

Manual alcătuit de:
Pr. Prof. VLADIMIR PRELIPCEAN
Pr. Prof. NICOLAE NEAGA
Pr. Prof. GHEORGHE BÂRNA
Pr. Prof. MIRCEA CHIALDA

Coperta: OVIDIU MURARU
Tehnoredactare: PR. CALIN FLOREA
Corectura: ȘTEFANA BĂLICI, NICOLETA PALIMARIU
Lectura: MARIA-ELENA GANCIU

© Editura Renașterea, 2003
Piața Avram Iancu, nr. 18 .
RO-3400, Cluj-Napoca Tel:
0264/199649

ISBN: 973-8248-26-4

STUDIUL VECHIULUI TESTAMENT

Pentru Facultățile de Teologie

Tipărit cu binecuvântarea
înalt Prea Sfințitului Părinte
BARTOLOMEU VALERIU ANANIA
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului și Clujului

Ediția a III a îngrijită de
Pr. Conf. dr. Ioan Chirilă



Cluj-Napoca
2003

Notă la ediția a treia

piscopul Clujului, Editura 1 tel B h "

Ortodoxe Române, București 200"

Misiune al Bis encii

CĂRȚILE SFINTEI SCRIPTURI

- în ordinea alfabetică a siglelor -

VECHIUL TESTAMENT

Ag	<u>Aghen</u>	SiGLĂ.	
Am	<u>Amos</u>	3 Mac	3 Macabei
Ave	<u>Avacum</u>	Mal	<u>Maleahi</u>
Av'd		Man	<u>Mânase</u>
Bar	<u>Baruh</u>	Mi	<u>Miheia</u>
Bel	<u>Bel si Balaurul</u>	Naum	<u>Naum</u>
Cânt	<u>Cântarea Cântărilor</u>	Ne	<u>Neemia</u>
Dn	<u>Daniel</u>	Nm	<u>Numerele</u>
Dt	<u>Deuteronomul</u>	Os	<u>Osea</u>
Ecc	<u>Ecclesiastul</u>	IPar	<u>1 Paralirjomena</u>
Jerjst		2 Par	<u>2 Paralipomena</u>
Est	<u>Estera</u>	PIR	<u>PJâj^ejileJnJferejnja.</u>
Ezr	<u>Ezdra</u>	Pr	<u>Proverbele lui Solomon</u>
3Ezr	<u>Cartea a treia a lui Ezdra</u>	Ps	<u>Psalmii</u>
Fc	<u>Facerea</u>		<u>IRegi</u>
Idt	<u>Iudita</u>		
Ioil	<u>Ioil</u>	3 Rg	<u>3 Regi</u>
Iona	<u>Iona</u>	4 Rg	<u>4 Regi</u>
Ios	<u>Iosua Navi</u>	Rut	<u>Rut</u>
Iov	<u>Iov</u>	Sir	<u>^nțej^xiuj^ajtaj_lisu^_fiul lui Sirah Sofonie</u>
Ir	<u>Ieremia</u>		
îs	<u>Isaia</u>	Sol	<u>înțelepciunea lui Solomon</u>
îs	<u>Ieșirea</u>	Sus	<u>Istoria Susanei</u>
Iz	<u>Iezechiel</u>	Tin	<u>Cântarea celor trei tineri</u>
Jd	<u>Judecători</u>	Tob	<u>Tobit</u>
Lv	<u>Leviticul</u>	Za	<u>Zaharia</u>
1 Mac	<u>1 Macabei</u>		
2 Mac	<u>2 Macabei</u>		

NOUL TESTAMENT

	TITLUL	r Titlul	SIGLA
Ap	Apocalipsa 1		
1	Corinteni	3_Ioa i.	
2Co	2 Corinteni	Iuda	
Col	Coloseni	JȘJn Iuda	
Ef	Efeseni	Le	Evanghelia după Luca
Evr	Evrei	Mc	Evanghelia după
FA	Înțelepciunea	Mt	Înțelepciunea
Fim	Filimon	1Ptr	1 Petru
13E	1 Petru	2Ptr	2 Petru
Ga	Gălateni	Rm	Romani
Iac	Iacob	ITes	1 Tesaloniceni
In	Evangelia după	2Tes	2 Tesaloniceni
lin	1 Ioan	ITim	1 Timotei
2 In	2 Ioan	2Tim	2 Timotei
		Tit	Tit

CUPRINS

CĂRȚILE SFINTEI SCRIPTURI ÎN ORDINEA SIGLELOR.....	5
PREFĂȚĂ LA EDIȚIA A II-A.....	17
INTRODUCERE.....	19
A. Preliminarii.....	19
1. Despre Sfânta Scriptură în general.....	19
Noțiunea, denumirea, împărțirea.....	19
2. Studiul Introducerii în Sfânta Scriptură.....	24
Obiect, necesitate, scop, metodă, împărțire.....	24
3. Izvoarele și literatura Introducerii în Vechiul Testament.....	28
B. Canonul cărților Vechiului Testament.....	35
1. Noțiunea canonului.....	35
2. Canonul Vechiului Testament în Noul Testament.....	37
3- Originea canonului iudaic.....	37
4. Canonul Vechiului Testament în Biserica creștină.....	42
a. Canonul Vechiului Testament la începutul Bisericii.....	42
b. Istoria canonului Vechiului Testament în secolul IV și următoarele.....	45
c. Istoria canonului Vechiului Testament în timpurile noastre.....	49
C. Inspirația Sfintei Scripturi.....	54
1. Caracterul inspirat al Sfintei Scripturi.....	54
2. Noțiunea inspirației.....	58

3. Despre natura inspirației biblice	59
4. Extensiunea inspirației	61
5. Adevărul Sfintei Scripturi	63
D. Istoria textului biblic	65
1. Despre integritatea textului biblic	65
2. Limba originală a cărților Vechiului Testament	67
3- Istoria și autoritatea critică a textului ebraic	68
4. Cele mai vechi traduceri ale Vechiului Testament	74
5. Alte traduceri grecești ale Vechiului Testament	79
6. Targumele sau parafrazele aramaice	81
7. Traducerile latine	83
8. Traduceri siriene ale Vechiului Testament	85
9. Alte traduceri vechi	87
10. Despre folosul și uzul traducerilor	90
11. Citatele scriitorilor bisericești	91

CĂRȚILE VECHIULUI TESTAMENT

A. Cărțile canonice istorice	101
1. Pentateuhul lui Moise	101
a. Numele Pentateuhului	101
b. Importanța Pentateuhului	101
c. Caracterul general al Pentateuhului	102
d. Unitatea Pentateuhului	102
e. Cuprinsul Pentateuhului	103
f. Originea mozaică a Pentateuhului	107
g. Critica biblică și originea mozaică a Pentateuhului	112
h. Critica negativă a Pentateuhului (combatere)	117
i. Valoarea socială a legilor din Pentateuh	125
2. Cartea Iosua	142
a. Numele cărții	142
b. Cuprinsul cărții	142
c. Scopul cărții	143
d. Originea cărții	144
e. Timpul compunerii cărții	144
f. Autoritatea cărții	145
g. Textul cărții	147
3. Cartea Judecătorilor	148

a. Numele cărții	148
b. Cuprinsul cărții	148
c. Scopul cărții	150
d. Unitatea cărții	150
e. Timpul compunerii cărții	151
f. Autoritatea cărții	151
g. Observații istorico-critice	153
4. Cartea Rut	155
a. Numele cărții	155
b. Cuprinsul cărții	155
c. Scopul cărții	156
d. Istoricitatea cărții	157
5. Cărțile 1 și 2 Regi	159
a. Numele cărților	159
b. Cuprinsul cărților	159
c. Autorul cărților	161
d. Autoritatea istorică a cărților	162
e. Note istorico-critice	163
Profeții mesianice în cărțile lui Samuel	164
6. Cărțile 3 și 4 Regi	167
a. Numele cărților	167
b. Cuprinsul cărților	167
c. Unitatea cărților	169
d. Timpul compunerii cărților	170
e. Autoritatea cărților	170
f. Adevărul istoric al cărților	171
g. Idei mesianice în cărțile 3 și 4 Regi	172
7. Cărțile Paralipomena	173
a. Numele cărților	173
b. Cuprinsul cărților	173
c. Scopul cărților	174
d. Unitatea cărților	175
e. Timpul scrierii cărților	175
f. Autoritatea istorică a Paralipomenelor	176
8. Cărțile Ezdra și Neemia	177
a. Titlul cărților	177
b. Cuprinsul cărților	178
c. Scopul cărților	180

d. Originea și autorul cărților.....	180
e. Autoritatea istorică a cărților.....	181
f. Observații istorice.....	182
9- Cartea Esterei.....	183
a. Numele cărții.....	183
b. Cuprinsul cărții.....	183
c. Istoricitatea cărții.....	184
d. Originea și autorul cărții.....	185
B. Cărțile canonice profetice.....	188
1. Profetismul în general.....	188
a. Numirea și definiția.....	188
b. Vocația și misiunea profeților.....	189
c. Numărul și deosebirea profeților.....	190
d. Ordinea cronologică a profeților.....	191
e. Scrierile profetice și stilul lor.....	192
f. Poziția criticii moderne față de profetismul lui Israel....	193
2. Profetul Isaia.....	195
a. Viața, rolul și situația politică în care a trăit profetul.....	195
b. Împărțirea cărții. Cuprinsul.....	197
c. Scopul cărții.....	200
d. Originea cărții, integritatea și autenticitatea ei.....	200
e. Valoarea doctrinară a cărții.....	202
f. Caracteristica profețiilor mesianice.....	203
g. Valoarea literară a cărții.....	203
3. Profetul Ieremia.....	204
a. Viața, personalitatea și epoca activității profetului.....	204
b. Textul cărții (dubla recenzie).....	208
c. Cuprinsul cărții.....	208
d. Stilul cărții.....	209
e. Conspectul cărții după ordinea din textul masoretic	209
f. Autoritatea cărții.....	211
g. Valoarea doctrinară a cărții.....	212
4. Profetul Iezechiel.....	213
a. Viața și timpul profetului.....	213
b. Cartea lui Iezechiel.....	214
c. Stilul și limba lui Iezechiel.....	216
d. Valoarea teologică a cărții.....	217

5. Profetul Daniel.....	219
a. Persoana și timpul.....	219
b. Cuprinsul cărții.....	220
c. Autenticitatea cărții.....	222
d. Valoarea doctrinară a cărții.....	223
6. Profetul Osea.....	225
a. Numele, viața și chemarea profetului.....	225
b. Cuprinsul, limba și interpretarea cărții.....	226
c. Autenticitatea și autoritatea divină a cărții.....	227
7. Profetul Ioil.....	228
a. Numele profetului.....	228
b. Cuprinsul și împărțirea cărții.....	229
c. În ce epocă a trăit profetul?.....	229
d. Interpretarea ideilor eshatologice.....	230
e. Valoarea doctrinară a cărții.....	231
8. Profetul Amos.....	232
a. Numele și persoana profetului.....	232
b. Cuprinsul cărții.....	233
c. Autoritatea divină a cărții lui Amos.....	235
9. Profetul Avdia.....	235
a. Numele și activitatea profetului.....	235
b. Subiectul și cuprinsul cărții.....	236
c. Timpul compunerii.....	236
d. Doctrina cărții.....	238
e. Autoritatea divină.....	238
10. Profetul Iona.....	238
a. Numele și cuprinsul cărții.....	238
b. Originea și caracterul istoric al cărții.....	239
c. Valoarea doctrinară.....	241
11. Profetul Miheia.....	242
a. Numele și cuprinsul cărții.....	242
b. Autenticitatea și integritatea cărții.....	243
c. Valoarea doctrinară a cărții. Particularitățile scrierii.....	244
12. Profetul Naum.....	246
a. Numele și cuprinsul cărții.....	246
b. Timpul în care a trăit profetul.....	247
c. Cuprinsul și dispoziția cărții.....	247
d. Autenticitatea cărții.....	248

e. Caracteristica scrierii.....	249
13- Profetul Avacum.....	250
a. Numele și epoca profetului.....	250
b. Cuprinsul și dispoziția cărții.....	251
c. Autenticitatea cărții.....	252
d. Stilul și limba cărții.....	253
e. Valoarea doctrinară a cărții.....	253
14. Profetul Sofonie.....	254
a. Numele, epoca și activitatea profetului.....	254
b. Data scrierii cărții.....	254
c. Cartea lui Sofonie.....	255
d. Autenticitatea cărții.....	256
e. Stilul cărții.....	256
f. Valoarea doctrinară a cărții.....	257
15. Profetul Agheu.....	258
a. Numele și timpul activității profetului.....	258
b. Cuprinsul cărții.....	259
c. Stilul cărții.....	261
d. Valoarea doctrinară a cărții.....	261
16. Profetul Zaharia.....	262
a. Numele, cuprinsul și autorul.....	262
b. Cartea profetului.....	263
c. Autenticitatea și integritatea cărții.....	265
d. Stilul cărții.....	266
e. Valoarea doctrinară a cărții.....	267
17. Profetul Maleahi.....	267
a. Numele, cuprinsul și autorul cărții.....	267
b. Epoca în care a trăit profetul.....	268
c. Cuprinsul cărții.....	269
d. Autenticitatea cărții.....	269
e. Stilul cărții.....	270
f. Valoarea doctrinară a cărții.....	270
18. Valoarea religioasă și socială a profeților Vechiului Testament.....	272
C. Cărțile canonice poetice.....	278
1. Poezia Vechiului Testament.....	278
a. Genurile literare.....	279

b. Caracteristicile principale ale poeziei ebraice.....	280
c. Speciile poeziei ebraice și dicțiunea poetică.....	283
2. Cartea Psalmilor.....	284
a. Numele, împărțirea și însușirea psalmilor.....	284
b. Cuprinsul psalmilor.....	286
c. Titlurile și originea psalmilor.....	288
d. Autorii psalmilor.....	290
e. Valoarea doctrinară a psalmilor.....	292
3. Cartea lui Iov.....	294
a. Numele cărții.....	294
b. Cuprinsul, împărțirea și scopul cărții. Problema suferinței.....	294
c. Originea cărții.....	300
d. Integritatea cărții.....	301
e. Valoarea istorică și autoritatea cărții.....	303
f. Autoritatea divină a cărții.....	304
4. Proverbele lui Solomon.....	305
a. Numele cărții.....	305
c. Originea și timpul colecționării.....	307
d. Valoarea literară a cărții.....	310
e. Autoritatea divină a cărții.....».....	310
5. Ecclesiastul.....	311
a. Numele și cuprinsul cărții.....	311
b. Originea cărții.....	313
c. Data cărții (timpul compunerii).....	314
d. Unitatea autorului (integritatea).....	315
e. Canonicitatea cărții.....	315
f. Problema cărții.....	315
6. Cântarea Cântărilor.....	319
a. Numele și unitatea cărții.....	319
b. Interpretarea Cântării Cântărilor.....	319
c. Originea cărții.....	323
7. Plângerile lui Ieremia.....	324
a. Numele cărții.....	324
b. Cuprinsul și genul literar.....	324
c. Autenticitatea și canonicitatea cărții.....	326
d. Valoarea cărții din punct de vedere literar.....	327

D. Cărțile necanonice.....	328
Considerații generale.....	328

Cărțile necanonice de cuprins istoric

1. Cartea Tobit.....	330
Cuprins și caracterizare.....	330
2. Cartea Iuditei.....	331
Cuprins și caracterizare.....	331
3. Cartea a treia a lui Ezdra.....	332
Cuprins și caracterizare.....	332
4. Cele trei cărți ale Macabeilor.....	333
a. Cartea întâi a Macabeilor.....	333
b. Cartea a doua a Macabeilor.....	334
c. Cartea a treia a Macabeilor.....	335
d. Originea cărților Macabeilor.....	335
e. Valoarea istorică și doctrinară a cărților Macabeilor.....	336
5. Suplimentele de cuprins istoric la cărțile canonice.....	338
a. Suplimente la cartea canonică Estera.....	338
b. Suplimentele (adaosurile) la cartea canonică a lui Daniel.....	339

Cărțile necanonice de cuprins profetic

1. Cartea Baruh.....	340
2. Epistola lui Ieremia.....	341
Cărțile anaghinoscomena (necanonice) de cuprins didactic.....	342
1. Cartea înțelepciunii lui Solomon.....	342
3. Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah.....	344
Originea cărții.....	345

Cărțile anaghinoscomena (necanonice) sau suplimente de cuprins liric

1. Suplimentul la Cartea lui Daniel: Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri.....	346
2. Rugăciunea lui Mânase.....	346
3. Psalmul 51.....	347

E. Cărțile apocrife.....	348
1. Generalități.....	348

2. Originea apocrifelor	349
3. Împărțirea și înșirarea apocrifelor	350
4. Apocrife de origine iudaică	351
a. Apocrife iudaice de conținut profetic	351
b. Apocrife iudaice de conținut istoric	352
c. Apocrife iudaice de conținut poetic	353
d. Apocrife iudaice scrise cu tendință și lipsite de orice suport real sau istoric	353
5. Apocrife de origine creștină	355
F. Probleme speciale	357
1. Fabula și parabola în Vechiul Testament	357
a. Considerații generale	357
b. Deosebirea dintre fabulă și parabolă	358
c. Exemplificări	359
3. Raportul dintre Vechiul și Noul Testament	372

PREFAȚĂ LA EDIȚIA A

II-A

Întrucât Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu descoperit oamenilor, scris sub influența Sfântului Duh (2 Tim 3,16; 2 Ptr 1, 21), cercetării și cunoașterii acestui scump tezaur al adevărului și învățaturii i s'a acordat întotdeauna o mare importanță din partea Bisericii creștine. Dacă cunoașterea adevărului din Sfânta Scriptură este o datorie pentru fiecare credincios creștin, cu atât mai mult cercetarea, dar mai ales studierea și aprofundarea conținutului cărților sfinte este și rămâne o datorie sfântă pentru cei ce slujesc sau se pregătesc pentru slujire în Biserica lui Iisus Hristos.

Pentru a veni în ajutor și a constitui o adevărată călăuză spre înțelegerea Sfintei Scripturi pentru studenții teologi ai Bisericii noastre, încă în anul 1955 s'a tipărit, cu aprobarea Sfântului Sinod, prima ediție a manualului de **Studiul Vechiului Testament**, pentru Institutele teologice.

În ultimii ani, datorită unor împrejurări deosebite, interesul pentru studiile de cercetare în ce privește cunoașterea și aprofundarea Sfintei Scripturi a crescut din ce în ce mai mult. Descoperirea celor mai vechi manuscrise (manuscrisele de la Marea Moartă), caracterizată drept cea mai importantă și prețioasă descoperire ce s'a făcut până acum în domeniul studiilor biblice, a generat și impulsionat cercetări și studii ample și speciale în ce privește cărțile Vechiului Testament. Extensiunea pe care a cunoscut-o dezvoltarea relațiilor ecumenice dintre Bisericile creștine în tendința lor de apropiere, înțelegere, înfrățire și colaborare, la care se adaugă și sporirea dialogurilor intercreștine și interreligioase, a constituit un adevărat îndemn pentru dezvoltarea deosebită pe care au luat-o în vremurile din urmă studiile biblico-exegetice. S'a ajuns chiar la întocmirea și editarea unor ■ ediții ecumenice la textul Sfintei Scripturi, întrucât cărțile sfinte constituiau punctul de plecare și baza de discuție în dialogurile intercreștine pentru formularea adevărilor de credință și stabilirea punctelor de apropiere și colaborare. În această situație era firesc ca manualele pentru studiul și cercetarea Sfintei Scripturi să țină seama de stadiul la care au ajuns studiile biblice, împărțînd slujitorilor

Bisericii, dar mai ales studenților teologi, noile rezultate la care s'a ajuns în diferitele probleme biblice. Era necesar deci ca fostului manual de **Studiul Vechiului Testament** să i se aducă îmbunătățirile și completările necesare. De altfel, și epuizarea primei ediții a manualului a determinat hotărârea luată de Sfântul Sinod, în frunte cu Prea Fericitul Părinte Iustin, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, de a tipări o nouă ediție a acestui manual.

Față de prima ediție a manualului, noua ediție vine cu unele completări și îmbunătățiri care să contribuie la îndrumarea celor ce vor să cerceteze, iar prin studii și aprofundare să ajungă la o cât mai deplină cunoaștere a Sfintei Scripturi. Pentru a da posibilitatea de informare în studiul Sfintei Scripturi a Vechiului Testament și a lărgirii orizontului de cunoștințe, la fiecare capitol, la fiecare carte biblică sau grupe de cărți s'a introdus bibliografia corespunzătoare, după cum și partea despre literatura generală a fost completată cu recente manuale și lucrări publicate. O atenție deosebită a fost acordată și expunerii despre manuscrisele de la Marea Moartă, împreună cu valoarea lor pentru studiul Sfintei Scripturi. De asemenea, s'au făcut completări în ce privește traduceri și edițiile mai noi ale Sfintei Scripturi, fiind menționate în mod deosebit edițiile ecumenice. Tot aici au fost adăugate și ultimele ediții ale Sfintei Scripturi publicate în românește.

Ținând seama că ideea mesianică este o idee centrală a Vechiului Testament, s'a dat o mai mare importanță textelor mesianice din Pentateuh și din cărțile istorice.

Munca de revizuire și pregătire a acestei noi ediții a manualului de **Studiul Vechiului Testament** a fost adusă la îndeplinire de un colectiv alcătuit din profesori de specialitate de la cele două Institute Teologice din București și Sibiu: Pr. Prof. Vladimir Prelipcean, Pr. Prof. Nicolae Neaga, Pr. Prof. Gh. Bârna și Pr. Prof. Mircea Chialda.

Colectivul de revizuire a ediției aduce și pe această cale deosebitele sale mulțumiri Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin pentru inițiativa tipării acestei noi ediții a manualului, precum și pentru grija pe care o poartă în mod deosebit dezvoltării în condiții cât mai bune a învățământului teologic din Biserica Ortodoxă Română.

Autorii

INTRODUCERE

A, Preliminarii

1. Despre Sfânta Scriptură în general

Noțiunea, denumirea, împărțirea

Sfânta Scriptură este colecția cărților pe care Sfânta Biserică le consideră sfinte și canonice, pentru că ele sunt scrise sub inspirația Sfântului Duh. Această colecție cuprinde 66 cărți, care, după timpul când s'au scris, se împart în cărțile sfinte ale Vechiului Testament, cele scrise înainte de Hristos (39), și ale Noului Testament, cele scrise după Hristos (27). Catalogul cărților Vechiului Testament este următorul: 5 cărți ale lui Moise: Geneza (Facerea), Exodul (Ieșirea), Leviticul, Numerele, Deuteronomul (A doua Lege), apoi Iosua Navi, Judecători, Rut, 1-4 Regi, 1-2 Paralipomena, Ezdra, Neemia, Estera, Iov, Psalmii, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Isaia, Ieremia, Plângerile lui Ieremia, Iezechiel, Daniel, Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdia, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia și Maleahi.

Aceste cărți, cu tot dreptul, se numesc sfinte, fie că vom privi originea lor, fie că vom socoti cuprinsul lor. Cât privește originea lor, sunt sfinte, deoarece ele nu sunt produsul minții omenești, ci sunt scrise sub îndemnul și continua veghere a lui Dumnezeu, de către unii bărbați, care în timpul scrierii lor au fost sub influența Sfântului Duh. Cât privește cuprinsul lor, de asemenea li se cuvine numirea de sfinte, deoarece ele cuprind: a) evenimente istorice care fac parte din iconomia mântuirii neamului omenesc; b) adevăruri religioase descoperite

de Dumnezeu oamenilor, pentru a cunoaște scopul supranatural la care sunt destinați și raportul lor față de El; c) îndemnuri practice de a-și potrive Viața, spre atingerea scopului supranatural. Potrivit acestui caracter special, aceste cărți, în toate timpurile, au fost tratate cu venerație deosebită.

Asupra caracterului special al acestor cărți insistă și autorii lor. Moise numește cartea sa „Cartea Legii” (Dt 31, 26). Tot așa își numește cartea sa și Iosua (24, 26). Profetul Daniel numește Scriptura „Cărțile” *pnn* excelență (9, 2).

Autorul cărții întâi a Macabeilor le numește „Cărțile Sfinte” (1 Mac 12, 9). Mântuitorul Hristos numește Vechiul Testament „Legea” (In 10, 34; 15, 25 etc), Apostolul Pavel „Sfintele Scripturi” (Rm 1, 2; 2 Tim 3, 15). Se mai numesc pe alocuri, simplu „Scriptură” (Mt 21, 42; 22, 9; In 19, 36; FA 8, 32; 2 Pt 1, 20 etc).

La Sfinții Părinți li se dau numiri ca: *Scriptura Sfântă*, *Scriptura Dumnezeiască*, *Pagini cerești*, *Scriptura Inspirată*, numiri care arată că Sfinții Părinți au fost conștienți de caracterul special și divin al Sfintei Scripturi. Ei nu insistă asupra autorului omenesc și de multe ori nici nu îl numesc, ci se folosesc de unele expresii din care se vede că originea cărților o atribuie lui Dumnezeu, ceea ce rezultă din felul cum introduc citările din Sfânta Scriptură: scris este, Scriptura spune, spus este, Dumnezeu spune, Duhul Sfânt mărturisește etc, formule de citări luate din Scriptura Noului Testament (Mt 4, 4; 5, 31; Evr 8, 8; 10, 15 etc).

Din timpul Sfântului Ioan Hrisostom este adoptată numirea *xā BifSā.icc xā* ayict - „Cărțile Sfinte”, mai apoi pe scurt ra BiPAAcc - „Cărțile”. Această numire a trecut în limba latină, la început ca plural neutru: **Biblia**, **-orum**, apoi ca singular feminin: **Biblia**, **-ae**, formă în care s'a generalizat apoi la toate popoarele creștine, așa că azi întreaga colecție a Sfintei Scripturi se numește cu un singur termen: **Biblie**.

Cea mai generală și cea mai cunoscută împărțire a cărților Sfintei Scripturi este împărțirea în cărțile Vechiului Testament și ale Noului Testament. Această împărțire o aflăm mai întâi la Tertulian: *xfjt naXaiac*, Kcri Kavvfic, 8ux9fJKT|q (Prax. 20).

Vechiul Testament este numit cu termenul 5ia6r|KT| = legământ (testament), mai întâi în textul alexandrin. În Cartea a 4-a a Regilor citim: „Și s'a suit regele în templul Domnului, și'mpreună cu el fiecare om din luda și toți locuitorii Ierusalimului și preoții și profeții și'ntregul popor, de la mic la mare; și'n auzul lor a citit toate cuvintele din Cartea legii, cea care fusese găsită în templul Domnului” (4 Rg 23, 2). Cuvântul **nT3** („Legământ”, „Testament”) este tradus de alexandrini prin SiaGipcr). Traducătorii latini redau totdeauna termenul 5iaGf|KT| nTD (*berii*) prin *Testamentum*. Și Apostolul Pavel numește Legea Veche 8ia9f|Kr|: „Dar mințile lor s'au învățat; că până'n ziua de azi, la citirea Vechiului Testament...” ~xr|q %akavac, SuxGiTicrit;... (2 Co 3, 14). Cuvântul

ajin ediția a II-a, 1985, citatul sună astfel: „Ci au orbit simțirile lor, căci până azi, când citește Legea Veche...” (n. red.).

8icc8'r|Kr| cu care este tradus ebraicul *T|~V2* derivă de la verbul 8uxtt6r|ni = „a da ultima dispoziție”, „a dispune”. Achila, Simmah și Theodotion traduc cuvântul nTD (*berii*) cu *crovGfJKT*i de la verbul <rev9li:r|UA = „a face pact”, „a face legământ”. După Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin, cuvântul *berit*, 8ioc8T|KT| - *testamentum*, în Sfânta Scriptură nu înseamnă numai ultima dispoziție a celui care moare, care este însemnarea obișnuită a cuvântului testament, în trecut ca și azi, ci și orice fel de învoială, pact sau legământ între cei vii. Cauza pentru care legământul lui Dumnezeu cu oamenii se numește testament o arată Sfântul Isidor Pelusiotul: „*Pactul* -ow8f|KT| -, *adică fâgăduința, Scriptura îl numește testament* - 8ux9|KT| - *pentrufermitatea lui înviolabilă, căci pactele se strică adesea, nu se strică însă testamentele legale*” (Ep. II, 196). Tertulian întrebuințează pentru testament cuvântul „instrument” (*instrumentum*), care, după uzul de vorbire al timpului, înseamnă act doveditor, document. Cassiodor, iar în urma lui și alții (Beda, Alcuin), întrebuințează cuvântul *Pandecte*, cuvânt juridic cu care și-a numit Justinian **Digestele** sale (echivalează cu „colecție”). Aceste două numiri din urmă, instrument și pandecte, nu au devenit însă denumiri populare teologice.

Mult mai generală este însă denumirea de „Lege”, deoarece Mântuitorul Hristos și autorii Noului Testament numesc Scriptura Vechiului Testament adesea cu denumirea de „Lege” (numire care la evrei, în sens restrâns, a însemnat numai Pentateuhul). Scriptura Noului Testament s'a numit Legea Nouă, față de Vechiul Testament, care a fost Legea Veche. Însuși Mântuitorul numește legământul Său „Legea Nouă” (Mt 26, 28), firește în comparație cu Legea Veche încheiată prin Moise.

Pe lângă această împărțire generală, cărțile Sfintei Scripturi - atât la evrei, cât și la creștini - s'au împărțit și altfel: pe de-o parte avându-se în vedere cuprinsul lor, pe de altă parte pentru uz liturgic, practic și științific.

La evrei, privitor la cuprins, chiar în sec. II î. H., cărțile Vechiului Testament erau împărțite în trei clase: Legea, Profeții și celelalte, precum se vede din „Prologul” la înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah. Această întreită împărțire este amintită și în Scriptura Noului Testament. „...Că toate cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în profeții și în psalmi trebuie să se plinească” (Le 24, 44), spune Mântuitorul ucenicilor Săi, după înviere. Această împărțire, amintită adesea și la Sfinții Părinți, este menționată de iudei până în zilele noastre. În clasa primă a cărților se cuprinde singură Legea lui Moise **AWT** (*tord*), *adică Pentateuhul*. Clasa a doua, Profeții **/K^DD**, este subîmpărțită, peste tot, în două părți: Profeții anteriori (*nebiim rișonim*) și Profeții posteriori (*nebiim anahorim*). Profeții anteriori sunt: Iosua Navi, Judecători, cele două cărți ale lui Samuel”, două cărți ale Regilor”, iar Profeții posteriori sunt cele 15 cărți ale Profetilor propriu-zisi.

ajin ediția biblică după care cităm, cele două cărți ale lui Samuel sunt numite I și, respectiv, 2 Regi (n. red.).

b) Respectiv, 3 și 4 Regi (n. red.).

Studiul Vechiului Testament



Clasa a treia o formează restul cărților Vechiului Testament sub denumirea colectivă de „Scrieri” (*Cbetubim*). Mai târziu, Cântarea Cântărilor, Rut, Plângerile, Ecclesiastul și Estera s’au unit într-o singură colecție numită *Meghilot- Vw711i* („volume”), deoarece la anumite sărbători se citeau în întregime: Cântarea Cântărilor la Paști, Rut la Cincizecime, Plângerile la comemorarea dărâmării Ierusalimului de Nabucodonosor, Ecclesiastul la sărbătoarea Corturilor, Estera la sărbătoarea Purim. Cauza împărțirii tripartite la evrei este necunoscută. Unii presupun că pentru deosebitele grade ale inspirației ar sta în fruntea cărților sfinte Legea lui Moise, ca una care ar fi mai inspirată din cauza convorbirii lui Moise față către față cu Dumnezeu; apoi ar urma, în ordinea inspirației, Profeții, pentru duhul specific profetic pe care l-ar fi avut, și pe urmă ceilalți scriitori, dotați cu un grad inferior de inspirație. Alții socotesc că această împărțire s’ar fi făcut avându-se în vedere ordinea cronologică a scrierii cărților sau a primirii lor în canon, iar alții, că împărțirea s’ar fi făcut avându-se în vedere asemănarea cuprinsului. Cauza adevărată nu se cunoaște cu precizie.

Afară de împărțirea cărților în trei clase, iudeii au împărțit și textul sacru pentru uz liturgic. Chiar Moise poruncise ca în fiecare an la sărbătoarea Corturilor să se citească Legea în fața poporului (Dt 31,11). Mai târziu aflăm obiceiul de a se citi în zilele de sâmbătă anumite părți din Lege. Evreii din Palestina împărțiseră în așa fel Legea (Pentateuhul), ca în decurs de trei ani să se citească întreaga Lege, pe când cei din Babilon o împărțiseră pe sâmbetele unui singur an. Practica iudeilor din Babilon a fost adoptată de toți iudeii și este menținută până în zilele noastre. Părțile care se citeau într-o sâmbătă le-au numit parase (*parașot*), de la verbul ~1D (*paraș*), „a împărți”. Și pentru ca citirea întregului Pentateuh să se termine într’un singur an, l-au împărțit în 54 parase, după numărul sâmbetelor dintr’un an. Urme ale acestei împărțiri se văd și azi în textul Legii. Litera D arată începutul unei parase. În adunările liturgice, cu timpul, s’au citit, pe lângă părți din Lege, și părți alese din Profeți, corespunzătoare parașelor. De aceea și Profeții au fost împărțiți în secțiuni. Aceste secțiuni se numesc haftare, de la verbul "IUD (*fatar*, „a demite”), deoarece se citeau la sfârșitul serviciului divin. Profeții au fost împărțiți în 85 haftare. Citirea din Lege și din Profeți era la evrei în uz și în timpul Mântuitorului (Le 4,16; FA 13,16), ba chiar și cu mult înainte (FA 15, 21).

După analogia acestor împărțiri, iudeii, mai târziu, au împărțit și a treia clasă a cărților sfinte, *Cbetubim*, din secolul III, în 7 capitole. Iudeii au adoptat de la creștini împărțirea de azi în capitole și versete a textului sacru.

Creștinii, în timpurile cele mai vechi, au împărțit cărțile sfinte după cuprinsul lor, în patru clase: cărți legislative, cărți istorice, cărți didactice sau poetice și cărți profetice. Cărțile legislative sunt cele cinci cărți ale lui Moise. Istoric: Iosua Navi, Judecători, Rut, 1-4 Regi, 1-2 Paralipomena, Ezdra, Neemia, Estera. Cărți didactice sau poetice: Iov, Psalmii, Proverbele lui Solomon, Cântarea Cântărilor și Ecclesiastul. Cele profetice sunt 16. Azi, în general, este adoptată împărțirea cărților, după cuprins, în trei clase: istorice, didactico-poetice și profetice. Această

împărțire diferă de cea de mai înainte numai prin aceea că Legea lui Moise este așezată între cărțile istorice. Astfel, azi avem cărți istorice, didactice și profetice. Deoarece creștinii au preluat de la iudei obiceiul de a citi la serviciile divine anumite părți din Sfânta Scriptură, atât din cea a Vechiului Testament, cât și din cea a Noului Testament, și la creștini s’a ivit necesitatea de a împărți textul sacru pentru uz liturgic. Urme despre o asemenea împărțire avem din cele mai vechi vremuri creștine, după cum ne spun unii scriitori bisericești ca: Sfântul Iustin Martirul, autorul Fragmentului Muratori, Tertulian, Fericitul Augustin ș. a. Se pare că în Răsărit, într’un an, se citea întreaga Scriptură a Noului Testament, precum apare aceasta la Sfântul Ioan Hrisostom (**Omilie la Ioan** 58, 4). Eutalie (t 450), diacon din Alexandria, împarte Faptele Apostolilor și toate epistolele în 57 citiri - *āvayvāaie*, pentru fiecare duminică și sărbătoare a anului. Deși nu avem dovezi, totuși se poate presupune cu tot dreptul că și Evangheliile au fost împărțite în așa fel, încât să poată fi citite în întregime într’un singur an. Deoarece pentru viața practică creștină, cu timpul, a ajuns să fie de primă necesitate cunoașterea învățăturii evanghelice, Vechiului Testament nu i s’a dat atâta importanță ca să fie cunoscut în întregime. De aceea, citirile din această parte a Scripturii Vechiului Testament au rămas pe planul al doilea. Totuși s’au făcut citiri și din Vechiul Testament, rămânând urme în practica liturgică până în zilele noastre (Paremiile).

Pentru o mai ușoară orientare și pentru uz științific, totdeauna s’a simțit nevoia unei împărțiri practice a textului sacru. Încercări de această natură aflăm chiar în sec. III. Fericitul Ieronim spune despre Amonie din Alexandria, contemporan cu Origen, că a împărțit textul Evangheliilor în capitole și canoane (**De viris illustribus** III, 55). Prin secolele V și VI, Evangheliile sunt împărțite în 218 titluri, Epistolele în 254 capitole, Apocalipsa în 24 cuvântări și 72 capitole. Cassiodor amintește că asemenea împărțiri au fost introduse și în unele cărți ale Vechiului Testament.

În sec. XIII, cardinalul Bisericii apusene, Hugo Caro, pentru a putea face o concordanță biblică, împarte întreaga Scriptură în capitolele de azi. Fiecare capitol îl împarte în 7 secțiuni mai mici, însemnate cu litere majuscule. Împărțirea textului în versetele de azi și notarea acestor versete cu numere arabe i se datorează lui Robertus Stephanus, care introduce această împărțire în textul Vulgatei în anul 1555.

Împărțirea aceasta însă în multe cazuri este arbitrară și conturbă textul, deci în oarecare măsură influențează și sensul, deoarece fiecare împărțire și interpunctare este totodată și interpretare. Rămâne necesitatea de a se face o împărțire mai bună. Încercările de acest fel însă, până azi au rămas infructuoase, în caz de exegeză științifică, oricine se poate dispensa de împărțirea de azi, deoarece ea nu are aprobarea explicită a Bisericii. Este o împărțire făcută pentru a putea face citarea corectă a textului, deci este de utilitate practică imediată.

Modul de citare a Scripturii adoptat în general este următorul:

întâi se arată cartea citată sau autorul ei într-o formă prescurtată. Urmează indicarea capitolului cu număr arab, apoi cea a versetului, tot cu număr arab. După numărul capitolului se pune virgulă, iar după al versetului punct. Dacă același autor are mai multe scrieri, sau dacă sunt mai multe cărți anonime de același fel, cartea citată se arată cu număr arab pus înaintea numelui autorului sau al cărții. De pildă: 2 Rg 2, 3. Se va citi: Cartea a doua a Regilor, capitolul 2, versetul 3-

2, Studiul Introducerii în Sfânta Scriptură

Obiect, necesitate, scop, metodă, împărțire

1. Prin „Introducerea în Sfânta Scriptură” se înțelege acea disciplină teologică ce predispune, pregătește și ajută mintea ca să cunoască sensul adevărat al Sfintei Scripturi. Studiul introducerii atinge acest scop prin aceea că:

- a) arată și apără caracterul divin al Scripturii cu toate consecințele lui;
- b) împărtășește acele cunoștințe care sunt necesare și sunt în măsură să arate sensul ei adevărat. De aici numirea acestui studiu de „Introducere” sau cu un termen grecesc „Isagogie” (de la Eiadyeiv = „a introduce”). După obiect, această disciplină se numește Studiul biblic, întrucât se ocupă cu Biblia.

2. Necesitatea acestui studiu o cere însăși natura specială a Sfintei Scripturi, învățăturile sublimе, teologice și filosofice care se află în Sfânta Scriptură, pe de o parte, iar pe de altă parte, timpul foarte îndepărtat în care s'au scris, limba ei originală, ieșită din uz, împrejurările naționale, politice, sociale, istorice, în care au trăit scriitorii și primii ei cititori, îngreunează foarte mult omului zilelor noastre cunoașterea exactă a sensului ei adevărat. La formarea și dezvoltarea acestui studiu au contribuit în mare măsură și încercările neîntrerupte ale ereticilor și necredincioșilor de a-i răstălmăci sensul sau a-i distruge autoritatea divină. Toate aceste împrejurări au necesitat un studiu special teologic care să apere autoritatea Scripturii și să-i descopere sensul adevărat.

Importanța acestui studiu va apare și mai lămurit dacă vom lua în considerare că obiectul lui este Scriptura, izvorul principal al Revelației divine, de unde se scot argumentele de mână întâi pentru dovedirea adevărurilor de credință. Toate disciplinele teologice sunt emanația acestui izvor de credință. Pe el se reazemă toate, ca pe o temelie puternică. Or, pentru adevărurile de credință nu este indiferent să se cunoască temelia principală pe care se reazemă.

Dar studiul „Introducerii” este de mare importanță nu numai din punct de vedere teologic, ci și din punct de vedere subiectiv-religios: Sfânta Scriptură, bine cunoscută și bine interpretată, este izvor nesecat de elevațiune, încurajare și mângâiere sufletească, adevărată „mană cerească”, prin ajutorul căreia și-au izbăvit sufletul atâția aleși ai Domnului, precum frumos spune Apostolul neamurilor: „Fiindcă toate câte mai'nainte s'au scris, spre învățătura noastră s'au scris, caprin răbdarea și mângâierea Scripturilor să avem nădejde” (Rm 15, 4).

Dacă Scriptura nu se cunoaște bine și nu se prețuiește precum cere autoritatea ei divină, sau dacă se tâlcuiește greșit și se înțelege greșit, poate să devină piatră de poticnire și să aducă ruină sufletească. Aceasta o arată istoria ereziilor, începând cu timpurile cele mai vechi, până în zilele noastre. Chiar Sfântul Petru este nevoit să constate că în epistolele Sfântului Pavel sunt unele „lucruri cu anevoie de înțeles, pe care cei neștiutori și neîntăriți le răstălmăcesc - ca și pe celelalte Scripturi- spre a lor pierzare” Q. Ptr 3,16). Iar Fericitul Augustin cu amărăciune constată că în Sfânta Scriptură fiecare caută ce vrea (Ep. 28). Cu adevărat se poate spune și despre cuvântul lui Dumnezeu, îmbrăcat în haina graiului omenesc, ceea ce a spus Dreptul Simeon despre Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, că este pus „spre căderea și spre ridicarea multora” (Le 2, 34). Dacă vom mai socoti că, după Fericitul Augustin, „dacă nu credem în Scripturi, nu putem fi nici creștini buni și nu ne putem mântui” (**Contra lui Faust** 26,3), iar după Fericitul Ieronim, „ignorarea Scripturii este ignorarea lui Hristos” (Is. 54, 12), vom înțelege și mai bine importanța studiului „Introducerii”.

Ca să înțelegem însă Sfânta Scriptură, să o putem prețui și să ne fie de folos în scopul pentru care ni s'a dat, e nevoie, mai întâi, să o cunoaștem sub toate aspectele, lucru pe care ni-l face posibil Studiul biblic sau Introducerea în Sfânta Scriptură.

3. Scopul unui studiu trebuie să răspundă necesității care i-a dat naștere și i-a favorizat dezvoltarea. Din cele spuse mai sus, scopul Studiului biblic este să ne facă posibilă înțelegerea corectă a Sfintei Scripturi. Iar ca să o putem înțelege corect, e necesar să cunoaștem caracterul ei divin, caracterul ei special de „carte sfântă” și să rezolvăm toate acele probleme care se pun în legătură cu ea: autenticitatea, integritatea și adevărul ei. Apoi să ne însușim, în cadrul acestui studiu, toate acele cunoștințe care sunt în măsură să descopere sensul ei adevărat.

4. Deoarece scopul Studiului biblic este îndoit: a) să facă posibilă înțelegerea adevărată a Sfintei Scripturi și b) să-i apere autoritatea ei divină, se poate concepe în două moduri: Introducere în înțeles mai larg și Introducere în sens mai restrâns. Introducerea în înțeles mai larg cuprinde în cadrul ei toate acele cunoștințe care ne ajută să înțelegem Sfânta Scriptură, cum sunt: filologia sacră, istoria

contemporană (biblică și profană), arheologia (biblică și profană), numismatica și heraldica - științe auxiliare ale arheologiei -, teologia biblică, hermeneutica, exegeza etc. Introducerea în sens mai restrâns arată caracterul divin al Scripturii, autenticitatea, integritatea și adevărul ei. Se înțelege de la sine că Introducerea în înțeles mai larg cuprinde în cadrele sale și Introducerea în înțeles mai restrâns. Aceasta din urmă este parte integrantă a celei dintâi.

În studiul de față ne ocupăm cu Introducerea în înțeles mai restrâns. Introducerea în sens mai restrâns, la rândul său, se împarte în Introducere generală și în Introducere specială. Introducerea generală se ocupă cu rezolvarea problemelor comune tuturor cărților Sfintei Scripturi, iar Introducerea specială tratează chestiunile care privesc fiecare carte a Scripturii în parte. Deoarece cărțile Sfintei Scripturi se împart în cărți ale Vechiului Testament și cărți ale Noului Testament, și Introducerea specială se va împărți în Introducerea în cărțile Vechiului Testament și Introducerea în cărțile Noului Testament. Și deoarece Introducerea generală tratează problemele care privesc Cărțile Sfinte în totalitatea lor, probleme care sunt totodată și probleme fundamentale ale Introducerii, înainte de a trece la fiecare carte în parte și la chestiunile în legătură cu ele, vom trata problemele biblice generale, și numai după aceea vom trece la problemele de ordin special, deși sunt unii autori biblici care tratează mai întâi chestiunile de ordin special și numai după aceea trec la cele de ordin general.

5. Deoarece studiul Introducerii trebuie să rezolve probleme fundamentale pentru toate disciplinele teologice, demonstrarea problemelor izolate va trebui să se facă în așa fel, ca acea demonstrare să mulțumească pe deplin mintea și să o convingă. Or, Sfânta Scriptură fiind o carte scrisă de oameni, cu mii de ani înainte, are un trecut multimilenar, iar problemele biblice, cum se va vedea mai jos, sunt în mod necesar probleme istorice. Faptul inspirației este fapt istoric, autenticitatea, adică scrierea cărților de către oameni este fapt al revelației, păstrarea textului biblic este fapt istoric, persoanele și evenimentele tratate sunt și ele istorice, deci întreg studiul biblic este un studiu eminamente istoric. Se va căuta în Introducere să se cunoască, în parte, cărțile Sfintei Scripturi, să se cunoască soarta prin care au trecut de când au ieșit din mâna autorului, de ce autoritate s'au bucurat, ce importanță li s'a dat, ce grijă li s'a purtat, cum au ajuns la noi întregi, nealterate, neschimbate, nefalsificate, tot atâtea probleme istorice care vor trebui dovedite pe cale istorică, cu argumente istorice. Căci orice eveniment istoric trebuie să se dovedească pe cale istorică, cu argumente istorice, cu argumente externe, care sunt singure doveditoare în materie istorică. De aceea, metoda Introducerii nu poate fi decât numai metodă de natură istorică.

Este de la sine înțeles că argumentele istorice vor trebui să fie indiscutabile din punct de vedere critic. Astfel, metoda corespunzătoare acestui studiu va trebui să fie nu numai istorică, ci și critică. Metoda istorico-critică în materie biblică a adoptat-o mai întâi Richard Simon, în secolul XVII. După această metodă,

Introducerea la mai mulți autori biblici se numește, foarte corect, Introducere critică, sau Introducere istorico-critică.

Deși adoptarea metodei istorico-critice de către Richard Simon în tratarea problemelor biblice a întâmpinat oarecare obiecții din partea autorităților eclesiastice ale timpului său, această metodă este azi în general acceptată ca cea mai potrivită, ba chiar necesară în tratarea problemelor care se pun. Această metodă nu contravine autorității bisericești, de vreme ce problemele care se pun sunt probleme istorice. Prin această metodă, Studiul Introducerii aduce un însemnat serviciu Bisericii și credinței peste tot, căci arată pe cale istorico-critică solidaritatea temeliei pe care se reazemă întreg edificiul credinței creștine, deoarece această temelie este Biblia, obiectul cercetărilor tuturor timpurilor, inclusiv al timpurilor noastre și al celor ce vor mai urma.

Precum s'a amintit mai sus, Introducerea se împarte în Introducere generală și Introducere specială. Introducerea generală se ocupă cu problemele comune tuturor cărților sfinte. Tratarea acestor chestiuni generale este logic să premergea tratării speciale, deoarece înainte de a intra în tratarea și analiza specială a fiecărei cărți în parte, va trebui să avem cunoștințele fundamentale și premergătoare, în baza cărora să putem rezolva problemele puse în legătură cu ele.

Problemele Introducerii generale sunt următoarele:

a. Canonicitatea cărților Sfintei Scripturi. În această parte a Introducerii generale vom arăta că acele cărți pe care Biserica le are azi în canonul său au fost recunoscute întotdeauna drept cărți ale Scripturii dumnezeiești. Biserica nici n'a introdus vreo carte în rândul Cărților Sfinte, nici n'a omis din ele vreo carte.

b. Caracterul inspirat al Sfintei Scripturi. În această parte se va arăta că acele cărți pe care Biserica le are în canon sunt cu adevărat scrise sub inspirația lui Dumnezeu.

c. Mai pe urmă se va arăta că acele cărți pe care Biserica le are în canon și care sunt inspirate de Duhul Sfânt au ajuns până la noi întregi, adică neschimbate în părțile esențiale, în chestiunile de fond și de învățătură mântuitoare. Această parte a Introducerii generale se numește și Istoria textului sacru.

3. Izvoarele și literatura Introducerii în Vechiul Testament

Scopul principal al studiului Introducerii fiind aflarea sensului adevărat al Scripturii, izvoarele acestui studiu vor fi toate acele discipline care fac posibilă aflarea acestui sens. Dar ca să poată fi aflat sensul adevărat al unei scrieri, interpretul va trebui să se transpună în mediul autorului și al primilor cititori, pentru care a fost scrisă în primul rând Sfânta Scriptură. Toate împrejurările interne și externe ale autorului și ale primilor cititori vor trebui să fie cunoscute, împrejurările externe sunt: timpul scrierii, locul scrierii, situația socială a persoanelor etc, iar împrejurările interne sunt: mentalitatea, concepția, cultura, starea sufletească actuală etc. Interpretul câștigă aceste cunoștințe din următoarele studii auxiliare ale Introducerii.

1. Filologia sacră sau cunoașterea limbilor originale în care au fost scrise cărțile Scripturii. Aceste limbi sunt: limba ebraică și cea aramaică, în care au fost scrise cărțile Vechiului Testament, și limba greacă a Noului Testament. Adesea trebuie să se recurgă la textul original, dacă vrem să aflăm sensul adevărat, căci traducerea poate fi greșită sau lipsită de claritate și precizie sau incompletă.

2. Istoria contemporană, cea biblică și cea profană, întrucât cunoașterea sensului adevărat necesită cunoașterea împrejurărilor istorice în care s-au petrecut evenimentele sau au fost rostite cuvintele. Încă din timpul lui Avraam istoria biblică este în legătură și cu unele evenimente ale istoriei profane a căror cunoaștere dezvăluie anumite amănunte și confirmă adevărul istoric al evenimentelor biblice, deci contribuie la dovedirea autorității Scripturii.

3. Arheologia profană și sacră care ne arată starea de cultură generală și starea de civilizație a timpului când s-au petrecut evenimentele biblice.

4. Geografia Palestinei, patria evenimentelor biblice, și geografia țărilor popoarelor cu care poporul biblic a fost în contact: a Asiriei, Babiloniei și Egiptului, mai ales.

