structură tipică a imnurilor, formată din chemarea la laudă urmată de justificarea ei, este esențială pentru text. Totuși, în acest psalm, echilibrul dintre părți este ușor diferit, deoarece chemarea la laudă este mai extinsă decât motivul pentru

<sup>1</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, trad. Laura Enache (Iași: Doxologia, 2011), 720.

<sup>2</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 721.

care se aduce această slavă. Astfel lauda este împărțită în două etape. Prima dintre ele face referire la lauda din ceruri și cuprinde versetele 1-6, iar cea de-a doua cuprinde lauda de pe pământ, marcată de versetele 7-14. Fiecare parte începe cu o chemare amplă la laudă, urmată de justificarea acesteia<sup>3</sup>. Cele două secțiuni sunt paralele. În prima unitate, mai întâi sunt chemați la laudă mesagerii și oștirea lui YHWH, urmați de alte elemente din ceruri. În a doua unitate, ordinea este inversată: mai întâi sunt chemate creaturile și elementele naturii de pe pământ, apoi oamenii<sup>4</sup>.

Psalmul începe și se încheie, la fel ca toate cele cinci imnuri finale ale Psaltirii, cu aceasta exclamație: „Lăudați pe Domnul!” Această chemare imperativă la laudă apare de opt ori în versetele 1-4. Repetiția frecventă a acestui îndemn în primele patru versete, urmată de utilizarea formei imperative a verbului (care exprimă o cerere) în versetul 5, face ca această chemare la laudă să fie imposibil de ignorat, având un caracter copleșitor. În paralel cu versetul 7, primul verset are ca scop definirea conceptului de laudă; în această primă parte lauda este situată în ceruri, în locurile înalte. Apoi urmează enumerarea celor chemați să-L slăvească pe Dumnezeu. Primii invocați vom vedea ca sunt îngerii, urmați de oștile cerești ale lui Yahve<sup>5</sup>.

Asocierea populară a îngerilor cu aripi, pene și harpe nu este relevantă în acest context. Îngerii sunt mesageri ai lui Dumnezeu, iar termenul paralel „oștire” se referă, cel mai probabil, la grupul mesagerilor cerești. Totuși, acest termen poate desemna și oștirea cerească în sens mai larg, incluzând stelele și alte corpuri cerești, care, în viziunea biblică, sunt de asemenea chemate să Îl slăvească pe Dumnezeu.

### **Sf. Ioan Gură de Aur și interpretarea psalmilor – generalități**

Comentariile Sfântului Ioan Gură de Aur la Psalmi fac parte dintre cele mai frumoase opere ale sale. Se disting prin limbajul îngrijit, stilul elegant, varietatea figurilor de stil, bogăția ideilor și, în general, prin elementele spirituale de netăgăduit. Aceste omilii, alcătuite de către Sfântul Ioan, au fost rostite în fața creștinilor de la amvon, de-a lungul mai multor ani, începând cu perioada în care Sfântul se afla în Antiohia. El a reușit să săvârșească această operă remarcabilă în ultimii săi ani de ședere în acest oraș.

<sup>3</sup> Walter BRUEGGEMANN and William H BELLINGER Jr., *Psalms*, în *New Bible Cambridge Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 611.

<sup>4</sup> BRUEGGEMANN and BELLINGER Jr., *Psalms*, 613.

<sup>5</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Tratatul despre preotie*, trad. Dumitru Fecioru (București: Ed. Sophia, 2004), 193.

Dacă omiliile s-ar fi păstrat integral, ele ar fi cuprins mai multe tomuri. În omiliile la Psalmi, stilul Sfântului Ioan îmbracă podoabe strălucitoare, la care se adaugă abundența exemplurilor și bogăția ideilor. Se crede că aceste omilii au fost scrise pe vremea când acesta era încă preot în Antiohia. În interpretarea psalmilor, Sfântul Ioan s-a folosit în principal de textul biblic al Septuagintei, însă uneori a apelat și la Hexaplele lui Origen.

Interpretarea Sfântului Ioan nu se menține la un nivel strict literal și nici nu recurge la o tâlcuire alegorică, ci se oprește asupra înțelesurilor tropologice, morale. Scopul său a fost acela de a cultiva virtutea și de a lupta împotriva viciilor și a patimilor. Ioan Gură de Aur urmează modelul lui Diodor din Tars în interpretarea psalmilor, acesta din urmă fiindu-i chiar și mentor. În interpretările sale, sensul istoric ocupă un loc important, alături de cel moral-formativ, deoarece autorul abordează o varietate tematică vastă, având în centru confruntarea dintre patimi și virtuți. Se folosește de prigonirea lui David de către Abesalom pentru a ilustra cât mai concis tema iubirii față de vrăjmași, precum și o meditație asupra diatribei sapiențiale, arătând că „cei fărădelege vor fi prinși în însuși lațul fărădelegii lor”<sup>6</sup>.

O altă temă des evidențiată de către Sf. Ioan Gură de Aur în omiliile sale la Psalmi este lupta pentru avuție, faptul că omul aleargă după bogății și pierde, de fapt, esența acestei vieți. Trăiește într-o nepăsare față de suflet, iar tot ceea ce trudește omul avar ajunge să fie prilej de bucurie pentru alte persoane. De aceea, acesta blamează această fugă agonizantă după bogăție și prezintă, în contrast, sărăcia ca pe o virtute, alături de smerenie și blândețe, folosindu-se de chipul lui Moise și al lui David<sup>7</sup>. Sfântul Ioan s-a preocupat intens de viața duhovnicească, motiv pentru care o altă temă des întâlnită este cea a suferinței dreptului, arătând efortul pe care trebuie să-l facă omul în lupta sa cu păcatele pentru a se mântui.

În Sfânta Scriptură există texte care, pe lângă sensul istoric-literal, au și un sens numit anagogic. Acest sens vine să însoțească sensul istoric și nicidecum să-l suprimă; îl întregește prin adăugarea unei idei mai înalte, care rezultă din reflecția interpretului asupra evenimentelor viitoare sau din considerații de ordin moral. Sf. Ioan Gură de Aur, interpretând Sfânta Scriptură în mod anagogic, nu descoperă în textul istoric o idee cu totul nouă și neașteptată, un adevăr diferit de cel care rezultă din explicarea gramaticală, ci, mai degrabă, extinde ideea existentă și asupra unor realități mai înalte. Sfântul Ioan, în interpretarea Psalmilor, se folosește în mod frecvent de acest sens pentru a

<sup>6</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 723.

<sup>7</sup> Iustin MOISESCU, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom* (București: Ed. Anastasia, 2003), 145.

evidenția adevărurile viitoare pe care scriitorul inspirat le-a cunoscut mai dinainte. Astfel, uneori, sensul anagogenic este numit și sens profetic. De aceea, Sfântul folosește inițial sensul istoric pentru a interpreta gramatical textul, iar mai apoi recurge la sensul anagogenic pentru a arăta legăturile ce există între Vechiul Testament și Noul Testament, între Ierusalimul pământesc și cel ceresc<sup>8</sup>.

### **Lauda/doxologia cerului și a îngerilor**

Pe marginea primului verset, Sf. Ioan Gură de Aur prezintă chemarea la laudă a celor cerești și pământești. Statornicindu-se asupra celor de pe pământ, acesta amintește unele personaje scripturistice, cum ar fi cei trei tineri din cartea profetului Daniel, care au lăudat numele Domnului chiar dacă s-au aflat în primejdie. Un alt exemplu este Iov, care, la rândul său, L-a lăudat pe Dumnezeu în fiecare clipă. Pentru Sfântul Ioan, acest verset arată că lauda lui Dumnezeu începe din ceruri, acolo unde îngerii și puterile cerești Îl slăvesc neîncetat. Cerurile simbolizează ordinea divină, armonia perfectă și ascultarea totală față de Dumnezeu. Astfel, îngerii devin un model pentru oameni în ceea ce privește lauda constantă și neîntreruptă. Aceștia sunt slujitorii care alcătuiesc curtea cerească și mesagerii lui Dumnezeu, după cum descoperim și în Psalmul 102. Sf. Ioan Gură de Aur insistă asupra îngerilor pentru a evidenția, de fapt, problemele existente în Israel, deoarece, de-a lungul vremii, poporul ales s-a confruntat cu păcatul idolatriei. Chiar și alte popoare considerau îngerii ca fiind, de fapt, o formă de reprezentare a lui Dumnezeu. Din acest motiv, a fost nevoie de timp pentru consolidarea monoteismului. Astfel, prin purtarea de grijă a Domnului, poporul lui Israel a reușit să stabilească o ierarhie clară între creație și Creator.

Părinții Bisericii insistă și asupra termenului „oștirile”, pentru a sublinia că există două sensuri ale acestui cuvânt. Prima interpretare este strâns legată de textul biblic din 3 Regi 22,19, dar și de cel din Luca 2,13, unde termenul „oștirile” se referă la cetele îngerești. Cea de-a doua interpretare apare în textul masoretic, unde „oștirile” indică, de fapt, mulțimea aștrilor creați de Dumnezeu.

Un element esențial în înțelegerea raportării biblice la divinitate este numele lui Dumnezeu. În tradiția semitică, „El” este folosit ca termen general pentru a desemna divinitatea. Acest cuvânt este întâlnit, de exemplu, în limba acadiană sub forme precum Il(i) sau Ilum, dar se regăsește și în alte limbi semitice. Etimologic, „El” pare să provină dintr-un radical care are sensul

---

<sup>8</sup> MOISESCU, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, 145.

de „puternic” sau „forță”, sugerând ideea unei ființe supreme și autoritare. Cu toate acestea, termenul nu este utilizat, de regulă, ca nume personal al lui Dumnezeu, ci mai degrabă ca un titlu onorific sau apelativ divin. În Scriptură, termenul apare cu precădere în literatura poetică, ceea ce indică o formă de expresie arhaică și reverențioasă. „El” face parte din structura mai multor nume proprii cu încărcătură teologică, cum ar fi: Eliahu („Domnul este Dumnezeul meu”), Elisei („Dumnezeu este mântuire”), sau Elihu. Îl întâlnim, de asemenea, ca sufix în nume precum Israel („cel ce luptă cu Dumnezeu”), Ismael („Dumnezeu aude”), sau Samuel („Dumnezeu a ascultat”) <sup>9</sup>.

Totodată, acest termen apare în compunerea unor nume teoforice mai dezvoltate, care redau diverse atribute divine. Un exemplu important este El Elyon, care se traduce prin „Dumnezeul Cel Preaînalt”. Acesta este menționat în Geneza 14:18–20, în relatarea despre Melchisedec, descris ca preot al lui El Elyon, care îl binecuvântează pe Avraam în numele „Dumnezeului Cel Preaînalt, Stăpânul cerului și al pământului” <sup>10</sup>. În gândirea biblică, acest nume devine tot mai mult expresia unicității și transcendenței lui Dumnezeu, trecând dincolo de ideea unei simple divinități superioare în panteon, și reflectând identitatea unui Dumnezeu suveran, personal și universal <sup>11</sup>.

Pentru copiii lui Israel, acest nume – El – ajunge, în timp, să desemneze nu o simplă divinitate dintre altele, ci un Dumnezeu unic, personal, transcendent și suveran. Spre exemplu, în expresia El Olam („Dumnezeul Cel Veșnic”), este exprimată dimensiunea eternă a lui Dumnezeu. De aceea, Părinții Bisericii afirmă: „Cântăm imne doar lui Dumnezeu și Fiului Său, așa cum Îi cântă și soarele, și luna, și toate stelele și lumina, care formează laolaltă un singur glas dumnezeiesc, în care cântă și cei drepti un imn lui Dumnezeu și Fiului Său” <sup>12</sup>. Atât Sfântul Ioan, cât și alți Părinți ai Bisericii, interpretând cel de-al

<sup>9</sup> Geoffrey WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, trad. Radu Lupan și George Weiner (București: Hasefer, 2006), 185.

<sup>10</sup> WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 185.

<sup>11</sup> Diversitatea numelor prin care Dumnezeu este desemnat în Biblie și în Talmud exprimă încercările omului de a cuprinde ceva din esența divină. Fiecare nume nu doar identifică, ci reflectă o trăsătură, o lucrare sau o relație a lui Dumnezeu cu lumea creată. Astfel, în episodul tufișului arzător (Ieș 3), Moise șovăie să accepte misiunea sa, conștient fiind că egiptenii vor cere să știe numele Dumnezeului care i-a încredințat această însărcinare. Drept răspuns, Dumnezeu îi dezvăluie Tetragrama sacră: IHVH (YHWH în transliterare modernă). Acest nume, considerat inefabil și sacru, este strâns legat de ființa eternă a lui Dumnezeu, și este adesea tradus prin expresia: „Eu sunt Cel ce sunt” sau „Eu sunt Cel ce voi fi”, subliniind existența independentă, veșnică și neschimbătoare a lui Dumnezeu. WIGODER, *Enciclopedia Iudaismului*, 185.

<sup>12</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 724.

treilea verset al Psalmului, afirmă că întreaga creație Îl laudă pe Dumnezeu nu doar prin cuvinte, ci prin însăși existența și ordinea sa. Deși soarele, luna și stelele nu au voce umană, ele Îl slăvesc pe Dumnezeu prin existența și armonia lor. Dumnezeu a stabilit o ordine cosmică ce reflectă înțelepciunea și puterea divină, iar funcționarea perfectă a universului este o formă de imn adus Creatorului.

Versetul 4 subliniază superioritatea lui Dumnezeu față de orice creație, chiar și față de cele considerate cele mai înalte, precum îngerii și puterile cerești. Sf. Ioan Gură de Aur și alți Părinți ai Bisericii explică acest lucru în două direcții principale. Prima dintre ele vizează puterile cerești și lauda adusă lui Dumnezeu. Îngerii și puterile cerești sunt ființe spirituale pure, capabile să-L slăvească pe Dumnezeu cu o laudă desăvârșită, deoarece mintea lor este curată și neîntinată. Ei sunt considerați vrednici să-I aducă slavă pentru că nu sunt împiedicați de patimi, așa cum sunt oamenii. Cea de-a doua direcție se referă la simbolistica apelor de sub ceruri, care este interpretată de unii Părinți ca făcând referire la duhurile necurate – îngerii căzuți care, prin mândria lor, au fost alungați din slava cerească. Aceste duhuri nu mai pot aduce laudă lui Dumnezeu, ci trăiesc într-o stare de răutate și întunecime, fiind separate de lumină și de armonie.

În viziunea patristică, universul este împărțit între ordinea divină și haosul produs de păcat. Pe de o parte, avem îngerii care păstrează ordinea stabilită de Dumnezeu și Îl laudă neîncetat, iar pe de altă parte, în contrast, avem demonii care au căzut în „adâncul răutății” și nu mai pot participa la armonia cosmică a laudei divine. Sfântul Ioan stăruie asupra celui de-al patrulea verset al Psalmului, arătând că expresia „cerurile cerurilor” face, de fapt, referire la un singur cer. Evreii foloseau această expresie pentru a desemna locul în care se află Dumnezeu, scoțând astfel în evidență măreția și transcendența Lui<sup>13</sup>.

Un alt aspect pe care îl evidențiază este acela că Dumnezeu a despărțit apele de sus de apele de jos, făcând tăria (firmamentul), și arătând că până și apele, prin frumusețea și rânduiala lor, mărturisesc că au fost făcute de Dumnezeu. Numai un Dumnezeu mare putea crea asemenea frumuseți, iar puterea Sa se reflectă în ele. Prin aceasta, Sfântul Ioan transmite o poruncă morală: omul trebuie să săvârșască fapte bune, pentru ca, prin modul său de viață, ceilalți să slăvească pe Dumnezeu. El își întărește afirmațiile prin

---

<sup>13</sup> SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 725.

tâlcuirea Referatului biblic al Facerii, unde Dumnezeu afirmă că „toate câte a făcut sunt foarte bune”<sup>14</sup>.

Sfântul Ioan îl amintește și pe Apostolul Pavel, care spune că puterea veșnică a lui Dumnezeu se vede din lucrările creației, arătând că doar prin puterea cuvântului Său a fost creat totul, iar nimic nu există de la sine. De aceea, în opinia Sfântului Ioan, este necesar ca omul să reflecteze cu mai multă atenție la referatul biblic al Facerii, pentru a înțelege această minunată lucrare dumnezeiască și puterea lui Dumnezeu, care se revelează – după cum spune și Apostolul – și prin învierea morților, și prin chemarea la ființă a celor ce încă nu sunt. Această poruncă divină arată, de fapt, ușurința cu care Dumnezeu împlinește toate lucrurile, tocmai pentru ca omul să înțeleagă cât de neputincios este în fața măreției divine. Omul nu este capabil nici măcar să exprime tot ceea ce poate săvârși Domnul, Cel care este Stăpânul universului și al timpului.

Cerurile<sup>15</sup> și înălțimile sunt paralele una cu cealaltă, astfel încât „înălțimile” nu se referă doar la munți. Deși uneori este tradus cu sensul de „munți”, în acest context este mult mai probabil să desemneze locurile înălțate din ceruri, adică sala tronului lui YHWH, cel mai sfânt loc, acolo unde îngerii Îl adoră neîncetat – așa cum ne este revelat în Isaia 6:1–8 și în Apocalipsa 4. În acel loc înalt și sfânt, îngerii din jurul tronului și oștirile cerești care împlinesc poruncile lui Dumnezeu sunt, de asemenea, chemați să-L laude pe YHWH. Îngerii sunt cele mai înalte ființe create. În Vechiul Testament, Îngerul Domnului a ucis de unul singur zeci de mii de soldați. Isaia îi descrie ca fiind ființe înfricoșătoare, învăluite în flăcări, cu șase aripi, ale căror voci răsunătoare zguduiau temeliile templului. Psalmistul nu le poruncește ce să facă, ci recunoaște ceea ce ei deja fac: Îl laudă neîncetat pe YHWH în cele mai înalte locuri ale universului.

Expresia „cerurile cerurilor” din versetul 3 este o construcție idiomatică ebraică care exprimă superlativul absolut, indicând cele mai înalte tărâmurile cerești. Privind spre cer, psalmistul cheamă și apele de sus să se alăture cântării de laudă. Acestea se referă la nori – uriașe rezervoare de apă dulce, purificată prin lumina soarelui și prin procesul de evaporare din oceanele vaste. Norii nu sunt doar frumoși și diafani, ci și puternici și impunători, capabili să dezlănțuie vânturi, grindină și fulgere. În fiecare formă, ei mărturisesc despre creativitatea, frumusețea și puterea Creatorului lor. Așa cum corpurile cerești

<sup>14</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 726.

<sup>15</sup> Sf. VASILE CEL MARE, „Scrieri I,” în *PSB* 17, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1986), 78.

din versetul 3 îndreaptă atenția spre Cel care le-a creat, tot astfel și fenomenele atmosferice<sup>16</sup> ne conduc spre Unul mult mai mare decât ele însele. În vechime, popoarele păgâne se închinau acestor corpuri cerești și zeilor care, potrivit credințelor lor, le animau. Însă evreii au înțeles că YHWH este mai presus decât toate acestea. Panteonul de zei venerat de vechile civilizații nu era alcătuit din divinități reale, ci toate făpturile cerești și cosmice erau subordonate unicului și adevăratului Dumnezeu.

Psalmistul rezumă prima parte a psalmului prin repetarea chemării sale: „Lăudați numele Domnului!” Dumnezeu a vorbit și toate au fost create – termenul ebraic *bara* fiind același cu cel folosit în Facerea 1:1. El le-a rânduit să dăinuiască pentru totdeauna. Cuvântul Său nu se schimbă. Dumnezeu nu a creat doar universul vizibil – soarele, luna, stelele, norii și cerul –, ci și dimensiunile invizibile, populate de îngeri. Îngerii sunt „mesageri” – aceasta fiind ideea principală atât în ebraică, cât și în greacă – slujitori ai lui Dumnezeu, care, de asemenea, slujesc umanității, așa cum citim în Evrei 1:14. Astfel, Dumnezeu a creat atât lumea văzută, cât și pe cea nevăzută prin puterea Cuvântului Său rostit.

Sf. Ioan Gură de Aur, interpretând versetele 5–6 ale psalmului, exprimă o învățătură fundamentală despre lucrarea Sfintei Treimi în creație, subliniind distincția dintre relația Tatălui cu Fiul și actul aducerii lumii la existență. El afirmă că Dumnezeu nu dă poruncă Fiului, pentru că Fiul nu este o făptură creată, ci este de aceeași ființă cu Tatăl și există din veșnicie<sup>17</sup>. Tatăl poruncește lucrurilor care nu există să vină la ființă – ceea ce face referire la actul creației din nimic (*ex nihilo*), reflectând Atotputernicia lui Dumnezeu, care aduce la existență tot ce există prin voia Sa. Cele trei persoane ale Sfintei Treimi participă activ la creație. Porunca divină nu este o simplă comandă, ci o manifestare a voii creatoare a lui Dumnezeu, prin care cele neexistente vin la existență.

Dintr-o perspectivă științifică modernă, chemarea unor obiecte neînsuflețite la laudă poate părea ciudată. Totuși, psalmul folosește o expresie poetică puternică, formulând o invitație universală la slăvirea lui Dumnezeu, în care întreaga creație, vie sau neînsuflețită, își manifestă recunoașterea față de Creator. Această perspectivă o regăsim și în cartea profetului Ieremia 10:13, care arată că omul trebuie să caute adevăratul Dumnezeu – Cel care a făcut cerul și pământul și a pus o barieră între ele, evidențiind că toate au fost

<sup>16</sup> Sf. VASILE CEL MARE, „Omilii la Hexaimeron,” în *PSB* 17, trad. de Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1986), 343.

<sup>17</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 726.

făcute cu înțelepciune de către Dumnezeu, după cum afirmă și psalmistul în Psalmul 135.

Acest act al creației este legat de referatul biblic al Facerii, unde Dumnezeu creează prin Cuvânt. Tatăl poruncește creației să ia ființă, iar Fiul este Cel prin care se împlinește lucrarea, -deoarece Fiul este Cuvântul lui Dumnezeu, prin care toate au fost create (cf. In 1,1-3). Prin conlucrarea Sfintei Treimi a fost posibilă stabilirea unui echilibru cosmic, un echilibru care nu poate fi alterat sau distrus, întrucât fiecare creație a Domnului îndeplinește temeinic scopul și rolul său în lume. Dacă în prima parte a psalmului psalmistul a chemat la laudă pe îngeri, corpurile cerești și elementele din ceruri, acum chemarea se extinde asupra întregii creații pământești, subliniind universalitatea închinării aduse lui Dumnezeu.

Versetul 7 introduce din nou imperativul: „Lăudați pe Domnul!”, dar de această dată, chemarea vine de pe pământ. Primele entități chemate să-L slăvească pe Dumnezeu sunt adâncurile mării și creaturile marine, inclusiv cele mai înfricoșătoare, simbolizând că nimic nu scapă suveranității lui Dumnezeu. Tot ce există, chiar și cele mai enigmatice sau temute forme de viață, este chemat să participe la cântarea universală de slavă adusă Creatorului.

### **Lauda celor de pe pământ**

În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, chemarea balaurilor la laudă are un scop precis: deși, în aparență, aceste creaturi nu par a avea nimic bun în ele și nu par folositoare omului în procesul existențial, tocmai prin mărimea și puterea lor ele mărturisesc măreția Creatorului. Ființele înfricoșătoare ale adâncurilor, departe de a fi un simbol al răului în sine, devin mărturii ale atotputerniciei divine. Lista continuă cu elementele meteorologice: focul, grindina, zăpada, ceața și vântul furtunos – toate acestea sunt descrise ca instrumente prin care Dumnezeu Își manifestă voia asupra lumii, așa cum este arătat și în Psalmul 147,16-17.

Cuvântul ebraic tradus aici ca „mari creaturi marine” este „tannin”, care apare și în alte pasaje ale Psalmilor (44,19; 74,13; 91,13) și care, în context, poate însemna monstru marin sau șarpe de mare. În Facere 1,21, însă, același termen este folosit pentru a desemna pur și simplu creaturi marine mari. Forma sa de plural, *tanninim*, este un plural de măreție, similar cu modul în care „El” (Dumnezeu) devine „Elohim” – plural folosit pentru a exprima maiestatea absolută. Psalmistul folosește această imagine tocmai pentru a arăta că cele mai puternice forțe ale oceanelor sunt, în cele din urmă, sub stăpânirea lui Dumnezeu și că însăși existența lor este o dovadă a puterii Sale.

Apoi, psalmistul enumeră munții și dealurile, copacii roditori și cedrii. Această înșiruire amintește de capitolul 1 din Facere, unde Dumnezeu creează lumea în etape bine definite. Psalmistul urmează această ordine tocmai pentru a sublinia că întreaga creație este armonios rânduită spre slava lui Dumnezeu. Elementele neînsuflețite Îl slăvesc pe Dumnezeu prin ordinea și frumusețea lor, așa cum exprimă și Sfântul Ioan Hrisostom, care subliniază că natura reflectă înțelepciunea divină și devine astfel un imn tăcut de slavă.

După elementele naturale, chemarea la laudă se extinde asupra ființelor vii – animalele sălbatice și domestice –, pentru a simboliza întreaga faună. Psalmistul amintește apoi păsările și târâtoarele, pentru a evidenția diversitatea creației și a arăta că nimic nu este lăsat în afara acestei doxologii universale. Părinții Bisericii interpretează versetele 7–14 ca marcând a doua parte a psalmului, unde accentul se mută de la cer la pământ. Este chemat să-L laude pe Domnul chiar și adâncul, ceea ce unii exegeți interpretează în mod alegoric, arătând că urâciunea care poate exista acolo nu este respinsă, ci este integrată în corul obștesc al creației. Astfel, chiar și realitățile obscure sau neluminate ale lumii, prin însăși prezența și slujirea lor în ordinea cosmică, împlinesc în mod tainic cântarea de laudă adusă Creatorului. Sfântul Ioan subliniază cu finețe acest adevăr:

„David a chemat să-L laude pe Domnul cele două feluri de creaturi: pe cele de sus și pe cele de jos, pe cele înzestrate cu simțuri și pe cele spirituale, pe cele văzute și pe cele nevăzute, pe cele de deasupra cerului și pe cele de sub cer. A alcătuit din ele un singur cor și le-a poruncit să laude astfel pe Împăratul universului. Pe păcătos, însă, nu l-a chemat, căci și aici, acesta refuză să deschidă ușa sufletului, pentru ca Domnul să sălășluiască în el”<sup>18</sup>.

### **Lauda/doxologia omului**

Omul este și el invitat să participe la această cântare universală a creației. Spre deosebire de îngeri, omul are libertatea de a alege dacă Îl va lauda sau nu pe Dumnezeu. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază că omul trebuie să depășească starea pasivă și să-și folosească rațiunea pentru a aduce o laudă conștientă, nu doar prin cuvinte, ci mai ales prin fapte<sup>19</sup>. De aceea, el afirmă că toată viața noastră trebuie să o trăim astfel încât faptele noastre să fie grăitoare și exemple vii de laudă aduse lui Dumnezeu. Această chemare a omului de a se asemăna cu îngerii o regăsim și în Evanghelia după Luca, capitolul 2,

<sup>18</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 727.

<sup>19</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 727.

versetele 13–14, unde exegeții explică faptul că măreția lui Dumnezeu este atât de mare, încât în ambele texte scripturistice sunt prezente cetele îngerești, care alcătuiesc cântări de laudă aduse Domnului<sup>20</sup>.

Sf. Ioan Gură de Aur, explicând primul verset al psalmului, îl amintește și pe Psalmistul David, care arată cât de importantă este lauda adusă lui Dumnezeu, precizând că „cântarea de laudă este mai apreciată de Domnul chiar decât vițelul căruia îi cresc unghii și coarne<sup>21</sup>” – adică mai valoroasă decât o jertfă materială. Dacă toate cele ce sunt mai presus de om – cerurile, luminătorii, stelele – sunt îndemnate să aducă laudă lui Dumnezeu, cu atât mai mult este dator omul să-L slăvească pe Creator. Omul, care poartă în sine pecetea lui Dumnezeu, Îl reprezintă în cadrul creației, dar doar dacă împlinește voia Lui.

În versetele 11–12, chemarea la laudă se adresează întregii umanități: regi, prinți și conducători ai lumii. Se arată astfel că nici cei mai puternici oameni nu sunt deasupra lui Dumnezeu. Sf. Ioan Gură de Aur subliniază că, spre deosebire de natură, omul are rațiune și liber arbitru și, prin urmare, este chemat să aducă o laudă conștientă, prin fapte, cuvinte și, mai ales, printr-o viață curată. El spune: „Dacă dorești să aduci laudă lui Dumnezeu, trăiește în așa fel încât viața ta să fie o laudă adusă Lui”<sup>22</sup>. Versetul 13 folosește din nou verbul „să-L laude”, așa cum o face și versetul 5, și astfel realizează tranziția către motivul laudei. Fundamentul acestei cântări constă în incomparabilitatea numelui divin. Numele lui YHWH și slava Sa sunt manifestări centrale ale prezenței și activității lui Dumnezeu în lume și sunt înălțate „mai presus de pământ și de cer”, adică mai presus de tot ce există. Nu există nimeni asemenea lui YHWH.

Ultimul verset îngustează accentul și se concentrează asupra comunității lui Israel, poporul aflat într-o relație de legământ cu Creatorul. „Cornul” este, în context biblic, un simbol al puterii, forței și autorității. Uneori, termenul se referă la David și descendența sa, cei unși, dar aici pare să indice mai larg poporul legământului. Dumnezeu le oferă putere și demnitate. Creatorul, Regele divin, întărește poporul Său. Imaginea ridicării cornului sugerează că poporul lui Dumnezeu este invitat să se sprijine pe puterea divină în fața încercărilor și a dușmanilor. Simbolul „cornului” evocă, de asemenea, promisiunile făcute lui Israel în cadrul legământului. În contextul Psalmului 148, această imagine ne amintește că poporul lui Dumnezeu este chemat

<sup>20</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 728.

<sup>21</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 728.

<sup>22</sup> Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Psalmi*, 729.

să primească harul divin și să devină instrumentul împlinirii planului lui Dumnezeu în lume. Astfel, prin ridicarea cornului poporului, Dumnezeu reafirmă legământul Său și chemarea la o viață de sfințenie și de laudă.

Psalmul se încheie așa cum a început: cu îndemnul imperativ „Lăudați pe Domnul!”. Strategia poetică a Psalmului 148 constă în suprapunerea unui cânt de laudă peste altul, printr-o structură repetitivă și ritmică, menită să creeze un sentiment copleșitor de chemare universală. Din toate direcțiile – cer și pământ, văzut și nevăzut – se aude chemarea la slăvirea lui YHWH, Creatorul, Regele și Cel unic. Accentul principal cade pe creație, însă ultimul verset introduce și dimensiunea relației de legământ dintre YHWH și Israel. Nu există o opoziție între caracterul universal și cel particular al acestei chemări; dimpotrivă, Psalmul le împletește armonios. Creatorul întregului univers este același Dumnezeu care poartă grijă de poporul Său. Întreaga creație este invitată să aducă laudă, iar Israel, poporul legământului, deși a cunoscut suferința, este onorat de dedicarea specială a Regelui divin.

Psalmul 148 este, așadar, o chemare dublă la cântarea laudei – din ceruri și de pe pământ. El nu este doar un poem, ci un eveniment liturgic al creației, care proclamă că YHWH este Creatorul și Regele întregii lumi. Listele celor chemați să aducă laudă reflectă înțelepciunea creației și caracterul său enciclopedic. Fiecare detaliu este cuprins cu grijă: elementele cosmice, fenomenele naturale, viețuitoarele, oamenii – de la regi până la copii – toți sunt incluși în acest imn. Dumnezeu, în calitate de Creator, a stabilit ordinea creației, iar această ordine este temelia laudei în versetele 5–6. Versetele 13–14 constituie apogeul psalmului, sintetizând două motive esențiale ale laudei: incomparabilitatea lui YHWH și alegerea lui Israel. Poetul nu a lăsat niciun aspect neexaminat în această chemare poetică desăvârșită la slăvirea lui Dumnezeu. Întreaga creație – împreună cu poporul legământului – este convocată să se alăture acestui cântec cosmic de laudă adus lui YHWH.

Această chemare universală anticipează ultimul verset al întregii Psaltiri (Ps 150,6): „Tot ce are suflare să laude pe Domnul!”. Implicit în acest îndemn se află o celebrare a domniei lui Dumnezeu – temă centrală a Psalmilor – și o vestire a bucuriei mântuirii pentru toți cei care cântă, ascultă și citesc acest psalm.

### **Concluzie**

Psalmul 148 se dovedește a fi un imn teologic și cosmic de o profunzime excepțională, în care întreaga creație de la ceruri și îngeri, până la animalele pământului și omul, este chemată să Îl laude pe Dumnezeu. În interpretarea

Sfântului Ioan Gură de Aur, acest psalm capătă o dimensiune spirituală și morală aparte, evidențiind faptul că lauda adusă lui Dumnezeu nu este doar un act liturgic, ci o realitate existențială care trebuie trăită în mod concret.

Pentru Sfântului Ioan Gură de Aur, omul este chemat să aducă o laudă conștientă, prin viața curată, prin virtute și prin recunoașterea activă a măreției divine. Îngerii devin modelul absolut de laudă neîntreruptă, iar întreaga ordine a creației devine un cor cosmic în slujba Creatorului. Totodată, interpretarea sa recuperează sensul profetic și anagogic al textului, integrându-l într-o viziune teologică coerentă, centrată pe relația vie dintre om și Dumnezeu. Întreaga ordine cosmică servește ca model pentru omul credincios, iar psalmul însuși devine un instrument de formare spirituală și morală, relevând relevanța sa în viața contemporană. Studiul sugerează direcții viitoare de cercetare, precum analiza aplicabilității laudei anagogice în spiritualitatea modernă, explorarea dimensiunii formative și terapeutice a laudei și investigarea intertextualității Psalmului 148 cu alte texte biblice pentru o mai bună înțelegere a chemării universale la slăvirea lui Dumnezeu.

Valoarea acestei interpretări constă nu doar în claritatea exegetică, ci și în chemarea adresată omului contemporan de a transforma întreaga viață într-o doxologie continuă. În această perspectivă, Psalmul 148 nu este doar o rugăciune veche, ci o provocare vie, actuală, la sfințenie, comuniune și recunoașterea constantă a prezenței lui Dumnezeu în toate lucrurile.



# Personalitatea Profetului Iona în tradiția patristică\*

Drd. **Gabriel Cireașă**

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

[gabriel.cireasa@ubbcluj.ro](mailto:gabriel.cireasa@ubbcluj.ro)

## **Abstract**

This study examines the personality of the prophet Jonah through the lens of patristic exegesis, focusing on Jerome, Theodoret of Mopsuestia, Cyril of Alexandria and Maximus the Confessor. Confronting narrative ambiguities such as Jonah's flight, his sleep amid the storm, the prayer from the fish's belly, and his subsequent anger at divine mercy, the research argues that patristic interpreters treat these tensions as theological instruments rather than defects. Employing a comparative-exegetical method that combines textual criticism, typological reading, spiritual interpretation and reception history, the paper maps how variant readings (Hebrew and Septuagint) and thematic motifs (repentance, mercy, typology, prophetic responsibility) are mobilized to produce coherent theological syntheses. Jerome emphasizes literal and christological prefiguration; Theodoret highlights symbolic and soteriological dimensions; Cyril balances the external journey with inner transformation; Maximus reads the narrative as a multilayered spiritual allegory. Together these readings show Jonah as both a foreshadowing of Christ's death and resurrection and as an emblem of human fragility called to conversion. The study demonstrates that patristic diversity yields a unified pastoral theology: paradoxes in the text expose divine sovereignty and universal call to repentance, while textual variants become exegetical resources. Methodologically, the work advocates integrating philological precision with typological and liturgical sensitivity. The conclusion proposes that Jonah's figure remains pastorally potent for contemporary preaching, offering a model for acknowledging human limitation, inviting sincere repentance and affirming the primacy of divine compassion. It invites theologians and pastors to reclaim Jonah as a resource for ecumenical dialogue, liturgical formation and pastoral care in diverse cultural contexts.

**Keywords:** Jonah, Patristic exegesis, Typology, Divine mercy, Repentance

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Cititorul contemporan se lovește adesea de ambiguitatea narativă și de tensiunile interne ale personajului Iona: fuga sa paradoxală, somnul liniștitor în mijlocul furtunii, rugăciunea din pânțelele peștelui și furia ulterioară față de mila divină creează un portret greu de încadrat într-un singur registru hermeneutic. Pe lângă acestea, variațiile textuale (diferențele dintre textul ebraic și Septuaginta) și stratificarea sensurilor (literal, tipologic, duhovnicesc) amplifică dificultatea, pentru că fiecare nivel de lectură oferă explicații diferite ale aceluiași fapt.

În centrul lucrării propuse se află analiza personalității lui Iona prin prisma exegezei patristice, adică folosirea comentariilor Părinților pentru a oferi o cheie de înțelegere a paradoxurilor sale. Ca posibil răspuns asupra acestor paradoxuri, îi avem în vedere în mod constant pe Ieronim, Teodor de Mopsuestia, Chiril și Maxim, care conturează ideea că ambivalența lui Iona nu este un defect narativ de ignorat, ci un instrument teologic. Astfel, Iona devine atât prefigurare a lui Hristos, cât și tip al omului fragil, iar contradicțiile sale scot în evidență suveranitatea și mila lui Dumnezeu, chemarea universală la pocăință și transformarea interioară.

Analiza privind personalitatea profetului Iona în tradiția patristică oferă o perspectivă unică asupra modului în care diverși Părinți ai Bisericii, provenind din școli de interpretare diferite, au recepționat și analizat profunzimile textului biblic referitor la Iona. Studiul acestei diversități exegetice ne permite nu doar să înțelegem bogăția spirituală a interpretărilor, dar și să vedem cum tradiția patristică a reușit să integreze o varietate de perspective într-o sinteză teologică coerentă.

Fericitul Ieronim, spre exemplu, abordează textul dintr-o perspectivă riguroasă, încercând să clarifice semnificațiile literale ale scrierii profetice și să facă legături cu alte părți ale Scripturii. Comentariul său se concentrează asupra prefigurării învierii lui Hristos prin episodul lui Iona și asupra modului în care faptele profetului reflectă o tensiune între responsabilitatea individuală și voința divină, oferind totodată claritate exegetică și îndemnându-i pe cititori să reflecteze asupra practicilor de pocăință. Pe de altă parte, Teodor de Mopsuestia pune accentul pe aspectele simbolice și tipologice ale textului, folosind povestea lui Iona ca o reprezentare a luptei interioare și a posibilității de mântuire oferite prin mila divină. Astfel, Iona devine o figură emblematică, o privire la conflictul dintre chemarea divină și limitările umane, evidențiind complexitatea personalității profetice și natura profundă a compasiunii divine.

De asemenea, Sf. Chiril al Alexandriei aduce în discuție o interpretare duală, concentrându-se atât asupra călătoriei exterioare, cât și asupra celei

interioare a lui Iona. El subliniază tensiunea dintre ascultare și nesiguranță, propunând că profetul, în pofida slăbiciunilor sale, revelează lucrarea suverană și plină de compasiune a lui Dumnezeu asupra întregii creații. Sf. Maxim Mărturisitorul, la rândul său, oferă o interpretare duhovnicească, sugerând că fiecare element din text, fie persoană, fie loc, are o semnificație multiplă care trebuie descoperită într-un context spiritual mai amplu. El vede în povestea lui Iona un simbol al mântuirii și transformării interioare, invitând la o reînnoire spirituală prin harul divin.

Prin urmare, diversitatea acestor comentarii demonstrează nu doar complexitatea teologică a textului biblic, ci și bogăția interpretativă care rezultă din interacțiunea diferitelor tradiții și perspective teologice. Această analiză detaliată oferă o înțelegere mai profundă a modului în care Părinții Bisericii au luptat să extragă semnificații profunde și relevante din textele scripturistice, făcându-le accesibile și relevante pentru comunitățile lor. Prin explorarea acestor diversități exegetice, putem aprecia și mai mult modul în care tradiția patristică a modelat receptarea și înțelegerea mesajelor profetice de-a lungul secolelor.

Lucrarea adoptă o metodă comparativ-exegetică inspirată din practica patristică, care îmbină critica textului, exegeza tipologică, lectura duhovnicească și analiza receptării pentru a descifra paradoxurile personajului Iona; procedura urmărește selecția corpusului patristic relevant, compararea variantelor textuale (ebraică și Septuaginta), codificarea temelor recurente precum pocăința, mila, prefigurarea și conflictul interior, comentariul filologic și teologic pentru fragmentele cheie și, în final, o sinteză comparativă care propune o cheie interpretativă unificatoare. Instrumentele folosite includ filologia pentru notarea variațiilor lexicale și evaluarea impactului hermeneutic, analiza tematică pentru etichetarea motivelor narative, tipologia patristică pentru raportarea la tipuri hristologice și soteriologice și contextualizarea istorică a comentariilor în orizontul lor cultural și liturgic. Validarea concluziilor se face prin coerența internă a argumentării și prin raportarea la sursele citate în notele de subsol, iar observațiile filologice sunt susținute de comparații între manuscrise și traduceri.

Structura lucrării este gândită pentru a conduce cititorul de la problemă la soluție printr-un parcurs clar și progresiv, începând cu o introducere care expune problema hermeneutică și justifică nișa studiului, continuând cu o prezentare detaliată a metodologiei și a instrumentelor folosite, apoi cu capitole monografice dedicate fiecărui Părinte analizat (Ieronim, Teodor de Mopsuestia, Chiril al Alexandriei, Maxim Mărturisitorul) în care se combină

observații filologice, lecturi tropologice și interpretări tipologice, urmate de o sinteză comparativă care confruntă punctele comune și diferențele și propune o cheie interpretativă patristică unificatoare și încheind cu concluzii care oferă un răspuns la problema inițială și indică implicații pentru lectură contemporană și predicare liturgică.

## **Complexitatea personalității lui Iona reflectată în gândirea Părinților Bisericii**

### ***Fericitul Ieronim***

În *Precuvântarea către Chromatius*<sup>1</sup>, Fericitul Ieronim explică întârzierea sa în finalizarea comentariului asupra cărții profetului Iona, menționând că a fost ocupat cu alte lucrări teologice și apologetice. El subliniază că mulți scriitori bisericești, atât greci cât și latini, au încercat să explice cartea lui Iona, dar uneori au complicat înțelesurile mai mult decât le-au clarificat, astfel, scopul lui Ieronim este să ofere o interpretare clară și accesibilă, fără a adăuga dificultăți inutile.

Fericitul face referire la semnificația numelui Iona („porumbel”) și la legătura acestuia cu Duhul Sfânt, argumentând că prezența lui Iona în pânțele chitului timp de trei zile și trei nopți prefigurează Învierea lui Hristos, ocazie cu care îi și cere ajutorul Mântuitorului pentru tâlcuirea corectă a cărții. De asemenea, el analizează menționarea lui Iona în alte texte biblice, precum Cartea Regilor, unde este descris ca fiul lui Amathi și ca profet care a rostit cuvântul Domnului despre hotarele lui Israel. Ieronim menționează o tradiție evreiască conform căreia Iona ar fi fost fiul văduvei din Sarepta, pe care profetul Ilie l-a înviat<sup>2</sup>.

În continuare, Ieronim discută despre localizarea geografică a lui Geth, locul de origine al lui Iona, și posibilele confuzii legate de alte orașe cu nume similar<sup>3</sup>.

În finalul cuvântului, Ieronim compară profețiile lui Iona cu cele ale lui Osea, Amos și Isaia, sugerând că toți acești profeți au activat în aceeași perioadă. El concluzionează că Iona poate fi interpretat ca o prefigurare a

<sup>1</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona* (București: Anastasia, 2004), 15-78.

<sup>2</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-20.

<sup>3</sup> Ieronim face referire la Cartea lui Tobit, care menționează profeția lui Iona despre distrugerea Ninivei, și la istoriile evreiești și grecești care confirmă că Ninive a fost distrusă de regele mezilor, Cyaxares, în timpul domniei lui Iosia. Astfel, el argumentează că, inițial, ninivitenii au fost iertați datorită pocăinței lor, dar mai târziu, revenind la păcate, au fost pedepsiți.

lui Hristos, iar pocăința Ninivei este un semn al condamnării necredinței Israelului. Această precuvântare stabilește cadrul interpretativ al comentariului său, punând accent pe claritatea exegetică și pe conexiunile dintre profeția lui Iona și mesajul creștin.

Ieronim analizează începutul cărții profetului Iona dintr-o perspectivă exegetică și tropologică, concentrându-se asupra fidelității transmise a textului ebraic, cu o singură variație semnificativă: diferența dintre expresia „s-a suit răutatea ei dinaintea Mea” (forma ebraică) și alternativa „s-a suit strigătul răutății către Mine” (forma din Septuagintă). Astfel de expresii, comparate cu formule similare din alte pasaje scripturale (precum strigătul Sodomei și al Gomorrei sau glasul sângelui lui Cain), subliniază ideea că prezența păcatului este totdeauna vizibilă și nu poate fi ignorată de Dumnezeu.

Din punct de vedere figurativ, Iona este interpretat atât ca simbol al porumbelului prin care este prefigurat Duhul Sfânt, cât și ca reprezentare a celui îndurerat, a cărui suferință sugerează mântuirea prin identificarea profundă cu durerea umană. Această dualitate reflectă imaginea „Fiului adevărului”, semn al unei intervenții divine care vine în urma pocăinței pentru a repara dezordinea cauzată de neascultare și mândrie. De asemenea, misiunea atribuită lui Iona, aceea de a merge la Ninive, cetatea cea mare și simbol al cosmosului, are o semnificație universală, adresându-se tuturor neamurilor pe fondul unui declin moral evidențiat ca exemplu prin disprețul ascultării în rândul Israelului. Ninive este prezentată ca o lume de o frumusețe inegalabilă, care însă rămâne coruptă prin rățacirea umană, sugerând necesitatea unei intervenții divine ce vizează restaurarea ordinii și armoniei prin pocăință<sup>4</sup>.

În continuare, fericitul se concentrează asupra motivațiilor profetului Iona de a fugi în Tharsis de la fața Domnului. Comentariul evidențiază ideea că, insuflat de Duhul Sfânt, profetul este conștient de paradoxul mântuirii neamurilor, care, în concepția sa, presupune și ruinarea poporului Israel. Astfel, dintr-o loialitate intensă față de propria patrie, Iona nu invidia mântuirea Ninivei, ci manifestă o reticență profundă față de ideea ca salvarea străinilor să marcheze începutul unui proces care ar duce la pierderea identității naționale.

Ieronim subliniază, de asemenea, tensiunea dintre iertarea oferită de Dumnezeu și destinul poporului ales. Se face trimitere la rugămințile lui Moise, care, invocând iertarea divină pentru sine și pentru popor, contribuie la o înțelegere a faptului că salvarea nu este exclusiv un privilegiu național. Se conturează ideea că intervenția divină a fost menită să ofere o șansă de mântuire universală, chiar dacă aceasta înseamnă ca populația evreiască să se

---

<sup>4</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

confrunte cu o posibilă pierdere atunci când neamurile se vor întoarce spre pocăință<sup>5</sup>.

Analiza literară a textului accentuează caracterul impulsiv și de panică al fugii lui Iona. Alegerea de a pleca în Tharsis nu este rezultatul unei deliberări logice și bine întemeiate privind o destinație fixă, ci mai degrabă o reacție prematură de a scăpa de prezența Divină. Astfel, Tharsis, numită și Tarsus, loc cunoscut ca un simbol al mării descris în textele profetice - devine o metaforă pentru „contemplarea bucuriei”. Această semantică sugerează o zonă în care, prin convertirea rapidă a neamurilor, se prefigurează ideea de mântuire universală, dar care, în același timp, subliniază riscul pierderii identității și continuității poporului ales. În plus, textul ridică întrebări teologice complexe referitoare la natura relației dintre apartenența etnică și universalitatea mântuirii. Pe de o parte, profetul se simte profund legat de popor și istoria sa, iar pe de altă parte, este martor la o chemare divină ce se extinde peste granițele tradiționale ale acestei identități. Astfel, decizia lui Iona de a se retrage este interpretată ca un act de evadare nu doar fizică, ci și simbolică, ilustrând tensiunea între dorința de a păstra exclusivitatea spirituală și necesitatea unei mântuirii cu adevărat universalizate.

Prin urmare, analiza de față îmbină elemente literare, istorice și teologice pentru a pune în lumină complexitatea mesajului profetic din Iona. Fuga lui Iona nu are doar semnificații personale, ci reflectă un dialog profund între ideile de judecată, milă și destin colectiv.