5- Critica textului sacru, o disciplină biblică nouă, care pe bază de cercetări istorice critice caută să determine, din mulțimea variantelor de texte, pe cea mai probabil autentică. Aceasta caută să restabilească textul original, sau cel puțin să-l apropie de textul autograf care a ieșit din condeiul autorilor inspirați.

6. Inseși Cărțile Sfinte sunt izvor de mână întâi pentru rezolvarea multor probleme biblice. Ele ne dau mărturii autentice despre originea, istoria, scopul și calitatea scrierilor sfinte. Adesea aceste scrieri ne arată direct sensul anumitor

locuri ale Scripturii, cum este de pildă cazul cu multe profeții mesianice din Vechiul Testament, al căror sens mesianic îl confirmă textul din Noul Testament.

7. Biserica lui Hristos are autoritatea și misiunea de a se pronunța atunci când este vorba de sensul adevărat al textelor biblice. Biserica exercită această misiune fie direct, prin definirea sensului adevărat al vreunui text, fie indirect, prin definirea unui adevăr de credință cu texte biblice, făcută în hotărârile Sinoadelor ecumenice, fie prin mijlocul ordinar al magisteriului divin: învățătura creștină catehetică, în cateheze sau omilii și interpretare de texte biblice. Mai trebuie socotite apoi măsurile disciplinare ale Bisericii și întrebuințarea textelor la serviciile divine.

8. Operele Sfinților Părinți și ale scriitorilor bisericești de asemenea sunt un izvor foarte prețios al Introducerii, căci din scrierile lor adesea cunoaștem o interpretare directă de texte sau scoatem cunoștințe folositoare pentru autoritatea, calitatea și istoria cărților sfinte.

9. Exegeții și teologii ortodocși din timpurile mai noi se pot consulta cu mult folos în probleme teologico-biblice puse în timpurile noi.

10. Operele isagogice, antice și moderne, care tratează probleme în legătură cu autoritatea și interpretarea Sfintei Scripturi.

În timpurile noastre, Introducerea are o literatură foarte bogată.

Studiul Introducerii s'a dezvoltat treptat, în măsura în care s'au ivit necesitățile care i-au dat naștere și îndemnuri pentru dezvoltare. În timpurile vechi mai apropiate timpului scrierii cărților, nu s'a ivit necesitatea de a apăra autenticitatea și autoritatea lor divină, aceste chestiuni fiind necontrovertate în acele timpuri. Astfel, Studiul biblic în înțeles mai restrâns, nici nu s'a putut naște atunci. S'a simțit însă întotdeauna nevoia de a se da unele reguli de interpretare pentru aflarea sensului adevărat, dat fiind caracterul deosebit al Scripturii și felul ei propriu de a vorbi. Cea mai veche scriere de acest fel este HtcX-eic, (**Cheia**), scrisă de Meliton, Episcopul de Sardes (pe la jumătatea secolului II), care în această carte a tratat regulile de interpretare a expresiilor tropice. Din această lucrare ni s'au păstrat însă numai câteva fragmente.

Pe măsură ce ne îndepărtăm de timpul scrierii Cărilor Sfinte se simte tot mai accentuat nevoia de a se da unele lămuriri isagogico-istorice, menite să-i pună pe credincioși în cunoștință adevărată cu cărțile Scripturii. Se ivește apoi și nevoia de a apăra autoritatea divină a lor față de încercările ereticilor de a răstălmăci ori corupe textul, ori de a-i slăbi autoritatea. De aceea, aproape la toți Sfinții Părinți aflăm atinse și chestiuni de ordin isagogic în sens restrâns.

Asemenea chestiuni sunt tratate mai ales la următorii scriitori bisericești:

Sfântul Teofil, Episcop de Antiohia (f 181), în cartea a treia **Către Autolic** vorbește despre vechimea Scripturii Vechiului Testament.

Sfântul Irineu, Episcop în Lyon (t 202), în cartea **Adversus Haereses** apără autoritatea divină a Scripturii împotriva ereticilor care o respingeau pe motiv că ar fi falsificată.

Clement din Alexandria (f 217), așezat de Demetrius la conducerea Școlii catehetice din Alexandria, în lucrările sale: **Cohortatio ad gentes** și **Stromata** vorbește despre autoritatea Scripturii. El este inițiatorul interpretării alegorice.

Tertulian (t 254), în cartea **Adversus Marcionem** atinge chestiuni isagogice.

Origen (t 254), care la vârsta de 18 ani ajunge la conducerea Școlii catehetice din Alexandria, dezvoltă o rodnică activitate pe teren biblic. El este părintele exegezei științifice. Se distinge mai ales ca exeget (interpretare alegorică) și cercetător neobosit asupra textului Alexandrinei (Exapla). A scris despre numirile evreiești, despre măsuri și greutăți la evrei, apoi numeroase comentarii, omilii și școlii. Lucrările lui biblice însă nu ni s-au păstrat în întregime.

Sfântul Ipolit (f 240), presbiter în Roma, învățăcel al Sfântului Irineu, este mult lăudat de Fericitul Ieronim pentru cunoștințele sale biblice. Scrie comentarii la Facere, Numere, Cărțile Regilor, Psalmi, Pilde, Cântarea Cântărilor, Profeții mari. Din scrierile lui ni s-au păstrat numai fragmente.

Sfântul Dionisie din Alexandria (f 264), care se distinge ca exeget, este întemeietorul interpretării spirituale.

Eusebiu de Cezareea (f 340) adună notițe biblice în **Istoria sa bisericească**. Scrie comentarii la Isaia, Cântarea Cântărilor, are și lucrări exegetice: **Topica** (despre localitățile biblice). În lucrarea sa **Demonstratio evangelica** aplică la Hristos profețiile Vechiului Testament.

Sfântul Atanasie (t 373) scrie comentarii la Psalmi, Iov, Cântarea Cântărilor. Lui i s-a atribuit mai de mult lucrarea **Synopsa Sfintei Scripturi**, care este cea dintâi încercare de introducere în înțeles mai restrâns și care se extinde aproape la toate chestiunile isagogice (caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, autorul, scopul și cuprinsul cărților). Această lucrare, alături de altă **Synopsă** atribuită Sfântului Ioan Hrisostom, până târziu în sec. XVIII, a fost întrebuințată ca manual biblic în Biserica Răsăritului.

Sfântul Ioan Hrisostom (f 406) scrie comentarii la Facere, Psalmi, Isaia, Daniel și la mai multe scrieri ale Noului Testament.

Sfântul Efrem Șirul (f 379) se distinge ca exeget, inaugurând o cale mijlocie între excesele interpretării alegorice ale Școlii din Alexandria și cea istorico-verbală a Școlii din Antiohia. Scrie comentarii la Pentateuh, Iosua, Judecători, Regi, Rut, Iov, Profeții mari etc.

Primul exeget între latini este Ilarie de Poitiers (t 366). Scrie un tratat asupra Psalmilor.

Fericitul Ieronim (t 420), autorul traducerii latine **Vulgata**, a dezvoltat o activitate foarte bogată pe teren biblic. Dintre lucrările lui biblice mai însemnate sunt: **De viris illustribus**, **Epist. ad Pammachium** și **Prefețe** la toate cărțile Scripturii. Scrie comentarii la Facere și la toți profeții.

Mai scriu opere isagogico-istorice Fericitul Augustin (l 430): **De doctrina christiana**, Teodor din Mopsuestia (t 428), care înclină spre raționalism, Teodoret (l 458), cel mai profund exeget al Bisericii răsăritului, apoi Adrian Monahul (f 440), Eioaycoyfi eig xaq Geiaq ypoKpoct, fiind cel dintâi care întrebuințează termenul de isagogie, devenit cu timpul nume propriu al studiului biblic, Iuliu Africanul (sec. VI): **De partibus divinae legis**, Cosma (sec. VI): **Topografia christiana**, Cassiodor (sec. VI): **De institutione divinarum scripturarum**, Isidor de Sevilla (sec. VII): **Etimologiarum libri XX**.

Începând cu secolul XIV, chestiunile isagogice încep a fi tratate separat de alte studii teologice. Alături de **Postilele** lui Nicolaus Lyranus (t 1340) ca început de isagogie, în înțelesul de azi al cuvântului, trebuie socotită lucrarea călugărului dominican Sixtus din Siena (t 1569) **Bibliotheca Sancta**, apoi **Introductionis ad Sacras litteras liber unicus** a lui Santes Pagninus (1528) și **Disputationes de controversis christianae fidei** (1581), a cardinalului Bellarmin. Alți autori biblici ai timpului sunt: Alfons Salmeron (**Prolegomena biblica**, Matritii, 1597), Nicolaus Serrarius (**Prolegomena biblica**, Moguntiae, 1604), I. Bonfrere (**Praeloquia ad totam Sacram Scripturam**, Antwerpiae, 1605), I. Mariana (**Dissertatio pro editione Vulgata**, 1624), Menochius (**Commentarius in totam Sacram Scripturam**, Venetiis, 1722).

Părintele Introducerii, în înțelesul de azi, este călugărul oratorian din Paris Richard Simon (1638-1712). El adoptă mai întâi metoda istorico-critică în tratarea problemelor biblice. Separă Introducerea Vechiului Testament de cea a Noului Testament. Se ocupă primul de critica textului sacru. Din cauza unor orientări, pretins raționaliste, a ajuns în conflict cu autoritatea Bisericii. În realitate a avut unele păreri care au depășit timpul său și care mai târziu au deschis calea raționalismului biblic.

După Richard Simon, studiul Introducerii progresează cu pași repezi. Pe de o parte problemele noi puse de el, pe de altă parte Reforma, care afară de Scriptură nu admite alt izvor de credință, au adus cu sine cercetarea mai amănunțită a Scripturii și a tuturor problemelor ce se pot pune în legătură cu ea. Urmează o întrecere între autorii catolici și protestanți și, începând cu sec. XVIII, între aceștia și autorii raționaliști. Din această întrecere a urmat starea înfloritoare a literaturii isagogice de azi. De aici începând, apar, și într-o tabără, și în alta, numeroase lucrări biblice. Linia de tratare se bifurcă. Autorii ortodocși, catolici și protestanți rămân pe linia pozitivă, tradițională, și apără autoritatea divină și omenească a Scripturii. Raționaliștii dogmatici transpun ideile evoluționiste și materialiste și pe teren biblic și au calea negativă în tratarea problemelor biblice, care în cele din urmă a dus la eliminarea completă a elementului supranatural din Scriptură.

Elementul dogmatic este eliminat prin teoria acomodării, al cărei părinte este I. S. Semler. El susține că misterele propovăduite de Mântuitorul Hristos și ' de Apostolii Lui sunt pure acomodări la unele păreri greșite și prejucii primitive. Elementul moral supranatural îl scoate din Scriptură teoria interpretării lui I. Kant (t 1804), conform căreia nu importă sensul dogmatic, istoric sau verbal al Scripturii, ci numai învățătura etică ce se desprinde din text. Împotriva adevărului istoric



Studiul Vechiului Testament

s'a născocit'interpretarea mitică a școlii din Tiibingen (în frunte cu S. Chr. Straus, 11875), care reduce toată istoria biblică la mituri primitive. Cei mai însemnați reprezentanți ai criticii negative sunt: I. S. Semler, **Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons**, Halle 1771; Corrodi, **Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Jüdischen und christlichen Kanons**, Helle, 1792; I. G. Eichhorn, **Einleitung in das A. Testament**, Leipzig, 1789, și **Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T.**, Leipzig, 1795; L. Bertholdt, **Historisch-kritische Einleitung in das A. T.**, Erlangen, 1812; M. L. de Wette, **Beiträge zur Einleitung in das A. T.**, 1806; **Lehrbuch der histor.-krit. Einleitung in das A. T.**, Berlin, 1817 (ediția a VIII-a preluată de Schroder, Berlin, 1868). Următorii autori raționaliști transpun teoria evoluționistă și pe teren religios, explicând în sensul ei și originea poporului evreu, a credinței lui și a literaturii lui religioase. Așa fac: W. Vatke, **Hist. krit. Einleitung in A. T.**, Berlin, 1886; K. H. Graf, **Die geschichtlichen Bücher des A. T.**, Leiden, 1866; I. Wellhausen (cu a cărei teorie ne vom ocupa mai pe larg la critica Pentateuhului); W. W. Graf Baudisin, **Einleitung in die Bücher des A. T.**, Leipzig, 1901; E. Kautzsch, **Abriss der Geschichte des A. T.**, Schriftums, 1894; W. Staake, **Die Entstehung des A. T.**, 1905; L. Gautier, **Introduction à l'Ancien Test**, 1906; Budde, **Geschichte der althebr. Literatur**, 1906; Hennan Gunkel, **Die isr. Literatur** („Kultur der Gegenwart", I, 7); Kittel, **Geschichte des Volkes Israel**, 1912, C. Steuernagel, **Lehrbuch der Einleitung in das A. T.**, 1912.

Împotriva criticii negative raționaliste s'au ridicat numeroși autori protestanți și catolici. Primul autor protestant care atacă cu vehemență calea deschisă de Richard Simon este Carpzow (t 1768) în lucrările sale: **Introductio in libros canonicos V. T.**, Lipsiae, 1721, și **Critica sacra**, Lipsiae, 1728. Același lucru îl face și I. D. Michaelis în prima ediție a lucrării sale apărută în Hamburg: **Einleitung**, 1787. Mai târziu trece în tabăra raționalistă. Cel mai celebru reprezentant al învățăturii ortodoxe protestante este E. W. Hengstenberg, profesor în Berlin, care în lucrările sale: **Beiträge zur Einleitung ins A. T.**, 1831, și **Christologie des A. T.**, 1854-1856, ia cu foarte mare rezultat apărarea Sfintei Scripturi. Același lucru îl face, pe urmele lui, H. A. Chr. Häwernick, **Handbuch der hist. krit. Einleitung in das A. T.**, Erlangen, 1853. Poziția pozitivă este susținută și de către Friedr. Bleek, **Einleitung in das A. T.**, Bonn, 1860; H. Stähelin, **Spezielle Einleitung in die kan. Bücher des A. T.**, Elberfeld, 1862; **Kritische Untersuchungen über die Genesis**, Basel, 1830; **Krit. Untersuchungen über den Pentateuch, die Bücher Iosua, Richter, Samuel und der Könige**, Berlin, 1843; Th. Nöldecke, **Untersuchungen zur Kritik des A. T.**, Kiel, 1876; **Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt**, 1876; Paul Kleinert, **Abriss der Einleitung zum A. T. in Tabellenform**, Berlin, 1878; O. Hertwig, **Tabellen zur Einleitung in das A. T.**, ed. 2 Kleinert, Berlin, 1869; König, **Einleitung in das A. T. mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudoepigraphen A. T.**, Bonn, 1892; Falsche

Extreme in der neueren Kritik des A. T., 1885; G. Behrmann, **Einleitung in die Heilige Schriften des A. u. N. Test**, 1888; A. Schachter, **Einl. in die Bibel**, 1889; Herm. L. Strack, **Einleitung in das A. T.**, ed. 5, 1905; Sellin, **Einleitung in das A. T.**, 1919; W. Müller, **Einleitung**, 1934; Robinson, **Einleitung**, 1934. În general însă autorii protestanți mai noi, începând chiar cu discipolii lui Hengstenberg, înclină tot mai mult spre raționalism, primind în lucrările lor foarte multe și substanțiale influențe din critica negativă.

În cadrul Bisericii Catolice, autorii se mențin pe linia tradițională ortodoxă pozitivă. Cei mai însemnați autori catolici isagogici sunt:

I. Iahn, **Einleitung in die gotischen Bücher des Alten Bundes**, Wien, 1739 (ed. 2, 1802); **Introductio in libros sacros Veteris Testamenti**, Wien, 1805, ed. 2. O completare a lucrărilor lui Iahn e făcută de P. F. Ackermann, **Introductio in libros Veteris Testamenti**, Wien, 1826; I. G. Herbst, **Hist. krit. Einleitung in die heilig. Schriften des Alten Testaments**, editată de B. Welte, Freiburg, 1840-1844; I. M. Scholz, **Einleitung in die heilig. Schriften des Alten Testaments**, Ksln, 1843-1848; Dan. D. Haneberg, **Einleitung ins A. T.**, Regensburg, 1845, **Geschichte der biblisch. Offenbarung**, Regensburg, 1876; Dango, **Historia revelationis dMnae. De sacra scriptura ejusque interpretatione commentarius**, ed. 6, Vindobonae, 1876; Hermann Zschokke, **Historia sacra V. T.**, ed. 6, Vindobonae, 1910; Fr. Kaulen, **Einleitung in die heiligen Schriften A. u. N. T.**, Freiburg, 1899; W. Schenz, **Einleitung in die kan. Bücher A. T.**, Regensburg, 1887; Schspfer, **Geschichte des A. T. mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft**, ed. 6, München, 1923; F. Reusch, **Lehrbuch der Einleitung in das A. T.**, Freiburg, 1870; Neteler, **Abriss der alttest. Literaturgeschichte**, Münster, 1879; Fell, **Lehrbuch der allgem. Einleitung in das A. T.**, 1906; Rosch, **Die heil. Schriften A. T.**, Münster, 1908; I. Mader, **Allgemeine Einleitung ins A. u. N. T.**, 1908; Holzhey, **Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das A. T.**, 1912 (unele lucrări ale lui au fost puse pe indexul cărților oprite pentru înclinare spre raționalism). În Anglia apare Introducerea Arhiepiscopului I. Dixon în Dublin 1852, în Italia scriu introduceri I. Ghiringhello, **De libris historicis Veteris Testamenti**, Torino, 1845; **De libris poeticis et profeticis V. T.**, 1847; Ubaldo Ubaldi, **Introductio in sacram scripturam**, Romae, 1878-1881, în trei volume; în Franța apare Introducerea lui Vigouroux, **Manuel biblique ou cours d'Écriture**, în 4 voi., Paris, 1864; I. B. Glaire, **Introduction historique et crit. aux livres de l'Anc. et du Nouv. Test**, 5 voi., 1862; A. Gilly, **Precis d'Introduction gen. et part. à l'Écriture sainte**, 3. voi., Paris, 1867; F. P. Martin, **Introduction à la Critique générale de l'Anc. Test**, Paris, 1889. Cea mai valoroasă Introducere este a lui R. Cornelly, **Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros.**, Parisiis, 3. voi., 1885-1887. Ediția a II-a este din 1907. În Belgia apare Introducerea lui Lamy, **Introductio in sacram Scripturam**, 2. voi.

Pentru partea generală, un bogat material prezintă lucrarea lui C. Chauvin, **Leçons d'Introduction générale aux divines Écritures**, Paris, 1907. Din rândul

lucrărilor mai noi, reeditate sau publicate de teologii romano-catolici, pot fi menționate: Comelly - Merk, **Manuel de l'introduction à toutes les Saintes Ecritures**, II ed., Paris, 1930; A. Miller et A. Metzinger, **Introductio specialis in Vetus Testamentum**, Roma, 1946; J. Renie, **Manuel d'Ecriture Sainte**, Paris-Lyon, 1949; A. Merk - A. Vaccari și A. Bea, **Institutiones biblicae**, ed. VI, Roma, 1951; D. G. M. Perella, **Introduzione generale alla Sacra Bibbia**, II ed., Turin, 1952; A. Robert et A. Tricot, **Initiation biblique**, Paris - Tournai, 1954. Un grup de profesori, sub direcția lui A. Robert și A. Feuillet, a publicat lucrarea **Introduction à la Bible**, tome I: **Introduction generale, Ancien Testament**, II ed., Tournai, 1959. În aceeași colecție - **Introduction à la Bible** - sub direcția Prof. Henri Cazelles se publică, drept tomul II, lucrarea: **Introduction critique à l'Ancien Testament**, Paris, 1973.

În Biserica Ortodoxă, pe teren isagogic s'a lucrat mai puțin în comparație cu Biserica apusene. Ca și în alte discipline teoretice, Biserica Ortodoxă Română stă în fruntea celorlalte ramuri ale Bisericii Ortodoxe. Iată ce s'a scris până azi:

La ruși, în anul 1897 apare traducerea în rusește a **Introducerii** lui Vigouroux, iar în anii 1902-1907 apare, în Cazan, **Introducerea** în 3 voi. a lui Jungerov.

În Grecia scrie Konst. Kontogon o Introducere ai titlul Εἰσαγωγή τῆς ἁγίας Γραφῆς, Atena, 1881; Spiridon Papageorgios, Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἁγίαν Γραφήν, Alexandria, 1910; V. Diobuniotis, Εἰσαγωγή εἰς τὴν ἁγίαν Γραφήν, Atena, 1904.

Cea mai nouă **Introducere în cărțile Vechiului Testament**, la greci, este cea a lui P. Bratitiotis, Atena, 1937.

La bulgari serie I. Marcovschi, **Introducere generală**, Sofia, 1932, și **Introducere în cărțile Vechiului Testament**, 1937.

La noi s'au scris următoarele lucrări de Introducere în Vechiul Testament: Nifon Bălășescu, **Isagoghi sau Introducere în Cărțile Sfintei Scripturi**, București, 1858; Arhim. Melchisedec, **Introducere în Sfintele Cărți ale Vechiului și Noului Testament**, Iași, 1860; Protosinghel dr. I. Pușcariu, **Isagogia, adică Introducerea în cunoștințele cărților Sfintei Scripturi**, Sibiu, 1878; Onciul, **Manual de introducere în Sfintele cărți ale Vechiului Testament**, 1889; Olariu Iuliu, **Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechi și Nou**, Caransebeș, ed. II, 1903; Dr. Chiricescu, **Introducere în Sfintele Cărți ale Vechiului Testament**, București, 1903. În anul 1928 apare Introducerea Prof. Dr. V. Tarnavski, **Introducere în Sfintele Cărți ale Testamentului Vechi**, o lucrare de propoziții și la nivelul introducerilor clasice. Tratează cu multă erudiție și cu bogat material documentar toate problemele de introducere generală și specială în Vechiul Testament în spirit autentic ortodox.

Pe lângă prima ediție a acestui manual - **Studiul Vechiului Testament**, București, 1955, publicat pentru Institutele teologice de către un colectiv alcătuit din Pr. Prof. VI. Prelipcean, Pr. Prof. N. Neaga și Pr. Prof. Gh. Bârna -, Pr. Prof. dr. Nicolae Ciudin publică manualul **Studiul Vechiului Testament**, București, 1978, pentru Seminariile teologice.

B. Canonul cărților Vechiului Testament

1. Noțiunea canonului

Cuvântul „canon”, derivat de la grecescul κανών cum socot unii autori, sau după alții de la ebraicul חֲסֶד (cane), înseamnă, în sens propriu, măsură-toare sau băț folosit de arhitecți pentru măsurarea lungimii. În sens tropic înseamnă îndreptar sau regulă. Gramaticii alexandrini numesc canon totalitatea scriitorilor greci care, pentru limba lor, servesc ca normă pentru judecarea clasicității limbii. În sens de „regulă morală” este întrebuințat acest cuvânt și de Sfântul Apostol Pavel: „*Și toți cei ce vor umbla după dreptarul acesta* (xρᾱ κἀνονὶ τοῦ κρᾶτος), *pace și milă asupra lor și asupra Israelului lui Dumnezeu!*” (Ga 6, 16). Deoarece în Sfânta Scriptură se cuprind rânduielele, normele de viață creștinească atât pentru credință, cât și pentru morală, totalitatea învățăturii biblice se numește canon sau regulă, așa cum afirmă și Sfântul Irineu (**Adv. Haer.** IV, 35), Tertulian (**De praescr.** 37), Origen, Sfântul Ioan Hrisostom și alți scriitori bisericești. De aici a trecut această numire pentru desemnarea colecției cărților în care se cuprinde regula credinței (Isidor Pelusiotul, **Ep.** 114), în concret prin canon înțelegem azi catalogul sau lista cărților declarate de Biserică drept cărți de îndreptare creștinească și inspirate, iar cărțile înseși se numesc canonice. Cărțile se numesc canonice, adică normative pentru viața creștinească, pentru că sunt de origine dumnezeiască și sunt scrise sub inspirația Sfântului Duh, cuvântul „canonic” echivalează cu „inspirat”. Numirea cărților Scripturii drept cărți canonice a fost generalizată prin canonul 39 al Sinodului din Laodicea și epistola festivă a Sfântului Atanasie cel Mare.

La întrebarea: cine are dreptul să determine care carte este canonică sau inspirată? se poate răspunde într'un singur fel: Biserica. Numai ei i-a fost dată de către Mântuitorul sarcina de a veghea asupra învățaturii mântuitoare și îndreptățirea de a o propune fără greșală oamenilor. Hristos n'a putut încredința rezolvarea acestei probleme importante - care este cartea în care ne vorbește Dumnezeu, deci a cărei învățătură trebuie să o primească tot cel ce vrea să se mântuiască - păreri individuale subiective a fiecărui credincios în parte, ci pentru acest scop și cu această misiune, Mântuitorul a întemeiat un organ viu, care să fie la îndemâna oamenilor: Biserica. Biserica și-a îndeplinit această misiune, în cursul veacurilor, fie pozitiv, arătând în concret dacă o carte este inspirată, fie negativ, excluzând din numărul cărților normative pentru viața creștinească unele cărți cu pretenție de cărți cu origine divină (cărțile apocrife). Deci caracterul canonic al unei cărți nu ni-l poate arăta și garanta nimeni decât Sfânta Biserică pe baza Sfintei Tradiții, deoarece în Sfânta Scriptură a Noului Testament nu se află înșirate cărțile Vechiului Testament și nici nu se face citare din toate. Deci criteriul mai îndepărtat al canonului este Sfânta Tradiție, iar criteriul mai apropiat, autoritatea Bisericii.

Biserica Ortodoxă recunoaște drept canonice 39 cărți ale Vechiului Testament. Atunci când Biserica propune această învățătură ca învățătură creștinească, deci ca învățătură mântuitoare, nu procedează după părerile sale sau întâmplător, pentru că Biserica are datoria să păstreze acest tezaur neschimbat și să-l propună autentic și legal. Biserica nu poate propune deci alte învățături și nu poate învăța altfel decât cum și ce este descoperit, adică ce se cuprinde în descoperirea dumnezeiască. Două sunt izvoarele descoperirii divine: Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție. Deci dacă Biserica propune ca învățătură de credință creștinească numărul de 39 al cărților sfinte ale Vechiului Testament, această învățătură negreșit trebuie să se cuprindă în unul din izvoarele descoperirii divine. Dar dacă căutăm în paginile Sfintei Scripturi, nu aflăm nicăieri însemnate toate cărțile canonice. Deci aceasta trebuie să o avem în celălalt izvor al descoperirii, în Sfânta Tradiție. Și de fapt aflăm că Biserica de la primele sale începuturi a recunoscut drept canonice 39 de cărți, împotriva cărora, în cursul veacurilor, nu s'a ivit nici o îndoială în ce privește originea lor divină. În cele ce urmează se va arăta că atunci când Biserica Ortodoxă le propune drept cărți canonice ale Vechiului Testament pe cele 39, este în concordanță cu întreaga Tradiție bisericească.

2. Canonul Vechiului Testament în Noul Testament

Mântuitorul Hristos și, după pilda Lui, Sfinții Apostoli cunosc canonul Scripturii iudaice. Ei citează adesea Scriptura și îi atribuie origine divină și autoritate divină. Iisus le zice: „*Oare niciodată Ți 'ați citit în Scripturi: Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului...*” (Mt 21, 42), citând Psalmul 118, 22. „*Voi cercetați Scripturile, de vreme ce socotiți că în ele aveți viață veșnică; și ele sunt cele ce mărturisesc despre Mine*”, le zice Mântuitorul contemporanilor Săi iudei (In 5, 39). Această „Scriptură” este o colecție de mai multe cărți. „...*Că toate cele scrise despre Mine în legea lui Moise, în profeți și în psalmi trebuie să se plinească*” (Le 24, 44), le zice Mântuitorul ucenicilor Săi. Această Scriptură are autoritate absolută. „*Dacă nu ascultă de Moise și de profeți, nici dacă ar învia cineva din morți, tot nu vor crede*” (Le 16, 31), spune Avraam în pilda bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr. Numărul cărților Scripturii însă nu se află în Noul Testament.

Biserica creștină, care ia locul sinagogii, a preluat de la această întreg tezaurul Scripturii ei, Scriptură pe care au cunoscut-o, au citit-o și au aprobat-o însuși Mântuitorul și Sfinții Apostoli. Deci Scriptura Vechiului Testament a Bisericii creștine nu poate fi alta decât cea a sinagogii din timpul Mântuitorului și al Sfinților Apostoli. Istoriceste însă nu se poate afla care a fost Scriptura iudeilor în timpul acesta.

3. Originea canonului iudaic

Canonul Scripturii iudaice s'a format treptat, astfel că acele cărți despre a căror origine divină a fost încredințat poporul iudeu au fost adunate și s'au păstrat într'un loc anumit de către o corporație cu autoritate în cele sfinte. Corporația chemată să adune și să păstreze aceste cărți a fost preoțimea, iar locul de păstrare a fost templul, partea cea mai sfântă: Sfânta Sfințelor, alături de chivotul Legii. Începutul acestei colecții s'a făcut cu cărțile lui Moise. În Deuteronom aflăm următoarea dispoziție a lui Moise: „*Cuvintele acestei Legi le-a scris Moise într'o carte, pe care a dat-o preoților, fiii lui Levi, cei ce purtau chivotul legământului Domnului, precum și bătrânilor fiilor lui Israel*” (Dt 31, 9). Și: „*Luați Canea acestei Legi și puneți-o alături de chivotul legământului Domnului, Dumnezeului vostru, și va fi ea acolo spre mărturie ntru tine*” (Dt 31, 26). Despre Iosua de asemenea este notat că a scris cuvintele sale în cartea

Legii lui Dumnezeu: „*Și a scris aceste cuvinte în cartea legii lui Dumnezeu; și a luat o piatra mare și a așezat-o sub stejar, înaintea Domnului*” (Ios 24, 26). Cărțile scrise mai târziu se socotesc drept continuare a celor scrise mai înainte și, de bună seamă, s’au păstrat în același fel ca acelea. Despre Samuel se spune că dreptul regalității l-a scris în carte și l-a pus înaintea Domnului (1 Rg 10, 25). Ieremia se îngrijește să i se scrie cuvântările (Ir 36, 4), iar Isaia numește scrierile sale „*Cartea lui Iahve*”. Daniel pare a fi avut la dispoziție o colecție de cărți profetice (Dn 9, 2), semn că asemenea cărți au fost adunate și păstrate. S’au format apoi colecții de psalmi (2 Par 29, 30) și de proverbe (Pr 25, 1). Prologul căii lui Isus, fiul lui Sirah (pe la 200 î. H.) relatează că pe timpul acela era în uz întreaga colecție de cărți „*dumnezeiești*”.

Cea mai grăitoare dovadă despre adunarea și păstrarea cărților sfinte de către evrei este faptul că ele au ajuns în posesia noastră, deci au înfruntat primejdia nimicirii la care au ajuns celelalte cărți fără caracter divin. Nu ne este dat să cunoaștem criteriile după care au selecționat evreii cărțile de cuprins și de caracter dumnezeiesc, de cele de cuprins profan. Nu e îndoielnic însă că asemenea criterii au existat. Nu se poate socoti colecția Cărilor Sfinte ca o colecție de produse literare naționale, căci atunci nu se poate explica de ce nu s’au păstrat toate cărțile despre care se face amintire în cărțile Vechiului Testament, ci numai cele de cuprins religios.

Pentru cunoașterea extensiunii canonului iudaic este importantă întrebarea: când și cine a încheiat colecția cărților sfinte? Părerea generală este că în timpul Mântuitorului iudeii aveau un canon definitiv încheiat. Cine a încheiat acest canon și ce cărți a cuprins? Chestiunea ar fi rezolvată dacă în Noul Testament am afla citate toate cărțile canonului de azi, ceea ce nu e cazul, căci multe din aceste cărți nu sunt citate.

Azi, în general, este adoptată părerea probabilă că încheierea canonului iudaic s’a făcut în timpul reorganizării politice și religioase a poporului iudeu, după întoarcerea lui din robia babilonică, și că această lucrare de încheiere a săvârșit-o bărbatul providențial al acelor timpuri: Ezdra.

Mărturiile istorice care fac probabilă părerea că Ezdra a încheiat canonul iudaic sunt următoarele:

1. Din însăși mărturia Scripturii rezultă că organizarea politică și religioasă a poporului, după întoarcerea din robie, o fac Ezdra și Neemia. Această reorganizare, în partea ei religioasă, nu se poate să nu se fi extins și la colecția cărților sfinte, deoarece toată viața poporului, nu numai cea religioasă, ci și cea politică și civilă, era normată de dispozițiile divine cuprinse în cărțile sfinte. Legea lui Moise și, alături de aceasta, celelalte scrieri ale Scripturii erau, în fond, cheagul vieții și unității naționale a poporului biblic. Toate reformele pe care le fac acești doi bărbați sunt în perfectă concordanță cu prescripțiile teocratice. Reorganizarea cultului fără grija tezaurului religios al cărților sfinte nici nu se poate închipui.

2. Cartea a doua a Macabeilor (2, 13) spune despre Neemia cum: „... *acesta, întemeind o bibliotecă, a adunat în ea cărțile privitoare la regi și la profeți și cele privitoare la David, precum și scrisori regale cu privire la sfintele primase*”. Cărțile regilor amintite aici vor fi probabil profeții anteriori (Iosua, Judecători, Samuel, Regi), cărțile profeților vor fi profeții posteriori, cele ale lui David vor fi aghiografele, iar epistolele regilor perșilor despre daruri vor fi cartea lui Ezdra și a lui Neemia, în care se cuprind o mulțime de hrisoave cu danii date de regii persani iudeilor.

3. Pentru încheierea canonului în timpul lui Ezdra sunt foarte importante cuvintele scriitorului iudeu Iosif Flaviu, care în cartea sa **Contra Apionem** (I, 8) spune că iudeii timpului său venerază 22 cărți sfinte pe care el le împarte în patru categorii: 5 cărți ale lui Moise, 13 cărți ale profeților, care cuprind evenimente petrecute după moartea lui Moise până la domnia lui Artaxerxe, și patru căi care cuprind laude pentru Dumnezeu și reguli morale pentru oameni. El adaugă: „*După timpul lui Artaxerxe s’au scris cărți, dar acestea nu merită aceeași credință ca cele mai dinainte, pentru că n’a existat succesiune de profeți*”. După părerea lui Iosif Flaviu deci, hotarul inspirației este timpul lui Artaxerxe.

4. Altă mărturie pentru încheierea canonului în timpul lui Ezdra este Talmudul, care în capitolul *Baba bathra* (Poarta ultimă) spune că Ezdra și Neemia au fost activi la fixarea canonului iudaic.

5. Cartea apocrifă a lui Ezdra încă amintește că Dumnezeu, după nimicirea Ierusalimului și risipirea Cărilor Sfinte, i-a descoperit lui Ezdra toate cărțile Vechiului Testament, 24 la număr (4 Ezdra - cartea apocrifă -14, 18).

6. Chiar faptul că, după tradiția iudaică, în sec. I al erei creștine se discuta de către unii rabini excluderea din rândul cărilor inspirate a unor căi care ar fi trebuit să fie în canonul iudaic, cum sunt: Cântarea Cântărilor, Iezechiel, Ecclesiastul, arată indirect că au fost în canon, altfel nu erau de unle să fie scoase.

Ne mai rămâne să aflăm care sunt cărțile cuprinse în canonul încheiat de Ezdra.

Cel dintâi scriitor care dă o listă de cărți sfinte este Iosif Flaviu (38-100 d. H.). El spune (**Contra Ap.** I, 8) că iudeii nu au cărți fără număr, ci numai 22. Care sunt aceste 22 nu le numește, dar din anumite împrejurări putem deduce că el, intenționat, comprimă numărul cărilor la 22, numărul literelor alfabetului ebraic. Din citările pe care le face în scrierile sale, se vede că el cuprinde în acest număr: cele 5 cărți ale lui Moise, apoi: Iosua, Judecători, căreia în vechime îi era anexată cartea Rut, ca o a treia anexă din timpul Judecătorilor, primele două ale Regilor (în vechime o singură carte), ultimele două ale Regilor (în vechime o

⁶ în ediția a II-a, citatul sună astfel: „*Apoi el a înființat o bibliotecă, în care a adunat toate cărțile regilor și ale profeților și cele ale lui David și epistolele regilor perșilor despre darurile lor*”.

singură carte), două Paralipomena (în vechime una), Ezdra (mai demult împreună cu Neemia), Estera, Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel și 12 Profeți mici, într-o singură carte, la urmă pe Iov (în total 13), apoi: Psalmii, Pildele, Ecclesiastul și Cântarea Cântărilor (4 cărți). Deci în total 39.

O mărturie foarte prețioasă și cu caracter oficial despre credința iudeilor relativ la cărțile sfinte, ne dă Talmudul în tratatul *Baba bathra*. Textul referitor este următorul: „*înșirarea Profeților este aceasta: Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Ieremia, Iezechiel, Isaia, cei 12 Profeți mici. înșirarea Aghiografelor este: Rut, Psalmii, Iov, Pildele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Plângerile, Daniel, Estera, Ezdra, Cronicile*”. Dacă la aceste 19 titluri adăugăm cele ale lui Moise neamintite aici, rezultă numărul de 24; deosebirea față de Iosif Flaviu apare fiindcă Talmudul separă cartea Rut de Judecători și Plângerile de cartea lui Ieremia.

Cu acest canon al iudeilor este în deplin acord și canonul Bisericii Ortodoxe, cum s'a stabilit de către Sfinții Părinți și prin hotărârile sinoadelor, precum se va vedea la locul potrivit. Aceste 39 de cărți le au în canonul lor și iudeii până în zilele noastre.

Cu această învățătură este în dezacord Biserica Romano-Catolică, deoarece ea are în canonul său 45 de cărți. Ea înșiră în canon și cărțile cuprinse în plus, în traducerea alexandrină, și anume: Baruh, Tobit, Iudita, Cartea întâi și a doua a Macabeilor, înțelepciunea lui Solomon, înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, adaosurile la cartea lui Daniel, Cântarea celor trei tineri (c. III), Istoria Susanei și Istoria nimicerii lui Bel și a balaurului, și unele adaosuri la cartea Esterei. Aceste cărți și părți de cărți se numesc deuterocanonice în Biserica Catolică, deoarece referitor la canonicitatea lor, în trecut, au fost unele rezerve. În Biserica Ortodoxă aceste cărți sunt numite necanonice și sunt socotite ca folositoare pentru edificarea religioasă, nu însă și pentru dovedirea învățăturilor dogmatice. De aceea, în toate traducerile și edițiile biblice sunt cuprinse și aceste cărți, ca unele care merită să fie reținute pentru cuprinsul lor și pentru aprecierea de care s'au bucurat în literatura patristică.

Într-o vreme s'a presupus că, alături de canonul lui Ezdra, ar fi existat și un al doilea canon al iudeilor din Alexandria. Canonul lui Ezdra ar fi cuprins cărțile sfinte scrise până în timpul lui și redactate într-o singură colecție de către însuși Ezdra. Acesta ar fi avut 39 de cărți, aflate azi în canonul iudeilor și al Bisericii Ortodoxe. Canonul iudeilor din Alexandria ar fi cuprins în afară de cele 39 și altele, scrise după timpul lui Ezdra, până la venirea Mântuitorului. Aceste cărți sunt: înțelepciunea lui Solomon, înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, Tobit, Iudita, 1 și 2 Macabei și Cartea Baruh. Mărturie pentru acest canon este traducerea alexandrină. Cel dintâi canon s'ar putea numi canon palestinian, iar cel din urmă, canon alexandrin (al iudeilor din Alexandria). Existența unui dublu canon a fost susținută mai ales în Biserica Romano-Catolică. S'a crezut anume că pe temeiul acesta se poate fundamenta învățătura despre extensiunea canonului Vechiului Testament. Mântuitorul Hristos și autorii Noului Testament citează

Vechiul Testament după recenzia alexandrină, fapt constatat și admis de toți criticii biblici. Autorii catolici argumentează astfel: dacă Hristos și autorii Noului Testament citează Vechiul Testament după recenzia alexandrină, implicit aprobă această recenzie în toată extensiunea ei. În sprijinul părerii lor, mai amintesc și faptul că atât iudeii din timpul Mântuitorului, cât și creștinii, chiar până în zilele noastre, au privit și privesc recenzia alexandrină ca text autentic al Scripturii, care era în trecut și este și astăzi în uz public și oficial.

Concluzia: Canonul aprobat de Mântuitorul și Sfinții Apostoli, apoi de Biserică, prin utilizare, este cel din Alexandria (cu 46 de cărți), și nu Canonul lui Ezdra (cu numai 39 de cărți).

Atât premisele, cât și concluzia acestei argumentări sunt însă discutabile. Nu există nici un temei istoric solid pentru presupunerea existenței unui dublu canon la iudei. Solidaritatea severă în cele religioase a iudeilor din acele timpuri (precum și în cele de mai târziu și de totdeauna) ne oprește să presupunem divergențe religioase între iudei, oriunde ar fi fost ei stabiliți. Liantul unității lor naționale a fost întotdeauna Legea lui Moise, iar centrul religios, Ierusalimul cu templul și preoțimea chemată să vegheze asupra celor sufletești ale poporului. Această unitate religioasă nu putea admite ca iudeii din Alexandria să aibă un alt tezaur sacru al Scripturii, decât cei din Palestina. Din contră, unitatea severă în cele religioase se poate constata pe cale istorică. Așa, în cartea Esterei (9, 29) se impune iudeilor de pretutindeni celebrarea sărbătorii Purim, iar cartea înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, din Palestina ajunge și la iudeii din Egipt și este tradusă în grecește pentru cei ce „*doresc să învețe, spre a se pregăti din vreme să trăiască după Lege*” (Șir, Prolog). Iudeii din Egipt sunt invitați să trimită bărbați căbra să li se dea cărțile pe care ei nu le au (2 Mac 2, 15).

Deosebirea ca extensiune între recenzia alexandrină și Biblia ebraică se explică istoricește astfel: iudeii din Alexandria și cei din afară, care vorbeau numai limba greacă și nu cunoșteau limba străbună, au ținut să aibă la un loc toate cărțile: și cele sfinte, și pe cele care vorbeau despre bărbații lor aleși, sau care învățau înțelepciunea adevărată, cea a trăirii în frica lui Dumnezeu, care este începutul înțelepciunii. Așa se explică și faptul necontestat că autorii Noului Testament citează după textul alexandrin, acesta fiind în utilizare generală la toți iudeii. Concluzia că citarea este egală cu aprobarea extensiunii trece peste marginile logicii stricte. Fapt este că, deși concluzia nu este strict logică, este ispititoare și seducătoare. Probabil așa se explică faptul că mulți scriitori eclesiastici, utilizând recenzia alexandrină, citează și din cărțile necanonice cuprinse în ea. Mai ales după ce din gura Mântuitorului sau a Sfinților Apostoli n'au avut nici o învățătură cămărită relativ la numărul cărților din Scriptură. Un fapt a fost de toți cunoscut: Sfinții Apostoli citează după textul alexandrin. Chiar și după ce scriitorii bisericești au cunoscut canonul sinagogii (cu 39 de cărți) și s'au declarat în teorie pentru acest canon, în practică utilizează Alexandrina, în toată extensiunea, implicit cărțile necanonice. Așa a urmat inconsecvența izbitoare între teorie și

practică și la acei scriitori care, categoric, se declară pentru canonul iudeilor, cum sunt: Origen, Sfântul Atanasie, Chirii din Ierusalim, Grigorie de Nazianz, Epifanie, Fericitul Ieronim ș. a. Aceasta s'a putut întâmpla cu atât mai ușor, cu cât Biserica încă nu se declarase asupra extensiunii canonului.

În concret: N'a existat la iudei un dublu canon: palestinian și alexandrin, pentru că nici un document istoric nu arată așa ceva. Dacă în recenzia alexandrină, alături de cărțile canonice traduse din limba ebraică, se află și cărțile necanonice (scrise în majoritate în original grecesc), nu urmează în mod necesar că așezarea în aceeași colecție e totodată și coordonare în autoritate. Citarea necanonicelor alături de cele canonice, la scriitorii bisericești, își poate avea explicarea în împrejurările timpului.

Autorii biblici atribuie originea necanonicelor curentului elenist născut în Alexandria, centrul speculațiilor filosofice ale timpului. Aici iudeii aveau o colonie foarte înfloritoare. Tendința unor iudei de a aduce în concordanță religia mozaică cu postulatele filosofiei profane a dat naștere unui amestec religios filosofic. Reprezentantul cel mai celebru al acestui curent a fost filosoful iudeu Filon, care învăța că Logosul divin împărtășește înțelepciune fiecărui om virtuos. Astfel înțelepciunea este semnul și dovada inspirației, adică al descoperirii și îndemnului divin. Fiecare om deci, în măsura virtuozității lui, este și inspirat. Despre pietate și înțelepciune vorbesc și cărțile sfinte, ca despre două lucruri care sunt în strânsă legătură: adevărata pietate este totodată înțelepciune, și înțelepciunea adevărată aduce în mod necesar pietate („începutul înțelepciunii e frica de Dumnezeu” - Pr 1, 7). Astfel s'a pus pe un teren comun învățătura Bibliei și curentul elenist al neoplatonicului Filon. Rodul acestui curent sunt scrierile necanonice. Înțelepciunea lui Solomon și înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah tratează materia teoretic, iar Iudita, Tobit și Macabei îi arată, practic, pe bărbații adevărat virtuoși, deci înțelepți și inspirați.

4. Canonul Vechiului Testament în Biserica creștină

a. Canonul Vechiului Testament la începutul Bisericii

„Scriptura” citată de Mântuitorul Hristos și de autorii Noului Testament a trebuit negreșit să cuprindă cele 39 de cărți care se aflau în posesia sinagogii și se utilizau de iudei drept colecție de cărți cu origine divină. Dacă totuși se pretinde că în Noul Testament se fac citări ca din Scriptură și din cărțile necanonice, ba chiar și din unele apocrife, aceasta este o afirmație care nu se poate dovedi.

Așa se presupune, de exemplu, că textul de la Matei 6, 14 ar fi citat din înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah 28, 3: „Că de veți ierta oamenilor greșalele lor, ierta-va și vouă Tatăl vostru cel ceresc...” „Dacă un om ține mânie pe un altul, cum poate să-lceară Domnului vindecare?” (Sir 28, 3). Alt caz de citare ar fi: „Iar când vă rugați, nu spuneți multe ca păgânii, că acestora li se pare că prin vorbăria lor vor fi ascultați” (Mt 6, 7), scos de la înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah (7,14): „Nu vorbi mult în adunarea bătrânilor, iar din rugăciune nu-ți face morișcă de vorbe”. Apoi cuvintele de la Matei: „Scrie este: Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu” (Mt 4, 4) ar fi citate din înțelepciunea lui Solomon: „... în așa fel, încât fiii Tăi pe care i-ai iubit, Doamne, să înțeleagă că nu feliuritele soiri de roade îl hrănesc pe om, ci cuvântul Tău, care-i ține'n viață pe cei ce cred în Tine” (Sol 16, 26). Așijderea Matei 7,13 ar fi citat din Tobit 4,15. Se mai presupun și alte cazuri de citare, însă precum se vede din cazurile de mai sus, aici nu avem de-a face cu citări explicite, clare și precise, cum e cazul citărilor din cărțile canonice, ci mai mult cu aluzii care cu greu pot fi privite ca reproduceri de text propriu-zise.

Unii văd în versetul 9 al epistolei sobornicești a Sfântului Apostol Iuda o aluzie la cartea apocrifă „Adormirea lui Moise”. „Dar Mihail, arhanghelul, când i se împotriva diavolului certându-se cu el pentru trupul lui Moise...” (Iuda 9). Alții însă, cu mai multă dreptate, află aici referire la Cartea Profetului Zaharia: „Și Domnul mi l-a arătat pe Iosua, marele preot, stând în fața ingerului Domnului; iar diavolul stătea de-a dreapta lui, să i se'mpotrivească. Și Domnul a zis către diavol: Ceartă-tepe tine Domnul, diavole!; Domnul, Cel ce a ales Ierusalimul, El să te certe!... Iată, nu e oare acesta ca un tăciune scos din foc?” (Za 3, 1-2). E drept că Origen și Clement din Alexandria cred că textul în chestiune din Epistola lui Iuda e scos din apocrifa amintită, însă această apocrifă nu ni s'a păstrat, originea ei e necunoscută și citatul se poate ușor privi cu referire la cuvintele de mai sus ale cărții lui Zaharia, numai că epistola lui Iuda, în locul lui Iosua, îl pune pe Moise, amândoi fiind socotiți reprezentanți ai poporului.

Altă referire la o carte apocrifă văd unii și în cuvintele versetelor 14-15 tot din epistola lui Iuda: „Dar despre ei a proorocit și Enoh, al șaptelea (patriarh) de h Adam, zicând: Iată, venit-a Domnul întru miile de sfinți ai Lui, ca să facă judecată'mpotriva tuturor și pe toți nelegiuiții sd-i mustre pentru toate faptele nelegiuirii lor...”. Aceste cuvinte ar fi citate din „Cartea Enoh”, capitolul 2, carte apocrifă, însă în cazul de față, probabil, avem de-a face cu o deducție din istoria cuprinsă în Facere, unde se spune că Enoh a fost un bărbat care a umblat în căile Domnului și pentru viața lui cuvioasă „a umblat Enoh cu Dumnezeu și nu s'a mai aflat, pentru că Dumnezeu îl strămutase” (Fc 5, 24). Pe baza acestui text, iudeii îl socoteau pe Enoh ridicat la cer cu trupul, cu misiunea de a veni odată la judecarea poporului celui fără de lege.

În nici un caz nu se poate contesta un lucru: în Scriptura Noului Testament nu se face nici o citare din cărțile necanonice, nici din cărți apocrife, cu formula

de introducere: „Cum este scris”, „Scriptura zice”, „Duhul Sfânt zice” etc, așa precum se introduc citările din cărțile canonice ale Vechiului Testament.

Dacă ascultăm însă tradiția Bisericii păstrată în scrierile Sfinților Părinți, aflăm că cele 39 de cărți ale canonului Vechiului Testament sunt recunoscute în unanimitate ca Scriptură inspirată. Această credință constantă va apare din dovezi ce se vor produce mai jos.