Mai departe, Ieronim analizează variațiile dintre textul ebraic și cel al Septuagintei. În varianta ebraică se subliniază ideea că Iona, evreu și profet, coborâse la Ioppe și găsisse o corabie destinată călătoriei spre Tharsis, plătind prețul drumului pentru a putea pleca cu echipajul, acțiune ce marchează un moment de decizie rapidă, specifică fugii rapide din fața prezenței divine. Diferența semnificativă dintre formulările „a coborât” (din ebraică) și „s-a urcat” (în varianta populară a Septuagintei) evidențiază ambiguitatea de interpretare semantică ce permite mai multe lecturi, după caz<sup>6</sup>.

Comentariul subliniază importanța portului Ioppe, recunoscut nu doar ca un punct de plecare al călătoriei, ci și ca un loc de referință istoric și simbolic, menționat atât în cărțile Regilor, cât și în Paralipomena. Acest port este identificat ca punctul prin care regele Hiram al Tyrului transporta trunchiuri din Liban pentru construcția Ierusalimului, asociind astfel

<sup>5</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 20-40.

<sup>6</sup> De exemplu, se poate interpreta fie ca o încercare de a se ascunde prin coborâre în interiorul corăbiei, fie ca o alegere deliberată de a se îmbarca chiar și în prezența necunoscută a navei, ca mijloc de a scăpa din sfera iudaică.

evenimentele scripturale cu tradiții istorice și mitologice (reminiscența eliberării Andromedei de sub lanțurile sale, cu ajutorul lui Perseu, fiind un exemplu de analogie culturală ce îmbogățește lectura textuală)<sup>7</sup>.

În continuare, textul se oprește asupra modului în care mediul geografic și condiția efemeră a profetului se reflectă în acțiunea sa. Venind din munți către șes, Iona găsește corabia de la țărm, iar alegerea de a plăti pentru drum poate fi interpretată fie ca o plată pentru încărcătura navei (conform textului ebraic), fie ca o formă de plată pentru propria sa mântuire (conform versiunii Septuaginte). Semantica termenului „coborât” accentuează ideea de evadare și de căutare a unui ascunziș rapid față de prezența divină, invitând la o lectură nu doar istorică, ci și tropologică, în care fiecare acțiune capătă multiple valențe simbolice.

În sfera intervenției divine se regăsește o altă dimensiune importantă: autorul subliniază că, deși țărmul Iudeii, numit „cel foarte frumos”, îl reprezintă pe Dumnezeu, acesta nu dorește ca „pâinea filor” să fie dată „la câini”. Referința la „oile pierdute ale casei lui Israel” indică faptul că, prin plățirea prețului drumului, Dumnezeu primește corăbierii ca instrumente de mântuire pentru cei asupriți, sugerând că intervenția Sa este orientată în primul rând spre poporul Său. Astfel, actul de remitență al prețului de către Dumnezeu se leagă de tema mântuirii prin suferință, care se prefigurează mai târziu în evenimentele cruciale din Evanghelie.

În final, se pune problema modului în care diferitele niveluri de interpretare – literal, istoric și duhovnicesc – coexistă în textul profetic. Fiecare fragment din relatarea expediției lui Iona, prin natura sa specifică, poate primi un înțeles spiritual distinct, fără a neglija relevanța mesajului original. Deși necesitatea unei interpretări atente și nu reductive este clar evidențiată, autorul rămâne deschis la multiplele semnificații care pot fi extrase din acest text, subliniind provocările inerente ale exegezei profunde a Scripturii<sup>8</sup>.

Ieronim descrie cum, atât în textul ebraic, cât și în Septuagintă, Domnul a trimis un vânt puternic pe mare, provocând o furtună care amenința corabia. Această intervenție subliniază faptul că orice adăpost uman devine nesigur în fața voinței divine. Furtuna servește aici atât ca expresie a judecății lui Dumnezeu, cât și ca simbol al omului care, neascultător, se încrede de ajutorul lumii, doar pentru a descoperi că siguranța de care se bucura se dovedește efemeră

<sup>7</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-30.

<sup>8</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

Mergând mai departe, autorul relatează reacția corăbierilor care, îngroziți de furtună, strigă către dumnezeii lor și aruncă vasele din corabie pentru a o ușura. Comentariul subliniază că ei atribuie greutatea corabiei încărcăturii materiale, ignorând faptul că adevărata „povară” este reprezentată de prezența profetului fugar<sup>9</sup>.

Urmează descrierea stării lui Iona din corabie într-un mod ambivalent. Din punct de vedere istoric, textul subliniază o atitudine de calm absolut înaintea primejdiei: Iona se retrage în partea inferioară a corabiei și doarme profund, nefiind perturbat de furtună, ceea ce contrastează cu agitația corăbierilor care strigau către dumnezeii lor. Alternativ, interpretarea alegorică sugerează că somnul profund al lui Iona nu este doar o manifestare de detașare, ci și o reflectare a tristeții interioare și a conștiinței grele pentru fuga sa de la poruncile divine. Astfel, adâncimea somnului, chiar până la sforăit, poate fi citită ca simbol al unei stări sufletești copleșite de vinovăție, asemănătoare cu somnul adânc al apostolilor, copleșiți de durerea Pătimirii.

Această dualitate evidențiază complexitatea caracterului profetic a lui Iona, al cărui comportament poate fi interpretat atât ca o relaxare obișnuită, cât și ca o ascundere a unei tristeții interioare ce reflectă conștientizarea propriei neascultări față de Dumnezeu.

Se face referire la contrastul dintre reacția imediată a celorlalți călători și atitudinea aparent indolentă a lui Iona. În contextul momentului de primejdie, cârmaciul (sau cel însărcinat cu veghea) îl trezește pe Iona, remarcând că indiferența lui, manifestată prin somn sau chiar sforăit, poate pune în pericol întreaga corabie. Rolul său, oricât de paradoxal, este cel de intermediar; în fața unui dezastru inevitabil, se așteaptă ca el să invoce Dumnezeul în ajutorul călătorilor.

Interpretarea istorică a acestei replici subliniază așteptarea unei unități de credință, în care chiar și un fugar trebuie să participe la chemarea la salvare, contribuind astfel la evitarea dezastrului. Dintr-o perspectivă tropologică, chemarea de către cârmaci la rugăciune simbolizează efortul de coeziune a comunității în situații critice, punând în lumină tensiunea dintre răspunsul individual și responsabilitatea colectivă în fața voinței divine<sup>10</sup>.

Mai apoi se descrie momentul în care, în fața furtunii neobișnuite, corăbierii propun să arunce sorți pentru a afla de unde provine nenorocirea.

<sup>9</sup> Astfel, deși fiecare din corăbieri își cheamă propriul zeu și încearcă să minimalizeze efectele furtunii, efortul lor dezvăluie o interpretare eronată a providenței divine, subliniind neînțelegerea profundă a poporului Israel privind voința lui Dumnezeu.

<sup>10</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

Atât în textul ebraic, cât și în varianta Septuagintei, sorții cad asupra lui Iona, semnalând rolul său central în drama de pe mare.

Explicația exegetică subliniază că marinarii, familiarizați cu valurile obișnuite ale mării, observau că furtuna era diferită și, în ciuda experienței lor, recurgeau la o metodă nesigură pentru a identifica sursa răutății. Comentariul avertizează, de asemenea, împotriva interpretării forțate a acestui act ca un simplu instrument de divinație, așa cum se regăsește în contextul apostolic al alegerii lui Matia<sup>11</sup>.

Corăbierii îl obligă pe Iona să își decline identitatea. În loc să se numească „iudeu”, termen specific poporului separat după despărțirea celor zece triburi de cele două, Iona se identifică ca fiind „evreu”, un termen care sugerează o condiție de trecător, asemănătoare cu atitudinea patriarhilor, care se vedeau ca niște străini sau vremelnici pe pământ. Astfel, el afirmă că se închină Domnului Dumnezeu cerului, Cel Care a făcut marea și uscatul, subliniind faptul că adevărata putere și autoritate aparțin celui care a creat universul, în contrast cu zeii neputincioși pe care îi slăveau ceilalți. Această afirmație dezvăluie o conștiință profundă a originilor și a rolului său în relația cu divinitatea, evidențiind faptul că, deși se numește evreu, el se distanțează de o identitate strict națională, concentrându-se pe relația personală și universală cu Creatorul. Totodată, apariția unui paradox este remarcată de comentatori: cum poate proclamarea sinceră de închinare să coexiste cu actul de fugă de la poruncile lui Dumnezeu? Un posibil răspuns subliniază că și păcătoșii, prin teama de Dumnezeu, manifestă o formă de închinare, iar răspunsul de teamă se poate confunda cu cel de credință, mai ales în rândul celor care încă nu L-au cunoscut pe adevărat<sup>12</sup>.

Contrastul dintre declarația de credință a lui Iona și acțiunile sale care îl contrazic, este surprins în cele ce urmează. Deși Iona afirmă că este evreu și se închină Domnului Dumnezeu cerului, corăbierii, copleșiți de teamă, îl acuză că fuge de la fața lui Dumnezeu și nu își îndeplinește poruncile divine. Întrebarea „De ce-ai făcut asta?” nu are rol doar de a-l muștra, ci de a reflecta paradoxul prezent: cine se declară închinător unui Dumnezeu atotputernic nu ar trebui să fugă, căci adevărata putere a lui Dumnezeu nu se măsoară în absența situațiilor de primejdie, ci în curajul de a accepta responsabilitatea. Comentariul evidențiază ideea că, deși identitatea religioasă a lui Iona îi este recunoscută, faptele sale dezvăluie o lipsă de coerență între ceea ce proclamă

<sup>11</sup> Astfel, acest episod evidențiază atât incapacitatea metodelor umane de a schimba soarta, cât și suveranitatea lui Dumnezeu, care, chiar prin mijloace aparent nesigure, dezvăluie voința sa.

<sup>12</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

și modul în care acționează. Această disonanță îi aduce pe corăbieri la concluzia că a fi parte din neamul sfânt nu echivalează automat cu a beneficia de protecția divină. Mai mult, întrebarea lor exprimă teama că, deși cel care fuge poate părea puternic, mai mare este Cel Care-l caută și nu va lăsa neîmplinirea poruncilor să rămână nepedepsită<sup>13</sup>.

Mai mult, răspunsul lor servește ca o pledoarie disperată: dacă, prin ajutorul acordat lui Iona, ei au agravat mânia lui Dumnezeu, vor căuta, activ, să stabilească o cale de salvare pentru a evita o osândă iminentă. Așadar, dialogul între corăbieri și profet reflectă tensiunea dintre închinarea declarată și abaterea de la poruncile divine, în contextul unei forțe naturale care, prin furia ei, exprimă iritarea Creatorului. Astfel, marea năvalnică devine un simbol al judecății implacabile, iar reacția lor ilustrează conștientizarea că, în fața voinței divine, chiar și cele mai exterioare mijloace de protecție se dovedesc insuficiente.

Urmează un moment de profundă auto-condamnare și de asumare a responsabilității de către Iona. În ambele variante (ebraică și greacă), profetul le spune corăbierilor: „Luați-mă și mă aruncați în mare, și se va potoli (liniști) marea de la voi; căci știu că pentru mine este furtună mare asupra voastră.”

Această declarație subliniază faptul că Iona recunoaște că furtuna, vânturile, valurile și neliniștea mării sunt o consecință directă a faptei sale de a fugi de la voința lui Dumnezeu. El afirmă că natura se dezlanțuie împotriva sa, iar moartea lui, ca urmare a sacrificiului său, va restabili echilibrul. Marea se va calma odată ce el va fi dat morții.

Astfel, Iona își asumă pedepsele divine, dorind ca prin propria sa suferință să salveze corăbierii de osânda care se prevede asupra lor. Acest act de auto-sacrificiu reflectă o tensiune profundă între fuga sa și nevoia de a plăti prețul neascultării, prefigurând, în mod alegoric, conceptele de ispășire și mântuire prin sacrificiu<sup>14</sup>.

Urmează descrierea a cum, în ciuda eforturilor lor disperate, bărbații vâsleau ca să se întoarcă la uscat, însă nu reușeau, deoarece marea continua să se miște și să se umfle puternic asupra lor.

---

<sup>13</sup> Corăbierii sunt evident sperați, ca fiind cei care, martori ai mișcării furioase a mării, îi adresează lui Iona întrebarea: „Ce-ți vom face ca să ni se potolească marea?”, întrucât natura, prin valuri în creștere și apele umflate, pare să reflecte mâniadivină. Comentariul subliniază că, pentru Iona, vânturile, valurile și întregul haos marin au fost stârnite de faptele sale. Astfel, corăbierii, recunoscând puterea Creatorului care a mînat marea, presupun că intervenția lor, fie prin ajutorul oferit sau prin alte mijloace, ar putea contribui la amânarea sau chiar diminuarea mâniei divine.

<sup>14</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

Comentariul evidențiază un paradox remarcabil: deși Iona se autoconștientizase ca fiind cauza furtunii, iar faptele sale reprezintă o auto-condamnare, marinarii, recunoscându-i autenticitatea ca închinător al lui Dumnezeu, nu îndrăzneau să-l atace. Ei se străduiau să ajungă la uscat pentru că, în teama de a nu provoca dezastrul prin vânat și poate chiar ucidere, preferau să piară singuri decât să se implice în violență împotriva aceluia „rob al Domnului”<sup>15</sup>.

În esență, Ieronim subliniază tensiunea dintre răspunsul individual și responsabilitatea colectivă în fața voinței divine, evidențiind cum mânia creatorului se manifestă prin natură atunci când e abandonată porunca lui.

Autorul continuă comentariul cu rugămintea corăbierilor către Domnul: ei imploră ca, pentru viața „omului acestuia”, să nu piară și să nu se facă vinovați de vărsarea de sânge nevinovat, întrucât evenimentele care îi sfâșie (vânturile și furtuna) sunt cele pe care Domnul le-a stabilit după voia Sa.

Comentariul remarcă profunditatea credinței lor, evidențiind că, în fața primejdiei, ei se preocupă nu doar pentru propria siguranță, ci și pentru viața altuia. Ei recunosc că pierderea de sânge nevinovat ar reprezenta o încălcare morală grea și o încălcare a legii divine, semănând cu gestul lui Pilat ce își spăla mâinile pentru a-și declara nevinovăția. Prin aceste cuvinte, corăbierii reafirmă că acestea sunt evenimentele ce reflectă în mod direct voința lui Dumnezeu, „precum ai voit ai făcut”.

Ieronim continuă comentariul și astfel se relatează că „l-au ridicat pe Iona și l-au aruncat în mare și a stat marea în loc din clocotul ei.” Critica lexicală subliniază că nu se spune „l-au înșfăcat” sau „s-au năpustit”, ci „l-au ridicat”, ceea ce sugerează o manevră efectuată cu supunere și, oarecum, cu cinste. Corăbierii, acționând astfel, își oferiseră mâinile voinței divine, lăsându-l pe profet să fie aruncat, fără a se împotrivi.

Oprirea mării, care încetase din clocot, este explicată ca fiind răspunsul naturii la găsirea omului „cel căutat”. Asemănător modului în care un vânător, urmărind un fugar, oprește fuga imediat ce îl prinde și îl imobilizează, la fel și marea, lipsită de prezența lui Iona pe barca cu care fugea, își pierde furia și se aduce înapoi la liniște. Acest episod are o puternică valoare simbolică: sacrificiul (sau, mai precis, asumarea pedepsei) lui Iona este prezentat ca mijlocul prin care se restabilește ordinea cosmică, prefigurând, alegoric, cu

<sup>15</sup> Această situație capătă un caracter irezistibil de răsturnare: poporul care odinioară îl slujise pe Iona ca mesager al lui Dumnezeu ajunge acum să-i ceară moartea („Răstignește-L, răstignește-L pe Unul ca Acesta”), deoarece reconsideră că prezența sa este sursa direcției mării.

ideea mântuirii care se împlinește prin cedarea voinței de sine în fața voinței divine<sup>16</sup>.

Se prezintă intervenția dramatică a lui Dumnezeu, care „a rânduie un pește mare să-l înghită pe Iona” (varianta ebraică), sau, în Septuagintă, că „Domnul a poruncit unui chit mare să-l înghită”. Lingvistic, diferența dintre „pește mare” și „chit mare” nu afectează sensul fundamental: Dumnezeu a chemat o creatură marină imensă pentru a-l primi pe Iona, acționând astfel ca agent al judecății și, în același timp, al mântuirii. Astfel, prin înghițirea lui Iona, se prefigurează paradoxul divin în care chiar pedepsele sunt folosite ca mijloc de salvare, anticipând tematica ispășirii și a restaurării ordinii morale ce va găsi ecou ulterior în Noul Testament.

Se relatează că Iona a petrecut „trei zile și trei nopți” în pânțele peștelui. În Evanghelie, această perioadă are o semnificație prefigurativă, deschizând taina renașterii și ispășirii. Exegeții abordează diferit numărarea zilelor și nopților: unii o interpretează literal, ca un total de două zile și două nopți efective plus Sabatul, iar alții o citesc ca pe un ansamblu simbolic în care noaptea reprezintă începutul zilei următoare<sup>17</sup>.

Aflat în pânțele peștelui, Iona se roagă către Domnul Dumnezeu său. Prin această rugăciune se prefigurează actul mântuirii divine, în care perioada de trei zile și trei nopți în adâncurile peștelui anticipează Pătimirea și Învierea Mântuitorului.

Comentariul subliniază că, deși unii pot considera greu de crezut că cineva ar fi putut supraviețui în interiorul unei creaturi care, în mod obișnuit, distruge oamenii, credincioșii văd această întâmplare ca pe o minune a lui Dumnezeu. Rugăciunea lui Iona, rostită din mijlocul suferinței, este un act de întoarcere la Dumnezeu, demonstrând că, chiar în cele mai aspre condiții, mântuirea divină este accesibilă celor ce își pun nădejdea în El.

Astfel, experiența lui Iona nu doar că confirmă puterea miraculoasă a lui Dumnezeu, dar și prefigurează tematica ispășirii și restaurării care va constitui un element definitoriu în Noul Testament.

În continuare textul relatează că Domnul a poruncit peștelui mare să îl dea pe Iona pe uscat. Această acțiune ilustrează suveranitatea lui Dumnezeu asupra întregii creații, folosind mijloacele naturale pentru a împlini voia Sa. Eliberarea lui Iona din „pânțele” creaturii - o imensă „cămară” a adâncurilor, metaforic asociată cu nemărginirea iadului - nu constituie doar

<sup>16</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

<sup>17</sup> Un exemplu simplificat subliniază ideea că, în contextual călătoriei, nu toate orele sunt petrecute în deplasare, iar perioada este înțeleasă integral ca mărturie a transformării spirituale.

un act punitiv, ci servește și ca instrument al mântuirii. Astfel, Dumnezeu transformă condiția de captivitate a profetului într-o oportunitate de restaurare, prefigurând astfel tematica ispășirii și a reînnoirii spirituale, care va fi ulterior redată în Evanghelie<sup>18</sup>.

Imediat după această eliberare, se reia vocația profetică a lui Iona. A doua chemare a Domnului îi comandă să se ridice și să plece în Ninive, „cetatea cea mare”, cu scopul de a propovădui cuvântul divin. Notabil, ordonanța divină nu îl mustră suplimentar pentru faptele sale anterioare, ci reafirmă misiunea sa ca instrument de restaurare a poporului, subliniind că, deși Iona a evitat inițial responsabilitatea, el este în continuare integrat în planul lui Dumnezeu. Această redirectionare subliniază interdependența dintre judecată și milă în planul divin, prefigurând astfel extinderea mântuirii către toate națiunile.

Prin urmare, în aceste secțiuni biblice se remarcă o tensiune caracteristică literaturii profetice. Așa cum se articulează prin folosirea simbolismului natural (peștele/chitul, marea, uscatul) pentru a marca transformarea de la păcat și neascultare, la restaurare și mântuire. Dincolo de simpla narațiune a unui eveniment miraculos, textul se înscrie într-o tradiție teologică mai largă, evidențiind că, din partea Lui, judecata este strâns legată de actul de pocăință, iar chiar eșecurile individuale pot deveni premise pentru o intervenție divină restaurativă.

Profetul Iona îndeplinește, în cele ce urmează, cu strictețe porunca divină, plecând către Ninive. Ținta misiunii este prezentată ca „cetatea cea mare a lui Dumnezeu”. căreia îi este atribuită o întindere de trei zile de mers, reflectându-i asemenea dimensiuni și importanța într-un context spiritual-cosmologic. În contrast, Iona, deși se îndreaptă spre un oraș de o asemenea amploare, parcurge drumul de intrare în cetate în doar o zi, ceea ce poate fi interpretat fie ca o manifestare a urgenței, fie ca un simbol al transmiterii rapide a mesajului profetic.

Această discrepanță între durata necesară pentru a înconjura cetatea și viteza cu care Iona pătrunde în ea se poate citi ca o alegorie: deși întregul oraș pare imens și nepractic de acoperit în totalitate, mesajul divin se răspândește rapid, transformând instantaneu situația spirituală a locuitorilor. Mai mult decât atât, pasajul sugerează prefigurarea unei mântuiri universalizatoare, în care misiunea profetului, deși inițial destinată unui anumit popor, se extinde către întreaga ordine umană. Această lectură se leagă de analogii ulterioare din tradiția creștină, unde propovăduirea, la început concentrată într-un cerc restrâns, capătă o dimensiune globală, oglindind lucrarea apostolică ce aduce

<sup>18</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

vestea bună întregii lumi. Astfel, acest episod subliniază ideea de obediență imediată față de cuvântul Domnului, precum și importanța rapidității în transmiterea mesajului divin, în ciuda aparenței unei misiuni ce presupune traversarea unor spații extinse și simbolice. În esență, textul ilustrează atât determinarea profetului de a se conforma voinței divine, cât și natura transformatoare a mesajului, care, indiferent de barierele fizice sau temporale, se naște și se răspândește cu ușurință în inima poporului<sup>19</sup>.

Profetul își îndeplinește misiunea printr-un strigăt care anunță că, în termen de patruzeci de zile, Ninive se va năruși. Această formulare, „încă patruzeci de zile”, este de o importanță simbolică majoră: numărul patruzeci, în tradiția biblică, este asociat cu perioade de post, rugăciune și căință (asemenea celor de la Muntele Sinai sau din învățăturile lui Ilie) și indică, astfel, necesitatea unei transformări spirituale cuprinzătoare<sup>20</sup>.

Imediat după proclamarea acestei avertizări, textul scripturistic relatează că locuitorii Ninivei au crezut în Dumnezeu, manifestând o pocăință autentică prin postul instituit și prin înveșmântarea în saci, de la cel mai mare până la cel mai mic. Acest act colectiv de supunere și recunoaștere a nevinovăției necesităților umane are o puternică dimensiune morală și spirituală, contrastând cu atitudinea de necredință persistentă a poporului lui Israel. Astfel, semnele exterioare, precum postul și veșmântul de sac (elemente ce simbolizează atât umilința, cât și angajamentul în fața divinității) devin mijloace prin care comunitatea se restabilește în relația cu Dumnezeuul creator, marcând o restaurare universală a credinței.

Prin urmare, acest episod nu doar că confirmă eficacitatea mesajului profetic al lui Iona, dar prefigurează, de asemenea, tematica mântuirii prin căință și restaurare, în care judecata divină se îmbină cu mila, iar semnele exterioare ale pocăinței se leagă inseparabil de o transformare interioară profundă.

Urmează relatarea răspunsului profund și public al regelui Ninivei la cuvântul profetic al lui Iona și la avertismentul divin al iminentei judecăți. Conform textului ebraic, vestea ajunge la regele Ninivei, care, demonstrând o umilință profundă, își înlătură veșmintele regale, se acoperă cu sac și se așează în cenușă. Această acțiune simbolică subliniază renunțarea la mândria și opulența de odinioară, marcând o schimbare radicală de inimă și intenție. În continuare, regele pronunță o poruncă ce se extinde asupra întregii cetăți și a tuturor ființelor (oameni, animale, vite, boi și oi), interzicându-le să mănânce

<sup>19</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

<sup>20</sup> În contrast, varianta Septuagintei transmite un număr “trei”, care nu rezonază la fel de profund din punct de vedere teologic cu actul de pocăință făcut de imensa cetate.

sau să bea, determinându-i astfel să își asume un comportament de post și pocăință exemplar<sup>21</sup>.

Concluzia pasajului se exprimă printr-o întrebare retorică, evidențiind speranța de posibilă milă divină: „Cine știe? Poate că Se va răzgândi Dumnezeu și ne va ierta și Se va întoarce de la pornirea mâniei Sale și nu vom pieri!” Această remarcă deschide o interpretare teologică în care acțiunea regelui, prin pocăință sinceră și colectivă, se înscrie în tradiția profetică de a căuta reconcilierea cu Dumnezeu, sugerând totodată că mântuirea se impune printr-o schimbare radicală a comportamentului și a inimii.

Textul ebraic înregistrează faptul că Dumnezeu a „văzut faptele” poporului, remarcând întoarcerea acestuia din calea răului, și, ca urmare, s-a milostivit, suspendând judecata dezastruoasă pe care o decretase inițial.

Acest pasaj ilustrează principiul teologic conform căruia divina hotărâre de pedepsire nu este imuabilă, ci condiționată de actul de pocăință al poporului. Comentariul subliniază că pocăința sinceră, manifestată prin abandonarea vechilor căi și întoarcerea de la nedreptate, conduce la modificarea hotărârii divine, ceea ce reflectă dorința lui Dumnezeu de a ierta păcătoșii, în loc să îi pedepsească cu desăvârșire. Această temă este relevantă atât în contextul istoric al avertismentelor adresate cetății Asiriei sau popoarelor lumii, cât și ca principiu constant al relației dintre divin și uman, conform căruia actele de pocăință sinceră prevalează asupra execuției ireversibile a judecății. Prin urmare, pasajul accentuează ideea că Dumnezeu, deși a anunțat un rău, nu îl va împlini dacă poporul se întoarce de la căile lui greșite<sup>22</sup>.

În continuare, textul biblic evidențiază o schimbare dramatică în starea interioară a profetului, care trece de la o supărare intensă la o disperare profundă exprimată prin rugăciune. Iona, copleșit de tragedia survenită, anume pierderea speranței pentru mântuirea Israelului, se mânie și se roagă cu o intensitate ce reflectă atât furia, cât și suferința sa duhovnicească. Exegetul subliniază că Iona nu este întristat pentru că se salvează neamurile, ci pentru că, în misiunea sa, el este ales să aducă vestea nefastă poporului său, iar această realitate îl izbește cu o durere profundă și o conștiință încărcată de vinovăție.

Iona își aduce aminte de cuvintele rostite în țara sa și explică motivul fugii sale către Tharsis. El recunoaște că a ales să plece deoarece se aștepta ca Dumnezeu, în caracterul Său îndurător și milostiv, să nu aplice cu toată

<sup>21</sup> În această măsură, decretul nu este doar o manifestare personală de regret, ci devine o mișcare colectivă de întoarcere la valorile spirituale, care se exprimă prin îmbrățișarea simbolică a sacului și a durerii publice.

<sup>22</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

asprimea judecata asupra poporului lui Israel. Această cunoaștere a măririi milostivirii divine, însă, devine sursa dezamăgirii sale: în loc să aducă pedeapsa, Dumnezeu a ales să oprească răul predicat, iar Iona se simte izolat și trădat, ca și cum sarcina mântuirii altora i-ar priva poporul din care a fost ales să fie salvat. Conștient de ambivalența situației (pe de o parte, Dumnezeu este descris ca un judecător drept, iar de altă parte, ca cel plin de îndurare și iertare), Iona se roagă cu disperare, cerându-i Domnului să-i ia sufletul, considerând că moartea ar fi o scăpare de povara eșecului său profetic. Astfel, acest fragment reflectă tensiunea teologică profundă dintre așteptările de judecată și manifestarea milostivirii divine.

Scriptura prezintă un moment-cheie în care Domnul, adresându-se lui Iona, îl interoghează: „Crezi oare că faci bine mâniindu-te?” (în varianta ebraică) sau, după Septuagintă, „Atât de tare te-ai întristat?”. Ambiguitatea expresiei ebraice „hadralach” – care poate fi interpretată atât ca „te-ai mâniat”, cât și ca „te-ai întristat” – indică faptul că starea emoțională a lui Iona este complexă și nu se reduce la o simplă reacție negativă. Întrebarea lui Dumnezeu nu are scopul de a-l pedepsi direct pentru reacția sa, ci de a-i dezvălui contradicțiile interioare. Prin această replică, Domnul îl invită pe Iona să reflecteze asupra motivelor sale: fie că supărarea provine din sentimentul că a înșelat pe cei din Ninive, fie că tristețea rezultă din dezamăgirea profundă de soarta poporului Israel, profetul este chemat să-și analizeze motivațiile și să se confrunte cu realitatea judecății divine.

Astfel, întrebarea divină servește ca un instrument de autoexaminare, provocându-l pe Iona să-și reevalueze poziția față de misiunea primită și să descopere în adâncime natura conflictului dintre așteptările sale de răzbunare și chemarea către pocăință. Domnul nu contestă emoțiile lui Iona în sine, ci îi cere să își clarifice sursa durerii, lăsând deschisă opțiunea ca tăcerea să confirme, la rândul său, adevărul judecății divine. În ansamblu, acest verset reflectă dinamica dintre aspirația umană spre a justifica o reacție indignată și standardul divin de măsură, în care mânia sau tristețea trebuie să fie responsabile și ancorate în recunoașterea adevărului revelat de Dumnezeu.

În continuare se relatează faptul că Iona iese din cetate și se așează pe malul estic al acesteia, unde își construiește un umbrar și se așează sub el pentru a urmări ce se va întâmpla cu cetatea. Această acțiune are o semnificație multiplă: pe de o parte, poziționarea lui Iona la marginea cetății reflectă retragerea sa fizică și emoțională de la comunitatea pe care a fost trimis să o mustre, evidențiind ambivalența sa față de mântuirea Ninivei. Pe de altă parte, actul de a-și face un umbrar, un adăpost simbolic, poate fi

văzut ca o manifestare a dorinței de a se proteja de efectele divine pe care le reprezintă atât îndurarea lui Dumnezeu, cât și dezamăgirea sa personală, întrucât poporul a răspuns prin pocăință, contrar așteptărilor lui naționaliste.

Din punct de vedere simbolic, faptul că Iona se așează în direcția locului de unde răsare soarele, poate sugera o dualitate interesantă: pe de o parte, acesta reprezintă un potențial semn al reînnoirii și al speranței pentru un nou început, iar pe de altă parte, în contextul suferinței-protest a profetului, indică amărăciunea și alienarea sa față de poporul pe care îl reprezintă. Astfel, versetul reflectă tensiunea profundă dintre chemarea divină universală și așteptările înguste ale lui Iona față de mântuirea exclusivă a poporului său, subliniind în același timp complexitatea relației dintre justiție și milă în planul divin<sup>23</sup>.

Textul ebraic din Iona afirmă că „Domnul Dumnezeu a pregătit iedera și s-a înălțat peste capul lui Iona ca să fie umbră deasupra capului lui și să-l ocrotească, căci trudise. Și s-a bucurat Iona pentru iedera cu bucurie mare.” Acest verset evidențiază intervenția divină care, prin mijlocirea unei plante, oferă profetului un adăpost temporar împotriva dificultăților emoționale și fizice la care este supus.

Din punct de vedere filologic, există o dezbatere privind traducerea termenului ebraic, pentru că în textul sursă se folosește un cuvânt care, în mai multe limbi semitice (inclusiv siriacă și punică), se reflectă prin noțiunea de „ciceion”, un tip de tufa cu frunze late, capabilă să ofere o umbră densă<sup>24</sup>.

Semnificația teologică a acestui episod rezidă în modul în care Dumnezeu, recunoscând eforturile și suferința profetului, care simte presiunea misiunii sale rebele și frământările sufletești în fața destinului poporului său, îi acordă o clipă de răgaz. Prin oferirea umbrei plantei, Dumnezeu manifestă un gest de compasiune și protecție, simbolizând, într-un mod concret, grija divină care aduce alinare chiar și în condiții de adversitate. Astfel, creșterea și întinderea iederei devin un semn vizibil al intervenției divine, sugerând totodată și ideea că, fără a încălca natura sa, elementele creației se pot transforma în mijloace prin care Dumnezeu își exprimă milostivirea față de cei apropiați de El<sup>25</sup>.

Toate par bune, până când Dumnezeu poruncește apariția unui vierme care, imediat ce se ivise, consumă iedera ce-i asigurase umbra pentru Iona și o

<sup>23</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

<sup>24</sup> Unele versiuni ale textului (precum la Septuagintă) traduc cuvântul respectiv ca „dovleac”, însă comentatorii majorității studiilor modern susțin că „iedera” redă mai fidel caracterul natural al plantei întâlnite frecvent în Palestina, unde o astfel de tufă se dezvoltă rapid pe terenuri nisipoase, oferind adăpost în mod natural.

<sup>25</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

face să se veștejească. Tema umbririi, care reprezentase un adăpost de durerea și oboseala profetului, este, astfel, atent desfăcută printr-un act natural, dar plin de semnificații simbolice. Ulterior, după răsăritul soarelui, Dumnezeu poruncește unui vânt cald și arzător să bată peste capul lui Iona. Acest vânt intens, împreună cu razele soarelui, provoacă o arsură cutanată atât de acută încât Iona se „aprinde de zădufi”. Covârșit de această suferință fizică, profetul își exprimă disperarea printr-o declarație cutremurătoare: „mai bine mi-este să mor decât să trăiesc”. Această cerere de moarte subliniază atât intensitatea suferinței resimțite, cât și eșecul său de a găsi alinare în umbra providenței divine anterior revărsate prin iederă.

Comparativ, versiunea Septuagintică prezintă variații minore, cu utilizarea termenilor „uscat” în loc de „veștejit” pentru a descrie starea iedei și „suflu uscat” pentru vânt, însă sensul fundamental rămâne același. Astfel, acest fragment nu numai că ilustrează efectele imediate ale intervenției divine asupra condiției fizice a lui Iona, dar servește și ca o reflectare a stării sale interioare contradictorii, în care mânia și tristețea coexistă. În final, cererea sa de a muri este emblematică pentru întregul subiect al textului, evidențiind tensiunea dintre așteptările legate de mântuirea poporului și propria sa criză de identitate în fața voinței divine.

Domnul îl întreabă pe Iona într-un mod retoric: „Crezi oare că faci bine mânduindu-te pentru iederă?” Iar Iona răspunde afirmativ, declarând că este corect să se mânie până la moarte. Această schimbare marcantă evidențiază tensiunea interioară a profetului, care, după ce a asistat la pocăința și mântuirea neamurilor din Ninive, devine copleșit de resentimente pentru că Dumnezeu, prin mila Sa, a oprit judecata asupra străinilor. Pentru Iona, extinderea harului divin asupra neamurilor reprezintă pierderea unei promisiuni esențiale pentru poporul său. Astfel, mânia lui nu este doar o reacție față de faptele străinilor, ci o manifestare a conflictului dintre atașamentul său naționalist și natura universală a milostivirii divine.

Această dezbateră teologică subliniază un aspect esențial al mesajului biblic: deși Dumnezeu este prezentat ca îndurător și plin de milă, harul Său se extinde peste granițele tradiționale ale poporului ales. Iona își justifică mânia în contextul unui echilibru fragil între dorința de a proteja identitatea națională și imperativul divin de a oferi iertare tuturor, chiar atunci când aceasta pare să amenințe coeziunea istorică a Israelului. Răspunsul ferm al lui Iona reflectă o respingere a acestei universalități, iar paradoxul său personal prefigurează, într-un mod tragic, și durerea exprimată de Hristos față de dragostea pierdută pentru Ierusalim.

Prin urmare, schimbul dintre Domnul și Iona devine un punct de cotitură în text, invitând la o reflecție profundă asupra modului în care mântuirea divină depășește granițele convenționalelor așteptări umane. Astfel, pasajul nu se rezumă la o simplă manifestare de indignare, ci deschide o discuție complexă despre natura harului lui Dumnezeu și despre importanța acceptării acestei milostivirii indiferent de aparențele exterioare ale apartenenței etnice sau naționale.

Legat de finalul textului scripturistic, Fericitul Ieronim subliniază o remarcă divină prin care Domnul îl confruntă pe Iona pentru atașamentul său exclusivist față de poporul Israel. Dumnezeu atrage atenția că Iona suferă pentru o iederă, o plantă pe care el nu a îngrijit-o, care a crescut și a pierit într-o singură noapte, deși existența ei nu este rezultatul unui efort propriu al profetului<sup>26</sup>.

Comentariul analitic subliniază dificultatea abordării acestei afirmații. Astfel, discuția se deschide asupra modului în care unii interpreți au încercat să rezolve problema prin atribuirea unei valori simbolice plantei (în unele versiuni traducând termenul ebraic ca „iederă”, iar în altele ca „dovleac”) ceea ce a condus la diverse controverse teologice. Această divergență interpretativă a fost uneori folosită, pe de o parte, pentru a sugera o ierarhizare incorectă între Tatăl și Fiul și, pe de altă parte, în maniera eretică a lui Marcion, care sublinia o discrepanță inerentă în natura divină.

În argumentația prezentată, se evidențiază faptul că Dumnezeu nu a depus la fel de mult efort pentru mântuirea Israelului precum a făcut pentru popoarele neamurilor. Mai departe, comentariul se referă la aspectele simbolice ale creșterii și pierderii bruste a plantei, care prefigurează trecerea de la vechea eră a neprihănirii și ignoranței, la venirea Luminii, sub care se împlinește mântuirea, o analogie în care Ninive este adesea identificată cu Biserica, largă și complexă, în contrast cu Israelul strâmt definit ca un neam cu identitate exclusivistă<sup>27</sup>.

În esență, textul subliniază că providența divină nu se supune prejudecăților naționale, ci se manifestă în mod universal, iar munca profetică nu trebuie să fie evaluată doar după modul în care se împlinește așteptarea unui popor restrâns, ci și după deschiderea față de adevărurile care vindecă chiar și inimile albite de păcat.

Această interpretare invită la o reflecție profundă asupra modului în care credința autentică recunoaște și celebrează harul divin acordat tuturor,

<sup>26</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

<sup>27</sup> IERONIM, *Comentariu la cartea profetului Iona*, 15-78.

întâmpinând cu smerenie atât laudă, cât și critică, fără a transforma mila lui Dumnezeu în motiv de resentiment sau invidie, fiind o interpretare extrem de echilibrată a Fericitului Ieronim.

### ***Teodor de Mopsuestia***

Comentariile lui Teodor de Mopsuestia<sup>28</sup> asupra celor doisprezece profeți și în mod deosebit cele asupra cărții lui Iona, dezvăluie o lectură nu doar istorică, ci profund tipologică și simbolică a evenimentelor biblice. În această viziune, Iona, profetul de care ne ocupăm în lucrarea de față, devine mai mult decât un personaj legendar. El este o figură complexă, o emblemă a conflictului dintre responsabilitatea profetică și refuzul de a-ți pierde propria autoritate închipuită, în fața unei voințe divine care depășește limitele omenești.

În primul capitol al comentariului, Teodor surprinde decizia lui Iona de a fugi spre Tarsis. Nu este vorba aici de o simplă neascultare, ci de o încercare deliberată de a evita o situație ce ar putea duce la o deteriorare a reputației sale profetice. Iona fuge „de fața Domnului”, o expresie ce subliniază că nu se poate scăpa de omniprezența divină, chiar și atunci când te afli la mare depărtare. Această fugă simbolizează conflictul interior, anume teama de a fi etichetat un impostor, un profet fără putere reală, în cazul în care avertismentele sale nu se împlinesc. În această lumină, Iona este prezentat ca o ființă ambivalentă, prinsă între datoria de a transmite un mesaj de judecată și propria ignoranță sau chiar resentimentul față de extinderea milei divine asupra necredincioșilor<sup>29</sup>.

Un alt aspect relevant al personalității sale, în viziunea comentatorului, este atitudinea sa aparent nepăsătoare în fața primejdiilor. În mijlocul furtunii, când tot echipajul se cutremură și își pierde cumpătul, Iona se retrage în adâncurile corabiei și adoarme, într-un act ce poate fi interpretat ca o respingere a intervenției divine sau, dimpotrivă, ca o renunțare la efortul de a evita capriciile sorții. Această detașare nu este un simplu act de indiferență, ci relevă o stare interioară de disociere, o încercare de a se proteja de responsabilitatea imensă pe care o presupune misiunea sa, dar și o acceptare tacită a inevitabilității destinului său, marcat de o frânghie între sine și voia divină<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets* (Washington, DC: The Catholic University Of America Press, 2008), 185-205;

<sup>29</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 185.

<sup>30</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 188-91.

Dramatic, Iona se arată profund tulburat în final, după ce populația necredincioasă a Ninivei se pocăiește și se vede răscumpărată de mila lui Dumnezeu. În discursul final, văzut ca o autocritică amară, Iona declară că ar prefera moartea în loc să trăiască cu sentimentul unui eșec personal, fiind copleșit de ideea că salvarea a venit în detrimentul propriei sale mândrii și credibilități. Această reacție contrastează puternic cu așteptările unui profet care, în mod tradițional, se așteaptă ca mesajul său de judecată să aducă lumii o confirmare a autorității sale. Prin aceasta, Teodor subliniază o trăsătură umană profundă a profetului și anume incapacitatea lui Iona de a îmbrățișa în totalitate universalitatea îndurării divine, în favoarea unui ego care resimte că mesajul de mântuire diluează semnificația personală a eșecurilor și reușitelor sale profetice.

Furtuna care amenință nava pe care se află Iona este încărcată de simbolism. Ea nu reprezintă doar o întâmplare meteorologică, ci devine un simbol al intervenției divine care nu poate fi evitată prin trădarea propriei chemări. Furtuna este o manifestare a voinței lui Dumnezeu, arătând că încercarea de a scăpa de destinul impus de voia divină este atât de zadarnică încât întreaga natură se revoltă pentru a resyabili ordinea stabilită de Dumnezeu. Astfel, turbulența mării reflectă conflictul interior al lui Iona, lipsit de capacitatea de a se desprinde complet de responsabilitatea care îi revine.

Înghițirea lui Iona de către monstrul mării este un alt simbol de mare profunzime. Pe de o parte, el reprezintă un spațiu de izolare, aproape ca o metaforă a „inimii întunecate” din care Iona trebuie să se elibereze pentru a experimenta mântuirea. În interiorul ființei marine, Iona este forțat să se confrunte cu propria sa culpabilitate și să se închine în fața milei divine, într-un act de convertire simbolică. Această perioadă de retragere, urmată de rugăciunea sinceră, ilustrează transformarea interioară care devine posibilă doar atunci când omul, în starea sa de disperare, se abandonează complet voinței lui Dumnezeu<sup>31</sup>.

În ultimul capitol, apariția unei vițe de vie care îl adăpostește temporar pe Iona este încărcată de simbolism. La început, vița reprezintă un refugiu și o alinare, un miracol ce i-ar fi fost de folos într-un moment de intensă suferință. Totuși, dispariția bruscă a viței, determinată de intervenția unui vierme, oferă o paralelă puternică între efemeritatea confortului personal și infinitatea milei divine. În replică la plânsul pentru o plantă care i-a adus umbră, Iona este confruntat cu ideea că, dacă un atare confort poate provoca

<sup>31</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 193-6.

un astfel de regret, ce importanță poate avea, în comparație, marea populație a Ninivei, incluzând și pe cei nevinovați? Cu siguranță că una mult mai mare. Acest simbol subliniază diferența de proporții dintre suferințele și așteptările umane și grandoearea planului mântuitor al lui Dumnezeu<sup>32</sup>.

Teodor de Mopsuestia nu se oprește la o simplă relatare a evenimentelor, ci folosește povestea lui Iona ca pe un arhetip, o figură prefigurativă a mântuirii aduse prin Hristos. Prin acțiunile și trăirile lui Iona, autorul evidențiază tensiunea dintre libertatea omului și predestinarea divină, dintre așteptările unui profet și realitatea imensă a compasiunii lui Dumnezeu. Fugind de la chemarea divină, Iona reflectă fragilitatea omului în fața unei ordini supreme, însă, prin transformările suferite, fie în interiorul monstrului mării, fie în momentul confruntării cu propria disperare din Ninive, el devine, de fapt, un instrument prin care se oglindește universalitatea îndurării divine. În esență, povestea lui Iona este o meditație asupra modului în care Dumnezeu alege să se manifeste nu doar prin judecată, ci, mai presus de toate, prin milă și iertare.

În comentariul său, Teodor de Mopsuestia interpretează povestea lui Iona într-o manieră cuprinzătoare și profund simbolică. Iona, ca personaj, este redat cu toate fațetele sale: de la fuga inițială, la indiferența aparentă în mijlocul primejdiilor, până la resentimentul față de extinderea milei divine. Simbolurile precum furtuna, monstruosul element al mării, vița de vie și vântul arzător, sunt concepute ca repere ale unui proces de transformare interioară și de revelare a naturii imense a iubirii lui Dumnezeu. Acest comentariu subliniază ideea că, deși omul poate căuta sa-și păstreze propria demnitate, adevărata mântuire constă în acceptarea și reînvățarea valorilor unui plan divin ce transcende limitele ego-ului. Prin urmare, Iona devine un simbol al luptei interioare, a căutării de sine și, în final, a recunoașterii că mila divină nu face diferențe, ci se revarsă asupra tuturor, indiferent de meritele sau defectele umane<sup>33</sup>.

### ***Sf. Chiril al Alexandriei***

În comentariul său la primele patru capitole din Iona, Sfântul Chiril al Alexandriei construiește un portret complex al prorocului, văzându-l ca pe un om al Lui Dumnezeu, dar încărcat de slăbiciuni omenești, prin care se descoperă adânc lucrarea suverană și plină de compasiune a Celui Atotputernic<sup>34</sup>. Sfântul Chiril ne propune să urmărim etapele călătoriei exterioare a lui Iona,

<sup>32</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 200-3.

<sup>33</sup> THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 203-5.

<sup>34</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Twelve Prophets* (Washington, DC: The Catholic University Of America Press, 2008), 151.

dar mai ales zbuciumul său sufletesc, precum și să înțelegem cum apostolul propovăduirii ne arată, prin propriul model, tensiunea dintre ascultarea profetică și nesiguranța personală.

În capitolul 1, Sfântul Chiril păstrează întocmai traseul narativ biblic. Astfel, la porunca divină de a merge la Ninive, Iona „fuge spre Tarșis”, se îmbarcă la loppe și adoarme

în cala corăbiei. Deși profet și slujitor al Legii, el crede că Dumnezeu și-ar exercita puterea numai în Israel și că un profet poate rămâne nepăsător la misiunea ce-i este încredințată. Când furtuna ridică valuri zdrobitoare, marinarii trag la sorți și-l identifică pe Iona ca izvor al mâniei divine. Refuzând să-l omoare, ei acceptă sugestia lui: „aruncați-mă în mare, și se va potoli furtuna”. Dumnezeu face ca monstrul mării să-l înghită, iar valurile se liniștesc. Sf. Chiril vede aici două adevăruri teologice: suveranitatea lui Dumnezeu peste întreaga creație și judecata care, printr-un mijloc neașteptat (un pește uriaș), restabilește ordinea; apoi, existența destinului profetic care nu admite nici un fel de fugă.

Rugăciunea din pânțele fiarei și imaginea harului care ne sunt prezentate în Capitolul 2 al comentariului sfântului, ne poartă în inima simbolică a textului<sup>35</sup>. Iona, ținut în „adâncurile” mării (văzut ca iadulul), rostește o rugăciune în care recunoaște că viața sa a fost în pericol și că numai prezența cea milostivă a lui Dumnezeu i-a redat speranța. Exegetul evidențiază paralelele cu corabia apostolilor înfruntând furtuna (Matei 8) și cu coborârea în mormânt a lui Hristos, Înviat la trei zile după moarte. Astfel, experiența vindecătoare a prigonitului devine imaginea harului care scoate din moarte, angajând o călătorie a conștiinței profetice: din întunericul disperării și al propriei vinovății, prin pocăință sinceră, spre nădejdea ce prinde rădăcini în templul ceresc.

După izbăvirea miraculoasă, în capitolul 3 Dumnezeu îl trimite încă odată la Ninive „să proorocească ce a mai spus”<sup>36</sup>. De această dată, Iona proorocește simplu: „Încă trei zile, și Ninive va fi nimicită”. Pentru Chiril, numărul redus de cuvinte nu scade însă impactul. Mesajul concis produce efect imediat. Ninivitenii, de la conducător și până la cei mai umili, cred, țin post ascetic, poartă saci de păr și animale deopotrivă (exagerare literară pentru a sublinia penitența universală) și se întorc din calea răutății lor. Iona devine astfel martor al unei convertiri pe care Israelul, cu mândria lui, a refuzat-o, în ciuda profețiilor.

<sup>35</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 163.

<sup>36</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 167.

În comentariul din Capitolul 4, se dezvăluie sufletul tulburat al prorocului<sup>37</sup>. Îl vedem supărat că Dumnezeu iartă pe cei pe care fusese pregătit să-i condamne. Iona își mărturisește încă o dată motivul fugii la Tarsis, anume acela că el cunoscuse îndelunga răbdare divină care iartă. Obosit, se așează la umbra unei plante pe care Dumnezeu o face să crească peste noapte, spre folosul profetului. Apoi trimite un vierme să-i mănânce frunzele și un soare arzător care îl face pe Iona să tânjească după moarte. În întâmpinarea tulburării lui sincere, Dumnezeu îi reproșează cu blândețe egoismul: „Tu plângi pentru un doiv la care nu ai lucrat; Eu nu -i voi plânge pe locuitorii unei cetăți mari, aflați în pericolul morții, mulți dintre ei încă nevinovați?”. Confruntat cu un Dumnezeu care îi iubește pe oameni, copii, bătrâni și chiar animale, Iona este obligat să înțeleagă misterioasa combinație dintre dreptate și milă.

Personalitatea lui Iona, așadar, se conturează în tot acest fir exegetic. El este văzut ca un profet devotat, dar cu tendințe de pesimism și evadare, sincer în confesiunile către Dumnezeu și aspru cu propria persoană, ușor de emoționat în legătură cu o plantă, în contrast cu importanța unor oameni. În toate acestea, este totuși provocat să recunoască că inima lui Dumnezeu bate pentru întreaga creație.

Comentariul lui Chiril ne învață că rugăciunea profetică izvorăște nu dintr-o inteligență infailibilă, ci dintr-o experiență vie a păcatului și a mântuirii, iar inima omenească, oricât de zbuciumată, este „terenul” unde adevărata dragoste divină se revelează și transformă ultimele umbre de dispreț, în lumină a iertării.

### **Sf. Maxim Mărturisitorul**

Sfântul Maxim Mărturisitorul primind o întrebare referitoare la semnificațiile din Cartea Iona, oferă o interpretare duhovnicească a acesteia, explicând simbolurile care sunt ascunse la o primă lectură<sup>38</sup>.

Chiar de la început, sfântul subliniază ideea că niciun element din Scriptură, fie că este vorba de persoane, locuri, timpuri sau alte entități, nu trebuie interpretat întotdeauna în același mod. Pentru a evita conflictele între contextul istoric și sensul spiritual al unui pasaj, interpretarea corectă a Scripturii necesită adaptarea fiecărui element la circumstanțele specifice locului și timpului în care a survenit sau a fost povestit. Mai mult, orice nume menționat în Scriptură poate avea mai multe înțelesuri, datorită variațiilor

<sup>37</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on the Twelve Prophets*, 173.

<sup>38</sup> SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre prorocul Iona și Ninive”, în *Filocalia*, vol. 3, trad. Dumitru Stăniloae (Apologeticum, 2005), 418-452.

etimologice ale cuvintelor ebraice, ceea ce impune o abordare interpretativă flexibilă și în contextul dat.

Continuând tema multiplelor etimologii scripturistice care deschid diferite înțelesuri, părintele arată că numele „Iona”<sup>39</sup> este interpretat variat, de la „odihna și darul lui Dumnezeu” și „tămăduirea lui Dumnezeu”, până la „harul lui Dumnezeu dat lor”, „osteneala lui Dumnezeu”, „porumb”, „fuga de podoabă” sau „întristarea lor”. Aceste multiple interpretări deschid posibilitatea ca profetul Iona să fie imaginat în diverse forme: fie ca Adam, fie ca firea comună a oamenilor, fie ca Hristos, fie ca manifestarea harului profetic sau chiar ca poporul nemulțumitor al Iudeilor care se întristează la vederea oricărui bine divin.

Interpretarea continuă prin trecerea la locul numit loppe, care, la rândul său, se tălmăcește ca „loc de unde se vede bucuria”, „frumusețea minunată” sau „bucurie puternică”. Această interpretare simbolizează paradisul, un loc de bogăție, loc al nestrăcăunii.

În această cheie interpretativă, proorocul este văzut ca Adam care a plecat de a bunăstare (loppe) și a ajuns în valurile mării, înghițit de chit, adică la mâna diavolului, pe un pământ rece, urât, lipsit de bunătatea dumnezeiască.

În interpretarea lui Iona ca preînchipuind pe Mântuitorul Hristos, textul tâlcuit arată cum profetul, atunci când fuge, prefigurează într-un mod tainic venirea lui Dumnezeu printre oameni. Astfel, plecarea din loppe spre mare simbolizează coborârea Domnului din cer în lumea noastră, iar faptul că este înghițit de chit și apoi eliberat nevătămat după trei zile și trei nopți prevestește taina morții, îngropării și învierii. Din această prefigurare se desprinde și o altă interpretare a numelui<sup>40</sup>: „odihna și tămăduirea lui Dumnezeu”, sau „harul lui Dumnezeu dat lor”, ori chiar „osteneala lui Dumnezeu”, toate referindu-se la patima de bună voie a Domnului. În felul acesta, profetul îl preînchipuie pe Hristos, adevăratul Dumnezeu, ca fiind sursa de odihnă pentru cei îndurerați, tămăduirea celor zdrobiți și harul iertării pentru păcate.

Profetul, prin propria sa persoană și prin harul proorocesc, prefigurează, în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul, trecerea de la slujirea legii la misiunea Evangheliei. Astfel, harul divin, care odinioară era considerat slab la neamuri (pentru că poporul iudaic devenise necredincios și își pierduse bucuria slujirii Lui Dumnezeu), se întărește chiar în mijlocul necazurilor, primejdiilor, strămtorărilor, ostenelelor, prigoanelor și morților. Prin plecarea simbolică din Ioppe pe marea potențelor adversități, în care profetul este, de

<sup>39</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 419.

<sup>40</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 423.

fapt, înghițit de moarte ca de un chit, se prefigurează coborârea harului, care, în ciuda tuturor obstacolelor, nu poate fi oprit, ba chiar se întărește în ucenici.

Harul este prezentat ca furia divină care, deși aparent acoperită de persecuții și suferințe, își dovedește puterea prin biruirea oricăror forțe opuse. Adversarul, care se credea capabil să stingă harul folosind o multitudine de prigoane, nu reușește să-i slăbească tăria. Dimpotrivă, atacurile sale duc la surparea propriilor forțe, iar slăbiciunea naturală a sfinților se transforma într-o tărie spirituală ce îi înalță spre cunoașterea lui Dumnezeu. Exemplul apostolului Pavel, care afirmă că „avem comoara aceasta în vase de lut”, subliniază faptul că, deși harul divin se adăpostește în trupuri modeste și umile, el este cu atât mai puternic și capabil să transforme vieți prin puterea lui sacră.

În finalul exegezei referitoare la har, se explică că cei ce propovăduiesc Cuvântul și își asumă cu bună voie suferințele, ajută neamurile să redescopere viața duhovnicească și cunoașterea adevărului, altfel cum Iona a întors un popor rătăcit către Dumnezeu. Din acest motiv, numele Iona este interpretat<sup>41</sup> nu doar ca o prefigurare a harului divin, ci și ca „darul lui Dumnezeu” sau „osteneala lui Dumnezeu”, indicând rolul său de mesager care, prin suferință și perseverență, transformă necazurile în puterea de a aduce mântuirea.

Mai departe, Sfântul părinte ne prezintă interpretarea simbolică a evenimentelor din Ninive, unde toți, de la cei mai mici până la cei mai mari, s-au îmbrăcat în saci, au postit și sau aruncat în cenușă, ca semn al pocăinței. Fiecare personaj se leagă de aspecte ale firii și patimilor umane<sup>42</sup>: „împăratul” reprezintă legea naturii, „dregătorii” simbolizează puterea rațională combinată cu irascibilitatea și pofta, „bărbații” sunt cei care păcătuiesc prin lăsarea conduse de patimile trupești, „boii” semnifică aceia care folosesc furia și setea de bunuri pământești (sângele bouului devenind un simbol al mâniei), iar „oile” reprezintă cei care, fără discernământ, se lasă purtați de plăcerile simțurilor.

Aceste simboluri indică că, prin renunțarea la impulsurile și patimile care dominau viața omului (adică „mădularele” firii), iar prin adoptarea unei poziții de umilință și pocăință, forțele negative ce susțineau și hrăneau păcatul au fost tăiate de la rădăcină. În acest fel, actele exterioare de post și îmbrăcăminte în saci nu erau simple gesturi, ci o modalitate de a tăia legătura cu cele generatoare de mândrie și uitare de Dumnezeu, transformându-le prin cuvântul divin într-o viață morală și spirituală nouă. Textul arată, astfel, cum

<sup>41</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 426.

<sup>42</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 428.

această schimbare radicală conduce la întoarcerea de la calea rătăcită și de la nedreptatea comisă prin pasiunile trupești, către o viață purificată, orientată spre Dumnezeu.

În acest context, Sfântul oferă o interpretare spirituală a Ninivei, fiind considerată atât simbolul firii comune a omului, cât și al Bisericii neamurilor. În această analogie, cuvântul harului proorocesc, întruchipat prin figura lui Iona, cheamă zilnic pe cei rătăciți să se întoarcă la Dumnezeu. La nivel individual, „cetatea” reprezintă sufletul fiecărei persoane. După ce acesta păcătuiește, justiția divină intervine pentru a le propovădui pocăința spre viața cea nouă, eliberată de păcat.

În interpretarea atribuită fiecărei părți a sufletului, simbolurile sunt astfel desemnate<sup>43</sup>: împăratul cetății este mintea, dregătorii reprezintă puterile înăscute, bărbații sunt gândurile pătimase, dobitoacele indică mișcările poftitoare ale trupului, boii sunt mișcările lacome ale mâinii față de bunurile materiale, iar oile reprezintă simțurile care percep lucrurile sensibile fără discernământ.

Prin urmare, cuvântul lui Dumnezeu acționează transformator. Acesta îndeamnă mintea să se ridice de pe tronul neștiinței, renunțând la vechile credințe false și îmbrăcându-se în căință (ca o haină care acoperă și temperează patimile nefaste). În același timp, poruncește tuturor părților să postească, adică să se abțină de la satisfacerea plăcerilor păcătoase și a tentațiilor simțurilor și să se roage cu stăruință pentru iertare, căutând astfel puterea divină necesară pentru a se reorienta către bine și adevăr.

Continuând exegeza, Sfântul răspunde la întrebarea legată de cum ar putea ca niște bărbați în toată firea să nu știe care este dreapta și care este stânga. Astfel, Sfântul amintește că Ninive poate fi înțeleasă la trei niveluri: ca firea comună a oamenilor, ca Biserica neamurilor și ca sufletul fiecărei persoane care a fost mântuită prin cuvântul virtuții și al cunoașterii, adică prin credință și o curată conștiință. În această mare „cetate” spirituală, se spune că locuiesc „mai mult de douăsprezece miriade de oameni care nu-și cunosc dreapta nici stânga lor”. Această expresie, înțeleasă la un nivel înalt, semnifică faptul că numărul „douăsprezece miriade” simbolizează rațiunile timpului și ale firii, o cunoaștere cuprinzătoare a naturii, alcătuită din elemente ce definesc sfera simțurilor și a timpului. Mențiunea „mai mult” accentuează ideea că acest număr nu este limitat, ci reprezintă o sumă indefinită, depășită de multitudinea celor care fac parte din această realitate spirituală.

<sup>43</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 429.

Așadar, Biserica lui Dumnezeu, înălțată prin virtuți și cunoaștere ce transcende limitările timpului și ale naturii, cuprinde o mulțime nedefinită de oameni care nu rămân prizonieri ai patimilor trupului și ai micului ego, simbolizat aici de „dreapta” și „stânga”. O persoană care, datorită virtuții și cunoașterii impecabile a faptelor sale, nu se lasă atrasă de slava efemeră sau de tentațiile carnale, a atins un stadiu spiritual deosebit, fiind eliberată de limitările și iluziile naturii umane. Cu alte cuvinte, viața nouă a omului, cea curată, îl face pe acesta să fie interesat doar de bine și de cunoașterea Lui Dumnezeu, astfel încât el sa nu își mai cunoască dreapta de stânga, deoarece aceste aspecte devin ne semnificative în comparație cu Dumnezeu.

Sfântul ne spune o nouă tălmăcire a numelui lui Iona, și anume aceea de „întristarea lor”<sup>44</sup>. Aceasta apare când, în mod paradoxal, deși misiunea sa a avut succes, iar ninivitenii sau întors la Dumnezeu, profetul este supărat, chiar până la a prefera moartea. Trăirea aceasta are două posibile explicații conform Sfântului Maxim, una simbolică, iar alta directă. Astfel, conform primei interpretări directe, profetul, cu duhul specific de vizionar, știe că poporul iudeu, din care face parte, nu se va căi înaintea Lui Dumnezeu și astfel vor rămâne fără harul divin. În acest context, Iona îi ceartă pe iudei, în inima sa, pentru viitor, cearta transformându-se în suferință fizică manifestată exterior. A doua interpretare, de data aceasta simbolică, îl prefigurează pe Iona ca reprezentând întregul popor iudeu, care este supărat că și alte popoare pot beneficia de mila lui Dumnezeu, astfel poporul simțind că pierde exclusivitatea de popor al lui Dumnezeu.

În continuare, Sfântul tâlcuiește elementele simbolice de după plecarea lui Iona din Ninive. Astfel, «umbrarul» pe care Iona și l-a făcut după ce a ieșit din cetate simbolizează Ierusalimul de jos și templul său făcut de mâini, adică aspectul material, efemer, al slujirii umane. În contrast, «planta» reprezintă slujirea trupească bazată doar pe litera legii, o formă de cult destinată doar firii și incapabilă să hrănească profund mintea.

În opoziție cu aceasta, «viermele» este identificat cu Domnul și Dumnezeul nostru, Hristos, așa cum El însuși se numește la profetul David: „Sunt vierme și nu om» (Ps 21,6). Această denumire subliniază umilința lui Hristos și natura sa pură, lipsită de orice amestec sau „sămânță” trupească, simbolizând astfel realitatea nașterii divine<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, „Despre proorocul Iona și Ninive”, 433.

<sup>45</sup> Mai mult, imaginea viermelui evidențiază modul în care Hristos s-a întrupat ca o momeală pusă în undița dumnezeirii pentru a înșela și submina puterea diavolului, pentru a arăta că și un om poate să îl învingă pe diavol, dacă îl are alături pe Hristos.

Prin această strategie divină, viermele, care aduce o putere covârșitoare, reușește să expulzeze toată firea omenească pătată, demonstrând că Dumnezeu biruie ispitele folosindu – se de slăbiciunea trupului, mai degrabă decât diavolul să triumfe asupra omului. În final, viermele a ros planta și a uscat-o, adică a pus capăt slujirii legii ca pe o simplă umbră ce hrănea mândria de sine a Iudeilor, subliniind astfel triumful puterii divine care transformă și eliberează de limitările umane.

Textul scripturistic, în interpretarea Sfântului Maxim, continuă să descrie o transformare radicală în orizontul spiritual care se petrece „a doua zi după ce a răsărit soarele”, când se dezvăluie un nou har al tainei, o cunoaștere și o virtute dumnezeiască superioară, ce îndumnezeiește pe cei ce o primesc. Această nouă zi simbolizează trecerea de la vechea ordine a legii și a slujirii trupești, reprezentată de imaginea efemeră a plantei, mâncată de vierme, simbol al lui Hristos născut fără a fi contaminat de firea pământească, la o realitate de înviere și înălțare divină.

După aceste noi „zori” ale dreptății, care izvorăsc prin învierea Domnului, vine „vântul arzător” al încercărilor care lovește capetele Iudeilor nepocăiți, simbolizând o judecată dreaptă pentru păcatele lor: s-au pătat mâinile de sânge nevinovat, au înfăptuit minciună și au tăgăduit Cuvântul lui Dumnezeu. Acest vânt arzător se mai interpretează și ca o părăsire divină care oprește rodul cunoașterii și îngreunează reînnoirea inimii duhovnicești, lăsându-i într-o stare de rătăcire caracterizată de ambiție uscată și îngâmfare.

Astfel, ambiția, rezultatul unirii dintre mândrie și slava deșartă, îl dezdușează pe cel ce o posedă, pentru că refuză să acționeze conform voinței lui Dumnezeu și, din contră, se agață de patimile firii. Acești oameni, prin necredința lor, ajung să respingă adevărata slujire duhovnicească, rătăcind printre valorile materiale, care nu pot asimila legătura reală dintre oameni și Dumnezeu.

Sfântul Maxim răspunde și la întrebarea aparent paradoxală: Cum se mai ține Dumnezeu de cuvânt atunci când hotărăște distrugerea, dar nu o execută? Răspunsul este că Dumnezeu își ține cuvântul prin același act de distrugere, care, în același timp, aduce mântuirea. Mai exact, Dumnezeu „distruge” cetatea în sens spiritual eliminând rătăcirea, adică, prin credința reînviată, omoară firea rătăcită din oameni și, totodată, „salvează” cetatea prin acordarea adevăratei cunoașteri și reînnoirea naturii. Ninive, interpretată ca o expresie a stării de „înnegrire înăsprită” (simbol al neascultării) și „frumusețe atotlină” (simbol al potențialului de revelație al firii), este transformată prin

moartea rățcirii și învierea lui Hristos, care, după o perioadă de trei zile de îngropare, aduce lumină și ordine divină<sup>46</sup>.

În concluzie, textele prezentate ne invită să privim viața duhovnicească ca pe un drum de transformare profundă, în care fiecare element al ființei umane, fie că vorbim despre firea comună, despre Biserica neamurilor sau despre sufletul individual, se supune unei reînnoiri radicale prin harul și cunoașterea adevărată aduse de Cuvântul divin. De la început, se arată că Ninive este mai mult decât un oraș istoric. Ea devine simbolul lumii interioare, a comunității umane și, totodată, a sufletului mântuit care, odată eliberat de patimi, se poate elibera prin slujirea harului proorocesc. Această imagine complexă vestește că, prin credință și bună conștiință, omul își părăsește vechiul chip pământesc al lui Adam, pentru a se învâli în chipul cel ceresc și a atinge starea de lumină eternă.

Imaginile alegorice ale „umbrarului”, „plantei” și „viermelui” accentuează această călătorie de reînnoire. Umbrarul, ridicat de Iona după ce a părăsit cetatea, simbolizează Ierusalimul de jos și edificiile create cu mâini, adică aspectele efemere, limitate ale slujirii care se bazează pe o respectare strictă a legii, dar care nu pot hrăni mintea și sufletul. În contrast, planta reprezintă plăcerea vremelnică a slujirii trupesti, o formă de cult ce se limitează la literalismul legii, incapabilă să țină cont de profunzimea spirituală a adevărului. Iar viermele, deși aparent umil, se dovedește a fi simbolul vieții noi prin învierea divină. Prin această figură paradoxală, este subliniat faptul că Hristos s-a născut din trup fără de sămânță, îmbrățișându-și umilința pentru a aduce, totodată, o putere covârșitoare ce rupe legăturile nesatisfăcătoare ale patimilor și sursa ispitițiilor.

Această transformare se atinge și în ziua ce urmează, „a doua zi după ce a răsărit soarele”. Răsăritul soarelui dreptății simbolizează apariția unui nou har, al unei cunoașteri superioare și al unei virtuți dumnezeiești ce, prin învierea și înălțarea Domnului, îndumnezeiește pe cei ce o îmbrățișează. După moartea rățcirii, o moarte profundă a vechii naturi marcată de neascultare, denumită aici „înnegrire înăsprită”, este adusă o reînnoire ce readuce sufletului frumusețea, stare de armonie și lumină eternă. Acest proces este, în esență, dublu: prin distrugerea rățcirii (prin moartea simbolică a vechiului sine), Dumnezeu își ține cuvântul, oferind în același timp mântuirea și cunoașterea adevărată.

---

<sup>46</sup> Această transformare se aplică nu doar națiunii sau Bisericii, ci și fiecărui suflet, care, prin credință și bună conștiință, părăsește vechiul chip pământesc al lui Adam și se îmbracă în chipul cel ceresc, acceptând astfel mântuirea adusă de harul divin.

Mai mult, răspunsul la întrebarea aparent paradoxală cum poate Dumnezeu să-și țină cuvântul, chiar dacă hotărăște distrugerea, fără a o executa într-un mod familiar omului, se găsește în faptul că această distrugere nu este o anihilare fără sens, ci, dimpotrivă, un act transformator. Prin „distrugerea” cetății, în sens spiritual, Dumnezeu omoară vechea rătăcire din firea omenească, permițând astfel nașterea unui sine înnoit de credință<sup>47</sup>.

În această viziune, ambiția deșartă, mândria și slava efemeră, simbolizate prin expresiile despre „dreapta” și „stânga” (ce reprezintă plăcerea deșartă și tendința spre patimi), sunt înlocuite de o puternică chemare la adevărata virtute, la cunoașterea superioară și la reînnoirea spirituală. Adevărata mântuire constă în capacitatea omului de a se desprinde de legăturile materialiste, de a-și depăși patimile și de a înfrunta cu credință încercările, astfel încât să reușească să se înalțe spre un sens al existenței mult mai profund și durabil.

Astfel, de la începuturile expuse în exegeza Sfântului Maxim, care anunță calea de eliberare din patimile ce închid inima și mintea, până la simbolurile finale ale învierii și mântuirii, totul se leagă într-un singur fir continuu: acela al transformării prin harul divin. Acest proces nu este doar o serie de manifestări exterioare, ci o profundă metamorfoză a ființei, prin care omul devine temelia unei comuniuni neîngrădite cu Dumnezeu, unde fiecare suflet, mântuit prin credință, își lasă la o parte vechiul sine și se îmbracă în chipul cel ceresc, desăvârșit de lumină și adevăr.

În final, această exegeză din Filocalie ne îndeamnă să conștientizăm că mântuirea nu este o simplă executare a normelor legii sau a ritualurilor exterioare, ci o realitate dinamică prin care Dumnezeu, prin cuvântul Său, desfășoară o operație profund transformatoare în viața oricărui credincios. Această operație implică atât distrugerea rătăcirii vechi, cât și instaurarea unei cunoașteri superioare, care revarsă în fiecare suflet mântuit un nou început, un nou har, un nou însuflețire ce aduce omenia în desăvârșirea ei spirituală. Am putut observa, limpede, că un text scripturistic nu este întotdeauna ceea ce pare la o primă lectură, fiind necesară exegeza unui expert, precum este Sfântul Maxim Mărturisitorul, pentru descoperirea tuturor nuanțelor contextuale.

### **Chipul patristic al profetului Iona – expunere sintetică**

Modalitatea în care Sfinții Părinți se raportează la figura lui Iona, variată și profundă, reflectă atât complexitatea personalității sale, cât și semnificația teologică și morală a poveștii sale. Ei îl percep nu doar ca pe un

<sup>47</sup> Din distrugerea vechii ordini, adesea limitate la forma sa trecătoare, răsare o nouă ordine divină, în care adevărata lumină, prin Cuvântul și harul lui Hristos, aduce mântuirea și restabilirea legăturii omului cu Dumnezeu.

profet obedient, ci și ca pe un om cu slăbiciuni, conflicte interioare și temeri, ceea ce îl face o figură foarte umană și accesibilă. De exemplu, Ieronim și Sf. Chiril al Alexandriei îl văd ca pe un personaj vulnerabil, aflat în conflict între chemarea divină și iubirea de sine, teme care exprimă tensiunea dintre ascultarea față de Dumnezeu și nesiguranța sau ezitarea personală.

Ieronim îl descrie ca pe un profet ocupat și adesea ezitant, însă în același timp, conștient de simbolismul profund al perioadei petrecute în pântecul peștelui, simbol ce proiectează Învierea Lui Hristos. În viziunea Sfântului Ieronim, Iona reprezintă atât un simbol al răbdării divine și al iertării, cât și o prefigurare a salvării universal oferite prin Hristos.

Sfântul Chiril, de asemenea, îl percepe pe profet ca pe un om al lui Dumnezeu, foarte conștient de slăbiciunile omenești, dar totodată, ca pe un model al luptei între ascultarea față de poruncă și dificultățile personale.

Personalitatea lui Iona în exegeza părinților reflectă o percepție duală: el este un profet sincer, dar pesimist, cu o dragoste profundă pentru poporul său și o frică de a nu pierde privilegiile naționale. În același timp, părinții i-au observat și conflictele emoționale, precum mania față de mila divină arătată păgânilor, care indică o inimă împărțită între dorința de dreptate și iubirea universală a lui Dumnezeu. Ei îl consideră, astfel, un exemplu al condiției umane, în care limitele și îndoielile pot fi depășite prin intervenția divină.

Relatarea lor subliniază, totodată, că profetul devine un simbol al credinței vulnerabile, în care experiența personală a păcatului și a milei divine se împletesc. În fața suferinței, ezitării și chiar furiei, Iona exemplifică confruntarea între destinul personal și chemarea divină. În toate, părinții găsesc o lecție despre natura complexă a profetismului, despre fragilitatea umană și despre milostivirea lui Dumnezeu, care, în cele din urmă, depășește orice limitare și împlinește planul de mântuire<sup>48</sup>.

Sfinții Părinți consideră personalitatea lui Iona ca pe o expresie a condiției umane în raport cu milostivirea divină, confirmând că Dumnezeu lucrează nu doar prin oameni perfecți, ci și prin cei vulnerabili, plini de confuzie și emoție, dar care, în sinceritate, răspund chemării Sale spre mântuire.

Această interpretare a personalității lui Iona relevă un aspect fundamental al învățării părinților: omenia și slăbiciunea umană nu sunt obstacole în planul divin, ci prin ele se evidențiază mai mult lucrarea milostivirii și iubirii divine. Sfinții Părinți subliniază că Iona, chiar și în încercările și tulburările sale

---

<sup>48</sup> Această abordare reflectă nu doar o interpretare teologică, ci și o viziune antropologică: oamenii, oricât de păcătoși și îndoielnici, pot fi purtătorii și recipientele harului divin, iar conștiința acestora, chiar și încărcată de slăbiciuni, poate deveni teren fertil pentru lucrarea iubirii divine.

interioare, devine un simbol al condiției umane fragede, dar și al potențialului de mântuire atunci când inima se deschide către mila lui Dumnezeu.

Astfel, Iona devine un exemplu de credință în fața propriilor slăbiciuni și de acceptare a faptului că mântuirea nu depinde de perfecțiune, ci de sinceritatea inimii în fața lui Dumnezeu. Întregul său destin, caracterizat de ezitări, furie, tristețe și, în cele din urmă, pocăință, este perceput ca o lecție profundă despre procesul de reînnoire spirituală.

În exegeza Părinților, el reprezintă modelul omului în căutarea adevărului și a milei divine, capabil să se întoarcă din rătăcire și să îmbrățișeze iubirea nemărginită a lui Dumnezeu.

În plus, părinții evidențiază faptul că personalitatea complexă a lui Iona ne invită să reflectăm asupra propriilor noastre slăbiciuni și împrejurări de viață, asumându-ne cu smerenie și credință încercările divine. În acest mod, Iona nu mai este doar un personaj biblic, ci o figură paradigmatică, o astfel de imagine fiind menită să ofere credincioșilor întotdeauna speranța că oricât de slabi sau neajutorați am fi, mila divină ne poate ridica și ne poate transforma<sup>49</sup>.

Această perspectivă profundă asupra personalității lui Iona și modul în care Sfinții Părinți îl analizează, ne învață să privim slăbiciunile noastre nu ca pe un defect, ci ca pe elemente ce pot deveni, prin harul divin, pașii spre mântuire. Astfel, povestea lui Iona, interpretată teologic și duhovnicește, devine o mărturie vie a faptului că mila lui Dumnezeu se adresează tuturor, indiferent de stadiul spiritual în care ne aflăm, și că în acțiunea divină, chiar și lacrimile și ezitățile umane au un rol în împlinirea planului mântuirii universale. Astfel, această interpretare a personalității lui Iona de către Sfinții Părinți ne îndeamnă să nu privim slăbiciunile umane ca pe simple defecte, ci ca pe oportunități de a ne apropia mai mult de harul divin. Ei înțeleg că, în condiția finită a omului, ezitățile, fricile și conflictele interioare sunt reflecții naturale ale păcatului și ale limitei noastre, dar că iubirea și milostivirea lui Dumnezeu nu sunt rezervate doar perfectelor, ci includ și pe cei slabi. În această lumină, Iona devine un simbol al fragilei condiții umane, dar și al potențialului de renaștere spirituală atunci când inimile se deschid în sinceritate către Dumnezeu. În plus, părinții accentuează faptul că lumina mântuirii se reflectă tocmai în faptul că Dumnezeu, prin răbdarea și iubirea Sa, transformă chiar și cele mai mari neascultări și ezitări în actele cele mai înțelepte de milostivire.

---

<sup>49</sup> În final, Sfinții Părinți ne învață că adevărata sfințenie nu înseamnă absența păcatelor sau a slăbiciunilor, ci capacitatea de a recunoaște, cu umilință, calea revenirii și reînnoirii, pentru a fi cu adevărat în acord cu iubirea necondiționată a lui Dumnezeu.

Iona, cu toate slăbiciunile sale, devine un exemplu de credință aparent instabilă, dar reală în dorința de a fi în comuniune cu Dumnezeu. Această experiență îl învață pe credincios că mila divină nu cunoaște limite și că, indiferent de starea în care se află, poate fi recâștigată prin pocăință sinceră și umilință. De aceea, părinții îndeamnă fiecare credincios să își asume propria vulnerabilitate și să nu se teamă să caute iubirea și mila lui Dumnezeu, chiar dacă în timpul procesului de pocăință se confruntă cu conflicte sufletești sau cu deznădejdea. Iona devine, astfel, alcătuit din fragmente ale condiției umane, dar și din simboluri ale drumului de vindecare duhovnicească, demonstrând că Dumnezeu folosește chiar și cele mai dificile încercări pentru a rearanja sufletul și a-l pregăti pentru un nou început.

### **Concluzii**

Ca o concluzie, modul în care Sfinții Părinți îl analizează pe Iona ne îndeamnă să avem compasiune față de propria noastră condiție și a celor din jur, întărind credința că mila divină este mai mare decât orice slăbiciune umană, și că, prin pocăință sinceră și încredere în Dumnezeu, orice stare de cădere se poate transforma într-un simbol al renașterii și al iubirii divine în inima omului. Astfel, Iona devine un etalon al speranței și al curajului de a recunoaște propriile limite, dar și de a cere și primi din plin mila și iertarea lui Dumnezeu.

Analiza comparativ-patristică confirmă că paradoxurile din relatarea despre Iona funcționează ca mijloace teologice deliberate, nu ca simple incoerențe narative. Fuga, somnul în furtună, rugăciunea din pânțele peștelui și mânia ulterioară sunt elemente complementare care, puse în relație, construiesc un portret al profetului ca figură ambivalentă: martor al suveranității divine și, simultan, tip al fragilității umane. Părinții Bisericii valorifică această ambivalență pentru a sublinia teme centrale (mila universală a lui Dumnezeu, chemarea la pocăință și posibilitatea transformării interioare) transformând contradicțiile în resurse hermeneutice.

Iona este citit de Părinți în dublu registru: ca prefigurare hristologică (timpul petrecut în adâncuri, ieșirea la viață) și ca model pastoral al omului care ezită în fața universalității harului. Această dublă funcție permite o lectură care nu exclude tensiunea dintre alegerea personală și planul divin, ci o folosește pentru a evidenția că mântuirea nu este rezultatul meritului uman, ci al acțiunii milostive a lui Dumnezeu. Variațiile textuale devin astfel oportunități exegetice: fiecare lectură (literală, tipologică, duhovnicească) scoate în relief altă fațetă a relației dintre om și Dumnezeu.

Sinteza patristică arată utilitatea unei metode care îmbină filologia cu lectura tipologică și sensibilitatea liturgică. Observațiile filologice asupra variantelor ebraice și grecești nu sunt tratate ca probleme de corectitudine, ci ca indicii pentru lecturi multiple; analiza tipologică leagă episodul de mari teme soteriologice; lectura duhovnicească transformă experiența personală a profetului într-un model de convertire. Această abordare integrată oferă o cheie interpretativă unificatoare: paradoxul narativ devine instrument pentru a comunica o teologie a milei care rămâne relevantă în contexte pastorale diverse.

Figura lui Iona poate fi folosită în predică și cateheză ca model al sincerității pocăinței și al responsabilității comunitare. Mesajele care decurg din sinteză sunt clare: recunoașterea limitelor personale nu anulează chemarea; slăbiciunea umană nu exclude posibilitatea transformării; universalitatea harului cere o deschidere pastorală împotriva exclusivismelor. În contextul pastoral actual, Iona devine un instrument pentru a combate frica, izolarea sau naționalismul religios, promovând în schimb reconcilierea și deschiderea spre aproapele.

Paradoxul lui Iona rămâne productiv: el obligă cititorul să treacă dincolo de simpla moralizare și să vadă în text o teologie practică a mântuirii. Studiul patristic arată că tensiunea dintre judecată și milă, dintre responsabilitate și slăbiciune, poate fi articulată coerent dacă se adoptă o metodă care respectă atât dimensiunea literală, cât și pe cea simbolică a textului. Ca direcții viitoare, merită aprofundate comparațiile între recepțiile liturgice ale textului și utilizările sale pastorale în diverse tradiții locale, pentru a vedea cum figura lui Iona continuă să modeleze viața comunităților de credință.



# **Cuvântările de rămas-bun (In 14-16) în tradiția în interpretările Sfântului Chiril al Alexandriei și ale Fericitului Augustin\***

**Drd. Radu Constantin**

Facultatea de Teologie Ortodoxă

„Justinian Patriarhul”

Universitatea din București

nutzu\_radu19@yahoo.com

## **Abstract**

The Farewell Discourses delivered by Christ in the Johannine Gospel (John 14-16) stand out as pericopes with a profound dogmatic substratum and a decisive influence on the development of doctrinal articulation during the patristic era. These passages function as genuine *loci theologici* for theological reflection on the Trinity, pneumatology, and the mystery of the hypostatic union. Within the sphere of late patristic exegesis, two eminent figures emerge as particularly representative interpreters of these texts: Saint Cyril of Alexandria and Blessed Augustine of Hippo. Each of these theologians developed a distinctive hermeneutical framework rooted in different intellectual and theological traditions - Cyril within the Alexandrian exegetical heritage and Augustine within the emerging Western theological tradition. Their interpretations of the Johannine Farewell Discourses reflect not only divergent methodological approaches but also different conceptual languages and theological emphases. Cyril's exegesis, deeply shaped by the Alexandrian tradition, is characterized by a strong Christological focus and a soteriological reading of the Johannine text, often emphasizing the unity of Christ's person and the salvific economy manifested in the Incarnation. Augustine, by contrast, approaches these passages through a more analytical and speculative theological framework, integrating biblical interpretation with philosophical reflection and emphasizing the inner life of the Trinity and the relational dynamics among the Father, the Son, and the Holy Spirit. The present study proposes a general exegetical-hermeneutical investigation of these interpretations, with particular focus on the methodological principles, dogmatic terminology, and interpretative techniques employed by the two authors. By examining their respective readings of the Johannine Farewell

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda) pentru publicare în acest volum.

Discourses, the article seeks to highlight both the significant differences and the potential complementarities between the Alexandrian and Western theological traditions. Such a comparative analysis contributes to a deeper understanding of the role that biblical exegesis played in the formation of early Christian doctrinal thought and underscores the enduring theological significance of these Johannine passages within the broader patristic tradition.

**Keywords:** patristic exegesis, Trinitarian theology, pneumatology, biblical hermeneutics, theological tradition.

### Introducere

Discursurile de rămas-bun ale lui Hristos din Evanghelia după Ioan (In 14–16) reprezintă unul dintre cele mai dense și profunde segmente teologice ale Noului Testament. Aceste capitole, situate în contextul Cinei celei de Taină și al apropierei Patimilor, constituie o sinteză a învățăturii hristologice și pneumatologice a Evangheliei ioaneice, fiind în același timp o revelație a relațiilor intime dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. În aceste cuvântări, Hristos pregătește comunitatea apostolică pentru despărțirea iminentă, oferindu-i totodată o interpretare teologică a evenimentelor ce urmează să se împlinească prin Cruce, Înviere și trimiterea Duhului Sfânt. De aceea, în tradiția creștină, aceste texte au fost percepute nu doar ca simple îndemnuri pastorale adresate ucenicilor, ci ca adevărate *loci theologici* pentru formularea doctrinei trinitare, a pneumatologiei și a teologiei comuniunii dintre Hristos și Biserică.

Complexitatea teologică a acestor discursuri a determinat încă din perioada patristică o intensă activitate exegetică. Părinții Bisericii au văzut în aceste pasaje un fundament scripturistic pentru articularea doctrinară a credinței creștine, în special în contextul marilor controverse dogmatice ale primelor secole. În secolele IV–V, când dezbaterile privind consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, personalitatea Duhului Sfânt și natura unirii dintre divinitate și umanitate în Hristos au atins apogeul, discursurile ioaneice de rămas-bun au devenit texte esențiale pentru clarificarea terminologiei și a conceptelor teologice fundamentale. Afirmații precum „Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl” (In 14,9), „Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da” (In 14,16) sau „Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele” (In 15,5) au fost interpretate în mod repetat în încercarea de a formula o teologie coerentă a Treimii și a relației dintre Hristos și credincioși.

În acest context exegetic și doctrinar se remarcă în mod deosebit două figuri majore ale teologiei patristice: Sf. Chiril al Alexandriei și Fer. Augustin al Hiponei. Deși aparțin unor spații culturale și teologice diferite – unul

reprezentând tradiția răsăriteană alexandrină, iar celălalt tradiția occidentală latină – ambii au dedicat analize ample Evangheliei după Ioan și, implicit, discursurilor de rămas-bun ale lui Hristos. Comentariile lor la aceste pasaje nu sunt simple exerciții de exegeza biblică, ci adevărate construcții teologice care reflectă contextul doctrinar și intelectual al epocii lor.

Sf. Chiril al Alexandriei, unul dintre cei mai importanți teologi ai secolului al V-lea, a elaborat o interpretare profund ancorată în tradiția exegetică alexandrină, caracterizată printr-o combinație între analiza textuală riguroasă și reflecția dogmatică. În comentariul său la Evanghelia după Ioan, Chiril utilizează discursurile de rămas-bun pentru a argumenta consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl, unitatea lucrării trinitare și realitatea unirii ipostatice dintre divinitate și umanitate în Hristos. Exegeza sa este strâns legată de polemicile teologice ale vremii, în special de controversa nestoriană și de disputele privind natura și persoana Duhului Sfânt. Prin urmare, interpretarea chiriliană nu este doar o lectură spirituală a textului biblic, ci și o apărare teologică a credinței ortodoxe formulate în tradiția sinoadelor ecumenice.

Pe de altă parte, Fericitul Augustin de Hipona, una dintre cele mai influente personalități ale teologiei occidentale, a abordat Evanghelia după Ioan într-o manieră diferită, marcată de formarea sa intelectuală în cadrul retoricii clasice și de influențele filosofiei neoplatonice. În lucrarea sa *In Iohannis Evangelium Tractatus*, Augustin dezvoltă o hermeneutică complexă care îmbină interpretarea literală a textului cu o reflecție profund spirituală și filosofico-teologică. Discursurile de rămas-bun devin pentru el prilejul de a explora misterul relațiilor intra-trinitare, rolul Duhului Sfânt în viața credinciosului și dinamica iubirii divine (*caritas*) ca principiu fundamental al vieții creștine și al unității Bisericii.

Diferențele dintre cele două tradiții exegetice nu sunt doar metodologice, ci reflectă și două moduri distincte de articulare a teologiei creștine. Tradiția alexandrină, reprezentată de Chiril, este profund orientată spre clarificarea ontologică a relațiilor trinitare și spre apărarea unității ipostatice a lui Hristos, utilizând o terminologie dogmatică elaborată și un limbaj teologic precis. Tradiția occidentală, ilustrată de Augustin, pune un accent mai pronunțat pe dimensiunea spirituală și pastorală a textului biblic, integrând reflecția teologică într-o viziune filosofică asupra relației dintre Dumnezeu și om. Cu toate acestea, cele două perspective nu se exclud, ci se completează reciproc, oferind o imagine mai amplă asupra bogăției hermeneutice a tradiției patristice.

Pornind de la aceste considerații, prezentul studiu își propune să analizeze interpretările discursurilor de rămas-bun din Ioan 14-16 în operele

Sfântului Chiril al Alexandriei și ale Fericitului Augustin, evidențiind atât convergențele, cât și diferențele dintre cele două paradigme exegetice. Obiectivul principal al cercetării este de a arăta modul în care aceste texte ioaneice au fost utilizate de cei doi autori pentru a dezvolta reflecții teologice majore asupra Treimii, asupra persoanei lui Hristos și asupra lucrării Duhului Sfânt în viața Bisericii.

Din punct de vedere metodologic, studiul adoptă o abordare comparativă și hermeneutică, bazată pe analiza textelor patristice fundamentale – în special *Comentariul la Evanghelia după Ioan* al Sfântului Chiril și *In Iohannis Evangelium Tractatus* al Fericitului Augustin. Analiza urmărește identificarea principiilor exegetice utilizate de fiecare autor, a terminologiei dogmatice specifice și a modului în care aceste interpretări reflectă contextul doctrinar și cultural al epocii lor.

Prin această abordare, articolul urmărește să evidențieze faptul că discursurile de rămas-bun din Evanghelia după Ioan au reprezentat un teren privilegiat pentru dezvoltarea teologiei patristice, iar interpretările oferite de Chiril al Alexandriei și de Augustin de Hipona constituie două dintre cele mai importante contribuții la înțelegerea acestor texte. Analiza comparativă a celor două tradiții nu doar că evidențiază diversitatea hermeneutică a gândirii patristice, ci scoate în lumină și complementaritatea dintre perspectivele teologice răsăriteană și occidentală, oferind astfel o bază solidă pentru o interpretare contemporană a Evangheliei ioaneice în continuitate cu tradiția vie a Bisericii.

### **Sf. Chiril al Alexandriei și paradigma exegetică alexandrină în interpretarea discursurilor ioaneice**

Sf. Chiril al Alexandriei (cca. 376-444) se impune ca exponent de vârf al teologiei patristice răsăritene din prima jumătate a secolului al V-lea. Fundamentată pe o profundă tradiție exegetică alexandrină – ce își află rădăcinile în lucrările lui Clement Alexandrinul și Origen, însă depășind rigorist interpretarea alegorică a celui din urmă – hermeneutica chiriliană este caracterizată de o combinaire între literalitatea textual-filologică și o profundă interpretare dogmatică, în acord cu exigențele hristologice ale epocii<sup>1</sup>. Astfel, interpretările lui Chiril se subscriu unei apologetici ortodoxe, angajată explicit în controversele dogmatice majore ale vremii, în special împotriva

---

<sup>1</sup> Lois FARAG, *St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete* (Piscataway NJ: Gorgias Press, 2007), 14-22.

nestorianismului și arianismului, precum și a pnevmatomahilor, oferind totodată și o clarificare riguroasă a terminologiei dogmatice fundamentale<sup>2</sup>.

Metoda hermeneutică a lui Chiril, expusă clar în lucrarea sa majoră, *Comentariul la Evanghelia după Ioan*, urmărește o exegeză dublă: textual-filologică și spiritual-dogmatică. De exemplu, în analiza versetului din Ioan 14,9 („Cel ce M-a văzut pe Mine L-a văzut pe Tatăl”), Chiril afirmă că aici nu este vorba doar de o „vedere” simbolică sau metaforică, ci de o epifanie ontologică a esenței divine comune Tatălui și Fiului, în acord cu tradiția consubstanțialității niceene<sup>3</sup>. Utilizând termeni tehnici specifici, precum „consubstanțial”, „indistinct” și „întemeiat în ipostas”, Chiril respinge subtil orice formă de subordinaționism și insistă asupra unității substanțiale a Persoanelor divine.

În analiza lui Chirii asupra pasajului Ioan 14,16 („Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da”), el abordează problema pneumatologică într-un mod distinctiv. Termenul-cheie „Paraclet”, cu valențe juridice și ontologice complexe, este definit de Chiril drept o Persoană divină deplină și distinctă în cadrul Treimii, utilizând conceptul de „interpenetrație” pentru a sublinia unitatea în diversitate a lucrării trinitare<sup>4</sup>. Această argumentație complexă se constituie într-o apărare explicită împotriva ereziei pnevmatomahe, care minimaliza sau nega personalitatea și divinitatea Duhului Sfânt.

În Ioan 15,5 („Eu sunt vița, voi sunteți mlădițele”), Chiril dezvoltă o interpretare profund eclesiologică și sacramentală, afirmând că metafora viței și a mlădițelor simbolizează unirea mistică și ontologică a credincioșilor cu Hristos prin Euharistie. Astfel, el utilizează termenul „a săvârși”, „a perfecționa”, pentru a sublinia că împărtășirea euharistică nu este un simplu act simbolic, ci participare reală la viața divină a Logosului întrupat.

### **Fer. Augustin și paradigma exegetică occidentală în interpretarea discursurilor ioaneice (In 14-16)**

Fer. Augustin de Hipona (354-430) este figura emblematică a teologiei occidentale patristice, al cărui comentariu asupra Evangheliei după Ioan (*In Iohannis Evangelium Tractatus*) exercită o influență profundă asupra

<sup>2</sup> John MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy* (New York: SVS Press, 2004), 75-88.

<sup>3</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, vol. 1, trad. David Maxwell (Illinois: IVP Academic, 2013), 320-8.

<sup>4</sup> Norman RUSSELL, *Cyril of Alexandria* (London: Routledge, 2000), 210-5; Frances YOUNG, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 165-72.

dezvoltării ulterioare a doctrinei și hermeneuticii creștine occidentale. Format în tradiția retoricii clasice și influențat puternic de filosofia neoplatonică, Augustin dezvoltă o hermeneutică exegetică complexă, îmbinând interpretarea literal-istorică (*sensus litteralis*) cu o profundă hermeneutică spiritual-simbolică (*sensus spiritualis*), definită în termenii unei filosofii creștine a istoriei și a timpului, dar și a unei doctrine elaborate a iubirii divine și umane (*caritas*)<sup>5</sup>.

Interpretarea augustiniană asupra discursurilor de rămas-bun din Ioan 14-16 se înscrie într-un context apologetic și pastoral precis, definit de lupta împotriva ereziilor timpului (în special arianismul, donatismul și pelagianismul). Augustin privește Evanghelia după Ioan ca pe un text profund trinitar, care dezvăluie relațiile intime dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, în interiorul unității divine, folosind însă o metodă ce integrează exegeza literală și retorică, într-un discurs profund persuasiv și catehetic<sup>6</sup>.

Fer. Augustin utilizează în interpretarea Scripturii o hermeneutică complexă, structurată pe mai multe niveluri complementare. Mai întâi, el acordă o importanță deosebită interpretării literale (*sensus litteralis*), care presupune analiza sensului direct al textului biblic prin clarificarea aspectelor semantice și gramaticale ale acestuia. Această etapă constituie fundamentul oricărei interpretări ulterioare, deoarece permite înțelegerea corectă a mesajului imediat al textului.

Pe lângă dimensiunea literală, Augustin recurge la interpretarea tipologică (*sensus typologicus*), prin care evenimentele, persoanele sau realitățile din Vechiul Testament sunt înțelese ca prefigurări ale împlinirii lor în Noul Testament. În această perspectivă, istoria biblică este percepută ca o unitate teologică, în care realitățile vechi-testamentare anticipează și pregătesc revelația deplină adusă de Iisus Hristos.

În cele din urmă, Augustin dezvoltă și o interpretare spirituală sau mistică (*sensus spiritualis*), care urmărește aprofundarea mesajului Scripturii dincolo de sensul său istoric imediat. Această abordare permite evidențierea dimensiunilor filosofico-teologice și moral-spirituale ale textului biblic, orientând interpretarea către transformarea interioară a credinciosului și către înțelegerea sensului profund al revelației divine. Astfel, hermeneutica

---

<sup>5</sup> AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De doctrina Christiana*, I, 36-40, în *PL* 34, col. 26-30. John CAVADINI, *Augustine's Interpretation of Scripture*, (Notre Dame, 2001), 22-9.