Este adevărat că mulți scriitori utilizează adeseori ca „Scriptură” și cărțile sau unele din cărțile necanonice. Faptul acesta însă nu trebuie să ne tulbure. Problema canonului și-a avut epoca sa de evoluție. Astfel, Mântuitorul și Sfinții Apostoli în cuvintele lor n-au arătat niciodată numărul cărților canonului Vechiului Testament, iar utilizarea generală și exclusivă în Biserică a textului Alexandrinei, până la o vreme utilizat și de iudei, și utilizarea acestui text de către autorii sfinți ai Noului Testament au pricinuit o orientare greșită în chestiunea extensiunii canonului. Biserica însăși încă nu se declarase prin vreo hotărâre categorică și universală (în vreun sinod ecumenic). De aceea s'a petrecut și aici întocmai ca la fixarea altor adevăruri de credință: până la cristalizarea definitivă a premers o epocă de dibuire, pentru lămurirea și fixarea unui termen sau a unui adevăr descoperit. În această epocă premergătoare, greșelile sunt explicabile și nu sunt imputabile. Că, într'adevăr, până la cristalizarea adevărului a fost o epocă de neorientare, se vede mai ales de acolo că chiar unii autori care, categoric, sunt pentru numărul 39 al cărților canonice, în practică utilizează ca Scriptură și cărțile necanonice, deși principial și teoretic nu le admit în canon (Sfântul Atanasie, Sfântul Chirii al Ierusalimului, Fericitul Ieronim etc). Și nu e deloc de mirare că a fost o epocă de neorientare. Numai cu timpul, Biserica creștină a putut selecționa din puzderia de apocrife cu pretenția de a fi socotite „inspirate” sau „descoperite”, pe cele cu adevărat inspirate. În această epocă de neorientare a fost un singur punct cert de orientare: canonul iudeilor, ale cărui cărți, neîndoielnic, au fost de origine divină. Așa se explică utilizarea cărților necanonice alături de cele canonice și așa se explică și inconsecvența între teorie și practică, de care s'a vorbit mai sus. Mulți autori biblici ortodocși nu exclud nici astăzi caracterul inspirat al cărților necanonice, iar sinodul din Ierusalim (ianuarie 1672) îi numește sfinți pe autorii necanoniceilor. Chiar Biserica Ortodoxă, când apreciază necanonicele drept cărți bune pentru edificare, pilduire și învățătură duhovnicească, le atribuie implicit autoritate, căci ea nu înțelege să facă edificarea, pilduirea și învățătura duhovnicească pe bază de povești sau neadevăruri.

Iată dovezile Tradiției despre extensiunea canonului Vechiului Testament. În epoca Părinților Apostolici, Barnaba citează din cartea a 3-a a lui Ezdra și din înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah; Clement Romanul citează din înțelepciunea lui Solomon; Păstorul lui Herma citează din cartea a 2-a a lui Ezdra și a 2-a a Macabeilor, din înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah; Sfântul Policarp citează din Tobit: însă citările nu sunt introduse cu formule biblice de citare, iar citarea canonicelor ca număr este covârșitoare față de cele necanonice. Citările din cărțile canonice sunt introduse, întotdeauna, cu formula de citare a cărților de origine divină.

Se cuvine deosebită atenție Sfântului Iustin Martirul pentru foarte numeroasele lui citări din Scriptura Vechiului Testament. El citează aproape din toate cărțile canonice. Nu se află nici un singur caz de citare din necanonice sau apocrife. Tot astfel, nici la apologetii Taian, Atenagora, Teofil din Antiohia.

Cel dintâi autor bisericesc care ne dă catalogul cărților canonice este apologetul Meliton, episcop de Sardes (t 170). El, cu scopul de a se orienta în privința extensiunii canonului Vechiului Testament, călătorește în Orient ca să ia cunoștință de credința Bisericii de acolo, ca una care cunoaște mai bine tradiția Mântuitorului și a Sfinților Apostoli. Rezultatul cercetărilor sale îl face cunoscut fratelui său Onisim într'o scrisoare pe care ne-a păstrat-o Eusebiu în **Istoria sa bisericească**. Iată textul acestei scrisori: „Am mers în Răsărit, unde s'au petrecut și unde s'au vestit lucrurile și, cu tot dinadinsul, am căutat a cunoaște cărțile Testamentului Vechi, pe care, punându-k în rând, ți le-am scris. Numele lor sunt: Moise 5 cărți - Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerele, Deuteronomul-, Iosua Navi, Judecători, Rut, 4 ale Regilor, 2 Paralipomene, Psalmii lui David, ale lui Solomon - Proverbele și înțelepciunea -, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Iov, Isaia, Ieremia, cei 12 într'o carte, Daniel, Iezechiel, Ezdra”.

Precum se vede, din rândul cărților sfinte lipsesc Estera, Neemia și Plângerile, însă cartea lui Neemia, în timpul acela, era contopită cu cartea Ezdra, iar Plângerile cu Profetul Ieremia. Lipsa cărții Estera se explică în general fie prin neatenția copiștilor, fie ca o repercusiune a certurilor rabinilor asupra atitudinii anumitor cercuri bisericești față de această carte.

Autoritatea și influența mare și mereu crescândă a traducerii Alexandrinei în Biserică i-a făcut pe mulți scriitori bisericești din secolele II și III să atribuie canonicitate și cărților necanonice, probabil pentru singurul motiv că textul lor se cuprinde în această traducere. Astfel, Sfântul Irineu citează ca Sfântă Scriptură din cartea lui Bamh și din înțelepciunea lui Solomon. Tertulian citează din înțelepciunea lui Solomon și alte necanonice. Sfântul Ciprian citează din înțelepciunea lui Solomon, întâia a Macabeilor, Tobit și din înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah. Tot așa, Clement din Alexandria, discipolul lui Origen, citează cu formula „Scriptura spune” și din cărțile bune de citit. Aceștia din urmă, probabil, au fost sub influența iudeilor din Alexandria.

b. Istoria canonului Vechiului Testament în secolul IV și în următoarele

Problema extensiunii Vechiului Testament se rezolvă just abia în secolul IV, precizându-se și raportul cărților necanonice față de cele canonice.

Sinodul din Laodicea (anul 360) hotărăște în canonul 59 să nu se citească în Biserică cărțile necanonice alături de cele canonice, întrebându-se aici întâia oară termenul de carte „canonică”. Pentru evitarea oricărui echivoc, acest Sinod, în canonul 60, dă și numărul, și lista cărților canonice.

„Cărțile canonice care trebuie să se citească sunt: Facerea, Ieșirea din Egipt, Leviticul, Numerele, Deuteronomul, Iosua Navi, Judecători, Rut, Estera, 1-2 ale

Regilor, 3-4 ale Regilor, 1-2 Paralipomena, 1-2 ale lui Ezdra, cartea Psalmilor: 150 Psalmi, Proverbele (Paremiile) lui Solomon, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Iov, 12 Profeți, Isaia, Ieremia, Baruh, Plângerile și Epistola, Iezechiel, Daniel".

Deci canonul Sinodului din Laodiceea este identic cu canonul lui Meliton, cu deosebire că acesta, la cartea lui Ieremia, adaugă și cartea lui Baruh, Plângerile și Epistola lui Ieremia.

Sfântul Atanasie, în sfârșit, în epistola sa festivă (39 a), scrisă în anul 367 (Migne, P. G XXVI), pune la punct chestiunea canonului Vechiului Testament, precizând și raportul cărților anaginoscomena (bune de citit) față de cele canonice și valoarea celor dintâi față de cele din urmă. Epistola ni s'a păstrat în întregime. Iată partea ei care ne interesează:

„Spre justificarea cutezanței mele, mă folosesc de formula Evanghelistului Luca: Deoarece mulți au început a-și compune lotuși apocrife și a le amesteca cu Scriptura inspirată de Dumnezeu (θεοπνεύστῳ Γραφῇ) despre care ne-am încunoștinat, precum a fost predat Părinților de către cei care au fost martori oculari și slujitori ai Cuvântului, am găsit și eu de bine, fiind solicitat de frații mei buni și cunoscându-le de mult, a expune pe rând cărțile primite în canon, predate și crezute ca dumnezeiești (τα κανονιζόμενα και παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεία βιβλία), ca oricine, dacă ar fi sedus, să-i combată pe înșelători, iar dacă a rămas curat, să se bucure, de mai înainte fiind avertizat. Cărțile Vechiului Testament sunt 22. Căci, precum am auzit, atâteasuntși literele la iudei. După număr și ordine, sunt acestea: întâi Facerea, apoi Ieșirea, apoi Leviticul, Numerele și Deuteronomul, Isus (Iosua), fiul lui Navi, Judecători, Rut, patru Cărți ale Regilor, dintre care 1 și 2 se socotesc o carte, tot așa și a 3-a și a 4-a. După acestea Paralipomenenele 1 și 2, socotite ca o carte, cartea Psalmilor, Proverbele, Ecclesiastul, Cântarea Cântărilor, Iov. După aceea Profeții, doisprezece, ca o carte. Apoi Isaia, Ieremia cu Baruh, Plângerile și Epistola, Iezechiel și Daniel. Până aici am înșirat cărțile Vechiului Testament (urmează în epistolă canonul Noului Testament). Acestea sunt izvoarele mântuirii, ca cel ce înseamnă să se sature de cuvintele lor. în acestea se vestește doctrina pietății. Nimeni să nu adauge nimic la acestea și nimeni să nu omită din ele... Dar ca să fiu mai exact, găsesc necesar să mai adaug că în afară de acelea sunt și alte cărți necuprinse în canon (οὐ κανονιζόμενα), dar care au fost decretate de Părinți ca să fie citite de către cei care de curând se apropie (catehumeni), sau de către cei ce vor să învețe cuvântul pietății: înțelepciunea lui Solomon, Estera, Iudita, Tobit, Didahia zisă a Apostolilor și Păstorul. Dar iubiților, fiind acestea cuprinse în canon, iar acestea citindu-se (ἀναγινωσκόμενα), nicidecum să nu se numească apocrife, căci acestea (apocrifele) sunt invenții ale ereticilor...".

Precum se vede, Sfântul Atanasie face deosebire clară și precisă între cele două categorii de cărți. Arată apoi importanța practică și autoritatea fiecărei categorii, stabilind și principiile care le deosebesc. Scoate în relief cărțile canonice numite de el cărți inspirate (θεό πνευστός Γραφή). Autoritatea acestora o

aseamănă și o deduce din autoritatea lui Hristos, Care prin Sfinții Săi Apostoli, martori oculari ai Cuvântului, au fost predate Părinților Bisericii. Clasa a doua, cuprinzând cărți de lectură (ἀναγινωσκόμενα), are autoritatea Părinților, care le-au utilizat și le-au apreciat ca folositoare pentru instrucția creștină și edificarea sufletească. În clasa I, Sfântul Atanasie enumera cărțile canonice, în clasa a II-a: înțelepciunea lui Solomon, înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, Tobit, Iudita, Estera. E de observat că Sfântul Atanasie alătură cartea Baruh, Plângerile și Epistola la cartea lui Ieremia. Faptul că Estera este așezată între cele necanonice se explică probabil astfel: iudeii voiau cu tot prețul să o excludă din canon, ceea ce pare să fi pricinuit un prejudiciu sau o rezervă față de această carte și în unele cercuri ale Bisericii creștine. Afară de cărțile canonice și cele de lectură, Sfântul Atanasie face amintire și de cărți apocrife pe care le deosebește net de cele de mai înainte și le oprește de la întrebuințarea publică, fiind eretice, deci primejdioase.

Canonul Sfântului Atanasie este în deplin acord și cu sinopsa Sfintei Scripturi din sec. IV sau V, pe nedrept atribuită, într-o vreme, Sfântului Atanasie. Și această sinopsă are trei clase de cărți numite κανονιζόμενα, αντιλεγόμενα și ἀπόκρυφα. În clasa antilegomenelor pune și patru cărți ale Macabeilor. Despre Estera observă: „Cățiva dintre bătrâni spuneau că, la evrei, și Estera se află în canon".

Historicul Eusebiu de Cezareea (265-340), vorbind despre canonul Vechiului Testament, afirmă că scrierea lui Meliton cuprinde cărțile canonice, primite cu consens unanim.

Sfântul Chirii al Ierusalimului (315-386) dă un catalog al cărților sfinte (Cat. IV despre 10 dogme, 33, 35 Migne, P. G.); catalogul dat de el este identic cu cel al lui Atanasie. Demn de remarcat e însă faptul că Chirii dă numai două clase de cărți: cărți divine și cărți apocrife. Astfel se poate bănuși că el așază cărțile necanonice între cele apocrife, cu care spune „să nu avem nimic comun".

Același canon al lui Atanasie îl are și Sfântul Grigorie de Nazianz (330-390) și Amfilohie, episcop în Iconiu (t după 394), care, în îndemnurile cuvinoase date de Seleucos, îl avertizează să nu citească orice scriptură, căci sunt și cărți cu pseudonime, unele foarte periculoase. Pentru orientare îi comunică și catalogul cărților. Despre Estera observă: „Pe aceasta unii o așază în canon".

Sfântul Epifanie din Cipru (315-403), în scrisoarea sa **Demensuris et ponderibus**, numără 39 de cărți canonice, deși numărul lor îl comprimă nu la 22, cum fac ceilalți scriitori ai timpului, ci la 27, deoarece, spune el, e drept că evreii au 22 litere în alfabet, dar cinci litere au și formă finală, deci formă dublă, în total, ca urmare, sunt 27 de cărți. Probabil voia să scoată și pentru Vechiul Testament numărul de 27 după analogia numărului de 27 al cărților Noului Testament. Despre înțelepciunea lui Solomon și înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, spune că: deși sunt foarte folositoare, totuși ele nu sunt primite în canonul cărților sfinte.

Pe la sfârșitul secolului IV sau începutul secolului V s'au compus, din diferite izvoare, Constituțiile Apostolice. În partea a III-a a acestei cărți se cuprind 85 de

canoane ale Apostolilor. Aceste canoane au fost primite de Sinodul Trulan din 692. În canonul 85 se află catalogul cărților Vechiului Testament. Cuprinde 36 de cărți, cărora le adaugă și 3 cărți ale Macabeilor. Canonul atanasian ni-l dau și Leontie de Bizanț (485-560) în cartea *Περὶ ἀρρέσεων* (Migne, P. G. 86), Cosmas Indicopleustes din Alexandria, Sfântul Ioan Damaschinul în opera sa **Despre credința ortodoxă** (IV, 17, Migne, P. G. 94) și catalogul stihometric al lui Nichifor, patriarhul Constantinopolului (758-826, Migne P. G. 100).

Aceeași este extensiunea canonului Vechiului Testament și la scriitorii apuseni latini.

Sfântul Ilarie de Pictavium (366) în Prologul său la Cartea Psalmilor, este pentru numărul de 39.

Atât pentru precizările aduse, cât și pentru aprecierile juste e deosebit de importantă mărturia lui Rufin, presbiter din Aquileea (f 410). În comentariul său la Simbolul Apostolilor, 36, 37, 38 (Migne, P. L., 21) se spune despre cărțile canonice pe care le enumera că ele sunt inspirate de Duhul Sfânt și sunt predate Bisericii de Hristos. După enumerare adaugă: „*Acestea sunt cărțile pe care Părinții le-au primit în canon și au hotărât ca din acestea să se demonstreze învățăturile de credință. Să se știe însă că sunt și alte cărți, care la străbuni nu s-au numit canonice, ci bisericesti: înțelepciunea lui Solomon și a doua înțelepciune, cea a lui Isus Sirah, la latini numită Ecclesiasticus, care numire nu arată pe autorul cărții, ci caracterul scrierii. La acestea se adaugă: Tobit, Iudita și două cărți ale Macabeilor. Deși ei voiau ca aceste cărți să se citească în Biserică, totuși să nu se citeze pentru demonstrarea autorității credinței. Celelalte cărți care nu se citesc în Biserică s-au numit apocrife*”.

Fericitul Ieronim (331-420), în celebrai **Prologus galeatus** (Prefață la cărțile lui Samuel și ale Regilor), înșirând 39 de cărți, reduse după obiceiul timpului său la numărul de 22, adaugă: „*Tot ce este peste acestea să se socotească între apocrife. Deci înțelepciunea, care în general se atribuie lui Solomon, Isus Sirah, Iudita, Tobit și Păstorul nu sunt în canon*”. Deși, precum se vede, Fericitul Ieronim numește cămile necanonice apocrife, atunci când e vorba să le arate autoritatea, e de acord cu Sfântul Atanasie că sunt destinate pentru citire și înălțare sufletească. Prin numirea acestor căiți ca „apocrife”, Fericitul Ieronim a voit să arate separarea lor de cele canonice, nicidecum n'a voit însă să diminueze autoritatea sau cuprinsul lor. În Prologul la cărțile Paralipomena spune că Biserica nu recunoaște apocrifele. La el deci, în cazul dat, apocrif echivalează cu necanonice.

Fericitul Augustin (f 430), presbiter, mai apoi episcop de Hippo, este întâiul Părinte care în privința extensiunii canonului Vechiului Testament este în dezacord cu tradiția de până acum. În scrierea sa **De doctrina christiana** (2, 8), el numără între cărțile canonice și pe acelea pe care autorii de mai înainte le separă de acestea și le numesc necanonice. El stabilește și criterii pentru cunoașterea canonicității unei cărți. Spune că trebuie primite drept canonice acele cărți care sunt primite de toate Bisericile „catolice”, afară de acestea, și pe

acelea pe care le primesc mai multe și mai însemnate Biserici. Deci, după Fericitul Augustin, criteriul canonicității este utilizarea lor de către Biserici, respectiv reprezentanții lor: scriitorii bisericești. În baza acestui criteriu, el numără în canonul cărților 44 de cărți.

Atitudinea Fericitului Augustin a fost determinantă pentru timpurile următoare la scriitorii apuseni, care se declară pe urmele lui pentru canonul Scripturii de mai sus. Excepție fac numai Iuliu Africanul Of 550, **De Partibus Divinae Legis**, c. 3), Grigorie cel Mare (t 604), Beda Venerabilul (t 753, **Corn. la Apoc.**) și Alcuin (l 804, **Adv. Elipandum**, I, 18). Hotărârile sinoadelor locale din Hippo (393), al treilea (397) și al șaselea (419) din Cartagina reproduc canonul Fericitului Augustin. Așijderea, scrisoarea Papei Inocențiu I către Episcopul Exuperiu din Toulouse (405) și Decretul Papei Gelasiu: „*De recipiendis et non recipiendis libris*” din anul 492. Cât privește traduceri vechi, cele făcute după textul Septuagintei cuprind și cărțile necanonice. Se crede că traducerea Peschitto, făcută după textul original ebraic, la început n'a cuprins necanonicele, dar mai târziu i s'au adăugat și acestea. Le cuprinde însă Vulgata lui Ieronim.

c. Istoria canonului Vechiului Testament în timpurile noastre

Biserica Ortodoxă, până în zilele noastre, stă pe punctul de vedere tradițional, primind în canon numai cele 39 de cărți, care, precum am văzut, au fost recunoscute fără nici o controversă de către cei mai de seamă reprezentanți ai învățăturii lăsate de Mântuitorul Hristos și de Sfinții Apostoli. Ea crede că, dat fiind în această învățătură consensul unanim de credință creștină, cu tot dreptul poate socoti această învățătură cuprinsă în Sfânta Tradiție, ca izvor al Descoperirii divine, cu toate că nici unul din Sinoadele ecumenice n'a definit-o ca atare. De câte ori s'a ivit necesitatea ca o Biserică să-și mărturisească această credință, a făcut-o cu hotărâre.

În secolul XVII, când apar Mărturisirile de credință publicate de Mitrofan Critopulos (f 1640) și Chirii Lucaris (t 1638), problema canonului biblic și a autorității cărților anaghioscomena = bune de citit, ale Vechiului Testament, revin în actualitate.

Mitrofan Critopulos, patriarh de Alexandria, redactează la Helmstädt, în anul 1625, cu ocazia studiilor teologice făcute în Apus, o Mărturisire de credință, publicată ulterior (1661) sub titlul: **Mărturisirea Bisericii răsăritene, sobornicești și apostolicești**, în care expune principalele învățături ale Bisericii Ortodoxe. Referitor la canonul biblic, Mitrofan Critopulos afirma mai întâi că în Vechiul Testament sunt 22 de cărți pe care Biserica lui Hristos le-a recunoscut drept „canonice și autentice”, cărți pe care se fundamentează dogmele, de aceea le „*numim inspirate de Dumnezeu și Sfânta Scriptură*”. Despre cărțile anaghioscomena, mărturisește că „*nu trebuie respinse, deoarece conțin precepte morale și sunt demne de laudă*” (capitolul VII - Despre Biserică). Orientându-ne

după mărturiile patristice (Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Amfilohiu de Iconiu și Sfântul Ioan Damaschin), în problema canonului Vechiului Testament, Mitrofan Critopulos menține linia general constantă a tradiției de veacuri în Biserica, deosebind cărțile canonice de cele anaghinoscomena.

În anul 1629, Chirii Lucaris, patriarh de Alexandria și Constantinopol, publică la Geneva scrierea: **Mărturisirea răsăriteană a credinței creștine**. Influențat de concepția protestantă în problema cărților Vechiului Testament, Chirii Lucaris, după ce recunoaște că sunt 39 de cărți canonice, despre cărțile anaghinoscomena, spune direct că sunt „apocrife”, după exemplul protestant. Biserica Ortodoxă a luat atitudine față de această eroare, ca și față de altele, și a condamnat Mărturisirea lui Chirii Lucaris în mai multe sinoade (la Constantinopol în 1038, la Iași în 1642, la Constantinopol în 1672 și la Ierusalim în 1672). Sinodul din Ierusalim (1672), aprobând **Mărturisirea de credință** a patriarhului Dositei, față de **Mărturisirea de credință** a lui Chirii Lucaris despre canonul Scripturii, declară următoarele: „Urmând norma Bisericii Catolice, numim Sfânta Scriptură toate acele cărți pe care Chirii le numără în conformitate cu Sinodul de la Laodiceea și, pe lângă acestea, pe acelea pe care el, fără pricepere și din neștiință, ori mai ales din răutate, le-a numit apocrife: înțelepciunea cea a lui Solomon, Iudita, Tobit, Istoria balaurului, Istoria Susanei, Macabei și înțelepciunea lui Sirah. Căci împreună cu celelalte cărți ale Scripturii dumnezeiești și pe acestea noi le socotim părți adevărate ale Scripturii, pentru că datina veche, dar mai vartos Biserica Catolică învață că sunt autentice. Evangheliile sfinte și celelalte cărți ale Scripturii... Dacă însă se pare cumva că nu s'au numărat laolaltă toate de către toți, totuși și acestea se numără și se connumără în întreaga Scriptură de către mulți teologi, atât de către cei mai vechi, cât și de către cei mai renumiți, pe care și noi pe toate le socotim de cărți canonice și mărturisim că și acestea sunt Scriptură”.

E drept că aici se pare a fi adoptată învățătura Bisericii Catolice despre canonicitatea cărților anaghinoscomena (necanonice), dar Sinodul din Constantinopol, ținut în același an (1672), spune lămurit că aceste cărți sunt bune și edificatoare, καλὰ καὶ εὐάρεστα. Probabil că râvna de a apăra valoarea cărților anaghinoscomena i-a dus pe Părinții acestui sinod la această atitudine exagerată și străină de Tradiția Ortodoxiei autentice. Biserica Ortodoxă Rusă și-a afirmat poziția relativ la extensiunea canonului Vechiului Testament prin aprobarea de către Sfântul Sinod a Catehismului lui Filaret, Mitropolitul Moscovei (1878), în care, pe baza numărării făcute de Sfântul Chirii și Sfântul Atanasie, învață că Vechiul Testament are 39 de cărți, comprimate la un număr de 22, iar despre cele necanonice învață că ele nefiind scrise în limba ebraică, nu se numără între cele canonice, ci, după Sfântul Atanasie, sunt destinate pentru cei ce intră în Biserică. Așa învață aproape toți teologii Bisericii Ortodoxe, cum arată manualele de Dogmatică și de Introducere.

Din lipsa unei hotărâri precise, cu caracter general obligatoriu, în rândul teologilor ortodocși de astăzi mai există unele păreri deosebite relativ la canonul

cărților Vechiului Testament. În Biserica greacă, unde textul Septuagintei a fost recunoscut drept text canonic și autentic al Sfintei Scripturi a Vechiului Testament, există tendința manifestată de unii teologi de a recunoaște cărțile anaghinoscomena (necanonice) drept inspirate și canonice, denumindu-le „deuterocanonice”. În Bisericele rusă, bulgară și română se păstrează vechea și tradițională părere referitoare la cărțile Vechiului Testament. În aceste Biserici sunt socotite drept canonice și inspirate numai cele 39 de cărți, iar cărților anaghinoscomena li se atribuie o valoare instructiv-morală, sunt folosite în cult și menținute în traduceri ale Sfintei Scripturi. Biserica Ortodoxă Română, respectând tradiția răsăriteană, păstrează cărțile anaghinoscomena în Sfânta Scriptură, considerându-le *Jolositoare și ziditoare de suflet*, deoarece „sunt pline de înțelepciune duhovnicească și de aceea Biserica le folosește, pe unele din ele, chiar la sfintele slujbe” (**Carte de învățătură**, pp. 19-21). În traduceri românești ale Sfintei Scripturi, începând cu cea din anul 1968, cărțile anaghinoscomena sunt tipărite la sfârșit, după cele 39 de cărți canonice, cu sau fără titlul: „Cărți și fragmente necanonice”.

În Biserica Romano-Catolică, canonul a rămas cel fixat de Fericitul Augustin. Până la conciliul tridentin (1545-1546) numai câțiva scriitori au rezervat față de cărțile necanonice (Rupertus, \ IIIA, Hugo de S. Vict., t 1441, Hugo Caro, t 1662, Toma de Aquino, f 1274, Nicolaus Lyranus, t 1340, Alfonsus Tostatus, f 1455, Cărd. Cajetan, f 1535, ș. a.). Motivele care i-au determinat pe scriitorii apuseni să adopte în canon și cărțile necanonice au fost următoarele: a) Marea autoritate a Fericitului Augustin; b) criteriul acestuia despre canonicitatea unei cărți, adică utilizarea ei, în lipsa consensului unanim, de către cele mai de seamă Biserici; c) inconsecvența între teorie și practică a scriitorilor antici care, deși aprobă numai 39 de cărți în canon, totuși în scrierile lor citează și din cărțile necanonice. Atunci însă când protestanții declară apocrife cărțile necanonice, Biserica apuseană, la conciliul tridentin, în decretul „De canonicis Scripturis” definește învățătura catolică despre extensiunea canonului, numărând în canon și cărțile necanonice, iar conciliul de la Vatican (1871) ridică această învățătură la rang de dogmă. Dacă după conciliul tridentin a putut persista îndoiala privind valoarea cărților necanonice, precum de fapt a și persistat, căci Sixtus din Siena, în a sa **Bibliotheca Sancta**, Bernard Lamy în lucrarea **Aparatus biblicus** și Prof. I. Iahn în **Introducerea** sa socotesc că cele necanonice au mai mică autoritate, după conciliul din Vatican, faptul acesta a fost exclus. În Biserica Romano-Catolică, canonul Vechiului Testament are 46 de cărți, spre deosebire de cel al Bisericii Ortodoxe, și le cuprinde în numărul cărților canonice și pe cele necanonice: înțelepciunea lui Solomon, înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, Iudita, Tobit, Baruh și 1-2 Macabei. Învățătura tradițională despre canon are însă și azi repercusiuni la teologii romano-catolici, căci cărțile necanonice sunt numite deuterocanonice, iar cele 39, protocanonice. Această numire, introdusă mai întâi de protestanți, a fost adoptată la romano-catolici de Sixtus din Siena. Mai

apoi devine generală la autorii biblici catolici. Firește că, după conciliul din Vatican, această deosebire de numire nu înseamnă și deosebire de autoritate, amândouă categoriile fiind considerate cărți inspirate, deci de origine divină. Deosebirea dintre ele se referă numai la timpul primirii lor în canonul Bisericii: cele protocanonice fiind primite de la început, iar cele deuterocanonice mai târziu (sinodul tridentin).

Cărțile anaghinoscomena (necanonice) au avut o soartă variată în Biserica Protestantă și în ramurile ei. Marii reformatori, atât Luther, cât și Calvin, le mențin în edițiile lor ca pe unele folosite. Le așază însă în apendice (epilog). Așa procedează și Simbolul Bisericii Galicane (1559) și Confesiunea Helvetică (1566). La început le menține și Biserica Anglicană (art. 6), declarându-le bune de citit pentru pilduire și formarea moravurilor, nu însă și pentru demonstrarea dogmelor. Calvinii, mai târziu, nu le admit în Biblie (1618). Pe urmele lor nici presbiterienii din Anglia și Scoția, cu toate că Crammer, Arhiepiscop de Canterbury, în Biblia sa din 1539 le tipărește cu numirea de aghiografe. În Biblia regelui Eduard VI (1547) se tipăresc drept cărți eclesiastice. Așa se mențin aproape două secole și jumătate. Societatea Biblică Britanică, fondată în Londra la 7 martie 1804, la insistența presbiterienilor încearcă, în anul 1817, să le scoată din edițiile Bibliei. Această încercare a provocat însă disidență în tabăra protestantă, împotriva ei se din răspuțeri luteranii și calvinii. Totuși prin înțelegerile din anii 1826-1827 se hotărăște definitiv să nu se mai tipărească sub nici un pretext. Ceea ce s'a și pus în practică.

La confesiunile protestante, actualmente, oficial, cele 39 de cărți ale canonului se numesc cărți canonice, cele necanonice se numesc apocrife, iar apocrifele noastre pseudoepigrafe. Aceasta, în ce privește atitudinea eclesiastică, deoarece practic protestanții, în baza libertății conștiinței pe care le-o îngăduie credința lor, cel puțin cât privește pe mulți autori biblici, nu par a susține caracterul inspirat al Scripturii.

Coptii, armenii, nestorienii, monofiziții sirieni și etiopienii au reținut în canon și cărțile necanonice. Etiopienii le-au mai adăugat și câteva apocrife: Cartea Enoh, Cartea Jubileelor, Apocalipsa lui Ezdra etc.

Bibliografie

A. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890; M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, Paris, 1909; F. Vigouroux, *Canon des Ecritures*, în *Dictionnaire de la Bible*, II, 134-184; H. Hşpfl, *Canonicitate*, în *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, I, 1022-1045; E. Mangelot, *Canon des livres Saintes*, în *Dictionnaire de Theologie Catholique*, II, 1550-1605; H. L. Starck, *Kanon des Alten Testaments*, în *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, III Aufl., IX, 741-768; Al. Dombrowschi, *La doctrine de l'Eglise russe et le canon de l'Ancien Testament*, în „Revue Biblique”, X, 1901; S. Zarb, *De historia Canonis Utriusque Testamenti*, Roma, 1934; A. Tricot, *Le canon des Ecritures*,

în *Initiation biblique*, III ed, Paris, 1954; Prof. A. Osipov, *Despre Sfânta Scriptură*, în *Jurnalul Patriarhiei Moscovei*, 1956, nr. 9; Pr. Prof. M. Chialda, *Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în „Ortodoxia”, 1962, nr. 4; Pr. Prof. N. Neaga, *Ortodoxia și Vechiul Testament*, în „Mitropolia Banatului”, 1962, nr. 7-8; Abrudan Dumitru, *Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă, după traducerea românească ale Sfintei Scripturi*, în „Studii Teologice”, 1962, nr. 9-10; Em. Cornișescu, *Canonul Sfintei Scripturi la cei doi reformatori: Martin Luther și Jean Calvin*, în „Studii Teologice”, 1969, nr. 3-4; Pr. Prof. Mircea Basarab, *Cărțile anaghinoscomena - bune de citit, în Bibliile românești*, în „Studii Teologice”, 1972, nr. 1-2.

C. Inspirația Sfintei Scripturi

1. Caracterul inspirat al Sfintei Scripturi

Cauza adevărată pentru care Sfânta Scriptură este sfântă și canonică, adică infailibil normativă pentru credință și morală, e faptul că ea a fost scrisă sub influență divină. Această origine divină a ei, unică și extraordinară, o face să fie tezaurul cel mai scump al omenirii. Aceasta origine divină este și temeiul autorității ei divine și infailibile. Ea nu este „cuvântul omului”, ci este „cuvântul lui Dumnezeu”.

Faptul inspirației fiind supranatural, poate fi cunoscut numai din Descoperirea dumnezeiască. Dovezile pentru caracterul inspirat al Scripturii va trebui deci să le căutăm în Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, care sunt izvoarele Descoperirii divine. Dacă Biserica propune ca învățătură de credință inspirația Scripturii, ea trebuie să se bazeze pe Descoperirea divină, căci Biserica este învățătoare infailibilă numai atunci când învață că un adevăr de credință sau de morală este descoperit de Dumnezeu, sau când lămurește un adevăr descoperit. Nicidecum Biserica nu poate propune un adevăr ca adevăr de credință, dacă acela nu se află în izvoarele Descoperirii dumnezeiești.

În cele ce urmează se va vedea că Biserica, atunci când propune ca adevăr inspirația divină, se bazează pe Descoperirea divină. Și de fapt, inspirația este un adevăr care se atestă atât în Sfânta Scriptură, cât și în Sfânta Tradiție.

Dovezi pentru caracterul inspirat al Vechiului Testament se află în Vechiul Testament însuși, în Noul Testament, în tradiția iudaică și în tradiția creștină.

1. Autorii Vechiului Testament afirmă de multe ori că ei au scris din îndemn divin, chiar la poruncă divină. Așa citim la Ieșire 17, 14: „*Atunci a zis Domnul către Moise: "Scrie aceasta'ntr'o carte, spre aducere aminte, și spune-i lui Iosua că pomenirea lui Amalec o voi șterge din cele ce sunt sub cer."* E o poruncă pe care o aflăm des repetată în mai multe locuri ale Vechiului Testament (Is 8,1; Ir 30, 2; Iz 24, 2; Dn 12, 4; Ave 2, 2 etc). La profeți e obișnuită fraza: „*Așa zice Domnul Dumnezeu*”, „*Ascultați cuvântul Domnului*”, „*Cuvântul Domnului către...*” (Is 1, 10; 43, 1; Ir 1, 2; 16, 12; Iz 1, 3; Os 1, 1; Ioil 1, 1; Avd 1, 1; Iona 1, 1; Mi 1, 1; Sof 1, 1 etc). Trimișii lui Dumnezeu sunt gura Lui care vorbește oamenilor: „*... iar tu vei grăi către elși-i vei pune în gură cuvintele Mele, iar Eu voi deschide gura ta și voi deschide gura lui și vă voi învăța ce să faceți*” (Is 4, 15). Când capătă misiunea divină, Moise încearcă să se eschiveze, pretextând că de când îi vorbise Domnul, e de-a dreptul greu la vorbă. „*Dumnezeu însă a zis către Moise: "Cine i-a dat omului gură? și cine-lface mut sau surd, văzător sau nevăzător? Oare nu Eu, Dumnezeu?Și acum, du-te: Eu sunt Cel ce-ți voi deschide gura și te voi învăța ce să grăiești..."* (Is 4, 11-12).

Împăratul și Proorocul David grăiește de la Domnul ori, mai precis, Domnul grăiește prin el: „*Duhul Domnului a grăit întru mine, cuvântul Său a fost pe limba mea*” (2 Rg 23, 2).

Nu se poate obiecta că Profeții, și în genere toți trimișii lui Dumnezeu, ne amintesc misiunea lor divină numai pentru ca să dea mai mare autoritate sau tărie spuselor lor. Căci misiunea de a fi vestitorul poruncilor și voii divine niciodată n'a fost misiune ușoară și rentabilă, pe care cineva să și-o asume de bunăvoie, dată fiind răsplata celor ce vestesc legea aspră a lui Dumnezeu, atât de oneroasă pentru oameni. Din viața trimișilor lui Dumnezeu cunoaștem la câte privațiuni, umiliri și prigoane au fost expuși pentru activitatea lor misionară. De aceea nu este de mirare că unii dintre profeți nu numai că nu caută să-și asume fără temei misiunea divină, ci, din contră, încearcă a se împotrivi unei însărcinări atât de grele și pline de primejdii. Profetul Iona, când este trimis să vestească ninivitenilor osânda ce-i așteaptă, încearcă să fugă dinaintea Domnului. Ieremia îi cere lui Dumnezeu să-l absolve de misiunea de profet. Domnul însă îl încurajează astfel: *Jar Domnul a zis către mine: "Să nu zici: Sunt încă tânăr, căci la câți te voi trimite, fa toți vei merge și pe toate câte-ți voi porunci Eu ție, pe acelea le vei grăi. De fața lor să nu te temi, că Eu cu tine sunt ca să te scap*», zice Domnul. *Atunci Domnul Și-a întins mâna spre mine și mi-a atins gura și mi-a zis: "Iată, cuvintele*

Mele le-am pus în gura ta..." (Ir 1, 7-9): Și când trebuie să se achite de misiunea ce i s'a dat peste voia lui, și când gustă răsplata amară a contemporanilor, se tânguiește: „Tu m'ai amăgit, Doamne, iar eu m'am amăgit; Tu ai fost puternic, Tu ai biruit, eu m'am făcut de râs; fără'ncetare'n toată ziua sunt batjocorit. Da,

eu cu graiul meu amar voi râde, la răsccoală și sleire voi chema, căci cuvântul Domnului mi-a devenit ocară și'n zilele mele toate, bătaie de joc" (Ir 20, 7-8). Proorocul Amos este luat și trimis să propovăduiască din mijlocul preocupărilor

sale zilnice (Amos 7,15). Profeții, din poruncă dumnezeiască, trebuie să vestească cuvântul lui Dumnezeu fie plăcut, fie neplăcut, mustrare ori mângâiere. Este cu neputință a presupune că Profeții, când amintesc de misiunea lor divină, fac aceasta din îndemn propriu sau din socoteli mărunte. Apoi însuși Dumnezeu a confirmat adesea spusele lor cu minuni și profeții. Cine își închipuie însă că Dumnezeu ar fi făcut aceasta pentru a întări niște afirmații mincinoase?

Nu se poate obiecta nici faptul că dovedirea caracterului inspirat al Sfintei Scripturi prin însăși Sfânta Scriptură ar fi sofism (dovedirea unui lucru prin ceea ce e de dovedit), căci Sfânta Scriptură are îndoită autoritate: divină și umană. Prin autoritatea ei umană putem dovedi autoritatea ei divină fără să comitem sofism. Sfânta Scriptură are toate criteriile autorității umane: ea este autentică, întreagă, iar autorii ei demni de crezare. Deci autoritatea umană nu i se poate contesta. Aceasta, de altfel, se va arăta mai pe larg în cursul studiului isagogic. Dar ce ne spune această Scriptură? Ne spune că unii oameni au afirmat despre ei că sunt „trimișii lui Dumnezeu” și că „prin ei vorbește Dumnezeu”. Această afirmație o întăreau cu minuni și profeții, a căror săvârșire este în puterea lui Dumnezeu, Care nu-Și poate da concursul la confirmarea unui neadevăr. Cele spuse în Scriptură trebuie să le credem pentru deplina ei autoritate umană, deci și faptul că autorii ei vorbesc din inspirație divină.

2. Noul Testament arată de asemenea caracterul inspirat al Vechiului Testament. însuși Mântuitorul Hristos spune că prin Scriptura Vechiului Testament a vorbit Dumnezeu sau Duhul Domnului. Așa, când vin la Dânsul saducheii, care zic că „nu este înviere”, și îi pun o întrebare ca să-L ispitească, Mântuitorul dezleagă problema și adaugă: *Jar despre învierea morților, oare n'ați citit ce vi s'a spus vouă de Dumnezeu când zice: Eu sunt Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacob? El nu este Dumnezeul morților, ci al viilor*” (Mt 22, 31-32), citând textul din Ieșire 3, 6. Altădată îi întreabă pe farisei: „Atunci cum se face că David, în Duh, îl numește pe El Domn când spune: «Zis-a Domnul către Domnul meu: Șezi de-a dreapta Mea, până ce voi pune pe vrăjmașii Tăi așternut picioarelor Tale?»” (Mt 22, 43-44), citând Psalmul 110,1. Evanghelistul Matei, când îl citează pe profetul Isaia (7, 14) și pe profetul Osea (11, 1), spune că aceste cuvinte s'au spus „de către Domnul” {Mt 1, 22; 2, 15}. Apostolul Pavel îi scrie lui Timotei: „și fiindcă din pruncie cunoști Sfintele Scripturi, cele ce pot să te înțelească spre mântuire prin credința cea întru Hristos Iisus. Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu...” (2 Tim 3, 15-16). Timotei nu putea cunoaște „dinpruncie” decât Scriptura Vechiului Testament, în Epistola a 2-a a Sfântului Petru citim următoarele: „pentru că proorocie nu s'a făcut niciodată din voia omului, ci purtați de Duhul Sfânt au grăit oameni din partea lui Dumnezeu” (2 Ptr 1, 21). Textele de mai sus, și afară de acestea și altele, arată cu prisosință care este învățătura Mântuitorului Hristos și a Sfinților Apostoli și care a fost credința iudeilor contemporani despre caracterul divin al

Vechiului Testament. De câte ori Mântuitorul sau Sfinții Apostoli atribuie origine divină Scripturii, niciodată nu sunt contrași de iudei. Semn că au avut aceeași credință.

3. Ca mărturie a tradiției iudaice despre caracterul divin al Vechiului Testament este destul să ne referim la literatură lor din sec. I al erei creștine. Iosif Flaviu exprimă frumos această credință a conaționalilor lui: „*Fiecărui iudeu, de la naștere, îi este imprimată și înăscută credința că acelea (cărțile sfinte) sunt poruncile lui Dumnezeu... Și pentru ele gata suntem a suferi bucură și moarte*” (Contra Ap. I, 17). Filosoful alexandrin Filon, în cartea sa **Despre Profeți**, spune: „*Profeții, prin gura cărora Dumnezeu ne-a făcut descoperire*”. Aceeași credință a lor se desprinde și din scrierile rabinilor și din Talmud.

4. Credința Sfinților Părinți despre caracterul inspirat al Scripturii se vede: a) din formulele cu care introduc citările biblice; b) din epitele pe care i le dau și c) din mărturiile lor clare despre originea ei divină.

a) Când citează din Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți se folosesc adesea de formule din care se vede că, pentru ei, nu omul este autorul principal, ci Dumnezeu. De aceea, în cele mai multe cazuri, nu-l amintesc nici pe autorul omenesc, nici cartea cu titlul ei, ci pentru aceasta ajunge să spună: „*Scriseste*”, „*Scriptura zice*”, „*Domnul zice*”, „*Spiritul profetic zice*” și altele de acest fel. Numai când citează cuvintele Mântuitorului Hristos, țin să-L arate pe Autorul cuvintelor citate, fără să indice cartea unde se cuprind aceste cuvinte. Acest fel de citare arată că scriitorii bisericești, când citează texte din Scriptură, nu se bazează pe autoritatea ei umană, ci pe autoritatea divină, rezultată din caracterul ei inspirat.

b) Aceeași credință a lor se desprinde și din cuvintele cu care arată caracterul divin al Scripturii. Dionisie Areopagitul numește Scriptura „*Ilustrațiune divină*” (**De coel hierarh.** c. 1), Fericitul Augustin o numește „*Manuscrisul lui Dumnezeu*” (**Enar. in Ps.**), Sfântul Grigorie cel Mare, „*Scrisoarea pe care Dumnezeu a trimis-o făpturilor Sale*” (**Ep. 31 ad Theod.**), Sfântul Justin, „*Chitara L. care cântă Dumnezeu*” (**Cohort ad Graec.** c. 8). După Teodoret, scriitorii sfinți sunt „*condeii lui Dumnezeu*” (**Prefață la Psalmi**).

c) Din mărturiile clare amintim următoarele:

Clement Romanul scrie: „*Citiți cu osârdie Scripturile, ascultați desăvârșitele profeții ale Duhului Sfânt*” (**Ep. Cor.** 45). Tot el spune că Apostolul Pavel a scris fiind „*pnevmaticos*”, adică inspirat. Sfântul Justin Martirul spune: „*Când auziți cuvintele Profeților ca spuse de o persoană, să nu gândiți că sunt spuse de cei ce le zic, ci de Logosul divin, care i-a îndemnat*”. Iar Sfântul Irineu zice: „*Foarte bine știm că Scripturile sunt desăvârșite, fiind spuse de Cuvântul lui Dumnezeu și de Duhul Lui*” (**Adv.**

Haer. 2, 28). După Origen, „*Scripturile sfinte nu sunt operele oamenilor, ci sunt scrise din îndemnul Duhului Sfânt, cu voința Tatălui, prin Iisus Hristos*” (**De princ.** 4). El întrebuițează mai întâi cuvântul *θεοπνευστία* ca substantiv, care a devenit (ca și derivatul său latin, **inspiratio**), termen tehnic pentru numirea actului prin care Dumnezeu a lucrat asupra scriitorilor sfinți la scrierea cărților.

2. Noțiunea inspirației

După ce cunoaștem faptul inspirației, în urma căruia Sfânta Scriptură este cu adevărat de origine divină, și că ceea ce se cuprinde într-însa este „*cuvântul lui Dumnezeu*”, ca să înțelegem mai lămurit acest caracter supranatural, va trebui să cunoaștem mai de aproape această lucrare divină, al cărei autor este Dumnezeu, pentru că la scrierea cărților sfinte Dumnezeu s-a folosit de oameni, care își au și ei contribuția lor.

Sfânta Scriptură este rezultatul cooperării a două cauze: Dumnezeu și omul. Deoarece Sfânta Scriptură este „*cuvântul lui Dumnezeu*” și nu „*al omului*”, urmează că autorul principal al Scripturii este Dumnezeu, iar omul este autor secundar (cauză secundară sau instrumentală). Lucrarea prin care Dumnezeu l-a activat pe autor la scrierea cărților sfinte se numește *inspirație*.

Ca Dumnezeu să poată fi numit autorul principal al Sfintei Scripturi, acțiunea divină inspiratoare trebuie negreșit să întrunească următoarele trei acte: îndemnul prin care Dumnezeu îi determină pe oameni la împlinirea voinței Sale, împărtășirea lucrurilor care trebuie comunicate oamenilor și ferirea de greșală sau asistența divină în tot cuprinsul scrierii. Fără aceste trei elemente, Scriptura nu poate fi numită cu tot dreptul „Cuvântul lui Dumnezeu”, așa precum cer să fie socotite Sfânta Scriptură însăși și Sfânta Tradiție. Îndemnul divin face ca Sfânta Scriptură să fie de origine divină, comunicarea face ca întreg cuprinsul ei să fie de la Dumnezeu, iar continua veghere face ca autorul omenesc să redea fidel și infailibil ceea ce vrea Dumnezeu. Potrivit acestora, inspirația (activă, ca acțiune divină), se poate defini în felul următor: inspirația divină este influența Duhului Sfânt asupra scriitorului omenesc, care cuprinde în sine îndemnul la scriere, sprijinirea și ferirea de rătăcire și comunicarea unor revelații divine pozitive în timpul scrierii. Printr-o asemenea acțiune, Dumnezeu devine autorul principal al Sfintei Scripturi, El însuși fiind autorul propriu-zis al cărții, al cuprinsului, al tuturor adevărilor și ideilor cuprinse în ea, iar omul, autorul secundar (instrumental) care toarnă în formă de grai omenesc, sub continua și activa cooperare și îndrumare a lui Dumnezeu, ceea ce vrea Dumnezeu. Cărțile astfel

scrise au îndoită autoritate: divină, pentru că temeiul lor este inspirația, și pe lângă aceasta și autoritatea umană, întrucât autorii lor sunt demni de crezare și înseși cărțile lor, autentice și întregi.

Inspirația biblică este posibilă și din partea lui Dumnezeu, și din partea omului. Ea este singura cale posibilă de a comunica oamenilor adevărurile religioase, la cunoștința cărora omul, după căderea în păcat, nu ar fi putut ajunge numai cu ajutorul funcțiilor sale intelectuale, întunecate, căci descoperirea individuală externă ar înmulți fără rost minunile, fiecare descoperire externă fiind un amestec al elementului supranatural în cel natural. Descoperirea individuală internă (iluminare, extaz, vis) ar fi lipsită de nota certitudinii și ușor ar putea fi atribuită unor stări sufletești exaltate. Descoperirea prin tradiție ar fi supusă schimbărilor și eventual uitării. De aceea Dumnezeu, pentru a comunica oamenilor adevărurile mântuitoare, a recurs la mijlocul inspirației biblice.

3. Despre natura inspirației biblice

Inspirația poate fi considerată nu numai în înțeles activ, ca acțiune a lui Dumnezeu, ci și în sens pasiv, ca existență în aghiografi și conlucrând cu ei. Întrebarea este: de ce natură a fost această conlucrare și până unde s'a extins? Sau mai concret: care este modul cooperării lui Dumnezeu cu omul la scrierea cărților sfinte?

Când vorbim despre felul conlucrării lui Dumnezeu cu omul la scrierea cărților sfinte, trebuie să ținem seama de următoarele considerații de ordin dogmatic:

a) Dumnezeu, când Se folosește de cauze secundare în scopurile Sale, se folosește totdeauna ținând seama de firea lor. Supranaturalul (influența divină) presupune naturalul (omul) și se bazează pe el. Elementul natural, ca mijloc de acțiune supranaturală, operează după puterile și funcțiile sale, și numai în cazul când aceste puteri sau funcții sunt insuficiente, elementul natural este ridicat și perfecționat. Acest adevăr este cuprins în axioma dogmatică: când Dumnezeu operează în ordine supranaturală, nu distruge naturalul, ci îl desăvârșește și îl suplinește.

b) Dumnezeu nu face lucruri de prisos, ci numai atunci operează, în mod pozitiv și activ, când este necesar. Bineînțeles, precum Dumnezeu nu prisosește unde nu este trebuință, tot așa nu lipsește în cele necesare.

Ținând seama de aceste considerații, trebuie să spunem că inspirația nu necesită întotdeauna revelație în sens restrâns, adică descoperirea unor adevăruri pe atunci necunoscute și, pe cale naturală, de necunoscut. Astfel, o persoană '

poate să aibă darul inspirației biblice fără să i se descopere imediat, prin revelație propriu-zisă, adevărurile pe care Dumnezeu vrea să le comunice oamenilor. În cazul inspirației, funcțiile naturale intelectuale nu se suspendă și nu se stângnesc. Persoana inspirată acționează conform firii sale naturale intelectuale și, numai în caz de insuficiență naturală sau subiectivă, se împărtășește de revelația propriu-zisă. De multe ori aghiografii au fost îndemnați să scrie lucruri pe care au putut să le cunoască pe cale naturală: prin experiență proprie, cercetare, meditare, reflexiune etc. În asemenea cazuri, Dumnezeu numai atunci le vine în ajutor prin revelație propriu-zisă, când funcțiile lor naturale ar fi insuficiente. Așa, de exemplu, n'a fost necesar ca Dumnezeu să-i descopere lui Moise istoria ieșirii din Egipt, când aceea s'a petrecut sub ochii lui și sub conducerea lui. Apoi, multe din cele relatate în Geneză au putut fi cunoscute din izvoare vechi, orale sau scrise. Unii autori biblici chiar amintesc unele izvoare consultate. Astfel, de exemplu, Sfântul Luca (1, 1) amintește despre mai multe încercări de a scrie viața Mântuitorului, pe care, negreșit, le-a consultat, nefiind nici el martor ocular al celor relatate în Evanghelia sa. Autorul cărții a patra a Regilor amintește ca izvor „Cartea Regilor” (4 Rg 14, 18). Tot așa se amintesc izvoare și la alți autori (3 Rg 1, 18; 1 Par 27, 24; 29, 29; 2 Par 16, 11 etc.).