<sup>6</sup> Lewis AYRES, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 210-7.

augustiniană integrează dimensiunea lingvistică, tipologică și spirituală într-o viziune unitară asupra Scripturii<sup>7</sup>.

Un exemplu semnificativ este interpretarea versetului Ioan 14,6 („Ego sum via, et veritas, et vita”), în care Augustin identifică în această afirmație a lui Hristos o triplă dimensiune existențială și soteriologică, marcată de influențele neoplatoniciene asupra gândirii sale. Astfel, „via” este văzută ca itinerariu spiritual spre Dumnezeu, „veritas” ca fundament ontologic al realității divine, iar „vita” ca participare mistică și eshatologică la viața divină<sup>8</sup>.

În interpretarea lui Augustin asupra pasajului Ioan 14,16 („Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis”), accentul cade asupra doctrinei Filioque și asupra relației intra-trinitare dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Termenul-cheie „Paracletus” este interpretat ca „Advocatus”, „Consolator” și „Magister internus”, subliniind rolul activ și personal al Duhului Sfânt în dinamica interioară a vieții spirituale a credinciosului.

Augustin construiește aici argumentația teologică pe o structură logică clară și precisă, combinând tradiția scripturistică cu logica silogistică aristotelică. De exemplu, el argumentează că trimiterea „altui Paraclet” presupune implicit existența unei persoane divine distincte, dar consubstanțiale cu Fiul și Tatăl, și că tocmai prin acest Paraclet divin credincioșii acced la cunoașterea autentică și la iubirea divină, a cărei sursă este Treimea Însăși<sup>9</sup>.

Un aspect distinctiv al interpretării augustinienne asupra discursurilor ioaneice este accentul pus pe iubire (caritas), ca principiu hermeneutic fundamental. Astfel, în Ioan 15,12 („Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem sicut dilexi vos”), Augustin vede o poruncă ce reflectă Însăși viața internă a Treimii. Iubirea divină, explicată în termenii relației dintre Tatăl și Fiul în unitatea Duhului Sfânt, devine model și fundament pentru iubirea umană, făcând posibilă comuniunea mistică și eclezială între credincioși<sup>10</sup>.

Această hermeneutică a iubirii divine îi permite lui Augustin să construiască o teologie trinitară și antropologică profundă și coerentă, în care relația umană cu Dumnezeu este înțeleasă nu doar în termenii unei cunoașteri intelectuale, ci ai unei experiențe vii și transformatoare a carității divine.

<sup>7</sup> James J. O'DONNELL, *Augustine: Confessions*, vol. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1992), 255-8.

<sup>8</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Iohannis Evangelium Tractatus* LXIX, 1-2, în *PL* 35, col. 1809-1810.

<sup>9</sup> Rowan WILLIAMS, *On Augustine* (London: Bloomsbury, 2016), 42-5.

<sup>10</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, VIII, 10-12, în *PL* 42, col. 949-953.

### **Analiza comparativă a hermeneuticii chiriliene și augustinienne asupra discursurilor de rămas-bun (In 14-16)**

Hermeneutica patristică asupra discursurilor ioaneice prezintă două paradigme interpretative distincte și complementare: alexandrină (reprezentată prin Chiril al Alexandriei) și occidentală (reprezentată prin Augustin). Ambele paradigme împărtășesc preocuparea fundamentală pentru definirea riguroasă a Trinității și a unirii ipostatice în Hristos, dar adoptă metodologii și perspective dogmatice distincte.

În privința metodei hermeneutice: Sf. Chiril al Alexandriei utilizează o metodă duală, combinând hermeneutica textual – filologică cu exegeza tipologic-dogmatică, orientată predominant spre apărarea doctrinei unirii ipostatice și a pneumatologiei ortodoxe împotriva ereziilor contemporane lui (arianism, nestorianism și pneumatomaquism)<sup>11</sup>. Fericitul Augustin de Hipona, în schimb, aplică o hermeneutică triplă (literală, tipologică și spirituală-mistică), fundamentată puternic în logica retorică clasică, dar și în filosofie neoplatonică, orientându-și exegeza spre dimensiunea spirituală și practică a vieții creștine (iubirea, caritatea, comuniunea ecclesială)<sup>12</sup>.

În privința terminologiei dogmatice, Sfântul Chiril se concentrează pe clarificarea ontologică a relațiilor intra-trinitare, folosind concepte precum „interpenetrație”, „consubstanțialitate”, „întemeiere ipostatică”<sup>13</sup>. Fericitul Augustin dezvoltă terminologia trinitară în contextul doctrinei iubirii divine, utilizând termeni precum substantia, essentia, relatio, caritas, oferind o formulare filosofică mai explicită a procesiunii Duhului Sfânt (Filioque)<sup>14</sup>.

Una dintre cele mai semnificative divergențe exegetice și doctrinare dintre Chiril și Augustin privește pneumatologia: Sf. Chiril insistă asupra unității lucrării divine a Treimii, exprimată prin conceptul „interpenetrație”, subliniind că Duhul Sfânt este trimis din Tatăl prin Fiul, în contextul unei unități dinamice a lucrării divine. Interpretând Ioan 14,16, Chiril susține că Duhul Sfânt nu este subordonat ontologic Fiului, ci împărtășește cu Acesta și cu Tatăl o unitate de esență și lucrare absolută, exprimată explicit în limbajul ontologic alexandrin<sup>15</sup>.

Fer. Augustin introduce perspectiva occidentală a doctrinei Filioque, explicând că Duhul Sfânt purcede veșnic de la Tatăl și de la Fiul

<sup>11</sup> RUSSELL, *Cyril of Alexandria*, 120-5.

<sup>12</sup> AYRES, *Augustine and the Trinity*, 218-225.

<sup>13</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, 90-95.

<sup>14</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, VIII-X, în *PL* 42, col. 949-963.

<sup>15</sup> ST. CYRIL OF ALEXANDRIA, *Commentary on John*, 88-93.

(ex. *Patre Filioque procedit*). În comentariul său asupra lui Ioan 14,16-17, Augustin argumentează că trimiterea Duhului Sfânt de către Fiul revelează o realitate eternă a relației intra-trinitare. Folosind analogii filosofice și terminologia proprie tradiției latine (*relatio*, *processio*), el oferă un fundament scripturistic doctrinei Filioque, ce va deveni punct central al teologiei occidentale<sup>16</sup>.

Ambele paradigme patristice dezvoltă o interpretare eclezială și sacramentală profundă asupra discursurilor ioaneice, dar utilizează accente diferite. Sf. Chiril al Alexandriei accentuează ontologia unirii ipostatice ca fundament al unității ecleziale, utilizând metafora viței și mlădițelor (In 15,5) pentru a afirma participarea reală și ontologică a credincioșilor la Trupul și Sângele lui Hristos în Euharistie<sup>17</sup>. Astfel, euharistia devine mijlocul esențial prin care credincioșii participă direct la viața divină întrupată în Hristos.

Fer. Augustin dezvoltă perspectiva eclezială pe temeiul conceptului de *caritas* (iubire), văzând în unitatea Bisericii o reflectare a iubirii intra-trinitare (In 15,12). Pentru Augustin, comuniunea eclezială este posibilă datorită prezenței active a Duhului Sfânt, care transformă iubirea umană într-o comuniune spirituală autentică, ce prefigurează comuniunea cerească finală<sup>18</sup>.

## Concluzii

Analiza comparativă a interpretărilor oferite de Sf. Chiril al Alexandriei și Fer. Augustin de Hipona asupra discursurilor de rămas-bun din Evanghelia după Ioan (In 14–16) evidențiază bogăția și diversitatea remarcabilă a hermeneuticii biblice patristice. Deși ambii teologi împărtășesc același fundament scripturistic și aceeași preocupare fundamentală pentru apărarea înțelegerii ortodoxe a Treimii, a hristologiei și a pneumatologiei, abordările lor exegetice reflectă contexte teologice, culturale și intelectuale distincte, caracteristice tradițiilor creștine răsăriteană și occidentală.

Interpretarea Sfântului Chiril al Alexandriei, profund înrădăcinată în moștenirea exegetică alexandrină, evidențiază o orientare puternic dogmatică. Hermeneutica sa urmărește articularea cu precizie a relațiilor ontologice din interiorul Treimii și a unității persoanei lui Hristos prin doctrina unirii ipostatice. Astfel, textele ioaneice sunt interpretate în primul rând ca mărturii teologice autoritative care susțin consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl și deplina dumnezeire a Duhului Sfânt. Interpretarea lui Chiril este strâns legată de

<sup>16</sup> AUGUSTINUS, *In Ioannem*, Tractatus LXXIV, în PL 35, col. 1825-1830.

<sup>17</sup> YOUNG, *Biblical Exegesis*, 172-178.

<sup>18</sup> AUGUSTINUS, *Sermo 71, De Caritate*, în PL 38, col. 446-452.

controversele doctrinare ale secolului al V-lea, în special de lupta împotriva nestorianismului și a altor deviații hristologice și pnevmatologice. Ca urmare, exegeza sa relevă un efort sistematic de clarificare și apărare a vocabularului teologic care va contribui la conturarea sintezei doctrinare ortodoxe a Bisericii primare.

În schimb, Fer. Augustin abordează discursurile de rămas-bun din Evanghelia după Ioan într-un cadru filosofic și pastoral mai larg. Metoda sa hermeneutică integrează exegeza literală cu reflecția spirituală și teologică, fiind influențată de retorica clasică și de gândirea neoplatonică. Interpretarea augustiniană pune un accent deosebit pe viața interioară a Treimii și pe rolul iubirii divine (*caritas*) ca principiu care unește atât Persoanele divine, cât și comunitatea creștină. Prezența și lucrarea Duhului Sfânt, înțeles ca învățător interior și izvor al iluminării spirituale, devin elemente centrale în lectura pe care Augustin o oferă textului iohanic.

În ciuda acestor diferențe metodologice și conceptuale, cele două abordări nu sunt opuse, ci mai degrabă complementare. Accentul pus de Chiril pe precizia doctrinară și pe claritatea ontologică este echilibrat de explorarea profundă pe care Augustin o realizează asupra implicațiilor spirituale și existențiale ale textului biblic. Împreună, aceste perspective arată că exegeza patristică nu a funcționat doar ca un simplu exercițiu interpretativ, ci ca un proces dinamic prin care Scriptura a modelat conștiința teologică a Bisericii primare.

În consecință, studiul acestor două paradigme patristice demonstrează că discursurile de rămas-bun din Evanghelia după Ioan constituie un spațiu teologic privilegiat pentru articularea misterului Treimii, a rolului Duhului Sfânt și a comuniunii dintre Hristos și Biserică. În același timp, analiza comparativă a lui Chiril și Augustin oferă perspective valoroase pentru reflecția teologică contemporană, încurajând o abordare hermeneutică fidelă tradiției patristice, dar capabilă să valorifice profunzimea teologică durabilă a Evangheliei iohaneice.



# **Mama lui Mesia. Împlinire profetică în Apocalipsa 12\***

**Drd. Dorin-Ioan Sălván**

Facultatea de Teologie Ortodoxă  
Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca  
dorin.salvan@ubbcluj.ro

## **Abstract**

The identity of the female figure in Revelation 12 remains a subject of ongoing debate within the Christian hermeneutical tradition. Some ancient writers have identified the Woman of the heavenly vision with Mary, the Mother of God. Others have rejected this interpretation because the Woman in chapter 12 experiences labor pains in childbirth, which would appear to contradict the Christian doctrine concerning the virginal and miraculous birth of Jesus Christ. Therefore, the present study briefly investigates whether the Apocalypse of John presents the Virgin Mary as the Mother of the Messiah in Revelation 12, understood as a historical person in whom all the Old Testament and rabbinic prophecies concerning the mother of the Messiah were fulfilled.

**Keywords:** Apocalypse, mother, messiah, fulfillment, interpretation

## **Introducere**

Ultima carte din canonul scripturistic, Apocalipsa Sfântului Ioan, ne descoperă în capitolul al 12-lea o figură feminină, care tronează în ceruri și este înveșmântată cu soarele (Apoc 12,1). Împărăteasa din ceruri este mama copilului „de parte bărbătească, care avea să păstorească toate neamurile cu toiag de fier” (Apoc 12,5).

Sfântul Ioan ne relevă succesiv identitatea copilului „de parte bărbătească”. El este „răpit la Dumnezeu și la tronul lui” (Apoc 12,5), este Stăpânul Hristos și Mielul prin sângele căruia martirii au biruit Balaurul (Apoc 12,10-11) și este Iisus, pentru care urmașii Femeii păzesc poruncile lui Dumnezeu și țin mărturia Domnului (Apoc 12,18).

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Stelian Tofană) pentru publicare în acest volum.

Femeia din Apocalipsa 12 este mama Domnului Hristos. Ea este Fecioara Maria, mama lui Mesia, în persoana căreia toate profețiile despre mama Regelui mesianic s-au împlinit. Prin urmare, în prezentul studiu voi expune, într-o formă succintă, împlinirea profețiilor despre mama lui Mesia în persoana Fecioarei Maria.

### **Mama lui Mesia – personaj istoric**

Capitolele 11-12 din cartea Apocalipsa ne descoperă pericopa despre Femeia „înveșmântată cu soarele” (Apoc 11,19-12,18), în care protagoniștii sunt creionați în relație cu personajul feminin: soarele, luna, stelele, pământul, vulturul cel mare, rămășița seminției ei, Templul, Chivotul, glasurile, Dumnezeu, Copilul de parte bărbătească și Balaurul cel mare. Copilul și Balaurul sunt protagoniștii cu care figura feminină interacționează pe tot parcursul capitolului al 12-lea, în timp ce Dumnezeu este subiectul „nevăzut” al întregii acțiunii, în care Femeia este mereu salvată<sup>1</sup>.

În calitate de protagoniști, Copilul și Balaurul au fost interpretați în calitate de figuri individuale de majoritatea exegeților antici și medievali, ortodocși și eterodocși moderni. Copilul „de parte bărbătească” este un simbol pentru persoana Domnului Iisus Hristos. El este Pruncul din pântecul Mariei și Copilul născut în Betleem. El este Mântuitorul, care a fost înălțat la cer și Domnul care împărățește, a cărui mărturie este ținută de creștinii prigoniți de Balaur. În antiteză cu Domnul care împărățește, Balaurul este un simbol individual pentru Satana, care a ispitit-o pe Eva în Eden, a încercat să îl ucidă pe Pruncul Iisus la naștere și îi prigonește prin autoritățile imperiale romane pe creștini, care sunt urmașii seminției Femeii, mamei lui Mesia<sup>2</sup>.

Așadar, Copilul și Balaurul din Apocalipsa reprezintă două figuri individuale. Prin urmare, figura feminină cu care Copilul și Balaurul interacționează pe tot parcursul capitolului al 12-lea, în calitate de mamă a

<sup>1</sup> În cartea Apocalipsa Sfântului Ioan, exegeții evidențiază „pasivul divin”, prin care Dumnezeu este subiectul „nevăzut” al acțiunii, care o protejează pe Femeia „înveșmântată cu soarele” de prigoanele succesive ale Balaurului. A se consulta: Jan DOCHHORH, *Schriftgelehrte Prophetie: der eschatologische Teufelsfall in Apc Joh 12 und seine Bedeutung für das Verständnis der Johannesoffenbarung* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2010), 40-5; David E. AUNE, *Revelation 6-16*, în WBC 52B (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 6-16, 695; Craig S. KEENER, *Revelation*, în NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 367.

<sup>2</sup> Pentru mai multe detalii cu privire la identitatea Copilului și Balaurului în calitate de figuri individuale a se vedea: Brant PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, trad. Monica Broșteanu (București: Humanitas, 2020), 39-40.

lui Mesia, reprezintă în primul rând o figură individuală, care este Fecioara Maria, mama lui Iisus, pe care creștinii o numesc Maica Domnului<sup>3</sup>.

### **Mama lui Mesia (Apoc 12,1-2.5) – Fecioara din Isaia (Is 7,14)**

Femeia „înveșmântată cu soarele” constituie un simbol pentru Fecioara Maria, mama Domnului Iisus Hristos. În persoana Mariei au fost împlinite toate profețiile despre mama lui Mesia. În acest sens, înțelegem de ce profeția despre semnul din casa lui David din cartea Isaia a fost interpretată mesianic de Evanghelistul Matei „Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și vor chema *numele lui Emanuel*” (Mt 1,23; Is 7,14)<sup>4</sup>.

Sfântul Evanghelist Matei o identifică pe Fecioara din profeția lui Isaia cu Maria, logodnica Sfântului Iosif și mama lui Iisus:

„Iar nașterea lui Iisus Hristos așa a fost: Maria, mama Lui (*τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας*), fiind logodită cu Iosif, fără să fi fost ei înainte împreună, s-a aflat având în pântece (*αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα*) de la Duhul Sfânt. Iosif, logodnicul ei, drept fiind și nevrând s-o vădească, a voit s-o lase în ascuns. Și cugetând el acestea, iată îngerul Domnului i s-a arătat în vis, grăind: Iosife, fiul lui David, nu te teme a lua pe Maria, logodnica ta, că ce s-a zămislit într-însa este de la Duhul Sfânt. Ea va naște Fiul (*τέξεται δὲ υἱὸν*) și vei chema numele Lui: Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor. Acestea toate s-au făcut (*Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν*) ca să se îplinească (*ἵνα πληρωθῇ*) ceea ce s-a zis de Domnul prin proorocul care zice (*τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος*): Iată, Fecioara va avea în pântece (*ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει*) și va naște Fiul (*τέξεται υἱὸν*) și vor chema numele Lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu. Și deșteptându-se din somn, Iosif a făcut așa precum i-a poruncit îngerul Domnului și a luat la el pe logodnica sa. Și fără să fi cunoscut-o pe ea Iosif, Maria a născut pe Fiul său Cel Unul-Născut (*οὗ ἔτεκεν υἱόν*), Căruia I-a pus numele Iisus” (Mt 1,18-25).

<sup>3</sup> Despre relația între Femeia „înveșmântată cu soarele” și Copilul și Balaurul care dezvăluie identitatea individuală a simbolului feminin se poate consulta: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 40.

<sup>4</sup> În lucrarea exegetului Hamilton despre Fecioara Maria este analizată împlinirea profeției din Isaia 7,14 în persoana Maicii Domnului descrisă în Evanghelia după Matei. A se vedea: James M. HAMILTON Jr., *Revelation. The Spirit Speaks to the Churches* (Wheaton: Crossway, 2012), 209.

Astfel, Maria din Nazaret este Fecioara care l-a născut în orășelul Betleem pe Mesia, Iisus Hristos (Mt 2,1; Lc 2,4-7.15). Ea este mama lui „Dumnezeu este cu noi” (Mt 1,23)<sup>5</sup>.

În ultima carte din canonul Noului Testament, Domnul „vine curând” (Apoc 22,12). În pericopa despre Femeia „înveșmântată cu soarele”, Nașterea Domnului este anunțată prin deschiderea Templului lui Dumnezeu în cer, apariția Chivotului, manifestarea glasurilor puternice și revelarea semnului mare în cer, care este mama Copilului, de parte bărbătească” (Apoc 11,19-12,2). Asemenea autorului primei Evanghelii din canonul scripturistic, autorul cărții Apocalipsa relația dintre profeția din cartea Isaia și descrierea Nașterii Domnului în Apocalipsa 12<sup>6</sup>:

*Διὰ τοῦτο δώσει Κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει, καὶ τέξεται υἱόν*

„Pentru aceasta Domnul meu vă va da un semn: Iată, **Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu**” (Is 7,14)

*Καὶ σημεῖον μέγα ὥφθη γυνὴ (...) ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ ἔτεκεν υἱόν, ἄρσεν*

„Și **semn mare** a fost văzut: o Femeie (...) are în pântece și **a născut Fiu**, de parte bărbătească” (Apoc 1,1-2.5)

În cartea profetului Isaia, nașterea lui Mesia din Fecioară reprezintă „semnul” (*σημεῖον*) recunoașterii venirii Unsului lui Dumnezeu pe pământ (Is 7,14). În cartea Apocalipsa, Femeia „înveșmântată cu soarele” este „semn mare” (*σημεῖον μέγα*) pentru nașterea Domnului Hristos (Apoc 12,1). În viziunea profetului Isaia, Fecioara „va lua în pântece” (*ἐν γαστρὶ ἔξει*), iar în viziunea Sfântului Ioan, Femeia „are în pântece” (*ἐν γαστρὶ ἔχουσα*) (Apoc 12,2). Nu în ultimul rând, în profeția lui Isaia, Fecioara „va naște Fiu” (*τέξεται υἱόν*), în timp ce în cartea Apocalipsa, Femeia „a născut Fiu” (*ἔτεκεν υἱόν*) (Apoc 12,5). Așadar, Sfântul Ioan interpretează profeția despre Fecioară din cartea Isaia în cheie mesianică și mariologică. Fecioara din cartea Isaia este Maica Domnului, Femeia „înveșmântată cu soarele” din cartea Apocalipsa<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Despre titlul pe care Duhul Sfânt îl oferă Fecioarei Maria prin cuvintele Sfintei Elisabeta a se vedea: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 85-7.

<sup>6</sup> Prezentarea profeției din Is 7,14 și împlinirea profetică din Apoc 1,1-2.5 are ca model expunerea din studiul teologului romano-catolic Pitre: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 88-9.

<sup>7</sup> Eugen PENTIUC, *Iisus Mesia în Biblia ebraică* (București: Basilica, 2016), 151-162.

Creștinii antici au receptat interpretarea mesianică și mariologică pe care autorii Noului Testament au oferit-o profeției din cartea Isaia. Scrierile atribuite Sfântului Iustin Martirul (d. 165), lui Tertulian (d. 240), lui Lactanțiu (d. 320), lui Eusebiu (d. 339), Episcop de Cezareea, și Sfinților Atanasie cel Mare (d. 373), Patriarh de Alexandria, Grigorie (390), Episcop de Nazianz, Ambrozie (d. 397), Episcop de Milan, Ioan Hrisostom (d. 407), Patriarh de Constantinopol, Ieronim (d. 420), Augustin (d. 430), Episcop de Hipona, și Maxim (d. 465), Episcop de Turin, evidențiază identificarea Fecioarei din cartea Isaia cu Maria, mama lui Domnului Hristos<sup>8</sup>.

### **Mama lui Mesia (Apoc 12,1-2.5) - Mama din Isaia (Is 66,6-11)**

O altă profeție din cartea Sfântului Isaia despre nașterea lui Mesia a fost interpretată în cheie mesianică și mariologică de primii creștini. Profeția din Is 66,6-11 descoperă nașterea fără dureri a mamei lui Mesia:

„Un glas ! Un vuiet din cetate (φωνή κραυγῆς ἐκ πόλεως)! Un glas din templu (φωνή ἐκ ναοῦ)! Este glasul Domnului (φωνή Κυρίου)! El răsplătește vrăjmașilor Săi după faptele lor. / Înainte de a se zvârcoli în dureri de naștere (πρὶν ἢ τὴν ὀδίνουσα), ea a născut (τεκεῖ); înainte de a simți chinul (πρὶν ἔλθεῖν τὸν πόνον τῶν ὀδίνων), ea a născut un fiu (ἔτεκεν ἄρσεν). / Cine a auzit sau cine a văzut unele ca acestea? Oare o țară se naște într-o singură zi și un popor dintr-odată? Abia au apucat-o durerile nașterii (ὅτι ὤδινε) și fiica Sionului a și născut fiu (ἔτεκε Σιών τὰ παιδία αὐτῆς)! / Oare, Eu voi deschide pânțelele fără să-l las să nască? Zice Domnul. Sau Eu, Cel ce fac să nască, îl voi închide? / Bucură-te, Ierusalime, și voi, cei care îl iubiți, săltați de veselie. Fiți în culmea veseliei, voi cei care îl plângeați! / Astfel ca voi să fiți alăptați și să vă săturați la pieptul mângâierilor sale, să sorbiți și să vă desfățați la sânul slavei sale!” (Is 66,6-11)<sup>9</sup>.

Creștinii antici au interpretat profeția despre nașterea fără dureri a mamei lui Mesia în cheie mariologică. Femeia care naște fără chinurile facerii a fost identificată cu Fecioara Maria de Sfinții Igantie (d. 107), Episcop de Antiohia, Irineu (d. 202), Episcop de Lion, Efreim Sirul (d. 373), Grigorie

<sup>8</sup> Pentru mai multe detalii despre identificarea Mariei, mamei lui Mesia, cu profeția din Is 7,14 a se consulta: Thomas C. ODEN, *Isaiah 1-39*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture: Old Testament 10* (Downers Grove: InterVarsity Press Academic, 2004), 60-4.

<sup>9</sup> În studiul părintelui ortodox Pentiuc despre profețiile mesianice, profesorul român explică împlinirea profeției din Is 66,6-11 în relație cu Maria: PENTIUC, *Iisus Mesia în Biblia ebraică*, 151-162.

(d. 394), Episcop de Nissa, Ambrozie (d. 397), Episcop de Milan, Augustin (d. 430), Episcop de Hipona, Chiril (d. 444), Patriarh de Alexandria, Proclu (d. 446), Patriarh de Constantinopol, și Leon I (d. 461), Papă al Romei. De asemenea, o lucrare atribuită Sfântului Methodie (d. 311), Episcop de Olimp, o identifică pe Femeia din Isaia 66 cu Maica Domnului<sup>10</sup>.

Scrierile primilor creștini nu sunt singurele scrieri în care Femeia din Isaia 66 este identificată cu mama lui Mesia. În tradiția iudaică, viziunea pe care profetul Isaia o are despre Femeia care naște fără a trăi chinurile facerii a fost interpretată de iudeii antici în cheie mesianică. În Targumul aramaic pentru cartea Isaia, Femeia dă naștere regelui mesianic înainte de a simți durerile facerii: „Înainte să-i vină durerea, va fi eliberată și, înainte s-o apuce tremurul, precum chinurile unei femei care naște, regele ei se va dezvălui. Cine a mai văzut așa ceva?” (*Targum Isaia* 66,7-8). De asemenea, Targumul Neofiti descoperă că venirea lui Mesia va aduce pacea atât între oameni, cât și între Dumnezeu și oameni, așa cum era odinioară în Eden, unde oamenii nu cunoșteau răul și durerea: „Dușmănie voi pune între tine și femeie, între fiii tăi și fiii ei. Pentru fiii ei va fi totuși un leac, dar pentru tine, șarpe, nu va fi leac, deoarece ei vor face împăcare la sfârșit, în ziua Regelui Mesia” (*Targum Neofit la Facerea* 3,15)<sup>11</sup>.

Comentariile rabinice redactate între secolele III-V pentru cartea Facerea o identifică pe Femeie cu mama lui Mesia: „Cel Sfânt, binecuvântat fie El, crea lumina lui Mesia astfel: <Înainte de a se zvârcoli, a născut (Is 66,7). Înainte să se nască cel din urmă care îl va înrobi [pe Israel], s-a născut cel dintâi răscumpărător>” (*Genesis Rabbah* 85,1). Prin urmare, nu doar tradiția creștină a oferit o interpretare mesianică pentru Femeia din Isaia 66. Iudeii antici au identificat-o pe Femeia din finalul cărții Isaia cu mama lui Mesia<sup>12</sup>.

### **Fecioara Maria – Femeia din Apocalipsa 12. Est vs. Vest?**

În pofida interpretării mariologice pe care creștinii antici au oferit-o profețiilor Fecioarei și Femeii care nasc în cartea Isaia (Is 7,14; 66,7-8), comentatorii antici latini nu au identificat-o pe Femeia din Apocalipsa 12

<sup>10</sup> Lista părinților antici care o identifică pe Fecioara Maria în profeția din Isaia 66 poate fi consultată în studiul teologului Schmidt: Thomas C. SCHMIDT, *The Book of Revelation and Its Eastern Commentators* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 105-7.

<sup>11</sup> Iudeii antici, asemenea primilor creștini, au interpretat mesianic versetele din Fac 3,15 și Is 66,6-11 și au identificat-o pe Femeia din profeții cu mama Regelui Mesia. A se vedea: McNAMAR, *Targum Neofiti 1: Genesis*, 61.

<sup>12</sup> Pentru o analiză a comentariului rabinic a se consulta: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 33-4.

cu Fecioara Maria. Asemenea scriitorilor latini, o parte dintre comentatorii antici greci au fost rezervați pentru a interpreta mariologic identitatea Femeii „înveșmântată cu soarele”. Sfinții Ipolit și Victor, nord-africanul Ticoniu și Sfântul Cezar, finții Methodie și Andrei au interpretat eclesiologic pericopa despre Femeia „înveșmântată cu soarele” și au dezaprobat interpretarea mariologică<sup>13</sup>.

Reticența creștinilor antici cu privire la interpretarea mariologică a identității Femeii din Apocalipsa 12 a fost dezvăluită de cel mai vechi comentariu grecesc pentru cartea Apocalipsa care a supraviețuit. Comentariul lui Oecumeniu oferă o explicație plauzibilă pentru alegerea părinților greci și latini pentru interpretarea eclesiologică a Femeii „înveșmântată cu soarele”. Dogma Bisericii despre Nașterea supranaturală a Mântuitorului Hristos din Fecioară, care nu a trăit chinurile facerii, i-a determinat pe mulți creștini antici să renunțe la interpretarea mariologică. Pentru a nu sugera că Maica Domnului a cunoscut suferință la Nașterea lui Iisus, părinții au identificat-o pe Femeia din Apocalipsa 12 cu Biserica lui Hristos<sup>14</sup>.

Astfel, deși părinții greci și latini au identificat-o pe Fecioara Maria cu Femeia care naște în cartea profetului Isaia (Is 7,14; 66,7-8), pentru a nu încălca dogma Bisericii, ei au identificat-o pe Femeia „înveșmântată cu soarele” cu Biserica lui Hristos. Cu toate acestea, interpretarea mariologică nu a fost abandonată. Sfinții Efrem Sirul și Epifanie (d. 403), Episcop de Salamina, alături de comentariul bizantin al lui Oecumeniu, redactat în secolul al VI-lea, și omilia unui copt anonim, datată între secolele VI-VII, au oferit o identitate mariologică Femeii din Apocalipsa 12. Pentru ei, chinurile facerii pe care le trăiește mama lui Mesia din Apocalipsa 12 nu au reprezentat o încălcare a învățăturii Bisericii despre nașterea supranaturală a Mântuitorului Hristos din Fecioara Maria, care nu a suferit la naștere. Pentru creștinii antici care au identificat-o pe Femeia „înveșmântată cu soarele” cu Maica Domnului, chinurile nașterii au fost trăite de Maria în timpul prigoanei regelui Irod și la moartea Fiului ei pe cruce<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Comentariul Sfântului Andrei, Episcop de Cezareea, reprezintă un exemplu antic elocvent pentru interpretarea eclesiologică a Femeii din Apocalipsa 12 și dezaprobarea metodei mariologice pentru identitatea personajului feminin „înveșmântat cu soarele”. A se consulta: ANDREW, *Greek Commentaries on Revelation*, 154-5.

<sup>14</sup> Despre reticența creștinilor antici și medievali pentru a o identifica pe Femeia „înveșmântată cu soarele” cu Maica Domnului a se vedea: SCHMIDT, *The Book of Revelation*, 106-7.

<sup>15</sup> În comentariul bizantinului Oecumeniu este analizată alegerea Părinților Bisericii din primele secole creștine pentru identitatea Femeii din Apocalipsa 12 cu Biserica: OECUMENIUS, *Commentary on the Apocalypse*, vol. 112 (Washington D.C.: The Catholic University of

Sfântul Efrem Sirul, care în a doua jumătate a secolului al IV-lea o identifică pe Femeia din Apocalipsa 12 cu Maria, mama lui Iisus, neagă nașterea în chinuri a Maicii Domnului: „Cum ar fi fost cu puțință ca ea să nască în chinuri potrivit blestemului primordial? Dacă Maria a fost <binecuvântată între femei> (Lc 1,42), ea va fi fost scutită de blestemul de la începuturi și de nașterea în dureri” (*Comentariu la Diatessaron* 2,6)<sup>16</sup>.

Un secol mai târziu, comentariul bizantinului Oecumeniu interpretează chinurile nașterii pe care le trăiește Femeia din Apocalipsa 12 cu „slăbirea” inimii în perioada în care a purtat Copilul în pânțe. Oecumeniu își argumentează interpretarea cu strigătul inimii slăbite pe care Moise o avea în încercarea de a-și salva poporul (Ieș 14,55)<sup>17</sup>.

Nașterea în dureri despre care relatează autorul cărții *Facerea* a fost receptată în tradițiile iudaice și creștine în calitate de urmări ale neascultării protopărinților Adam și Eva de Dumnezeu în Eden:

„Iar femeii i-a zis [Dumnezeu]: <Voi înmulți mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naște copii (ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα); atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni>” (Fac 3,16). În schimb, nașterea lui Mesia a fost interpretată o reîntoarcere la nașterea paradisiacă, în care Femeia nu cunoștea chinurile facerii. Astfel, comentariile rabinice consemnează că „în această lume femeia naște copii în dureri, dar în vremea ce va să vină, iată ce e scris: <Înainte de a se zvârcoli a născut, înainte să-i vină chinurile a adus pe lume un fiu>” (*Leveticus Rabbah* 14,9)<sup>18</sup>.

Scrierile patristice evidențiază dumnezeirea Mântuitorului Hristos prin Nașterea supranaturală din Fecioara Maria. Pentru Sfântul Irineu, nașterea Domnului este o taină care relevă ascultarea deplină a Mariei de Dumnezeu, prin care mântuirea este posibilă pentru întreaga omenire. Pentru Sfinții Augustin și Chiril, nașterea Fiului lui Dumnezeu nu a „violat” fecioria Mariei.

---

America Press, 2006), 109.

<sup>16</sup> Pentru detalii despre interpretarea Sfântului Efrem a se vedea: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 150.

<sup>17</sup> OECUMENIUS, *Commentary on the Apocalypse*, 109.

<sup>18</sup> Scrierile iudaice din Antichitate despre Is 66,6-11 așează în relație împlinirea profetică din Fac 3,15-16 cu nașterea Femeii fără a trăii durerile facerii din cartea profetului Isaia. A se vedea: Thomas C. ODEN, *Matthew 1-13*, în *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament 1a* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001), 92. Pentru Sf. Ioan Hrisostom, durerile nașterii pe care femeile le trăiesc reprezintă aducerea aminte pentru căderea în păcat (*Omilii la cartea Facerea* 17,30-31.36).

Maica Domnului i-a dat naștere lui Iisus fără durere, fără corupere și fără schimbare pentru că El este Dumnezeu<sup>19</sup>.

Așadar, Femeia „înveșmântată cu soarele” este un simbol pentru Fecioara Maria, mama Domnului Hristos. Chinurile nașterii lui Mesia din Apocalipsa 12 nu reprezintă durerile facerii pe care Maria, în calitate de mamă a Fiului lui Dumnezeu, nu le-a trăit la nașterea Domnului în Betleem. Durerile facerii despre care scrie Sfântul Ioan simbolizează chinurile nașterii pe care Maica Domnului le-a trăit în timpul răstignirii Mântuitorului<sup>20</sup>.

### **Fecioara Maria – Femeia din Apocalipsa 12. Împlinire profetică**

Verbul pe care autorul cărții Apocalipsa îl utilizează pentru a releva chinurile nașterii Femeii „înveșmântată cu soarele”, βασανίζω („a chinui”, „a tortura”; în text: βασανιζομένη) nu este folosit de autorii cărților din Vechiul și Noul Testament pentru a desemna o naștere dureroasă. Termenul este întrebuințat pentru a sugera suferința și tortura cauzate de boli sau vrăjmași. În plus față de aceasta, termenul folosit de traducătorii Septuagintei pentru a reda nașterea în suferința este λύπη („întristare”; în text: λύπαις). Domnul Hristos le-a profețit Apostolilor întristarea și bucuria de care vor avea parte asemenea unei femei însărcinate la Moartea și Învierea Domnului:

„Adevărat, adevărat zic vouă că voi veți plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura. Voi vă veți întrista (λυπηθήσεσθε), dar întristarea (ή λύπη) voastră se va preface în bucurie. / Femeia (ή γυνή), când e să nască (ὅταν τίκῃ), se întristează (λύπην ἔχει), fiindcă a sosit ceasul ei (ἡλθεν ἡ ὥρα αὐτῆς); dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume. / Deci și voi acum sunteți triști (λύπην ἔχετε), dar iarăși vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi” (In 16,20-22).

<sup>19</sup> Scrierile creștinilor antici au interpretat mesianic și mariologic nașterea Femeii lipsită de dureri din cartea Isaia. Pentru primii creștini, Maria nu a trăit chinurile nașterii lui Iisus: MATTHEW, *Ancient Christian Commentary*, 91-3.

<sup>20</sup> Teologul romano-catolic Pitre demarează o investigație hermeneutică despre chinurile nașterii pe care Femeia din Apocalipsa 12 le trăiește în calitate de simbol al Fecioarei Maria la nașterea Domnului Hristos. Exegetul american realizează o conexiune între profeția Mântuitorului Hristos pentru durerile Răstignirii (In 16,20-22), pe care le aseamănă cu durerile facerii, și durerea pe care Maica Domnului o trăiește pentru Fiul ei la Cruce. Pentru Pitre, Maica Domnului devine mama tuturor creștinilor în durerea pe care o trăiește pentru Domnul Răstignit. Așadar, Fecioara Maria a trăit chinurile facerii nu la Nașterea Domnului, ci în timpul Răstignirii, când a devenit mama creștinilor. A se consulta: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 139-144.

Mântuitorul îi asemănă pe ucenici cu o femeie însărcinată. Tristețea femeii care are în pântece este cauzată de nașterea dureroasă. Pentru Hristos, răstignirea și moartea lui sunt asemenea unei nașteri în suferință, în timp ce Învierea reprezintă bucuria pe care o aduce copilul nou-născut în lume<sup>21</sup>.

Evangelistul Ioan notează ulterior cuvintele pe care Domnul Răstignit le-a rostit către Fecioara Maria și ucenicul iubit, prin care este împlinită profeția întristării ucenicilor la Cruce:

„Și stăteau, lângă crucea lui Iisus, mama Lui (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) și sora mamei Lui, Maria lui Cleopa, și Maria Magdalena. / Deci Iisus, văzând pe mama Sa (ἰδὼν τὴν μητέρα) și pe ucenicul (τὸν μαθητήν) pe care Îl iubea stând alături, a zis mamei Sale: Femeie, iată fiul tău! (Γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου) / Apoi a zis ucenicului: Iată mama ta! (Ἴδε ἡ μήτηρ σου) Și din ceasul acela (ἀπὸ ἐκείνης τῆς ὥρας) ucenicul a luat-o la sine” (In 19,25-27).

Ceasul întristării ucenicilor la moartea Mântuitorului pe Cruce este comparat cu ceasul întristării unei femei care naște. Dintre toți martorii Răstignirii, Fecioara Maria a fost Femeia care a trăit cel mai profund suferința ceasului întristării pentru Fiul ei. La Cruce, Maica Domnului devine mama tuturor credincioșilor care au mărturia lui Iisus. Astfel, Femeia din Apocalipsa 12 este un simbol pentru Fecioara Maria, Femeia de la Cruce, care a devenit mama tuturor celor care cred în Domnul Hristos<sup>22</sup>.

Conflictele între Balaurul cel Mare și Femeia „înveșmântată cu soarele” (Apoc 12,13-16), care sunt descrise după nașterea Copilului de parte bărbătească (Apoc 12,5), au cunoscut în Antichitate și Evul Mediu timpuriu două tradiții de interpretare. Asocierea între prigoanele realizate de romani împotriva creștinilor antici și conflictele între Balaur și Femeia din

<sup>21</sup> Pentru mai multe detalii depre investigația hermeneutică demarată de Pitre cu privire la durerile facerii trăite de Maria la Cruce, când a devenit mama celor care îl urmează pe Fiul ei, Domnul Iisus Hristos a se vedea: PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 139-144. Asocierea între asemănarea durerii pe care o trăiesc ucenicii Domnului la Cruce și durerea femeii care naște a fost împlinită de Maica Domnului, în calitate nu doar de mamă a lui Iisus, dar și de ucenică a Domnului Hristos. Maria este singura Femeie cu care Domnul Răstignit poartă un dialog. De asemenea, singurul dialog pe care Hristos îl poartă cu cei din cercul său apropiat, care credeau în misiunea lui, este în contextul în care Fecioara Maria este lăsată în grija ucenicului iubit, primind de la Hristos titlul de „Mamă” (In 19,25-27).

<sup>22</sup> PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 141-3.

Apocalipsa 12 a fost consemnată în comentariile latine ale Sfântului Victor, nord-africanului Ticoniu și Sfinților Cezar și Beda Venerabilul<sup>23</sup>.

De asemenea, în comentariul bizantin al Sfântului Andrei, fuga Femeii în deșert simbolizează fuga creștinilor în munți și peșteri pentru a fi salvați de complotul ucigaș al Diavolului. Fuga personajului feminin în deșert este interpretată de Sfântul Andrei nu doar în sens material, ci și în sens spiritual. Pentru comentatorul bizantin, pustiul reprezintă locul în care oamenii credincioși exersează smerenia și își corectează impulsurile păcătoase<sup>24</sup>.

A doua tradiție hermeneutică pentru conflictele între Balaurul cel mare și Femeia din Apocalipsa 12 este reprezentată de interpretarea mariologică a pericopei despre Femeia „înveșmântată cu soarele”. În comentariul bizantinului Oecumeniu, conflictele între Balaur și Femeie sunt interpretate în calitate de evenimente istorice din viața Mântuitorului. Identificarea Femeii cu Fecioara Maria îi permite lui Oecumeniu să asocieze conflictele din Apocalipsa 12 cu ordinul regelui Irod prin care Prunul Iisus să fie omorât, intervenția îngerului pentru ca Iosif, Maica Domnului și Domnul Hristos să fugă în Egipt. De asemenea, comentatorul bizantin interpretează simbolic potopul provocat de Balaur pentru a o ucide pe Femeie. Apele pe care le varsă Diavolul simbolizează durerile pe care Maica Domnului le-a trăit la moartea Fiului ei pe Cruce. Pământul care îi vine Femeii din Apocalipsa 12 în ajutor este „pământul care l-a primit în mormânt” pe Domnul Hristos și care l-a dat înapoi la Înviere<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Pentru interpretarea Sfântului Victor a se vedea: VICTORINUS OF PETOVIVUM, APRINCIVS OF BEJA, CAESARIUS DE ARLES, BEDE THE VENERABLE, *Latin Commentaries on Revelation*, în ACT (Downers Grove: InterVarsity Press, 2011), 16-17; Nord-africanul Ticoniu compară fuga Femeii în deșert cu peregrinarea poporului iudeu în pustiul Sinaiului. Pentru Ticoniu, Israel este Biserica, care este persecutată de Diavol prin „apa” aruncată din „gura” Balaurului. A se consulta: TYCONIUS, *Exposition of the Apocalypse*, în FOC 134 (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2017), 126-7, 130; Sfinții Cezar și Beda împărtășesc interpretarea comentariului lui Ticoniu despre peregrinarea Bisericii în pustiul lumii acesteia și prigoanele anticreștine. A se vedea: CAESARIUS, *Latin Commentaries on Revelation*, 86-7; BEDE, *Latin Commentaries on Revelation*, 151-3.

<sup>24</sup> Interpretarea Sfântului Andrei despre fuga Femeii din Apocalipsa 12 în pustiul relevă caracterul duhovnicesc al comentariului andreian: ANDREW OF CAESAREEA, *Commentary on the Apocalypse*, în FOC 123 (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2011), 141-6.

<sup>25</sup> În comentariul lui Oecumeniu poate fi observată asocierea între durerile pe care le trăiește Femeia „înveșmântată cu soarele” la nașterea Copilului de parte bărbătească și durerile pe care Fecioara Maria le-a trăit în timpul Răstignirii Fiului ei. A se vedea: OECUMENIUS, *Commentary on the Apocalypse*, 111-7.

Comentariul bizantinului Oecumeniu nu este singura scriere creștină care asociază conflictele între Balaurul cel mare și Femeia din Apocalipsa 12 cu evenimente din viața Maicii Domnului. Comentariul carolingian al lui Theodulf oferă o perspectivă mariologică identității Femeii „înveșmântată cu soarele”. Așadar, pentru comentatorul din Apus, fuga Femeii în Egipt reprezintă atât fuga Fecioarei Maria cu Pruncul Iisus în Egipt, cât și persecuția Bisericii de către Antihrist<sup>26</sup>.

Prin urmare, Femeia „înveșmântată cu soarele”, care este mama lui Mesia, o reprezintă pe Fecioara Maria în calitate de persoană individuală istorică. Maica Domnului este Femeia în care au fost împlinite toate profețiile despre mama Unsului lui Dumnezeu. Tradițiile antice iudaice și creștine au identificat Fecioara și Femeia din cartea profetului Isaia (Is 7,14; 66,6-7) cu Femeia din care se va naște Mesia. Ea avea să nască fără dureri pentru ca nașterea Unsului lui Dumnezeu să restabilească ordinea paradisiacă. Chinurile nașterii au fost trăite de Maria, mama lui Iisus la Cruce, când Mântuitorul, înainte de a muri, a ridicat-o la statutul de mamă a tuturor credincioșilor lui. Nu în ultimul rând, evenimentele pe care Femeia din Apocalipsa 12 le expediază au fost asociate de unii creștini din Antichitate și Evul Mediu timpuriu cu evenimente istorice din viața Maicii Domnului și a Pruncului Iisus<sup>27</sup>.

### Concluzie

În concluzie, Fecioara Maria este descrisă în Apocalipsa 12 în calitate de mamă a Domnului Hristos, care tronează în cer. Ea este transfigurată în Împărăția lui Dumnezeu. Soarele îi este veșmânt, luna îi este tron, iar stelele cerului îi compun coroana. Maica Domnului reprezintă un model pentru destinatarii Sfântului Ioan din Patmos, care se aflau sub prigoane, deoarece

---

<sup>26</sup> Episcopul carolingian Theodulf oferă în comentariul succint pentru cartea Apocalipsa atât perspectiva eclesiologică, cât și interpretarea mariologică pentru identitatea Femeii „înveșmântată cu soarele” din capitolul al 12-lea. De aceea, comentatorul din Apus identifică momente din viața Maicii Domnului care sunt redată simbolic în ultima scrierea din canonul Noului Testament. Astfel, comentariul lui Theodulf este primul comentariu care a supraviețuit din Biserica de Apus care urmează cele două linii de interpretare, eclesiologică și mariologică, pentru identitatea Femeii din Apocalipsa 12. A se consulta: THEODULF OF ORLEANS, *Carolingian Commentaries on the Apocalypse by Theodulf and Smaragdus* (Kalamazoo: Western Michigan University Press, 2019), 52-3.

<sup>27</sup> Pentru ridicarea Fecioarei Maria la statul de mamă a creștinilor a se vedea studiul lui Pitre despre Maica Domnului, în care sunt analizate episoadele din Evangheliile după Luca și Ioan, unde Maria este numită mai întâi „Maica Domnului meu” de către Sfânta Elisabeta (Lc 1,26-38), iar apoi mamă a ucenicilor Domnului chiar de către Mântuitorul Răstignit (In 19,25-26): PITRE, *Isus și rădăcinile evreiești ale Mariei*, 62-5, 141-4.

În persoana mamei lui Iisus au fost împlinite toate profețiile despre mama faimosului rege mesianic din literatura biblică și rabinică. Astfel, creștinii antici puteau privi la viața istorică a Maicii Domnului și la descoperirea ei în cer pentru a păzi poruncile lui Dumnezeu și mărturisi pe Domnul Hristos chiar și cu prețul vieții. Asumarea modelului Fecioarei Maria în timpul prigoanelor avea să fie răsplătit cu de Domnul Hristos cu un loc pregătit de Dumnezeu în cer.



# Repere biblice și patristice despre pocăință\*

Drd. **Petrică Marian Nicoară**

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

petrica.nicoara@ubbcluj.ro

## Abstract

This article aims to capture the biblical and theological dimension of repentance, analysed in both the Old and New Testaments, with emphasis on the Lucanian dimension of repentance, as well as the subsequent developments in the patristic tradition. The study starts from the linguistic foundations of the concept, showing that the Hebrew terms *šûb* and *niḥam* express not only man's return from sin to God, but also the inner pain of repentance, while the *metanoia* of the New Testament describes a radical change of mind and life. In the prophetic tradition, repentance is not reduced to an individual act, but has communal and liturgical dimensions, being considered how the people of Israel renew the covenant bond with God. In the New Testament, the call to repentance is inseparable from faith and the forgiveness of sins, becoming the nucleus of the Gospel message and the foundation of the Christian life. At the same time, the patristic consensus shows that *metanoia* is a permanent reality of Christian existence, a path to deification and full communion with God. In particular, the Lucanian perspective on repentance highlights its transformative, communitarian and universalist character, integrating paradigmatic examples such as the sinful woman, the prodigal son, the tax collector Zacchaeus or the thief on the Cross. In conclusion, biblical repentance reveals itself not as a simple moral act, but as an ontological reality, a “new birth” by which man is reintegrated into the communion of divine love.

**Keywords:** Repentance, return, *šûb* (שׁוּב), *niḥam* (נִחַם), *metanoia* (μετάνοια), *epistrephō*, forgiveness of sins.

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Tema generală a studiului o constituie analiza pocăinței ca realitate fundamentală a revelației biblice și a experienței creștine, înțeleasă nu doar ca act moral sau emoțional, ci ca o transformare totală a omului și totodată, ca o refacere a comuniunii acestuia cu Dumnezeu. Cercetarea urmărește evoluția conceptului de pocăință în cadrul Vechiului și Noului Testament, evidențiind continuitățile și diferențele de accent dintre cele două etape ale revelației. În mod particular, studiul analizează semnificația termenilor biblici precum *šûb* și *niḥam* în tradiția ebraică și metanoia în tradiția greacă, pentru a arăta că pocăința presupune atât o schimbare interioară, cât și o reorientare existențială totală. De asemenea, tema este abordată din perspectiva dimensiunii comunitare a pocăinței, prezentă încă din tradiția profetică și dezvoltată ulterior în viața Bisericii. Studiul pune accent pe perspectiva lukanică asupra convertirii, unde sunt prezentate exemple paradigmatică a trăirii autentice a stării de metanoia. În plus, cercetarea examinează modul în care tradiția patristică a aprofundat înțelegerea pocăinței ca proces continuu de îndumnezeire și ca element constitutiv al vieții creștine. Astfel, tema centrală se articulează în jurul ideii că pocăința este o realitate ontologică și existențială, esențială pentru antropologia creștină și pentru dinamica relației dintre om și Dumnezeu.

Noutatea studiului constă în abordarea integrată a pocăinței din perspectivă biblică, teologică și patristică, cu accent special pe dimensiunea lukanică și pe continuitatea dintre Scriptură și tradiția Bisericii. Cercetarea nu se limitează la o analiză filologică sau istorică a conceptului, ci propune o interpretare teologică unitară care evidențiază caracterul ontologic și transformator al pocăinței. Un element distinctiv îl constituie corelarea terminologiei veterotestamentare și nou-testamentare cu dezvoltările ulterioare din consensul patristic, pentru a demonstra că metanoia reprezintă o realitate permanentă a existenței creștine. De asemenea, studiul aduce în prim-plan relevanța pastorală și contemporană a pocăinței, arătând că aceasta răspunde provocărilor spirituale ale lumii actuale, marcate de relativism și criză de sens. Accentul pe dimensiunea comunitară, precum și pe rolul convertirii în viața liturgică și sacramentală, contribuie la o înțelegere holistică a temei. Prin această perspectivă interdisciplinară, cercetarea oferă o contribuție originală la reflecția teologică asupra pocăinței.

Motivația alegerii acestei teme este dublă, având atât o dimensiune teologică, cât și una pastorală. Din perspectivă teologică, pocăința este expresia prin excelență a relației dinamice dintre om și Dumnezeu, a modului

în care libertatea umană răspunde chemării divine. Ea este axul interpretativ al întregii istorii a mântuirii: în Vechiul Testament explică dramele colective ale Israelului, exilul și restaurarea, iar în Noul Testament constituie nucleul predicii Sfântului Ioan Botezătorul, al misiunii publice a Mântuitorului și al mărturiei apostolice. Din perspectivă pastorală, redescoperirea sensului profund al pocăinței se dovedește indispensabilă pentru omul contemporan, aflat într-o lume marcată de relativism moral și de tendința de a banaliza păcatul. Tocmai de aceea, revenirea la reperele biblice ale pocăinței poate oferi un răspuns consistent crizei de sens spiritual și de identitate religioasă care caracterizează societatea de astăzi.

În desfășurarea acestui studiu, am recurs la o serie de surse fundamentale. În primul rând, Sfânta Scriptură rămâne temelia întregii cercetări: în Vechiul Testament, termenii ebraici *šûb* („a se întoarce”) și *niḥam* („a regreta, a simți durere interioară”) dezvăluie profunzimea experienței penitențiale, în timp ce în Noul Testament conceptele grecești *metanoia* și *epistrephō* exprimă dimensiunea transformatoare și universală a pocăinței. La aceste izvoare scripturistice se adaugă tradiția patristică, reprezentată de Părinți ai Bisericii precum Sf. Grigorie de Nyssa sau Sf. Ioan Gură de Aur, care au văzut în metanoia nu doar începutul vieții creștine, ci și o realitate continuă, o trecere neîntreruptă de la păcat la viața în Hristos. De asemenea, m-am raportat la reflecțiile unor teologi români precum părintele Ilarion Felea, care subliniază caracterul sacramental al pocăinței ca taină a împăcării cu Dumnezeu, și profesorul Liviu Petcu, care descrie treptele și dinamica penitențială în consensul Părinților. În completare, contribuțiile unor autori contemporani, precum Walter Brueggemann, cu accentul său pe dimensiunea comunitară a pocăinței în Vechiul Testament, sau Alexis Torrance, care pune în lumină înțelesul ascetic și eclesial al metanoiei, oferă perspective hermeneutice valoroase.

Actualitatea temei este evidentă. Într-o epocă în care reperele morale sunt adesea diluate, iar experiența religioasă riscă să fie redusă la simple acte formale sau ritualice, pocăința rămâne calea prin care omul descoperă autenticitatea întâlnirii sale cu Dumnezeu. Ea nu se rezumă la o confesiune exterioară, ci implică o transformare profundă a inimii, a minții și a vieții. Mai mult, pocăința are o dimensiune comunitară și eclesială, ceea ce o face extrem de relevantă într-un context în care comunitatea creștină se confruntă cu provocări identitare și culturale. Astfel, tema pocăinței nu este doar un subiect de studiu istoric sau filologic, ci un adevăr viu care traversează timpul și se adresează în egală măsură creștinilor de ieri și de azi.

Structura studiului este organizată într-o manieră progresivă și tematică, urmărind evoluția conceptului de pocăință de la fundamentele sale biblice până la dezvoltările patristice. În prima parte sunt analizate reperele veterotestamentare ale pocăinței, cu accent pe terminologia specifică și pe dimensiunea comunitară și profetică a întoarcerii la Dumnezeu. A doua secțiune examinează perspectiva nou-testamentară, punând în evidență centralitatea metanoiei în predica lui Ioan Botezătorul, a Mântuitorului și a Apostolilor, precum și particularitățile teologiei lucanice asupra convertirii. Următoarea parte este dedicată reflecțiilor patristice, unde sunt prezentate interpretările Părinților Bisericii asupra pocăinței ca proces ascetic și sacramental. În final, concluziile sintetizează principalele rezultate ale cercetării, subliniind caracterul ontologic și transformator al pocăinței și relevanța sa pentru viața creștină contemporană. Această structură permite o analiză coerentă și sistematică a temei, de la Scriptură la Tradiție.

În lumina acestor considerații, articolul de față își propune să demonstreze că pocăința, înțeleasă biblic și patristic, este o realitate integrală a vieții creștine, inseparabilă de credință și de iertarea păcatelor. Prin analiza terminologiei veterotestamentare și nou-testamentare, prin studierea reflecțiilor patristice, precum și prin aprofundarea perspectivei lucanice, se va arăta că pocăința nu este o etapă secundară sau un simplu preludiv al mântuirii, ci chiar expresia fundamentală a procesului de restaurare a comuniunii dintre om și Dumnezeu.

### **Pocăința în Vechiul Testament**

Din perspectivă lingvistică, terminologia biblică reflectă nuanțele profunde ale acestei realități cunoscute sub numele de penitență sau pocăință. În textul ebraic al Vechiului Testament, cel mai des întâlnit termen pentru a descrie pocăința este verbul *šûb* (שׁוּב)<sup>1</sup>, care înseamnă „a se întoarce” sau „a reveni”. Această noțiune nu exprimă doar o schimbare de direcție fizică sau mentală, ci indică o întoarcere totală a poporului sau individului de la calea păcatului spre Dumnezeu, într-un act de convertire radicală<sup>2</sup>. Este relevant faptul că termenul apare de peste 1000 de ori în Textul Masoretic, majoritatea contextelor fiind legate de relația omului cu Dumnezeul legământului<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Laurențiu G. IONESCU, *Dicționar de limbă ebraică biblică* (București: Ed. Societății Biblice Interconfesionale din România (SBIR), 2016), 252.

<sup>2</sup> Francis BROWN, S.R. DRIVER și C.A. BRIGGS, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (Peabody: Hendrickson, 2001), 998.

<sup>3</sup> Walter C. KAISER, *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1978), 215.

În paralel, este utilizat și verbul *niham* sau *naham* (נִחַם)<sup>4</sup>, care introduce dimensiunea interioară a pocăinței: părerea de rău sinceră, căința și durerea provocată de păcat<sup>5</sup>. *Šûb*<sup>6</sup> nu desemnează doar o întoarcere fizică sau morală, ci o reorientare completă a vieții, o revenire în relația de fidelitate cu Dumnezeu. În literatura profetică, acest termen capătă o încărcătură teologică majoră. În Isaia, Ieremia, Osea și Iezechiel, „întoarcerea” este asociată constant cu chemarea la abandonarea idolatriei și revenirea la Dumnezeu legământului<sup>7</sup>. Pe de altă parte, *niham* adesea exprimă compasiunea sau regretul. Apare și în contextul descrierii lui Dumnezeu, ca în Facere 6,6, unde se spune că „I-a părut rău și s-a căit Dumnezeu că a făcut pe om pe pământ”. Deși controversată, această atribuție a schimbării intenției divine subliniază o dimensiune relațională profundă a pocăinței – Dumnezeu răspunde la pocăința autentică a omului<sup>8</sup>.

Pocăința în Vechiul Testament are adesea o dimensiune colectivă. În cărțile istorice și profetice, întreaga comunitate este chemată să se întoarcă la Dumnezeu. Exemple relevante sunt reformele religioase din timpul regilor Iezechia (cf. 2Par 30) și Iosia (cf. 4Rg 22–23), unde poporul participă la un act național de pocăință. Profetii Isaia, Ieremia, Osea și Ioil insistă asupra faptului că Dumnezeu nu dorește sacrificii exterioare sau forme rituale goale, ci o întoarcere autentică a inimii. În cartea lui Ioil, apelul divin este de o claritate tulburătoare: „Întoarceți-vă la Mine cu toată inima voastră, cu

<sup>4</sup> În Vechiul Testament verbul „a se căi” (*niham*) apare de vreo 35 de ori. De obicei indică o schimbare în modul în care Dumnezeu îi tratează pe oameni, spre bine sau spre rău, potrivit cu judecata Sa (1Rg 15,11, 35; Iona 3,9-10), sau poate sugera că Dumnezeu nu Se va abate de la planul pe care l-a anunțat (1Rg 15,29; Ier 4,28). În cinci texte *niham* se referă la căința sau pocăința umană. LXX traduce *niham* cu *metanoēō* și *metamelomai*. Aceste verbe grecești pot indica fie pocăința umană, fie „căința” divină.

<sup>5</sup> Ernst JENNI și Claus WESTERMANN, *Theological Lexicon of the Old Testament* (Peabody: Hendrickson, 1997), 1139.

<sup>6</sup> Întoarcere sau reîntoarcere la Dumnezeu. Principalele cuvinte pentru exprimarea acestei idei sunt, în Vechiul Testament, *šûb* (tradus „întoarcere”), iar în Noul Testament *strephomai* (Mt 18,3; In 12,40: diateza reflexivă exprimă caracterul reflexiv al acțiunii, cf. în franceză, „se convertir”); *epistrepheō* (folosit în mod obișnuit în LXX pentru a traduce sub) și substantivul înrudit *epistrophe* (numai în FAp 15,3). În textele din Mt 13,15; Mt 18,3; Mc 4,12; Lc 22,32; In 12,40; FAp 3,19; FAp 28,27 verbul *epistrepheō* nu este folosit la diateza pasivă. Verbele *šûb* și *epistrepheō* pot fi folosite tranzitive sau intransitive: în VT se spune despre Dumnezeu că îi întoarce pe oameni la Sine (15 ori), conform Dicționarului biblic din *eBiblia*.

<sup>7</sup> Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7, trad. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 722–3.

<sup>8</sup> John BRIGHT, *A History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 264.

postiri, cu plâns și cu tânguire!” (Ioil 2,12). Însă Dumnezeu adaugă imediat: „Sfășiați-vă inimile, și nu hainele” (v. 13), sugerând că El cere autenticitate, nu simple gesturi religioase. Această dimensiune interioară a pocăinței este ilustrată cel mai clar în experiența regelui David, care, după păcatul comis cu Batșeba, compune unul dintre cele mai impresionante imnuri penitențiale ale literaturii sacre: Psalmul 50. Acolo, David nu cere doar iertare, ci îi cere ajutorul lui Dumnezeu în actul pocăinței pe care o face: „Inimă curată zidește întru mine, Dumnezeule, și duh drept înnoiește întru cele dinăuntru ale mele” (Ps 50,11). Este vorba despre o transformare completă, nu doar despre o *spălare rituală* a păcatelor.

Un alt aspect teologic esențial este că pocăința nu este doar un act al voinței umane, ci un răspuns la inițiativa harului divin. Dumnezeu este Cel care cheamă, avertizează, oferă posibilitatea întoarcerii și chiar capacitatea de a se întoarce (cf. Ier 31,18 – „Întoarce-mă, și mă voi întoarce”). Această temă este prezentă și în Iezechiel 36,26–27, unde Dumnezeu promite să dea o „inimă nouă” și un „duh nou”, o prefigurare a schimbării interioare. Pocăința nu este doar evitarea pedepsei divine, ci refacerea relației cu Dumnezeu. Biblia ebraică este profund teocentrică: în centrul pocăinței stă dorința restabilirii comuniunii cu Dumnezeul cel viu, nu doar obținerea unui beneficiu sau iertarea simplă.

Profeții sunt mediatori ai chemării divine la pocăință. Ei denunță păcatul, avertizează cu privire la consecințele neascultării și oferă speranța restaurării. În mod remarcabil, Osea descrie pocăința în termeni de iubire trădată și restaurată: „Întoarce-te, Israele, la Domnul Dumnezeuul tău, căci tu te-ai poticnit din pricina fărâdelegii tale” (Os 14,2). Restaurarea este văzută ca o împăcare intimă între soțul trădat și soția infidelă. Walter Brueggemann observă că „în perioada post-exilică, pocăința dobândește un caracter liturgic și comunitar, în care mărturisirea păcatelor devine un act public și identitar”<sup>9</sup>. Exemplul rugăciunii lui Daniel (cf. Dan 9) este grăitor: el își asumă păcatul națiunii în mod solidar, chiar dacă el personal este prezentat ca drept. Departe de a fi o temă secundară, pocăința devine axul în jurul căruia se articulează drama istorică și spirituală a Israelului. Este cheia interpretativă a exilului și a restaurării, a binecuvântării și a blestemului, a fidelității și a căderii. Ea oferă nu doar o cale de ieșire din pedeapsă, ci o nădejde care, deși ancorată în faptele trecutului, anticipează o lucrare mai profundă și definitivă a mântuirii.

Astfel, pocăința în Vechiul Testament transcende dimensiunea individuală și morală și se revelează ca realitate teologică fundamentală, în

<sup>9</sup> Walter BRUGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 470.

care omul și Dumnezeu se întâlnesc din nou în adevăr și har. Ea pregătește terenul pentru ceea ce va deveni în Noul Legământ nu doar o întoarcere, ci o naștere din nou. În acest sens, pocăința veterotestamentară nu este doar începutul convertirii, ci prima respirație a vieții restaurate în comuniune cu Dumnezeu cel viu.

### **Pocăința în Noul Testament**

În tradiția greacă a Noului Testament, conceptul este exprimat preponderent prin substantivul *metanoia* (μετάνοια) și verbul *metanoiein* (μετανοεῖν), ambele indicând o „schimbare a minții”, în sensul unei transformări radicale a modului de se raporta la Dumnezeu<sup>10</sup>. *Metanoia* nu este doar o regretare a faptelor greșite, ci o convertire care se produce la nivel spiritual și care implică și o nouă etică a vieții, o trăire marcată de ascultare și încredere deplină în Dumnezeu<sup>11</sup>. Cuvântul este folosit frecvent în predica Sfântului Ioan Botezătorul, a Domnului Iisus și a Apostolilor, ceea ce subliniază importanța centrală a acestui concept în mesajul mântuirii.

În Noul Testament *metanoia* (substantiv) apare de 23 de ori, iar *metanoieō* (verb) apare de 34 de ori. *Metamelomai* apare rareori și este folosit aproape în exclusivitate în sensul de „a regreta, a avea remușcări”. *Metanoieō* (*metanoia*) este folosit aproape întotdeauna într-un sens favorabil. Chemarea la *metanoia* este rostită pentru prima dată de Sfântul Ioan Botezătorul, care anunță venirea Împărăției Cerurilor (Mt 3,2). Această chemare este continuată de Iisus, care începe lucrarea publică proclamând: „Pocăiți-vă și credeți în Evanghelie!” (Mc 1,15). Din această formulare se desprinde un aspect fundamental al teologiei nou-testamentare: pocăința este inseparabilă de credință. Pocăința deschide drumul credinței, iar credința susține permanența pocăinței<sup>12</sup>. Un moment crucial pentru înțelegerea pocăinței în Biserica primară este discursul apostolului Petru din ziua Cincizecimii. După ce ascultătorii întreabă: „Fraților, ce să facem?”, Petru răspunde: „Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre” (FAp 2,38). Acest verset este fundamental pentru teologia botezului creștin, dar și pentru înțelegerea pocăinței ca act integrator al inițierii în viața creștină<sup>13</sup>. Pocăința evanghelică se încorporează cu iertarea păcatelor.

<sup>10</sup> Henry G. LIDDELL și Robert SCOTT, *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1112.

<sup>11</sup> Gerhard KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 975.

<sup>12</sup> Nicholas Th. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1996), 248-50.

<sup>13</sup> F.F. BRUCE, *The Book of Acts (NICNT)* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1988), 71.

Părintele Ilarion Felea ne spune clar că „Abia de aici pășim în sanctuarul misterului, în specificul creștin al taine pocăinței. Căci realitatea psihologică de la care plecăm, în pocăință, este păcatul și efectul salutar la care tindem să ajungem este iertarea păcatelor”<sup>14</sup>.

Pocăința este conceptul inaugural al veștii celei bune în Noul Testament, cel puțin la sinoptici și în Fapte, și este legată de o nouă cetățenie: Împărăția cerurilor<sup>15</sup>, numai că, pe lângă aceasta, era de așteptat ca în *Fapte* accentul să se pună pe Iisus Hristos Cel Înviat din morți ca centru al pocăinței<sup>16</sup>. În scrierile lui Luca acest termen este întâlnit la tot pasul, atât ca verb, μετανοέω (apare de 34 de ori în total în Sfânta Scriptură), cât și ca substantiv, μετάνοια (apare de 23 de ori) sau ca adjectiv. Ca să întăresc și mai bine acest argument voi enumera aici toate textele lucanice în care întâlnim acest termen, indiferent că apare ca verb, ca substantiv, ca adverb sau ca adjectiv (Lc 3,8; 5,32; 10,13; 11,32; 13,3; 13,5; 15,7; 15,10; 16, 30; 17,3; 24,47; FAp 2,38; 3,19; 5,31; 8,22; 11,18; 17, 30; 20, 21; 26, 20).

După cum se poate vedea în Evanghelia a III-a, avem cel puțin 11 trimiteri la acest termen, iar în Faptele Apostolilor se pot identifica nu mai puțin de 8 trimiteri cu privire la acest cuvânt, lucru care ne arată preocuparea pe care o are Sfântul Evanghelist Luca pentru pocăință. Tema întoarcerii omului către Dumnezeu este descrisă de Luca într-un mod cu totul unic și cu totul special. Niciun alt autor biblic nu insistă atât de mult asupra acestei teme. Niciunul dintre ei nu oferă atâtea exemple de pocăință, de convertire, de întoarcere la Dumnezeu, câte ne sunt oferite de către Luca. Unele dintre ele îi sunt specifice evanghelistului, în sensul în care, niciun autor biblic nu le mai pomeneste. Dacă episodul cu femeia desfrânată (Lc 7, 36-50) sau cu lepădarea și căința lui Petru (Lc 22, 54-62) sunt descrise și de către ceilalți evangheliști într-o manieră ușor diferită, episoade ca întoarcerea fiului risipitor (Lc 15, 11-32), vameșul și fariseul (Lc 18, 10-14), convertirea lui Zaheu (Lc 19, 1-10), mărturisirea tâlharului de pe Cruce (Lc 23, 40- 43), respectiv celebra convertire a lui Saul din Tarsul Ciliciei (FAp 9, 1-19; 22, 1-24; 26, 2-23) ne sunt descrise doar de către Luca. Astfel, potrivit lui Alexis Torrance, în scrierile lucanice:

<sup>14</sup> Ilarion V. FELEA, *Pocăința: studiu de documentare teologică și psihologică* (Alba-Iulia: Reîntregirea, <sup>2</sup>2018), 60.

<sup>15</sup> Alexis TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie: asceza la părinții răsăriteni și organizarea vieții creștine: (cca 400-650 d.Hr.)* (Iași: Doxologia, 2014), 81.

<sup>16</sup> Pentru mai multe detalii, a se vedea lucrarea: TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie*, 82.

„avem un concept de pocăință care indică nu doar începutul vieții creștine, ci un nou început, de asemenea, o reintegrare în comunitate, o adeziune din nou la poruncile Evangheliei, o reafirmare a statului de ucenic, o întoarcere la prima iubire care a izvorât dintru început convertirea”<sup>17</sup>.

Apostolul Pavel, în mod special, dezvoltă o teologie a pocăinței care transcende granițele etnice și religioase. În fața filozofilor atenieni, el afirmă clar: „Dar Dumnezeu, trecând cu vederea veacurile neștiinței, vestește acum oamenilor ca toți, de pretutindeni, să se pocăiască” (FAp 17,30), subliniind caracterul universal al chemării divine. La fel ca profeții din vechime, Pavel nu reduce pocăința la o simplă declarație verbală, ci o vede ca pe o transformare a întregii vieți: „căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire” (2Cor 7,10).

Scriitorii Noului Testament fac adesea distincție între *pocăință* și *convertire* (*epistrephō*) (Fapte 3,19; Fapte 26,20), și între *pocăință* și *credință* (Mc 1,15; FAp 20,21). „(*Epistrephō*) are o semnificație mai largă la *metanoēō*... (și) include întotdeauna elementul credinței. *Metanoēō* și *pisteuein* pot fi alături unul de altul; dar *epistrephō* și *pisteuein* nu pot”<sup>18</sup>. Distincția între *metanoēō* și *epistrephō*<sup>19</sup> nu trebuie exagerată. *Metanoia*, cel puțin, este folosit pentru a indica întregul proces de schimbare. Dumnezeu le-a dat neamurilor „pocăința pentru viață” (FAp11,8), iar „când întristarea este după voia lui Dumnezeu, aduce o pocăință care duce la mântuire” (2Cor 7,10). În general, însă, se poate spune că *metanoia* indică acea schimbare lăuntrică a gândirii, sentimentelor, convingerilor și dedicării care își au originea în frica de Dumnezeu și părerea de rău pentru păcatele comise împotriva Lui; când aceasta este însoțită de credința în Iisus Hristos, rezultatul este o întoarcere exterioară de la păcat spre Dumnezeu și slujirea Lui cu toată viața. Nu este regretată niciodată (*ametamelēton*, 2Cor 7,10) și este dată de Dumnezeu (FAp 11,18). *Metanoēō* indică schimbarea interioară conștientă, în timp ce *epistrephō* îndreaptă atenția în special asupra schimbării hotărâtoare a centrului întregii vieți (FAp 15,19; 1Tes 1,9).

Între Vechiul și Noul Testament există, totuși, diferențe de accent și de contextualizare. În timp ce Vechiul Testament insistă adesea pe restaurarea colectivă a Israelului și pe rolul legii în îndreptarea poporului, Noul Testament

<sup>17</sup> TORRANCE, *Pocăința în Antichitatea târzie*, 83.

<sup>18</sup> Louis BERKHOF, *Systematic Theology* (Devoted Publishing, 2017), 482.

<sup>19</sup> În Noul Testament termenul *epistrefho* este folosit numai o singură dată pentru întoarcerea la Hristos a unui creștin care a căzut în păcat (Lc 22,32).

personalizează pocăința și o plasează în contextul harului oferit prin Hristos. Pocăința devine, astfel, o componentă inseparabilă a vieții creștine, nu doar un eveniment punctual, ci o dispoziție constantă a inimii de a fi în proximitatea lui Dumnezeu<sup>20</sup>.

### **Repere patristice despre pocăință**

Cu toate că a fost instituită de Mântuitorul Iisus Hristos după Învierea Sa, pocăința fost anunțată de El mai dinainte de Înviere (cf. Mt 8,10) și chiar a fost săvârșită de Însuși Întemeietorul ei. Iisus acorda Cel dintâi iertarea păcatelor persoanelor care mărturiseau credința în El, cerând ajutorul Lui și prin aceasta mărturisind implicit păcatele lor, acceptând în același timp, îndemnul Lui de a nu mai păcătui<sup>21</sup>. În preajma Înălțării Sale la cer, dat fiind că nu mai putea acorda iertarea păcatelor în mod vizibil, Mântuitorul le oferă putere ucenicilor Săi ca să acorde această iertare, adică harul Sfântului Duh (cf. In 20,22) sau puterea Lui Însuși, lucrând în ei prin Duhul Sfânt<sup>22</sup>. Judecării conștiinței sau căinței sunt supuse nu numai păcatele, ci și orice nedeplinătate în ceea ce privește virtutea; pocăința urmează deci, atât păcatelor cât și virtuților nedepline. Astfel, pocăința devine o realitate neîntreruptă în conștiința noastră.

În ceea ce privește termenii utilizați de Sf. Grigorie de Nyssa pentru a desemna pocăința, aceștia nu au conținut juridico-penitențial, ci ei desemnează câteva etape importante ale acestei Taine. Pocăința, în viziunea lui, necesită o mărturisire (ἐξα γόρευσις)<sup>23</sup> care nu-și are scopul în sine, ci implică răspunsul sau sfatul de la persoana căreia ne confesăm, prin mărturisire, omul scoțând din sine tot ceea ce este nefolositor. Taina cere și căință (μεταμέλεια) care implică dorința de schimbare a voinței, a intențiilor. Al treilea termen utilizat de Sfântul Grigorie pentru a denumi Taina este μετάνοια, care înseamnă a gândi altfel decât în experiența păcatului.

Pocăința în gândirea patristică timpurie, în *consensus patrum* al Bisericii din primele opt secole ale creștinismului, nu poate fi definită simplu, cu un cuvânt sau cu o frază. Sunt necesare măcar câteva enunțuri pentru a ne face o idee despre adâncimea și bogăția conceptului. În cartea părintelui profesor

<sup>20</sup> Mark J. BODA, *Return to Me: A Biblical Theology of Repentance* (Downers Grove: IVP Academic, 2015), 115.

<sup>21</sup> Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 3 (București: EIBMBOR, 1997), 83.

<sup>22</sup> STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, 83.

<sup>23</sup> Marius TELEA, *Antropologia Sfinților Părinți Capadocieni* (Deva: Emia, 2005), 410.

Liviu Petcu de la Iași<sup>24</sup>, aflăm că pocăința include nu mai puțin de 4 trepte imperios necesare în actul penitențial:

1. *Căința, remușcarea, schimbarea părerii și a modului de a gândi.* Verbul din Noul Testament *μεταμέλομαι* este utilizat pentru a descrie pocăința cu sensul specific de remușcare, căință. O formă a verbului - *μεταμεληθεῖς* (cf. Mt 27, 3) – se referă la căința și remușcarea lui Iuda pentru că l-a trădat pe Hristos. Deși căința, remușcarea este o mișcare inițială necesară spre pocăință, nu este pocăința însăși, după cum demonstrează și tristețea copleșitoare care l-a cuprins pe Iuda și care l-a determinat să se sinucidă<sup>25</sup>.

2. *Întoarcerea, schimbarea (μεταστροφή).* Reprezintă o întoarcere la 180 de grade, drastică și dinamică, de la un mod anterior de viață, acum disprețuit, la o viață nouă, cu o decizie conștientă și fermă de schimbare.

3. *Schimbare, mutare, înlocuire (μετάθεσις).* Aceasta înseamnă o schimbare de opinie și de caracter, cu scopul de a deveni casnic al lui Dumnezeu (cf. Ef 2,19).

4. *Transformarea (μεταμόρφωσις).* Transformarea, metamorfoza sau transfigurarea reprezintă o transformare totală atât din punct de vedere fizic, cât și spiritual ori o schimbare totală a vieții și ființei, schimbare care este revelată și comunicată în întregime și concret de la cel care se pocăiește la totalitatea creației<sup>26</sup>.

Întregul proces al pocăinței poate fi rezumat într-un cuvânt grecesc cheie, care se referă la acest subiect: *μετάνοια*. Metanoia reprezintă rezultatul final fundamental al întregii experiențe a pocăinței. Reprezintă o schimbare totală și înnoirea completă a inimii și minții; de la inima și mintea păcătoasă la „mintea lui Hristos” (cf. 1Cor 2,16). Din acest motiv, termenul tehnic pentru pocăință în întreaga sa profunzime este metanoia.

Pocăința permite ființei umane să năzuiască și să dobândească în cele din urmă asemănarea lui Dumnezeu. A fi ca Dumnezeu (sfânt, pur, fără păcat etc.) reprezintă împlinirea umanității. Această împlinire se obține prin pocăință ardentă, pentru că aceasta face lățească o intensitate crescândă a comuniunii cu Dumnezeu sau un proces nesfârșit de dezvoltare a vieții spre și în Dumnezeu, *θέωσις*, adică îndumnezeirea<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Pentru mai multe detalii cu privire la cele patru trepte ale pocăinței în gândirea Sfinților Părinți, a se consulta următoarea lucrare: LIVIU PETCU, *Părinții Patericului despre pocăință* (Iași: Doxologia, 2016), 124-6.

<sup>25</sup> PETCU, *Părinții Patericului despre pocăință*, 124.

<sup>26</sup> PETCU, *Părinții Patericului despre pocăință*, 125.

<sup>27</sup> PETCU, *Părinții Patericului despre pocăință*, 125.

În viziunea Sfântului Ioan Gură de Aur, pocăința reprezintă o Taină unde răsplata pentru metanoia credinciosului constă în ștergerea păcatelor de către Dumnezeu. Această ispășire este dobândită fie prin punerea mâinilor unui preot sau episcop pe capul credinciosului în locul public de cinstire și slăvire a lui Dumnezeu care este biserica sau, iar în unele circumstanțe, chiar prin mărturisire și devoțiune intimă acasă<sup>28</sup>. Sf. Ioan Gură de Aur subliniază faptul că pocăința este fundația de nezdruccinat a Bisericii celei una, sfântă și apostolică a lui Dumnezeu, a Fiului și a Sfântului Duh. În lipsa pocăinței, nu există apartenență la Biserică. Prin urmare, caracterul ecleziastic și contextul acestei Taine mărețe, dătătoare de viață, nu poate fi neglijat în înțelegerea, aplicarea și eficientizarea conceptului. Pocăința și caracterul său ecleziastic sunt evidente în definițiile pe care le dă marele arhipăstor pocăinței: „armă împotriva răului”, „mijloc pentru ștergerea păcatelor de după botez”, „medicament pentru rănille spirituale”, „mijlocul de a ajunge la sfințenie și de a intra în rai”, „mijloc de reintrare în turma lui Hristos și mijloc de refacere a rupturii sau slăbirii relației dintre om și Dumnezeu”. Drumurile care duc la pocăință postul, plânsul amarnic pentru propriile păcate, umilința, milosteniile, rugăciunea și participarea la slujbele Bisericii toate reconfirmă faptul că pocăința și Biserica sunt inseparabile<sup>29</sup>.

Tradiția patristică dezvoltă o înțelegere profundă și complexă a pocăinței, văzută nu doar ca regret moral, ci ca proces continuu de restaurare ontologică și de îndumnezeire. Pe lângă contribuțiile Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Sfântului Grigorie de Nyssa, numeroși alți Părinți ai Bisericii au aprofundat această temă, evidențiind dimensiunea ascetică, sacramentală și terapeutică a *metanoiei*. În tradiția siriacă, spre exemplu, Sfântul Isaac Sirul dezvoltă o teologie profundă a lacrimilor, văzute ca semn al milei dumnezeiești și al lucrării harului în om. El descrie un progres duhovnicesc în care lacrimile de pocăință devin lacrimi de bucurie și de iubire divină<sup>30</sup>. Pocăința este înțeleasă ca stare permanentă a inimii și ca drum continuu spre îndumnezeire.

De asemenea, Sf. Ioan Scărarul abordează pocăința în context ascetic, considerând-o „înnoirea botezului” și începutul vieții duhovnicești autentice. În „Scara”, el arată că lacrimile curăță sufletul și constituie un semn al

<sup>28</sup> Gus George CHRISTO, *Introduction, în Saint John Chrysostom. On Repentance and Almsgiving*, coll. *The Fathers of The Church*, trans. Gus George Christo (The Catholic University of America Press, 2005), 13-8.

<sup>29</sup> PETCU, *Părinții Patericului despre pocăință*, 126.

<sup>30</sup> Sf. ISAAC SIRUL, *Cuvinte despre nevoie* (Bacău: Bunavestire, 1997). A se vedea aici și reflecții despre lacrimile pocăinței.

progresului spiritual<sup>31</sup>. Pocăința este asociată cu smerenia, ascultarea și lupta împotriva patimilor. În același timp, Sfântul Maxim Mărturisitorul dezvoltă o viziune profund teologică asupra convertirii, interpretând pocăința ca restaurare a voinței umane și ca reorientare a libertății spre Dumnezeu. *Metanoia* devine astfel participare la lucrarea mântuitoare a lui Hristos și etapă necesară în procesul îndumnezeirii<sup>32</sup>.

### Concluzii

În lumina cercetării întreprinse asupra reperelor biblice și patristice ale pocăinței, se poate afirma că *metanoia* constituie una dintre coordonatele esențiale ale vieții duhovnicești și ale economiei mântuirii omului. Departate de a fi redusă la o simplă reacție morală sau la o stare psihologică de remușcare, pocăința apare în revelația dumnezeiască drept întoarcere ontologică a omului către Dumnezeu, reînnoire a minții și restaurare a comuniunii pierdute prin păcat. Ea exprimă dinamica permanentă a relației dintre Dumnezeu și om, fiind răspunsul liber al creaturii la chemarea iubitoare a Creatorului.

Tradiția veterotestamentară arată că întoarcerea la Dumnezeu implică schimbarea inimii și reorientarea întregii existențe spre fidelitatea față de legământ. Chemarea profetică la pocăință evidențiază faptul că Dumnezeu dorește nu moartea păcătosului, ci îndreptarea și viața lui, punând astfel temelia unei antropologii a speranței și a restaurării. Pocăința apare încă de aici ca act comunitar și liturgic, integrat în viața poporului lui Dumnezeu și orientat spre reînnoirea relației de comuniune.

În Noul Testament, *metanoia* devine nucleul mesajului Evangheliei și condiția intrării în Împărăția lui Dumnezeu. Predica Sfântului Ioan Botezătorul, chemarea Mântuitorului Hristos și lucrarea Apostolilor arată că pocăința este inseparabilă de credință și de iertarea păcatelor. Perspectiva evanghelistului Luca evidențiază în mod deosebit milostivirea dumnezeiască și bucuria întoarcerii omului la Dumnezeu, prezentând convertirea ca restaurare a persoanei și reintegrare în comuniunea eclezială. Astfel, *metanoia* nu este doar act individual, ci eveniment al întâlnirii personale cu Dumnezeu.

Reflecția Sfinților Părinți aprofundează această realitate biblică, prezentând pocăința ca lucrare terapeutică și ascetică prin care omul se curățește de patimi și se întoarce la starea sa firească. În consensul patristic, lacrimile pocăinței, smerenia inimii, spovedania și nevoința duhovnicească

<sup>31</sup> A se vedea capitolul 7 din *Scara dumnezeiescului urcuș*, intitulat „Despre plânsul cel de bucurie făcător”.

<sup>32</sup> Pentru mai multe informații, a se vedea Sf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capete despre dragoste*, în *Filocalia*, vol. 2, trad. Dumitru Stăniloae (București: Humanitas, 2008).

sunt văzute ca mijloace prin care harul dumnezeiesc vindecă și luminează sufletul. Părinții vorbesc despre pocăință ca despre „al doilea botez”, „doctorie a sufletului” și început al vieții în Hristos, subliniind caracterul ei continuu și integrat în viața liturgică a Bisericii.

Rezultatele cercetării arată că pocăința nu constituie o etapă limitată la începutul vieții creștine, ci devine mod permanent de existență în Hristos. Ea presupune o sinergie între harul dumnezeiesc și libertatea umană, în care omul își asumă responsabilitatea convertirii, iar Dumnezeu dăruiește puterea restaurării. Metanoia se arată astfel ca drum al îndumnezeirii, prin care voința omului este curățită, mintea luminată și inima deschisă lucrării iubirii dumnezeiești.

În contextul contemporan, marcat de secularizare și de pierderea conștiinței păcatului, redescoperirea sensului autentic al pocăinței devine o necesitate pastorală și duhovnicească. Înțeleasă corect, pocăința nu este o realitate negativă sau apăsătoare, ci experiență eliberatoare și vindecătoare, care readuce omului pacea inimii și comuniunea cu Dumnezeu și cu Biserica. Ea redeschide calea întâlnirii personale cu Hristos și oferă omului posibilitatea unei reînnoiri continue.

În concluzie, studiul confirmă unitatea dintre Scriptură și Tradiția patristică în înțelegerea pocăinței ca realitate centrală a vieții creștine. Metanoia apare ca un proces dinamic de convertire, vindecare și transfigurare a persoanei, prin care omul este restaurat și condus spre comuniunea deplină cu Dumnezeu cel Viu. Astfel, pocăința se afirmă drept fundament al vieții duhovnicești autentice și cale sigură către îndumnezeirea omului.



## Ipostaze exegetice neașteptate în opera Sfântului Efreem Sirul\*

Drd. Cătălin-Emanuel Ștefan

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

catalin.stefan@ubbcluj.ro

### Abstract

The present study explores the “unexpected” exegetical dimensions of the works of Saint Ephrem the Syrian, highlighting the ways in which his interpretations contribute to a contemporary understanding of Holy Scripture. Through an analysis of the serpent’s speech in Genesis 3, the mission of the patriarchs and prophets, the gesture of Tamar, and the account of creation (Gen 1-2), the paper reveals a distinctive methodology characterized by the use of symbols (*rāza*), the dual fecundity of the biblical text, and multiple levels of meaning. Ephrem’s interpretation, far from being arbitrary, integrates the literal and the spiritual dimensions, allowing for both a historical and a Christological or apologetic reading. Thus, the serpent becomes an instrument through which Satan acts with God’s permission; the patriarchs and prophets are presented as symbols of the Healer; and Tamar’s gesture is reinterpreted typologically as a preparation for the coming of Christ. Furthermore, the term *ruḥā* illustrates hermeneutical flexibility, as it may refer both to the creative wind of the world and to the Holy Spirit active in baptism. The impact of this exegesis is evident in its capacity to offer believers a dynamic perspective on Scripture, encouraging contemplation and reflection on the relationship between type and Antitype. In a contemporary world where rigid interpretations risk limiting understanding, Ephrem’s method reminds us that every detail of the biblical text may serve as a vehicle of revelation, relevant both for academic study and for the deepening of personal spirituality.

**Keywords:** biblical exegesis, symbol, typology, dual fecundity, Syriac hermeneutics

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Lect. Univ. Dr. Habil. Stelian Pașca-Tușa) pentru publicare în acest volum.

## Introducere

Exegeza biblică a Părinților Bisericii a fost dintotdeauna un spațiu vast de creativitate teologică. Cu toate acestea, opera Sf. Efrem Sirul se distinge prin capacitatea de a revela sensuri neașteptate, uneori paradoxale, ale Sfintei Scripturi. Departate de a căuta originalitatea de dragul ineditului, exegeza efremiană urmează o logică teologică profundă, în care fiecare detaliu scripturistic devine prilej de întâlnire cu Cuvântul întrupat.

În studiul de față ne propunem să explorăm câteva ipostaze exegetice mai mult sau mai puțin „neașteptate”. Prin analiza unor exemple reprezentative, vom încerca să evidențiem complexitatea, coerența și profunzimea abordării biblice a Sf. Efrem. Demersul nostru nu se vrea a fi doar o incursiune în creștinismul sirian primar, ci urmărește punerea în valoare a unor repere patristice care ne pot ajuta să gustăm și mai mult din „dulceața Scripturilor”<sup>1</sup>.

În cele ce urmează, vom aborda patru repere vechit-testamentare ale exegezei efremiene: motivul din spatele vorbirii șarpelui din Fac 3,1-5, un anumit aspect al misiunii pe care au avut-o patriarhii și profeții, gestul Tamarei din Fac 38 și caracterul Duhului din referatul creației. În general, nu există studii care să trateze toate cele patru ipostaze exegetice. De aceea, vom menționa principalele articole și volume de referință pentru fiecare ipostază în parte. Tryggve Kronholm<sup>2</sup> a aprofundat toate temele principale din primele unsprezece capitole ale cărții Facerii care se regăsesc în opera efremiană. Volumul oferă o bază foarte solidă pentru studierea episodului în care șarpele vorbește și a afirmației pnevmatologice din referatul creației. Pentru prima tematică menționată, important este și studiul cercetătoarei Sydney H. Griffith<sup>3</sup>, iar pentru cea de-a doua, lucrarea lui E. Kaniyamaprampil<sup>4</sup>. În ce privește viziunea efremeniană asupra misiunii dreptilor din Vechiul Testament,

<sup>1</sup> Pr. Agapie Corbu a publicat în ultimii ani mai multe volume colective care evidențiază frumusețea și importanța înțelegerii modului în care diferiți Părinți s-au raportat la textul biblic. Unul dintre ele poartă chiar acest nume: „*Dulceața Scripturilor*” și *lumina ochilor: Părinții sirieni ca tâlcuitori biblici* (Arad: Sf. Nectarie / Ed. Univ. „Aurel Vlaicu” Arad, 2024), 362 p.

<sup>2</sup> Tryggve KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition*, în *Coniectanea Biblica. Old Testament* 11 (Lund: CWK Gleerup, 1978), 251 p.

<sup>3</sup> Sidney H. GRIFFITH, „Disclosing the mystery: the hermeneutics of typology in Syriac exegesis,” în Mordechai Z. COHEN și Adele BERLIN, eds., *Interpreting Scriptures in Judaism, Christianity and Islam. Overlapping Inquiries* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 46-64.

<sup>4</sup> E. KANIYAMAPRAMPIL, „The Spirit of Life: Towards a theology of the Holy Spirit in the early Syriac tradition,” *The Harp* 18 (2005): 279-87.

Aho Shemunkasho<sup>5</sup> a depus un efort considerabil pentru aprofundarea ei. În final, cazul Tamarei a fost cel mai bine valorificat de Susan Ashbrook Harvey<sup>6</sup> și P.J. Botha<sup>7</sup>. Toți acești cercetători au reliefat o multitudine de aspecte importante ale modului în care Sf. Efrem s-a raportat la cele patru ipostaze amintite. Ei au abordat chestiuni precum particularitățile textului biblic pe care sfântul l-a utilizat, posibilele pasaje conexe celor vizate, metodele exegetice întrebuintate în tratarea acestor pasaje<sup>8</sup> și efectele pe care ele le-au produs diferite secvențe exegetice. Pornind de la aceste chestiuni, în lucrarea de față dorim să punem într-o lumină nouă cele patru ipostaze. Nu vom insista asupra cercetării detaliilor demersului realizat de Sf. Efrem, ci asupra aspectelor care fac ca aceste pasaje exegetice să fie „unice” în peisajul tâlcuirilor patristice. În fiecare caz vom insista în special asupra principiilor și concepțiilor care stau la baza interpretării diaconului din Nisibis. De asemenea, vom discuta și impactul creat de fiecare dintre cele patru ipostaze. El va constitui inclusiv criteriul care să determine ordinea abordării secvențelor.

Pentru fragmentele din opera Sf. Efrem Sirul vom apela la traduceri lor în engleză sau română, precum și la textul original publicat în colecția *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. De asemenea, vom utiliza și o serie de studii și volume din literatura de specialitate străină și românească care să ne ajute să aprofundăm cadrul mai larg al interpretării Sf. Efrem în general.

<sup>5</sup> Aho SHEMUNKASHO, „Salvation History as a Process of Healing in the Theology of Mor Ephrem,” *The Harp* 11-12 (2012): 175-86; Aho SHEMUNKASHO, *Healing in the Theology of Saint Ephrem* (Piscataway: Gorgias Press, 2004), 480 p.

<sup>6</sup> Susan Ashbrook Harvey, „Seeking the Women of Ancient Syriac Christianity: Strategies of Method and Remembrance,” în Brouria BITTON-ASHKELONY, Miriam L. HJÄLM și Robert A. KITCHEN, *The Third Lung: New Trajectories in Syriac Studies. In Honor of Sebastian P. Brock*, în *Eastern Christian Studies* 33 (Leiden / Boston: Brill, 2023), 41-66.

<sup>7</sup> P.J. BOTHA, „Ephrem the Syrian’s treatment of Tamar in comparison to that in Jewish sources,” *Acta Patristica et Byzantina* 6 (1995): 15-26; P.J. BOTHA, „Tamar, Rahab, Ruth, and Mary – The bold women in Ephrem the Syrian’s hymn *De Nativitate* 9,” *Acta Patristica et Byzantina* 17 (2006): 1-21.

<sup>8</sup> Este vorba de metodologia utilizată de Sf. Efrem atât în cazul imnelor (Raiului, Nașterii, Arătării, Păresimilor, Credinței, Fecioriei etc.), cât și al operelor în proză (Comentariile la Facere, Ieșire și Diatessaron, Scrisoarea către Publius etc.). Metodele exegetice întrebuintate de diaconul din Nisibis diferă de la caz la caz. Uneori, deși tratează același episod biblic, sfântul întrebuintează un set de metode în imne și un altul în restul operelor. Alte ori acesta are o viziunea și o metodologie unitară. De foarte multe ori, alegerea unui set de tehnici exegetice este influențată de o multitudine de factori, precum genul operei în care pasajul este abordat (liric sau în proză), intenția exegezei (apologetică, demonstrativă, doxologică, moralizatoare etc.) și problemele pe care textul vizat le poate ridica (e.g. interpretarea defectuoasă a pasajului de către eretici).

### Câteva principii hermeneutice

Pentru a putea înțelege modul în care Sf. Efrem Sirul se raportează la textul Sfintei Scripturi, este nevoie ca mai întâi să aprofundăm câteva principii de bază pentru exegeza sa. Cercetarea acestora nu este suficientă pentru a înțelege de ce uneori interpretarea efremiană este diferită sau chiar „neașteptată”, însă constituie un punct de plecare pentru demersul nostru. În continuare, vom descrie perspectiva siriană asupra simbolului, ideea de fecunditate dublă a Scripturii și raportul principalelor direcții exegetice din opera Sf. Efrem.