Inspirația deci este însoțită de revelație propriu-zisă numai atunci când Dumnezeu, prin aghiografi, vrea să comunice adevăruri pe care autorul omenesc nu le-a putut afla pe cale naturală (cum sunt: profețiile, misterele, sensurile mistice). În cazurile când Dumnezeu descoperă pozitiv adevăruri, avem inspirație pozitivă, în celelalte cazuri inspirația o numim negativă. În cazul inspirației negative, acțiunea inspiratoare a lui Dumnezeu se mărginește la asistența continuă a autorului, în cursul scrierii, cu scopul de a-l feri pe autor de greșală. Din partea autorului inspirat nu se cere ca să înțeleagă adecvat ceea ce trebuie să comunice, cum este cazul în mistere.

Ca să se cunoască și mai bine modul de cooperare al lui Dumnezeu cu omul în cazul inspirației, trebuie să se mai țină seamă că inspirația este un dar supranatural al lui Dumnezeu. Acest dar este dat aghiografilor nu pentru folosul lor propriu, ci pentru a lucra conform voinței lui Dumnezeu. Deci inspirația, prin natura sa, nu este un dar care să-l facă pe om favorit, totuși inspirația este și dar liber, care depinde exclusiv de voința lui Dumnezeu, fără să presupună în subiect pregătire premergătoare. Inspirația deci nici nu presupune sfințenie anterioară în subiect, dar nici nu aduce ulterior sfințenia lui. Poate să fie cineva sfânt fără să aibă darul inspirației, și poate să fie păcătos și să-l aibă (Caiafa, Balaam). Inspirația nu este dar permanent, ci trecător, care durează până se atinge scopul pentru care a fost dat. Nu se cere nici condiția ca persoana inspirată să fie conștientă de darul inspirației proprii. Pentru aceea poate o persoană să fie inspirată, să acționeze după voia lui Dumnezeu și în cazul când ea crede că lucrează condusă de cauze sau ocazii în aparență naturale. Așa de exemplu, Evanghelistul Marcu, după cum ne spune Tradiția, își scrie Evanghelia la cererea

credincioșilor din Roma, Pavel îi scrie lui Filimon să-i câștige indulgența față de fugarul Onisim. Pretutindeni, Noul Testament are caracter general de scriere ocazională. Ceea ce nu-i împiedica pe aghiografi ca, în ordine supranaturală, să fie îndemnați a împlini voia lui Dumnezeu.

Din cele spuse despre natura inspirației se vede că Dumnezeu a lucrat în mod activ și pozitiv la scrierea cărților sfinte prin aceea că: a) i-a îndemnat pe aghiografi să scrie; b) le-a comunicat ceea ce au să scrie, sau în mod pozitiv, prin revelație propriu-zisă, sau numai prin indicarea subiectului; c) prin supravegherea neîntreruptă în cursul scrierii, ca să-i ferească de greșală. În timpul inspirației, aghiografii au pus în lucrare toate funcțiile sale sufletești. În caz de insuficiență a acestor funcții, i s'au împărtășit prin revelație propriu-zisă adevărurile de comunicat. Acestea toate se cer și ajung pentru ca Scriptura să fie socotită cu adevărat „Cuvântul lui Dumnezeu”.

Nu ajunge însă inspirația pur negativă, cum susțineau unii eretici și cum cred unii autori mai noi (I. Iahn etc.). După părerea acestora, ajunge dacă Dumnezeu îl ferește pe autor de greșală, ca Scriptura să poată fi numită „Cuvântul lui Dumnezeu”, fără să descopere autorilor ei omenești ceva nou. În acest caz însă, Scriptura nu ar putea fi numită pe drept „Cuvântul lui Dumnezeu”, ci doar o carte numai aprobată de Dumnezeu, ceea ce ar scădea mult din prestigiul ei. Acestei păreri i se opune și faptul că în Scriptură se cuprind adevăruri pe care autorii omenești nu le-au putut cunoaște numai din descoperire pozitivă (profeții, mistere).

4. Extensiunea inspirației

Referitor la extensiunea inspirației, în cursul veacurilor s'au făcut două greșeli. Unii au greșit prin exces, extinzând inspirația până la cuvinte (inspirația verbală), alții, dimpotrivă, au greșit reducând inspirația numai la locurile unde este vorba de învățătura pură de credință și de morală.

Inspirația verbală susținută de talmudiști, Luther, Calvin, Zwingli și alți reformatori, apoi de criticul Buxtorf și de mai mulți autori apusei vechi și noi, susține că în Scriptură sunt inspirate chiar și cuvintele în sensul că ele au fost dictate de Duhul Sfânt aghiografilor, sau prin sunete externe, sau le-au fost sugerate prin iluminare internă. Susținătorii mai noi ai acestor teorii sunt de părere că, precum sentințele în parte, deși nu sunt descoperite imediat de Dumnezeu, totuși sunt de origine divină întrucât emană de la o persoană care, prin darul inspirației, este ridicată în ordine supranaturală, tot așa trebuie să credem și despre cuvinte, dată fiind legătura intimă și necesară între idee și cuvântul care o exprimă.

Părerea aceasta însă nu se poate susține, pentru că în cazul inspirației verbale ar fi cu adevărat inspirat numai autograful cărților sfinte. Apografele (copiile) și traducerea nu ar putea avea deplină autoritate, ceea ce ar putea da motive serioase de îndoială privitor la autoritatea textului de azi. În cazul inspirației verbale sunt absolut inexplicabile deosebirea de stil și frazeologie la autorii sfinți. Cum s'ar putea apoi, în acest caz, explica faptul că aghiografii se deosebesc în reproducerea acelorași cuvinte ale Mântuitorului? Să se compare de exemplu următoarele texte: *Jar pe când mâncau ei, Iisus, luând pâine și binecuvântând, a frânt și le-a dat ucenicilor, zicând: Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu*" (Mt 26, 26). „*Și luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat, zicând: Acesta este Trupul Meu, cel ce se dă pentru voi; aceasta să faceți întru pomenirea Mea!*" (Le 22, 19). În caz de inspirație verbală, cum se poate admite că aceleași cuvinte ale Mântuitorului, pe care El le-a spus numai într'un fel, să le inspire Sfântul Duh în două chipuri, ca proprii ale Mântuitorului? Apoi inscripția crucii Mântuitorului a fost una și aceeași. Cum se face că Sfântul Duh a inspirat aceeași inscripție unică lui Ioan astfel: *Jar Pilat a scris și titlu și l-a pus pe cruce. Și era scris: Iisus Nazarineanul, împăratul Iudeilor*" (In 19, 19), iar lui Matei în altă formă: „*Și deasupra capului l-a pus vina Lui scrisă: Acesta este Iisus, împăratul Iudeilor*" (Mt 27, 37)? Apoi imperfecțiunile gramaticale și de dicțiune I se pot atribui lui Dumnezeu atunci când unii autori își atribuie lor aceste imperfecțiuni? Sfântul Pavel, de exemplu, spune: „*Și chiar dacă sunt neiscusit în cuvânt, nu însă în știință...*" (2 Co 11, 6). Firește că limba este a lui, iar „știința” e primită de la Dumnezeu.

Inspirația verbală nu poate fi admisă și pentru motivul că scriitorii sfinți ai Noului Testament, atunci când citează texte din Vechiul Testament, nu fac acest lucru după originalul ebraic, ci, în cele mai multe cazuri, citează textele după traducerea greacă a Septuagintei, sau uneori și după memorie.

Nu se poate admite nici reducerea inspirației numai la locurile unde se cuprinde o învățătură de credință și de morală, căci tot ce se spune în Scriptură este în strânsă legătură cu adevărurile dogmatice, tot ce pare istoric și profan fiind clarificarea, lămurirea sau exemplificarea adevărurilor religioase. Cine ar putea de altfel să traseze o limită de demarcație între adevărurile de credință și textele de referință pur profană?

Potrivit cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, că „*toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu*" (2 Tim 3, 16), Biserica Ortodoxă mărturisește că toate scrierile canonice, cu toate părțile lor, sunt inspirate de Dumnezeu, încât Sfânta Scriptură nu conține nici o eroare și nici o contradicție cu ea însăși. Afirmând inspirația Sfintei Scripturi în totalitatea ei canonică, Biserica n'a împărțit concepțiile despre o inspirație verbală, despre o inspirație limitată sau restrânsă numai la adevărurile de credință și principiile de viață religioasă-morală, sau despre inspirație ca simplă asistență sub forma negativă a Sfântului Duh asupra scriitorilor sfinți. În aceeași măsură ea nu împărțese nici concepția despre o deosebire de intensitate în

acțiunea de influențare a Sfântului Duh, ceea ce ar duce nu numai la o diferențiere calitativă a cărților inspirate, ci și la o diferențiere cantitativă și calitativă a adevărilor de credință, fundamentate pe texte din aceste cărți. Cu aceeași rezervă, Biserica nu împărtășește nici încercarea de a se face, în actul tainic și supranatural al inspirației biblice, o diferențiere între împărtășirea adevărilor de credință și o simplă asistență sau supraveghere a Sfântului Duh, în sensul că inspirația are în vedere numai adevăurile de credință și principiile de morală, în rest fiind doar o asistență pasivă a Sfântului Duh, după care scriitorul sfânt este lăsat să scrie după propriile lui puteri intelectuale.

5. Adevărul Sfintei Scripturi

Din caracterul inspirat al Sfintei Scripturi rezultă adevărul ei. Dacă Scriptura este cuvântul lui Dumnezeu, e cu neputință să se afle în ea greșeală, căci Dumnezeu nu poate nici să înșele, nici să se lase înșelat. Imposibilitatea Scripturii de a greși e urmarea logică a caracterului ei inspirat.

Ca să se înțeleagă bine această însușire unică și extraordinară a Scripturii, e necesar să se facă unele precizări care se impun prin însăși firea lucrurilor.

1. Adevărul este cuprins în întregime numai în textul autograf, fiindcă numai acesta a fost scris sub supravegherea imediată a Sfântului Duh. Apografele și traduceri cuprind adevărul în acea măsură în care textul lor nu se depărtează de cel din autograf (original). Aceasta e chemată să o arate critica textului, care caută să afle din variantele de text pe cele mai probabil autentice. Autenticitatea învățăturii dogmatice din textele de azi este garantată de Biserică prin autoritatea ei divină, deci infailibilă.

2. Caracterul divin al Scripturii nu pretinde ca Scriptura să spună totdeauna adevărul absolut, ci ajunge și adevărul relativ, adică adevărul din punct de vedere al vorbirii populare, din punctul de vedere religios sau antropocentric, cum a fost necesar să vorbească Scriptura ca să fie înțeleasă, drept carte scrisă de oameni și pentru oameni. Nu greșește deci Scriptura când vorbește de răsăritul, apusul sau oprirea soarelui pe cer, căci se iau fenomenele naturii după aparența lor. Nu greșește când socotește Ierusalimul centrul religios al lumii sau când numește soarele și luna „*luminători mari*”, deși sunt corpuri cerești cu dimensiuni și mai mari, care însă pentru viața practică a omului n'au importanță imediată (considerație antropocentrică).

3. Caracterul Sfintei Scripturi nu cere ca scrierile ei să spună totdeauna adevărul obiectiv, ci ajunge și consemnarea că o anumită persoană a spus

cutare lucru sau că a săvârșit cutare faptă relatată de autorul inspirat, fără ca implicit să se afirme că spusele acestei persoane sunt adevăr obiectiv, sau că fapta săvârșită este faptă bună. În Scriptură adesea se reproduc cuvinte străine sau se citează izvoare (orale sau scrise, care pot să fie explicate sau numite și implicite sau nenumite, dar necesar presupuse). Dacă aghiograful aprobă cuvintele reproduse, ele sunt adevăr absolut (de exemplu, cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Unul dintre ei, chiar profet de-al lor, a zis: •Cretanii, pururea mincinoși, fiare rele, pânțece leneșe.’ Mărturia aceasta este adevărată...” - Tit 1, 12-13); dacă le dezaprobă, sunt false („Zis-a cel nebun întru inima sa: 'Nu este Dumnezeu!'” - Ps 14, 1). Dacă nici nu le aprobă, nici nu le dezaprobă, adevărul cuvintelor reproduse rămâne în seama izvorului citat, Scriptura rămânând veridică numai în relatarea lor (adevărul istoric).

Bibliografie

Fr. Leitner, **Die prophetische Inspiration, biblisch-patristische Studien**, Freiburg in Breisgau, 1896; C. Chauvin, **L'Inspiration des divines Ecritures**, Paris, 1896; M. J. Lagrange, **L'Inspiration des livres saints**, în „Revue biblique”, 1896; M. J. Lagrange, **L'Inspiration et les exigences de la critique**, în „Revue biblique”, 1896; T. Păcescu, **Inspirația cărților Sfintei Scripturi**, București, 1907; A. Durând, **Inspiration de la Bible**, în **Dictionnaire apologetique de la Foi Catholique**, II; E. Mangenot, **Inspiration de l'Ecriture**, în **Dictionnaire de Theologie Catholique**, VII, 2068-2266; G. Courtade, **Inspiration et Inerrance**, în **Supplement au Dictionnaire de la Bible**, IV, 483-559; Chr. Pesch, **Inspiratione Sanctae Scripturae**, ed. II, Friburgi Brisgoviae, 1925; H. Lusseau, **Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire**, Paris, 1930; H. Rovența, **Despre inspirația Sfintei Scripturi**, în „Studii Teologice”, 1931; H. Lusseau, **A propos d'un essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire**, în „Biblica”, XII, 1932; G. M. Perrella, **La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani**, Angelicum, XX, 1943; A. Bea, **Deus auctor Sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formen**, Angelicum, XX, 1943; A. Bea, **De Scripturae Sacre Inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae. De Inspiratione et inerrantia Sacrae Scripturae**, Roma, 1947; G. Castellino, **L'inerranza della S. Scrittura**, Turin-Roma, 1949; P. Benoit, **L'Inspiration, in Initiation biblique**, III ed., Paris, 1954; J. P. Weisengoff, **Inerrancy in the Old Testament in religious Matters**, în „Catholic biblical Quarterly”, 1955; Pr. Prof. Sârbu Corneliu, **Revelație și inspirație**, în „Ortodoxia”, 1957, nr. 1; J. Schildenberger, **Inspiration und Irrtumlosigkeit der HL Schrift. Fragen der Theologie heute**, Einsiedeln, 1957; Diac. Ioan Glăjar, **Problema interconfesională a inspirației**, în „Ortodoxia”, 1957, nr. 2; R. A. F. Mekenzie, **Some Problems in the Field of Inspiration**, în „Catholic biblical Quarterly”, 1958; Alex. Jones, **Biblical Inspiration**, Scranton, 1958; J. T. Forestell, **The Limitation of Inerrancy**, în „Catholic biblical Quarterly”, 1958; Pr. Prof. Vl. Preliceanu, **Adaptarea divină la condițiile firii omenești în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur**, în „Studii Teologice”, 1958, nr. 7-8; Pr. Prof. Vl. Preliceanu, **Inspirația Sfintei Scripturi**, în „Ortodoxia”, 1962, nr. 4.

Istoria textului biblic

1. Despre integritatea textului biblic

După ce s'a arătat canonicitatea și caracterul inspirat al Sfintei Scripturi, mai trebuie să ne documentăm asupra problemei dacă textul inspirat a ajuns până la noi neschimbat, așa precum s'a cuprins în autografele autorilor inspirați, căci dacă acest text este schimbat, nu se poate bucura de autoritatea ce i se cuvine în virtutea originii lui divine. Această întrebare se pune cu atât mai vârtos cu cât Sfânta Scriptură este o carte cu un trecut multimilenar. În cursul acestor milenii, textul sfânt s'a citit, s'a studiat, s'a copiat, s'a multiplicat, s'a transcris și tradus de nenumărate ori. A fost apoi tipărit și editat cu diferite scopuri (religioase, materiale, critice, documentare etc). A fost obiect de venerație, dar și de batjocură și de prigoane. A fost tălmăcit și răstălmăcit. Acestea toate nu s'au putut petrece fără să aibă urmări asupra textului însuși. Cel ce caută sau vede în Sfânta Scriptură cuvântul lui Dumnezeu trebuie neapărat să se documenteze și asupra integrității textului în care ni s'a păstrat acel cuvânt al lui Dumnezeu.

Pentru ca să ne putem documenta într-o problemă care atinge îndeaproape autoritatea divină a Scripturii, trebuie să se știe întâi de toate că Sfânta Scriptură este haina în care este îmbrăcat cuvântul lui Dumnezeu. De aceea trebuie să distingem în Sfânta Scriptură elementul esențial divin (elementul dogmatic), și elementul formal omenesc (elementul verbal). Integritatea poate fi deci integritate materială sau dogmatică și integritate formală, critică sau verbală. Păstrarea integrității materiale sau dogmatice nu necesită totodată și păstrarea integrității formale sau verbale. O idee, un adevăr se poate exprima verbal în mai multe feluri fără să sufere adevărul însuși. Dacă vrem să ne documentăm asupra

integrității Sfintei Scripturi, e destul să ne documentăm asupra integrității ei materiale sau dogmatice, căci prin Sfânta Scriptură Dumnezeu a voit să ne comunice adevăruri, idei și nu expresii verbale. Asupra integrității materiale ne putem documenta pe cale istorică. Aceasta se face pe trei căi: 1) Prin compararea recenziilor textului original; 2) prin compararea textului traducerilor vechi cu textul de azi; 3) prin compararea citărilor ce se află în scrierile Sfinților Părinți cu textul de azi. În acest fel ne putem convinge că, deși între diferitele recenzii sunt deosebiri sau variante, aceste deosebiri sunt pur formale sau verbale și nu ating deloc integritatea dogmatică sau esențială care este elementul divin al Scripturii. Deci în concret: integritatea dogmatică s'a păstrat; nu s'a păstrat însă integritatea formală sau verbală. De altfel, păstrarea integrității formale a fost cu neputință din cauza împrejurărilor istorice și imperfecțiunii inerente firii omenești. Pe de o parte, scrierea și forma literelor în continuă evoluție, pe de altă parte, lipsa de atenție, erori de văz și auz (în caz de copiere după dictare) ale copiatorilor, intenția de a înlocui cuvinte, de a reda mai clar ceea ce se părea întunecat, apoi intenția bună sau rea de a schimba textul - sunt tot atâtea cauze care au făcut inevitabile deosebirile de text. Aceste deosebiri în critica textului se numesc variante. Critica textului este chemată să aleagă dintre variante pe cele mai probabil autentice, deci mai apropiate de autograful scriitorilor inspirați.

Deoarece, mai ales în cazuri de exegeză științifică sau dogmatică, adeseori se impune necesitatea de a consulta textul original, se pune întrebarea: oare textul pe care îl avem azi are autoritate suficientă?

Când vorbim despre autoritatea textului Vechiului Testament, întâi de toate trebuie să se facă precizarea că Vechiul Testament, afară de recenzia lui ebraică, are și o recenzie grecească. Atât textul ebraic, cât și cel grecesc sunt socotite ca autentice. Cel dintâi în studiul critic, cel din urmă în studiul critic și în Biserică, unde este aprobat ca recenzie oficială. Din punct de vedere critic religios au autoritate ambele texte. Textul grecesc își revendică autoritatea pe temeiuri critice și pe faptul că în Biserică a fost în uz general și exclusiv, în trecut ca și în prezent. Acesta a fost utilizat de autorii sfinți ai Noului Testament și de scriitorii bisericești. În Biserica Ortodoxă, traducerea s'a făcut și se face și azi de pe textul grecesc. Autoritatea unui text se poate înțelege în două feluri: autoritatea critică, întemeiată pe considerații istorice și critice, și autoritatea oficială, fundamentată pe aprobarea tacită sau exprimată a autorității legale, în cazul textului Scripturii, a Bisericii. Un text oarecare poate să le aibă pe amândouă, pe una dintre ele sau nici pe una, nici pe alta.

În cele următoare se va vedea ce autoritate se poate acorda textului ebraic original și textului traduceri Septuaginta, ca texte utilizate de critică pentru restabilirea recenziei probabile din autografele sfinte.

2. Limba originală a cășilor Vechiului Testament

Cărțile canonice ale Vechiului Testament s'au scris în limba ebraică, cu excepția părților: Ieremia 10, 11; Daniel 2, 4 - 7, 28 și Ezdra 4,7-6, 18 și 7,11-28, care în original sunt scrise în limba aramaică.

Limba ebraică în care s'au scris cărțile Vechiului Testament este limba vorbită de descendenții lui Avraam până la robia babilonică. Avraam, prin Terah și Arfaxad, descendent al lui Sem, fiul lui Noe, venind din orașul Ur al caldeilor, se așază în Canaan unde găsește triburi de origine semitică: pe Refaim, Horei, Kenizei, Kedmonei, toți descendenți din Sem prin spița Lud. Deși istoricește nu este deplin dovedit că aceste triburi au fost autohtone (mulți susțin că, dimpotrivă, canaaneii, descendenții lui Ham, au fost cei mai vechi locuitori ai Canaanului, de la care și-a căpătat și numirea această țărișoară), fapt este că, în timpul așezării lui Avraam în noua lui patrie, aici se vorbea o limbă semitică, care era comună tuturor locuitorilor. Până la scrierea Pentateuhului, care este cea dintâi carte scrisă în ebraică, această limbă a ajuns la un oarecare grad de dezvoltare. De o ulterioară dezvoltare însă nu se poate vorbi, deoarece, dacă se compară limba Pentateuhului cu documentele din timpul celei mai mari înfloriri a literaturii ebraice, din timpul lui Solomon (sec. X), se observă o foarte mică deosebire, ceea ce nu ne îngăduie să vorbim de o evoluție propriu-zisă. Această lipsă de evoluție se explică prin faptul că limba Pentateuhului a avut influență hotărâtoare asupra scriitorilor de mai târziu. Cărțile Scripturii, în fond, nu sunt altceva decât continuarea, explicarea sau ilustrarea celor cuprinse în Cărțile lui Moise. O dată cu încetarea robiei babilonice, limba ebraică încetează de a mai fi în uz, fiindcă în locul limbii lor strămoșești iudeii adoptă limba aramaică, ceea ce s'a putut întâmpla cu atât mai ușor, cu cât această limbă este tot limbă semită, cea mai apropiată de limba ebraică dintre toate dialectele semitice.

Limba aramaică, în care au fost scrise cărțile Sfintei Scripturi amintite mai sus, este ramura aramaică a tulpinii semitice. În vechime a fost vorbită pe întinse cuprinsuri ale Asiei, iar după surparea imperiului asirian (612) devine limba oficială a tuturor provinciilor spre vest de Eufrat, deci și a imperiului neobabilonic. Aceasta era limba vorbită curent de poporul iudeu în timpul Mântuitorului Hristos.

Scrierea aramaică în care ni s'a păstrat textul original al Vechiului Testament este așa-zisa scriere pătrată, după contururile pe care le au caracterele alfabetului, sau scrierea asiriană, după obârșie. Ea s'a format din scrierea feniciană, cu care au fost scrise și autografele Vechiului Testament. Transcrierea și transformarea s'a făcut numai treptat. Traducătorii alexandrini au tradus după originalul cu scriere feniciană, cum arată numele unui oraș care la Iosua 21,16 este numit Ain C"), iar la 1 Paralipomena 6, 59, Așan 0"), deoarece în scrierea feniciană iod și sin au forme asemănătoare. E cert că, în timpul Mântuitorului, transcrierea

a fost terminată, deoarece la Matei 5,18, iota se numește litera cea mică, ceea ce este cazul în ebraică și în alfabetul asirian, nu însă în cel fenician. Origen (în **Ps.** 2, Migne, *P. G.* II, 1103), dar mai ales Fericitul Ieronim (**ProL 1 Gal.**) sunt de părere că scrierea pătrată a fost introdusă de Ezdra. Părerea aceasta însă nu e susținută. Scrierea ebraică în evoluție, asemănarea unor litere din alfabetul ebraic (fenician), transcrierea textului în scriere pătrată, asemănarea unor caractere pătrate între ele și cu cele feniciene au prilejuit multe variante în textul ebraic.

3. Istoria și autoritatea critică a textului ebraic

Manuscrisele originale ale cărților sfinte s'au pierdut. Locul acestora îl dețin azi copiile, care reproduc diferite recenzii de text, provenite de la diferiți copişti. Aceste recenzii nu consună perfect între ele. Cauzele amintite mai sus au făcut inevitabile deosebiri sau variantele de text. Consultând documentele vechi, codicii manuscrise, critica textului caută să restabilească forma originală a textului, prin alegerea a celor mai probabil autentice dintre variante.

În problema aceasta s'au făcut până azi mari eforturi și s'a ajuns la însemnate rezultate. Ultima colecție sau listă a codicilor manuscrise ebraici se află publicată în lucrarea **The Jewish Encyclopedia**, New York and London, 1904, voi. 8, p. 315. Se înșiră aici 15 832 codici aflați în bibliotecile publice sau particulare din Italia, Franța, Anglia, Olanda, Germania, Austria, Danemarca etc. De atunci până azi s'au descoperit de bună seamă și alți codici. Astfel, se află un bogat material documentar la dispoziția criticii textului original. Dintre manuscrise, firește, cele mai valoroase sunt cele mai vechi, căci acestea sunt mai aproape de original. Vechimea unui codice se află din semne critice paleografice. Codicii manuscrise ebraici, în general, sunt de dată recentă. Cel mai vechi manuscris este din secolul IX. Unele fragmente sunt din timpuri și mai vechi. Cauza pentru care nu ni s'au păstrat codici ebraici mai vechi este împrejurarea că textul ebraic a rămas mult timp exclusiv în posesia iudeilor, care aveau obiceiul să distrugă (să ardă) exemplarele uzate ale Bibliei, sau să le așeze în „geniza”, unde să fie expuse pieirii lente, sau să le îngroape în pământ. Aceasta pentru a le feri de profanare. Totuși, pe baza codicilor salvați de la pieire și din operele învățaților iudei, se pot face cercetări critice asupra istoriei textului și asupra schimbărilor introduse și aflate în recenzii.

Din istoria textului ebraic se știe că iudeii, după întoarcerea lor din captivitatea babilonică, și-au dat silința să conserve textul sacru în formă autentică și au luat diferite măsuri să preîntâmpine orice încercare de corupere a lui. În direcția aceasta au lucrat mai întâi cărturarii (soferim), au urmat masoreții și pe urmă corporația punctatorilor.

Cărturarii, aflând și luând în considerare deosebirile între textul ebraic, pe de o parte, și cel care a stat la dispoziția traducătorilor alexandrini, și Pentateuhul samarinean, pe de altă parte, au făcut unele observații critice asupra textului. După mărturia Talmudului, aceste observații au fost următoarele: a) omiterea conjuncției *sau* în cinci locuri - de ex., la Facere 18, 5 să se omită vau de lângă cuvântul **IIIK** (*ahar*); b) îndreptarea textului în 18 locuri. Aceste îndreptări tindeau spre evitarea expresiilor antropomorfe sau a expresiilor blasfemiatorii. De exemplu, la Facere 18, 22, expresia originală: „*șilahve încă a stat în fața lui Avraam*” se îndreaptă de către cărturari: „*Și Avraam încă stătea înaintea Domnului*”; c) *Kere velo chetib*: să se citească, deși nu se află scris. Așa la 2 Regi 8, 3 cărturarii opinează pentru citirea cuvântului **III3**, deși nu se află în text, apoi *kere chetib* să se substituie citirii textuale oficiale, apoi *chetib velo kere* să se citească, deși nu este scris; d) observația critică *necdoth* - [ΓΜΠρ] se crede că sfătuia excluderea unui cuvânt notat cu un semn special; e) observația *sevirim* -, **TDU?** nota o opinie de citire. Alte adnotații erau menite să oprească eventuala schimbare a textului prin introducerea sau omiterea. În scopul acesta se numărau accentele, secțiunile, versetele, literele *ἀπαξ λεγόμενα* etc. De exemplu, numărul versetelor din Facere e de 1534, cuprinse în cuvântul memorial *azlod*- **17TN**. Numărul literelor din Tora e 4.009.000. S'a mai notat versetul din mijloc al unei cărți, cuvântul din mijloc și litera din mijloc. Deși unele din aceste lucrări migăloase par superflue, puerile sau ridicole, totuși ele au oprit orice adăugare sau orice omitere din text.

Notarea grafică a sunetelor vocale este rezultatul unei evoluții îndelungate. La început sunetele vocale nu se notau grafic, ci numai consoanele (așa ceva s'a petrecut și în scrierea altor limbi înrudite, ca limbile arabă, siriană, etiopiană, sau cum se face și azi în limba vulgară arabă). Mai târziu, vocalele se notau cu așa-numitele *matres lectionis* (ajutoare de citire), care însă se puteau permuta ușor și pentru același sunet au avut același semn. De exemplu vau pentru o și u, iod pentru i și e.

Fericitul Ieronim spune că, în timpul lui, vocalizarea se făcea după cum voia cititorul sau după regiune: „*nu importă*, zice el, *dacă se pronunță Salim ori Salem*”(Ep. **73adEv.** 8, Migne, *P.L.* 22, col. 681); „*ceea ce au tradus cu ciumă, în limba ebraică se sene cu trei litere: daleth, beth, reș, fără nici o vocală. Dacă aceste litere le pronunțăm dabar, înseamnă cuvânt; dacă le pronunțăm deber, înseamnă ciumă*” (**Corn. la Avacum** 3, 5). Notarea de azi a semnelor vocale și a accentelor este opera masoreților. Procesul de așezare a acestor semne s'a terminat în secolul VIII, căci în secolul IX este vulgarizat după cum arată codicele manuscris 4445 care se pare că este din anul 850. Modul de pronunțare, firește, este cel din timpul masoreților, ceea ce se vede din compararea textului masoretic cu traducerea Septuaginta, cu cea a lui Achila, cu scrierile lui Origen și ale Fericitului Ieronim, sau cu inscripții asiriene. În determinarea grafică a vocalelor nu a fost, la început, o conformitate între iudei. După sistemul oriental (Babilon),

vocalele se notau deasupra consoanelor, după cel occidental (Palestina) se notau sub consoanante. Sistemul supraliniar avea defectul că pentru mai multe sunete avea același semn grafic (de ex., pentru patah și segol). Pentru acest motiv sistemul infraliniar a fost acceptat în comun.

Multiplele observări și reguli privitoare la textul sacru s'au adunat cu timpul într-o colecție numită *masora*. Etimologia acestui cuvânt este incertă. Unii îl deduc din rădăcina 723 (*sar*) = a lega (legământ, vezi Iz 20, 37), alții de la "itotf (*masat*) = a preda, predanie, tradiție. Este masoră mare, masoră mică și masoră finală. Cea dintâi așază adnotațiile la margine, masora mică o trece în text deasupra rândului, iar cea finală le anexează la sfârșitul cărții. Masora însăși este o lucrare sau o adunare de observații critice, textuale, derivate de la diferiți autori din diferite timpuri. Fixarea în scris a masorei se atribuie școlii iudaice din Tiberiada.

Între școlile rabinice din Babilon și Palestina era deosebire atât în ce privește consoanele, cât și în ce privește vocalele. Cea dintâi e reprezentată de Rabi Moșe ben David, ben Neftali (sec. XI), iar cea din urmă de Rabi Aron ben Moșe, ben Așer (sec. X).

În general, cărturarii sunt socotiți ca unii care au fixat textul consonantic, masoreții au determinat accentele și vocalizarea, iar punctatorii au păstrat și sintetizat lucrările cărturarilor și masoreților. Aceștia revizuiu și îndreptau orice copie a textului, ca să fie conformă cu originalul. Ei se îngrijeau de așezarea vocalelor, a accentelor și a masorei.

După timpul masoreților, numeroși autori, iudei și creștini, s'au ocupat de critica textului ebraic. Astfel în sec. XIII, R. Meir Halevi B. Todros a scris un studiu biblic asupra Pentateuhului (a fost tipărit mai târziu în Florența la 1750 și apoi în Berlin, în 1801). O altă lucrare critica asupra Pentateuhului scrie R. Menachen ben Iehuda din Lozano (sec. XVI). R. Solomon Norzi, pe cheltuiala și tiparul medicului Rafael Chaiin, tipărește la Mantua, în 1742, un comentariu la cărțile Vechiului Testament. Lucrarea lui Norzi le întrece în valoare pe cele anterioare. Cel dintâi autor creștin care ne dă un aparat critic la textul ebraic este Benjamin Kennicott: **Disseratio generalis V. T. Hebraicum**, Oxford, 1780, care studiază 650 codici manuscrși și 40 ediții tipărite. Lucrarea lui este întrecută în valoare și aparat critic de I. B. le Rossi (**Variae lectiones Veteris Testamenti...**, Parmae, 1784-1788). De Roși consultă 731 de codici manuscrși și 352 ediții tipărite. În timpurile din urmă nimeni nu s'a mai angajat la o muncă atât de anevoioasă. Rămâne pentru posteritate prelucrarea materialului atât de bogat, care este cunoscut sau se află încă neștiut în vreo bibliotecă particulară. Rezultatele criticii de până acum au fost utilizate în edițiile critice. Codicii manuscrși ebraici au fost descriși și studiați de Chr. D. Ginsburg în lucrarea celebră: **Introduction to the massoretico-critical edition of the Bible**, London, 1897.

Codicii sau manuscrisele la textul ebraic al cărților Vechiului Testament se împart în două categorii: a. Codicii sfinți sau sinagogali, care conțin textul la Pentateuh sau la părțile și cărțile care se citeau la cult. Ei au formă de suluri din

pergament, pe care textul este scris în coloane, fără vocale și accente, b. Codici particulari, din pergament sau hârtie, cu textul scris în coloane, sau în stihuri la cărțile profetice, având și semnele vocalice.

Până nu demult cele mai vechi manuscrise la textul ebraic erau din sec. IX-X d. H. Începând din anul 1947 au fost descoperite, la început întâmplător de către doi păstori beduini, apoi prin săpăturile făcute de arheologi, numeroase manuscrise și pergamente, cunoscute sub denumirea de manuscrisele sau sulurile de la Marea Moartă, deoarece au fost găsite în pustiul Iuda, la nord-vest de Marea Moartă, în peșterile de la Wadi Qumran sau Kirbet Qumran, Wadi Murabba'at și Kirbet Mird. Manuscrisele și fragmentele sunt redactate în opt limbi și aparțin următoarelor grupe: a) Texte la cărțile canonice ale Vechiului Testament (în ebraică, aramaică, greacă și siro-palestiniană); b) texte la cărțile anaghiinoscomena (bune de citit) și apocrife ale Vechiului Testament (în ebraică, aramaică); c) comentarii la cărțile biblice; d) lucrări despre comunitatea de la Qumran. Dintre manuscrisele biblice, de cea mai mare valoare sunt două suluri descoperite la Kirbet Qumran, dintre care unul conține textul cărții Isaia, iar altul textul și comentariul cărții Avacum (capitolele 1-2). Textul acestor două manuscrise a fost folosit în ediția critică a lui Rud. Kittel, începând cu anul 1951. În general manuscrisele și fragmentele de la Qumran prezintă o dublă valoare, deoarece sunt cu mult mai vechi (datează din perioada dintre sec. II î. H. și sec. III d. H.) decât manuscrisele existente până la descoperirea lor, iar prin comparație cu textul masoretic de astăzi, față de care nu prezintă variante importante, dovedesc păstrarea într-o formă cât mai bună a textului ebraic. Ele sunt o mărturie evidentă pentru păstrarea integrității dogmatice a textului ebraic.

În afară de manuscrisele de la Marea Moartă, unul dintre cei mai vechi codici este codicele cu nr. 4445 păstrat la Muzeul Britanic - Londra. Conține textul la Pentateuh după recenzie occidentală sau palestiniană și datează din secolul IX (după Ginsburg, datează dintre anii 820-850). La Biblioteca de Stat din Sankt Petersburg se află două manuscrise, unul denumit Codex Babylonicus sau Petropolitanus, care datează din anul 916 d. H. și a fost descoperit de Abraham Firkovici, într-o sinagogă din Crimeea, și Codex Leningradensis 19 A, care datează din anul 1008 d. H. Primul conține cărțile celor 16 profeți, cu un text mixt al celor două versiuni, orientală și apuseană, și cu vocalizarea supraliniară; iar al doilea, textul la toate cărțile Vechiului Testament, fiind o copie a manuscrisului de la Alep. Dintre codicii care conțin întreg Vechiul Testament avem codicele aflat în sinagoga sefardică de la Alep, din anul 950, și codicele Harley, existent în Muzeul Britanic sub nr. 1528, datând din anul 1300. Restul manuscriselor sunt din secolele XII-XVI.

Pentateuhul samarinean, care cuprinde o recenzie a Pentateuhului cu scriere veche feniciană, e de mare valoare în critica textului ebraic. De acest Pentateuh se folosesc samarinenii până azi. Acest Pentateuh ne arată păstrarea integrității de fond sau conținutul (dogmatic) textului ebraic, în general.

Poporul samaritan s-a născut din amestecul evreilor rămași în Israel, după ce regele Sargon îi deportează în anul 722 î. H. pe locuitorii de aici cu populație colonizată din provinciile Avah, Emath și Sefarvaim, în locurile rămase nepopulate (2 Rg 17, 24). Religia acestui nou popor a fost un amestec dintre religia mozaică și idolatria noilor coloniști. Noul popor și noua religie a păstrat din cărțile Vechiului Testament numai Pentateuhul. Între evrei și samaritani, din cele mai vechi timpuri a fost un antagonism neîmpăcat, care în cele din urmă s'a transformat în ură.

Pentateuhul samaritan a fost cunoscut în vechime. Despre el fac amintire Origen în Exapla și Fericitul Ieronim în **Prolog**. Gal. După timpul lor însă i se pierde urma, până când celebrul pelerin creștin, Petru della Valle, îl descoperă într-o sinagogă din Damasc și îl aduce în Europa (1616). Mai întâi a fost tipărit în Poliglota din Paris - 1645 -, apoi în Poliglota din Londra. Manuscrisele au text fără semne vocalice și fără accente. Dacă se compară cu textul ebraic, se află multe deosebiri (omisiuni, transpuneri, adaosuri, repetări). În general, Pentateuhul samaritan a păstrat mai bine textul consonantic. Se deosebește și de textul Alexandrinei, cu care consună în multe locuri, împotriva celui masoretic. Se constată particularitatea că Samaritanul evită antropomorfismele (de ex. la Numere 22, 20, în loc de „*Dumnezeu*” are „*îngerul Domnului*”) și are o mare tendință polemică cu iudeii, de exemplu la Deuteronom 27,4, în loc de „muntele Ebal”, Pentateuhul samaritan are „muntele Garizim”, unde era templul lor.

Referitor la originea Pentateuhului samaritan sunt trei ipoteze: unii socotesc că originea lui datează din timpul schismei lui Ieroboam (sec. X î. H.), când cele 10 triburi din nord s'au desprins de unitatea națională și s'au constituit ca regat independent. De atunci încă, acest rege ar fi păstrat din Scriptură numai Legea lui Moise. Alții cred că samaritanii au căpătat Pentateuhul de la preotul pe care Asarhadon îl trimite din captivitate în țară. Iar alții sunt de părere că ar data din timpul schismei lui Mânase, întâmplată în secolul V, după întoarcerea iudeilor din captivitatea babilonică. Dintre aceste păreri prima pare mai probabilă.

În ce privește aportul critic pe care îl aduce Pentateuhul samaritan în problema păstrării integrității dogmatice a textului biblic, se constată, în general, că Pentateuhul samaritan confirmă păstrarea acestei integrități. Deosebirile se socotesc simple variante ale aceluiași text, survenite din motive explicabile pe cale critică și istorică.

Cele mai vechi ediții tipărite ale textului ebraic sunt următoarele:

1. Ediția din Soncino a tipografului Abraham ben Chaiim (1488), făcută după codici germani și francezi.

2. Ediția Poliglotă din Alcalá (1514-1517). Editorii s'au folosit de manuscrise din Madrid și ediția din Neapole (1491-1493). În vocalizare și accente această ediție se deosebește de tradiția masoretică.

3. Biblia rabinică a iudeo-creștinului Felix Pratensis, apărută în tipografia lui Daniel Bomberg în Veneția (1516-1517). Textul vocalizat, în substanță, este identic cu al masoreticilor.

4. Biblia rabinică a lui Iacob ben Chaiim, editată de Daniel Bomberg (Veneția, 1524-1525), cu textul masoretic, având masora mare și mică. Textul fiind corectat după toate indicațiile masoreticilor, și având întregul aparat masoretic, Chr. D. Ginsburg a considerat-o drept tipul textului masoretic.

5. Poliglota din Antwerpen (1569-1572), publicată pe cheltuiela regelui spaniol Filip II și denumită **Biblia regia**. Are textul ebraic după Poliglota din Alcalá.

6. Poliglota din Paris (1629-1645), o retipărire a Poliglotei din Antwerpen.

7. Poliglota din Londra (1657), editată de Brian Walton, conține, pe lângă textul ebraic, cele mai multe traduceri.

8. Ediția lui Ev. van der Hooght (Amsterdam și Utrecht, 1705). A devenit exemplarul după care s'au făcut toate edițiile următoare.

9. Ediția lui I. H. Michaelis (Halle, 1720).

10. Ediția lui S. Baier Fr. Delitzsch: Editio critica masoretica. Ediția, în urma morții autorilor, a rămas incompletă. Au apărut în această ediție (1868-1895) Facerea, Isaia, Iov, cei 12 Profeți mici, Cartea Psalmilor, Proverbele, Daniel, Ezdra, Neemia, Iezechiel, Megiloth, Paralipomena, Iosua, Judecătorii, Ieremia, Cărțile Regilor.

11. Ediția critică a textului masoretic, publicată de Chr. D. Ginsburg la Londra (1894 - și 1905-1906). Conține textul ebraic din ediția masoretică a lui Iacob ben Chaiim, cu unele variante, redată după manuscrise aflate la Muzeul Britanic.

12. Biblia Hebraica, editată de Rudolf Kittel în colaborare cu alți savanți (1905-1906), având la bază textul masoretic din ediția lui Iacob ben Chaiim. Începând cu ediția a III-a (Stuttgart, 1929) se folosește și textul din Codex Leningradensis 19 A, iar de la ediția a V-a (Stuttgart, 1951) are și aparat critic special pentru textele la Isaia și Avacum din manuscrisele de la Marea Moartă. Astăzi a ajuns la ediția a XVI-a (Stuttgart, 1973), fiind cea mai bună ediție critică a textului ebraic.

13. Tot pe baza textului ebraic din Codex Leningradensis, sub conducerea lui Karl Elliger și Wilhelm Rudolph, în colaborare cu alți cercetători, este publicat un text critic al Bibliei ebraice sub titlul: **Biblia Hebraica Stuttgarteiisia** (Stuttgart, 1967-1977).

Concordanțe verbale la textul cărților Vechiului Testament au publicat: I. Buxtorf (1632), I. Furst (1840), S. Mandelkern (1896), iar în timpul mai nou Gerhard Lisowsky a publicat o concordanță ebraică, în colaborare cu Leonhard Rost, **Konkordanz zum hebraischen Alten Testament**, ajunsă la a II-a ediție (Stuttgart, 1958).

Critica științifică, în general, acordă autoritate textului ebraic. Din istoria lui se cunoaște că textul s'a schimbat între timp și el nu este identic cu cel din autograf. S'au făcut în cursul timpului încercări de îndreptare și s'au luat măsuri

pentru a fi ferite de schimbări ulterioare. Cu toate acestea, starea lui de azi nu corespunde întru toate originalului și cuprinde unele greșeli care au existat încă din timpuri vechi și s'au perpetuat până în zilele noastre. Astfel, la Facere 49,10, cuvântul *Π'?! (silo)* este evident greșit, căci în original a trebuit să stea *Π Vi (șelo)*. Aceasta o arată Pentateuhul samaritan, Septuaginta, Achila, Symah, Teodotion, Targumul Ionathan, Onkelos, Peschitto și vreo 38 codici manuscrise care aici traduc a cui este, deci îl iau ca genitiv sau dativ *iiVriN iașer lo*), pierzându-se substantivul. Și Fericitul Ieronim are această greșală: *Qui mittendus est*, sau împăciuitorul, cum redau traduceriile noastre. De asemenea, este greșit cuvântul *"HÎO icaari*) din Ps 22, 17, unde traduceriile vechi presupun *UTIXD (caaru)* = au străpuns, au zdrobit, au deformat. Așa traduc Septuaginta, Vulgata, Achila, Simmah, Theodotion etc. Apoi cuvântul *72 (bar)* din Ps 2, 12 este tradus de unii prin *fiu*, de alții prin *învățătură*, de alții prin adverbul *curat*; probabil că din text s'a pierdut un cuvânt care ar lămurii sensul. Deci, deși textului masoretic i se atribuie autoritate critică, aceasta totuși nu e autoritate absolută, ci numai relativă. Textul masoretic, adică textul original ebraic, nu are autoritate legală și oficială. Nici în Răsărit, nici în Apus acest text nu a fost în uz public, de aceea Biserica Ortodoxă se folosește de ambele texte, ebraic și grec (Septuaginta).

4, Cele mai vechi traduceri ale Vechiului Testament

Încercările de a reconstitui textul original, autentic, pe bază de paralelism sau metrică poetică, încă nu au dus la nici un rezultat pozitiv până azi.

a) Din punctul de vedere al criticii textului și al integrității dogmatice a Sfintei Scripturi au mare importanță traduceriile vechi, mai ales cele făcute de pe textul ebraic. Traducătorii vechi au avut la dispoziție o recenzie a textului original deosebită de recenzia masoretică pe care o avem noi azi. Aceste traduceri, ca printr'o oglindă, ne redau forma textului din timpul în care s'au făcut. Astfel avem la îndemână un excelent mijloc de a ne documenta asupra păstrării integrității dogmatice a textului sfânt. Dintre toate traduceriile vechi, de mai mare importanță e traducerea Septuaginta. Afară de însemnătatea critică, Septuaginta mai are și însemnătate dogmatică, întrucât este textul biblic care are și aprobarea, cel puțin tacită, a Bisericii, deci are și autoritate oficială. Această autoritate și-a câștigat-o prin utilizarea textului ei și de către autorii sfinți ai Noului Testament și, după pilda lor, prin uzul continuu și exclusiv al ei în Biserica veche și în Biserica noastră Ortodoxă, până în zilele noastre. Lucru care nu se poate spune despre textul masoretic sau despre alte traduceri.

b) Cea mai veche traducere a Sfintei Scripturi, și totodată, cea mai veche transpunere a unui text în altă limbă, este traducerea Septuaginta.

Documentul cel mai vechi, care ne dă informații despre originea Septuagintei, este epistola lui Pseudo-Aristea, prefectul gărzii regale a regelui Egiptului, Ptolomeu Filadelful (284-247 î. H.). Acesta, într'o scrisoare scrisă fratelui său Filocrat, spune că Demetrius Falereul, bibliotecarul regal din Alexandria, îl sfătuiește pe stăpânul său, regele Ptolomeu, să dispună traducerea Legii iudeilor pentru a fi păstrată în biblioteca din Alexandria. Regele primește sfatul și-l trimite pe Aristea în Ierusalim să ceară arhierelui un exemplar al Legii și 72 bărbați (din fiecare seminție câte 6). Pe aceștia, regele îi primește cu mare pompă și îi așază într'o clădire, pe insula Faros. Aici cei 72 bărbați, în 72 zile termină traducerea Legii, care apoi este așezată, spre păstrare, în Biblioteca regală din Alexandria. Iudeii din diaspora alexandrină obțin și ei, pentru întrebuințare religioasă, un exemplar al traducerii. Așa ne istorisește epistola amintită originea acestei traduceri.

Deși în vechime (afară de Fericitul Ieronim) se atribuia istoricitate și deplină autoritate acestei epistole, azi s'a dovedit până la evidență că este plăsmuită și nu este autentică. Cu toate că epistola nu este autentică, nu se contestă unele fapte relatate în ea. Astfel, este cert că această traducere s'a făcut prin secolul III î. H. Însăși epistola datează de prin secolul II. Ea este cunoscută filosofului elenist Aristobul (Clement din Alexandria, **Strom.** 1, 22), lui Filon, Iosif Flaviu, Eusebiu, Epifaniu ș. a. Din faptul că această traducere este denumită în mod constant Alexandrină de către tradiție se vede că locul traducerii a fost Alexandria, iar din faptul că traducerea este numită Septuaginta, rezultă că numărul traducătorilor a fost mai mare, deși numărul de 72 este fictiv. Azi, în general, se crede că traducerea a fost făcută pe rând. La început, probabil, a cuprins numai Legea lui Moise. În secolul II î. H. s'a tradus și ultima carte, înțelepciunea lui Isus Sirah, cum se vede din prologul acestei traduceri. Celelalte amănunte sunt fictive, implicit scopul cu care s'ar fi făcut traducerea, deoarece, după toată probabilitatea, s'a făcut pentru scopurile liturgice ale iudeilor din Alexandria. În scurtă vreme, traducerea obține mare autoritate nu numai la iudeii din Egipt, ci și la cei din alte părți (diaspora) unde iudeii vorbeau numai grecește, ba chiar și la iudeii eleniști din Palestina și Ierusalim. Autoritatea mare a Septuagintei se explică și prin credința generală în originea ei miraculoasă, atribuindu-i-se cu vremea chiar caracter divin, pe baza unor legende în legătură cu facerea traducerii. Astfel Filon (**De vita Mois. II**) spune categoric că traducătorii au fost inspirați, căci deși au lucrat izolați în camere separate, traducerea tuturor a conșunat verbal. Sfântul Justin mai adaugă la acestea și alte amănunte legendare pe care le-au păstrat și samarinenii (**ApoL I, 31**)- După ivirea creștinismului și după dărâmarea Ierusalimului însă, iudeii încep a o îndepărta, pe de o parte pentru că a fost adoptată exclusiv de creștini, iar pe de altă parte pentru că, din rigorism fariseic, urau tot ce era de proveniență străină de Palestina. Îndepărtarea Septuagintei cu vremea s'a schimbat în ură, ajungându-se până acolo că pe ziua

de 8 a lunii Tebet s'a orânduit post pentru pomenirea profanării textului sfânt, prin traducerea lui în limba greacă, limbă profană. „Și a fost grozavă ziua aceea (când s'a făcut traducerea grecească a Scripturii), ca și ziua în care s'a făcut vișelul de aur" (**Trac. Soferim** 1, 7). La creștini însă, autoritatea Septuagintei a fost în continuă creștere. Ea devine în uz general și exclusiv. Fericitul Augustin (**Ep. ad. Hier.**) și Rufin (**ApoL** II, 32) se supără pe Fericitul Ieronim pentru că face traducerea Scripturii Vechiului Testament din original ebraic. Fericitul Augustin nu înțelege de ce nu e bun pentru Ieronim textul Alexandrinei, care a fost bun pentru Hristos și Sfinții Apostoli. Toate traducerile vechi, afară de Peschitto, au fost făcute după textul Septuagintei. Aceasta fiind starea generală de apreciere a acestei traduceri, creștinii neglijau deosebiriile dintre Septuaginta și textul ebraic. Ba s'a ajuns până acolo, că textul ebraic, în uz exclusiv la iudei, a fost suspectat de falsificare. La rândul lor, iudeii aduceau această vină Septuagintei.