Diaconul din Nisibis consideră că orice încercare a omului de a se apropia, de a explica sau de a vorbi despre Dumnezeu ar fi fost derizorie dacă El Însuși nu ar fi căutat moduri de a ni Se revela pe măsura capacităților noastre de cunoaștere<sup>9</sup>: „Iată, El este pe de-antregul ascuns de toți. Și, dacă nu ar fi vrut să ni Se tâlcuiască, nu se găsea nimic în creație care să-L explice” (Cred. 44,7<sup>10</sup>). De aceea, Domnul Însuși a căutat cele mai potrivite moduri pentru a Se face cunoscut: „Așa cum El S-a îmbrăcat în toate chipurile pentru vederea noastră, S-a îmbrăcat și în toate vocile pentru încredințarea noastră” (Cred. 11,9<sup>11</sup>). Deși acestea pot reda ceva din ceea ce El dorește să ne descopere, sunt totuși incapabile să Îl circumscrie cu adevărat<sup>12</sup>: „Inima noastră e prea mică pentru El și înțelegerea noastră prea slabă. El tulbură micimea noastră prin bogăția deosebirilor [formelor] Sale” (Naș. 3,11<sup>13</sup>). De aceea, potrivit Sf. Efrem, principala trăsătură a acestor manifestări este faptul că sunt tainice pentru omul căzut, incapabil să le înțeleagă. În limba siriacă ele poartă numele de „răze” (ܐܬܪܐ). Termenul poate avea multiple conotații:

<sup>9</sup> Pentru mai multe detalii, vezi: Seely Joseph BEGGIANI, *Early Syriac Theology with Special Reference to the Maronite Tradition*, ediție revizuită (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2014), 1-12.

<sup>10</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, în *TFTC* 130, trad. Jeffrey T. Wickes (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2015), 241.

<sup>11</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 128.

<sup>12</sup> Pentru o perspectivă mai amplă, vezi Matthew BAKER, „«He Has Clothed Himself in Our Language»: The Incarnation Hermeneutic of Saint Ephrem the Syrian,” în Mathew BAKER și Mark MOURACHIAN, eds., *What is the Bible? The Patristic Doctrine of Scripture* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 35-48; Sebastian P. BROCK, „God as Educator of humanity: Some Voices from the Syriac Tradition,” în George J. BROOKE și Renate SMITHUIS, eds., *Jewish Education from Antiquity to Middle Ages. Studies in Honour of Philip S. Alexander*, în *Ancient Judaism and Early Christianity* 100 (Leiden / Boston: Brill, 2017), 236-41.

<sup>13</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 33.

„taine”, „mistere”, „secrete”, „semne”, „chipuri”, „simboluri”<sup>14</sup>. Specialiștii consideră că ultimul sens este cel mai apropiat de lexicul și înțelegerea limbilor moderne<sup>15</sup>.

Sf. Efrem are o părere interesantă legată de diseminarea simbolurilor. Deși consideră că ele sunt pretutindeni (Cred. 4,9<sup>16</sup>; Rai. 2,13<sup>17</sup>), identifică câteva „vistierii” concrete în care acestea se găsesc: natura, Vechiul Testament și Noul Testament<sup>18</sup>. Uneori Sf. Efrem vorbește de cele trei toposuri distincte (natura și fiecare Testament în parte – Fec. 27,4; 28,2; 29,11<sup>19</sup>), iar alteori le rezumă la doar două principale (natura și Scriptura – Rai. 5,2<sup>20</sup>; Az. 4,24<sup>21</sup>; Fec. 1,3; 8,3; 29,1<sup>22</sup>; Cred. 35,1; 37,12; 65,2-3<sup>23</sup>). Este de la sine înțeles că această segmentare este mai degrabă tehnică decât principială<sup>24</sup>. La nivelul Scripturii, simbolurile reprezintă sintagme, imagini, nume, persoane, concepte, gesturi etc. pe care Dumnezeu le asumă pentru a Se apropia de om: „În Legea Sa, simbolurile Sale, și în Arca, tipurile Sale, care mărturisesc unul despre celălalt: la fel cum interiorul Arcei a fost golit, la fel și tipurile din Cărți[le Scripturii] au fost golite. Prin venirea Sa, simbolul Legii a fost întregit, iar

<sup>14</sup> J. Payne SMITH, ed., *A Compendious Syriac Dictionary. Founded Upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith* (Oxford: Clarendon Press, 1903), 536.

<sup>15</sup> Pentru mai multe detalii, vezi: Benedict VESA, „Simbolul ca instrument hermeneutic și interpretarea duhovnicească a Scripturii în tradiția siriacă. O privire de ansamblu,” în Agapie CORBU, ed., „*Dulceața Scripturilor*” și *lumina ochilor: Părinții sirieni ca tâlcuitori biblici* (Arad: Sf. Nectarie / Ed. Univ. „Aurel Vlaicu” Arad, 2024), 92; Sebastian P. BROCK, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1992), 53-66.

<sup>16</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 75.

<sup>17</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Raiului*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 35.

<sup>18</sup> Ideea că cele trei elemente dezvăluie prezența lui Dumnezeu în creație este considerată de specialiști drept miezul concepției simbolice efremiene. Kathleen E. McVEY, „Introduction,” în EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, trad. Kathleen E. Mcvey (New York / Mahwah: Paulist Press, 1989), 40.

<sup>19</sup> EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, 383. 386. 392-3. De fapt, în cele trei imne (27, 28 și 29) care încheie cea mai lungă subcolecție a Imnelor Fecioriei, mărturia simbolică pe care o oferă natura, Vechiul și Noul Testament constituie tema centrală. Inclusiv suprascrierile lor adevăresc acest fapt. McVEY, „Introduction,” 39-40.

<sup>20</sup> SF. EFREM SIRUL, *Imnele Raiului*, 47-8.

<sup>21</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Păresimilor, Azimelor, Răstignirii și Învierii*, trad. Ioan I. Ică jr. (Sibiu: Deisis, 2010), 157.

<sup>22</sup> EPHREM THE SYRIAN, *Hymns*, 262. 298.

<sup>23</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 203. 215. 324-5.

<sup>24</sup> Sebastian BROCK, *The Luminous Eye*, 29.

tipurile Arcei au fost împlinite în biserici. Slavă venirii Tale!” (Cred. 49,5<sup>25</sup>).

Mai trebuie menționat și faptul că simbolurile își găsesc cu adevărat sensul și finalitatea doar în Iisus Hristos, Cel care a adus omenirii plinătatea revelației<sup>26</sup>. Mai precis, din perspectivă efremiană, întreaga activitate a Mântuitorului, sub toate aspectele ei, este o continuă împlinire a simbolurilor Sale: „În nașterea Sa s-au împlinit chipurile, iar în curățirea și în tăierea Sa împrejur asemănările: prin pogorârea Sa a venit și a plătit datoria, iar prin învierea Sa S-a urcat și a trimis comorile” (Naș. 26,13<sup>27</sup>). Raportul dintre simboluri și Hristos este unul ambivalent. Pe de-o parte simbolurile au descoperit treptat aspecte ale vieții și lucrării Sale, iar pe de alta Hristos a împlinit și desăvârșit toate acestea<sup>28</sup>. Sf. Efrem are un mod aparte de a ilustra acest raport: „Împlinirea a venit și a îmbrăcat haina simbolurilor pe care Duhul Sfânt o țesuse pentru El” (Az. 5,22<sup>29</sup>). Ideea de „îmbrăcare” este o metaforă puternică a mediului sirian<sup>30</sup> și arată intimitatea dintre tipuri și Antitip, intimitate mijlocită de Cel care a inspirat Scripturile.

Cel de-al doilea principiu hermeneutic important vizează concepția efremiană asupra Sfintei Scripturi. Simplu spus, ea poate fi rezumată prin ideea de „complexitate”<sup>31</sup>. Pentru Sf. Efrem, Scriptura este o operă complexă și de aceea și procesul interpretării ei este la fel de complex. Biblia prezintă o

<sup>25</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 260.

<sup>26</sup> Sinichi MUTO, „Early Syriac Hermeneutics,” *The Harp* 11-12 (2012): 46-7; BAKER, „«He Has Clothed Himself in Our Language»,” 45-6; BROCK, „God as Educator of humanity,” 240.

<sup>27</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării*, 132.

<sup>28</sup> VEZI GRIFFITH, „Disclosing the mystery: the hermeneutics of typology in Syriac exegesis,” 46-52.

<sup>29</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Păresimilor*, 160.

<sup>30</sup> COSTION NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Veșmântul, Hrana, Doctorul și Leacul omului și al omenirii pe calea mântuirii: conținutul spiritual al nevoilor trupești vitale, la Sfântul Efrem Sirul* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2011), 60-1; Sebastian P. BROCK, „Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition,” în Margot SCHMIDT și Carl Friedrich GEYER, eds., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1982), 11-20; Robert MURRAY, *Symbols of the Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition* (Londra / New York: T&T Clark, 2006), 60-1.

<sup>31</sup> Polycarpus A. AYDIN, „The Exegesis of Syriac Church Fathers and Modern Exegesis – Challenges and Mutual Learning Opportunities,” în Martina ARAS, Charbel RIZK și Klaus von STOSCH, eds., *Syriac Theology: Past and Present* (Paderborn: Brill Schöningh, 2023), 16-8; Sidney H. GRIFFITH, „Syriac/Antiochine Exegesis in Saint Ephrem’s Teaching Songs *De Paradiso*: The «Types of Paradise» in the «Treasury of Revelations»,” în Robert D. MILLER, ed., *Syriac and Antiochian Exegesis and Biblical Theology for the 3<sup>rd</sup> Millennium* (Piscataway: Gorgias Press, 2008), 46; MUTO, „Early Syriac Hermeneutics,” 50.

anumită „slăbiciune” a literei, deoarece este incapabilă să redea cu adevărat măreția lui Dumnezeu. Cu toate acestea, în spatele ei se ascunde „tăria” simbolurilor pe care El le asumă<sup>32</sup>. Acest lucru face ca textul sfânt să fie privit dintr-o perspectivă aparte. Potrivit viziunii efremiene, Scriptura prezintă atât o fecunditate internă, cât și una externă. Fecunditatea internă se referă la faptul că textul însuși este atât de profund încât nicio interpretare nu îl poate epuiza. Pentru a ilustra acest lucru, sfântul întrebuințează imaginea unui izvor care potolește setea oricărei persoane care se apropie de el, și care nu poate fi secăt de nicio sorbire. Fiecare om care se apleacă își potolește setea, însă unii pot bea mai mult decât alții. În același timp, oricât de mult ar bea cineva, nu poate înghiți toată apa izvorului și astfel să îl epuizeze<sup>33</sup>. Fecunditatea externă se referă la faptul că fiecare credincios care meditează la cuvintele Scripturii prezintă o înțelegere proprie și de aceea reușește să reliefeze înțelesuri noi ale ei, în măsura în care acesta se apropie cu dragoste și teamă de textul sacru. Sf. Efrem ilustrează acest fapt prin imaginea oceanului în care credincioșii se afundă pentru a scoate la iveală perle. În acest context, cei care se apropie de Scriptură, nu vin ca să bea, ci ca să se scufunde, pentru a scoate la iveală perle care zac în adâncul oceanului. După priceperea sa, fiecare căutor aduce la iveală mai multe sau mai puține perle<sup>34</sup>.

În final, cele două perspective asupra fecundității biblice îl determină pe diaconul din Nisibis să considere că Biblia are o multitudine de sensuri, atât literale, cât și spirituale. De aceea, pot exista și o multitudine de feluri de a practica exegeza biblică:

„Dacă ar fi [doar] un singur sens pentru cuvintele Scripturii, atunci primul tâlcuitor care s-a apropiat de ele l-ar fi descoperit, iar ceilalți ascultători nu ar trăi nici efortul căutării, nici bucuria descoperirii. Mai degrabă, fiecare cuvânt al Domnului nostru are propria lui formă, iar fiecare formă are propriile membre, iar fiecare membru are propriul său caracter. Fiecare om înțelege potrivit capacității sale și interpretează așa cum i se îngăduie.” (C.Diat. 7,22<sup>35</sup>)

<sup>32</sup> Sabino CHIALĂ, „Sfântul Efrem Sirul ca cititor al Sfintei Scripturi. O mărturie a pluralității în hermeneutica biblică,” în Agapie CORBU, ed., „*Dulceața Scripturilor*” și lumina ochilor: Părinții sirieni ca tâlcuitori biblici (Arad: Sf. Nectarie / Ed. Univ. „Aurel Vlaicu” Arad, 2024), 124; Muto, „Early Syriac Hermeneutics,” 52-3.

<sup>33</sup> CHIALĂ, „Sfântul Efrem Sirul ca cititor al Sfintei Scripturi,” 125.

<sup>34</sup> CHIALĂ, „Sfântul Efrem Sirul ca cititor al Sfintei Scripturi,” 127-8.

<sup>35</sup> Carmel MCCARTHY, ed., *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*, în *Journal of Semitic Studies Supplements 2* (Oxford / Manchester: Oxford University Press, 1993), 139.

Cu toate acestea, în spațiul sirian, aceste feluri au fost grupate în două direcții principale, respectiv una istorică sau literală și una duhovnicească sau spirituală. Ele se aseamănă doar parțial cu interpretările produse de Școala Antiohiană și cea Alexandrină<sup>36</sup>. Pe lângă diferențe de natură tehnică, exegeza siriană se individualiza și prin faptul că prețuia simultan ambele direcții. Spre deosebire de mediul grecesc, sirienii nu vedeau nicio opoziție între acestea, ci chiar le considerau complementare, deoarece puneau preț pe ideea de a revelat cât mai mult din bogăția textului biblic, care prezintă profunzime atât la nivelul descrierilor, cât și la un nivel duhovnicesc<sup>37</sup>.

Acum că am văzut principalele caracteristici ale exegezei efremiene, putem înțelege mai bine de ce uneori perspectiva sa asupra unor pasaje și detalii biblice este cu totul aparte. În continuare vom da patru exemple de ipostaze din opera sa pe care le considerăm mai mult sau mai puțin „neasteptate”. Ele vor fi aprofundate gradual, începând cu ipostaza cea mai apropiată de interpretările patristice cu care suntem obișnuiți.

### **Vorbirea șarpelui din Fac 3,1-5**

Începutul cap. 3 din Facere a reprezentat dintotdeauna un pasaj important pentru exegeza Bisericii<sup>38</sup>. Printre motivele recurente ale interpretărilor Sfinților Părinți se numără și identitatea șarpelui care o ispitește pe Eva. În general, acesta a fost considerat fie o manifestare mincinoasă a diavolului, care doar în aparență a luat forma unui șarpe, fie un animal concret de care s-a folosit cel rău<sup>39</sup>. În general, Părinții se mulțumesc să subscrie uneia dintre variante, fără a pune prea mult accent pe acest detaliu. În comentariul său la Facere, Sf. Efrem tratează și el această problemă, însă dintr-o perspectivă ușor diferită. El nu trece direct la identitatea celui care vorbește cu protopărinții, ci rămâne la imaginea șarpelui și se întreabă cum a putut acesta să vorbească. Abordarea sa este specifică pentru metodologia exegetică pe care o întrebuințează în comentariile în proză și nu numai<sup>40</sup>. În cuprinsul

<sup>36</sup> MUTO, „Early Syriac Hermeneutics,” 48.

<sup>37</sup> Sebastian BROCK, *Singer of the Word of God. Ephrem the Syrian and his Significance in Late Antiquity* (Piscataway: Gorgias Press, 2020), 118-9.

<sup>38</sup> Peter C. BOUNTENEFF, „Adam and Eve,” în *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*, eds. Paul M. Blowers și Peter W. Martens (Oxford: Oxford University Press, 2019), 527-8.

<sup>39</sup> BOUNTENEFF, „Adam and Eve,” 527-8; *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, vol. 1, eds. Cristian Bădiliță et al. (București / Iași: Polirom, 2004), 59-60.

<sup>40</sup> În siriacă s-au păstrat trei comentarii în proză ale Sf. Efrem: la Facere, Ieșire și Diatessaron. Pe lângă acestea, în armeană mai există o serie de comentarii la epistolele Pauline, însă proveniența direct efremiană este încă discutată. Vezi. Vahan S. HOVHANESSIAN,

acestora, el acordă în primul rând importanță dimensiunii literale a textului, și doar uneori abordează una sau mai multe dimensiuni spirituale ale aceluiași pasaj. Astfel, în contextul de față, el pornește de la însăși vorbirea șarpelui și identifică patru posibile răspunsuri pentru întrebare sa:

„După ce a vorbit despre istețimea șarpelui, Moise s-a întors să scrie despre cum a venit cel înșelător la Eva, spunând: „Șarpele a zis femeii: A spus Dumnezeu cu adevărat: «Să nu mănânci din niciunul dintre pomii Raiului?»” În ce privește vorbirea șarpelui, fie Adam a înțeles modul propriu de a cuvânta al șarpelui, fie Satana a vorbit prin el, fie șarpele și-a pus întrebarea în minte și i s-a dat vorbire, fie *Satana a cerut de la Dumnezeu să i se dea vorbire șarpelui pentru puțin timp*” (C.Fac 2,16<sup>41</sup>).

După cum se vede, Sf. Efreem consideră și el că șarpele este un instrument al diavolului. Dincolo de acest aspect, este interesant modul în care sfântul cercetează problematica. Dintre cele patru posibile explicații ale vorbirii reptilei, ultima poate fi considerată cu adevărat neașteptată. Ideea că diavolul, prin intermediul șarpelui, îi amăgește de fapt pe protopărinți este o constantă a exegezei patristice<sup>42</sup>, însă perspectiva că acesta ar fi cerut mai întâi voie de la Dumnezeu pentru a ispita este unică<sup>43</sup>. Textual, sfântul vorbește de cererea diavolului ca reptila să primească capacitatea de a vorbi, însă acest fapt implică dorința Satanei de a se folosi de animal. Cererea capacității vorbirii este de fapt cererea dreptului de a vorbi prin șarpe.

Ne putem întreba de ce s-ar gândi Sf. Efreem la așa ceva. De ce și l-ar imagina pe diavol că cere mai întâi voie să ispitească? Răspunsul îl putem afla doar dacă luăm în calcul un alt principiu hermeneutic specific exegezei efremiene. După cum am văzut, el consideră că orice lucru din Scriptură poate fi un simbol prin care Dumnezeu descoperă ceva (Cred. 49,5<sup>44</sup>).

---

„Armenian Manuscripts of the Commentaries on the Letters of the Apostol Paul Atributed to Saint Ephrem the Syrian,” *The Harp* 24 (2011): 311-28. Pentru o perspectivă foarte amplă a cuprinsului operei efremiene, vezi: Kees DEN BIENSE, *Annotated Bibliografy of Ephrem the Syrian*, ediția a doua (Giove in Umbria: s.n., 2011).

<sup>41</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis,” în *TFTC* 91, trad. E. G. Mathews jr. și J. P. Amar, ed. K. McVey (Washington: The Catholic University of America Press, 1994), 108.

<sup>42</sup> BOUNTENEFF, „Adam and Eve,” 528.

<sup>43</sup> Pentru o analiză amănunțită a acestei secvențe exegetice, vezi: KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, 86-94.

<sup>44</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 260.

De asemenea, simbolurile nu sunt de sine stătătoare, ci sunt interconectate într-o rețea „revelațională”<sup>45</sup>. De aceea, de foarte multe ori Sf. Efrem leagă pasajele vizate de altele care prezintă detalii asemănătoare. În cazul de față, leagă textul din Fac 3,1-5 de cel din Iov 1,6-11:

„Dar într-o zi îngerii lui Dumnezeu s-au înfățișat înaintea Domnului și Satan a venit și el printre ei [...] Dar Satan a răspuns Domnului și a zis: «Oare degeaba se teme Iov de Dumnezeu? N-ai făcut Tu gard în jurul lui și în jurul casei lui și în jurul a tot ce este al lui, în toate părțile și ai binecuvântat lucrul mâinilor lui și turmele lui au umplut pământul? Dar ia întinde mâna Ta și atinge-Te de tot ce este al lui, să vedem dacă nu Te va blestema în față!» Atunci Domnul a zis către Satan: «Iată, tot ce are el este în puterea ta; numai asupra lui să nu întinzi mâna ta»”.

Cartea Iov oferă un corespondent al situației în care diavolul cere permisiune de la Dumnezeu pentru a face rău unui om. La nivel simbolic, Sf. Efrem identifică o corespondență între cele două pasaje, motiv pentru care propune o interpretare a celui dintâi prin prisma celui de-al doilea<sup>46</sup>. De aceea, cea de-a patra explicație efremiană pentru vorbirea șarpelui din Fac 3 este aceea că Satana cere permisiunea divină pentru a ispiți prin șarpe, precum cere în Iov 1 dreptul de a aduce nenorociri.

Deși această explicație efremiană este redusă ca lungime și nu prezintă foarte multă importanță în discursul sfântului, ea ascunde un mod profund și diferit de raportare la textul sfânt<sup>47</sup>.

### **Misiunea patriarhilor și a profeților**

De obicei, Părinții consideră că misiunea acestor oameni aleși a fost aceea de a da mărturie despre Dumnezeul cel adevărat în fața unei lumi

<sup>45</sup> BROCK, *The Luminous Eye*, 85; GRIFFITH, „Disclosing the mystery: the hermeneutics of typology in Syriac exegesis,” 48; AYDIN, „The Exegesis of Syriac Church Fathers and Modern Exegesis,” 18.

<sup>46</sup> KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, 92. Pentru o perspectivă detaliată asupra sepcificului acestei metode, vezi: Elena NARINSKAYA, *Ephrem, a 'Jewish' Sage. A Comparison of the Exegetical Writings of St. Ephrem the Syrian an Jewish Traditions* (Turnhout: Brepols, 2010), 85-6. Această metodă era utilizată constant în mediul siriac: Kuriakose VALAVANOLICKAL, „The Exegesis of Ahrahat and Ephrem with special reference to the Gospel Parables,” *The Harp* 13 (2012): 103; Matteo POIANI, „Cyrillo-na's New Testament Paraphrase (End of the 4<sup>th</sup> Century): An Exegetical Key for the Easter Homilies,” în *Studia Patristica CIII*, eds. Mariusz Szram și Marcin Wysocki (Leuven / Paris / Bristol: Peeters, 2021): 101.

<sup>47</sup> KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, 93.

idolatre. De altfel, cărțile profetice, și nu numai, abundă în texte care să întărească această idee<sup>48</sup>. Sf. Efrem nu neagă acest aspect, însă propune o cu totul altă perspectivă asupra misiunii celor prin care Dumnezeu a lucrat de-a lungul timpului. Sfântul consideră că idolatria este una dintre cele mai mari „boli” ale umanității căzute (cf. Cred. 48,3<sup>49</sup>). De aceea, el mai degrabă leagă activitatea patriarhilor și a profeților de idee de tămăduire a neamurilor. El pornește de la premisa că Hristos este Doctorul prin excelență<sup>50</sup>, iar toți cei care au anticipat venirea și lucrarea lui la nivel simbolic se aseamănă Lui. În fiecare perioadă, Dumnezeu a ales oameni drepecți, respectiv patriarhii și prorocii, care să devină simboluri ale Tămăduitorului celui Adevărat. Vindecarea care s-a realizat prin aceștia a fost una parțială și limitată, deoarece boala lumii era mult prea gravă ca să fie vindecată de niște simpli oameni. Nici unul dintre ei nu a fost în stare să vindece întregul trup bolnav al lumii<sup>51</sup>, căci doar Fiului lui Dumnezeu are această putere (cf. Cred. 36,1<sup>52</sup>). Cu toate acestea, patriarhii și profeții au dezvăluit ceva din tămăduirea plenară adusă de Hristos. Imnul 34 al Nisibisului dezvoltă foarte bine această temă. În cuprinsul lui, Sf. Efrem descrie Orientul Mijlociu sub forma unui corp, privit de la nord la sud. Babelul și Mesopotamia reprezintă capul, Canaanul și Iudeea trunchiul, iar Egiptul picioarele<sup>53</sup>. De-a lungul imnului, sfântul arată cum fiecare om drept a vindecat în cel puțin una dintre aceste componente. În cele ce urmează vom prezenta câteva secvențe grăitoare ale acestui imn:

„*Gloriosul doctor Avram* a venit la Haran, care era bolnav. L-a cercetat, a rămas uimit și s-a întors spre țara Canaanului. A ajuns în Egipt; a vizitat tot trupul și a mers în jos. [...] *Iacob, doctorul cel vestit*, a venit și el în Haran pentru a-l cerceta. [...] Ca doctor, *Avraam a vindecat de la cap*, a mers și a coborât, tot așa și *Moise, a vindecat de la picioare*. Și ca un călcâi bolnav, *Iosif a vindecat țara Egiptului*. [...] *Daniel*, de asemenea, *a vindecat Babelul*, precum capul care a înnebunit în deșert, a fost tămăduit și a adus mulțumiri. [...] Doctorii nu erau suficienți

<sup>48</sup> Pentru o analiză detaliată a acestor chestiuni, vezi: Cosmin LAURAN, *Missio Israelis. O lectură misionară a Vechiului Testament* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2017), 43.

<sup>49</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 256.

<sup>50</sup> Costion NICOLESCU, „Leacul. O teologie a sănătății la Sfântul Efrem Sirul,” *O 2* (2010): 84; MURRAY, *Symbols of the Church and Kingdom*, 162.

<sup>51</sup> SHEMUNKASHO, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 344-50; SHEMUNKASHO, „Salvation History as a Process of Healing in the Theology of Mor Ephrem,” 175-86.

<sup>52</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 208.

<sup>53</sup> SHEMUNKASHO, *Healing in the Theology of Saint Ephrem*, 346.

pentru lume cu medicamentele lor. Medicul care este suficient pentru toate [Hristos] a văzut-o și a avut milă de ea” (Nis. 34,1-10<sup>54</sup>).

Din punct de vedere exegetic, în cazul de față nu este vorba de interpretarea unui text concret, ci de o perspectivă amplă asupra Vechiului Testament. Imnografia Sf. Efrem dezvoltă însemnătatea istorică a două categorii de oameni aleși, respectiv patriarhii și prorocii<sup>55</sup>. Viziunea de față este doar un exemplu de raportare la condiția acestora. În cuprinsul imnelor putem întâlni multe interpretări ale gesturilor lor. În acest caz însă, exegeza nu aprofundează neapărat textul sfânt, ci mai degrabă îl filtrează<sup>56</sup>. După cum am văzut, mediul sirian considera că textul scripturistic are o multitudine de sensuri complementare. Sf. Efrem subliniază în nenumărate rânduri că simbolurile cuprind un tezaur revelațional foarte mare, de aceea și interpretarea lor poate fi extrem de amplă și variată:

„Simbolurile Tale, Doamne, sunt *pretutindeni*, dar Tu ești ascuns de toate. Deși simbolul Tău se află în *înălțime*, ceea ce ești nu poate fi perceput. Deși simbolul Tău este în *adâncuri*, ceea ce este nu poate fi înțeles. Deși simbolul Tău este în *mare*, Tu ești ascuns de mare. Deși simbolul tău este *pe uscat*, nu se știe ce ești. Binecuvântat este cel ascuns care a apărut! Chiar și *cel mai mic simbol al Tău este un izvor de simboluri* – și cine poate explica simbolurile care nu se sting?” (Cred. 4,9-10<sup>57</sup>).

În contextul de față, figurile oamenilor aleși din Vechiul Testament reprezintă simboluri concrete ale lui Hristos, motiv pentru care sfântul alege să le treacă printr-un anumit filtru hristologic. Teologia siriacă îl contemplă foarte mult pe Fiul lui Dumnezeu din perspectiva împlinirii plenare pe care Acesta o aduce tuturor nevoilor umane. După cum arată lucrarea domnului Nicolescu, Hristos este descris în principal ca fiind Adăpostul, Veșmântul, Hrana, Doctorul și Leacul de care are omul nevoie în realitate<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> EPHRAIM SYRUS, „The Nisibene Hymns,” în *NPNF II* 13, eds. Philip Schaff și Henry Wallace (New York: Cosimo Classics, 2007), 183.

<sup>55</sup> SHEMUNKASHO, „Salvation History as a Process of Healing in the Theology of Mor Ephrem,” 176.

<sup>56</sup> MURRAY, *Symbols of the Church and Kingdom*, 170.

<sup>57</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, *The Hymns of the Faith*, 75-6.

<sup>58</sup> NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Veșmântul, Hrana, Doctorul și Leacul omului și al omenirii pe calea mântuirii*, 30.

Imnul discutat oferă o situație concretă în care Sf. Efrem trece figurile oamenilor aleși din Vechiul Testament prin filtrul medicinei hristice<sup>59</sup>. De aceea, avem un exemplu de exegeză care evidențiază intimitatea dintre Hristos și simbolurile Sale, sau dintre Antitip și tipuri<sup>60</sup>. Pentru diaconul din Nisibis, această relație este cea care modelează exegeza și nu invers, motiv pentru care propune o perspectivă nouă asupra unui subiect despre care s-a vorbit încă de la începuturile creștinismului.

### **Iuda și Tamar**

Un alt exemplu de exegeză „neașteptată” vizează cap. 38 din cartea Facerii. Aici este descrisă familia Patriarhului Iuda. Acesta are trei băieți. Primul, Ir, se căsătorește cu Tamar, însă moare la scurt timp fără a avea copii. Datorită căsătoriei de levirat, Tamar este luată de cel de-al doilea fiu, Onan. Și acesta moare la scurt timp fără să aibă urmași. Cutumele cereau ca Tamar să îl ia în căsătorie și pe cel de-al treilea fiu al lui Iuda, Șela. Patriarhul refuză să respecte cutuma și amână cea de-a treia căsătorie, obligând-o pe Tamar să asume statutul de văduvă în casa tatălui ei. În final, printr-un vicleșug, Tamar ajunge să se culce cu însuși socrul ei, fără ca acesta să știe identitatea ei reală. Ea face aceasta pentru a îndeplini obligativitatea de a ridica urmași primului ei soț prin intermediul unui bărbat înrudit cu el. Deși episodul continuă, Sf. Efrem acordă importanță doar celor descrise până acum. Atât în Imnele Nașterii, cât și în comentariul său la Facere, sfântul propune o interpretare pe cât de îndrăzneță, pe atât de profundă, pentru gestul Tamarei. În primul imn al Nașterii spune următoarele: „Pentru că *Împăratul* era ascuns în Iuda, *Tamar L-a furat din coapsele lui*” (Nas. 1,12<sup>61</sup>).

Acest fragment exegetic este „neașteptat” din două motive. Mai întâi, pentru faptul că propune o interpretare tipologică a unui pasaj care pare o simplă relatare din istoria patriarhilor. Cel mai probabil, alegerea Sf. Efrem este motivată de faptul că genealogia mateiană a Mântuitorului menționează și numele Tamarei (Mt 1,3), acordându-i astfel o importanță deosebită. Diaconul din Nisibis nu este preocupat de dimensiunea morală a pasajului, ci de cea simbolică. De aceea, propune o interpretare hristologică a gestului

<sup>59</sup> NICOLESCU, „Leacul. O teologie a sănătății la Sfântul Efrem Sirul,” 85.

<sup>60</sup> MUTO, „Early Syriac Hermeneutics,” 48; GRIFFITH, „Disclosing the mystery: the hermeneutics of typology in Syriac exegesis,” 50-1; GRIFFITH, „Syriac/Antiochine Exegesis in Saint Ephrem's Teaching Songs *De Paradiso*,” 46-7; AYDIN, „The Exegesis of Syriac Church Fathers and Modern Exegesis,” 17.

<sup>61</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării*, 17.

Tamarei<sup>62</sup>. El spune că în ultimă instanță, nu dorința de a îndeplini obligațiile căsătoriei de levirat au împins-o pe aceasta să găsească un șiretlic pentru a se culca cu Iuda, ci dorința de a ajunge la Urmașul (cf. Gal 3,16) care trebuia să se nască din el. Culcându-se cu acest patriarh și născundu-i doi fii, Tamar a ajuns strămoașă a „Împăratului”. Constatarea pe care însuși Iuda o face după ce descoperă adevărul („Tamar e mai dreaptă decât mine” – Fac 38,26), îl determină pe Sf. Efreem să imprime episodului o greutate mult mai mare decât pare să aibă la prima vedere<sup>63</sup>. În acel scurt fragment din primul Imn al Nașterii, el punctează doar scopul ultim al gestului, respectiv accesul la Hristos, însă în comentariul la Facere dezvoltă această perspectivă. În secțiunea 34 tratează pe larg episodul, însă cea mai mare parte a comentariului o rezervă explorării perspectivei pe care o are Tamar asupra lucrurilor. Mai întâi, descrie motivația gestului: „Cum îi pot face pe evrei să realizeze că nu pentru căsătorie tânjesc, ci doresc mai degrabă binecuvântarea care este ascunsă în ei?” (C.Fac 34,2<sup>64</sup>).

Această dorință a Tamarei este detaliată în rugăciunea pe care sfântul consideră că ea o rostește înainte de a săvârși ce și-a propus:

„Fie ca știința Ta să nu mă osândească pentru această dorință, căci Tu știi că însetez după ceea ce este ascuns în evrei. Nu știu dacă acest lucru Ți este plăcut sau nu. Îngăduie-mi să mă înfățișez în fața lui [Iuda n.n.] sub o altă înfățișare, ca să nu mă omoare. Fă, de asemenea, ca o chemare de a mă culca cu el să se găsească în gura lui, ca să știu că Ți este plăcut ca comoara, care este ascunsă în cei tăiați împrejur, să poată fi moștenită chiar și printr-o fiică a celor netăiați împrejur” (C.Fac 34,3<sup>65</sup>).

Deși perspectivele imnului și a comentariului în proză sunt asemănătoare, ele nu se suprapun. Comentariul vorbește de „binecuvântarea” despre care Tamar știe că se găsește la evrei (cf. Fac 18,18), însă nu precizează conținutul ei. În schimb imnul adevărește că este vorba despre Însuși Hristos, „Împăratul”<sup>66</sup>. De asemenea, imnul doar precizează dorința Tamarei, iar comentariul explică de ce își dorește și cum se raportează la

<sup>62</sup> Pentru mai multe detalii, vezi: Helen SPURLING, „The Blessing on Judah: Ephrem and Jewish Exegesis,” *The Harp* 23 (2011): 98; BOTHA, „Ephrem the Syrian’s treatment of Tamar,” 20.

<sup>63</sup> HARVEY, „Seeking the Women of Ancient Syriac Christianity,” 47-50.

<sup>64</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis,” 183.

<sup>65</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis,” 183.

<sup>66</sup> BOTHA, „Tamar, Rahab, Ruth, and Mary,” 5.

gestul de a-l înșelape Iuda. Perspectiva de ansamblu a ambelor interpretări relevă un mod aparte de a înțelege relatarea din Fac 38. Sf. Efrem arată cum, la nivel simbolic, orice lucru din Sfânta Scriptură trimite într-un mod sau altul la Hristos, indiferent de cât de scandalos ar părea la prima vedere.

Această ipostază exegetică este „neașteptată” nu doar din prisma interpretării tipologice pe care o propune, ci și pentru subiectul ales. De cele mai multe ori, Sfinții Părinți au ales să aprofundeze conținutul hristologic al unor texte mult mai relevante pentru Persoana și lucrarea Mântuitorului. În cazul episodului Fac 38, acești au optat în principal pentru interpretări anagogice sau alegorice<sup>67</sup>, iar o dimensiune tipologică au imprimat-o doar celor trei obiecte pe care Tamar i le cere lui Iuda ca garanție<sup>68</sup>, nu și gestului ei. În schimb, Sf. Efrem nu se rușinează să privească tipologic chiar și faptul că această femeie ajunge să se culce cu socrul ei<sup>69</sup>. După cum am văzut, el consideră că Hristos este împlinirea tuturor simbolurilor din Scriptură, deci inclusiv a ceea ce se relatează în Fac 38. Diaconul din Nisibis nu se rușinează să abordeze în exegeza sa chiar și un act sexual nepermis, și aceasta în contextul unor imne liturgice<sup>70</sup>. Acest Părinte reușește să Îl găsească pe Hristos chiar și în texte care par mai puțin importante sau chiar scandaloase<sup>71</sup>.

### Duhul din Fac 1,2

Ultimul exemplu pe care îl abordăm în studiul de față vizează cazul „duhului” din referatul creației. În perioada primară a Bisericii, existau mai multe moduri de raportare la acesta. În mediul grecesc și cel latin, la un moment dat s-a încetățenit exclusiv interpretarea trinitară a pasajului<sup>72</sup>, însă în mediul siriac lucrurile au fost mult mai nuanțate. Textul din Fac 1,2 descrie

<sup>67</sup> Vezi *Septuaginta. Geneza, Exodul, Leviticul, Numerii, Deuteronomul*, 142.

<sup>68</sup> E.g. Sf. IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, „Dialogul cu iudeul Tryfon,” în PSB, vol. 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 1980), 196.

<sup>69</sup> Tryggve KRONHOLM, „Holy adultery. The interpretation of the story of Judah and Tamar (Gen 38) in the genuine hymns of Ephraem Syrus (ca. 306-373),” *Orientalia Suecana* 40 (1991): 152-4.

<sup>70</sup> Imnele Nașterii fac parte din categoria imnelor care se cântau în Biserică în cadrul cultului divin.

<sup>71</sup> Merja MERRAS, „Ephraem the Syrian and the Authority of the Old Testament Writings,” în *The Old Testament as Authoritative Scripture in the Early Churches of East*, ed. Vahan S. Hovhannessian (New York: Peter Lang, 2010), 21.

<sup>72</sup> Craig D. ALBERT, *Early Christian Readings of Genesis One. Patristic Exegesis ad Literal Interpretation* (Downers Grove, IL: IPV Academic, 2018), 300. 317-8; John A. MCGUCKIN, *Dicționar de teologie patristică*, trad. Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăilescu (Iași: Doxologia, 2014), 131.

mai multe aspecte ale activității divine din prima zi a creației. Printre acestea se află și următorul detaliu: „Întineric era deasupra adâncului și *duhul lui Dumnezeu* se purta pe deasupra apelor”.

În versiunile siriace ale Bibliei este utilizat termenul ܪܘܚܐ (*ruḥā*). Acesta, asemeni corespondentului său din limba ebraică *rúah* și greacă *πνεύμα*, înseamnă atât „duh”, cât și „vânt”<sup>73</sup>. Astfel, versetul poate fi citit atât prin prisma „Duhului lui Dumnezeu”, cât și a „vântului lui Dumnezeu”<sup>74</sup>. Dincolo de problema caracterului ipostatic sau non-ipostatic al termenului în acest context, fiecare dintre cele două interpretări urmărește o unitate exegetică. Părinții care citesc termenul ca fiind „Duh” au în vedere faptul că referatul descrie lucrarea creatoare personală a lui Dumnezeu și consideră că textul poate nuanța foarte bine acest lucru. Sf. Efrem are în vedere o altă unitate exegetică. El subsumează de fapt ambelor perspective, deoarece identifică mai multe dimensiuni simbolice ale acestui pasaj<sup>75</sup>. În comentariul la cartea Facerii are o viziune, iar în imne o cu totul alta. În primul caz, are în vedere dimensiunea istorică a textului, motiv pentru care pledează pentru identificarea lui „ruḥā” cu elementului natural al vântului. Sf. Efrem încearcă să ofere o viziune unitară a referatului creației, prin ochii creștinismului mesopotamian. În discursul său punctează o anumită discordanță a referatului. El sesizează că „ruḥā” se purta pe deasupra apelor în prima zi a creației, însă acestea dau viață păsărilor abia în ziua a cincea. Diaconul din Nisibis consideră că acest detaliu ar putea fi folosit de opozanții ortodoxiei pentru a postula „inferioritatea” Duhului Sfânt<sup>76</sup>:

„Pentru că Moise l-a numit [ruḥā] lui Dumnezeu și a spus că plutește, unii presupun că acesta este Duhul Sfânt și, din cauza celor scrise aici, îl asociază cu lucrarea creației. Cu toate acestea, credincioșii nu fac această legătură, pentru că aceste lucruri nu pot fi legate astfel [...] Dacă în ziua în care a fost scris că plutea deasupra apelor nimic nu a ieșit din ape, și apoi, în a cincea zi, când din ape au ieșit reptile și păsări, nu era

<sup>73</sup> SMITH, *A Compendious Syriac Dictionary*, 533-4.

<sup>74</sup> KANIYAMAPRAMPIL, „The Spirit of Life: Towards a theology of the Holy Spirit in the early Syriac tradition,” 276-7.

<sup>75</sup> KANIYAMAPRAMPIL, „The Spirit of Life: Towards a theology of the Holy Spirit in the early Syriac tradition,” 280; Sebastian P. BROCK, „Simbolul feminin al Sfântului Duh în literatura siriacă veche,” trad. Ioniță Apostolache, *MO* 9-12 (2014): 90.

<sup>76</sup> Nicolae ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor. Religii ale lumii antice* (București: Basilica 2015), 464.

scris că vântul plutea, cum poate spune cineva că acest vânt a luat parte la lucrarea creației?” (C.Fac. 1,7.1-2<sup>77</sup>)

După cum am menționat deja, viziunea cosmogonică a sfântului este ancorată în perspectiva mesopotamiană, care accentua foarte tare rolul creării elementelor din care este alcătuită lumea. Această viziunea a fost dusă la extrem de ereticul Bardaisan. Influențat de maniheism, el vorbea de cinci elemente primordiale preexistente (printre care se numără și vântul) cu ajutorul cărora divinitatea a creat lumea<sup>78</sup>. În comentariul său, Sf. Efrem vrea cu orice preț să contracareze această viziune manihestă, iar polisemantismul termenului „ruḥā” din Fac 1,2 îl ajută. Plecând de la sensul de „vânt”, sfântul construiește o „istorie” a acestuia și arată că el de fapt are un „început”. El se străduiește să demonstreze că tot ceea ce ține de lumea materială a fost creat, căci „era necesar ca tot ce este cunoscut să își aibă începutul în acele șase zile” (C.Fac. 1,5<sup>79</sup>), Dumnezeu fiind singurul care nu are un început<sup>80</sup>. Vedem așadar că această interpretare nu este una arbitrară, ci are în spate o concepție complexă și un scop apologetic foarte precis, ca de altfel întreaga interpretare a referatului creației.

Cu toate acestea, într-un context în care nu era nevoie ca viziunea ortodoxă despre începutul materiei să fie apărată, Sf. Efrem optează pentru o altă interpretare a textului din Fac 1,2. În contextul botezului catehumenilor, sfântul identifică o legătură între apa baptismală și apele primordiale, iar elementul care le unește este chiar lucrarea Duhului Sfânt<sup>81</sup>. În Imnul 8 al Arătării<sup>82</sup>, el spune următoarele:

<sup>77</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis,” 78-80.

<sup>78</sup> ACHIMESCU, *Istoria și filosofia religiilor*, 465.

<sup>79</sup> ST. EPHREM THE SYRIAN, „Commentary on Genesis,” 77-8.

<sup>80</sup> KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, 43-4; NICOLESCU, *Hristos – Adăpostul, Veșmântul, Hrana, Doctorul și Leacul omului și al omenirii pe calea mântuirii*, 370.

<sup>81</sup> S. JONES, „The womb and the Spirit in the baptismal writings of Ephrem the Syrian,” *Studia Liturgica. An International Review For Liturgical Research and Renewal* 33 (2003): 180; KANIYAMAPRAMPIL, „The Spirit of Life: Towards a theology of the Holy Spirit in the early Syriac tradition,” 281; BROCK, „Simbolul feminin al Sfântului Duh în literatura siriacă veche,” 91.

<sup>82</sup> Edmund Beck consideră că nu toate Imnele Arătării aflate în manuscrisul B.M. Add. 14571 sunt autentice. El oferă credit doar imnelor 1, 2, 5, 7, 8 și 11, în grade diferite. Pentru mai multe detalii vezi: DEN BIENSE, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, 24.

„La început Duhul plutea pe deasupra apelor clocindu-le; și ele au zămislit și au născut chiții mării, peștii și păsările. Duhul Sfânt a clocit și apa Botezului, și ea a născut ca niște vulturi fecioare și căpetenii, ca niște pești pe cei înfrânați și mijlocitori, și ca niște chiți ai mării pe cei vicleni care s-au făcut simplii ca porumbeii” (Arăt. 8,15<sup>83</sup>).

În acest caz sfântul apelează la cel de-al doilea sens al termenului, cel de „duh”, și chiar afirmă caracterul personal al acestuia. În ambele situații, exprimarea sa este foarte clară. În comentariul la Facere se poziționează prompt pentru sensul de vânt, iar în Imnele Arătării pentru sensul de Duh Sfânt<sup>84</sup>. Cu toate acestea el nu se contrazice pe sine. După cum am văzut, din perspectiva Sf. Efrem, textul însuși oferă exegetului libertatea de a identifica mai multe sensuri, atât literale, cât și spirituale. Diaconul din Nisibis asumă această libertate exegetică și se folosește de ea, uneori chiar în moduri destul de îndrăznețe<sup>85</sup>, precum în exemplul de față. Noțiunea de simbol și concepția dublei fecundități a Scripturii reprezintă factorii care ajută la creionarea unei perspective ample și chiar „neașteptate” a textului din Fac 1,2. În acest caz, spre deosebire de cele precedente, coordonate hermeneutice nu sunt cele care stabilesc traiectoria interpretării efremiene, ci instrumentele de care sfântul se folosește pentru a fructifica într-un mod particular revelația Scripturistică. Acest exemplu arată că uneori, „surpriza” interpretării efremiene nu este dată de perspectiva sa asupra Bibliei și interpretării, ci mai degrabă de problemele concrete care determină aprofundarea textului sfânt<sup>86</sup>.

## Concluzii

În cadrul opereii Sf. Efrem, putem întâlni o multitudine de interpretări ce pot fi considerate mai mult sau mai puțin „neașteptate”. Într-o anumită măsură, unicitatea lor se datorează specificului hermeneutic sirian. Abordarea Sfintei Scripturi prin intermediul unor elemente precum simbolul (*rāza*), dubla fecunditate și multitudinea de sensuri literale și duhovnicești ale textului sacru reprezintă temelia exegezei efremiene. Cu toate acestea, ipostazele „neașteptate” din opera sa sunt rezultatul unui cumul mai mare de factori.

Prin intermediul exemplelor tratate am identificat mai multe aspecte care arată pe de-o parte arată de ce exegeza efremiană este „altfel”, iar pe de alta complexitatea ei. Fiecare dintre cele patru exemple dezvăluie o metodologie

<sup>83</sup> SF. EFREM SIRIANUL, *Imnele Nașterii și Arătării*, 170.

<sup>84</sup> KRONHOLM, *Motifs from Genesis 1-11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian*, 43-4.

<sup>85</sup> MERRAS, „Ephraem the Syrian and the Authority of the Old Testament Writings,” 21.

<sup>86</sup> BROCK, *The Luminous Eye*, 106.

diferită de abordare a Bibliei. Șarpele din Fac 3 este privit prin intermediul textului din Iov 1,6-11 deoarece se poate identifica o legătură simbolică între cele două pasaje. Abordarea misiunii patriarhilor și profeților dezvăluie un nou mod de a înțelege relația tip-Antitip. În mediul sirian, Hristos este văzut ca „Doctorul” prin excelență, de aceea și simbolurile Sale, adică oamenii aleși din Vechiul Testament, reflectă ceva din caracteristicile Lui. Viziunea taumaturgică a istoriei mântuirii este un exemplu al creativității efremiene. Gestul Tamarei din Fac 38 este abordat cu o îndrăzneală teologică deosebită, fiindcă diaconul din Nisibis vede prezența lui Hristos chiar și în pasaje mai puțin importante sau chiar scandaloase. În final, cazul „duhului” din Fac 1,2 arată cum același pasaj poate fi interpretat simultan în două moduri distincte. Într-un context apologetic, Sf. Efrem apelează la sensul istoric al textului (cel de „vânt”), iar într-un context liturgic la cel spiritual („Duhul Sfânt”). Conform Sf. Efrem, abordarea dublă și chiar opusă a aceluiași text e permisă în virtutea bogăției de sensuri literale și spirituale ale Sfintei Scripturi.

Sintetizând cele expuse anterior, putem concluziona că pentru Sf. Efrem Sirul orice detaliu biblic este de fapt un vehicul al revelației. Din acest motiv, cu ajutorul metodologiei și înțelegerii potrivite, exegeza poate căpăta noi forme mai mult sau mai puțin neașteptate, potrivite pentru nevoile spirituale ale Bisericii. Această deschidere interpretativă face ca exegeza efremiană să se remarce în peisajul literaturii patristice și să constituie un reper important pentru credinciosul contemporan.



# **Metoda istorico-critică și limitele ei în interpretarea Sfintei Scripturi\***

**Drd. Rizea-Niță Ioan Alexandru**

Facultatea de Teologie Ortodoxă

„Justinian Patriarhul”

Universitatea din București

alexrizeaioan@gmail.com

## **Abstract**

The historical-critical method represents only a first step in the exegete's endeavor to uncover the scriptural message and to reach the much-desired *sensus plenior*. Although highly popular in the Christian West, the historical-critical method has not enjoyed the same reception within the Orthodox space, a space where emphasis has always been placed on the spiritual interpretation of the text and on the contemplation of the profound meanings hidden behind the letter of the Scriptures. Given this context, the present study proposes to bring into the arena of debates concerning the formation of an Orthodox methodology of interpreting Holy Scripture the historical-critical method as well—an essential method for better understanding the meaning of the sacred text and for subsequently searching the hidden depths behind the letter. We must be aware from the very beginning that the exegete's work is a theological endeavor, and that the instruments of the historical-critical method are but simple scientific tools, helping us to shed light on the historical reality underlying the text, but not to grasp the profound message of the Word—the Word that resides in the Library of the Kingdom of Heaven and that unceasingly calls us to the mystical feast of God.

**Keywords:** exegesis, historical-critical method, criticism, tradition history criticism, patristic exegesis

## **Preliminarii**

Sfânta Scriptură este, cu siguranță, cartea care s-a bucurat, de-a lungul secolelor, de cea mai semnificativă receptare la nivel spiritual și cultural. Dacă pentru creștinii din perioada de început a Bisericii Scriptura se constituia din

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Preda) pentru publicare în acest volum.

cărțile Vechiului Testament, la care se adăugau manuscrisele<sup>1</sup> ce conțineau scrierile apostolilor și ucenicilor Mântuitorului, precum și unele scrieri ale părinților apostolici, cu timpul, „Cartea care cuprinde cărțile”<sup>2</sup> și-a conturat definitiv cuprinsul, devenind o operă ce-i descoperă cititorului istoria mântuirii și a relației dintre Dumnezeu și om, de la vechiul Adam până la a doua venire a noului Adam, eveniment ce coincide cu împlinirea eshatologică a întregii creații.

Mai târziu, odată cu apariția tiparului și a unor curente precum Umanismul și Iluminismul în Occident, Sfânta Scriptură a început a fi privită din ce în ce mai mult din perspectivă științifică. În timp, s-a creat o adevărată știință biblică, iar Biblia a devenit un veritabil instrument de studiu. Accentul s-a mutat către perspectiva pur științifică și rațională, în detrimentul celei duhovnicești, pe care Părinții Bisericii o valorizaseră secole de-a rândul.

Înțelegem din toate acestea că Sfânta Scriptură poate fi privită din mai multe puncte de vedere. Pentru unii ea este parte a revelației divine, pentru alții un simplu produs al istoriei și al culturii iudeo-creștine. Pentru unii ea reprezintă rostirea lui Dumnezeu pentru oameni și prin oameni<sup>3</sup>, în timp ce pentru alții ea constituie doar o simplă sursă pentru contextul politic, religios și cultural al Israelului din perioada Antichității. Mai mult, pentru unii ea are valoarea unui izvor de teologie și de spiritualitate, care îl așază pe om pe verticala comuniunii cu Dumnezeu, în timp ce pentru alții ea are valoarea unei simple surse cu valoare istorică, sursă ce trebuie să se supună exigențelor unei cercetări academice cât mai riguroase, din perspectiva unor științe, precum istoriografia, retorica, filologia, semantica, literatura, critica textuală etc.

Toate aceste abordări, indiferent cât de bine intenționate sunt sau nu, își propun să identifice sensul textului Sfintei Scripturi, iar pentru a atinge acest obiectiv este necesară conturarea unei metode care să pună în lumină ceea ce textul sacru dorește să transmită cititorilor și ascultătorilor săi. Este ceea ce și-a propus și exegeza biblică occidentală, care, în perioada modernă, a dezvoltat semnificativ și a aplicat aproape obsesiv metoda istorico-critică.

---

<sup>1</sup> Despre modul în care erau utilizate manuscrisele în perioada de început a Bisericii și caracteristicile acestora, precum și despre diferența dintre „manuscrisele publice”, destinate citirii în cadrul comunităților de creștini, și cele „private”, la care aveau acces foarte puțini oameni, a se vedea Jan HEILMANN, „Reading Early New Testament Manuscripts”, în *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures*, ed. Anna Krauss, (Berlin / Boston: De Gruyter, 2020), 177-196.

<sup>2</sup> Bartolomeu ANANIA, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi* (Cluj-Napoca: Renașterea, 2001), 7.

<sup>3</sup> ANANIA, *Introducere în citirea Sfintei Scripturi*, 7.

Despre aceasta vom vorbi și noi în cercetarea de față, dorind să identificăm principalele sale particularități, aspectele pozitive, precum și limitele pe care aceasta le implică în interpretarea textului sacru și atingerea mult râvnitului *sensus plenior*, idealul exegetic patristic.

### **Dezvoltarea metodei istorico-critice. Scurte considerații**

Exegeza biblică<sup>4</sup> a cunoscut mai multe etape în dezvoltarea sa. Totuși, ca știință de sine stătătoare și bine ramificată, ea își are începutul în perioada Umanismului și a Reformei, iar dezvoltarea riguroasă începând cu secolul al XVII-lea. Vorbim, astfel, de cristalizarea unei lecturi pur științifice a textului Sfintei Scripturi, care își propune să decripteze sensul textului biblic, utilizând metode sau procedee obiective, pur raționale, considerate a fi calea sigură către o interpretare cât mai corectă a textului sacru. Așa se face că știința exegezei biblice se interesează de două aspecte esențiale ale textului Sfintei Scripturi: cele diacronice și cele sincronice. Foarte sintetic și, în același timp, deosebit de cuprinzător, părintele profesor Constantin Oancea, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, sublinia deosebirea dintre abordarea diacronică și cea sincronică în felul următor: „Dacă lectura diacronică este orientată spre autorii textelor biblice și contextul în care au apărut ele, cea sincronică ignoră originea și evoluția istorică a textului biblic pentru a se orienta spre text ca o lume în sine și spre cititor ca receptor al acesteia”<sup>5</sup>.

În cercetarea de față, pe noi ne interesează aspectele diacronice ale textului Sfintei Scripturi, aspecte care vizează: critica textuală, critica literară, critica formelor, istoria tradițiilor și istoria redactării. Toate acestea sunt înglobate de un sistem metodologic complex pe care noi îl cunoaștem astăzi cu denumirea de „metoda istorico-critică”<sup>6</sup>. Etapele acestei metode nu constituie în esență o noutate absolută pentru în istoria metodologiei interpretării textului Sfintei Scripturi, întrucât aspecte ale cercetării diacronice a textului biblic pot fi întâlnite încă din perioada Antichității.

<sup>4</sup> În perioada modernă, exegeza (gr. *ἐξήγησις*) biblică este o disciplină în sine a studiilor biblice, care presupune o analiză minuțioasă din punct de vedere istoric și filologic a textului biblic, o analiză care nu pune accent pe speculație sau inventivitate, ci pe rigoarea științifică, astfel încât să poată oferi semnificația obiectivă, cât mai apropiată de adevăr a textului analizat. A se vedea David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), 682-688.

<sup>5</sup> Constantin OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, *Revista Teologică* 3 (2007): 187.

<sup>6</sup> Ilie CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, în *Studii Teologice* 4 (2011): 5-57.

Astfel, Joseph A. Fitzmyer este de părere că începuturile metodei istorico-critice trebuie căutate cândva în jurul secolului al III-lea î.Hr. Era vremea când învățații timpurilor comentau operele poezilor epici și lirici greci, în celebra bibliotecă din Alexandria<sup>7</sup>. Probabil, deloc întâmplător, primul „părinte” al Bisericii care a preluat tehnicile de analiză dezvoltate de filologia clasică alexandrină a fost tot un alexandrin. Este vorba, bineînțeles, de Origen, cel mai controversat părinte al Bisericii din toate timpurile și cel pe care patrologul Johannes Quasten l-a considerat a fi cel mai mare gânditor al tuturor timpurilor. Lui îi revine meritul de a fi elaborat prima ediție critică a Vechiului Testament, bine cunoscuta Hexapla, ce reunea mai multe variante ale textului veterotestamentar, ordonate pe șase coloane paralele. Mai târziu, Fericiții Augustin și Ieronim au apelat și ei, într-o oarecare măsură, la metodele critice, însă adevărata dezvoltare a metodei istorico-critice a început odată cu epoca Renașterii (*recursus ad fontes*) și a continuat ulterior cu perioada Reformei, care căuta să debaraseze textul biblic de balastul interpretărilor subiective ce umbreau sensul inițial al textului. Așa s-a ajuns, în cele din urmă, la principiul hermeneutic *sola Scriptura*, afirmat cu aplomb de Martin Luther. O altă etapă decisivă pentru cristalizarea metodei istorico-critice a fost apariția Iluminismului european, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima parte a secolului al XVIII-lea, curent filosofic care a criticat și mai categoric utilizarea dogmatizantă a exegezei scripturistice și folosirea secundară a textelor Bibliei, doar pentru a argumenta anumite aspecte ale credinței<sup>8</sup>. Protestantul olandez Hugo Grotius, catolicul francez Richard Simon și filosoful evreu Baruh Spinoza, de origine olandeză<sup>9</sup>, au avut un rol decisiv în conturarea principiilor fundamentale ale metodologiei istorico-critice în interpretarea textului scripturistic. De pildă, rămân normative până astăzi liniile directe ale exegezei biblice trasate de Spinoza în „Tratatul teologico-politic”, alcătuit în anul 1670. Un fragment din această lucrare importantă a fost tradus, în cadrul unui studiu despre metoda istorico-critică, de părintele profesor Constantin Oancea. Iată ce ne spune fragmentul cu privire la ceea ce trebuie să se țină cont în interpretarea textelor Sfintei Scripturi:

„[...] de natura lor și de specificul limbilor în care ele au fost scrise...  
să dea informații despre viața, obiceiurile și intențiile autorului în cazul

<sup>7</sup> JOSEPH A. FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method* (New York: Paulist Press, 2008), 66-7.

<sup>8</sup> OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, 189.

<sup>9</sup> FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*, 67-8.

fiecărei cărți: cine a fost, cu ce prilej, în ce timp, pentru cine și în ce limbă a scris; apoi despre destinul fiecărei cărți în parte, cum a fost receptată, în ce mâini a ajuns, apoi ce versiuni ale ei există și prin ce decizie a fost preluată între sfintele Scripturi, și, în fine, cum au fost unite toate aceste cărți, pe care astăzi le numim sfinte, pentru a forma un întreg”<sup>10</sup>.

Deși afirmațiile lui Spinoza constituie un pas fundamental în cristalizarea principiilor metodei istorico-critice, nu trebuie să uităm faptul că și istorismul german, specific secolului al XIX-lea, a avut și el, la rândul său, o influență semnificativă în dezvoltarea acestei metode de interpretare a Scripturii. Era epoca lui Hegel și a lui Leopold von Ranke, epocă în care reconstrucția istorică a evenimentelor (*wie es eigentlich gewesen*) trona în interpretarea textelor. A înțelege presupunea a înșirui cursul evenimentelor istorice într-o logică și a vedea legăturile și influențele dintre ele și, chiar mai mult decât atât, a înțelege un text biblic însemna și a reconstitui fazele sale până la forma actuală<sup>11</sup>.

Istorismului german i s-au adăugat apoi marile descoperiri arheologice din secolele XVIII-XX, dintre care cele mai importante rămân manuscrisele de la Qumran (1947-1956). Acestea, alături de înființarea École Biblique la Ierusalim, de către dominicanul Marie-Joseph Lagrange, precum și de pașii importanți în descifrarea dialectului ugaritic<sup>12</sup>, au contribuit decisiv la dezvoltarea fascinantă, pe care o avem astăzi, a metodei istorico-critice<sup>13</sup>, o metodă rezervată în mod special doar lumii științifice. Totuși, este imperios necesar să observăm faptul că metoda istorico-critică nu ne spune totul despre textul sacru și despre semnificația sa, ba dimpotrivă, ne spune foarte puțin, însă destul cât să ne trezească dorința de a căuta și înțelegerea duhovnicească a textului scripturistic. De aceea, din punctul meu de vedere, ea rămâne o

<sup>10</sup> OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, 189.

<sup>11</sup> OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, 194; Manfred OEMING, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 42013), 14-5.

<sup>12</sup> A se vedea FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*, 68-9.

<sup>13</sup> Pentru mai multe detalii despre istoria dezvoltării metodei istorico-critice și a contextului istoric în care ea s-a produs, a se vedea Hans KLEIN, „Metoda istorico-critică a interpretării Bibliei. O apreciere critică”, în *Studia Oecumenica 10: Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, ed. Alexandru Ioniță (Sibiu / Cluj-Napoca: Ed. Andreiana / Presa Universitară Clujeană, 2016), 31-40, și OEMING, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung*, 6-30.

metodă de introducere în ambientul deosebit de complex al textului Sfintei Scripturi, o metodă printre altele, cu particularități bine conturate, ultra-specializată și științifică, destinată, în mod special, lumii academice.

### **Etapele metodei istorico-critice**

Trebuie să știm, de la bun început, faptul că exegeza istorico-critică își propune să clarifice condițiile în care a apărut un anumit text biblic<sup>14</sup> sau, mai exact, să reconstituie procesul istoric prin care textele au ajuns la forma lor definitivă<sup>15</sup>. De aceea, pentru a ajunge la rezultatul scontat, este necesar ca exegetul să parcurgă mai multe etape. Desigur, prima etapă vizează traducerea textului din limba în care a fost scris și identificarea a cât mai multor variante ale textului biblic în limba originală. Toate acestea, îl conduc pe exeget la configurarea unui text critic al Sfintei Scripturi sau cel puțin al fragmentului biblic pe care îl analizează. Pe scurt, aceasta este critica textuală, o etapă de bază în cercetarea istorico-critică. Acestea îi urmează critica literară, critica formelor, critica tradițiilor și critica redactării. Despre toate acestea vom vorbi și noi în cele ce urmează, încercând să punem în lumină particularitățile esențiale ale fiecărei etape a exegezei istorico-critice.

### ***Critica textuală (Textkritik)***

Orice exeget care își propune să realizeze o exegeză diacronică a textului Sfintei Scripturi trebuie să stabilească cât mai precis textul original<sup>16</sup> al operei biblice pe care o analizează. Această etapă, premergătoare analizei propriu-zise a textului sacru, este cunoscută între savanți cu denumirea de critică textuală. Ea își propune să reconstituie, pornind de la cele mai vechi manuscrise, textul original al Sfintei Scripturi și să identifice variantele în care acesta s-a transmis ulterior.

<sup>14</sup> OANCEA, „Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare”, 189.

<sup>15</sup> Wilhelm EGGER, *Metodologia del Nuovo Testamento: introduzione allo studio scientifico dei testi biblici* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2015); traducerea românească: *Metodologia Noului Testament*, trad. Dumitru Groșan (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2006), 188.

<sup>16</sup> Este imperios necesar să atragem atenția că, în cazul de față, prin expresia „text original” nu trebuie să se înțeleagă chiar varianta scrisă de autor. Este utopic să credem că, printre atâtea mii de manuscrise, a căror datare este ulterioară epocii în care au trăit autorii *Noului Testament*, noi vom putea, la un moment dat, să reconstruim exact textele pe care primele comunități de creștini din Ierusalim și, mai apoi, din Imperiul Roman le primeau de la apostolii și ucenicii Mântuitorului Iisus Hristos. Ceea ce dorește, însă, critica textuală să realizeze este să ofere o variantă a textului neotestamentar cât mai fidelă textului inițial, variantă care să servească, în primul rând, studiului biblic.

În cazul cercetării veterotestamentare situația este mai complicată, întrucât textul masoretic este mai târziu decât cel al Septuagintei. Aceasta a fost tradusă după un text ebraic premergător textului masoreților, ceea ce provoacă anumite dificultăți în stabilirea unei text critic al Vechiului Testament, mai ales că manuscrisele Bibliei descoperite la Qumran conțin texte mai vechi decât textul masoretic<sup>17</sup>. De aceea, ideală este utilizarea unor ediții critice atât pentru Septuaginta, cât și pentru Biblia ebraică a masoreților, ediții care să reflecte și diferențele dintre cele două traduceri ale Vechiului Testament. Din fericire, pentru exegeții textelor neotestamentare lucrurile sunt mai simple, întrucât limba în care au fost scrise și limba spațiului cultural în care au fost răspândite este limba greacă, iar cea mai mare parte din muncă a fost deja realizată de bine cunoscuta ediție critică „Nestle-Aland”, ajunsă în prezent la a 28-a ediție<sup>18</sup>, pe baza consultării a sute de mii de manuscrise cu texte ale Noului Testament, manuscrise a căror datare merge chiar până către prima jumătate a secolului al II-lea (cca 130 d.Hr.<sup>19</sup>).

Din păcate, timpul nu ne permite să prezentăm pe larg detalii foarte importante despre manuscrisele Noului Testament, însă credem că merită amintite criteriile utilizate de exegeți în efortul lor de a reconstitui probabilul text original. Cum ajunge un text dintr-un manuscris al Noului Testament să fie considerat ca fiind cel original sau cel mai apropiat de cel original? La această întrebare ne răspunde lista ce cuprinde atât criteriile externe, cât și criteriile interne pe care trebuie să le îndeplinească textul respectiv, listă sintetizată în mod excepțional de Wilhelm Egger în celebra sa *Metodologie a Noului Testament*. Astfel, în baza criteriilor externe, adică cele ce se bazează pe caracteristicile manuscriselor, o variantă textuală se găsea în textul original dacă:

- Are o atestare multiplă, în mai mulți codici;
- Apare în manuscrise vechi, a căror importanță este de netăgăduit; cu cât e mai vechi manuscrisul, cu atât este mai aproape textul de original;
- Este atestată în manuscrise independente între ele din punctul de vedere al originii și al spațiului geografic în care au fost redactate.

Totuși, doar criteriile externe nu pot soluționa întru totul problema. De aceea, cercetătorii au identificat și câteva criterii interne, adică în baza confruntării variantelor și a modului în care textele au fost transmise, în funcție de care o variantă textuală a Noului Testament poate fi considerată ca

<sup>17</sup> KLEIN, „Metoda istorico-critică a interpretării Bibliei. O apreciere critică”, 41.

<sup>18</sup> A se vedea NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, eds. Barbara et Kurt Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016).

<sup>19</sup> EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 47.

făcând parte din textul original. Astfel, o lecțiune se găsea în textul inițial al Noului Testament dacă:

- Era, din punct de vedere obiectiv, mai dificilă și îl putea provoca pe copist să o modifice (*lectio difficilior – potior*);

- Este mai concisă, mai scurtă (*lectio brevior – potior*). O variantă mai scurtă este mai autentică, întrucât ea nu a fost gonflată de eforturile copiștilor de a clarifica sensul textului;

- Se integrează mai bine stilului, vocabularului și temelor teologice ale autorului și contextului imediat;

- Nu trădează vreo influență din partea unor fragmente paralele<sup>20</sup>.

Despre critica textuală ar mai fi foarte multe de spus<sup>21</sup>, mai ales că s-a scris foarte mult pe această temă, însă aceasta ar fi cu puțință doar în cazul unei cercetări dedicate, în mod exclusiv, doar acestei prime etape a exegezei istorico-critice.

### ***Critica literară (Literarkritik)***

Odată ce exegetul a stabilit textul critic, cu toate particularitățile sale, el trebuie să își îndrepte atenția către aflarea surselor pe care autorii biblici le-au utilizat în alcătuirea scrierilor lor, prin „identificarea în text a anumitor indicii care să separe materialul original de cadrul redacțional în care a fost inclus”<sup>22</sup>. Practic, exegetul trebuie să decripteze, pe baza caracteristicilor literare, istoria literară a Bibliei, piesele textuale din care este alcătuită fiecare din cărțile sale. Dacă inițial critica literară ridică, în primul rând, problema autenticității textelor scripturistice, ulterior accentul său s-a îndreptat, mai degrabă, către o critică a izvoarelor, încercându-se prin aceasta identificarea modului în care autorul a așezat și compilat în scris informațiile obținute, precum și stabilirea dependențelor textului acestuia de alte texte biblice. Mai mult, accentul criticii literare s-a îndreptat și către a clarifica dacă textul este, din punct de vedere literar, unitar sau compus<sup>23</sup>. În mod categoric, pentru toate acestea este nevoie de o cunoaștere și o analiză atentă a stilului, a elementelor lingvistice și a structurii textului.

<sup>20</sup> A se vedea EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 53-4.

<sup>21</sup> Mai multe despre critica textuală în: Eberhard NESTLE, *Introduction to the Textual Criticism of the Greek New Testament*, Allan Menzies ed. și William Edie trad. (London / Edinburgh: Williams and Norgate, 1901).

<sup>22</sup> CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 66.

<sup>23</sup> A se vedea CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 66-7.

În ceea ce privește critica literară a Vechiului Testament, din nou, situația este mai complicată, întrucât toate cărțile veterotestamentare au o bogată istorie redacțională. Mulți cercetători și-au îndreptat atenția, în special asupra Pentateuhului, cea mai importantă colecție de cărți a Vechiului Testament, colecție care a trecut, de-a lungul timpului, prin ample transformări până să ajungă la forma în care o avem noi astăzi. Astfel, cu privire la formarea Pentateuhului, au fost emise mai multe ipoteze, precum ipoteza documentelor (Julius Wellhausen), ipoteza fragmentelor (Geddes, Vater și de Wette) și ipoteza suplimentelor (Ewald, J. Van Seters). Dintre toate acestea, de o largă receptare se bucură teoria lui Wellhausen care susține că cele cinci cărți ale lui Moise au fost compilate din mai multe surse de origine diferită, din perioade diferite, la o dată ulterioară scrierii lor. Cercetătorul german identifică patru surse majore din care au fost compuse mai târziu cărțile ce formează Pentateuhul: sursa Yahvistă (cea mai veche, cca 950-850 î.Hr.), sursa Elohistă (cca 850-750 î.Hr.), sursa Deuteronomistă (cca 621-600 î.Hr.) și sursa Preoțească (cca 550-450 î.Hr.). Dincolo de toate acestea, trebuie să fim conștienți că problema este mult mai amplă și ea planează și asupra celorlalte grupe de cărți ale Vechiului Testament, în special asupra celor profetice, unele dintre ele având, la rândul lor, o istorie redacțională foarte alambicată.

În ceea ce privește critica literară a Noului Testament, nici aici problematica nu este deplin elucidată. O analiză atentă asupra Evangheliilor sinoptice, asupra Evangheliei a patra, precum și asupra corpusului paulin ne indică faptul că pentru redactarea lor au fost folosite atât izvoare scrise, cât și izvoare orale. Care sunt acestea? Cum au fost integrate în textul cărților ce compun Noul Testament? Care sunt raporturile de interdependență dintre anumite cărți neotestamentare? Sunt întrebări la care răspunde critica literară, care a elaborat de-a lungul timpului mai multe teorii în încercarea de a oferi un răspuns cât mai apropiat de adevărul istoric întrebărilor de mai sus. Astfel, în cazul Noului Testament, cea mai cunoscută problemă de critică literară este „problema sinoptică”, o problemă arhicunoscută și mult dezbătută, care a generat mai multe teorii, precum teoria izvoarelor multiple, teoria utilizării lui Marcu de către ceilalți doi sinoptici etc. Pe lângă sinoptici, și Evanghelia după Ioan a făcut obiectul criticii literare, fiind aproape general acceptată ideea că textul său a cunoscut mai multe stadii de dezvoltare literară. În ceea ce privește epistolografia paulină și aici critica literară a avut mult de muncă, însă, în cercetarea de față ne vom rezuma doar la a aminti dependența literară

dintre I și II Tesaloniceni, precum și faptul că se crede că cel puțin Epistola a doua către Corinteni este rezultatul unei compilații de mai multe scrisori<sup>24</sup>.

După cum vedem, lectura biblică aplicată în etapa criticii literare este o lectură științifică, o lectură care vânează în textul operei scripturistice repetiții monotone, dubluri, salturi stilistice, discrepanțe la nivelul conținutului, contradicții<sup>25</sup>, pe scurt o lipsă de coerență la nivel lingvistic, stilistic și tematic, pe care o lectură cotidiană nu este antrenată să o observe.

### ***Critica formelor (Formkritik)***

Critica literară deschide calea către aplicarea următoarelor etape ale exegezei istorico-critice: critica formelor, critica tradițiilor și critica redactării. În ceea ce privește critica formelor, utilizată frecvent de Martin Dibelius și Rudolf Bultmann<sup>26</sup>, trebuie să spunem că aceasta are în vedere toate elementele formale pe care limba și literatura unui context cultural îl pun la dispoziția autorului, pentru a-și formula gândirea și pentru a-și structura expunerea sa<sup>27</sup>. Aceste elemente formale sunt fonetica, gramatica, sintaxa și stilul, în plan lingvistic, și, în plan literar, structurile narative, dramatice și retorice ale textului. Acestea vor constitui obiectul criticii formelor care, bazându-se pe rezultatele criticii literare, din etapa anterioară, va realiza o analiză cât mai detaliată a conținutului textului obținut, având drept scop identificarea caracteristicilor sale literare. Practic, acum exegetul trebuie să distingă între tradiție și redactarea propriu-zisă a aghiografului și să identifice modul în care autorii biblici au încorporat, au aranjat sau au dispus materialul sau unitățile literare pe care le-au avut la dispoziție, pentru ca, mai apoi, să analizeze elementele ce caracterizează „forma” specifică textelor în cauză, adică elementele lexicale și gramaticale, apoi pe cele stilistice și retorice și, mai apoi, pe cele ce țin de compoziția literară.

Într-o formă simplificată și, credem noi, suficient de clară, vrednicul de pomenire părinte Ilie Chișcari a stabilit pașii pe care exegetul trebuie să îi urmeze, aplicând critica formelor. Iată textul:

„În mod practic, într-o primă fază a acestei metode, trebuie delimitată pericopa, prin examinarea elementelor «ad extra», adică ceea ce separă unitatea literară de contextul său. Sunt analizate, astfel, elemente

<sup>24</sup> A se vedea EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 191-2.

<sup>25</sup> A se vedea EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 192.

<sup>26</sup> FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-Critical Method*, 71.

<sup>27</sup> CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 70.

formale (ex. unde începe și unde se termină), elemente de conținut (tema, intriga), ca și alte elemente care pot indica o discontinuitate (lexicul, figurile stilistice și retorice, motive). După ce a fost delimitată în mod clar pericopa, se trece la identificarea formei, adică a structurii literare a acesteia. [...]”<sup>28</sup>.

### ***Critica genurilor literare (Gattungskritik)***

Subsecventă criticii formelor este critica genurilor literare, care se ocupă cu observarea modelelor literare tipice și normative pe care autorii Sfintei Scripturi le-au folosit în redactarea operelor lor. Această „sub-etapă” a exegezei istorico-critice își are izvorul în critica formelor și este foarte utilă analizei diacronice a textului biblic, întrucât, prin cunoașterea genului literar folosit de aghiografi și a particularităților acestuia, exegetul poate să identifice mai bine data, locul și particularitățile literare, stilistice și tematice ale textului, precum și ceea dorește efectiv textul sacru să transmită. De ce aceasta? Pentru că genurile literare și dezvoltarea lor sunt strâns legate de contextele culturale ale fiecărei regiuni și ale fiecărei epoci (Sitz im Leben).

Foarte important de menționat, critica genurilor literare se încadrează mai degrabă în exegeza istorico-critică a Noului Testament. Aici lucrurile sunt mult mai evidente, spre deosebire de Vechiul Testament, aceasta și pentru că operele ce conțin Noul Testament s-au scris în contextul multicultural elevat al lumii greco-romane, în care exigențele literare și stilistice erau mult mai bine definite. Nu întâmplător, Sfântul Luca, de pildă, adresându-se unui public de factură elenistă, încearcă să își redacteze opera în deplin acord cu standardele literare al epocii de atunci.

Chiar dacă timpul nu ne permite să analizăm pe larg fiecare gen literar întâlnit în Sfânta Scriptură, ne vom rezuma totuși la a aminti că autorii Noului Testament, pe lângă faptul că valorizează genuri literare deja existente în epocă, precum cel epistolar sau cel istoric, concretizat în Faptele Apostolilor, pun în lumină și un gen literar specific lor, „genul Evanghelie” și, mai mult decât atât, apelează la genuri literare specifice lumii iudaice, precum cel apocaliptic<sup>29</sup>.

### ***Critica istoriei tradițiilor (Traditionsgeschichtekritik)***

După cum am putut observa în etapele anterioare, textul scripturistic nu a fost de la început fixat în scris, ci o bună parte dintre fragmentele cărților

<sup>28</sup> CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 72.

<sup>29</sup> Mai multe despre genurile literare ale Noului Testament în: CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 74-9.

ce compun Biblia au circulat în formă pre-literară, preponderent orală, și abia ulterior au fost înglobate într-un context literar mai amplu. Dată fiind această realitate, critica tradițiilor vine să pună în lumină preistoria orală a textelor neo-testamentare. Această etapă, potrivit lui Wilhelm Egger, își propune să identifice modificările pe care textele, aflate inițial în circulație ca pericope izolate, le-au suferit odată cu transmiterea orală. Mai mult, această penultimă etapă a exegezei istorico-critice urmărește și să individualizeze cine sunt transmițătorii responsabili de eventualele reelaborări<sup>30</sup>.

Așa cum este și firesc, după ce exegetul a identificat textul cât mai apropiat de original, componentele din care este format și aspectele sale literare, se ridică întrebarea: cine este comunitatea care a transmis acea unitate textuală? La aceasta răspunde critica istoriei tradițiilor care are, practic, ca scop să afle cum a luat naștere un text în forma sa literară, în cadrul comunităților creștine timpurii<sup>31</sup>, sau, mai bine zis, să afle traiectoria și forma pe care un text a parcurs-o din faza sa orală până la inserarea în cadrul unei scrieri scripturistice.

Foarte important, critica istoriei tradițiilor, în special în cazul Noului Testament, pleacă de la premisa că prima generație de creștini, cea din perioada în care Mântuitorul a viețuit în trup, a fost cea care a transmis și a consemnat faptele minunate ale lui Iisus Hristos, precum și învățătura Sa. Fiul lui Dumnezeu nu a lăsat nimic scris, însă tot ceea ce găsim în Sfintele Evanghelii a fost înregistrat de un nucleu de persoane din jurul Său, de cei ce au fost martori ai Săi, martori la minunile și învățăturile Sale, și care au propovăduit, mai apoi, și altora fragmente din predica Mântuitorului. Ulterior, aceste mărturii ale comunităților creștine primare au devenit o parte fixă, unitară și consistentă a kerygmei apostolice. Înțelegem de aici că tradițiile orale care circulau în primii ani de după Învierea Mântuitorului Iisus Hristos ne descoperă realitățile socio-religioase care au avut un rol marcant în crearea, modelarea și transmiterea acestor tradiții<sup>32</sup>. Iată că, din nou, contextul de viață (*Sitz im Leben*) din anii de început ai creștinismului își pune amprenta în mod decisiv asupra elaborării și transformării formelor textuale neotestamentare. Toate acestea ne indică faptul că scopul criticii istoriei tradiției este să semnalizeze metamorfozele tradițiilor textuale, de la primele lor formulări în cadrul comunitar până când au ajuns pe masa de lucru a aghiografilor. În cazul Noului Testament, toate aceste metamorfoze ale fazei

<sup>30</sup> A se vedea EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 199.

<sup>31</sup> CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 80.

<sup>32</sup> CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 82.

pre-literare ale unităților textuale sunt dependente de contextul de viață al activității Mântuitorului, precum și de contextul liturgic, catehetic și misionar al comunităților timpurii de creștini<sup>33</sup>.

### ***Critica redactării (Redaktionskritik)***

Dacă prin critica istoriei tradițiilor exegetul reconstituie drumul unui text scripturistic de la primele sale formulări pre-literare, fie orale, fie scrise, până când acesta ajunge sub pana aghiografilor, critica redactării este etapa exegezei istorico-critice care își propune să pună în lumină modul în care autorii Sfintei Scripturi au modelat, modificat, compilat și dispus unitățile textuale ajunse la ei, modul în care ei au ajuns, în final, la forma definitivă a textului.

De la redactor, textul capătă forma care ajunge, în cele din urmă, la cititor. Iar pentru a îndeplini această sarcină, aghiografii Scripturii, în special cei patru evangheliști, își însușesc mai multe ipostaze: pe aceea de culegători ai tradițiilor care circulau în sânul primelor comunități de creștini, de compilatori, prin faptul că au așezat materialul de care au dispus pentru a sluji necesităților destinatarilor lor, de interpreți ai celor văzute și auzite de la Iisus Hristos și ai tradițiilor care s-au născut după aceea și, nu în ultimul rând, de teologi, întrucât scrierile acestora poartă și amprenta propriilor lor mărturisiri de credință<sup>34</sup>.

Mai mult, pentru critica redactării, esențiale sunt și indiciile despre persoana autorului, despre funcționalitatea intervenției redactorului asupra unităților textuale ce i-au parvenit (scopurile teologice urmărite de acesta), despre destinatarii săi și, nu în ultimul rând, esențiale sunt și indiciile cu privire la locul și epoca de origine a operei<sup>35</sup>.

Cu această etapă se încheie pașii pe care exegetul trebuie să îi urmeze în analiza diacronică a textului Sfintei Scripturi. Totuși, este oare suficientă această abordare? Ne permite metoda istorico-critică<sup>36</sup> per se să pătrundem

<sup>33</sup> Pentru mai multe detalii, a se vedea CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 83-5.

<sup>34</sup> A se vedea CHIȘCARI, „Metoda istorico-critică textuală în exegeza Noului Testament”, 85-6.

<sup>35</sup> Pentru mai multe detalii, a se vedea EGGER, *Metodologia Noului Testament*, 218-224.

<sup>36</sup> Pentru mai multe detalii despre metoda istorico-critică, a se vedea: Edgar KRENTZ, *The Historical-Critical Method* (Philadelphia: Fortress Press, <sup>3</sup>1979); *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, ed. John Barton (Cambridge: Cambridge University Press, <sup>5</sup>2003), 9-66; Raymond E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (New York, Mahwah: Paulist Press, 1985).

în universul teologic nețărnut al Sfintei Scripturi? La toate aceste întrebări vom răspunde în secțiunea următoare.

### **Limitele metodei istorico-critice și contribuția exegetică a Părinților Bisericii**

Pentru a identifica limitele metodei istorico-critice, se cuvine ca, întâi de toate, să realizăm un bilanț a tot ceea ce ne-a oferit aceasta până acum. Mai exact, se pune întrebarea: cu ce ne-a ajutat pe noi exegeza istorico-critică până în acest punct? Ei bine, ne-a ajutat să obținem un text critic, cât mai apropiat de original, ne-a ajutat să creionăm mai multe ipoteze în legătură cu sursele literare ale textului, să stabilim apartenența sa la o anumită formă și la un anumit gen literar, ne-a ajutat să reconfigurăm circumstanțele în care a luat naștere tradiția inserată în pericopa respectivă și, în cele din urmă, ne-a ajutat să observăm activitatea redacțională realizată de aghiograf. În afară de acestea, nimic mai mult...

Înțelegem, astfel, că exegeza istorico-critică nu este nici pe departe totul în interpretarea Sfintei Scripturi, ci doar un prim pas esențial, dar categoric insuficient pentru a ajunge la sensul profund al textelor biblice. Gândind în termeni culinari, am putea spune că metoda istorico-critică echivalează doar cu un aperitiv care, ca de obicei, nu potolește foamea, ci, dimpotrivă, ar trebui să o amplifice. Metodă printre alte metode, exegeza istorico-critică nu potolește foamea de sens, dorința de a gusta din profunzimea textului Sfintei Scripturi, de a te hrăni cu Însuși Cuvântul de viață dătător. De aceea, ea trebuie completată cu exegeza Sfinților Părinți, care este o exegeză holistică, ce înglobează atât perspectiva diacronică, cât și pe cea sincronică, la care adaugă și perspectiva duhovnicească, adică rugăciunea, meditația și, mai presus de toate, contemplarea adevărurilor dumnezeiești cuprinse în cărțile ce compun biblioteca Împărăției cerurilor în miniatură.

Metoda istorico-critică se oprește la litera Sfintei Scripturi, fără a căuta și duhul, care se ascunde în mod tainic în adâncul textului sacru. Or, tocmai acest duh de dincolo de literă este miezul unei hermeneutici desăvârșite a Sfintei Scripturi. Vedem, astfel, că litera Sfintei Scripturi devine o ușă dincolo de care se află profunzimea teologică deosebită a textului său, mult râvnitul *sensus plenior*, care se revelează doar în condiții de rugăciune, curăție sufletească, meditație și contemplație. Exegeza istorico-critică nu poate deschide această ușă, însă, dacă este aplicată cu gândul cel bun, ea are marele merit de a ne aduce în fața ușii, chiar în pragul ușii căutate. De aici înainte, însă, exegeza duhovnicească este cea care ne poate conduce mai departe în

interiorul profunzimilor textului, către adevărurile dumnezeiești ce se cuprind în paginile Scripturii.

Sfinții Părinți sunt cei care au realizat prin excelență o exegeză duhovnicească a textului biblic. Ei au urmat îndemnul Mântuitorului din Ioan 5,39 („Cercetați Scripturile, că socotiți că în ele aveți viață veșnică”) și, cu precădere în veacurile de aur ale Bisericii, au pus în centrul vieții comunitare lectura și tâlcuirea din Sfânta Scriptură, dezvoltând creator o veritabilă hermeneutică biblică patristică<sup>37</sup>. Foarte important, și pentru ei, a cerceta nu înseamnă doar a citi, ci și a problematiza, a gândi critic, a decripta sensurile tainice din spatele textului. În acest sens, Sf. Ioan Damaschin, în *Dogmatica* sa, spune în felul următor:

„«Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu» și, negreșit «și folositoare». Încât este un lucru foarte bun și foarte folositor sufletului ca să cercetăm dumnezeieștile Scripturi, întocmai ca un copac sădit la izvoarele apelor [...]. Dacă suntem iubitori de învățătură, vom fi și cu multă învățătură, căci, prin silință, prin osteneală și prin harul lui Dumnezeu, care dăruiește se duc la bun sfârșit toate. «Cel care cere primește, cel care caută găsește, și celui care bate i se va deschide». Să batem, deci, la paradisul prea frumos al Scripturilor, la paradisul cel cu bun miros, cel prea dulce, cel prea frumos [...]. Să nu batem de formă, ci mai degrabă cu osârdie și cu stăruință. Să nu trândăvim de a bate. Căci în chipul acesta ni se va deschide. Dacă citim o dată, de două ori, și nu înțelegem ceea ce citim, să nu ne trândăvim, ci să stăruim, să medităm, să întrebăm [...]. Cunoștința nu este a tuturor. Să scoatem din izvorul paradisului apă veșnic curgătoare și prea curată, care saltă spre viața veșnică. Să ne veselim, să ne desfătăm fără de saț, căci are un har nesfârșit. Dar dacă am putea să culegem ceva folositor și din literatura laică, nu este oprit. Să fim însă zarafi încercați, ca să adunăm aurul cel bun și curat și să înlăturăm pe cel falsificat [...]»<sup>38</sup>.

Înțelegem din cuvintele Sfântului Ioan Damaschin că a utiliza metode profane în interpretarea Sfintei Scripturi nu este în sine un lucru rău, ci chiar folositor dacă exegetul are înțelepciunea de a culege roadele cele bune. Vedem,

<sup>37</sup> Alexandru MIHĂILĂ, „Contactul cu Biblia ca premisă pentru hermeneutica biblică ortodoxă”, în *Studia Oecumenica 10: Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, ed. Alexandru Ioniță (Sibiu / Cluj-Napoca: Ed. Andreiana / Presa Universitară Clujeană, 2016), 151.

<sup>38</sup> Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru (București: EIBMBOR, 2005), 218-9.

astfel, că Sfinții Părinți și știința nu se află în contradicție, atâta timp cât și știința este orientată către Scriptură și este conștientă de existența realităților dumnezeiești mai presus de înțelegere. Mai mult, toți Sfinții Părinți au fost conștienți de faptul că ei nu au spus totul în legătură cu un anumit text biblic, nu au epuizat sensurile vreunui fragment, ci, dimpotrivă, ei au actualizat mesajul Scripturii pentru epoca în care au trăit și au mărturisit pe Hristos Cel înviat.

Astăzi, spre deosebire de perioada marilor Părinți ai Bisericii, care, în cea mai mare parte, au fost și tâlcuitori iscușiți, de geniu, ai Scripturii, științele profane au atins o dezvoltare nemăiîntâlnită până acum. Cristalizarea atât de solidă a metodei istorico-critice, cu toate etapele sale hipertehnizate, este o noutate specifică timpurilor noastre pe care nu trebuie să o neglijăm, ci, dimpotrivă, trebuie să încercăm să obținem de la ea ceea ce este mai bun și mai folositor.

La nivelul Ortodoxiei, nu avem un ghid oficial al interpretării Sfintei Scripturi<sup>39</sup>. Exegeza istorico-critică nu a fost niciodată respinsă, însă la mare cinste este interpretarea patristică. De aceea, credem că, în contextul actual, cele două abordări trebuie conciliate, încercându-se o cale de mijloc, care să ne ferească fie de a cădea în extrema subiectivismului, a istorismului excesiv, a ateismului și infidelității față de Tradiția Bisericii, specifice metodei istorico-critice, fie de a cădea în extrema blazării și a autosuficienței specifică celor care cred că Sfinții Părinți deja au spus tot ce se putea spune despre textele sacre, iar orice alte noi idei hermeneutice sunt superflue și trebuie respinse.

Absolutizarea oricărei metode exegetice este un adevărat pericol pentru interpretarea Sfintei Scripturi. Profesorul Konstantin Nikolakopoulos subliniază deficiențele fiecărei abordări într-un mod foarte sintetic și revelator:

„Critica analitică vestică își îndreaptă uneori atenția exclusiv către elementele filologice și istorice ale textului și se oprește acolo. Explorarea analitică a multor forme de text poate avea rezultate limitate și doar cu privire la unele pasaje concrete, fără însă a sluji generalizării asupra sensului textului în întregime. Efortul interpretării ortodox-patristice se hrănește, pe de altă parte, din acceptarea misterului textelor. În acest

---

<sup>39</sup> Pentru mai multe detalii despre știința exegezei biblice din perspectivă ortodoxă, a se vedea: Elias OIKONOMOS, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976); Agapie CORBU, *De la citirea Scripturii la rugăciunea inimii: exegeză patristică și hermeneutică biblică* (Arad: Ed. Sf. Nectarie, 2025).

fel, însă, se neglijează realitățile semnificative istorice și filologice în favoarea nivelului pnevmatic”<sup>40</sup>.

Totuși, trebuie să fim conștienți de faptul că exegeza Părinților Bisericii nu a exclus metodele științifice și știința lumii, în general. Să ne aducem aminte numai de faptul că cele două școli exegetice fanion ale Bisericii, cea din Alexandria și cea din Antiohia aveau la bază principii ale filosofiei grecești<sup>41</sup>. Marele merit al Părinților este, însă, că au reușit să creeze o exegeză de sinteză, care a îmbisericit metodele de interpretare profane și care a plecat totdeauna de la principiul că Biblia trebuie interpretată în Biserică și că știința biblică are mai degrabă un rol soteriologic-eschatologic<sup>42</sup>.

Având în vedere toate acestea, pentru noi, cei de azi, se ridică următoarea problemă: putem îmbiserici metoda istorico-critică în felul în care ea arată astăzi? Poate fi această metodă, pur științifică, integrată în Biserică pentru a deveni utilă credincioșilor? Sunt întrebări la care cu greu se poate răspunde, mai ales că, întâi de toate, ar trebui să vedem ce se înțelege prin conceptul de „îmbisericare” și cine este în măsură să o facă. Ceea ce merită, însă, remarcat este deschiderea bibliștilor ortodocși către o astfel de perspectivă, perspectivă care nu trebuie înțeleasă ca un melanj forțat sau eclecticism periculos, ci, mai curând, ca o îmbinare sintetică având drept scop recuperarea perspectivei holistice a tradiției patristice și, implicit, mântuirea credincioșilor<sup>43</sup>.

Înțelegem, din toate cele prezentate până acum, că metodica apuseană, concretizată prin exegeza istorico-critică, și metodica răsăriteană, ce poartă amprenta interpretării patristice, nu trebuie percepute ca fiind antitetice. Dimpotrivă, ele trebuie conciliate și nu absolutizate pentru a putea ajunge la o interpretare cât mai riguroasă și mai bine ancorată în Adevăr a textului Sfintei Scripturi. Urmată și completată de principiile exegezei patristice, metoda

<sup>40</sup> Konstantin NIKOLAKOPOULOS, „Ermineutica ortodoxă: identitatea ei în raport cu metoda istorico-critică”, în *Studia Oecumenica 10: Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, ed. Alexandru Ioniță (Sibiu / Cluj-Napoca: Ed. Andreiana / Presa Universitară Clujeană, 2016), 442.

<sup>41</sup> A se vedea Vasile MIHOC, „The Actuality of Church Fathers’ Biblical Exegesis”, în *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, eds. J.D.G. Dunn, H. Klein, U. Luz, V. Mihoc, WUNT 130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 11.

<sup>42</sup> NIKOLAKOPOULOS, „Ermineutica ortodoxă: identitatea ei în raport cu metoda istorico-critică”, 445.

<sup>43</sup> Cosmin Daniel PRICOP, „Metoda istorico-critică și Sfinții Părinți”, în *Studia Oecumenica 10: Interpretarea biblică între Biserică și Universitate: perspective interconfesionale*, ed. Alexandru Ioniță (Sibiu / Cluj-Napoca: Ed. Andreiana / Presa Universitară Clujeană, 2016), 77.

istorico-critică este uvertura actului de interpretare a Scripturii. În ipostaza sa de metodă pur științifică, accesibilă doar intelectualilor, ea prezintă mai multe limite pe care le-am putea rezuma astfel:

- Plasează Biblia și interpretarea acesteia în afara Bisericii; textul Scripturii nu mai slujește credincioșilor, ci mai degrabă oamenilor de știință;
- Tratează textul sacru ca pe un document al Antichității, dezbrăcându-l de haina sa mistică;
- Antrenează la cote periculoase subiectivismul în interpretarea Scripturii; neutilizată cu înțelepciune, exegeza istorico-critică poate ajunge foarte ușor la rezultate contrare învățăturii Bisericii;
- Accentuează obsesiv istoricitatea Scripturii. În cercetările din ce în ce mai alambicate, care ajung să folosească diverse piste de cercetare și ipoteze insolite uneori, planează studiile despre Iisus istoric și istoricitatea activității Sale. Centrul de greutate se mută dinspre taina hristologică spre o „isusologie” searbădă, privată de orice impuls mistic. Or, după cum spunea și marele exeget protestant Ulrich Luz, istoricul trebuie să devină vehicul al duhovnicescului<sup>44</sup>, iar nu un scop în sine.

### Concluzii

Atunci când vine vorba de interpretarea Sfintei Scripturi, de o importanță capitală este perspectiva pe care exegetul o are privitor la textul acesteia. Dacă pentru el Biblia este o carte sfântă, o scrisoare de dragoste pe care Dumnezeu a lăsat-o lumii întregii, atunci el va aprecia criticismul biblic ca fiind doar un prim pas care are rolul de apropiere de textul sacru și nu de experiență a tainelor ce se ascund în spatele literelor. În schimb, dacă pentru el Biblia este un izvor al Antichității, atunci analiza sa va rămâne blocată la stadiul cercetării pur științifice, oferite de exegeza istorico-critică.

După cum am văzut în prezentarea etapelor metodei istorico-critice, ea este o metodă destinată în primul rând intelectualilor, o metodă ce se bazează pe științele profane, care nu trebuie neglijate, dar care au limitele lor atunci când vine vorba de aducerea la lumină a teologiei textelor scripturistice. Nu trebuie să uităm că demersul exegetului nu este doar de natură istorică și științifică, ci, în primul rând, de natură teologică. De aceea, metoda istorico-critică este un prim pas în exegeza scripturistică, dar un prim pas insuficient,

---

<sup>44</sup> PRICOP, „Metoda istorico-critică și Sfinții Părinți”, 73. Pentru mai multe detalii despre modelul exegetic patristic al Sfintei Scripturi, a se vedea Ulrich Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht”, în *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, eds. J.D.G. Dunn, H. Klein, U. Luz, V. Mihoc, WUNT 130 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 45-50.