Utilizarea exclusivă în cercuri tot mai mari a Septuagintei în Biserica primelor veacuri a avut ca urmare multiplicarea copiilor, ceea ce a făcut inevitabile variantele de text între diferitele recenzii. Neglijența copiștilor, silința lor de a îndrepta unele expresii ebraizante ale traducerii, deosebiriile vădite între Septuaginta și textul ebraic, dezacordul cu alte traduceri făcute între timp, acuzația adusă creștinilor că au falsificat textul sfânt, toate la un loc au necesitat o punere la punct a autorității Septuagintei și a îndreptării greșelilor strecurate în ea. Această operă de mare însemnătate o face cel mai indicat om al epocii respective: Origen, director al școlii catehetice din Alexandria.

El adună toate traducerile din acel timp și compune monumentală operă **Exapla**. Aceasta a fost o lucrare în șase coloane (de aici numirea de **Exapla**), care a reprodus textul sfânt în șase coloane paralele. Coloana întâi cuprinde textul ebraic cu litere ebraice, coloana a doua textul ebraic cu litere grecești, a treia, traducerea lui Achila, a patra, a lui Symmah, a cincea, textul Septuagintei și a șasea, traducerea lui Teodotion. Scopul lui Origen a fost să arate autoritatea Septuagintei prin acela că textul ei nu este falsificat și să îndrepte greșelile care s'au strecurat în ea. În coloana Septuagintei își face Origen și observările critice prin așezarea de semne critice utilizate în timpul său. Textul Septuagintei îl studiază în raport cu textul ebraic. Părțile netraduse în Septuaginta și aflate în textul ebraic le suplinește din altă traducere (a lui Teodotion) și le notează cu asterisk (*); cele aflate în plus în grecește față de textul ebraic le notează cu semnul ștergerii: obelos (-). Pe alocuri, Exapla se transformă în Eptaplă, Octaplă și Eneaplă, după cum ajunge și în posesia altor traduceri. Afară de semnele critice amintite mai sus, Origen utilizează și alte semne critice (metobel, lemnisc, ipolemnisc etc). Opera lui Origen, de dimensiuni foarte mari, a fost așezată spre păstrare în biblioteca Sfântului Pamfil din Cezareea. Ieronim, în secolul IV, o consultă încă aici. Din cauza volumului ei foarte mare (50 volume, cea. 12.000 pagini în folio), Exapla probabil n'a fost copiată niciodată. Exemplarul original s'a distrus căzând pradă flăcărilor, precum se crede, cu ocazia cuceririi orașului

de către mahomedani, în anul 638. Din inițiativa lui Eusebiu și Pamfil, din Exapla s'a copiat coloana Septuagintei cu semnele critice. Textul acesta a fost apoi răspândit în Biserică și se numește *recenzia exaplară* (*textul exaplar* sau το Εύσεβίου, το Βφλίου Εύσεβίου), față de recenzia veche anteorigeniană, numită κοινή έκδοσις, recenzia vulgară. În unii codici mai vechi (Codex Saraviensis și Coislinianus) ni s'au păstrat unele fragmente din recenzia exaplară cu semnele critice ale lui Origen.

Scopul lui Origen însă, de a da un text îndreptat și restabil, nu s'a realizat, înmulțindu-se textul exaplar, s'au introdus și în acesta variante. Semnele critice ale lui Origen n'au fost respectate. Cu încetul s'a creat o adevărată confuzie în jurul textului. Apoi recenzia vulgară anteorigeniană n'a ieșit cu totul din uz. Revizuirea textului Septuagintei a rămas și pe mai departe chestiune actuală, făcându-se noi încercări de revizuire. O asemenea revizuire a făcut presbiterul Lucian din Antiohia (311). Textul îndreptat de el s'a răspândit în Bisericele din Siria și Constantinopol. În Biserica din Egipt face o revizuire a textului Ezihie (311). Textul revizuit de Ezihie s'a răspândit în Bisericele din provincia Alexandriei. Critica modernă a textului Vechiului Testament încearcă să restabilească recenzia vulgară anteorigeniană. Mijloacele cu care se așteaptă să se ajungă la rezultat în această încercare sunt: citatele lui Iosif Flaviu, ale lui Filon, operele scriitorilor bisericești din secolele I și II, recenzia exaplară cu adnotațiile lui Origen (puține câte ni s'au păstrat) și pe urmă traducerile făcute după textul Septuagintei înainte de Origen. În acest studiu s'au remarcat învățații Nestle, P. Lagarde, Rahlfs, Houbigant și mai ales Bernard Montfougon, care a făcut studii foarte întinse în chestiunea traducerii Septuagintei. Autoritatea acestei traduceri este mare. Integritatea dogmatică a textului ei e mai presus de orice discuție.

Cu toate că între Septuaginta, Vulgata și textul ebraic este deosebire destul de însemnată, totuși nicăieri deosebiriile nu ating chestiunile dogmatice. Textul după care s'a făcut traducerea diferă și de textul masoretic, și de textul ebraic după care și-a făcut traducerea Fericitul Ieronim. Septuaginta consună mai bine cu textul Pentateuhului samarinean. Textul Septuagintei consună mai bine cu textul ebraic la Pentateuh, cărțile istorice și Pildele lui Solomon. E mare deosebirea la Iov, Estera, dar mai ales la profetul Ieremia, care în grecește e mai scurt cu aproximativ 2.000 cuvinte decât textul ebraic. Cartea profetului Daniel se deosebește atât de mult, încât Biserica a adoptat traducerea lui Teodotion în locul textului Septuagintei. Peste tot în Septuaginta se află multe adaosuri, omiteri și inversări de texte față de textul ebraic de azi. Alta este în Septuaginta și ordinea, și numărul cărților sfinte. Ca să se recunoască natura acestor deosebiri, iată câteva exemple: în cartea 3 Regi 8,16, Septuaginta are mai mult decât textul ebraic cuvintele: „*Să se aple numele Meu*". Citirea aceasta o confirmă ca autentică 2 Paralipomena 6,6. La cartea Iosua 2,1 se află în plus cuvintele: „*Și ducându-se acei doi tineri, au venit în Ierihon*". În schimb nu sunt traduse în Septuaginta cuvintele *caașer nișbatem* de la Iosua 6, 22. Pe lângă deosebiri, traducătorii

alexandrini au și unele proprietăți comune. Tetragramul *"IWT* (Iahve) îl traduc totdeauna cu Κύριος = Domnul; rezolvă adesea expresiile tropice, pe cele obscure sau obscene le înlocuiesc, evită după puțină antropomorfismele și antropopatismele, traduc însă fidel profețiile mesianice, adesea chiar mai clar. Deosebiriile sau mai bine-zis proprietățile traducătorilor însă nu ating autoritatea Septuagintei, căci textul ei este socotit ca având deplină autoritate dogmatică. Totuși, cel mai apropiat de textul original ebraic e cel masoretic. Acolo însă unde textul Septuagintei concordă cu textul samaritan și, eventual, cu alte traduceri mai vechi, se preferă Septuaginta textului masoretic. În general nu se presupune că traducătorii alexandrini ar fi adăugat ceva de la ei. E cert că traducătorii au avut la îndemână alt text, diferit de cel masoretic de azi. În vechime au existat două recenzii ale textului ebraic. Una era recenzia oficială în uz în secolul II d. H., care ni s'a păstrat în textul masoretic, iar o altă recenzie era mai veche, de care s'au folosit traducătorii alexandrini.

Cele mai vechi manuscrise care ne-au păstrat textul Septuagintei sunt: Codicele Vatican, scris pe la jumătatea secolului IV. După părerea comună este cel mai vechi codice manuscris al Vechiului Testament. Acest codice redă recenția vulgară anteorigeniană. Originalul a fost scris în Alexandria. Textul Vechiului Testament al acestui codice mai întâi a fost publicat de Papa Sixtus V în 1587. S'a publicat în mai multe rânduri și în ediții fotocopice.

Codicele Alexandrin, tot din secolul IV, datorit de Chirii Lucaris în 1628 regelui englez Carol I, se păstrează în Muzeul Național din Londra. O ediție facsimilă publică G. Baber, Londra, 1816-1828.

Codicele Sinaitic, descoperit de C. Tischendorf în Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Muntele Sinai (1854), se află în Sankt Petersburg. A fost scris în secolul IV. Păstrat la început la Sankt Petersburg, codicele se află astăzi la Londra. În anii 1976-1977, în urma unor reparații făcute la Mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai, s'au descoperit mai multe manuscrise vechi, printre care și primele patru pagini din Codex Sinaiticus (începutul la textul Facerii), din cele opt pagini care lipseau.

Codicele Sfântului Efrem, sau parisian, e din secolul V și se află în Paris. Cuprinde numai fragmente din Vechiul Testament.

Alți codici de mai mică importanță sunt: Codicele din Veneția, din secolele VIII-IX; Codicele Marchalian care cuprinde cărțile profetice. Se crede că reproduce recenzia lui Ezihie. E din secolul VI. Codicele Cottonian cuprinde fragmente din Facere. E din secolele V-VI. Codicele Coislinian cuprinde Octateuhul în recenzia exaplară, e din secolele IV-V.

Cea mai veche ediție tipărită a Septuagintei este cea din Poliglota din Alcala (1514-1517), apoi a lui Aldus Manutius (Veneția, 1518), ediția Sixtină (Roma, 1587), Grabe (Oxford, 1707). Cele mai noi ediții sunt: a lui Brooke și Mc. Lean (Cambridge, 1911) și a lui Rahlfs (1935).

5. Alte traduceri grecești ale Vechiului Testament

a) După ce iudeii au respins traducerea Septuagintei, s'a ivit necesitatea să li se facă alte traduceri, care să o înlocuiască și, după dorința lor, să fie mai conforme cu textul ebraic. Dintre aceste traduceri, din punct de vedere critic, cea mai însemnată este a lui Achila.

Achila a fost la început păgân, originar din Sinope, ținutul Pontului. Mai târziu s'a încreștinat. Fiind pus de împăratul Adrian (117-128 d. H.) mai mare peste lucrările de reconstruire a Ierusalimului, aici face cunoștință cu iudeii și le învață limba. Ajunge mai apoi în conflict cu Biserica din care este scos. Atunci el, din răzbunare, se face prozelit iudeu (Sfântul Epifaniu: **De mensuris et ponderibus**, Migne, P. G. 43, col. 260). După ce trece la mozaism, face o traducere a Scripturii Vechiului Testament care, pentru fidelitatea traducerii, dusă până la servilism, este adoptată de iudei în locul Septuagintei. Tendința polemică față de creștinism a fost un alt motiv ca iudeii să o prefere tuturor celorlalte traduceri grecești, care s'au făcut și după traducerea lui Achila. Origen, Fericitul Ieronim, Epifaniu ș. a. laudă calitățile lui Achila ca bun traducător, și cu toții recunosc valoarea și autoritatea mare a traducerii lui. Fericitul Ieronim îl numește cel mai bun interpret al cuvintelor ebraice (**Ep. 28 ad Marcellum 2**), iar critica modernă constată că Achila este martorul cel mai bun în materie de lexicografie și etimologie, de aceea o preferă față de alte traduceri. Autoritatea și importanța deosebită ce se acordă acestei traduceri se explică și cu tendința lui Achila de a da o traducere cât se poate de fidelă. Această tendință l-a dus pe autor la un adevărat servilism și la exces de zel care, deși din punct de vedere literar este defect, din punct de vedere al criticii textului este un mijloc excelent pentru cunoașterea stării de atunci a textului ebraic. Achila a voit să redea în traducerea sa forma textului original, deoarece în timpul acela Septuaginta a fost respinsă pe motivul că e falsificată de creștini și nu corespunde textului original. De aceea Achila ține să redea în grecește chiar și particularitățile limbii originale, etimologia cuvintelor, până și sufixele și prefixele gramaticale, ca să fie cât se poate de perfectă concordanța între original și traducere.

Astfel deoarece cuvântul **nX"Q** *{bereșit*, la început) se derivă din rădăcina .KT *{ros* = cap), voind să redea etimologia originală, îl traduce cu *εν κεφαλαίῳ* (κεφαλῇ = cap). în capitolul 1, 5 al Facerii, deoarece „lumina" e la dativ ΦΝ7 (*leor*), Achila, împotriva firii limbii grecești, lângă verbul *καλέω* pune cazul dativ και ἐκάλεσεν ὁ Θεός τῃ φωτί. Particula **FIK** (ei) o redă cu prepoziția σύν cu acuzativ ἐκτίσεν ὁ Θεός συν τον οὐρανόν /O.FJ IIN (ei *hașamaini*). Tendința polemică față de creștinism pare a se manifesta prin traducerea cuvântului

„fecioară” de la Isaia 7, 14 nu cu παρθένος (Septuaginta), ci cu νεανίς, tânără. Cuvântul Πῦ (masiab) niciodată nu e tradus cu χριστός. De aceea constată Fericitul Ieronim că Achila, alături de Symmah și Teodotion, a întunecat multe profeții mesianice, „multa mysteria Salvatoris sub dola interpretatione celavit” (**Pref. la Iov**). Cu toate că din punctul de vedere al limbii grecești traducerea e fără valoare, pentru critica textului sacru are cea mai mare importanță, fiindcă pe de o parte ne arată starea textului ebraic din secolul II d. H., pe de altă parte este dovada istorică pentru păstrarea integrității textului original, deci indirect arată și valoarea critică a textului masoretic. Traducerea lui Achila a fost adoptată de iudeii eleniști în locul Septuagintei, precum spun Fericitul Ieronim, Origen și alți scriitori bisericești. Din traducere ni s’au păstrat însă numai câteva fragmente la scriitorii vechi.

b) O altă traducere grecească face Symmah în timpul împăratului Marc Aureliu (161-180 d. H.). Symmah, după Epifaniu (**De mens. et pond.** 15), a fost de neam samarinean și a trecut la iudaism. Iar după Eusebiu și Fericitul Ieronim a fost ebionit. Traducerea lui nu este literară, servilă, ca cea a lui Achila. Limba traducerii e elegantă. Traducătorul caută cu tot dinadinsul să redea sensul, de aceea pe alocuri trece la parafrază. Numele proprii ebraice le transcrie literal în grecește. Încearcă să evite antropomorfismele. Fericitul Ieronim, în genere, apreciază mult această traducere. Azi, alături de Vulgata și Septuaginta, este socotită cea mai bună traducere a Vechiului Testament după originalul ebraic. Traducătorul are perfectă cunoștință de limba ebraică și greacă și are calități necesare unui bun traducător. Traducerea s’a păstrat numai în fragmente.

c) În timpul împăratului Commodus (180-183 d. H.), Teodotion face o altă traducere grecească, care ține calea mijlocie între traducerea servilă a lui Achila și cea mai liberă a lui Symmah. Azi, în general, e socotită mai mult ca o revizuire a textului Septuagintei, decât ca o traducere propriu-zisă. Fapt pe care îl remarcă Epifaniu (**De mens. et pond.**, Migne, P. G. 43-264). Aceasta e prima traducere care, în afară de cărțile canonului iudaic, are și suplimentele anaghinoscomena (bune de citit) la Daniel și câteva părți din Ieremia, care lipsesc din Septuaginta. Origen pare că o prețuiește mai mult decât pe celelalte traduceri, deoarece toate întregirile făcute în Septuaginta le ia din Teodotion. Biserica înlocuiește cartea Daniel din traducerea Septuagintei, în întregime, cu cea din traducerea lui Teodotion. Despre persoana traducătorului se știu puține date. După Sfântul Irineu, e originar din Efes, după alți autori e din Pont, după unii e marcionit, după Ieronim e ebionit. Cert este că a trăit pe la sfârșitul secolului II.

d) Afară de aceste traduceri, Origen în **Exapla** și Ieronim în comentariile sale mai amintesc și utilizează și alte traduceri și anume una notată cu ε' (πέμπτη - a cincea), apoi ζ (έκτη - a șasea) și ζ' (εβδόμη - a șaptea). Despre aceste

traduceri însă nu se știe nimic, nici când s’au făcut, nici de ce proveniență sunt. Despre a șaptea, Ieronim spune că a fost făcută de un creștin (**Com. la Ave.** 3, 3). Nu se știe dacă aceste traduceri au cuprins Scriptura întreagă sau numai fragmentar câte o carte sau mai multe cărți. Din operele scriitorilor bisericești se poate afla doar atât: că a cincea a cuprins patru cărți ale Regilor, Iov, Psalmii, Cântarea Cântărilor, 12 profeți mici; a șasea: Iov, Psalmii, Cântarea Cântărilor, Avacum; a șaptea: Psalmii.

6. Targumele sau parafrazele aramaice

Targumele (de la תרגום - *targumini*), sunt traduceri libere, care s’au născut din necesitatea practică a acelor iudei, care, în locul limbii lor strămoșești, au adoptat, ca limbă vorbită curent, limba aramaică, pentru a înțelege Scriptura. După întoarcerea din robie, cu scurgerea timpului, s’a sfârșit procesul început încă în timpul petrecerii în Babilon, de a renunța la limba maternă și a o înlocui cu cea aramaică, un alt dialect al limbii semitice. Că acest proces a început încă în Babilon, se vede din limba aramaizantă și părțile aramaice ale cărții lui Daniel. Cum s’a desăvârșit acest proces, nu se știe. Se știe doar că în timpul Mântuitorului, limba ebraică era limba trecutului. Și deoarece, atât în serviciile divine publice, unde se făceau citiri din Scriptură, cât și în instrucția catehetică, era necesar să se citească și să se tâlcuiască textul sfânt, acesta trebuia să se facă în limba vorbită și înțeleasă de toți. Așa s’au născut parafrázările textului ebraic în limba aramaică. Aceste parafrázări s’au făcut la început numai oral. Cu timpul s’au fixat și în scris. Aceste parafrázări se numesc în limba aramaică targume. Cele mai vechi sunt din secolul I al erei creștine.

Targumele nu sunt traduceri propriu-zise, ci expuneri sau parafrázări ale textului original în limba aramaică. Amplificarea însăși e mai mult sau mai puțin bogată și, adesea, îmbracă caracter de *halaka* (chestiuni juridice în legătură cu legea), de *hagadă* (expunere științifică) sau caracter de *midraš* (caracter omiletic, religios, moral și instructiv prin fel de fel de povestiri edificatoare, scoase din Tradiție). Astfel, pe alocuri, targumele sunt adevărate comentarii.

Cele mai însemnate targume sunt:

1. Targumul Onkelos, compus în Palestina în secolele **I-II** d. H., se numește și Targumul babilonean, deoarece a fost adoptat de școala rabinică din Babilon, unde i s’a dat și forma definitivă în care îl avem azi. Cuprinde cele cinci cărți ale lui Moise. Targumul Onkelos se ține strict de text și poate fi socotit, într-o oarecare măsură, traducere. Numele munților, râurilor, cetăților și popoarelor sunt cele

din timpul autorului. Expresiile metaforice din original sunt explicate; locurile obscure sau ambigue sunt precizate, sunt evitate antropomorfismele și antropopatisme și sunt date unele explicații din instituțiile iudaice. Targumul acesta a avut mare autoritate, ceea ce se vede de acolo că are masoră ca și textul ebraic. Despre persoana lui Onkelos, Talmudul ne spune că a fost discipolul lui Gămăliei. Mai recent se crede că Onkelos ar fi identic cu Achila, autorul traducerii amintite. Cert este că autorul a trăit pe la finele secolului I sau pe la începutul secolului II, deoarece limba lui e foarte asemănătoare cu limba aramaică biblică. Textul targumului, prima oară, s'a editat la Bonn în anul 1482. S'a tipărit apoi în poliglotele din Alcalá, Antwerpen, Paris și Londra. Mai pe urmă a fost tipărit de Barnheim în Londra, 1896.

2. Targumul lui Ionatan ben Uziel. Redactarea definitivă a acestui targum s'a făcut numai în secolul V. Targumul acesta cuprinde profeții anteriori și posteriori. Se ține mai puțin de text decât targumul lui Onkelos. Limba, deși asemănătoare cu cea a lui Onkelos, e mai puțin pură. Nu este lipsit de fabule rabinice. Talmudul babilonian spune despre autor că ar fi fost învățăcelul lui Hillel, deci că ar fi trăit în secolul I al erei creștine. Prima oară s'a editat în 1494. A fost tipărit în poliglotele din Antwerpen, Paris și Londra. Ultima lui ediție este a lui P. Lagarde, Leipzig, 1872.

3. Targumul Pseudo-Ionatan sau Ierusalimi I. Cuprinde Pentateuhul. E plin de fabule și greșeli. Limba e plină de neologisme: grecești, latinești și persane. Face amintire de Constantinopol, de turci, de longobarzi. Caracterul lui general este hagadic.

4. Targumul Ierusalimi II, la Pentateuh, cuprinde Pentateuhul fragmentar. Deoarece limba acestui Targum este asemănătoare cu a celui dintâi, datează probabil din secolul VIII. Textul lui a fost publicat în Poliglota din Londra și apoi de către M. Ginsburger (Berlin, 1899).

S'au mai compus targume la Megilloth, la Estera, Psalmi, Iov, Proverbe, Paralipomena. Acestea însă sunt de puțină însemnătate. S'a compus un targum și la Pentateuhul Samaritanian în limba samaritaniană (secolele I-II d. H.) și în limba arabă (secolul X d. H., το Σαμαρειτικόν).

Targumele, în general, cât privește critica textului original, în afară de targumul lui Onkelos, n'au valoare. Cu precauțiile care se impun în urma celor spuse, ele contribuie însă într-o oarecare măsură la dovedirea păstrării integrității dogmatice a textului sfânt. Sunt totodată și mărturie despre felul cum se făcea exegeza în timpul scrierilor.

7. Traducerile latine

a) După ce creștinismul s'a răspândit și la popoarele care vorbeau limba latină, s'a simțit nevoia traducerii Scripturii și în limba lor. Nu se poate preciza cu certitudine când s'a făcut traducerea latină. Fapt este că creștinismul ajunge în Occident încă în secolul I (Rm 1, 7-8), și că în timpul lui Tertulian († 240) și Ciprian († 258) era în uz comun o traducere latinească. Aceste împrejurări ne îndreptățesc să presupunem că întâia traducere latină s'a făcut în secolul II. Întrebarea dacă în timpul Fericitului Augustin a existat una sau mai multe traduceri latine încă e controversată. Acest scriitor vorbește despre mai multe traduceri: „*Qui enim Scripturas ex hebraea lingua ingraecam verterunt numemripossunt, latini vero interpretes nullo modo*” (**De doctrina christ** II, 11-16). Tot el spune că între aceste traduceri să se prefere Itala, fiind mai exactă: „*Nam est tenacior cum perspicuitate sententiae*” (**De doctr. christ** II, 15, 22). Nu toți sunt de acord în interpretarea cuvintelor lui Augustin. Unii susțin că nu ar vorbi de mai multe traduceri, ci numai de mai multe recenzii ale uneia și aceleiași traduceri. Deci pe când unii admit existența mai multor traduceri anteiononimice, alții vorbesc numai de o singură traducere care circula printre creștinii care vorbeau limba latină, în mai multe recenzii. Această ultimă părere o susțin mai mulți autori biblici (Sabatier, Wieseman, Vercellone, Tischendorf, Scrivener, Gregory, Vigouroux, Cornelly, Tarnavski). Dar și părerea contrară are apărători (Ronsch, Ziegler, Nestle, Kaulen, Balsati etc).

Numirea de Itala a acestei traduceri vechi, după Fericitul Augustin, a rămas comună până în zilele noastre. Nu se pot afla însă nici timpul, nici locul, nici autorul acestei traduceri. Cât privește timpul, autorii biblici sunt de acord: traducerea a fost făcută pe la jumătatea secolului II. Ca loc al traducerii, mulți socotesc că ar fi Africa proconsulară (Africa de Nord), căci în Italia nu s'a simțit atât de timpuriu lipsa unei traduceri latine. Aici, în secolele I și II, limba bisericească a fost cea greacă. Această necesitate s'a ivit mai degrabă în Africa, unde poporul nu vorbea limba greacă, dar pe lângă cea punică, a poporului, se vorbea curent limba latină vulgară. Această părere e susținută de mulți autori în frunte cu cardinalul Wieseman. Alți autori cred că e făcută în Italia, de unde și-ar fi căpătat și numele de Itala. Coloritul provincialismelor limbii traducerii este mai mult în favoarea părerii care ține Africa drept loc al traducerii, deși acest colorit nu este proprietatea exclusivă a Africii. Traducerea s'a făcut după Septuaginta, ceea ce se vede din grecismele limbii (abyssus, cataclismus, crisma, holocaustum, baptizare, blasfemie etc.) și din construcțiile gramaticale grecești. Deoarece nu fiecare carte are același stil și dicțiune, se crede că traducerea e opera mai multor traducători, care poate au lucrat în timpuri deosebite. Limba traducerii e latina vulgară, așa cum o vorbea poporul în Italia și în toate provinciile romane.

Limba aceasta se deosebește de cea clasică în ortografie, lexic, morfologie și sintaxă (de ex. *susum* în loc de *sursum*; *umerus*, în loc de *humerus*; *lampada*, în loc de *lampas*; *fugire*, în loc de *defugere*, *educare* = a alăpta). Traducerea Itala nu ni s'a păstrat, deoarece Vulgata lui Ieronim a înlocuit-o în curând. Complet ni s'au păstrat din ea numai cărțile necanonice și Psalmii (revăzuți însă de Ieronim). Din restul cărților s'au păstrat numai fragmente în diferiți codici. Pentru studiul textului Septuagintei, traducerea Itala e de foarte mare importanță, deoarece e făcută după recenzia koivḗ anteorigeniană și în timpul când ne lipsesc manuscrise ale Septuagintei.

b) Diferitele variante de texte din traduceri latine l-au făcut pe papa Damasus (t 384) să încredințeze celui mai potrivit bărbat al timpului, Fericitul Ieronim, opera de a curma răul născut din pricina acestor recenzii și a înmulțirii lor prin îndrăzneala celor nechemați, de a face îndreptări în textul Bibliei. La început, papa îi încredințează lui Ieronim îndreptarea -textului celor patru Evanghelii, după textul original grecesc. Ieronim, după ce în anul 383 termină cu lucrarea încredințată, face și îndreptarea celorlalte cărți ale Noului Testament. El și-a luat sarcina să readucă recenziile latine la consonanță cu textul grecesc și numai acolo să facă îndreptări unde o cere neconcordanța. După terminarea îndreptării Noului Testament, revizuieste traducerea cărților Vechiului Testament, după recenzia exaplară a Septuagintei. Mai apoi traduce din originalul ebraic cărțile Vechiului Testament. În această muncă, Ieronim îi are adversari pe Rufin și Augustin. Aceștia nu văd cu ochi buni că Ieronim își îndreaptă privirea spre textul ebraic, crezând că prin aceasta diminuează autoritatea Septuagintei, în uz general încă din timpul Apostolilor. Apoi s'au temut de o eventuală scandalizare a creștinilor prea obișnuiți cu Septuaginta. Cu toată supărarea lor și a altora, Ieronim duce la bun sfârșit opera începută. Traducerea o face treptat, după cum i-au venit îndemnurile și solicitările. Mai întâi traduce Psalmii în Roma (383-384) după textul koivḗ al Septuagintei. În această primă revizuire a Psalmilor a luat textul traducerilor vechi latine și numai acolo a făcut schimbări, unde a cerut sensul. La cererea a două femei pioase, Paula și Eustochia, face o nouă recenzare a Psalmilor după textul exaplar. Aceasta o face în Betleem, în anul 386, notând în ea cu obel ce erau în plus și cu asterisc ce era în minus față de textul ebraic. Prima recenzie a Psalmilor este numită „*Psalterium Romanum*” și a fost în uz în bisericile din Roma până în secolul XVI. A doua este numită „*Psalterium Gallicanum*”, fiindcă mai întâi a fost introdusă în bisericile din Franța. Din secolul XVI aceasta din urmă intră în uz general în întreaga Biserică apuseană. După aceasta face și recenzia celorlalte cărți ale Vechiului Testament, tot după recenzia exaplară, afară de înțelepciunea lui Solomon și înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah. Din această primă lucrare a lui Ieronim nu ni s'au păstrat decât Psaltirea romană și galicană și cartea Iov.

În anul 390 Ieronim începe traducerea Vechiului Testament după original ebraic. După 15 ani traducerea e terminată. Cărțile necanonice le preia din

vechea traducere latină, afară de cartea Iuditei, pe care o traduce tot din original.

Aversiunea cu care a fost privită și primită la început de către mulți traducerea lui Ieronim se risipește în scurt timp. În secolul VII, traducerea lui e în uz general și exclusiv. Pentru răspândirea și adoptarea ei generală este numită „*Vulgata*” (*Versio* sau *Interpretatio*). Critica de azi, chiar și cea protestantă, socotește lucrarea lui Ieronim ca cea mai bună, care, pentru fidelitatea și exactitatea ei, întrece toate traduceri vechi. Este adevărat că traducerea are și defecte, și greșeli. Acestea însă se explică fie prin graba cu care a lucrat câteodată (de ex.: cartea Tobit o traduce într-o singură zi, cele trei cărți ale lui Solomon le traduce în trei zile, cartea Iuditei, într-o noapte), fie prin faptul că a avut la dispoziție un text ebraic deosebit de cel de azi, fie prin scăpări, fie că a fost influențat de unele interpretări tendențioase ale dascălilor lui, iudei. Aceste lipsuri scad însă foarte puțin din valoarea însăși a traducerii.

Vulgata a avut și ea soarta cărților de mare circulație. Prin copierile dese au intrat în text o mulțime de variante. S'a impus de timpuriu necesitatea curățirii textului de greșeli. Primul care face îndreptarea textului este Alcuin. La porunca regelui Carol cel Mare, el revizuieste textul Vulgatei, formă în care rămâne normativ până în secolul XIII. În acest veac se formează așa-numitele corectorii (corectoria biblică) ale unor corporații de învățați sau ordine monahale. Cele mai însemnate corectorii sunt: a călugărilor benedictini, a franciscanilor, a Universității Sorbonna și cea din Vatican. Lucrările corectoriilor au contribuit însă mai mult la deformarea textului traducerii decât la uniformizarea lui. După ce însă Sinodul Tridentin, în sesiunea a IV-a din 8 aprilie 1546, declară Vulgata ca text oficial și autentic al descoperirii divine pentru Biserica Romano-Apuseană, însăși autoritatea supremă ecleziastică se îngrijește de editarea și tipărirea textului, ferindu-l, pe cât posibil, de schimbări ulterioare și impunând un text tip pentru oricare ediții ce se vor face. Manuscrisele Vulgatei sunt vreo 8000 la număr. Cei mai vechi codici datează din secolele VI-VIII.

8. Traduceri siriene ale Vechiului Testament

a) Limba siriană este o ramură a tulpinei semito-aramaice. Limba aramaică se divizează în aramaică orientală și aramaică occidentală, linia de demarcație fiind Eufratul. Aramaică orientală a fost limba vorbită de sirieni. Centrul culturii siriene a fost Edesa. Aici au existat două școli celebre: școala siriană sau edesiană și școala persană. În timpul disensiunilor religioase, sirienii au aderat la monofizitism, iar perșii la nestorianism. După ce perșii au fost izgoniți din Edesa sub împăratul Zeno (489), aceștia s'au așezat în Nisibi. Faptul acesta a avut ca

urmare divizarea limbii siriene în dialectul edesan și nisibian. Limba aramaică occidentală este aramaică biblică (Daniel, Ezdra), numită aramaică palestiniană, cu două ramuri: galileeană, în care este redactat Talmudul din Ierusalim și aramaică iudaică a Targumului Onkelos. între aceste două dialecte palestinene un dialect intermediar e aramaică palestiniană-samaritană. Dialectul aramaic palestinian a fost vorbit de iudei în timpul Mântuitorului. Deosebirea între aramaică galileeană și cea iudaică s'a resimțit (Matei 26, 73).

Unele traduceri siriene sunt făcute în limba siriană propriu-zisă, iar altele în siriana sau aramaică palestiniană.

b) Credința creștină a pătruns la sirieni încă din timpurile apostolice. Sirienii au avut foarte de timpuriu o traducere a Scripturii Vechiului Testament, pe care o numeau Peschitto. Numirea aceasta datează din secolul VIII. Nu toți savanții sunt de acord în ce privește această numire. Unii cred că ea corespunde termenului grecesc *ἀπλά* și că ar fi căpătat această numire spre a o deosebi de recenzia exapkră siriană. (Precum Septuaginta anteorigeniană se numea *ἀπλά* spre deosebire de recenzia ei exaplară). în sensul acesta ar însemna: comună, vulgară, κοινή. Alții insistă mai mult asupra etimologiei cuvântului: peschitto = simplu. Timpul când s'a făcut această traducere nu se poate preciza. în general, Peschitto este socotită foarte veche. Scriitorii vechi sirieni, Afaates și Sfântul Efrem, se folosesc de traducere. Acesta din urmă o numește *traducerea noastră*, ceea ce arată că a fost în uz general. Tot el se vede nevoit să explice unele cuvinte învechite ale traducerii și să le înlocuiască cu altele mai noi, ceea ce arată vechimea ei față de secolul IV. Teodor de Mopsuestia spune că în timpul lui autorul ei a fost necunoscut (**Com. la Ave**, Migne, P. G., 66, 437). Meliton de Sardes, în secolul II, pare să fi cunoscut Peschitto. Originea ei, în general, se pune în secolul II. Locul probabil al traducerii a fost Edesa, centru de cultură creștină înfloritoare în acest timp. Din felul diferit al traducerii cărților se presupun traducători diferiți, probabil iudeo-creștini. Traducerea s'a făcut după text ebraic, care a fost diferit de cel de azi, dar în esență este identic cu masoreticul. Traducerea e fidelă, dar nu până la servilism. La început a cuprins numai cărțile canonice, iar mai apoi li s'au adăugat și cele necanonice. Traducerea Vechiului Testament a premers traducerii Noului Testament, deoarece traducătorii Noului Testament reproduc citatele Vechiului Testament, după Peschitto. Cel mai vechi codice care cuprinde traducerea Peschitto întreagă este codicele Ambrozian din secolul VI, păstrat în Biblioteca din Milano.

c) Episcopul iacobit Filoxen (t 522) din Mabburg (Hierapolis) încredințează horepiscopului Policarp facerea unei traduceri a Vechiului Testament și a Noului Testament, după textul Septuagintei, deoarece Peschitto era întrebuițată de sirienii ortodocși. Traducerea aceasta se numește traducerea filoxeniană. Ni s'au păstrat din ea numai fragmente din Isaia și 4 Epistole sobornicești: a 2-a și a 3-a a lui Ioan, a 2-a a lui Petru și Epistola lui Iuda.

La îndemnul lui Atanasie, patriarhul monofizit al Antiohiei, episcopul, monofizit Paul de Telia (Mesopotamia) face la anul 617 o traducere a Vechiului Testament după recenzia exaplară. Această traducere este de mare valoare pentru studiul și reconstituirea textului exaplar origenian, deoarece este o traducere fidelă și traducătorul a păstrat semnele critice ale lui Origen, adnotațiile marginale și unele observații despre Achila, Symmah și Teodotion. Partea covârșitoare a traducerii (cărțile Vechiului Testament, afară de Pentateuh și cărțile istorice) s'a păstrat în Codicele Ambrozian.

9. Alte traduceri vechi

a. Traduceri copte sau egiptene. Limba coptă s'a dezvoltat din limba veche egipteană, care este reprezentată în scrierea demotică". Limba egipteană ține de familia limbilor hamitice și este înrudită cu limbile semitice. Coptii au părăsit scrierea demotică și au adoptat alfabetul grecesc, reținând numai câteva elemente din vechea limbă demotică.

Limba coptă are cinci dialecte: dialectul sahidic sau teban, vorbit în Egiptul superior (meridional), dialectul bohairic sau memfitic (impropriu), vorbit în Egiptul inferior (de nord), dialectul faimic din regiunea Faium (numit și bașmurean), dialectul memfitic (în sens propriu) din regiunea Memfis și dialectul acmimic vorbit în regiunea Acimim (Chemnis sau Persepolis). Aceste dialecte nu s'au perindat succesiv, ci au fost în uz deodată, fiind socotite evoluții locale ale limbii demotice. Dialectele acestea, treptat, au încetat de a mai fi vorbite. Le-a înlocuit limba arabă în timpul și după invazia mahomedană. Limba coptă a rămas până azi în uz numai în Biserica Coptă.

S'au făcut traduceri ale Scripturii în toate cele cinci dialecte copte. Aceasta se vede din fragmentele ce s'au păstrat din ele. Cele mai însemnate traduceri sunt cea sahidică și cea bohairică. Acestea, cu certitudine, au cuprins toate cărțile celor două Testamente. Nici un codice însă nu ne-a păstrat aceste traduceri în întregime.

Timpul când s'au făcut traducerile nu este cunoscut. Sunt unele considerații istorice care îndreptățesc presupunerea că cel puțin începuturile acestora trebuie puse în secolul II, sau mai târziu, în secolul III. Sfântul Antonie, părintele vieții cenobite, în scrierile sale către mănăstiri citează din scrierile celor două testamente (Ieronim, **De viris** III, 88). El, negreșit, a avut la îndemână o traducere a Scripturii, deoarece, precum spune biograful lui, Atanasie (**Viața Sfântului Antonie**, Migne, P. G., 26, 973), el n'a cunoscut limba greacă. Deci Scriptura a avut-o în limba coptă. Același lucru îl confirmă și regulile 139 și 140 ale Sfântului Pahomie



Studiul Vechiului Testament

(t 350), date călugărilor, prin care li se impune acestora citirea zilnică a Sfintei Scripturi. Călugării din Egipt, cel puțin majoritatea lor, n'au putut citi Scriptura decât în traducere coptă. Pe drept se presupune deci că în secolul III a existat traducerea coptă și că această traducere era în uz general, răspândită pretutindeni unde se vorbea această limbă. Traducerea sahidică a Vechiului Testament este făcută după textul Septuagintei, recenzia anteorigeniană, tot astfel cea bohairică. Amândouă au și multe cuvinte grecești, deoarece limba coptă n'a avut suficiente cuvinte spre a exprima noile idei religioase. Aceste traduceri sunt valoroase în critica textului biblic, mai ales în studiul Septuagintei anteorigeniene. Mare parte din fragmentele păstrate în diferitele biblioteci, în decursul timpului, au fost tipărite.

b. Traducerea armeană. Biserica armeană, la început, se folosea de limba siriană în serviciile divine. Cea dintâi traducere a Sfintei Scripturi în limba armeană o face patriarhul Isaac (Sahag, 390-440), ajutat fiind de Mesrob, inventatorul alfabetului armean (cu 38 litere). Traducerea s'a făcut de pe Peschitto, deoarece armenii n'au avut nici oameni cunoscători ai limbii grecești și nici codici grecești. După ce patriarhul Isaac, la sinodul din Efes (431) primește un exemplar al textului grecesc, se hotărăște împreună cu Mesrob să facă o traducere din grecește. Ca să aibă la îndemână oameni care cunoșteau această limbă, sunt trimiși în Alexandria doi învățăcei ai lui Mesrob: Iosif și Ețnac, spre a-și însuși limba greacă. După întoarcerea lor din Alexandria, cu toții, ajutați și de istoriograful Moise de la Horone, traduc Scriptura după textul exaplar. Codicii care ne-au păstrat această traducere sunt din secolele IX-XVII. Textul întreg al traducerii a fost tipărit mai întâi de episcopul Oscan, la Amsterdam în anul 1666. O ediție critică a traducerii se tipărește la Veneția în 1805. Valoarea critică a traducerii armene se datorește faptului că este o traducere fidelă, literală, iar textul ei în codicii mai vechi păstrează și semnele critice ale lui Origen. Cercetările mai noi (critice) conclud că originalul după care s'a făcut traducerea nu aparține nici uneia din recenzii cunoscute ale textului exaplar, probabil fiindcă traducerea s'a făcut după codici de diferite proveniențe (Constantinopol, Efes, Alexandria).

c. Traducerea georgiană sau gruzină. Poporul georgian de la poalele sudice ale munților Caucaz a primit creștinismul de la armenii vecini, în secolul IV, în timpul lui Constantin cel Mare. De la armeni au primit o dată cu creștinismul și Liturgia, și Scriptura. O tradiție armeană spune că Mesrob a introdus alfabetul armean și la georgieni și tot el le traduce și Scriptura de pe originalul armean. Alții cred că traducerea georgiană s'a făcut după originalul slavon. Mai probabilă este însă părerea că traducerea s'a făcut în secolul V, sau mai târziu în secolul VI, după text grecesc. Traducerea georgiană nu a fost studiată încă critic, pentru că nici limba georgiană încă nu e studiată temeinic.

Această traducere s'a tipărit mai întâi la Moscova (1742), apoi la Sankt Petersburg (1818).

d. Traducerea gotică. Episcopul Ulfila (310-380), încreștinătorul și episcopul poporului gotic, a tradus pentru acest popor Scriptura, după ce anterior alcătuisese alfabetul gotic din litere grecești și latine. Ulfila s'a născut în Dacia din părinți creștini. Mai târziu trece la arianism. Traducerea lui Ulfila a cuprins și Vechiul Testament, și Noul Testament. Traducerea aceasta a fost cunoscută de Sfântul Ioan Hrisostomul, care se îngrijise ca Biblia lui Ulfila să fie citită în biserica Sfântul Pavel din Constantinopol, care a fost a goților, (Om. a 8-a). Nu se poate preciza dacă Ulfila a tradus Scriptura înainte sau după trecerea sa la arianism. Fragmentele traducerii din Noul Testament nu au nici un colorit arian. Din traducerea Vechiului Testament s'au păstrat numai infime fragmente (Ps 52, 2-3 și fragmente din Ezdra și Neemia). Cea mai prețioasă rămășiță din traducere este așa-numitul **Codex Argenteus Upsalensis**, care cuprinde cea mai mare parte a Evangheliilor. Din fragmentele păstrate se vede că traducerea a fost făcută după Septuaginta, recenzia lui Lucian. Traducerea e fidelă.

e. Traducerea etiopiană. Creștinismul a fost vestit în Etiopia (Abisinia de azi), mai întâi de către tinerii nobili Frumențiu și Edesiu, în secolul IV. Opera de încreștinare începută de Frumențiu este continuată cu zel și mai mare, mai ales după ce acesta e făcut episcop de către Sfântul Atanasie cel Mare. În secolul V, Biserica din Etiopia e în plină înflorire. întemeierea Bisericii și răspândirea din ce în ce mai mult a creștinismului a dat imbold și traducerii Sfintei Scripturi în limba poporului. După tradiția etiopienilor, Sfânta Scriptură a fost tradusă de însuși Frumențiu. Deci traducerea s'ar fi făcut încă din secolul IV. Modul diferit al traducerii cărților arată însă că traducerea s'a făcut numai treptat și de către mai mulți traducători. Se crede însă că traducerea e terminată în secolul VI. Traducerea Vechiului Testament e făcută după Septuaginta, recenzia alexandrină, ceea ce se explică prin aceea că Biserica din Etiopia a fost întemeiată de cea din Alexandria și a fost în neîntreruptă dependență de aceasta. Din cărțile Vechiului Testament ni s'au păstrat numai câteva fragmente. Codicii manuscrisi ai traducerii sunt de dată recentă. Cel mai vechi e din secolul XIII. Din traducere mai întâi s'au tipărit Psalmii și Cântarea Cântărilor (H. L. Potken, Roma, 1513). Octateuhul și Cărțile Regilor le tipărește Dillmann în Leipzig (1853-1871). Traducerea etiopiană e de puțină valoare în critica Septuagintei, deoarece textul ei a suferit multe revizuiuri și schimbări. Codicii care au păstrat-o sunt de dată recentă.

10. Despre folosul și uzul traducerilor

Partea introducerii generale care se ocupă cu istoria textului sfânt (partea a III-a) are menirea să arate că acest text a ajuns neschimbat până la noi, în ce privește integritatea lui esențială sau dogmatică. Textul biblic ni s'a păstrat și în limba originală, și în traduceri. Nici originalul și nici traducerea nu mai au azi forma lor originală, autentică, pentru că în cursul veacurilor amândouă au suferit schimbări explicabile. Critica textului sacru are două scopuri: a) să reconstituie pe cale istorică și critică forma originală autentică a textului original (în limba originală și în traducerea originală) și b) să arate că, deși s'au introdus schimbări și în textul original, și în textul traducerilor, aceste schimbări nu alterează cuprinsul esențial, dogmatic al textului, care s'a păstrat întreg până în zilele noastre. Idealul criticii textului este stabilirea textului original autentic, prin eliminarea schimbărilor introduse. Această eliminare se face pe două căi: a) prin aflarea variantei autentice a limbii originale și b) cu ajutorul traducerilor, care reflectă starea textului din timpul când s'au făcut, neavând din această vreme la dispoziție manuscrise ale originalului. Firește că o traducere este cu atât mai valoroasă din punct de vedere critic, cu cât este mai veche și mai fidelă. Traducerile nemijlocite le întrec în valoare pe cele mijlocite. Ținând seamă că traducătorul vrea să redea sensul și nu numai să traducă cuvinte, el e silit să se acomodeze limbii în care face traducerea. Din această cauză, o traducere, fie ea cât de fidelă, nu acoperă textual originalul. Cât privește deosebirile textuale dintre original și traducere trebuie să se țină seama de următoarele:

a) Dacă în original se găsește mai mult decât în traducere, lipsa din traducere nu e dovadă contra textului original, căci se presupune că traducătorul nu a socotit necesar ceea ce e mai mult în original, pentru redarea sensului însuși.

b) Dacă în traducere este mai mult decât în original, înainte de a ne rosti pentru sau contra originalului, va trebui să consultăm traducerea veche, mai servilă, și alte mijloace critice de documentare (contextul, locurile paralele, gramatica, analogia învățării biblice).

c) Unde textul original consună cu traducerea numai în substanță, originalul nu se presupune schimbat, căci traducătorul, în general, se acomodează firii limbii în care traduce.

Peste tot precăderea e de partea textului original (ebraic sau grecesc), căci în exegeza științifică nu se caută interpretarea traducătorului (fiecare traducere în fond e și interpretare), ci se interpretează originalul. Originalul trebuie deci reconstituit cu mijloace critice, între care cele mai importante sunt traducerea. Cu ajutorul lor se poate îndrepta originalul textual, ceea ce, în mare parte, s'a

făcut. De asemenea s'au readus la starea lor aproape textuală și traducerea veche, mai ales Septuaginta, care în critica textuală și exegetică a textului biblic este de cea mai mare importanță pentru marea ei veche.

11. Citatele scriitorilor bisericești

Un bun mijloc de documentare asupra integrității dogmatice a textului biblic este consultarea operelor scriitorilor bisericești. Ei citează foarte des din Sfânta Scriptură în lucrările lor - mai ales exegetice, omiletice, apologetice sau dogmatice -. Mulți dintre ei au scris în timpuri anterioare manuscriselor în care ni s'a păstrat textul sfânt. Deci au avut la îndemână un text original mai vechi decât acela pe care îl posedăm azi. Și cu cât un text este mai vechi, cu atât probabil e mai autentic. Citatele biblice din operele Sfinților Părinți ne arată starea textului din timpul lor. Comparând citatele acestea cu textul de azi, vedem că textul biblic, de atunci și până azi, nu s'a schimbat, deci integritatea lui esențială sau dogmatică s'a păstrat.

Nu totdeauna pot fi utilizate însă citatele din scriitorii bisericești în critica verbală a textului. Ei nu citează totdeauna textual, ci numai după sens sau din memorie. Apoi multe din citatele lor au fost acomodate ulterior în textul biblic de copiii lucrărilor lor. Scriitorii bisericești nu citează totdeauna precis, cu indicarea locurilor din cărțile sfinte. Identificarea citatelor este adesea problematică. Firește că aceste împrejurări nu scad valoarea documentară a acestor citate pentru dovedirea integrității esențiale a textului. Dovadă că toți autorii biblici le utilizează pe scară mare. Citatele lor nu sunt neglijate nici chiar în critica verbală. O nouă ediție critică a operelor scriitorilor bisericești va ridica și mai mult valoarea critică a citatelor lor din Sfânta Scriptură.

Astăzi se utilizează ediția Migne: **Cursus completus patrologiae** (Paris, 1843-1867). În această ediție sunt publicați autorii greci de la Părinții Apostolici până la Fotie în 104 volume, de la Fotie până la Vissarion (1453) în 58 volume, iar autorii latini de la Tertulian (t 240) până la papa Inocențiu al III-lea în 217 volume, deci întreaga ediție e de 364 volume. Această ediție însă nu e completă. Descoperirile mai noi au dat la iveală multe alte opere. Apoi s'au descoperit noi manuscrise ale multor lucrări, care prezintă variante față de cele cunoscute, căci aceleași împrejurări și cauze care au fost inevitabile în textul biblic au cauzat variante și în operele scriitorilor bisericești, care la început s'au multiplicat și răspândit prin copiere. Astfel s'a simțit mai de mult lipsa unei ediții critice moderne pentru opere patristice. De curând o corporație de învățați din Berlin și din Viena lucrează în colaborare la o nouă ediție patristică. Lucrările corporației din Berlin apărute până acum se citează cu inițialele C. B. (Corpus Berolinense), iar ale celei din Viena cu C. V. (Corpus Vindobonense).

12. Traducerile mai noi ale Sfintei Scripturi

Din cauza textelor mai recente după care s'au făcut traduceri mai noi, acestea nu au importanță din punct de vedere al criticii textului biblic.

În limba slavonă bisericească (bulgară veche), traducerea Scripturii au făcut-o apostolii slavilor, Chirii și Metodiu. Tradiția slavilor spune că Chirii († la Roma în 869), traduce Evangheliile, Apostolul și Psalmii, iar Metodiu († 885) traduce întreg Vechiul Testament. Traducerea aceasta, făcută după textul Septuagintei, recenzia lui Lucian, devine textul bisericesc pentru toți slavii Bisericii Ortodoxe: ruși, bulgari, sârbi. Textul traducerii însă s'a schimbat mult, din cauza întrebuirii lui de popoare care cu timpul s'au diferențiat, îmbrăcând caracter etnic și limbă proprie, și din neglijență și cu intenția copiștilor. Colecția completă a cărților biblice slavone mai întâi se face pe la sfârșitul secolului XV de Ghenadie, Arhiepiscopul Novgorodului. În această colecție sunt și cărți traduse după Vulgata de diferiți traducători și în diferite timpuri. Prima ediție slavonă tipărită este cea din Ostrog, în Volhinia (1581), tipărită la porunca principelui Constantin Constantinovici Ostrovski. Încercările de revizuire a textului acestei traduceri, începută de patriarhul Nikon (secolul XVII) și continuată la îndemnul lui Petru cel Mare, sunt duse la un bun sfârșit sub împărăteasa Elisabeta, sub domnia căreia, cu colaborarea învățatului Barlaam Liascevszky, apare în 1751 Biblia de bază a tuturor edițiilor slavone următoare.

Abia la începutul secolului XIX se face traducerea Bibliei întregi în limba rusă, datorită străduinței Societății Biblice rusești, înființată în Petersburg, în anul 1812, cu aprobarea împăratului Alexandru, a principelui Galițin, președintele societății și procurorul suprem al Sfântului Sinod, și a Mitropolitului Filaret al Moscovei. Traducerea s'a făcut după text ebraic. Biblia completă apare în anul 1876.

În limba rutenă, Biblia s'a tipărit la Pociav, în 1798, iar în 1852 la Przemysl.

La sârbi, Vechiul Testament e tipărit de Diure Dancic la Belgrad, în 1868.

În limba slavonă, întreaga Biblie e tradusă și tipărită de protestanți la Wittenberg, în 1854, iar slovenii catolici o tipăresc la Liubliana în 1791.

În limba cehă, Biblia este tipărită prima dată la Praga, în anul 1848.

În limba bulgară, Vechiul Testament este tradus în 1862 și este tipărit la Constantinopol, iar întreaga Biblie apare tot la Constantinopol, în 1868.

La polonezii romano-catolici, Biblia a fost tradusă și tipărită mai întâi la Krakovia, în 1561, iar polonezii protestanți o tipăresc în 1563, la Brest.

La italieni, prima ediție e cea făcută de Nicolo di Malherbi (Veneția, 1471).

Prima Biblie franceză apare la Paris, în 1487, denumită **Biblia mare**. În anul 1956, la Paris, Școala Biblică de la Ierusalim tipărește o nouă traducere a Sfintei Scripturi în limba franceză, denumită **La Bible de Jerusalem**, în 43 volume

separate. Traducerea a fost făcută de mai mulți colaboratori, sub îndrumarea și supravegherea unui Comitet de Direcție în frunte cu RoUand de Vaux, directorul școlii. În anul 1961, ediția apare într'un singur volum, fiind revizuită de un comitet special. Ea conține Vechiul Testament, cele 39 cărți canonice și cărțile denumite de romano-catolici drept deuterocanonice. Traducerea este foarte bună, fiind făcută după textele originale, cărțile sau grupele de cărți având la început o scurtă introducere. Textul fiecărei cărți este împărțit pe pericope, cu titluri speciale, după conținutul lor, păstrându-se și împărțirea pe capitole și versete, după textele originale. Pe lângă textele paralele, la fiecare carte sunt și note explicative. Traducerea este însoțită de un bogat material auxiliar: un tablou cu date cronologice paralele din istoria biblică și cea universală, un calendar, tabele de monede, măsuri și greutăți și 9 hărți. În perioada anilor 1961-1973 apar mai multe ediții ale Bibliei de la Ierusalim. Între anii 1956-1959 apare la Paris ediția **La Bible de la Pleiade**, cu o introducere de Ed. Dhorme.

În limba spaniolă se tipărește mai întâi în 1790, iar în cea portugheză în 1778.

În limba germană traducerea unor cărți începe încă în secolul X. Până la tipărirea traducerii reformatorului Luther (1522-1533) au fost tipărite cinci ediții. Aceste traduceri au fost făcute după Vulgata, iar Luther traduce de pe textul ebraic și Septuaginta. La catolicii germani cea mai folosită traducere este a lui N. Braun, publicată de I. Fr. Allionli (Nurenberg, 1830). O nouă ediție completă a Sfintei Scripturi în limba germană, publicată de romano-catolici, apare la Freiburg im Breisgau 1966 (ed. IV). În afară de cartea Psalmilor, ediția se orientează după traducerea din Biblia de la Ierusalim. La sfârșit ediția conține un extras din Constituția dogmatică a Conciliului II Vatican, despre revelația divină, după care urmează scurte note introductive la cărțile Sfintei Scripturi, însoțite de explicații la unele texte biblice, un indice bibliografic, un tabel cu transcrierea numelor persoanelor biblice, un tabel cu pericopele biblice liturgice și mai multe hărți. În același an (1966), pentru romano-catolicii germani, Editura Herder (Freiburg-Basel-Wien) va tipări în limba germană o altă ediție a Sfintei Scripturi (**Die Bibel - Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes**, adică **Biblia - Sfânta Scriptură Vechiului și Noului Testament**). Această ediție va primi aprobarea Bisericii Romano-Catolice la 24 august 1965. După cele menționate de Editură, ediția a fost publicată după **La Bible de Jerusalem**, în afară de cartea Psalmilor al cărei text a fost reprodus exact după ediția **Cartea Psalmilor** publicată de benedictini.

La englezi, prima traducere o face Wicleff († 1384). Această traducere, din cauza rezistenței clerului englez, apare abia în 1731. Prima traducere protestantă engleză e făcută de V. Pindale și Coverdale (1526-1535). Biblia aceasta, revăzută, se publică în 1611 și e declarată ca autorizată de Biserica Anglicană. I se face apoi o nouă revizuire care apare în Anglia la 17 mai 1881, iar în America la 20 mai, același an. În anul 1970, Biserica Anglicană a publicat o nouă traducere a

Sfintei Scripturi, făcută direct după textele originale și în lumina celor mai recente descoperiri. Conține cărțile canonice și anaghinoscomena (bune de citit) și s'a lucrat la ea cea 50 de ani.

În limba olandeză, traducerea primă se face în 1550, iar în limba suedeză în 1540. Acestea două din urmă sunt făcute după traducerea germană a lui Luther.

Cea dintâi traducere în limba maghiară e cea făcută de protestantul Gaspar Karoly și e tipărită cu cheltuiala principelui Sigismund Racoczi, în 1591. Catolicii tipăresc la Viena traducerea lui Ioan Kaldy, în 1826. O altă ediție catolică este a lui Adalbert Tarcani (1862), făcută într-o limbă mai modernă, cu bogate explicații la locurile mai grele. Adunarea generală a Bisericii Reformate, în colaborare cu alte Biserici protestante, a editat **Biblia, adică dumnezeieștile testamente ale Vechiului și Noului Testament, cuprinzând întreaga Sfântă Scriptură** (Budapesta, 1954). Traducerea conține numai cele 39 cărți canonice, are la bază textul original și este cu noua ortografie maghiară.

Stadiul de dezvoltare și adâncire a convorbirilor și a dialogurilor dintre Bisericele creștine sau dintre acestea, și alte religii a generat ideea de a se publica și o ediție ecumenică a Sfintei Scripturi. Ediția a apărut în limba franceză, în colecția: **Le trésor spirituel de l'humanité. Textes sacres, traditions et oeuvres d'art de toutes les religions**, condusa de Prof. Jean Chevalier (Fribourg). Publicată la Paris (1965), în trei volume, dintre care volumele I-II conțin cărțile Vechiului Testament, iar volumul III cărțile Noului Testament, ediția reproduce textul traducerii din Biblia de la Ierusalim, cu titluri speciale pentru fiecare pericopă, scurte explicații, unele tabele și hărți, precum și reproduceri de tablouri și icoane biblice. Ediția nu este propriu-zis o traducere ecumenică, ci o „ediție ecumenică”, a cărei originalitate constă în faptul că, pe lângă introducerile redactate de catolici, sunt publicate și introduceri scrise în mod liber, fără aspect polemic, de personalități ortodoxe, protestante și iudaice. După un „prolog ecumenic” urmează „Introducerile generale”, dintre care cea ortodoxă a fost redactată de Prof. P. Bratsiotis (Atena), sub titlul: „Izvoarele inseparabile ale învățaturii creștine”. La Vechiul Testament, ediția conține cele 39 cărți canonice și cele 7 cărți anaghinoscomena, denumite de romano-catolici „deuterocanonice”, precedate de introduceri speciale, redactate de diferiți colaboratori catolici, ortodocși, protestanți și evrei.

Dezvoltarea studiilor biblice, a dialogurilor ecumenice și a misiunii de evanghelizare au determinat Societățile biblice, federalizate în „Alianța Biblică Universală”, să editeze de comun acord o **Traducere ecumenică a Bibliei** (T.O.B. - Traduction Oecumenique de la Bible). La început a fost publicată în două volume separate, pentru Vechiul și Noul Testament (Paris, 1972 și 1975), iar din anul 1976 apare într'un singur volum. Traducerea a fost făcută în limba franceză după textul ebraic (ed. R. Kittel - la V. T.) și cel grecesc (ed. E. Nestle - la N. T.) de romano-catolici și protestanți, și văzută de ortodocși. Textul este însoțit de note explicative, iar la sfârșit se află hărți biblice, un tabel cu date

cronologice și un glosar. Făcută în mediul romano-catolic, la Vechiul Testament nu are decât cărțile recunoscute de Biserica Apuseană.

13. Vechiul Testament în românește

Șirul bibliografiei biblice îl deschide o **Psaltire**, cea cuprinsă în manuscrisul ce odinioară făcea parte din biblioteca de la Șcheia a lui D. C. Sturza-Scheianu. Astăzi **Psaltirea** numită **Scheiană** este proprietatea Academiei Române. Psaltirea cuprinde 150+1 psalmi, precum și cântările biblice.

Psaltirea Scheiană, tradusă într'o română destul de îngrijită pentru secolul XV, a avut o influență însemnată asupra Psaltirilor ulterioare. Astfel, **Psaltirea lui Coresi** de la 1577 este aproape identică. De numele lui Coresi se leagă și **Psaltirea** de la 1568 și 1570.

Din 1580 datează o **Psaltire slavo-română**, al cărei traducător este necunoscut. Psaltirea se află în muzeul din Moscova. Către sfârșitul carierei lui Coresi apare, la Orăștie, **Palia**.

Palia de la Orăștie a apărut în 1582. Tipărirea cuprinde Facerea și Ieșirea, în prefață se spune că s'a dat „pe limbă românească 5 cărți ale lui Moise Proorocul, patru cărți ce se cheamă Țrșiva (împărătești) și alți prooroci cîțiva”. (Palia înseamnă Vechea Scriptură, Vechiul Testament; este prescurtarea numirii ce se da Vechiului Testament de către greci). Aceste cărți, deși s'au tradus, n'au văzut încă lumina tiparului (N. Iorga, în **Ist lit ReL a Rom. până la 1688**, p. 96, susține că s'ar mai găsi manuscrise care continuă Palia, iar Hașdeu a tipărit în **Cuvente den Bătrâni** un fragment din Levitic. Dacă manuscrisele din biserica Lazuri (Bihor), semnalate de V. Mangra în **Cercetări Ist lit**, Buc. 1896, p. 19, sunt într'adevăr din **Palia**, atunci posedăm și Cărțile Tobit și Daniel).

Colaboratorii **Paliei** au fost: Efrem Zakan, „Dascăl de dascălie”, Ștefan Herce, „propovăduitorul Evangheliei lui Hristos”, Moise Peștișel, „propovăduitorul Evangheliei în orașul Logojului”, și Achirie, „protopopol Varmeghei Hunedoarei”.

Traducerea s'a făcut „cu mare muncă din limba ebraică, grecească și sârbească” (N. Iorga, în **Ist lit**, p. 97, susține că s'a tradus din slavonă. Dr. I. Popovici, în **Palia de la Orăștie**, București, 1913, p. 15, afirmă că s'a tradus din maghiară). Cele câteva ebraisme: „carne” în loc de „trup”, „Siloh” de la Facere 49, 10 etc, intrate în **Palia**, ne fac să presupunem că între textele consultate a fost și unul ebraic. Traducerea conține unele maghiarisme, caracteristice românilor din Transilvania. Totuși, prin claritatea limbii, e un însemnat monument literar al vremii. Este de deosebit interes întrebuințarea cuvântului „român” pentru numirea colectivității noastre etnice.

întâia tipăritura a Vechiului Testament din secolul XVII este **Psaltirea de la Bălgrad** (Alba Iulia). A apărut în 1661 sub titlul: **Sefer tehilim**. Tălmăcitorii au lucrat de pe limba evreiască, căci zice Simeon Ștefan (Mitropolitul contemporan și autorul moral): „*Apa totu-i mai curată și mai limpede h izvor decât în pâraie, că de ce se desparte apa de izvor, totu-i mai întunecoasă și mai turbure*” (N. Iorga, **Ist. Bis. Rom.**, II, voi. I, Buc, 1929, p. 339; I. Bianu și V. Hodoș, **Bibliografia Românească Veche**, I.1, Buc, 1907, p. 337). Cam în aceeași vreme cu Bălgradul, Mitropolitul Dosoftei ne dă **Psaltirea în versuri**, în 1673, la Uniev (Polonia). La versificare a lucrat „*cinci ani foarte cu osârdie*” (H. Iorga, **Ist. Lit.**, p. 186).

Piatra de temelie în istoria cărții Duhului Sfânt la români este **Biblia de la București** sau **Biblia lui Șerban**, adică a principelui editor Ioan Șerban Cantacuzino Basarab, de soarta căreia nu a întrelăsat a se îngriji marele ierarh, originar din preajma Sibiului, Mitropolitul Teodosie Veștemeanu (Gr. Marcu, **Inițiativa...**, p. 3).

Anul 1688 este anul când, pentru întâia dată, se tipărește în graiul nostru Sfânta Scriptură în întregime. Tălmăcirea s'a făcut de către „*oameni nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ci și din elinească având știința*” (N. Iorga, **Ist. Lit.**, p. 184). Traducătorii, Arhiepiscopul Gherman din Nissa Capadociei, Episcopul Hușilor, Mitrofan, „*Meșterul tipografiei și îndreptării cuvintelor românești*”, Radu Greceanu și Șerban Greceanu au ușurat, până în zilele noastre, osteneala acelora care se nevoiau să dea în graiul părinților noștri cartea Duhului Sfânt, căci „*dacă s'au biruit predicile traducerii bune și credincioase, atunci următorii n'au decât să reîmnoască limba așa cum ar fi reînnoit-O și îndreptat-o cei dintâi traducători dacă ar fi trăit până în veacul nostru*”.

Biblia de la 1688 se traduce după textul Septuagintei. Ea este „*cel dintâi document sigur de limbă literară stabilită pe înțelesul tuturor românilor*” (N. Iorga, **Ist. Bis. Rom.**, I, p. 402). Ea servește de bază tuturor textelor biblice ce se tipăresc între 1688 și 1914.

Astfel, după asemănarea **Bibliei lui Șerban**, Antim Ivireanul tipărește o **Psaltire**, în 1649. Tipărirea Psaltirii se succede la București în anii 1748, 1756, 1758, 1775, 1780, 1796, 1806, 1820, 1929, 1933, 1943 și 1948. La Sibiu: 1791, 1796, 1799, 1801, 1804, 1805, 1806, 1811, 1826, 1837, 1851, 1915; la Iași: 1743, 1752, 1754, 1766, 1782, 1790, 1794, 1802, 1817, 1818; la Râmnic: 1725, 1746, 1751, 1764, 1770, 1784, 1817; în Buzău: 1808, 1813, 1817, 1818; la Viena: 1893; la Mănăstirea Neamț: 1807, 1817, 1824, 1931; la Cernăuți: 1898 (cu comentariul tuturor psalmilor traduși după original); la Brașov: 1807, 1810, 1820, 1827; la Caransebeș (numai psalmii din Octoih, traduși după Septuaginta și comentăți). Pentru folosul practic menționăm **Psaltirea** cu comentarii și meditații la fiecare psalm, prelucrată în trei volume de aproape 2000 pagini de către Episcopul Argeșului, Gherasim Timus, 1901; la Cluj în 1943.

Alte cărți biblice apărute în decursul timpului sunt: Ioil (de E. Voiutski) 1882; Proverbele, 1901 (de același); Avdia, 1901; Maleahi, 1908; Iov, 1904; Plângeri,

1909 (traducere, introducere și comentariu de O. Isopescu); Agheu, 1900; Facere, 1907; Exod, 1913; Levitic, 1923 (traducere, introducere și comentariu de V. Tarnavski); Avdia, 1906; Ecclesiastul, Plângerile lui Ieremia, 1918 (de Popescu-Mălăești); Avacum, 1934 (VI. Prelipceanu); Naum, 1932 (T. Negoită); Cântarea Cântărilor, 1931, Facerea, 1945 (N. Neaga); Amos, 1980 (Pr. Mircea Basarab).

A doua traducere a **Bibliei** întregi este tipărită la Blaj în anul 1795. Ea este opera mai multor învățați blăjeni. Începută de episcopul unit Petru Pavel Aron, continuată de Samuel Micu Clain și revizuită de Ioan Bob, Episcopul Făgărașului și alți colaboratori. Textul după care s'a tradus este Septuaginta. **Biblia** conține cărțile necanonice și unele apocrife ca 4 Macabei, și scrierea: **Despre singur țiitorul gând**, atribuită lui Iosif Flaviu. **Biblia** are frumoase prefețe.

În 1819 vede lumina zilei **Biblia de Petersburg**. Ea este opera Societății Biblice Rusești. Colaboratori au fost: Mitropolitul Gavril Munteanu, Arhiepiscopul V. Cuza, unchiul domnitorului Cuza, principele Ipsilanti și consilierul M. Krupenschi.

Pe lângă textele românești existente, traducătorii s'au folosit și de textul slavon, evreiesc și francez. De ea se ajută Mitropolitul Șaguna la tipărirea **Bibliei** din Sibiu.

Proxima tipăritură a **Bibliei** întregi este cea de la Buzău din anul 1854, **Biblia** Episcopului Filotei, în cinci volume.

Ajuns la cârma Bisericii din Transilvania, Șaguna fixează în programul său de lucru ca punct principal traducerea și tipărirea Sfințelor Scripturi. „*Edițiile românești depână atunci n'au putut îndestula, pe de o parte acele ediții nu s'au publicat într-o formă mai aleasă, spre a mulțumi și simțul din afară al cititorilor, pe de altă parte au ajuns a fi rare și scumpe. Deși în zilele acelea existau multe tipografii, totuși abia se putea cumpăra o Biblie cu 70 florini. Șaguna oferă Sfânta Scriptură pe o hîrtie foarte aleasă, împodobită cu icoane, într'un format impunător, pe lângă minusculul preț de 20 florini*” („Telegraful Român”, Sibiu, 1856, nr. din 25 ianuarie).

Biblia lui Șaguna a văzut lumina zilei la Rusaliile anului 1858. La alcătuirea textului Șaguna a folosit **Septuaginta**, ediția din Atena 1843, **Noul Testament** de la Bălgrad, **Biblia** de la București, Petersburg, Buzău.

Limba **Bibliei** este frumoasă, textul bine redat. Spre scopul acesta Șaguna „a vegheat” din carte în carte, din cap în cap, din cuvânt în cuvânt (în prefața **Bibliei**, p. 6). Iar în alegerea ilustrațiilor a recurs la operele celor mai distinși artiști ai vremii, pentru ca în toate privințele **Biblia** din Sibiu să constituie „*un triumfal Tipografie Diecezane*” („Telegraful Român”, Sibiu, 1856, nr. 1, pe ianuarie, p. 1).

Nu poate fi trecută cu vederea importanța prefeței pe care Mitropolitul Șaguna o așază în fruntea Scripturii, mai ales în ce privește aprecierile privind limba românească, „*care- zice Șaguna - este pom viu, ce în toată primăvara se schimbă, ramurile bătrâne și fără suc se usucă și cad, mlădițele tinere ies și cresc*” (N. Bălan, **Un congres biblic român**, pagina 10).

Scriptura întreagă a mai apărut la 1873 în Budapesta, editată de Societatea Biblica Britanică, fără cărțile necanonice. De altfel, Societatea Biblică Britanică a răspândit numai într'un singur an (1907) în România (Veche) 11.222 exemplare din Sfânta Scriptură (N. Bălan, *op. cit.*, p. 10). Această societate a scos, în timpul din urmă, mai multe ediții, având hărți biblice și istorice, cu texte paralele, unele portative, ieftine și de toată lauda ca înfățișare tehnică.

În 1913 apare la București **Mica Biblie** de PS Nicodim Munteanu, Arhim. I. Scriban și Ic. P. Savin. **Mica Biblie** conține părți alese din Scriptură, ilustrată cu icoane. A fost un lucru folositor și până acum s'a scos în 11 ediții.

În 1914 s'a tipărit **Biblia** întreagă în ediția Sfântului Sinod. Textul unor cărți, mai ales al celor poetice: Cântarea Cântărilor, Psalmii, Proverbele, Ecclesiastul, este destul de greoi redat. S'au folosit texte românești existente, care au la bază Septuaginta.

În 1936 iese la lumina zilei **Sfânta Scriptură** din îndemnul și purtarea de grijă a Patriarhului Miron Cristea. Traducătorii sunt preoții Gala Galaction și Vasile Radu. Textul de bază este Septuaginta.

Într-o bogată și frumoasă introducere se face istoricul tipăririi **Bibliei** la români. Această Biblie reprezintă cel mai evoluat text pe care îl avem până la 1936.

Rugăciunea lui Mânase a fost intercalată în urma celor patru cărți ale împăraților. Până în 1936 acea rugăciune forma încheierea Revelației vechi și era puncta de trecere între cele două Testamente. Trebuia să i se lase locul bine justificat din punct de vedere religios și istoric.

În același an (1936) apare **Biblia ilustrată** la Mănăstirea Neamț. Textul este alcătuit de Mitropolitul Nicodim, iar ilustrațiile sunt rânduite de Prof. I. D. Ștefănescu. Avem Cuvântul înainte, vin apoi lămuriri asupra Sfintei Scripturi, miezul îl alcătuiește textul, dar astfel încât fiecare pagină de text este lămurită de către o icoană care îl însoțește. În partea ultimă se vorbește despre arta creștină și se dau lămuriri asupra ilustrațiilor.

La 250 ani de la **Biblia** din 1688 a lui Șerban Cantacuzino, ni se dă, prin silințele profesorilor Vasile Radu și a scriitorului Gala Galaction, traducerea Vechiului Testament după textul ebraic al lui R. Kittel (1937). E vorba despre **Biblia** din 1938. S'a tipărit în 10.000 de exemplare. Ca text grecesc s'a folosit Septuaginta editată de R. Rahlfs, I, II, 1935, s'a mai utilizat textul lui A. Merck, publicat la Roma în 1935. Limba traducerii e frumoasă, iar textul destul de bine redat. Scriptura este precedată de o scurtă, dar substanțială prefață în care se arată menirea Sfintei Cărți „de a pătrunde ca o rețea de apă vie ogoarele inimii și ale literaturii românești”. Un defect simțitor al Bibliei din 1938 este lipsa locurilor paralele.

În 1944 apare la București **Biblia, adică Dumnezeiasca Scriptură**, tradusă de Patriarhul României, Nicodim, cu binecuvântarea Sfântului Sinod. Introducerea din fruntea Sfintei Scripturi este cea de la **Biblia ilustrată** de la Neamț, din 1936. Textul este alcătuit pe baza Septuagintei, cu ajutorul traducerilor slave, franceze etc. E bine tradusă, într-o limbă neaoș românească, înmiresmată de dulceața graiului bisericesc.

Sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Patriarhului Justinian și cu aprobarea Sfântului Sinod, în anul 1968, la București (Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă), se tipărește o nouă ediție a Sfintei Scripturi în românește, **Biblia sau Sfânta Scriptură**. Ediția este tipărită cu ocazia împlinirii a douăzeci de ani de neobosite strădanii în conducerea Bisericii Ortodoxe Române a Patriarhului Justinian, ca astfel să fie pusă „la îndemâna clerului și a credincioșilor o nouă ediție a Sfintei Scripturi” (Din **Cuvânt către cititori** al Patriarhului Justinian). La Vechiul Testament, textul are la bază Biblia din 1936, cu trimitere revizuite din Biblia de la 1944. La cartea Psalmilor, textul este reprodus după Psaltirea din 1957. Ediția conține, pentru Vechiul Testament: a) Cărțile canonice și b) cărțile și fragmentele necanonice. Spre deosebire de toate traducerile românești de până acum, această ediție are și 5 hărți care vin în ajutorul cititorilor Sfintei Scripturi.

Tot sub îndrumarea și purtarea de grijă a patriarhului Justinian, în anul 1972, la București (Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă), se tipărește o nouă ediție la **Mica Biblie**. În general sunt reproduse pericopele din ultima ediție (1944), dar, pentru Vechiul Testament, după traducerea Bibliei din 1968. Ediția este „de un real folos pentru elevii școlilor de cântăreți bisericești și ai seminariilor teologice, pentru studenții teologi și în general pentru toți credincioșii” (**Cuvânt înainte**, p. 7).

În anul 1975 se retipărește traducerea Sfintei Scripturi din 1968 „cu unele îmbunătățiri ale textului, constând din revizuirii de traduceri pe alocuri și din îndreptări de cuvinte, pentru o redare mai fidelă a înțelesului textului original” (**Cuvânt către cititori**, p. 3). Față de traducerea din 1968, noua ediție prezintă la sfârșit un tabel cu unitățile de măsură și monedele menționate în Sfânta Scriptură.

O nouă ediție a Sfintei Scripturi în românește apare în anul 1982, sub îndrumarea și cu purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh Iustin, și cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române. După cum se menționează în **Cuvânt către cititori** (pp. 6-7), textul traducerii la Vechiul Testament a fost reprodus după cel publicat în 1975, iar la Noul Testament după traducerea din 1979. Ca și cele două ediții anterioare (1968 și 1975), această ediție are la bază traducerea din 1936, făcută de o comisie alcătuită din Episcopul Nicodim Munteanu, Pr. Gala Galaction și Pr. Vasile Radu. Textul la Vechiul Testament (ediția 1936) a fost tradus după Septuaginta, însă confruntat și cu textul ebraic original.

Bibliografie

S. Pușcariu, **Limba cărților sfinte**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1938; J. Fevrier, **Histoire de l'Ecriture**, II ed, Paris, 1959; C. Van Puyvelde, **Manuscripts hebreux**, în „Supplement au Dictionnaire de la Bible”, V, Paris 1951; Pr. Prof. VI. Prelipceanu, **Descoperirea unor texte ebraice vechi în regiunea nord-vestică a Mării Moarte**, în „Mitropolia Olteniei”, 1955, nr. 3-4; Diac. Prof. Ivan Ioan, **Manuscrise de la Marea Moartă**, în „Mitropolia Moldovei

și Sucevei", 1956, nr. 8-9; Arhid. V. Anania, **Descoperirile de la Qumran**, în „Ortodoxia”, 1957, nr. 2; T. Milik, **Dix ans des decouvertes dans le desert de Iuda**, Paris, 1957; Pr. Prof. Gr. Marcu, **Lumină de la Răsărit Zece ani de la descoperirea manuscriselor străvechi din depresiunea Mării Moarte**, în „Studii Teologice”, 1958, nr. 1-2; Moscovici Iancu, **Manuscrise de la Marea Moartă**, în „Glasul Bisericii”, 1958, nr. 10-11; Moscovici Iancu, **Manuscrisele de la Marea Moartă, descoperiri ulterioare**, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 1958, nr. 5-6; Pr. Verzan Sabin, **Cronologia manuscriselor de la Marea Moartă**, în „Studii Teologice”, 1960, nr. 1-2; Pr. Negoiță Atanasie, **Descoperirile de la Marea Moartă**, în „Mitropolia Banatului”, 1962, nr. 14; Pr. Negoiță Atanasie, **Manuscrisele de la Marea Moartă și studiile mai noi**, în „Mitropolia Ardealului”, 1960, nr. 5-6, și „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, 1962, nr. 34; I. D. Amusin, **Manuscrisele de la Marea Moartă**, trad. din lb. rusă, București, 1963; Pr. Prof. N. Neaga, **Însemnări pe marginea descoperirilor de la Marea Moartă**, în „Mitropolia Ardealului”, 1964, nr. 9-10; N. Popescu Tata, **Despre vechile traduceri ale Sfintei Scripturi**, București, 1900; F. Kenyon, **Our Bible and the Ancient Manuscripts**, ed. IV, London, 1948; B. J. Roberts, **The Old Testament Text and Version**, Cardiff, 1951; J. Coste, **La premiere experience de traduction biblique; La Septante**, în „La Maison Dieu”, 1958, 53; P. Benoit, **Le septante est-elle inspiree?**, în „Vom Wort des Lebens”, Festschrift für Max Meinertz, Münster, 1951; P. Auvray, **Comment se pose la probleme de l'inspiration de la Septante**, în „Revue biblique”, 1952; Mgr. R. Devreesse, **Introduction à l'etude des manuscrits grecs**, Paris, 1954; Prof. Pr. N. Neaga, **Septuaginta**, în „Mitropolia Ardealului”, 1964, nr. 3-5; B. Bote, **Versions latines anterieures à St Jerome**, în „Supplement au Dictionnaire de la Bible”, V, Paris, 1951; C. Bărlădeanu, **Câteva cuvinte asupra Vulgatei și a autorității ei în Biserica Romei**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1903-1904, nr. 7; Pr. Prof. N. Neaga, **Vulgata**, în „Mitropolia Ardealului”, 1965, nr. 4-6; B. Bote, L. Leloir și G. Van Puyvelde, **versions orientales de la Bible**, în „Suplement au Dictionnaire de la Bible”, VI, Paris, 1959; Pr. Prof. At. Negoiță, **Ediția siriacă revăzută a Vechiului Testament**, în „Mitropolia Banatului”, 1963, nr. 5-8; Pr. Prof. VI. Prelipceanu, **O nouă ediție a Bibliei în limba rusă**, în „Ortodoxia”, 1957, nr. 1; Pr. Prof. N. Neaga, **O nouă ediție a Bibliei în limba ungurească**, în „Ortodoxia”, 1957, nr. 3; Pr. Prof. N. Neaga, **La Sainte Bible, traduite en francaise sous la direction de l'Ecole Biblique de Jerusalem**, Paris, 1956, și în „Ortodoxia”, 1958, nr. 3; I. Bianu, **Psaltirea Șcheiană**, București, 1889; Mitropolitul Dosoftei, **Psaltirea în versuri**, publicată de I. Bianu, București, 1887; N. Iorga, **Istoria literaturii religioase până la 1688**, București, 1904; Al. Petrescu, **Biblia românească de la 1688**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1903-1904, nr. 2-3; I. Popescu Mălăești, **Biblia tipărită de Șaguna**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1909-1910, nr. 7; I. Popovici, **Palia de la Orăștie**, în „An. Acad. Rom.”, 1911; N. Hodoș și I. Bianu, **Bibliografia Românească Veche**, voi. I-III, București, 1913; N. Bălan, **Un Congres biblic românesc**, Sibiu, 1912; I. Lupaș, **Sfânta Scriptură în limba română**, Sibiu, 1912; P. Gârboviceanu, **Biblia cu litere străbune - ediția Sfântului Sinod**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1915, nr. 3; N. Iorga, **Istoria Bisericii Românești**, voi. I, ed. II, București, 1929; Pr. Prof. N. Neaga, **Vechiul Testament în românește**, în „Telegraful Român”, 1935, nr. 23-24; H. Roventza, **Patriarhul Miron și Biblia**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1938, nr. 11-12; G. Călinescu, **Istoria literaturii române**, București, 1941; N. Cartoian, **Istoria literaturii române vechi**, voi. I-III, București, 1940-1945; G. Galaction, **Biblia românească**, în „Biserica Ortodoxă Română”, 1943, nr. 4-6; Pr. Prof. Gr. T. Marcu, **Inițiativa transilvană la tipărirea Bibliei românești**, Sibiu, 1943; G. Călinescu, I. Vitner și Ov. S. Crohmălniceanu, **Istoria literaturii române**, voi. I-II, București, 1954; Pr. Prof. Gr. Marcu, **Sfânta Scriptură în românește**, în „Mitropolia Ardealului”, 1958, nr. 11-12; Pr. Prof. N. Neaga, **Biblia de la București- 270 de ani**, în „Mitropolia Ardealului”, 1959, nr. 1; Al. Piru, **Literatura română veche**, ed. a II-a, București, 1962.

CAȘILE VECHIULUI TESTAMENT

A. Cărțile canonice istorice

1. Pentateuhul lui Moise

a. Numele Pentateuhului

Prima carte a Vechiului Testament, Pentateuhul, cuprinde cele cinci cărți ale lui Moise, de unde și numirea de πέντε (cinci) și τεῦχος (volum) = cinci volume. Cele cinci cărți ale lui Moise au fost numite de iudei, cu privire la cuprins, *VTWV*, (*Tom*): Lege, cu privire la autorul omenesc **ἸΔ ΠΤ27Π** (*Tora Moșe*): Legea lui Moise, cu privire la autorul principal ÎTCfır ΠΤῶΤΠ (*Tora Iahve*): Legea Domnului, în limba targumelor se numesc **ΠΓΗῶX** (*Oraitd*): învățătură. Grecește se numesc νόμος sau πεντάτευχος (Bίβλος): Pentateuh, sau cinci volume. Cărțile înseși sunt numite de iudei, după obiceiul lor, prin cuvintele începătoare: cartea I **ΓΠ3XO** (*Bereșif*): „La început”; cartea a II-a **ΙΤΟΙ π"?XS** (*Vaiele Semoi*): „Și acestea sunt numele”; cartea a III-a **ἸΠρ^Φ** (*Vaicra*): „Și a chemat”; cartea a IV-a **"QITQ** (*Bamidbar*): „înpustiu”; a V-a **ΓΓ'ῖΠΠ** (*Hadebarim*): „Și acestea sunt cuvintele”. Autorii greci și latini le numesc după cuprins: Geneza sau Facerea, Exodul sau Ieșirea, Leviticul, Numerele și Deuteronomul sau A doua Lege. împărțirea întregii lucrări în cinci cărți s'a făcut mai întâi de către traducătorii alexandrini.

b. importanța Pentateuhului

Importanța Pentateuhului este covârșitoare. El este temeiul istoric al întregii religii revelate. Fără Pentateuh întreaga ordine dogmatică și morală, atât a Vechiului, cât și a Noului Testament, este istoricește inexplicabilă și nejustificată. întreg

Vechiul Testament și, la rândul său, întreg Noul Testament este urmarea firească a celor cuprinse în Pentateuh. Creștinismul întemeiat de Mântuitorul Hristos, istoricește stă sau cade cu Pentateuhul. Pe Pentateuh se reazemă frățietatea popoarelor, născute din același strămoș: Adam. Pe el se reazemă noțiunea și ideea răscumpărării și a Răscumpărătorului. Fără căderea în păcatul strămoșesc nu are rost răscumpărarea și, dacă nu ne tragem din același strămoș, răscumpărarea prin Mesia nu e universală, deci nici creștinismul nu este o lege divină pentru toate neamurile. Astfel, înseși temeliile creștinismului sunt compromise, dacă Pentateuhul nu e carte autentică, sfântă, inspirată, cu deplină autoritate divină și umană. Critica Pentateuhului deci e critica credinței creștine înseși. De aceea i se dă Pentateuhului cea mai mare importanță, atât din partea credincioșilor, cât și din partea necredincioșilor. E terenul pe care se dă lupta între cele două concepții.

c. Caracterul- general al Pentateuhului

Pentateuhul nu este o carte istorică în sens propriu și obișnuit. Autorul lui nu scrie istoria universală a omenirii sau a poporului biblic. Pentateuhul nu face nici cosmogonie, nici geogonie. Acestea sunt numai chestiuni atinse pentru justificarea fondului însuși. Pentateuhul, în realitate, este istoria întemeierii neamului omenesc. Cuprinsul lui principal este „Legea dată de Dumnezeu”, sub acest raport. Această Lege nu se expune sistematic, nu este așezată în paragrafe, ca într'un cod de legi, ci este expusă istoric, în ordinea promulgării ei. Facerea este prologul istoric, care istorisește întâmplările premergătoare Legii. Cele trei cărți următoare: Ieșirea, Leviticul și Numerele expun însăși legislația și unele evenimente în legătură cu promulgarea legilor, iar cartea ultimă, Deuteronomul, este epilogul care recapitulează și confirmă constituirea Legii. Centrul și fondul lucrării este, prin urmare, Legea. Pe Muntele Sinai se face un legământ între Dumnezeu și poporul lui Israel, care a fost prevestit în făgăduința făcută lui Avraam: „*Legământul Meu îl voi pune între Mine și tine și urmașii tăi de după tine'ntru tot neamul lor, legământ veșnic pentru ca Eu să fiu Dumnezeuul tău și al urmașilor tăi de după tine*” (Fc 17, 7, comp. și 9, 9). Acest legământ avea să se desăvârșească în legământul grației, instituit de Mântuitorul Hristos. De aceea autorul suprimă anumite intervale de timp care n'au nici o importanță pentru ordinea supranaturală, ca de exemplu: istoria patriarhilor (expusă numai foarte sumar), istoria de după Noe până la risipirea neamurilor, petrecerea în Egipt, petrecerea celor 40 de ani în pustiu etc.

întâmplările din iconomia mântuirii sunt redate amănunțit: căderea în păcat, potopul, risipirea neamurilor, ieșirea din Egipt, și mai ales legislația sinaitică.

d. unitatea Pentateuhului

Unitatea lucrării, care presupune și unitatea autorului, se vedește din următoarele:

a) întreg materialul este grupat în jurul a trei idei principale: ideea mesianică, separarea poporului biblic de alte neamuri și dreptul divin și istoric al lui Israel asupra Canaanului. Prima idee mesianică anunțată în Facere 3,15, îndată după căderea în păcat, se precizează în măsura cerută și îngăduită de împrejurări. Izbăvitorul va veni (Fc 3, 15), El Se va naște din neamul lui Sem (Fc 9, 25-26), din descendentul acestuia, din Avraam (Fc 12, 3), din Iacob, nepotul lui Avraam (Nm 24,17), și din Iuda, fiul lui Iacob (Fc 49, 10). El va fi marele legislator ca și Moise (Dt 18,15). Cadrul istoric nu îngăduie o precizare ulterioară, rămânând să se facă aceasta în următoarele cărți ale Vechiului Testament. Pentru păstrarea trează a ideii mesianice și pentru ferirea poporului ales și a monoteismului, a fost necesară separarea poporului de orice influență străină, păgână și distructivă. Separarea aceasta se asigură prin legi severe și speciale, date poporului, legi care, până la hrana truască, îi fac pe evrei să-și aducă aminte de Dumnezeu și de dispozițiile Lui. Această separare se poate face numai prin așezarea poporului într'o țară îmbelșugată unde singur e stăpân, unde e ferit de contactul cu lumea păgână și unde este apărat și de elementele naturale. Această țară este Canaanul, la a cărei stăpânire poporul are și drept natural, și drept divin, căci a fost promisă de Dumnezeu lui Avraam și urmașilor lui, are drept natural și istoric, pentru că acolo s'au zămislit strămoșii poporului, părinții celor 12 seminții.

b) Unitatea lucrării se vede și din felul de istorisire al autorului. Deși unele evenimente sunt tratate mai pe larg, iar altele mai sumar, firul istorisirii se păstrează. Se insistă mereu asupra Legii. Expunerea e genetică, autorul nu omite nimic din ceea ce e necesar pentru cunoașterea legislației, dar nici nu face digresii inutile.

c) Caracterul lingvistic, de asemenea, presupune unitatea lucrării și unitatea autorului. În Pentateuh se întâlnesc particularități și arhaisme în forme gramaticale și în însemnarea cuvintelor, care nu pot fi explicabile dacă se admit mai mulți autori. De exemplu, în loc de forma feminină N7I (*hi*), în Facere se pune de 195 ori forma masculină NūII (*hu*), iar în Deuteronom de 26 ori. Cuvântul "φ (*naar*), copil, încă n'are formă feminină IYI] (*naord*). Dacă totuși stilul în Deuteronom diferă puțin de cel din cărțile anterioare, aceasta se poate explica prin faptul că Moise tratează aici alte probleme decât cele din cărțile de dinainte, sau prin vârsta mai înaintată pe care a avut-o când scria Deuteronomul: două motive suficiente pentru a justifica deosebirea de vorbire.

e. Cuprinsul Pentateuhului

Pentateuhul cuprinde următoarele cărți: 1. Facerea, 2. Ieșirea, 3. Leviticul, 4. Numerele, 5. Deuteronomul.

1) Facerea, prima carte a Pentateuhului, se împarte în două:

Prima parte (capitolele 1-11) arată cum a pregătit Dumnezeu omenirea întreagă pentru mântuire, iar partea a doua (capitolele 12-50) istorisește cum Dumnezeu, în opera de mântuire, trece de la calea universală la calea particulară, alegând în scopul acesta o familie, pe care o face popor. Cartea, după Synopsa pseudo-atanasiană, se numește Facerea pentru că arată „originea tuturor, a cerului și a pământului, a oamenilor și a tuturor lucrurilor”. Firește, indirect, arată și începutul iconomiei mântuirii supranaturale. Iată, schematic, cuprinsul Facerii:

Introducerea (1, 1 - 2, 3) arată dependența creaturilor față de Dumnezeu, care aduce totul din neființă la ființă. În capitolul 1, versetul 1 se cuprinde cosmogonia mozaică, iar de la 1, 2 la 2, 3 se află geogonia sau descrierea celor șase faze principale de evoluție a Pământului, cele șase zile ale întocmirii Pământului sau hexameronul.

Prima parte (2, 4 - 11, 26) arată începutul neamului omenesc și dezvoltarea familiei lui Adam și a Evei în popor. Etapele principale ale istoriei cuprinse în partea I sunt: istoria petrecerii în paradis, căderea în păcat, familia lui Adam, fratricidul lui Cain, urmașii lui Cain, ai lui Set, înrăutățirea oamenilor, ștergerea păcatului prin potop, alegerea lui Noe, a fiului său, Sem, și a familiei lui Terah.

Partea a doua (capitolele 11, 27-50, 26) arată cum Providența divină alege familia lui Avraam în scopul mântuirii neamului omenesc, pe care - ca și pe descendenții lui, Isaac și Iacob - îi educă în mod special. Ca să nu se creadă cumva că singură descendența de sânge de la Avraam e suficientă pentru mântuire, îi arată și pe descendenții lui Avraam eliminați de la binefacerile cuvântărilor mesianice, pe Ismail și Esau și pe descendenții acestora. Se descrie în această parte, pe larg, istoria lui Terah, a lui Avraam, a lui Isaac și Iacob, patriarhii poporului biblic, și felul cum s'a purtat cu ei Dumnezeu (asemenea unui părinte cu familia sa). Așa se explică dese teofanii și minuni care se află în această parte a Facerii.

2) **Exodul sau Ieșirea, cartea a doua a Pentateuhului**, își are numirea de la evenimentul istoric cu care începe: Ieșirea poporului din Egipt. Cartea se împarte în patru părți:

Introducerea (1, 1-7) arată pe scurt că urmașii lui Iacob în Egipt s'au înmulțit și au devenit popor.

Partea întâi (1,8- 13, 16) cuprinde istoria ieșirii poporului din Egipt. Iudeii sunt asupriți de Faraon. Dumnezeu le dă un eliberator în persoana lui Moise, căruia i se arată în rugul arzător și îi încredințează misiunea ce avea să o împlinească. Dumnezeu i-l dă colaborator pe fratele lui, Aaron. Moise și Aaron îi cer lui Faraon eliberarea poporului iudeu. Faraon se împotrivesc. Urmează cele 10 plăgi. În amintirea ultimei plăgi, poporului i se poruncește sărbătoarea anuală: Pasca.

Partea a doua (13,17 -18, 27) cuprinde călătoria evreilor spre muntele Sinai și pregătirea lor pentru promulgarea și primirea Legii. Evreii, conduși ziua de un

nor luminos, iar noaptea de un stâlp de foc, iau drumul spre Marea Roșie peste care trec în mod miraculos. Egiptenii, care voiau să-i readucă, sunt pierduți în valurile mării. Pentru a putea învinge greutățile călătoriei în deșert, se petrec minuni: apele amare devin ape potabile, se dă ca hrană mană din cer, izvorăște apă răcoritoare din stâncă, amalecitiții potrivnici sunt biruiți cu puterea rugăciunii. Moise este ajutat la conducerea treburilor publice de colegiul bătrânilor.

Partea a treia (capitolele 19-40). În partea aceasta se istorisește promulgarea Legii pe Muntele Sinai. Promulgarea este însoțită de fenomene miraculoase: tunete, fulgere, învăluirea muntelui în foc și fum. O face însuși Dumnezeu. Moise, ca reprezentant al poporului, e nevoit să intervină pentru a încuraja și a calma poporul. După promulgarea Decalogului de către Dumnezeu, se face și promulgarea altor legi, după care se ratifică legământul încheiat între Dumnezeu și popor, prin jertfe și stropirea poporului cu sânge. Moise, în singurătate, meditație și convorbire față către față cu Dumnezeu, timp de 40 zile pe Muntele Sinai, primește noi descoperiri și instrucțiuni, între altele și cele privitoare la construirea cortului sfânt și la obiectele de cult. Între timp poporul îi cere lui Aaron să-i facă vițel de aur, ca obiect de cult. Moise, supărat pentru fărâdelegea poporului, izbește cu tablele Legii în vițelul de aur, care se sfărâmă. Ordonă să fie uciși cei fără de lege, iar pentru cei rămași în viață capătă iertare de la Dumnezeu. Reînnoiește legământul și primește noi table ale Legii. Se construiește cortul sfânt.

3) **Leviticul, cartea a treia a Pentateuhului**, numită de evrei /3Π3Π ΓΠΦη (*Torāṯ Ha'cohanim*), „Legea preoților”, sau nWDIpn ΓΠΦη (*Torāṯ Ha-corbanot*), „Legea jertfelor”, cuprinde dispoziții referitoare la cultul sacru. Se împarte în două:

Partea întâi (capitolele 1-10) vorbește despre felurile jertfelor și despre preoțime, corporația chemată să mijlocească între Dumnezeu și popor și să facă cele cerute pentru sfințirea lui, ca acesta să fie vrednic de prezența lui Dumnezeu, Care petrece în mijlocul lui. Se arată îndatoririle și drepturile preoților și se istorisește consacrarea lor solemnă.

Partea a doua (capitolele 11-27) cuprinde dispoziții referitoare la curățirea levitică. Poporul trebuie curățit prin curățire externă legală, care se cere alături de cea internă. Preoții, de la care se așteaptă și se cere curățenie mai mare, au norme speciale de curățire. Observarea sau călcarea Legii cauzează stări speciale, pentru care, de asemenea, sunt dispoziții aparte, atât pentru preoțime, cât și pentru popor.

4) **Numerele, cartea a patra a Pentateuhului** Această carte se numește așa „pentru că în ea se cuprinde recensământul poporului întreg” (Synopsa Pseudo-Atanasiană). Această numire i s'a dat și de autorii greci (αριθμοί), și de cei latini (Numere). Mai corect o numesc însă, după cuprins, evreii,

(Bamidbar), „în pustiu”, deoarece cuprinde istoria peregrinării poporului în deșertul Arabiei. Generația rebelă este respinsă ca una care, deși martora atâtor semne și dovezi ale Providenței divine, totuși e în continuă nemulțumire. Cartea se împarte în trei părți:

Partea întâi (capitolele 1-14). După numărătoarea poporului se istorisește răzvrătirea ivită în urma informațiilor mincinoase ale iscoadelor trimise în Canaan și din cauza ostenelilor călătoriei și a lipsei de carne. Însuși Aaron și Mariam sunt între răzvrătiți. Dumnezeu respinge generația răzvrătită și hotărăște putrezirea osemintelor lor în pustiu.

Partea a doua (capitolele 15-19) expune unele întâmplări din cursul celor 40 ani de călătorie în pustiu. Se promulgă legi referitoare la pârgă, se completează dispozițiile referitoare la drepturile și datoriile preoțimii. Core, Datan și Abiron sunt nimiciți din cauza împotrivirii lor dispozițiilor divine.

Partea a treia (capitolele 20-36). Măriam moare, Moise scoate apă din stâncă. Se istorisește moartea lui Aaron și înlocuirea lui cu fiul său, Eleazar. Pentru o nouă nespunere, poporul este pedepsit cu șerpi veninoși. Șarpele de aramă. Se ocupă țara Amonitilor. Moabiții încearcă să se împotrivescă. Balaam. Madianiții sunt înfrânți. Ținutul de dincolo de Iordan e ocupat și este dat în stăpânirea triburilor Ruben, Gad și jumătatea tribului Mânase. Se ordonă stăpânirea canaanitilor.

5) **Deuteronomul, cartea ultimă a Pentateuhului.** Autorii greci și latini o numesc Deuteronomul, iar în literatura rabinică se numește *ΠΙΦΙΠ Π 3.0 (Mishneh Torah)*, „*repetarea Legii*”. Cartea cuprinde trei cuvântări ale lui Moise, în care sunt reamintite binefacerile, în parte primite, în parte încă numai promise de Dumnezeu, pentru împlinirea Legii. Se repetă sumar Legea însăși.

În cuvântarea întâi (capitolele 1-4), Moise, după ce arată bunătatea și fidelitatea divină, prin evenimentele principale ale migrării prin deșert, îndeamnă poporul la observarea Legii.

În cuvântarea a doua (capitolele 5-11) se repetă Decalogul și se insistă asupra izolării poporului de alte neamuri. Moise înprospătează în memorie unele evenimente ca dovezi ale dreptății lui Dumnezeu, Care răsplătește binele și pedepsește răul. Se arată apoi mai detaliat legile care trebuie observate cu strictețe: Legile referitoare la cultul divin, la deosebirea între mâncări, referitoare la sărbători, la conducători, la preoți, la profeți, la viața și bunul aproapei, la relațiile dintre bărbat și femeie.

În cuvântarea a treia (capitolele 27-30), Moise îndeamnă din nou poporul la observarea Legii, de data aceasta amintindu-i răsplata sau pedeapsa care urmează din observarea sau neobservarea ei. Bunătatea lui Dumnezeu îi îndeamnă pe toți la împlinirea poruncilor.

Adaosul istoric (capitolele 31-34) cuprinde istorisirea alegerii lui Iosua, ultima cântare a lui Moise, moartea și jelirea lui de către popor în câmpurile Moabului.

/ Originea mozaică, a Pentateuhului

Pentru adevărul și autoritatea celor cuprinse în Pentateuh, problema autenticității lui e de importanță hotărâtoare. A fost sau n'a fost scris Pentateuhul de Moise? Biserica a ținut constant la autenticitatea mozaică a Pentateuhului. Această poziție a Bisericii se bazează pe temeuri atât de solide, încât contrariul, precum se va vedea, e pură teorie, justificată numai de tendința de a lipsi credința religioasă de temei real și istoric. Căci, în general, se dă crezare numai adevărilor raționale, certe, sau adevărilor istorice solid întemeiate.

Ca să se facă o cât mai mare lumină în problema autenticității Pentateuhului, critica Pentateuhului, de regulă, se împarte în două părți: critica pozitivă și critica negativă. În critica pozitivă se arată pozitiv, cu argumente istorice (argumente directe) și cu dovezi interne (argumente indirecte), că Pentateuhul este opera lui Moise. Iar în critica negativă se combat teoriile adverse autenticității.

E bine să se precizeze de la început că, apărând originea mozaică a Pentateuhului, nu se susține că textul lui de azi e perfect identic cu cel din autograful lui Moise. Așa precum s'a arătat în alt loc, Biserica susține păstrarea neschimbată a cuprinsului dogmatic al textului sfânt în general, deci și al textului Pentateuhului. Se poate admite deci că în textul sfânt s'au făcut, în cursul veacurilor, unele schimbări, fie prin omiterea unor părți, fie prin introduceri ulterioare. Chiar ordinea părților unor cărți poate să nu fie identică cu ordinea din autograf. Aceasta însă nu prejudiciază nici integritatea dogmatică a textului, nici autenticitatea, nici autoritatea lui.

Chestiunea autenticității Pentateuhului, ca orice chestiune de autenticitate, în general, e problemă istorică, fiindcă autenticitatea afirmă un fapt istoric petrecut. Orice problemă istorică se dovedește cu argumente externe istorice, care în asemenea materie sunt singure decisive. Argumentele interne dau numai probabilitate. Ele confirmă numai o poziție întemeiată pe dovezi externe, nu o decid însă când argumentele externe nu există sau nu pot exista. Ținând seamă de această constatare, autenticitatea Pentateuhului nu se poate dovedi decât pe bază de argumente externe. Dovezile interne, la rândul lor, pot să confirme, precum de fapt și confirmă, rezultatul la care s'a ajuns pe calea argumentării externe.