întrucât principiile sale trebuie completate de principiile exegezei patristice, aceasta nu din dorința de a copia ceea ce deja au spus Părinții Bisericii, ci de a urma principiilor lor exegetice și scopului final urmărit de aceștia: mântuirea credincioșilor. Astfel, pentru a configura o exegeză holistă, de sinteză între perspectiva apuseană și cea răsăriteană, ar fi ideal ca orizontala istoricității textului Scripturii să întâlnească verticala tainei Cuvântului, în așa fel încât știința să devină și mărturisire în Duh și în Adevăr, spre slava lui Dumnezeu.



# **Reconcilierea lapsilor cu Biserica din perspectiva Sfântului Ciprian al Cartaginei. Valoarea canonică a argumentărilor biblice\***

**Drd. Alexandru Lukacs**

Facultatea de Teologie Ortodoxă

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca

alexandru.lukacs@ubbcluj.ro

## **Abstract**

The present study analyzes the issue of the reconciliation of Christians who apostatized during the persecutions of the third century (*lapsi*), focusing on the way in which Saint Cyprian of Carthage used biblical argumentation to substantiate the canonical decisions of the Church regarding their readmission into ecclesial communion. In the context of the persecution initiated by Emperor Decius (249–251), many Christians yielded to the pressure of the imperial authorities, which generated a major pastoral and theological crisis: whether, and under what conditions, those who had denied their faith could be received again into the Church. The analysis is based on the examination of Cyprian's letters and treatises, as well as on the decisions of the African synods from the first half of the third century, highlighting how scriptural texts are integrated into theological reasoning and into the formulation of disciplinary norms. The results of the research show that Saint Cyprian proposes a balanced position between absolute rigorism and unconditional leniency, theologically grounding the necessity of repentance and the role of episcopal authority in the process of reconciliation. The biblical arguments he employs do not serve merely a doctrinal function but become normative criteria for the development of penitential discipline and for the preservation of the unity of the Church. From this perspective, the study demonstrates how the interpretation of Scripture directly influenced the development of canon law and the organization of communal life in the early Church. The relevance of this research extends beyond the historical framework of the third century, offering valuable insights for understanding the relationship between repentance, forgiveness, and responsibility within contemporary Christian communities. In a world marked by moral and spiritual crises, reflecting on the

---

\* Studiul are acordul coordonatorului (Pr. Conf. Univ. Dr. Habil. Patriciu Vlaicu) pentru publicare în acest volum.

way the early Church addressed human weakness and the possibility of spiritual restoration provides important theological and pastoral perspectives both for biblical scholarship and for the life of believers today.

**Keywords:** lapsi, apostasy, persecution, penitential discipline, canon law

## Introducere

Problema apostaziei în perioadele de persecuție a reprezentat una dintre cele mai delicate și complexe provocări cu care s-a confruntat Biserica primară. În secolele II–III, comunitățile creștine au fost supuse unor presiuni politice și religioase intense, iar persecuțiile imperiale au generat situații dramatice în viața credincioșilor. Mulți creștini au ales martiriul sau mărturisirea credinței în fața autorităților, însă alții, copleșiți de frică, torturi sau constrângeri sociale, au cedat și au apostaziat. Acești creștini, cunoscuți în literatura patristică sub numele de *lapsi* (cei căzuți), au generat o dezbatere teologică și canonică majoră: în ce măsură pot fi reprimiți în comuniunea Bisericii și în ce condiții? Problema nu era doar una disciplinară, ci atingea însăși natura Bisericii, raportul dintre dreptate și milă, dintre exigența Evangheliei și iconomia pastorală. În acest context, se conturează tensiuni între diverse poziții: unele foarte riguroase, care refuzau orice posibilitate de reconciliere pentru apostazi, și altele foarte indulgente, care acordau iertarea aproape imediat. Echilibrul dintre aceste perspective a devenit o preocupare centrală a episcopilor și teologilor epocii, iar argumentația biblică a jucat un rol decisiv în formularea normelor canonice. Astfel, analiza modului în care Scriptura a fost utilizată pentru a fundamenta deciziile ecleziale devine esențială pentru înțelegerea dezvoltării disciplinei penitențiale în Biserica veche.

În acest cadru general, figura Sfântului Ciprian al Cartaginei ocupă un loc deosebit de important. Episcop al Cartaginei în a doua jumătate a secolului al III-lea, el a fost unul dintre principalii teologi și organizatori ai vieții bisericești din Africa romană. Activitatea sa pastorală s-a desfășurat într-un context marcat de persecuțiile imperiale, în special cea declanșată de împăratul Decius (249–251), care a provocat o criză profundă în comunitățile creștine. Numeroși credincioși au fost obligați să aducă jertfe zeilor sau să obțină certificate (*libelli*) care atestau conformarea la cultul imperial. După încetarea persecuției, Biserica s-a confruntat cu problema reintegrării celor căzuți, iar soluționarea acestei situații a generat debateri intense între episcopi, clerici și mărturisitori. Sfântul Ciprian a intervenit în această controversă prin scrisori, tratate și decizii sinodale, încercând să stabilească o disciplină echilibrată, care să îmbine fidelitatea față de învățătura Evangheliei cu responsabilitatea

pastorală față de cei care doreau să se întoarcă în Biserică. Cercetarea de față se situează, așadar, în domeniul teologiei patristice și canonice, analizând modul în care argumentele biblice utilizate de Sfântul Ciprian au influențat hotărârile canonice ale sinoadelor din Cartagina privind reconcilierea lăpsilor.

Cercetarea urmărește să evidențieze modul în care textele scripturistice au fost interpretate și integrate în discursul pastoral și juridic al episcopului de Cartagina, precum și felul în care acestea au fundamentat deciziile sinodale privind disciplina penitențială. Noutatea studiului constă în abordarea integrată a acestei teme, prin corelarea argumentației biblice cu evoluția normelor canonice adoptate de Biserica africană în prima jumătate a secolului al III-lea. Astfel, analiza nu se limitează la prezentarea doctrinară a poziției Sfântului Ciprian, ci urmărește să demonstreze modul concret în care Scriptura a fost utilizată ca autoritate normativă în elaborarea soluțiilor pastorale și disciplinare referitoare la lăpsi. Prin această perspectivă, studiul contribuie la o mai bună înțelegere a procesului prin care Biserica primară a articulat relația dintre revelația biblică și reglementarea vieții comunitare.

Metodologia utilizată în această cercetare este una istorico-teologică și analitică, bazată pe studiul critic al izvoarelor patristice și canonice. Principalele surse analizate sunt scrisorile și tratatele Sfântului Ciprian, în special cele dedicate problemei lăpsilor, precum și actele sinoadelor africane din anii 251–253. Acestea sunt puse în dialog cu textele biblice invocate de autor și cu tradiția canonică ulterioară a Bisericii, reflectată în hotărârile sinoadelor și în colecțiile canonice. De asemenea, cercetarea se sprijină pe literatura de specialitate contemporană din domeniul patristicii, istoriei bisericești și dreptului canonic, care oferă cadrul interpretativ necesar pentru înțelegerea contextului istoric și teologic al epocii. Din punct de vedere structural, studiul este organizat în mai multe secțiuni: mai întâi sunt prezentate considerații generale privind contextul istoric al persecuției lui Decius și viața Sfântului Ciprian; în continuare este analizată argumentația biblică utilizată în problema reconcilierii lăpsilor și modul în care aceasta a influențat deciziile canonice ale Bisericii; ulterior este abordat conflictul dintre mărturisitori și autoritatea episcopală în contextul acordării iertării; în final sunt formulate concluziile privind valoarea canonică a argumentelor scripturistice și relevanța lor pentru evoluția disciplinei penitențiale în Biserica primară.

Prin această structură, studiul urmărește să ofere o perspectivă coerentă asupra modului în care Sfântul Ciprian a articulat relația dintre Scriptură, autoritatea bisericească și practica pastorală în gestionarea uneia dintre cele mai sensibile probleme ale creștinismului timpuriu.

## Considerații generale

Modalitatea de penitență și reprimire în comuniunea Bisericii a celor care au apostaziat de la credință în diversele persecuții a fost o preocupare constantă a Bisericii, care a avut de înfruntat astfel de situații de-a lungul istoriei.

În acest studiu, voi analiza argumentele biblice și modalitățile canonice adoptate de Biserica din Cartagina, sub conducerea Episcopului Ciprian, pentru creștinii care au apostaziat în timpul persecuției lui Deciu, din anii 249-251. Pentru atingerea obiectivelor, voi descrie contextul istoric al perioadei, premisele persecuțiilor și impactul lor asupra Bisericii. În continuare voi analiza suportul biblic pe care Sfântul Ciprian îl folosește în descrierea cauzelor persecuției, a cauzelor căderii, a procesului de vindecare și reintegrare în Biserică. În final, voi cerceta modul în care aceste argumente au fost preluate în sfintele sinoade din 251-253.

În literatura istorică, patristică și canonică din România<sup>1</sup> și la nivel

---

<sup>1</sup> În bibliografia teologică românească viața și activitatea Sfântului Ciprian a fost analizată în numeroase cercetări. Cercetările s-au axat pe analiza personalității și pe problemele teologice pe care le-a avut de înfruntat precum autoritatea episcopilor, unitatea bisericii, schisma novațienilor și probleme morale și sociale ale vremii: Ioan G. COMAN, „Personalitatea Sfântului Ciprian”, *Studii Teologice* 5-6 (1959). Ioan G. COMAN, „Chipul Sfântului Ciprian în panegiricile Sfântului Grigorie de Nazianz și Prudentiu”, *Studii Teologice* 3-4 (1961). Valer ULICAN, „Sfântul Ciprian al Cartaginei și epoca sa.” *Ortodoxia* 3 (2007). Alex N. MĂLIN, *Sfântul Ciprian nu recunoaște episcopului Romei prerogativa primatului juridicțional* (București, 1930). Nicolae CORNEANU, „Autoritatea episcopală după Sfântul Ciprian”, *Foaia Diecezană* 34-35 (1943). Valer ULICAN, „Slujirea episcopală a Sfântului Ciprian al Cartaginei”, *Ortodoxia* 1-2 (2007). Ioan DAVID, „Ciprian de Cartagina: despre unitatea Bisericii”, *Foaia Diecezană* 2-11 (1929). Constantin STĂNULET, „Concepția despre Biserică în opera Sfântului Ciprian”, *Studii Teologice* 7-8 (1970). Alexandru STAN, „Despre unitatea Bisericii la Sfântului Ciprian al Cartaginei și importanța ei misionară actuală”, *Studii Teologice* 5-6 (1982). Marin SAVA, „Atitudinea Sfântului Ciprian față de problema unității Bisericii și actualitatea ei”, *Studii Teologice* 3-4 (1989). Valer ULICAN, „Unitatea Bisericii la Sfântul Ciprian al Cartaginei”, *Ortodoxia* 1-2 (2006). Valer ULICAN, „Actualitatea teologiei Sfântului Ciprian al Cartaginei”, *Ortodoxia* 3-4 (2006). Constantin VOICU, „Sfântul Ciprian și unitatea Bisericii”, *Altarul Banatului* 10-12 (1992). Mihail DUMITRESCU, „Cele dintâi sinoade din Cartagina și din Roma în afacerea novațienilor și a celor căzuți”, în *Dezvoltarea din punct de vedere istoric a sinoadelor din secolul al II-lea* (București: Tipografia Curții Regale, 1901). Nicolae CORNEANU, „Sfinții Părinți și unele aspecte ale societății vremii lor. Cenzura luxului feminin. Tertulian și Ciprian”, în *Patristica mirabilia* (Iași: Polirom, 2001). Ioan G. COMAN, „Între răbdare și nerăbdare la Tertulian și Sfântul Ciprian”, *Păstorul Ortodox* 4-6 (1946). Ioan G. COMAN, „Aspecte ale doctrinei morale și sociale a Sfântului Ciprian”, în *Omagiu Mitropolitului Nicolae Bălan al Ardealului, 1905 – 1955. La împlinirea a cincizeci de ani de activitate bisericească* (Sibiu, 1956). Tema penitenței și a reprimirii în Biserică a celor care au apostaziat de la credință în timpul persecuțiilor nu s-a bucurat de analize amănunțite până în anul 2015, când a fost susținută teza de doctorat cu denumirea: Ciprian Valentin BĂLBĂ,

internațional<sup>2</sup> există o abundență de studii privind această problemă. Până în prezent, studiile de teologie canonică din România nu au abordat modul în care sinoadele din Cartagina au folosit argumentația biblică în problema reprimirii lapșilor în Biserică.

Analizarea modului în care argumentele biblice și canonice sunt folosite de Sfântul Ciprian ne ajută să înțelegem modul în care a fost organizată penitența în perioada persecuțiilor din secolul III al creștinătății

### **Considerații generale privind viața Sfântului Ciprian și reintegrarea lapșilor în Biserică**

Sf. Ciprian al Cartaginei a trăit între anii 200 și 258<sup>3</sup>. Acesta a fost episcop al Cartaginei între anii 248 și 258, oraș care, în acea vreme, era metropolă a Africii romane<sup>4</sup>. În scurtul timp al păstoririi sale de 10 ani, a avut de înfruntat două mari persecuții împotriva creștinilor. Primă persecuție a fost sub împăratul Decius, între anii 250 și 251, iar cea de-a doua sub împăratul Valerian, între anii 252 și 254, a gestionat o epidemie de ciumă. Din punct de vedere canonic, a avut de rezolvat problema

---

*Elemente de spiritualitate penitențială în opera Sfântului Ciprian al Cartaginei*, Teză de doctorat susținută la Universitatea Lucian Blaga din Sibiu (Sibiu: Facultatea de Teologie, 2015).

<sup>2</sup> În literatura teologică universală tema reprimirii lapșilor în comuniunea Bisericii a fost analizată în numeroase lucrări cu caracter istoric. Din perspectiva disciplinei dreptului canonic, lucrările lui Charles Saumagne și Karl Rahner prezintă un interes ridicat deoarece examinează următoarele subiecte: implicațiile legale și religioase ale persecuției; restabilirea ordinii în Biserică prin Sinodul din Cartagina din anul 251; rolul Bisericii în penitență; caracterul sacramental al penitenței; efectele de lungă durată ale penitenței; caracterul public-privat al penitenței: Edward White BENSON, *Cyprian – his life, his times, his work* (London, 1897). Maurice BEVENOT, „Hi qui sacrificaverunt – a significant variant in St. Cyprian's De Unitate”, *Journal of Theological Studies* 3-5 (1952-1954). Maurice BEVENOT, „Primatus Petro datur”, *Journal of Theological Studies* 5 (1955). Maurice BEVENOT, „In solidum and St. Cyprian: a correction”, în *Journal of Theological Studies*, vols. 6-7 (1955-1956). Maurice BEVENOT, *De Lapsis and the Ecclesiae catholicae unitate* (Oxford: Clarendon Press, 1971). Maurice BEVENOT, „Sacerdos” as understood by Cyprian, *Journal of Theological Studies* 30 (1979). Charles SAUMAGNE, *Saint Cyprien, eveque de Carthage „pape” d'Afrique* (Paris, 1975). Karl RAHNER, *Theological Investigations*, vol. 15 (London: 1983).

<sup>3</sup> Principalele surse patristice privind viața Sfântului Ciprian al Cartaginei datează nașterea acestuia între anii 200-210, dintr-o familie necreștină din Africa Romană. SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, trad. Constantin Pîrvuloviu (Iași: Doxologia, 2022), 7-11.

<sup>4</sup> Se cunosc puține informații despre viața Sfântului Ciprian înainte de botezarea sa în anul 245. Odată cu botezul, acestuia s-a dedicat exclusiv vieții creștine devenind la scurt timp preot. După moartea Episcopului Donatus al Cartaginei în anul 248 sau începutul anului 249, acesta a devenit episcop în Cartagina. SF. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 7-11.

reprimirii în comuniunea Bisericii a creștinilor care s-au lepădat de Hristos în timpul persecuțiilor<sup>5</sup>, precum și problema rebotezării celor proveniți din alte credințe<sup>6</sup>. A fost martirizat la data de 13 septembrie 258, în timpul persecuției lui Valerian<sup>7</sup>.

Persecuția sub împăratul Decius a început la sfârșitul anului 249, fiind precedată de un edict imperial emis de acesta. La baza edictului au stat diversele răscoale și uzurpări ale tronului imperial, împăratul dorind să reîncadreze loialitatea politică și religioasă față de tron din partea tuturor cetățenilor. Edictul a obligat toți cetățenii să rostească o rugăciune adresată zeilor pentru sănătatea împăratului și a familiei sale, precum și să împlinească diverse ritualuri aduse zeilor. Deoarece creștinii refuzau să execute această poruncă, autoritățile au luat măsuri de constrângere, fapt ce a dus la persecuția lor. Modalitățile de forțare pentru îndeplinirea edictului au fost variate și s-au manifestat prin confiscarea averilor, tortura și pedeapsa capitală. Cetățenii imperiului care îndeplineau cerințele edictului primeau un certificat denumit *libelli*, prin care se atesta loialitatea față de împărat<sup>8</sup>.

În urma persecuției, unii creștini au murit, alții au rezistat torturilor, iar alți s-au lepădat de Hristos. Creștinii care au murit în persecuții, fie prin execuție directă, fie în urma torturilor, au fost denumiți martiri<sup>9</sup>. Creștinii care au rezistat torturilor au fost numiți mărturisitori<sup>10</sup>, iar cei care au apostaziat au fost numiți lapsi<sup>11</sup>. Lapsi se împărțeau în mai multe categorii, în funcție de gravitatea apostaziei. Au existat *libellatici*, *thurificatii* și *sacrificatii*. *Libellatici* au fost creștini care au obținut certificate *libelli* false sau contra unei sume de bani. *Sacrificatii* au fost creștinii care au jertfit zeilor. *Thurificatii* au fost creștinii care au mărturisit și au răbdat torturile, dar, din cauza slăbiciunii trupului, au cedat și s-au lepădat de Hristos.

---

<sup>5</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, trad. Ion Diaconescu, Ovidiu Pop (București: Sofia, 2011), 9.

<sup>6</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 9.

<sup>7</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 12.

<sup>8</sup> LACTANTIU, *Despre moartea persecutorilor*, trad. Cristian Bejan, studiu introd., tabel cronologic, note și anexe. Dragoș Mîrșanu (Iași: Polirom, 2011), 173. Despre persecuția creștinilor sub Deciu a se vedea studiile: John R. KNIPFIND, „The *Libelli* of the Decian Persecution”, *The Harvard Theological Review* 4 (1923). J.B. RIVES, „The Decree of Decius and the Religions of the Empire,” *The Journal of Roman Studies* 89 (1999).

<sup>9</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 17.

<sup>10</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 17.

<sup>11</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

Deciziile referitoare la modalitățile de reconciliere cu Biserica au fost luate în cadrul Sinoadelor din Cartagina. Primul sinod a avut loc în anul 251, în orașul Cartagina, sub președinția Sfântului Ciprian<sup>12</sup>. Tot în anul 251, sinodul de la Roma a confirmat hotărârile Bisericii din Cartagina privind modalitățile de reconciliere<sup>13</sup>. În 15 mai 252, a avut loc un al doilea sinod local în orașul Cartagina, prezidat tot de Sfântul Ciprian, la care au participat 42 de episcopi. S-a hotărât ca numai apostaziații aflați în pocăință să fie tratați cu indulgență<sup>14</sup>. Decizia sinodului îi viza pe apostaziații care nu respectau indicațiile bisericii privind durata și forma necesară pocăinței pentru revenirea în comuniune. Fiind nepăsători față de căderea lor, aceștia încercau să obțină reconcilierea prin iertările acordate peste autoritatea Bisericii de către mărturisitori.

În cadrul acestui sinod, Biserica a anticipat o nouă persecuție ce se apropia și a hotărât iertarea tuturor lapsilor, cu scopul de a-i pregăti duhovnicește pentru viitoarea luptă care le stă înaintea<sup>15</sup>.

Persecuția lui Decius s-a încheiat odată cu moartea acestuia și a fiului său, în anul 251<sup>16</sup>.

### **Valoarea canonică a argumentelor biblice privind reconcilierea**

Argumentația biblică și canonică realizată de Sfântul Ciprian a avut două obiective. Primul obiectiv viza îndrumarea clerului din Biserică, cu scopul de a veni cât mai mult în ajutorul creștinilor care s-au lepădat de Hristos. Al doilea obiectiv a constat în îndrumarea creștinilor apostaziați, cu scopul de a se reconcilia cu Biserica și de a fi pe deplin vindecați de căderea lor:

„...după ce timp îndelungat s-au cercetat scripturile în amândouă privințele pentru ca, pe de o parte, nici să fie tăgăduită cu desăvârșire

<sup>12</sup> Ionel ENE, „Sinoadele locale și generale, în secolele I-VI.” *Teologie și Educație la Dunărea de Jos* 3.3 (2004): 125-6.

<sup>13</sup> Ionel ENE, „Sinoadele locale,” 126.

<sup>14</sup> Ionel ENE, „Sinoadele locale,” 126.

<sup>15</sup> David HUNTER, „From Rigor to Reconciliation: Cyprian of Carthage on Changing Penitential Practice,” in *Changing the Church: Transformations of Christian Belief, Practice, and Life* (2021), 18.

<sup>16</sup> Războiul dus de către armata Romană împotriva coaliției formată din popoarele germanice și sarmatice nord-dunărene, care au atacat provinciile romane Dacia și Moesia sub conducerea regelui got Cniva, au avut ca finalitatea moartea împăratului Decius și finalul persecuțiilor împotriva creștinilor. În urma înfrângerii armatei romane de către goți în iunie 251 la Abrittus, Deciu și fiul său își pierd viața în această bătălie. LACTANTIU, *Despre moartea persecutorilor*, 173.

celor căzuți nădejdea comuniunii și iertării, încât să se piardă și mai mult în deznădejdea lor, și, pentru ca Biserica le este închisă, să trăiască în chip păgân, urmând viața lumească, iar pe de alta, nici să nu fie slăbită asprimea Evangheliei, încât să se îmbulzească cu îndrăzneala spre comuniune, ci să dureze îndelung pocăirea și să se ceară cu lacrimi milostenia Tatălui, și să se cerceteze principiile și dorințele, și nevoile fiecăruia în parte.”<sup>17</sup>

În privința îndrumării clerului, existau preoți a căror atitudini pastorale erau lăudate de Sfântul Ciprian, deoarece sfătuiau, învățau și ajutau la vindecarea credincioșilor, în conformitate cu învățăturile scripturii. Pe de altă parte, existau și preoți muștrați pentru faptul că nu învățau și sfătuiau, stricând ceea ce alți preoți încercaseră să construiască, acordând iertare celor lepădați fără pocăința cuvenită<sup>18</sup>. Sfântul Ciprian le reamintea clericilor care acordau iertare fără pocăință faptul că atât aceștia, cât și cei iertați, devin vinovați față de Trupul și Sângele Domnului, deoarece îl consumau într-o stare de nevrednicie: „Oricine va fi mâncat pâinea sau va fi băut paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de Trupul și de Sângele Domnului”<sup>19</sup>.

Pentru a descuraja clerul de la împărtășirea fără pocăință a celor căzuți, Sfântul Ciprian prezintă trei cazuri ale unor persoane care s-au apropiat de Sfânta Împărtășanie fără pocăința cuvenită pentru păcatul de lepădării, fapt care a condus la pedepsirea acestora de către Dumnezeu în momentul în care au dorit să intre în comuniune<sup>20</sup>. Cele trei întâmplări povestite au scopul de a arăta că nu se poate reintra în comuniunea Bisericii fără să fi avut o stare de pocăință sinceră.

Deoarece tămăduirea nu poate fi mai slabă decât rana, nici leacurile mai slabe decât boala, clerul era îndemnat să pună accent pe vindecarea rănilor celor căzuți<sup>21</sup>. Rănilile sunt păcatele care au generat lepădarea de Hristos. Din

<sup>17</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL AL CARTAGINEI, *Scrisori*, 199.

<sup>18</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 77-8.

<sup>19</sup> 1Cor 11,27. Pentru versetele din Noul Testament am folosit ediția *Noul Testament*. (Muntele Athos: Ed. Mănăstirii Vatoped Sfânta Mare Mănăstire Vatoped, 2022)

<sup>20</sup> Primul caz prezentat este al unei femei în vârstă care sa strecurat la Sfânta Împărtășanie, consumându-o, moment în care a căzut la pământ și a început să se zvârcolească. Al doilea caz prezentat este tot al unei femei care a deschis chivotul unde se afla Trupul și Sângele Domnului spre a se împărtăși, moment în care a fost arsă de o văpaie ieșită din chivot. Ultimul caz este al unui bărbat care s-a strecurat în cadrul Sfinte Liturgii pentru a lua Sfânta Împărtășanie, iar în momentul în care a deschis palma spre a primi Trupul Domnului, Acesta s-a prefăcut în cenusă în mâna acestuia. Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 37.

<sup>21</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 121.

scrisorile Sfântului Ciprian reiese că principalul motiv al lepădării de Hristos a fost iubirea de avere, care a determinat slăbirea credinței și a curajului în fața amenințărilor. Explicând versetul din 1 Timotei 6,9-10, Sfântul Ciprian afirmă că iubirea de averi leagă sufletul și trupul de această lume, astfel încât inima și simțirea nu mai sunt dedicate lui Hristos<sup>22</sup>:

„Cei ce vor să se îmbogățească, dimpotrivă, cad în ispită și în cursă și în multe pofte nebunești și vătămătoare, ca unele care îi cufundă pe oameni în ruină și în pierzare. Că iubirea de argint este rădăcina tuturor relelor și cei ce au poftit-o cu înfocare au rătăcit de la credință și s-au străpuns cu multe dureri<sup>23</sup>.”

A doua cauză a lepădării de Hristos a fost iubirea de plăceri. Iubirea de plăceri afundă trupul și sufletul în felurite desfătări omenești, lucru ce face ca sufletul să devină slab în fața amenințărilor, din cauza trăirii superficiale a credinței<sup>24</sup>.

A treia cauză a lepădării de Hristos se datorează nedeșăvârșirii creștine. Viața creștinului nu a fost ancorată și stabilă îndeajuns în poruncile și virtuțile Dumnezeiești<sup>25</sup>.

Mustrea clerului, care era foarte îngăduitor față de cei căzuți, consta în a le reaminti conștiința de păstor și în ai avertiza că nu numai că nu ajută persoana în cauză, ci mai adăugă și răni noi la cele vechi, amăgindu-i cu o falsă iertare, răpindu-i pocăința necesară<sup>26</sup>.

Biserica constatând că deznădejdea produsă de cădere era foarte mare în rândul acelor creștini, având tentația de a lepăda cu totul credința creștină, i-a îndemnat pe preoți să îi încurajeze să rămână statornici în credință și să se reîntoarcă pe calea Bisericii prin pocăință<sup>27</sup>.

O atenție sporită din partea preoților se acorda creștinilor care s-au lepădat în timpul persecuțiilor fără să opună rezistență, dar care, conștientizând căderea lor, doresc să se reîntoarcă în Biserică prin pocăință<sup>28</sup>. Din această categorie făceau parte majoritatea celor căzuți, iar Biserica hotărâse să le

<sup>22</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 27.

<sup>23</sup> 1Tim 6,9.10.

<sup>24</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 28.

<sup>25</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 28.

<sup>26</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 119-20.

<sup>27</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 47.

<sup>28</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 47.

permite reprimirea în comuniune Bisericii la finalul vieții<sup>29</sup>. Dezlegarea de păcate și acordarea euharistiei se făceau mai repede pentru aceste persoane, doar în cazul în care se aflau în primejdie de moarte, datorită unei boli. Raționamentul bazat pe această economie era acela că, plecând din această viață, să fie iertați și să aibă nădejde în mântuire. Pentru cei căzuți în apostazie și care nu se pocăiesc de greșelile lor, trăind ca păgânii, Biserica a hotărât să nu le acorde iertare pe patul de moarte<sup>30</sup>.

Conform Sfântului Ciprian, acordarea iertării este o datorie a Bisericii, pentru ca aceste persoane să nu meargă la Dumnezeu fără a fi iertate și în comuniune cu Biserica: „Amin zic vouă: Câte veți lega pe pământ vor fi legate în cer și câte veți dezlega pe pământ vor fi dezlegate în cer<sup>31</sup>.”

Aceeași atenție se acorda și creștinilor care au căzut și se aflau în diferite constrângeri precum văduvele, năpăstuiții, persoanele imobilizate, închiși în temnițe sau alungate din case. Aceste categorii de persoane erau ajutate atât cu asistența duhovnicească, cât și cu cea materială<sup>32</sup>.

Pentru persoanele care au mărturisit cu curaj credința atât în fața autorităților, cât și pentru cei care au îndurat torturile și, sub presiunea chinurilor îndelungate, au cedat lepădându-se de Hristos, Sfântul Ciprian propune aplicarea unei îngăduințe speciale în procesul de reintegrare în comuniunea eclezială, stabilind un termen mai scurt pentru pocăință. Această problemă este tratată în scrisoarea LVI, unde Sfântul Ciprian răspunde întrebării adresate de clerului din Cetatea Capsa, referitoare la posibilitatea reabilitării celor trei creștini numiți Ninus, Clementius și Florus, care, după trei ani de pocăință stăruitoare, și care au îndurat cu bărbăție torturile, dar mai apoi au cedat. În răspunsul său, Sfântul Ciprian afirmă că acestora trebuie să și se acorde iertarea, reintrând în comuniunea Bisericii. În scrisoarea menționată, se subliniază elementele luate în considerare și care au condus la reducerea perioadei de pocăință precum mărtirisirea de credință în fața autorităților, amenințările planate asupra lor, împotrivirea de a se lepăda, torturile și mulțimile de oameni care îi ațâțau și batjocoreau. Astfel, ceea ce nu s-a putut realiza datorită fragilității și slăbiciunii fizice, să fie reînălțat prin apărarea faptelor de mai înainte. Scrisoarea LV reafirmă modul de judecată în acordarea iertării celor care au îndurat suferințe, dar au căzut din cauza slăbiciunii trupului, precizând că nu trebuie puși pe aceeași treaptă cei care

<sup>29</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 223.

<sup>30</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 225-26.

<sup>31</sup> Mt 18,18.

<sup>32</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori...*, 48.

s-au vândut imediat și cei care au luptat îndelung pentru păstrarea credinței<sup>33</sup>.

Sinodul din 15 mai 252 a instituit o schimbare de abordare în privința celor care au căzut în timpul persecuțiilor, și care după momentul căderii, și-au asumat pocăința rânduită de Biserică. În acest context, s-a decis iertarea căderii și împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului. Motivația acestei hotărâri a fost anticiparea persecuției viitoare de către Biserică, dorind astfel ca creștinii care urmau să devină martiri sau mărturisitori să fie dezlegați de păcate și într-o deplină comuniune cu Biserica:

„Dar cum noi vedem că a început a se apropia din nou ziua altei prigoane și suntem preveniți de semne dese și neînterupte, ca să fim înarmați și pregătiți pentru lupta pe care ne-o declară vrăjmașul, să pregătim prin îndemnurile noastre chiar și poporul încredințat nouă, după sfântul nostru rang și fără deosebire, să adunăm în tabără Domnului pe toți oștenii lui Hristos care doresc armele și cer stăruitor băătăia. Siliți fiind, am socoti că acestora, care nu s-au îndepărtat de Biserică și nu au încetat a face pocăință și a plânge și a se ruga Domnului din prima zi a căderii lor trebuie să li se dea iertarea și că se cuvine să fie înarmați și orânduiri pentru băătăia ce ne amenință<sup>34</sup>”.

În scrisoare se amintește că reconcilierea nu ar fi fost acordată celor căzuți decât pe patul de moarte, dacă nu ar fi fost amenințați din nou cu începerea persecuției.

Reconcilierea se realiza prin dezlegarea păcatelor și participarea la împărtășirea cu Trupul și Sângele Domnului. Prin Euharistie, creștinii primeau ocrotirea lui Dumnezeu, precum și puterea necesară pentru a înfrunta cu curaj persecuțiile:

„Căci în ce fel îi învățăm și-i îndemnăm să-ți verse sângele în mărturisirea numelui lui Hristos, dacă celor ce urmează să lupte le refuzăm sângele lui Hristos? Sau în ce fel îi facem vrednici de paharul muceniciei, dacă noi nu le îngăduim să bea mai întâi, după rânduiala împărtășaniei, Potirul Domnului<sup>35</sup>.”

Odată cu dezlegarea păcatelor și împărtășire, creștinii îl reprimeau pe Duhul Sfânt. Necesitatea iertării și reprimirii Duhului Sfânt este argumentată

<sup>33</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori...*, 48-55.

<sup>34</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 224.

<sup>35</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 225-226.

biblic prin faptul că, în viitoarea persecuție, creștinii vor trebui să îl mărturisească pe Hristos, fiind necesară prezența Duhului Sfânt asupra lor, care va da mărturie: „Iar când vă vor da în mâna lor, nu vă îngrijiți de ce veți vorbi. Căci se va da vouă în ceasul acela ce să vorbiți. Fiindcă nu voi sunteți care vorbiți, ci Duhul Tatălui vostru, care vorbește în voi<sup>36</sup>.”

În contextul reconcilierii lapsilor, s-a pus punerea problemei sincerității cu care unii creștinii veneau pentru a primi iertare, printre aceștia strecurându-se unii care doreau să fure iertarea, fără a dori să înfrunte persecuția. Biserica a folosit toate resurse pentru a ierta doar pe cei care erau pregătiți, lăsând în seama lui Dumnezeu judecarea sincerității cu care venea fiecare pentru iertare.

Scrisoarea sinodului din 252 se încheie cu mustrarea clerului care va refuza să ofere iertare celor căzuți.

Pocăința în vremea Sfântului Ciprian avea un aspect predominant public. Penitentul petrecea în post, rugăciuni, îngenuncheri, acoperirea capului cu sac și cenușă și îmbrăcăminte săracăcioasă, atât în privat, cât și în public. Tertulian oferă o descriere practică a pocăinței din vremea Sfântului Ciprian:

„Cât despre îmbrăcăminte și hrană, i se cere păcătosului să se culce pe un sac și în cenușă, să-și îmbrace corpul în zdrențe, să-și lase sufletul pradă întristării, să schimbe prin aspre deprinderi pe cele ale păcatului, să nu cunoască decât o mâncare simplă, numai cu apă, potrivită sufletului, nu pânteceului; adesea postul să însoțească rugăciunile, să geamă, să lăcrimeze, să se jelească zi și noapte către Domnul Dumnezeu, să se arunce la picioarele preoților, să îngenuncheze înaintea celor plăcuți lui Dumnezeu, să facă pe toți frații săi mijlocitori ai iertării<sup>37</sup>.”

Pocăința era însoțită de convorbiri și mărturisire la duhovnic. Se recomanda ca aceasta să se desfășoare într-un cadru restrâns, evitându-se mulțimi mari de oameni sau îmbulzeală, pentru a nu se crea dezordine sau ca oamenii să își piardă răbdarea.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Mt. 10,19-20.

<sup>37</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 31. Apud TERTULIAN, *Despre idolatrie și alte scrieri morale*, trad. Eliodor Constantinescu, Alina Crîngoiu Perde, Florentina Leucutia Amacord (Timișoara, 2001).

<sup>38</sup> Din cauza mulțimilor de oameni se creau uneori tulburări în mulțime, trebuind să intervină organele statului și să suspende mărturisirea. Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre credință și virtuți*, 39.

## **Valoarea canonică a argumentelor biblice în conflictul dintre mărturisitori și Sfântul Ciprian în problema reconcilierii apostatilor cu Biserica**

Problematica reprimirii în Biserică a apostatilor, a generat un conflict între autoritatea bisericească și mărturisitori. Mărturisitorii, împărțiți în două tabere, fie acordau iertare păcatelor cu de la sine putere, fie respingeau orice posibilitate de iertare în cadrul Bisericii, excluzându-i din comunitatea Bisericească<sup>39</sup>.

Dintre mărturisitorii care acordau iertarea fără pocăință, unii elaborau o serie de scrisori de iertare, condamnate în mod repetat de Sfântul Ciprian<sup>40</sup>. Biserica a luat atitudine asupra acestora, redactând scrisori oficiale cu persoanele aflate în procesul de pocăință<sup>41</sup>. Scrisorile erau trimise către episcop, însoțite de specificații privind iertarea acordată<sup>42</sup>. Motivația mărturisitorilor care își arogau dreptul de a acorda iertarea, era pusă pe temeiul suferințelor îndurate pentru credință<sup>43</sup>. Sfântul Ciprian combătea practica acestor mărturisitori prin argumente din Sfânta Scriptură, afirmând că: „Evanghelia e cea care face mucenici, iar nu mucenicii fac Evanghelia<sup>44</sup>.” Prin aceste cuvinte, Sfântul Ciprian afirma că și mărturisitorii sunt obligați să se supună cuvintelor evangheliei, neavând dreptul de a înlocui autoritatea Bisericii.

Scrisorile alcătuite de mărturisitori mai sunt condamnate și datorită ambiguității lor, oferind iertare nu numai unei persoane, putând fi interpretate ca oferind iertare pentru o întreagă familie, sau casă cu slujitori și prieteni<sup>45</sup>. Expresii ca: „să primească comuniunea acela cu ai săi” arată o cerere neclară, interpretabilă<sup>46</sup>. Biserica a rânduit ca scrisorile de recomandare să fie întocmite de către clerici numai pentru persoanele cunoscute, care veneau frecvent la Biserică, și a căror pocăință era urmărită și pentru care se prevedea posibilitatea iertării în viitorul apropiat. Aceste scrisori erau trimise către

<sup>39</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

<sup>40</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

<sup>41</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 79-80.

<sup>42</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 85.

<sup>43</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

<sup>44</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

<sup>45</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 79-80.

<sup>46</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 79-80.

episcop și analizate în cadrul sinodului, servind ca o garanție pentru credința și purtarea celor care doreau să reintre în comuniunea bisericească<sup>47</sup>.

Iertarea acordată de către mărturisitori peste autoritatea ierarhilor a condus la conflicte între credincioși și cler. După sfârșitul persecuțiilor, Biserica a început cercetarea și ascultarea fiecărui căzut în parte, cu scopul de a stabili pocăința necesară, fiind pusă în situația de a lua o decizie contrară iertării primite de la martiri și mărturisitori<sup>48</sup>. Acest lucru atrăgea ură asupra ierarhiei și clerului, ducând uneori la tulburări mai grave. În provincia Sfântului Ciprian, mulțimile de oameni au atacat întâistătorii, constrângându-i și silindu-i să le redea iertarea despre care ziceau că le-a fost deja dată de către martiri și mărturisitori<sup>49</sup>.

Biserica a venit, de asemenea, în ajutorul celor deznădăjduiți de către mărturisitori, care apreciau că nu mai poate exista pocăință pentru cei căzuți, posibilitatea iertării fiindu-le refuzată. Sfântul Ciprian, în scrisoarea LV, aduce o serie de versete din Sfânta Scriptură, prin care demonstrează tuturor posibilitatea reîntoarcerii acestora în sânul Bisericii. Dintre versetele din Vechiul Testament folosite pentru posibilitatea acordării iertării de către Biserică enumără: „Dumnezeu n-a făcut moartea și nu Se bucură de pierirea celor vii<sup>50</sup>”;

„Și acuma, zice Domnul Dumnezeuul vostru: «Întoarceți-vă la Mine din toată inima voastră, cu postiri și plâns și tânguire, și sfâșiați inimile și nu veșmintele voastre, și întoarceți-vă către Domnul Dumnezeuul vostru, căci milostiv este și îndurător și răbdător și cu multă milă, și Care își schimbă hotărârea de la relele pedepse hotărâte<sup>51</sup>.» Numește erezie atitudinea și învățătura lor, prin care, pe de o parte, propovăduiau pocăința și plânsul pentru păcate, iar, pe de altă parte, susțineau că, la final, toți vor murii în afara Bisericii. După ce un astfel de om ar fi făcut totul pentru a primi iertarea, la final, nu s-ar bucura deloc de ea. Biserica a rânduit ca toți să poată fi reprimiți, prin iertarea acordată de către ierarhi, după timpul stabilit pentru pocăință<sup>52</sup>.”

<sup>47</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 80.

<sup>48</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 110.

<sup>49</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 110.

<sup>50</sup> Sol. 1,13. Pentru versetele din Vechiul Testament am folosit *Biblia sau Sfânta Scriptură*. Versiune diortosită după Septuaginta, redată și adnotată de Mitropolitul Bartolomeu Valeriu Anania. (București: EIBMBOR, 2024)

<sup>51</sup> Ioil 12, 12.13.

<sup>52</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 218-219.

Sfântul Ciprian îl arată pe Moise ca model de blândețe, care, văzând căderea poporului în idolatrie și dorința lui Dumnezeu de a-i pierde, s-a rugat către Acesta pentru iertarea lor<sup>53</sup>. Totodată, ridicarea celor căzuți presupune o lucrare faptică, precum milostenia, îndemnând la acest lucru printr-un verset din cartea Tobit: „Milostenia izbăvește de moarte<sup>54</sup>.”

Cauzele principale pentru care unii mărturisitori acordau iertarea cu de la sine putere erau lipsa cunoașterii legii, căderea în înșelare și mândria. Se amintește despre mărturisorul Lucian, despre care Sfântul Ciprian spune că a acordat cele mai multe iertări, dar care nu cunoștea Sfânta Scriptură și ierta păcatele în numele lui Pavel, spunând că a primit împuternicire chiar de la acesta pentru acest lucru<sup>55</sup>. În repetate rânduri, au fost muștrați în scrisori pentru această faptă. Mărturisorii au ajuns din pilde de fapte bune și purtare să se laude pe sine și să devină obraznici față de biserică<sup>56</sup>. Le este reamintit că nu este puțin lucru să obții ceva, dar este și mai greu să păstrezi ceea ce ai dobândit. De aceea, mărturisorii erau îndemnați să rămână smeriți și liniștiți pentru a păstra cinstea numelui lor, fiindcă doar în felul acesta puteau ajunge să dobândească desăvârșirea și cununa cerească pentru care s-au luptat<sup>57</sup>.

În scrisori, nu au fost trecuți cu vederea nici preoții și diaconii care acordau iertarea fără ca aceasta să fie confirmată de episcop și Biserică. S-a decis ca reprimirea la împărtășanie a celor căzuți să nu se realizeze fără aprobarea episcopului, iar orice diacon sau preot care ar oferi Sfintele Taine înaintea hotărârii Bisericii să fie supus pedepselor de caterisire. Într-o scrisoare adresată clerului din Roma, Sfântul Ciprian își exprimă aprobarea față de hotărârile Bisericii Romei de a caterisii pe Preotul Gaius din Dida și diaconul său, deoarece aceștia ofereau iertare și Sfintele Taine celor căzuți, după ce fuseseră sfătuiți de mai multe ori să înceteze<sup>58</sup>.

Sfântul Ciprian, împreună cu Sinodul, a restabilit autoritatea Bisericii, subliniind că doar episcopul și ierarhia pot oferi iertare, iar persoanele care își arogă acest drept, indiferent dacă sunt mărturisitori, se separă de biserică și devin schismatici<sup>59</sup>. Pentru a restabili autoritatea ierarhiei, Biserica a împrumutat termenul auctoritas din limbajul politic al vremii, explicând că

<sup>53</sup> Num. 12, 1.3.

<sup>54</sup> Tob. 4,10.

<sup>55</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 111.

<sup>56</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 58-59.

<sup>57</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 68-69.

<sup>58</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 136-137.

<sup>59</sup> Sf. CIPRIAN AL CARTAGINEI, *Despre credință și virtuți*, 18.

episcopul are auctoritas primită direct de la Hristos, fiind o putere de natură divină. În acest mod, mărturisitorii aveau datoria să se supună autorității episcopului. Prin scrisori, Biserica îndemna clerul și poporul să nu se lase influențați de cei care doresc să schimbe Evanghelia lui Hristos, iar dacă ar găsi pe cineva care predică altfel decât învățătura stabilită, să fie anatema<sup>60</sup>. Pentru a întări restabilirea ordinii, Biserica a adus un alt argument esențial, acela că nu martirii și mărturisitorii fac Evanghelia, ci, prin Evanghelie, se pot face martiri<sup>61</sup>.

### Concluzii

În privința argumentației biblice, Sfântul Ciprian utilizează versete din Vechiul și Noul Testament pentru a reafirma autoritatea Bisericii în problema reînnoiri comuniunii cu cei căzuți (Mt 18,18), pentru a evidenția motivele care au stat la baza apostaziei creștinilor în persecuții (I Tim 6, 9.10), pentru a explica modul în care trebuie realizată pocăința (Sol 1,13; Ioil 12, 12.13; Tob 4,10, etc), pentru a îndemna pe mărturisitori, clerici și cei căzuți să nu treacă peste perioada necesară de pocăință pentru reînnoirea comuniunii (1 Cor 11, 23.32) și pentru a argumenta necesitatea iertării înainte de persecuții (Mt 10, 19.20).

Argumentele biblice utilizate au stat la baza decizilor Sinodului Bisericii din Cartagina. Hotărârile luate se află în acrimie față de deciziile celorlalte Sinoade Ecumenice, Locale și Canoanelor Sfinților Părinți de până atunci.

Dacă facem o paralelă între decizia Sfântului Ciprian referitoare la cei care și-au procurat certificatele Libelii sau au apostaziat fără să fie constrânși imediat după emiterea edictului, de a primi iertarea în apropierea morții, cu Can. I Ec, observăm o largă iconomie acordată de biserică la Sinodul I Ecumenic. Acesta amintește că, deși erau nevrednici de îndurare, Biserica s-a arătat totuși binevoitoare față de ei, stabilind ca pentru o perioadă de trei ani să se afle printre cei care ascultă, șapte ani printre cei prosternați, și doi ca părtaș la rugăciuni împreună cu ceilalți creștini. După acești ani, li se permitea reintegrarea deplină în comuniunea Bisericească<sup>62</sup>. Canonul 6 al Sinodului din Ancira prevede o perioadă mai scurtă de penitență, de 6 ani, după care să fie primiți în comuniunea Bisericii<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 112.

<sup>61</sup> Sf. CIPRIAN EPISCOPUL CARTAGINEI, *Scrisori*, 112.

<sup>62</sup> Can 11 Sin I. Ec, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sinoadele Ecumenice*, Vol. 1, trad. Răzvan Perșa (București: Basilica, 2018), 155.

<sup>63</sup> Can 6 Anc, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sinoadelor Locale*, Vol. 2, trad.

În privința celor care s-au lepădat din constrângere și nu se întorc cu o pocăință sinceră, dorind să obțină iertarea fără efort, și care încep să se pocăiască după un timp, Sfântul Ciprian hotărăște ca acestora să nu le poată fi acordată iertarea decât pe patul de moarte. În contrast cu duritatea deciziei, canonul 6 și 7 al Sinodului din Ancira este mai îngăduitor față de aceștia, stabilind ca timp de un an să petreacă printre ascultători, trei ani să se prosterneze, timp de doi ani să i-a parte la rugăciune cu ceilalți și doar apoi să fie reprimiți în comuniunea Bisericii<sup>64</sup>.

Pentru creștinii care au îndurat torturi și închisoare, dar din cauza slăbiciunii trupului au cedat și s-au lepădat de Hristos, canoanele Bisericii sunt în acord cu deciziile luate de Sfântul Ciprian, care după o perioadă de trei de pocăință a permis reprimirea în comuniunea Bisericii a acestora. Canonul 1 al Sfântului Petru al Alexandriei prevede că, după trecerea unui interval de trei ani, li se adaugă încă 40 de zile de pocăință, în timpul cărora să se înfrâneze mai intens și să petreacă în priveghere, amintindu-și de ispitirile și patimile Mântuitorului<sup>65</sup>.

În privința acordării iertării pe patul de moarte, deciziile Sfântului Ciprian referitoare la acordarea iertării și a comuniunii celor aflați în apropierea morții sunt în concordanță cu tradiția canonică a Bisericii. Canonul 13 al Sinodului I Ecumenic, precum și canonul 6 al Sinodului din Ancira, stabilesc că dacă vreun creștin care a cedat din motive diverse în fața persecutorilor și s-ar afla pe patul din cauza unei boli sau altă pricină, trebuie acceptat în comuniune.

---

Răzvan Perșa (București, Basilica, 2018), 19.

<sup>64</sup> Can 6 Anc, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Vol. 2, 17-18.

<sup>65</sup> Can 1 Petru al Alexandriei, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Canoanele Sfinților Părinți*, Vol. 3, trad. Răzvan Perșa (București: Basilica, 2018), 43-44.



# ROOTS

ROMANIAN ORTHODOX OLD TESTAMENT STUDIES



ISBN 978-606-37-3151-8