Iată dovezile pe care se întemeiază autenticitatea Pentateuhului:

1) **Argumente externe** (directe) pentru autenticitatea mozaică a Pentateuhului.

Iosua, unul dintre cei care au trecut Iordanul cu ocazia ocupării Canaanului, cunoaște volumul legilor lui Moise. Iată cum grăiește Domnul către Iosua: „*întărește-te dar și îmbărbătează-te, ca să păzești și să faci așa cum ți-aporuncit Moise, sluga Mea, și de h ele să nu te abați nici la dreapta, nici la stânga, pentru ca să fii tu înțelept în tot ceea ce vei face. Iar cartea acestei legi să nu lipsească,*

ci întru ea să cugeti ziua și noaptea, pentru ca tu să înțelegi cum anume să faci toate lucrurile care sunt scrise [în ea]; atunci vei păși drept și-ți vei face căile ușoare și atunci vei fi înțelept" (Ios 1, 7-8). Iosua execută dispoziția Legii lui Moise: „Atunci Iosua l-a zidit Domnului, Dumnezeului lui Israel, un jertfelnic în muntele Ebal, așa cum Moise, sluga Domnului, le poruncise fiilor lui Israel și cum este scris în legea lui Moise: jertfelnic de pietre întregi, peste care n'a fost pus nimic de fier; și acolo i-a adus Domnului ardere-de-tot și jertfă de mântuire" (Ios 8, 30-31). Regele David, în poveștile date fiului său Solomon, se referă la poruncile scrise în legea lui Moise: „și păzește rânduielele Domnului, Dumnezeului tău, pentru ca, mergând în căile Lui, să păzești poruncile și dreptățile și judecățile care sunt scrise în cartea lui Moise, în așa fel încât tu să poți înțelege cele ce vei face în toate lucrurile pe care eu ți le poruncesc" (3 Rg 2, 3). Regele Amasia nu-i ucide pe ucigașii tatălui său, căci așa ceva oprește legea lui Moise: „Darpe fiii ucigașilor nu i-a ucis, potrivit cu ceea ce e scris în cartea legii lui Moise: -Părinții să nu fie dați morții pentru vina copiilor, nici copiii să nu fie dați morții pentru vina părinților: fiecare să moară pentru păcatul său." (1 Rg 14, 6; Dt 24,16). În timpul robiei babilonice, Profetul Daniel pomenește de Legea lui Moise: „Mai mult, întregul Israel a călcat legea Ta și s'a abătut de la a-Ți auzi glasul; așa a venit blestemul peste noi, și jurământul cel scris în legea lui Moise, robul lui Dumnezeu, căci noi am păcătuit față de El" (Dn 9, 11). Dovezile care arată că Pentateuhul lui Moise era în uz general sunt foarte multe, mai ales în timpul postexilic: „Iar preotul Iehoiada a așezat rânduielele templului Domnului în mâna preoților și leviților, așa cum le hotărâse David în casa Domnului; și l-a adus Domnului ardere-de-tot așa cum este scris în legea lui Moise-, cu veselie și cântări așa cum rânduise David" (2 Par 23,18). „Și s'a ridicat Iosua, fiul lui Ioțadac, și frații lui preoții și Zorobabel, fiul lui Salatiel, și frații lui, și au zidit altarul Dumnezeului lui Israel, ca să aducă pe el ardere-de-tot, potrivit cu ceea ce era scris în legea lui Moise, omul lui Dumnezeu" (Ezdra 3, 2).

Legea lui Moise este amintită în Noul Testament ca lucru îndeobște cunoscut: „Îi au pe Moise și pe prooroci...", spune Avraam bogatului care se chinuia în văpaia iadului (Le 16, 29). Apostolul Pavel îi convinge pe iudei, din „Legea lui Moise și din prooroci" (FA 28, 23). Sfântul Iacob spune că legea lui Moise se citește în adunări, în fiecare sâmbătă (FA 15, 21). Iudeii, în fața Mântuitorului, se apără cu Moise. „Ei l-au zis: Atunci, de ce Moise a rânduit să-i dea carte de despărțire și s'o lase?" (Mi 19, 7). Mântuitorul îi atribuie locul 3, 6 din Ieșire lui Dumnezeu prin Moise (Le 20, 37). Iar când iudeii caută să-L ucidă pe Mântuitorul, El le zice: „Să nu socotiți că Eu vă voi învinui la Tatăl. Este cine să vă învinuiască: Moise, în care voi ați nădăjduit. Că dacă l-ați crede pe Moise, Mați crede și pe Mine, fiindcă el despre Mine a scris. Iar dacă celor scrise de el nu le dați crezare, cum veți crede în cuvintele Mele?" (In 5, 45-47).

Altă dovadă pentru originea mozaică a Pentateuhului se scoate din tradiția iudaică.

Atât Pentateuhul samarinean, cât și traducerea Septuaginta arată că, chiar cu secole înainte de Hristos, Pentateuhul era socotit drept carte scrisă de Moise și drept carte sfântă. Pentateuhul samarinean și traducerea Septuaginta mai arată că Pentateuhul lui Moise era în uz general și că textul este același cu Pentateuhul pe care-l avem noi azi. Documente foarte prețioase în problema autenticității Pentateuhului ne oferă Iosif Flaviu când vorbește despre „Cele ce Moise ne-a lăsat scris din învățătura și descoperirea dumnezeiască" (At 27, 6), precum și Filon, care susține că Moise a scris din revelația divină, chiar și partea referitoare la moartea lui (**De vita Moisis** 2, 8).

Și autorii străini știu despre activitatea literară a lui Moise. Hecatenus, prietenul lui Alexandru cel Mare, și Alexandru Polihistor (secolul I î. H.) mărturisesc despre convingerea iudeilor din timpul lor, referitoare la originea mozaică a Pentateuhului. Maneto din secolul III î. H. - după Iosif Flaviu (C. Ap.) - spune: „Lor (iudeilor) le compuse legi un preot cu numele de Moise", Diodorus Siculus (secolul III) spune: „La evrei a fost un anumit Moise, care le-a scris legi, pe care zicea că le are de la Iahve".

Despre originea mozaică a Pentateuhului au fost convinse toate partidele religioase ale iudeilor: saducheei, fariseii, eseii, terapeuții, iudeii, palestinienii și eleniștii. Iudeii împrăștiati din secolul VIII î. H. în diferite țări aveau convingerea comună că Pentateuhul e cartea lui Moise, ceea ce nu puteau avea decât pe temeiuri solide istorice, căci această lege le impunea un jug greu de suportat.

Ne putem dispensa de a reproduce argumente din tradiția creștină, deoarece Biserica a ținut totdeauna la autenticitatea Pentateuhului, ca la o credință moștenită de la Mântuitorul Hristos.

Ca o concluzie generală la cele spuse până aici putem afirma următoarele:

Atât cărțile Vechiului Testament, cât și cele ale Noului Testament, Mântuitorul Hristos, Sfinții Apostoli, tradiția iudaică și cea creștină, și autori străini de neamul iudaic mărturisesc în unanimitate că Moise este autorul Pentateuhului. Nici tradiția și nici documentele citate nu cunosc o altă operă a lui Moise decât Pentateuhul nostru de azi, a cărui identitate cu cel autentic o arată Pentateuhul samarinean și traducerea Septuaginta, precum și citatele biblice atât din Noul, cât și din Vechiul Testament.

2) **Argumente interne.** Același lucru reiese și din examinarea cuprinsului Pentateuhului, adică din dovezile sau argumentele interne (indirecte).

Din cuprinsul Pentateuhului se vede că a fost scris după ieșirea poporului evreu din Egipt, și înainte de intrarea lui în Canaan. Aceasta o arată:

a) Considerații de ordin geografic. Autorului și cititorilor le e perfect de bine cunoscut Egiptul și localitățile din Egipt ca: Goșen, On, Pithon, Ramses, Succot, Etham, Pihahirod etc, deoarece aceste localități și ținuturi se amintesc fără nici o observare explicativă, cum se face în cazul când se amintesc localități din Canaan, ca de exemplu Hebronul, despre care

autorul spune că e „în țara Canaanului” (Fc 23, 2), sau Sihem, orașul sihemiților, care este „în țara Canaanului” (Fc 33, 18), semn că cele dintâi sunt cunoscute, iar cele din urmă fiind necunoscute, trebuie să li se dea precizări geografice. Din Egipt se iau și termeni de comparație cum sunt: Valea Iordanului „e ca pământul Egiptului” (Fc 13, 10), Hebronul a fost zidit cu șapte ani înainte de cetatea Soam (13, 23). La o mulțime de localități din Canaan li se amintește legătura cu istoria antică a patriarhilor (Betel, Moria, Macpela, Horma), pentru a trezi interesul și însuflețirea cititorilor.

b) Autorul nu înșiră legile în ordine sistematică, ci în legătură cu evenimentele în care au fost promulgate. Un autor de mai târziu, de bună seamă, le-ar fi scris în legătură logică, în ordine sistematică. Aceasta dovedește că s'au scris în ordinea promulgării, adică în timpul peregrinării prin deșert.

c) În timp ce în Facere se relatează numai evenimente importante, în celelalte cărți se dau amănunte atât de detaliate, încât se presupune experiența oculară imediată. Astfel sunt unele determinări de timp, de ex.: „Moise i-a ridicat apoi pe fiii lui Israel de la Marea Roșie și i-a dus în pustia Sur. Trei zile-au mers ei prin pustie fără să dea de apă” (Iș 15, 22), se arată numărul palmierilor și izvoarelor în Elim (Iș 15, 27), se spune numele celor ce au scos din sanctuar cadavrele lui Nadab și Abiud (Lv 10, 4), se arată lista darurilor (Iș 28, 24 ș. u.). Amănunte care nu se pot păstra prin tradiție ca să se scrie ulterior, ci au fost consemnate o dată cu petrecerea lor.

d) Multe dispoziții presupun petrecerea poporului în corturi, căci se ordonă să se facă ceva înăuntru sau în afara corturilor {„întregul vițel îl va scoate afară din tabără, fa loc curat, unde se aruncă cenușa, și-l va arde pe foc de lemne; unde se aruncă cenușa, acolo să-l ardă” - Lv 4, 12). Aceasta însă nu s'a putut executa decât atunci când poporul petrecea în corturi, ceea ce s'a întâmplat în timpul petrecerii în deșert.

e) În timpul scrierii Pentateuhului, evreii încă nu sunt așezați în Canaan, ci sunt în drum spre Canaan. {„Iată poruncile, hotărârile și rânduielile pe care Domnul, Dumnezeul vostru, mi-a poruncit să vă învăț, pentru ca voi așa să faceți în țara spre care mergeți s'o moșteniți” - Dt 6, 1. „Când Domnul, Dumnezeul tău, te va face să intri în țara'n care vei intra s'o moștenești și va șterge de dinaintea feței tale neamuri mari și numeroase...” - Dt 7, 1; 8, 8-13.)

Peste tot, din cele mai vechi timpuri, evreii cunosc Legea și o aplică, ceea ce nu s'a putut face decât fiind lege scrisă, căci dispoziții legale nu se pot păstra prin tradiție, cum se poate întâmpla cu evenimentele istorice. Constatările de mai sus, făcute din însuși textul Pentateuhului, confirmă ceea ce arată dovezile externe istorice. Se vede că Pentateuhul s'a scris în timpul dintre ieșirea poporului evreu din Egipt și intrarea lui în Canaan. În

această epocă istorică nu se cunoaște însă alt bărbat, care să fi putut compune o lucrare ca Pentateuhul, decât acela pe care îl arată istoria și tradiția: Moise. Nu se poate obiecta că se vorbește la persoana a III-a decât Moise în Pentateuh, deci Pentateuhul poate fi socotit mai degrabă o carte scrisă despre Moise și nu de însuși Moise, căci așa obișnuiesc să vorbească și alți autori antici, cum e cazul cu istoricii greci sau latini.

O Astfel, când Biserica susține autenticitatea mozaică a Pentateuhului, are o bază solidă, căci atât argumentele externe istorice, cât și analiza cuprinsului Pentateuhului arată că autorul nu poate fi decât Moise. La același rezultat ajungem și pe calea criticii negative, precum se va vedea în cele ce vor urma.

În conformitate cu cele ce s'au spus despre natura inspirației, se poate admite că Moise, la scrierea Pentateuhului, s'a folosit de izvoare orale sau scrise, anterioare sau contemporane, ca de exemplu la scrierea Hexameeronului, la istoria potopului, la lista genealogiilor patriarhale, la textul anumitor cântări etc. În Numere 21, 14, Moise amintește chiar un izvor utilizat: „De aceea se și zice fa carte: „Războiul Domnului a 'nvăpăiat Zoobulși curgerile Arnonului...””. Arta scrierii a fost cunoscută înainte de Moise. Sunt texte babilonice și egiptene, scrise cu cel puțin 1000 de ani înainte de Moise. Moise însuși, ca fiu adoptiv al fiicei Faraonului, a fost educat în toată cultura timpului (FA 7, 22), cum se cuvenea să fie educat un prinț adoptiv. Pe această cale s'a îngrijit Dumnezeu ca acel bărbat care era destinat să compună o lucrare de proporțiile și de natura Pentateuhului să aibă condițiile și cerințele necesare unei astfel de lucrări, căci Pentateuhul și ca extensiune e fără seamăn în literatura timpului de atunci, chiar și la popoarele cu o cultură și o civilizație mult superioare poporului evreu, care abia se formase ca popor.

Ca încheiere repetăm ce s'a spus mai sus. Nu susținem identitatea perfectă a Pentateuhului de azi cu cel din autograful autorului. Fără schimbarea lui substanțială, s'au putut schimba unele texte sau unele cuvinte, fie din neglijența copiștilor, fie cu anumite intenții, înlocuindu-se cuvinte învechite cu altele mai noi, sau adăugându-se pe alocuri unele note explicative. E cert, de exemplu, că ceea ce se spune despre moartea lui Moise și jelirea lui de 30 zile pe câmpiile Moabului (Dt 34, 5-12) n'au fost scrise de Moise, ci de altă persoană. Studiul critic este chemat, de altfel, să precizeze care sunt adaosurile la textul original și, dintre variantele numeroase de text, să arate care sunt cele probabil autentice. Edițiile critice ale textului arată însă că diferite variante nu ating substanța însăși a cuprinsului. Deci, chiar dacă s'au introdus în textul Pentateuhului unele adaosuri, ori s'au făcut unele omiteri, integritatea lui dogmatică s'a păstrat, iar o dată cu integritatea, și autoritatea lui.

g, *Critica biblică și originea mozaică a Pentateuhului*

1) Istoric. În vechime, originea mozaică a Pentateuhului n'a fost contestată de nimeni. E drept că gnosticii Ptolomeu și Celsus, din motive dogmatice, iar Iulian Apostatul, din motive raționaliste, s'au îndoit de autenticitatea și autoritatea lui. Părerea lor însă a rămas izolată, fără să prindă rădăcini. Tot așa și părerea contrară tradiției neamului său, a iudeului Isac ben Iason (t 1057). Dintre creștini, mai întâi s'a îndoit de autenticitatea Pentateuhului Andrei Bodenstein (Carlostadius) din secolul XVI, apoi Richard Simon (f 1685). Critica modernă care, în cele din urmă, a ajuns la negarea totală și categorică a autenticității, a fost începută cu cercetări asupra izvoarelor Facerii.

Primul care face cercetări în această chestiune este medicul francez Jean Astruc, care într-o lucrare a sa: **Conjectures sur les memoires originaux dont ii parait que Moïse s'est servi pour composer Le livre de la Genese**, apărută la Bruxelles în 1753, susținând originea mozaică a Pentateuhului, crede că Moise compune Facerea din două documente: unul care îl numește pe Dumnezeu Iahve, iar altul care îl numește Elohim. Pe lângă aceste două documente fundamentale, Moise ar mai fi consultat și altele, ajungând în cele din urmă să presupună, pe lângă cele două documente fundamentale, alte opt documente mai mici. Părerea lui Jean Astruc, în aparență inofensivă, a stat la baza tuturor cercetărilor ulterioare, privitoare la originea Pentateuhului. Pe urmele lui, Johann Gottfried Eichhorn (t 1827) presupune acum și mai multe documente la compunerea Facerii. În cele din urmă susține că unele părți ale Pentateuhului au fost scrise de unii contemporani ai lui Moise. Redactarea definitivă a Pentateuhului o pune în timpul dintre Iosua și Samuel. Ipoteza aceasta se numește *ipoteza documentelor*.

Johann Severin Vater (1802) e de părere că Facerea constă din 39 fragmente. Tot astfel din fragmente, scrise în timp mozaic, ante-mozaic și post-mozaic, sunt scrise și celelalte părți ale Pentateuhului. Dintre cărțile Pentateuhului mai întâi a fost scris Deuteronomul (în timpul regelui David). Colecția tuturor fragmentelor s'a terminat și Pentateuhul, în forma de azi, s'a redactat în timpul exilului babilonic. Ipoteza aceasta se numește *ipoteza fragmentelor*.

Pe temeiul ipotezei lui Jean Astruc stă și *ipoteza întregirii*, al cărei autor și reprezentant principal este Heinrich Ewald (f 1857). După această ipoteză a existat o scriere fundamentală, care cu timpul s'a completat de către diferite persoane în diferite timpuri. Scrierea fundamentală, după părerea lui, L-a numit pe Dumnezeu Elohim și datează din timpul de după Iosua cu câteva secole. Completarea scrierii fundamentale s'a desăvârșit în timpul lui Saul sau al lui Samuel.

Cea mai nouă ipoteză este a lui Iulius Wellhausen, profesor la Göttingen (t 1918). Principalele lui lucrări sunt: **Geschichte Israels**, Berlin, 1878, a doua ediție cu titlul **Prolegomena zur G. L.**, 1895, **Die Komposition des Hexateuh** (1876-1877), **Skizzen und Vorarbeiten**, 1884, **Israelitische und jüdische**

Geschichte, ed. a II-a, 1895. Iulius Wellhausen adoptă în fond teoria documentelor, dar amestecă și elemente din celelalte teorii și din istoria și evoluția religiilor, cultivate în sens raționalist. Wellhausen determină mai îndeaproape natura și timpul documentelor din care ar fi compus Pentateuhul. După părerea lui, mai întâi a apărut documentul iahvistic, care s'ar fi compus în regatul Iuda pe la anul 850 î. H. Acest document a cuprins al doilea raport asupra creației, istoria patriarhilor și istoria lui Moise. Pe Dumnezeu îl numește Iahve. Este istoric, original și obiectiv. Proveniența lui din Iuda o arată amintirea repetată a Hebronului și a tribului lui Iuda. Documentul elohistic a fost compus în nord, ceva mai târziu după cel iahvistic. E bogat în revelații și teofanii. Pe Dumnezeu îl numește Elohim. Proveniența lui din nord o arată amintirea frecventă a localităților și triburilor din nord: Efraim, Mânase, Dan, Betel, Sihem etc. Al treilea document principal este Deuteronomul, care a fost compus de preoți în timpul regelui Iosia (secolul VII î. H.), cu scopul de a centraliza cultul divin. Plăsmuit de preoți, a fost fals atribuit lui Moise, pentru a-i da mai mare autoritate. Al patrulea document principal este Codul Sacerdotal, compus în timpul exilului. El este opera mai multor autori și cuprinde dispoziții referitoare la cultul divin. Aceste patru documente principale au fost unite treptat și, pe urmă, au fost contopite într'un singur op, pe la anul 400 î. H. Așa s'a născut Pentateuhul de azi. Afară de cele patru documente principale, care în teorie se notează cu inițialele I (iahvistic), E (elohistic), D (Deuteronom) și P (Priester Codex), după Wellhausen sunt și alte documente mai mici, ca de exemplu: Cartea Legământului (Ieșire, capitolul 21 ș. u.), Legea Sfințeniei (Levitic, 17-26) și altele.

2) Starea de azi a criticii negative. Iată în concret cum concepe teoria aceasta originea Pentateuhului:

Pentateuhul este rezultatul unei evoluții religioase, atât în ce privește adevărurile religioase dogmatice, cât și în ce privește adevărurile religioase morale, și în ce privește forma sau felul de exteriorizare a sentimentelor religioase. Această evoluție se poate constata în întreg Pentateuhul. Ca istoric, se ocupă numai în treacăt de chestiuni religioase, căutând, mai cu seamă, cauzele naturale ale evenimentelor și fenomenelor. Documentul elohistic introduce în materia iahvistului elemente transcendente. Dreptul evreilor asupra Canaanului e consfințit și de desele teofanii și petreceri familiare ale lui Dumnezeu cu strămoșii poporului, Avraam, Isaac și Iacob, căroia le face repetate revelații și promisiuni. Strămoșii poporului, după autorul documentului, sunt politeiști. Mai târziu, pentru fortificarea unității naționale, în fața primejdiilor din afară (sirieni, asirieni, babilonieni), s'a aflat potrivit un cheag național religios. Așa s'a ivit necesitatea de a centraliza cultul public, care ar putea populariza curente de destrămare. Cu scopul acesta se plăsmuiește Deuteronomul, care dispune înlăturarea cultelor locale și îndreptarea privirilor tuturor spre templu. Unitatea cultului, apoi, aduce cu sine și unitatea lui Dumnezeu, monoteismul. Ideile de centralizare duc și la realizarea unei constituții unitare de

politica și de cult. Când s'au unit documentele I și E cu D a fost necesară o prelucrare a documentelor mai vechi în sensul celui nou. Așa s'a preluat materia cărților anterioare (Iosua, Judecători, Samuel), în conformitate cu concepția documentului D. Ca rezultat al unei evoluții lente, apare pe urma codicele sacerdotal, în timpul exilic sau cu puțin după întoarcerea din exil. Ideea despre Dumnezeu nu mai e antropomorfică, ca în I și E, ci spirituală, transcendentă. O armonizare a documentelor i-a silit pe redactori să falsifice istoria anterioară. Astfel, se pretinde existența cortului sfânt și înainte de documentul D, precum și existența preoțimii, care se reduce la Moise. Pentru justificarea sărbătoririi sâmbetei, redactorul plăsmuiește capitolul 1 al Facerii. Pe la anul 460 î. H., codul sacerdotal este adus de Ezdra în Palestina și încadrat în I, E și D, acum contopite. Contopirea tuturor documentelor într-o singură lucrare s'a făcut pe la anul 400 î. H.

Baza ideologică a teoriei wellhauseniene, precum s'a amintit mai sus, este *evoluționismul*. Interpretarea evoluționistă se aplică, mai întâi, la originea monoteismului mozaic, respectiv biblic. Acest monoteism este ultima fază de evoluție religioasă la care a ajuns poporul evreu, în mod treptat. În timpul antemozaic, semințiile din care s'a născut poporul evreu au fost de credință animistă sau polidemonistă, însușind toate lucrurile care-l înconjoară pe om. S'a ivit apoi cultul strămoșilor, drept cult de formă inferioară și primitivă. Poporul evreu s'a format prin secolul XIII î. H. din triburi arabe-nomade, din care o parte trăia în peninsula sinaitică, iar & parte prin Egipt. La acest popor polidemonismul s'a transformat în politeism. Sub influența lui Moise, politeismul se transformă în monolatrie, căci el face ca poporul, din mulțimea zeilor, să aleagă unul: pe Iahve, zeul local al locuitorilor din muntele Sinai. Pe acest unic zeu îl învestește apoi cu puteri monarhice. Acest zeu-monarh a fost cinstit de popor ca ocrotitor special, care, în schimbul ocrotirii, cere sacrificii. Cu timpul, datorită activității celor dintâi profeți: Osea și Amos, noțiunii zeului ocrotitor i se adaugă și elemente etice. Iahve nu Se mulțumește numai cu sacrificii, ci cere și comportare morală, ascultare, supunere. Mai târziu, când a urmat epoca decăderii politice și apăsarea din partea străinilor, profeții lansează ideea păcatului drept cauza a relelor, înlăturarea acestei cauze se poate face numai prin purtare morală bună, care va duce la umilirea dușmanilor și la eliberarea poporului biblic de apăsare. Aceasta, pentru că Iahve e stăpân asupra tuturor (ideea zeului universal). Acestui Iahve, zeu al universului și ocrotitor special al poporului evreu, i se cuvine cult special, potrivit majestății și demnității sale, mai ales din partea poporului, special ocrotit. Așa s'a născut religia Legii, cu cultul și ceremonialul descris în Pentateuh. La această ultimă fază a evoluției a conlucrat foarte mult Profetul Iezechiel.

Cu aceasta concepție evoluționistă, firește că nu se potrivesc cele cuprinse în Pentateuh, în speță: originea poporului evreu, istoria patriarhilor, legislația sinaitică, Decalogul, prescrierile ceremoniale despre cultul divin și elementele lui componente: preoți, jertfe, sărbători, elementul moral în noțiunea divinității biblice. Acestea sunt, după teorie, ficțiuni atribuite timpului cerut de Pentateuh.

Teoria wellhauseniană justifică aceasta concepție, din punct de vedere istoric, cu faptul că documentele, din care a fost contopit Pentateuhul, arată mersul evolutiv al concepțiilor religioase. După această teorie, o sumară comparare a documentelor fundamentale I, E și D dovedește că I și E redau o concepție religioasă primitivă, D una mai evoluată, iar P o concepție monoteistă deplin consolidată.

a) Că Deuteronomul s'a scris după pretinsul timp al Pentateuhului și înainte de codul sacerdotal, se vede din legile referitoare la preoți, leviți și la locul cultului divin. Astfel, după D, zeciuielile se dau cu scopul ca să se facă din ele ospețele străinilor, orfanilor și văduvelor. Ospățul îl face cel ce dă zeciuieli, iar locul ospățului îl arată Domnul (Dt 14, 22-29). După P, zeciuiala este a leviților (Nm 18, 20-32). În D, leviții n'au locuințe proprii (Dt 12,19; 14, 27; 16,11 etc). După P, li se dau cetăți spre locuire (Nm 35, 1-8). D nu face deosebire între leviți și preoți (Dt 10, 8), cum face P (Nm 3, 30), deci D nu cunoaște grade ierarhice. D pretinde unitatea cultului divin cu determinarea: „*în locul pe care Domnul, Dumnezeul vostru, îl va alege*” (Dt 12, 5). P vorbește acum despre cort cu îndrumări despre construire, împărțire și odoarele lui (Iș 25 ș. u.).

b) Codul sacerdotal are dispoziții culturale variate, amănunțite, cu ritual bogat, fapt care nu se găsește nici în documentul I și E, nici în D. Dovadă de ultimă și finală fază de evoluție. Această evoluție se poate constata din dispozițiile referitoare la locul cultului divin, la sacrificii, la preoțime și la sărbători.

Din documentele I și E se vede că, în vechime, nu se aduceau jertfe în locuri determinate, ci locul sacrificiului și-l alegea fiecare. Așa se practica și în timpul judecătorilor, al lui Saul, David și Solomon și mai târziu. Ce e drept, Solomon construiește templul, dar, pe lângă acesta, se aduceau sacrificii și în alte locuri. De exemplu, Ilie în muntele Cârmei. D luptă împotriva cultului pe înălțimi, și spune că Domnul va arăta locul unde să I se aducă închinăciune (Dt 12, 5). Nu vorbește însă nimic despre templu, nici despre cort. De altfel, cortul este amintit în istorie întâia și ultima oară la Iosua 18,1. David așază chivotul într'un cort construit în Sion. Din 2 Rg 7, 2 se vede că chivotul este așezat într'un cort simplu, nicidecum într'unul sumptuos, presupus de P.

Cât privește sacrificiile, I și E cunosc un singur fel: arderea-de-tot (holocaustul), și acesta totdeauna este împreună cu ospețe. Sacrificiul se aduce fără ritual special. În P se prescriu acum fel de fel de sacrificii, cu ritualul riguros prescris, a cărui observare ține la validitatea sacrificiului, fapt necunoscut și nepracticat în istoria anterioară. Profeții vorbesc adesea împotriva sacrificiilor și susțin că Domnul cere altceva. Profetul Ieremia spune clar că Domnul nu cere jertfe de la popor: „*Că nu despre ardere-de-tot și despre jertfe le-am vorbit și le-am poruncit Eu părinților voștri în ziua când i-am scos din țara Egiptului...*” (Ir 7, 22).

c) Dispozițiile referitoare la preoți, la funcțiile și drepturile lor, datează din vreme târzie. I și E nu cunosc ierarhie. Nici istoria anterioară lui Iezechiel nu cunoaște această ierarhie. Persoane care, fără îndoială, n'au fost preoți, sacrifică. Astfel Ghedeon, Samuel, Saul, David, Solomon, Ilie, Elisei etc, sacrifică. Înainte de P nici n'a fost deosebire între cler și laici. Tribul lui Levi n'a fost chemat la preoție. Dacă mai târziu preoții au fost numiți leviți, aceasta se explică prin faptul că, un timp oarecare, Moise și familia lui și-au asumat funcții sacerdotale, iar Moise a fost din neamul lui Levi. Numele propriu Levi a devenit apoi nume comun. Cel dintâi care face deosebire între preoți și laici este Profetul Iezechiel (46, 9-31). În timpul lui, preoțimea își deducea originea de la Sadoc, care n'a fost din neamul lui Levi. Deoarece această seminție a fost inexistentă, nici preoțimea n'a putut fi din neamul lui Levi (Fc 41, 7).

Evreii, în vechime, aveau trei sărbători: Pastile, Cincizecimea și Corturile. Acestea au avut caracter agricol: Pastile, sărbătoarea primelor roade (pârğa); Cincizecimea, a secerișului; Corturile, a recoltării tuturor roadelor. D face, evident, legătură între sărbători și evenimente istorice, de exemplu, între Paști și ieșirea din Egipt. Deci sărbătorile încep a îmbrăca caracter național-comemorativ. P cunoaște sărbători fixe și sărbători anuale cu ceremonial religios foarte bogat. Caracterul agricol primitiv dispare. Rămâne numai caracterul național-religios.

d) Fundamentul pe care se întemeiază deosebirea documentelor I și E este numirea diferită a lui Dumnezeu. Încă Jean Astruc, din faptul acesta trage concluzia documentelor diferite, pentru că unul și același autor nu îl poate numi pe Dumnezeu o dată cu un nume, altă dată cu altul. Această constatare stă la baza tuturor ipotezelor moderne despre originea Pentateuhului.

e) Pluralitatea documentelor, respectiv a autorilor, o arată apoi defectele de continuitate în istorisiri, repetările și contradicțiile dintre diferitele locuri ale Pentateuhului. Astfel, de exemplu, Facerea 38 - pățania lui Iuda cu nora sa Tamara - e într-o totală străină de context, neavând legătură nici cu cele premergătoare: Iosif în familia lui Iacob, nici cu cele următoare: Iosif în casa lui Putifar. Repetări și contradicții, respectiv repetări în contradictoriu sunt de exemplu dublul raport al creației (Fc 1, 20-29 și 2, 18 ș. u.), al potopului (6, 19-22 și 7, 2-3). Apoi după Facere 25, 34, numele soțiilor lui Esau sunt: Iudita, Vașemat, Mahalat, după Facere 32, 2: Ada, Oholibama și Bașemat.

f) Adversarii autenticității mozaice a Pentateuhului se mai referă la unele dificultăți de ordin istoric, geografic și arheologic, care arată că s'a scris târziu, după timpul lui Moise, deci nu poate fi opera lui Moise. Prezentăm în continuare unele din aceste dificultăți.

Dificultăți de ordin istoric:

În Facere se spune: „Și Avram a străbătut țara de-a lungul ei până la locul numit Sihem, până la stejarul Mamvri. Pe-atunci trăiau în țara aceea Canaaneenii” (Fc 12,6). Deci în timpul scrierii Pentateuhului nu mai locuiește aici nici un canaanean, ceea ce pentru timpul lui Moise este anacronic. Apoi „Iată-i și pe regii care au domnit în Edom înainte ca vreun rege să domnească în Israel” (Fc 36,31), care presupune că în timpul scrierii cărții, evreii trăiesc în regim monarhic, având stăpânitori regi.

Anumite dificultăți geografice, de asemenea, presupun timp postmozaic. Astfel, orientările geografice pretind că autorul Pentateuhului trăiește în Palestina, căci expresia „spre mare”, pentru indicarea regiunilor vestice, sau expresia „dincolo de Iordan”, pentru indicarea regiunilor estice, arată că acest lucru poate să-l facă numai acela care de fapt locuiește în Palestina.

Altă serie de dificultăți se scot din domeniul arheologiei. Moise, de exemplu, n'a fost necesar să determine mai de aproape o măsură bine-cunoscută poporului, cum face cu gomerul, despre care precizează că este a zecea parte a unei efa. Expresia „când erau fiii lui Israel în pustie” presupune timp trecut, nu timp mozaic.

În sfârșit, se mai aduc împotriva autenticității mozaice a Pentateuhului și alte obiecții generale. Unii susțin că nu există nici o urmă istorică din timpul judecătorilor sau din timpul regilor care să arate că prescrierile mozaice ar fi fost cunoscute sau aplicate. Din contră, sunt cazuri când se petrec lucruri contrarii acestor dispoziții. De exemplu Tamara, fiica lui David, cere fratelui său Amnon să o ia de soție (2 Rg 13,13), lucru sever interzis de Legea mozaică. Acestea sunt temeiurile ideologice și principalele argumente pe care se întemeiază teoriile contrare autenticității mozaice a Pentateuhului.

h. Critica negativă a Pentateuhului (combattere)

Argumentele criticii negative sunt insuficiente pentru dovedirea tezei pe care o susțin.

a) Însăși temelia ideologică a ipotezei wellhauseniene este științific nedovedită. Ipoteza afirmă că monoteismul din Pentateuh este rezultatul unei evoluții în concepția religioasă a poporului evreu. Monoteismul din Pentateuh încă nu este o fază, ultima fază de evoluție a concepției religioase. Din momentul în care poporul evreu apare pe scena istoriei, inclusiv strămoșii lui: Avraam, Isaac și Iacob, credința lui este monoteistă. Afirmarea contrariului este ignorarea totală a tuturor datelor istorice și biblice. În dezvoltarea religioasă a acestui popor trebuie să se facă deosebire între religia legală, care era dominantă în popor, și curentele laterale și inferioare care, ca la fiecare popor, până chiar și în timpurile noastre se pot explica fie prin contactul cu alte popoare și religii, fie prin veleități

personale și subiective. Dacă vrem să vorbim de o evoluție religioasă la poporul evreu și la patriarhii lui, putem s-o facem. Această evoluție însă nu privește religia însăși și temelia ei, care a fost monoteismul, ci cultul sau forma exterioară de manifestare a credinței într'un singur Dumnezeu. Tezele teoriilor moderne, în mod necesar, duc la concluzia că întreg Pentateuhul este o ficțiune, o înșelăciune grosolană, unică în istorie, care a sedus un neam întreg, ba prin creștinism, neamuri întregi, mai multe milenii, căci creștinismul este fundamentat pe Vechiul Testament, iar acesta pe Pentateuh. În concluzie: transformarea spirituală a omenirii prin creștinism și efectele acestei transformări, întreaga gândire și "civilizație creștină se întemeiază pe înșelăciune! Aici duce în mod logic admiterea temelei ideologice a ipotezei critice moderne despre originea Pentateuhului. O consecință inadmisibilă. Nu ne stă în putință să combatem cu argumente istorice externe această teorie, de vreme ce singurul document istoric care ne stă la îndemână: Pentateuhul, este surghiunit în domeniul ficțiunilor, deci este fără autoritate istorică. Înlăturând acest document, se poate afirma orice despre originea poporului evreu, despre strămoșii lui, credința lor și toată istoria lor.

b) Compararea pretinselor documente I, E, D și P nu sunt concludente pentru dovedirea evoluției religioase.

a) Nu se poate dovedi istoric că Deuteronomul s'a plăsmuit în timpul regelui Iosia. Cartea Regilor ne istorisește (4 Rg 22, 8 ș. u.) că în timpul acestui rege, arhiereul Hilchia, ca ocazia unei restaurări a templului, a găsit Cartea legii: „*Iar grămaticul Șafan i-a mai spus regelui, zicând: «Preotul Hilchia mi-a dat o carte. Și a citit-o Șafan în fața regelui»* (4 Rg 22, 10), iar apoi însuși regele „*și'n auzul lor*" (al poporului și al conducătorilor) „*a citit toate cuvintele din Cartea legii, cea care fusese găsită în templul Domnului*" (4 Rg 23, 2). Regele însuși și poporul s'au cutremurat la auzul celor cuprinse în carte. Iosia, cu ajutorul lui Hilchia, pe baza celor citite în carte, inaugurează o reformă religioasă. Critica negativă pretinde că această carte găsită a fost a cincea carte a Pentateuhului de azi: Deuteronomul. În realitate însă, această carte atunci a fost compusă. Temeiul pe care pretinde că se întemeiază aceasta este șubred. Înainte de toate, nu se află discordanță în Deuteronom și pretinsul P, care să dovedească că P s'a scris târziu, după D. Căci dacă după D (Dt 14, 22, 29) zeciuiala o dă cel ce face jertfa și din carnea jertfei face ospăț public, nu e o contradicție, deoarece nici în Deuteronom, nici în Levitic și Numere nu se dă o legislație completă, ci cea dintâi se explică și se completează cu cea de a doua.

Cartea necanonică Tobit ne informează că la evrei s'au practicat trei feluri de zeciuieli: „*Dar eu, numai eu, mă duceam deseori la Ierusalim, de sărbători, așa cum este scris pentru întregul Israel pentru'ntotdeauna. Alergam la Ierusalim cupângă din roade, cu întâi-născuți, cu zeciuiala din turmă și cu întâia tunsoare a oilor, și le dădeam preoților, fiii lui*

Aaron, pentru jertfelnic; iar zeciuiala din grâu, din vin și din untdelemn, din rodii și din celelalte roade ale pământului le-o dădeam fiilor lui Levi care slujeau în Ierusalim; a doua zeciuiala o prefăceam în bani, șase ani la rând, și mă duceam în fiecare an s'o cheltuiesc la Ierusalim..." (Tob 1, 6-7). Dacă Deuteronomul spune (13,18) că leviții n'au parte și posesiune și că ei petrec ca străini, iar după Numere (55, 1-8) li se dau orașe spre locuință, nu e contradicție sau urmă de evoluție, ci se înțelege astfel: **leviții** n'au porțiuni determinate de așezare, cum au celelalte neamuri, ci ei sunt risipiți pe întreg teritoriul Canaanului. Sunt străini în sensul că locuiesc în „*moștenire străină*", adică pe lotul altor seminții. Falsă este afirmația că Deuteronomul nu face deosebire între preoți și leviți, deci nu cunoaște gradele ierarhice cum se cunosc în Numere (3, 30 ș. u.), deoarece Deuteronomul arată lămurit ce li se cuvenea preoților de la popor (Dt 18, 3) și ce li se cuvenea leviților (Dt 17, 8). Dispozițiile despre locul cultului divin se întregesc reciproc. În timpul petrecerii în deșert, evreii aveau să sacrifice în fața cortului, iar după intrarea în Canaan, în locul pe care îl va arăta Domnul. Această „arătare" s'a făcut numai atunci când s'a construit templul lui Solomon, ca locaș stabil și durabil de cult divin. Până la această vreme locul cultului a variat, variind și locul unde a fost așezat cortul. Unitatea cultului totuși s'a observat, căci numai înaintea Domnului s'a putut sacrifica, acolo unde semnul prezenței Sale (cortul cu chivotul) a fost așezat. Deci Deuteronomul (12, 5) și Ieșirea (2, 5) se completează reciproc. Este întru totul falsă ipoteza că înainte de timpul pretensei plăsmuirii a Deuteronomului, unitatea cultului a fost necunoscută și că această unitate nu s'ar fi practicat, căci nu numai Deuteronomul urgentează centralizarea cultului și dărâmarea „înălțimilor" (locul unde, după legislația sinaitică, se jertfea ilegal). Înainte cu 100 ani face același lucru regele Hiskia (4 Regi 18, 4), ba chiar și mai înainte, în timpul lui Asa (917-871 î. H., 2 Par 14, 2). După construirea templului, Sionul devine centrul cultului, „ca muntele cel sfânt al Domnului", cum arată clar Psalmii (14, 1; 9, 12; 30, 3 etc), Profetul Isaia (8,18; 18, 7; 31, 9), Profetul Miheia (1, 5). Profetul Amos ne spune că și în Israel se știa că Sionul este locul unde Se arată Domnul (Amos 1,2). Istoria este deci mărturie că nu D plăsmuiește ideea centralizării cultului divin. De altfel, sunt și alte dovezi istorice care arată că dispozițiile Deuteronomului au fost cunoscute și aplicate și înainte de timpul lui Iosia. Regele Amasia (797-769 î. H.) oprește uciderea fiilor ucigașilor pe baza Legii scrise de Moise. Or, această oprire se cuprinde în Deuteronom (Dt 24,16; 3 Regi 14, 6). Pentru timpul lui Iosia ar fi anacronice dispozițiile referitoare la stârpirea canaanitilor (Dt 7,16) și amaleciților (Dt 25,17-19). Oare, dacă Deuteronomul s'ar fi plăsmuit în timpul lui Iosia, s'ar fi determinat numai vag locul cultului divin, atunci când se restaurase templul? Oare dispozițiile despre viitorii regi (Dt 17) mai au rost, când până atunci

activaseră o serie întreagă de regi? Pe baza acestor constatări istorice se poate afirma că scrierea aflată în timpul lui Iosia n'a fost plăsmuită atunci, ci a fost Deuteronomul lui Moise sau chiar Pentateuhul întreg.

β) Nici noutatea pretinsului Cod sacerdotal nu se poate admite pe baza argumentelor criticii negative, căci:

1. în documentul și E, care tratează istoria anterioară timpului lui Moise, n'avem să ne așteptăm la aplicarea legilor sinaitice, căci prevederile referitoare la locul cultului divin au fost cunoscute și aplicate și anterior pretinsului timp al lui D și P, după cum s'a văzut mai sus. Dacă totuși aflăm și cazuri când se aduc jertfe și în alte locuri (Saul, Ilie), se poate explica prin faptul că aceste locuri au fost special consacrate prin vreo apariție divină sau prin vreo învoire specială a lui Dumnezeu, Care, ca suprem Legislator în această materie, putea să facă acest lucru drept că se amintește cortul sfânt numai la Iosua (18, 1), dar e știut că acolo unde era chivotul, era și cortul. în istoria următoare nici nu se mai face amintire de cort, ci numai de chivot.

2. în timpul pretinsului document și E nici nu ne putem aștepta la felurite sacrificii cu ritual variat și sever. Nu este descris cum s'a practicat aducerea jertfelor și ceremonialul lor, în timpul de după legislația sinaitică. Această împrejurare însă nu poate fi exploatată în sensul că nu au fost prescrise sacrificii și că nu se aduceau sacrificii în forma poruncită în Pentateuh, căci neamintirea nu e totuna cu inexistența. Argumentul tăcerii (*in silentio*) nu se poate aplica aici. Dacă profeții vorbesc adesea împotriva sacrificiilor, și cuvintele lui Ieremia (7-22) trebuie înțelese astfel: Dumnezeu nu primește, nu aprobă și n'a cerut sacrificii în forma în care se practicau, ca acte de cult pur exterioare, lipsite de orice sentimente interne de căință; profeții îi mustră pe contemporani pentru lipsa lor de evlavie. Aceasta nu este totuna cu respingerea lor, în fond. Dezaprobarea se referă numai la elementul formal, la lipsa de pietate.

3. Nu este adevărat că înainte de Iezechiel nu ar fi existat deosebire între cler și laici, deci că ierarhia este de origine târzie, fiindcă și persoane laice îndeplinesc funcții sacerdotale. Căci „a sacrifica” se înțelege o dată în sensul de a aduce jertfă, adică a aduce materialul de jertfă sau victima, iar altă dată în sensul că se face cu materia jertfei ceea ce cere Legea. Cel dintâi lucru îl face persoana care aduce material de jertfă, cel de al doilea, preotul. „Grăiește tu către fiii lui Israel și spune: Dacă cineva dintre voi va aduce daruri Domnului, și dacă ele sunt dintre animale, darul să-l aducă din cireada sau din turma voastră... iar fiii lui Aaron, preoții, vor aduce sângele; cu sângele vor stropi, de jur-împrejur,

jertfelnicul ce se află la intrarea cortului mărtur(Lev 1, 2-5). în sensul acesta a sacrificat tot poporul”(Rg 11,15), „regele Solomon și întregul Israel”(3 Rg 8, 5). Apoi din poruncă divină au putut aduce jertfe și persoane străine de preoție, mai ales bărbați profeți (Ilie, Elisei) sau alți aleși de Dumnezeu (Ghedeon). Din istorie se vede că preoția era ereditară în tribul lui Levi și familia lui Aaron. După moartea lui Aaron îi urmează în demnitatea arhierască fiul lui, Eleazar. După moartea lui Eleazar, urmează fiul acestuia, Fineas, nepotul lui Aaron. Pe la sfârșitul timpului judecătorilor, arhieria o deține Eli, un descendent al lui Aaron prin fiul lui mai mic, Itamar. Solomon transferă demnitatea arhierască la descendenții lui Eleazar, prin așezarea lui Sadoc și a descendenților lui în această demnitate. Că Sadoc este din spița lui Eleazar se vede din 1 Par 24, 3. Din textul de la Facere 49, 7 se deduce fals dispariția tribului lui Levi. Nu este deloc întemeiată afirmația criticii negative că Iezechiel ar fi introdus deosebirea între preoți și laici, căci de la Iezechiel 44, 6 se vede că profetul mustră poporul pentru admiterea străinilor la slujbele sacerdotale. Acest procedeu este stricarea legământului. Deci a existat un legământ de mai înainte, care n'a putut fi altul decât cel mozaic. Profetul cere să fie observat acest legământ. De aceea, așa grăiește Domnul Dumnezeu: Nici un fiu de neam străin, netăiat împrejur la inimă și netăiat împrejur la trup nu va intra în locașul Meu cel sfânt, nimeni din toți fiii de neam străin ce se află în mijlocul casei lui Israel. Dar și leviții care s'au îndepărtat de Mine atunci când [fiii lui] Israel rătăceau după scornirile minții lor, și ei își vor purta nedreptatea lor(1z 44, 9-10).

c) Unicul temei pentru a arăta evoluția, în materie de sărbători, este neamintirea tinereii sărbătorilor cu ceremonial prescris, în cursul istoriei. Precum s'a mai spus însă mai sus, neamintirea nu e totuna cu inexistența. De altfel tinerea Paștelui este amintită îndată după intrarea în Canaan (Ios 5, 10). Sunt amintite și Cincizecimile în timpul lui Solomon. De la Evrei 9 se vede că sărbătoarea ispășirii a fost ținută din timpuri străvechi. Haina în care este îmbrăcată, în critica negativă, chestiunea sărbătorilor este artificială și lipsită de orice temei serios istoric. Cele trei caractere ale sărbătorilor: agricol, național-comemorativ și religios, sunt întâmplătoare.

d) Nici pe baza numirilor deosebite ale lui Dumnezeu nu se poate face constatarea că la baza Pentateuhului stau documente deosebite: iahvistul, care-L numește pe Dumnezeu Iahve, și elohistul, care-L numește pe Dumnezeu Elohim. înainte de toate, nu acestea sunt singurele nume cu care se numește Dumnezeu. Afară de Iahve și Elohim, Dumnezeu Se mai numește și Haelohim, El, Hael, El

Elion, El Roi, El Šadai, El Olam și Adonai. Aceste numiri, ce e drept, sunt sporadice. Mai întrebuițate sunt cele două dintâi. Ca să se poată presupune, temeinic, deosebirea de documente pe baza denumirilor deosebite, ar trebui: 1. Să se poată separa riguros părțile iahviste de cele elohiste; 2. să se constate cu certitudine că acolo unde azi aflăm numele Iahve, respectiv Elohim, așa s'a aflat și în autograful original; 3. ca tot ce e de origine iahvistă, respectiv elohistă, să fie independent și un tot aparte față de ceea ce este de altă origine. Dacă aceste trei condiții s'ar verifica, am putea vedea în Pentateuh contopirea a două documente fundamentale. Însă aceste condiții nu se verifică, deoarece:

1. Separarea strictă și consecventă a părților iahvistă și elohistă nu se poate face, prin părți înțelegându-se narațiuni complete și independente (pericope). Înșiși autorii și susținătorii teoriilor noi nu se înțeleg în determinarea pericopelor. În general, în Facere și Ieșire, după cuprins, sunt 34 de pericope. Dintre acestea numai cinci sunt pur iahviste și șase pur elohiste. Opt pericope întrebuițează amestecat Iahve și Elohim. Altele combină pe Iahve, respectiv Elohim cu alte numiri. Astfel, ori se face abatere de la principiu, ori se fărâmițează pericopele în unități mai mici, independente. Aceasta, dacă vrem să fim consecvenți principiului stabilit, ar duce la lucruri absurde și ridicole. Ar trebui, adică, separate în documente independente nu numai narațiuni cu unitate literară completă, ci chiar aceluiași verset ar trebui să i se atribuie două documente. Așa e cazul cu versetul 16 din capitolul 7 al Facerii: „*Și cele ce-au intrat- o parte bărbătească și-o parte femeiască din tot trupul- au intrat precum îi poruncise Dumnezeu (Elohim) lui Noe. Și Domnul Dumnezeu (Iahve) i-a închis corabiile din afară*”. Principiul separării documentelor, pe baza numirilor deosebite ale lui Dumnezeu, nu se poate aplica consecvent, fapt care lipsește acest principiu de valoare reală.

2. Nu se poate constata cu certitudine nici unde a fost numit Dumnezeu Iahve, nici unde a fost numit Elohim, în original. Și aceasta ar interesa în măsura cea mai mare. Ca și până la facerea primei traduceri (Septuaginta în secolul III î. H.), s'a putut face schimbare de nume în textul ebraic, se deduce cu certitudine de acolo că de la facerea acestei traduceri și până azi, în originalul ebraic s'a schimbat, într-o mulțime de locuri, numele Iahve cu Elohim și invers. Traducătorii alexandrinii au ținut seamă de cele două numiri și pe Elohim îl traduc totdeauna cu Dumnezeu (Θεός), iar Iahve cu Domnul (Κύριος). Comparând însă textul Septuagintei cu textul ebraic de azi, vedem că, de exemplu, traducătorii, în 20 locuri au citit Elohim, acolo unde azi se află în textul ebraic Iahve. Constatând aceasta, ne punem întrebarea: are principiul amintit al criticii negative bază suficientă pentru concluziile ce le facem? 3- în fine, nu se verifică nici a treia condiție pentru a putea trage concluzii reale pe bază de numiri deosebite, întrucât narațiunile atribuite unuia sau altuia dintre documente sunt incomplete și fără rost, în afara celor cuprinse în celelalte documente.

Deosebirea de numiri are altă explicație. Chiar în timpurile vechi, unii scriitori bisericești au sesizat aceste numiri diverse și au încercat să le explice. Tertulian

(Adv. Herm, 8), de exemplu, crede că Elohim exprimă însăși natura divină, iar Iahve o însușire divină: puterea. Fericitul Augustin (**De Gen. adlitt** 11) e de părere că Elohim îl exprimă pe Atotputernicul și Atotfăcătorul Dumnezeu, iar Iahve-Elohim (sau Iahve) exprimă Divinitatea, întrucât este Stăpânul, Căruia omul trebuie să I se supună. Interpreții și comentatorii mai noi sunt de părere că cele două numiri ale lui Dumnezeu nu sunt sinonime, ci-L arată pe Dumnezeu sub raporturi diverse. Aceasta pentru că, în general, se observă că atunci când este vorba de Dumnezeu ca Creatorul și Stăpânul universului, este numit Elohim, iar când e vorba de Dumnezeu în raport cu omul, este numit Iahve. Dumnezeu în raport cu omul este Ființă absolută, eternă, neschimbată, deci credincioasă în promisiunile Sale făcute lui Israel, alesul Său. Această ființă internă Și-o descoperă Dumnezeu lui Moise în rugul aprins în muntele Horeb, când spune: „*Eu sunt Cel ce este*” (Iș 3, 14), adică sunt însuși „Sfântul”, Ființa pururea fiitoare, Ființa eternă. De aici și tetragramul ΠΦΓΡ (*Iahve*) de la verbul ΓΡΠ (*haia*) sau ΤΙΥΤΙ (*havd*): a fi (ὁ ὢν). Elohim poate fi și nume al zeilor falși. Deci Elohim este identic cu „zeitate” în general, iar Iahve este numele special al lui Dumnezeu, ca ocrotitorul poporului Israel.

e) Nici defectele de continuitate și istorisirile repetate nu pretind pluralitate de autori, căci și acestea își au explicația lor. S'a mai spus că autenticitatea mozaică nu cere în mod necesar și păstrarea în aceeași ordine a părților în care au fost în original. Se poate admite că unele părți au fost dislocate din locul unde au fost în original. Așa poate fi și cazul cu capitolul 38 al Facerii. Ori poate autorul de la început a așezat aici acest capitol pe bază de sincronism, căci, paralel cu cele petrecute cu Iosif în Egipt, se petrec cele istorisite în familia lui Iacob în Canaan, cum reiese din capitolul 38. În ce privește narațiunile repetate, acestea numai atunci pot servi ca temei pentru presupunerea autorilor diferiți, când repetările se fac în contradictoriu. Acesta nu e însă cazul cu istorisirile amintite, dar nici cu altele, neamintite aici. În capitolul 2 al Facerii nu se istorisesc aceleași lucruri care se istorisesc și în capitolul 1, adică nu se istorisește crearea în sine, ci începutul vieții oamenilor în Paradis și cultivarea Paradisului. Capitolul 2 presupune deci cele istorisite în capitolul 1 și le expune sumar, atât cât e necesar pentru subiectul narațiunii. În expunerea sumară, făcută cu un anumit scop, altul decât cel original, se poate renunța la ordinea cronologică, care, în expunere sumară, nu e necesară. Nici între capitolele 6 și 7 ale Facerii nu este contradicție, pentru că, deși se repetă aceeași istorie, ea nu se repetă în contradictoriu. În cazul întâi (Fc 6, 19-20), Dumnezeu îi ordonă lui Noe să introducă în corabie din toate animalele câte o pereche, iar în cel de-al doilea (Fc 7, 2) se specifică numărul perechilor: din cele curate câte 7 perechi, iar din cele necurate câte o pereche. Nici în cazul numelor celor trei soții ale lui Esau nu trebuie să se presupună contradicție. Este adevărat că numele diferă, dar deosebirea se poate explica sau prin coruperea textului (ceea ce în caz de numere și de nume e știut că se întâmplă frecvent), sau prin

aceea că în vechime, aceeași persoană avea adesea două nume. Unul sau altul dintre acestea pot fi și aici. De altfel, după critica negativă, amândouă istorisirile sunt din același izvor: elohist. Alte contradicții aparente, ca de exemplu: socrul lui Moise o dată se numește Raguel, altă dată Ietro, sau contradicțiile dintre diferitele legiuri se pot explica pe cale exegetică (o lege, anterior dată, se poate explica, modifica sau abroga prin alta ulterioară). „Contradicțiile”, în multe cazuri, se pot explica și prin alterarea textului.

f) Nici dificultățile istorice, geografice și arheologice nu sunt reale și serioase.

Astfel, din Facere 12, 6 nu urmează în mod necesar că în timpul scrierii Pentateuhului, „canaaneii” nu mai locuiau în Palestina, deoarece trecutul verbului „a locui”, nu e necesar a fi luat ca perfect istoric, ci ca perfect sincron, care arată că, în timpul venirii lui Avraam în Canaan, „aici locuiau canaaneii”. Nici în capitoul 38,31 nu se presupune, în mod necesar, că în timpul compunerii Pentateuhului, în Israel nu sunt regi. Moise spune aici că dacă edomiții, urmașii lui Esau, fratele lui Iacob, au regi, cu atât mai mult vor avea evreii, deoarece Dumnezeu făgăduise că din coapsele lui Iacob se vor naște regi.

Dificultățile geografice sesizate se pot explica prin faptul că aceste orientări se fac, în general, după un centru de orientare (în timpurile noastre, după capitala unei țări). Aceste orientări apoi intră în lexiconul limbii, ca termeni tehnici. Limba lui Moise, în fond, e limba vorbită de Avraam în Canaan, cu lexiconul ei de termen de orientare.

Nici dificultățile arheologice nu sunt grave și inexplicabile. Gomerul nu e numai măsura, ci și cupa pe care orientalii o poartă cu ei când călătoresc în pustiu. Această cupă o determină Moise mai de aproape, arătând că e a zecea parte a unei efa. Expresia: „când erau fiii lui Israel în pustie” mi exprimă ceea ce vrea critica negativă, căci după ce Moise, în cele premergătoare, promulgă legi pentru timpul când vor fi așezați în pământul făgăduinței, aici amintește un caz prin care arată că sancțiunea Legii pentru violarea sâmbetei a fost aplicată și când erau Jiii lui Israel în pustie” (Nm 15, 32). în general se presupune, greșit, de către critica negativă, că Moise ar vorbi numai de timpurile din vremea lui și ar dispune numai pentru aceste timpuri. El prevede și timpuri viitoare și dispune bazele legale pe care să se organizeze sau se pot organiza în viitor și felul cum să se încadreze în noua organizare. în felul acesta nu sunt anacronice dispozițiile despre viitorii regi (Dt 17, 31-20), despre purtarea războaielor (Dt 20), deși actualmente nu se pot aplica. Dacă Canaanul este numit de Moise „pământul moștenirii sale (a lui Israel)” (Dt 2,12), nu înțelege o stăpânire „de facto”, ci o stăpânire „de jure” (de drept divin și istoric). Ținând seama de aceste precizări, se pot explica și alte dificultăți de natură arheologică sau de altă natură.

g) Dificultățile produse de critica negativă, împotriva originii mozaice a Pentateuhului, în general, se pot explica în armonie cu autenticitatea însăși. S'a

spus mai sus că din tăcerea istoriei nu se poate desprinde un argument împotriva inexistenței. Nici dintr'un păcat, fărădelege sau nesocotire a Legii nu se poate concluda la inexistența Legii. Așa e cazul Tamarei, care aflând gândul fratelui său Amnon (în disperarea sa), cere acestuia să o ia de soție. Câte cazuri afară de Lege sau contra Legii nu s'au petrecut și pe care Sfânta Scriptură, ca o istorie fidelă, le înregistrează, fără ca prin această înregistrare să le și aprobe! Din emoționarea adâncă cu care primește Iosia și poporul întreg cele cuprinse în cartea „Legământul” (2 Par 34, 19) nu urmează inexistența sau necunoașterea Legii, și emoția se produce pentru trezirea la realitate: prăpastia mare între comportarea lui Israel și între Legea Domnului.

h) în fața cercetărilor și postulatelor criticii negative, autorii ortodocși și romano-catolici stau pe poziția tradițională. Ei susțin autenticitatea (originea) mozaică a Pentateuhului în general. Admit însă că, în cursul veacurilor, în textul lui original s'au introdus unele modificări. în parte, admit și unele rezultate ale cercetărilor mai noi. Susțin însă, de comun acord, că schimbările introduse ulterior n'au influențat integritatea dogmatică a Pentateuhului, care a rămas aceeași care a fost în original. De fapt, precum s'a văzut mai sus, obiecțiile produse împotriva autenticității nu sunt de natură să poată răsturna teza tradițională și credința Bisericii. Autoritatea divină întemeiată pe inspirație și autoritatea umană întemeiată pe autenticitatea Pentateuhului, rămân întregi și solid întemeiate în fața încercărilor de a le răsturna.

împotriva teoriei lui Wellhausen s'au ridicat mulți și dintre autorii protestanți, și dintre cei raționaliști. Unii adoptă numai unele pretenții ale ipotezei: Franz Delitzsch, Dillmann, Kittel, Klosterman-Strack, Sellin, Rudolf; alți autori o resping în întregime: A. Zahn, Rupprecht, Green, Muller. Displace, în general, tuturor dogmatismul pretențios al ipotezei și rezultatele ei finale, inadmisibile.

i. Valoarea socială a legilor din Pentateuh

a) Ca să se cunoască valoarea socială a legilor din Pentateuh sub raportul durabilității, trebuie să se țină seamă de unele considerații istorice și religioase, care le pune în adevărată lumină și reală valoare. Moise, autorul Pentateuhului, nu este un legiuitor oarecare, asemenea lui Hamurabbi, Numa Pompiliu, Solon sau Licurg. Legile sociale, așezate în Pentateuh, nu sunt compuse numai din studierea legilor antice contemporane. Nu sunt nici imitarea sau modificarea acelor. Nu sunt nici o codificare a dreptului uzual al timpului, sau rezultatul unei minți naturale, a unui întemeietor de așezare socială, națională și religioasă. Ele sunt mai mult decât atât. Legile sociale din Pentateuh sunt aprobate de Dumnezeu prin așezarea lor într'o carte, scrisă după voia Lui, la îndemnul Lui și sub veghea Lui. Ele deci îl angajează pe Dumnezeu, ocrotitorul poporului biblic și Părintele tuturor, ca neamuri și indivizi. Adevărul și dreptatea lor pot întări sau

compromite adevărul monoteismului mozaic însuși, și însăși noțiunea Dumnezeului adevărat. În concret deci, tema se poate pune și așa: oare legile sociale mozaice sunt de așa natură, ca ele să poată servi ca bază unei drepte așezări sociale pentru omenirea întreagă, al cărei Părinte este Dumnezeu, cel ce promulgă și sancționează aceste legi? Ca să se poată da răspuns la această întrebare, va trebui să punem aceste legi în adevărată lumină istorică și apoi să cunoaștem adevărata lor valoare.

b) Legile din Pentateuh sunt date imediat unui popor, înainte cu 3.500 ani, pentru organizarea vieții lui sociale. Deci într-o vreme îndepărtată, când se înfiripă încercări de viață organizată în societăți mai mari. Problemele sociale, în aceste timpuri, n'au complexitatea de mai târziu. În aceste timpuri, singurul criteriu de orientare în rezolvarea problemelor sociale era bunul simț, sădit de Creator în firea omului. Omenirea abia pășise pe calea evoluției sociale, căutând mereu forme potrivite, pentru o conviețuire fericită și pașnică. În acest mers evolutiv se așază și poporul biblic cu constituția sa. Nu izolat, ci având legături cu alte neamuri, așezate în organizații sociale proprii și cu influențe reciproce. Tendința de a imita și împrumuta așezăminte străine a fost totdeauna vie în omenire. Această înclinare trebuie socotită ca factor de progres mai ales când e vorba de evoluare continuă și generală spre forme mai perfecte de așezări. Nu totdeauna se imită și se împrumută însă ceea ce este bun, mai ales într-o vreme când încă n'a stat la dispoziția omenirii experiența suficientă de a verifica ce este bun sau rău. Dumnezeu n'a schimbat firea poporului biblic prin alegerea lui ca popor cu rost special în rânduiala mântuirii omenirii. Ceea ce a făcut Dumnezeu cu el a fost grija specială de a păstra legea naturală și ideea mesianică, prin înlăturarea a tot ce o poate întuneca și a tot ce o poate împiedica în păstrarea ei autentică. Chiar de aceea Dumnezeu dă poporului biblic multe dispoziții, conforme cu dreptul uzual al timpului sau cu diferitele legiuri contemporane sau mai vechi, care izvorăsc din legea naturală. Tolează temporar și stări înrădăcinate, care nu sunt contrare legii naturale și care, pentru moment, nu pot fi înlăturate (de exemplu, poligamia). Alte abuzuri generale sunt tolerate, dar îngrădite cu restricții aproape până la schimbarea fondului, păstrându-le doar forma externă (de exemplu, sclavajul). Peste tot Dumnezeu procedează planificat. Totuși, la timpul potrivit și în măsura în care e necesar și folositor, așază sămânța binelui, ca mai târziu, în împrejurări prielnice, să rodească. Nu ia măsuri de siluire externă, ci transformă sufletul, ca la vreme să se facă ce e bine. De aceea, la temelia tuturor legilor sociale pune sentimentul de frățietate a tuturor oamenilor, care duce la iubire și se manifestă în umanitarism.

c) Dacă privim acum dispozițiile sociale teocratice prin prisma celor de mai sus, aflăm, în primul rând, că ele sunt pătrunse de cel mai înalt umanitarism.

Dumnezeu, ce e drept, e protectorul special al poporului evreu; nu este însă exclus de la binefacerile și sentimentele de caldă învăluire pârîntescă nici cel

străin de acest neam, căci și cel străin de poporul biblic trebuia tratat cu bunătate, blândețe și dragoste. Astfel întreaga omenire era socotită ca o singură familie: familia aceluiași Părinte. „Străinul cares'a așezat la voi să vă fie ca un băștinaș de-al vostru; să-l iubești cape tine însuși, că și voi ați fost străini în țara Egiptului: Eu sunt Domnul, Dumnezeul vostru!” (Lv 19, 34). Umanitarismul este impus peste tot ca o poruncă a lui Dumnezeu. „Pe robul care a fugit de la stăpânul său la tine să nu-l dai [pe mâna] stăpânului său; el va locui cu tine; între voi va locui, oriunde-i va plăcea lui; să nu-l necăjești” (Dt23,16-17). „Când vei secera holda în țarina ta și vei uita vreun snop în țarină, să nu te întorci să-l iei; el va fi, al săracului și al străinului și al orfanului și al văduvei, pentru ca Domnul, Dumnezeul tău, să te binecuvinteze întru toate lucrurile mâinilor tale” (Dt 24, 19-22). Legea lui Moise merge și mai departe. Ca să adâncească sentimentul umanitar în sufletul omului, ca astfel să devină regulatorul tuturor raporturilor sociale, îl impune și față de animale. „Treburile tale să ți le faci în șase zile, iar în ziua a șaptea te vei odihni, ca să se odihnească și boul tău și asinul tău, și ca să răsuflă fiul roabei tale și străinul care-i cu tine”(Iș 23,12; mai vezi: Dt 5,14; 22, 4; 22,6 etc). Este cea dintâi codificare a dreptului la odihnă! Odihnă se cuvine, după legislația lui Moise, chiar și pământului, și fiarelor codrului. „...Dar cel de al șaptelea an să fie an de odihnă a pământului, odihna Domnului: ogorul să nu ți-l semeni și via să nu ți-o tai. Ceea ce'n ogorul tău va crește de la sine să nu seceri, și strugurii de pe vițele tale netăiate să nu-i culegi: an de odihnă să-i fie pământului, în vremea odihnei pământului, roadele lui vă vor hrăni, pe tine, pe robul tău și pe roaba ta pe simbriașul tău și pe străinul care locuiește la tine” (Lv 25, 4-7). Legile umanitare sunt obligatorii și în timp de război; ca să nu se verse inutil sânge omenesc, în caz de asediere a unei cetăți, trebuie să se facă încercare de împăciuire. „Când te vei apropia de o cetate ca să te bați cu ea, mai întâi s'o îmbii la pace” (Dt 20,10). „Când vei ieși cu oaste asupra dușmanilor tăi, ferește-te de tot lucrul rău” (Dt 23, 9). Grija de orfani, văduve și săraci e obligație severă (Iș 20, 21-23). Săracul este numit „poporul lui Dumnezeu”. „Dacă-l împrumuți cu bani pe fratele sărac de lângă tine, nu-l zori și nu-i pune camătă” (Iș 22, 24).

Dispozițiile umanitare, după sens, cuprind legea iubirii aproapelui în înțeles evanghelic și se pot reduce la legea fundamentală creștină: ce ție nu-ți place, altuia nu-i face. Acest „altul” în primul rând este conaționalul de orice stare socială, apoi cel de alt neam.

d) Temelia vieții sociale a așezat-o însuși Dumnezeu prin faptul că a sădit în firea omului simțul social. Acest simț Dumnezeu l-a orânduit să fie deprins în viața familială, celula fundamentală a vieții sociale.

Ca viața familială să fie aducătoare de fericire netulburată, la temelia ei se așază căsătoria monogamă, în care bărbatul și femeia, soțul și soția formează o singură unitate morală: „De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și cei doi vor fi un trup”(Vc 2, 24). Această voință divină însă

n'a fost multă vreme respectată. În urma înrăutățirii oamenilor s'a introdus poligamia, un abuz față de voința divină, și Legea lui Moise n'a curmat acest abuz. Poligamia însă la poporul evreu a fost o stare excepțional tolerată. Pentru ca să oprească eventuala degenerare a moravurilor, Legea a ales din două rele: amorul liber sau poligamia, răul mai mic: poligamia. S'a îngrijit însă să o îngrădească cu restricții. Astfel, oprește ca cineva să țină două surori de soții (Lv 17, 18) sau să prefere pe fiii uneia față de ai celeilalte (Dt 17, 17). Poligamia, de altfel, nu este împotriva legii naturale ca poliandria, de care, în Scriptură, nu se face nici pomenire. Astfel, din anumite motive și anumite cazuri se poate tolera, ca situație silită. În raport cu soțul ei, starea femeii în familie a fost bună. Ea n'a fost roabă, ci parte cu drepturi, deși nu într-un tot egale cu ale bărbatului. Ea nu este la discreția absolută a soțului ei, ci are libertatea de a se manifesta în viața socială. E drept că soțiile erau rezervate față de străini, dar puteau lua parte la manifestații publice (Iș 15, 2-20). Legea are mare grijă de fidelitatea conjugală, temelia vieții pașnice familiale. Adulterul oricărei părți era sancționat cu moartea. „*Om care va săvârși adulter cu femeie măritată, adică cel ce săvârșește adulter cu femeia aproapelui său, acela să fie dat morții, el, adulterul, dar și ea, adultera*” (Lv 20, 10). Pentru împiedicarea degenerării moravurilor a fost oprit să se lase fetele în ghearele prostituției (Lv 19, 29). Fiica de preot prostituată era arsă de vie (Lv 21, 9). Desfrâul, în general, era interzis. „*Dintre fiicele lui Israel să nu fie desfrânate, nici desfrânat dintre fiii lui Israel*” (Dt 23, 18). Violul era sever sancționat (Dt 22, 29). Datorită acestor legi, la evrei nu întâlnim decăderea morală publică, cunoscută la alte popoare antice.

e) Legea mozaică n'a interzis sclavajul, dar l-a îmblânzit într-o măsură necunoscută și nepracticată în acele timpuri. Nici pe departe nu se poate compara starea sclavajului antic la popoarele păgâne, cu starea sclavajului din Israel. Starea sclavajului la evrei, în general, se poate asemăna cu starea servitorilor de mai târziu. Sclavii sau servii la iudei proveneau sau din străini (capturați în războaie sau cumpărați), sau dintre evrei. Starea celor din urmă era mai ușoară.

Stăpânul evreu însă nu dispunea liber asupra vieții sclavului. El era obligat să aplice și față de acesta umanitatea legilor. Cel ce își ucidea servul era pedepsit cu moartea, dacă moartea survenea imediat (Iș 21, 20); dacă l-a schilodit, sclavul își recăpăta libertatea (Nm 35,18). Dacă robul, pentru tratarea neumană, fugea de la stăpânul său, el nu putea fi reclamat (Dt 23,16). Robii aveau zi de odihnă sâmbăta (Dt 5, 4), iar în anul sabatic erau scutiți de munci grele (Lv 25). Zilierii trebuiau plătiți în fiecare zi după terminarea muncii lor (Lv 19, 13). Plata unui muncitor cu ziua era dublă costului de hrană pe zi a unui om. În privința sclavajului s'ar putea obiecta Legii divine promulgate prin Moise (ceea ce, cu același temei, se poate obiecta și creștinismului primelor veacuri), că nu s'a curmat o stare de nedreptate socială în chip categoric și imediat. Că a tolerat-o

și s'a mulțumit numai cu unele îngrădiri cu efect foarte discutabil. Oare, dacă fiecare ființă omenească se naște cu aceleași drepturi naturale, cum se poate admite abuzul de apăsare a celui slab de către cel tare, a celui sărac de către cel bogat? La această obiecție s'a dat un răspuns general mai sus. Să nu se uite apoi că, ținând seama de înclinarea nativă a omului de a-i imita pe alții mai mult în rău decât în bine și că poporul evreu a dat dovadă de această înclinare (între altele de a avea și ei rege „*cum au alte neamuri*”- 1 Rg 8,19-20), Dumnezeu a admis din rațiuni pedagogice menținerea unor instituții în forma în care atrăgea prin exemplul altor popoare, dar a schimbat fondul. Așa s'a petrecut și cu sclavajul. S'a tolerat, căci exista în acele timpuri, dar s'a oprit tratarea neumană a sclavilor, oprindu-se și sancționându-se abuzurile stăpânului. Ce trebuia și ce se putea face în acele timpuri? Dumnezeu n'a putut prescrie poporului biblic alt cadru social, străin de timpul acela.

f) Pentru apărarea drepturilor și bunurilor individuale și pentru sancționarea abuzurilor, Legea mozaică a prevăzut justiția și anexele ei.

Dreptul mozaic nu e drept codificat în paragrafe, ci este cazuistic. Deoarece, după concepția teocratică, Dumnezeu este izvorul tuturor drepturilor și tuturor bunurilor omului, Lui i se cuvine și dreptul de judecată și sancționare. „... *judecata este a lui Dumnezeu*” (Dt 1, 17). Judecătorii înșiși adesea sunt numiți Elohim: Dumnezeu. „*Iar dacă hoțul nu va fi găsit, atunci stăpânul casei va veni în fața lui Dumnezeu și vajura ntru adevăr că n'a ascuns nimic din lucrurile aproapelui său*” (Iș 22, 8). Această „lămurire” nu se putea face numai ca procedeu juridic înaintea instanțelor în drept. Dezbaterea judecătorească era publică (Dt 21,19). Dacă cel învinuit nu se prezenta în fața instanței, putea fi adus cu forța (Dt 21, 8). Judecătorul trebuia să audieze martori și să judece sinceritatea depozițiilor (Dt 19, 18). La nevoie, depoziția se confirma cu jurământ. Sunt necesari cel puțin doi martori (Dt 19,15). Sentința se execută în fața judecătorilor (Dt 25, 2), cea capitală în fața publicului (Dt 22, 21).

Cât privește dreptul de proprietate, se face deosebire între bunurile mobile și bunurile imobile. Bunurile mobile formează proprietatea personală individuală, care numai în formă de vindere și cumpărare puteau fi trecute de la o persoană la alta. Nu tot așa bunurile imobile (pământ, clădiri). După concepția Pentateuhului, pământul este al lui Dumnezeu, iar omul numai uzufructuar. „*Pământul nu va fi vândut pe totdeauna, fiindcă pământul este al Meu; cât despre voi, față de Mine voi străini sunteți și venetici*” (Lv 25, 23). Acumularea de proprietăți latifundiare e oprită prin anul jubiliar (tot al 50-lea an), când proprietățile rurale înstrăinate din orice motive treceau fără nici o contravaloare la vechii proprietari. De altfel, pământul, în caz de vindere, nu-și schimba proprietarul, căci se vindeau, pe unul sau mai mulți ani, numai produsele pământurilor „*Cu cât vor fi ani mai mulți, cu atât îți vei ridica prețul; și cu cât vor fi mai puțini, cu atât ți-l vei micșora, de vreme ce el îți vinde după un anumit număr de strânsuri*

ale roadelor" (Lv 25, 16). Dumnezeu, ca stăpân exclusiv al pământului, a dat dispoziții amănunțite și pentru moșteniri. Astfel, testamentul în Legea Veche e necunoscut, căci e fără rost.

De dispozițiile legale au beneficiat și străinii care s'au așezat durabil în țară, deși nu au primit Legea mozaică. Străinii sunt obligări să se abțină de la unele obiceiuri păgâne, pe care le aveau, contrare legilor pământului (de exemplu, de la sacrificiile omenești, Lv 20, 2).

Cerșetori și vagabonzi Legea nu cunoaște, deoarece cel ajuns la strâmtoare se vindea rob.

Împrumutul nu este o afacere, ci o obligație de milostenie, de aceea nici nu se putea pretinde camătă (Iș 22, 25). Se putea lua dobândă de la străini, pentru că și ei luau dobândă (Dt 23, 21). Gajul putea fi reținut numai până la asfințitul soarelui, dacă acela era un lucru necesar pentru individ (de exemplu, haina care servea ca învelitoare peste noapte, Iș 22, 25).

Ideile fundamentale ale dreptului penal sunt: a) ca să se stingă înclinarea către nelegiuire din inima omului, și acesta să se umple de frica lui Dumnezeu; b) sancțiunea se extinde și asupra călcării voii lui Dumnezeu (păcat), cum cere concepția teocratică; c) pedeapsa trebuie să fie potrivită cu crima (ochi pentru ochi), să-1 atingă pe vinovat și nu pe familialii sau pe apropiații acestuia (Dt 21, 16); d) pedeapsa să fie sub raportul imputabilității morale a făptuitorului (voit, intenționat și în ce măsură? - Nm 35; Iș 22, 11; Dt 22, 8). Deoarece orice nelegiuire e faptă urmărită de Lege, care nu poate rămâne nepedepsită, orice evreu are datoria de a denunța o fărădelege (Dt 14, 4). Această dispoziție însă nu poate înlesni o eventuală răzbunare personală, căci mărturia falsă și denunțul fals sunt sancționate (Dt 19).

Sancțiunile, în general, sunt umane. Nici o crimă împotriva dreptului de proprietate nu e sancționată cu moartea. Pedepsele corporale nu sunt nici nemiloase, nici umilitoare pentru acel timp, în comparație cu sancțiunile altor coduri antice (tăiere de mâini, scoaterea ochilor). În aplicarea pedepselor corporale trebuia să se țină seama de demnitatea omului, ca făptură după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (Dt 25, 3).

Legea mozaică apără și bunurile morale ale oamenilor: onoarea, bunul nume (Iș 20, 16; 23, 1; Lv 19, 16) și cinstea femeilor (Dt 22, 13-19). Moralitatea sexuală a fost apărută cu dispoziții drastice. Orice faptă care dă dovadă de degenerare morală, sexualitate excesivă sau sadism, bestialitatea, pederastia, incestul sunt aspru pedepsite.

Cât privește bunurile materiale, legea apără dreptul de proprietate și sancționează violarea lui. Legi pentru violarea dreptului de proprietate imobilă nu găsim, pentru concepția specială a Legii mozaice în această materie. Doar atât ni se spune: este pedepsită mutarea pietrelor de hotar, care ar atinge moștenirea imobilă (Dt 19, 14). În caz de furt, delapidare sau sustragere, Legea prevede restituirea bunului înstrăinat, adăugându-se și o parte a prețului lui real,

pentru despăgubirea păgubașului de venitul ce i l-ar fi adus lucrul furat, câtă vreme a fost în posesia hoțului (Iș 21, 33-22, 3).

g) între dispozițiile sociale ale Pentateuhului sunt și unele care sunt anacronice pentru timpurile noastre. Să se țină însă seama că aceste legi sunt date cu 3.500 ani în urmă, precum s'a spus mai înainte.

Compararea legilor sociale din Pentateuh cu legile altor popoare antice îndreptățește deplin întrebarea pe care Moise o pune poporului, cu prilejul promulgării lor: „*Sau care este marele neam căruia să i se fi dat rânduieli și hotărâri drepte așa cum este toată Legea aceasta pe care opun eu astăzi în fața voastră?*” (Dt 4, 8).

Dintre profețiile religioase ale Pentateuhului, o deosebită atenție merită acelea care-L anticipează pe viitorul Mesia. Mesia este transcrierea evreiescui *Mašiah* = Unsul (în grecește *χριστός*) și-L indică pe Mântuitorul promis de Dumnezeu oamenilor.

Locurile cu caracter mesianic aflate în Pentateuh sunt destul de numeroase, dintre acelea mai importante fiind următoarele: întâia veste bună (Fc 3, 15), Binecuvântarea lui Noe (Fc 9, 25-27), făgăduințele date lui Avraam și celorlalți patriarhi biblici (Fc 12, 2-3; 15, 5; 17, 2-4, 18, 18; 22, 18), Urmașul celebru (Fc 22, 18), profeția lui Iacob despre Șiloh (Fc 49, 10), Steaua din Iacob (Nm 24, 17) și Profetul cel Mare (Dt 18, 15).

1) **Întâia veste bună** (Fc 3, 15)

În fruntea textelor mesianice ale Vechiului Testament stau celebrele cuvinte: „*Dușmăne voi pune între tine și femeie, între seminția ta și seminția ei; Acela îți va ținti ținta capul, iar tu îi vei ținti Lui călcâiul*”.

Ideea mesianică ia ființă o dată cu căderea omului. Această viziune clară a adevărului o are omul de la început. Dumnezeu, în Care credea Adam, ar fi rămas fără prestigiu dacă o dată cu prăbușirea nu i-ar fi sădit omului în suflet nădejdea într'un ajutor. Exprimarea bucuriei la nașterea întâiului copil (Fc 4, 1) mărturisește că protopărinții s'au dus cu gândul la Omul făgăduit de Dumnezeu. Conștiința clară a unei „vita nova” este înfiptă și în gândul lui Lameh, care „*născând un fiu*” zice: „*Acesta ne va mângâia în osteneala noastră și'n durerea mâinilor noastre, ce vine din pământul pe care Domnul Dumnezeu l-a blestemat*” (Fc 5, 20).

Vrăjmășia se pune între „*tine și femeie*”. Pronumele „*tine*” se referă la șarpele cel mai înțelept decât toate vietățile câmpului (3, 1). Articolul *ha* care premerge cuvântului *nachaș*- șarpe arată că Biblia se gândește la un anumit șarpe, la un șarpe șiret și diplomat, pe care capitolul 3 îl pune într'un raport de egalitate cu bărbatul și în unul de superioritate intelectuală față de femeie. În Vechiul Testament, șarpele de aici e numit uneori diavol (de ex., Sol 2, 24); în Noul Testament „*șarpele cel vechi*” se cheamă: „*satana*”, „*diavol*”, „*balaurul cel mare*” care înșală pe toată lumea (Ap 12, 9; 20, 2).

Din comentariile Sfântului Ioan Hrisostom, ale Fericitului Augustin, Procopie din Gaza, Teodoret ș. a. reiese că tradiția vede în șarpe un instrument. În cărțile lor găsești adevărate rezumate ale învățării despre îngerul rebel din Facerea 3- Semnificative sunt cuvintele lui Augustin: „*ceea ce se zice despre șarpe se referă la acela care a lucrat prin șarpe*” („*quodserpeni dicitur, adeum quiperserpentem operatus est referetur*”). Un altul, care a avut influența în formularea concepției despre diavol ca autor al păcatului, e Teodoret, cu memorabilele sale vorbe: „*φγανον ην αυτός τοῦ της ἀληθείας*”. Dintre teologi, cei mai mulți urmează linia trasată de acești Sfinți Părinți și scriitori bisericești.

Existând aceste premise, au dreptate unii când scriu: „*Șarpele care l-a sedus pe om nu-i decât un <porteparole>*”... Tot așa de justificată este interpretarea care poate fi numită concret reprezentativă. Rezultă că șarpele a fost real, dar l-a reprezentat pe diavol.

Cine e femeia din versetul 15? Femeia e Eva, iar seminția ei sunt urmașii Evei, omenirea întreagă. Unii văd aici o femeie a viitorului, pe Măria, iar prin seminția ei înțeleg un om al viitorului, pe Iisus, fiul Măriei. Așa scrie Murillo (în **Geneza**, 1914, p. 306): „*la mujerdely. 15 esMăria*”.

Mulți ar voi ca femeia să fie Eva și Măria totodată. Eva în sens literal, Măria în sens spiritual.

Contextul nu admite a ne gândi decât la Eva. Cuvântul *iṣah* e folosit în 2, 23; 3,1, 2, 4, 6, 12, 13,14 pentru a determina întâia femeie, deci natural nu poate fi decât același caz și în 3, 15. *Zera* (seminția) exprimă descendența femeii. În 3, 16 este pretins sensul colectiv, expresia „*semința*” *f* *Snd* lămurită prin pluralul *copii*. Prin această interpretare Mântuitorul făgăduit nu-l exclus, El este doar unul din mulțimea de urmași ai femeii Eva.

„*Seminția șarpelui*” sunt șerpilor ca urmași ai acestei reptile, care reprezintă însă colectiv răul din lume, iar individual pe diavol.

În partea a doua a frazei, obiect de discuție e pronumele „*acela*”. În textul original avem *hu*. Evreiescul *Zera* are însemnare colectivă, pronumele ar trebui să stea la plural (cum e cazul în Fc 15, 13, 17, 8). În textul nostru pronumele e la singular și atunci determină un individ (ca în Fc 4, 25). Septuaginta traduce: *αὐτός*, dovadă că LXX s'a gândit la un bărbat al viitorului; dacă s'ar fi referit la „*seminție*” ar fi trebuit să traducă cu un neutru *αὐτό*, iar dacă s'ar fi gândit la „*femeie*” ar fi trebuit să redea cu *αὐτή*. Numai Vulgata a tradus cu *ipsa* și-l referă la femeie. Se vorbește însă așa de mult de acele exemplare ale textului latin care aveau *ipse*. Astfel se afirmă că Itala avea *ipse*, cu toate că premerge natural *semen*.

Pronumele *hu* se referă la seminție, nu la femeie (în Facere pronumele masculin *hu* = „el”, „acela”, se folosește și pentru femininul „ea”, „aceea”). Traducerea lui *hu* cu *ipsa* este greșită.

O greutate ni se prezintă la locul acesta în verbul *ṣuf* = a sfârâma. L-am tradus o dată cu „a sfârâma”, a doua oară cu „a mușca”. Nu numai pentru că

acest dublu înțeles al verbului exprimă mai potrivit poziția între cei doi vrăjmași, ci pentru că aceasta este ideea versului: șarpele poate mușca numai partea inferioară a corpului omenesc, picioarele, mușcătură care nu e totdeauna mortală cum e cazul cu sfârâmarea capului. Sfârâmarea capului indică așadar nimicirea totală a vrăjmașului, câtă vreme mușcarea călcâiului indică numai un succes parțial. Aici e de acord și Vulgata: „*ipsa conteret caput tuam, et tu insidiaboris colcanes elus*”.

Din cele expuse rezultă clar structura profetică a versului. Convingerea despre mesianismul din 3,15 o avea și Sfântul Pavel, căruia textul îi servește de bază la Rm 16, 20. În loc de: „*Semințiafemeii*”, Sfântul Pavel are „*Domnulpăcii*”, titlu pe care-l poartă Mesia la 10, 9, 6. Privit prin Epistola către Romani, versetul 3,15 primește următoarea tâlcuire: Urmașul femeii e de origine divină, șarpele îl indică pe satana, iar războiul inițiat în 3, 15 sfârșește cu o victorie totală în favoarea ilustrului urmaș al femeii.

Cu acest înțeles a trecut și în Sfânta Tradiție, după cum se poate constata încă în secolul al doilea la Irineu: Sămânța care avea să zdrobească capul șarpelui este fiul Manei.

Rezultatul celor spuse este deci următorul: în decursul vieții ei, omenirea are de luptat cu Răul, sub toate formele lui; la sfârșit, printr'un celebru urmaș al ei, va ieși învingătoare din lupta în care vrăjmașul Satana, agresorul permanent al omului, își apără cu îndârjire sfera sa de interese.

Astfel avem în această sentință divină ceea ce cu tot dreptul se numește Protoevangelia, adică întâia veste bună.

2) Binecuvântarea lui Noe (Fc 9, 25-27)

Un alt text mesianic este alcătuit de cuvintele rostit de Noe: „*Blestemat să fie Canaan! Robul robilor le va fi el fraților săi!- Și a zis: "Binecuvântat să fie Domnul, Dumnezeu lui Sein, iar Canaan să fie robul său; să-l înmulțească Dumnezeu pe lafet și să locuiască 'n corturile lui Sem, iar Canaan să le fie slugă."*

Canaan este blestemat a fi rob. Fratele lui Sem și lafet nu a fost Canaan, ci Ham, și totuși în blestem figurează nepotul lui Noe. Pentru ce? Mulți comentatori îl citează pe Origen, care amintește o tradiție veche, după care Canaan ar fi fost primul martor ocular al scenei din versetul 21 și, prin urmare, întâiul vinovat. Acesta l-a chemat apoi pe Ham la fața locului.

Credem, mai degrabă, că chiar în textul original a figurat de la început numele lui Canaan pentru următoarele motive: în Facere 9, 1 Ham a fost binecuvântat, deci cu greu putea să cadă blestem asupra lui. Aceasta este și teza Sfântului Ioan Hrisostom. Noe rostește blestem asupra lui Canaan pentru ca toți să ia aminte că răul făcut părinților și blestemul părintesc are urmări dezastruoase pentru descendenți. Canaan este, într'adevăr, încadrat într'un text cu frații Sem și lafet, dar evreiescul „*oh*” (frate) aplicat la Canaan are înțelesul mai larg de rudenie.

Sem este binecuvântat. Binecuvântarea sa este de conținut spiritual. Dumnezeu este numit: „Dumnezeul lui Sem”, numire semnificativă și plină de nădejdi. Pentru a se specifica raportul dintre Dumnezeu și Avraam, s'a numit Dumnezeu: „Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul părinților”(Man 1,1), iar mai târziu Hristos îl agrăiește pe Cel de sus cu vorbele: „Dumnezeul meu! Dumnezeul meu!”. În conformitate cu profeția lui Noe, Sem avea să devină favoritul Domnului, organ al revelației dumnezeiești.

Iafet primește o binecuvântare materială, care-i promite întinderi teritoriale și indirect înmulțirea ca număr (scil. a urmașilor).

Perspectiva de-a lua parte la binecuvântarea spirituală a lui Sem se deduce din cuvintele: „să locuiască'n corturile lui Sem”. Unii comentatori iau ca subiect la: „Să locuiască...” pe Dumnezeu, nu pe Iafet. Subiectul e Iafet, către care se adresează Noe. Fraza „să locuiască...” nu se înțelege că Iafet se întinde atât de mult încât i-ar alunga pe semiți din așezările lor, cum presupunea, încă în secolul VI, Procopie din Gaza, ci se interpretează într'un „sens istoric cultural, referindu-se la prozelitii care din mijlocul popoarelor indo-germane se vor asocia elitei religioase-istorice a lui Sem”. Cuvintele lui Noe anunță și marele adevăr: păcatul se pedepsește sever, iar virtutea se răsplătește mulțumitor.

3) Făgăduința lui Avraam (Fc 12, 2-3)

În istoria mesianismului făgăduințele făcute lui Avraam ocupă un loc cu totul aparte; cuvintele profetice sunt următoarele: „Eu voi face din tine un neam mare-, și te voi binecuvânta și-ți voi mări numele și tu vei fi izvor de binecuvântare. Voi binecuvânta pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; și'ntru tine se vor binecuvânta toate neamurile pământului” (cf. și Fc 22, 18; 24, 7; 20, 4; 28, 14; 32, 12).

A face din Avraam părintele unui popor numeros este cea mai neașteptată promisiune pentru patriarhul înaintat în vârstă și lipsit de copii. Făgăduința avea să devină realitate, pentru ca din ea este condiționată atât fericirea popoarelor, cât și renumele patriarhului. Dumnezeu îl binecuvintează, adică îl dăruiește cu tot felul de bunuri materiale și spirituale. Expresia „și-ți voi mări numele” prevestește celebritatea legată de acest prieten al lui Dumnezeu. De sinceritatea față de Avraam și bunurile juruite lui depinde mântuirea. Cel care este potrivnicul acestei unelte a credinței își înăbușă singur izbânda în viața omenească și o pierde cu totul pe cea viitoare, căci Avraam este mijlocitorul universal în această privință.

Noul Testament începe astfel: „Cartea nașterii lui Iisus Hristos, ...fiul lui Avraam...”. Astfel se dovedește Avraam străbun al Mântuitorului, iar Acesta descendent al patriarhului.

Realizarea făgăduinței o vedește și Ioan 4, 22 („de la Iudei este mântuirea”).

Sfinții Părinți admit caracterul mesianic al textului și apreciază mai ales conținutul eshatologic al făgăduinței făcute acestui „atlet” al credinței, cum îl

numește Sfântul Ioan Hrisostom pe patriarhul Avraam, care rămâne totuși mijlocitor real și universal între binecuvântarea dumnezeiască și omenire.

4) Urmașul celebru (Fc 22, 17)

Suntem în cartea Facerii câteva texte (22,17; 26,4; 38,4; 32,15) înrudite ideologic. Ele se pot rezuma în cuvintele: „...pe urmașii tăi îi voi face numeroși ca stelele cerului, ca nisipul de pe țărmul mării, și urmașii tăi vor stăpâni cetățile dușmanilor lor; și prin urmașii tăi se vor binecuvânta toate neamurile pământului...”.

Promisiunea aceasta a fost determinată de vrednicia lui Avraam, care „a ascultat de Domnul și a păzit orânduilele, poruncile, legile și învățăturile sale”.

Fondul acestei făgăduințe este similar celei din 12, 3. Avem aici în plus asemănările cu „stelele cerului”, „pulberea pământului”(28,14), „nisipul mării”, care sunt sinonime și indică posteritatea numeroasă a cuiva. „Urmașii” sunt urmașii cuiva (cf. Fc 3, 15). Descendenții sunt întâi cei după trup, apoi οι εκ πίστewος, cum precizează Sfântul Apostol Pavel (Ga 3, 7). Izvorul binecuvântării este „sămânța”, adică un descendent al lui Avraam, Isaac, Iacob; obiectul binecuvântării sunt popoarele pământului întreg. În aceste texte se duce o adevărată campanie în jurul verbului *barak* = a binecuvânta, care vine atât la Tifal (Fc 12, 3; 18,18; 28,14), cât și la Hitpael (Fc 22,18; 26, 4) și pe care unii îl traduc cu pasivul: „vorfi binecuvântate”, alții cu reflexivul: „se vor binecuvânta”. Sunt acceptabile ambele forme, căci ideologic textul nu se schimba mult. Mesianic a fost interpretat acest text în înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah 44, 20-23 și în Noul Testament, după cum rezultă din spusele Apostolilor Petru și Pavel (FA 3, 25 și Ga 3, 14).

Sensul religios al versetului este: Copiii sufletești ai patriarhului se vor înmulți, aceștia vor fi adevărați stăpâni ai pământului, iar printr'un urmaș celebru al lor se va înfăptui fericirea tuturor oamenilor.

5) Profeția lui Iacob despre Șiloh (Fc 49, 10)

Capitolul 49 din Facere conține cuvântarea pe care patriarhul Iacob a rostit-o celor 12 fii ai săi. Acest fragment biblic este o binecuvântare și o profeție totodată. Acest caracter al cuvântării rezultă din Prologul cuvântării: „Adunați-vd, ca să vă spun ce o să vi se întâmple'n zilele ce vor veni” (Fc 49, 1).

Având în vedere această structură a cuvântării lui Iacob, Sfântul Ioan Hrisostom îl numește pe patriarh: „Celpătruns de Duhul Sfânt”.

În referirile sale la cei 12 copii, Iacob are în vedere, în general, vârsta lor. Succesiunea copiilor la împărțirea de binecuvântarea părintească este următoarea: Ruben, Simeon, Levi, Iuda, Zabulon, Isahar, Dan, Gad, Așer, Neftali, Iosif și Veniamin.

Fiecare din copii are câte-o referire la persoana sa în cuvântarea părintelui lor. Aceste referiri au în vedere viitorul apropiat sau epocă mesianică.

Cuvântarea profetică e scrisă în poezie, așa s'a păstrat în manuscrisele Vechiului Testament. Problema care se pune este dacă și-a versificat-o Iacob însuși, ceea

ce nu este exclus, sau aceasta este opera unui versificator al ideilor aceluia. Sunt destui rapsozi populari, care trăind în largul cerc al naturii au mintea odihnită, stihuiesc cu ușurință în poezie textul pe care ei singuri și-l popularizează. În afară de aceea, Iacob se afla în starea bărbaților care sub impulsul inspirației au pătruns taine puțin accesibile altora.

Versetele 8 și 9 sunt stihuri introductive în profeție. Iuda este numit „*pui de leu*” cu semnificația că el va avea întâietate între frați, că urmașii săi se vor impune prin acte de vitejie, că tribul lui Iuda va juca, în mijlocul fraților, rolul pe care îl joacă leul în regnul animalelor.

Cuvântarea își atinge punctul culminant în cuvintele adresate lui Iuda, cel de-al treilea copil avut cu Lia (Fc 49, 9-10). între textele istorice - cel original și apoi Septuaginta și Vulgata - există deosebire. De aceea, pentru a reda traducerea fidelă, analizăm textele prin comparație. Textul masoretic este următorul: „*Lo iasur sevei miiehuda umehokek mibân raglaiv ad ki iavo Șilo(b) velo ikehat amim*”. „*Nu va lipsi sceptrul lui Iuda, nici toiag de cârmuitor dintre coapsele lui, până când va veni Șilo(h) și de el vor asculta popoarele*”.

Formația verbală „nu va lipsi” este traducerea lui *Lo iasur*. Negația *lo* înseamnă „nu”, „*iasur*” derivă de la „*sur*”. Gesenius îl traduce cu „*weichen*”, „*abweichen*” = a ceda altuia, adică sceptrul. Vulgata a tradus grecescul εκλείψει cu „*aufevre*” („*auferetur*”) a pierde. „*Șebet*” care înseamnă „sceptru” e tradus în Septuaginta cu ὀψών. Septuaginta traduce interpretativ, căci Peșito și Aquila au σκήπτρον.

Rădăcina ideografică σκήπτ a dat naștere multor termeni, dintre care cei mai vechi sunt σκήπτρον = baston și σκήπω = a se sprijini, σκήπτρον = baston pentru a se sprijini.

În antichitate cei care comandau, care dirijau o oarecare întreprindere, oamenii de condiție, purtau în mână un *șebet*, σκήπτρον, care indica demnitatea ținutei lor.

Asirienii, scrie Strabo, se preumblă având în mână bastoane elegante. Pentru persoane distinse acest baston devine simbol de suveranitate, de conducere, semnul distinctiv al regalității. Așa aflăm în Iliada o imagine veche despre un baston care era folosit zilnic și care era totodată simbolul autorității și al stăpânirii. Grecii antici pun sceptrul în mâna zeului lor principal; tot din Iliada știm că sceptrul lui Agamemnon era de origine divină.

În vechiul Egipt faraonii sunt înfățișați, în hieroglife, ținând în mână sceptrul.

În monumentele vechi, asiriene și persane, suveranii apar șezând și având sceptrul între picioarele lor, de ex. în monumentele din Persepolis.

Forma sceptrului era diferită. La greci era un baston lung ce se termina la capătul de sus într'un glob, în Egipt la început un plug ori o barză împodobeau sceptrul, în Roma e drept sau curb - „spectrum”, „hasta baculus”.

a) Aici textul biblic este citat după ediția a doua a prezentului volum. În Biblia, ediție jubiliară a Sfântului Sinod, el sună astfel: „*Domnitor nu va lipsi din Iuda, și nici cârmuitor din coapsele lui până va veni ceea ce i-a fost hărăzit: Cel pe Care neamurile îl așteaptă*”.

La vechii evrei sceptrul a fost întotdeauna semnul distinctiv al regelui, al cărui rol era de păstorire; simbolul aceluia care are puterea și dreptul de-a lovi în supușii săi neascultători, prin analogie: legislator, conducător, stăpân, rege, împărat.

Aceeași semnificație o are sceptrul și în uzul vorbirii noastre: „*Toiagfrumos împodobit, purtat de suverani ca semn al autorității superioare*”.

În acest sens vorbește Negruzzi despre unirea „*sub un singur sceptru a provinciilor române*”, iar Eminescu scrie despre: „*mâna care a dorit sceptrul universului*”.

„*Toiagul de cârmuitor*” este un paralelism la sceptru. „*Nu va lipsi sceptrul lui Iuda*” înseamnă că nu va înceta primatul lui Iuda. Acesta va păstra demnitatea - puterea, autoritatea, conducerea, domnia „*până când va veni «Șiloh»*”.

Fraza introdusă prin conjuncțiile „*până când*” poate avea o însemnare dublă. Acțiunea descrisă în propoziția principală încetează când începe acțiunea celei secundare. De ex. Fc 24,19: „*Și cămilelor tale le voi scoate apă până ce toate-și vor potoli setea*”.

Acțiunea descrisă în propoziția principală nu încetează când începe acțiunea celei secundare. De ex. Fc 28,15: „*...nu te voi părăsi până nu voi plini toate câte ți-am spus*”, adică nu te voi părăsi, deoarece plinesc ceea ce ți-am spus.

Dacă admitem cazul dintâi, atunci Iacob zice: stăpânirea lui Iuda va înceta când vine Șiloh.

Dacă admitem sensul al doilea, atunci patriarhul zice următoarele: „Stăpânirea lui Iuda nu va înceta deoarece va sosi cel așteptat”, „de care vor asculta popoarele”, adică stăpânirea lui Iuda își va ajunge punctul culminant în cel așteptat, în Șiloh.

Determinarea sensului depinde de interpretarea cuvântului Șiloh. Mare greutate prezintă în locul acesta enigmaticul Șilo(h). Cuvântul a fost obiectul unor îndelungate discuții. După principalele interpretări, Șiloh ar avea sensul de:

1. Nou născutul;
2. Salem, orașul Ierusalim;
3. Șelah, fiul lui Iuda;
4. Silo = oraș cu acest nume;
5. Adevăratul domnitor;
6. Împăciuitorul;
7. Acela căruia i se cuvine domnia.

Punctul întâi n'are însă justificare gramaticală și nici dogmatică.

Identificarea lui Șilo(h) cu orașul Salem (Ierusalim) nu este îndreptățită.

În ce privește ipoteza a treia, care identifică numele Șiloh cu Șelah, nepotul lui Iacob, ea cade pentru motivul că Șelah era de față la rostirea cuvântării și nu era o problemă de viitor, pentru ca să se gândească unii exegeți la el.

Împotriva identificării cu orașul Silo avem argumente filologice. Numele localității Silo e scris diferit de cel al lui Șiloh (din Fc 49, 10).

De cele mai multe ori ortografia localității este următoarea:

Vh. = Şlh (10, 18, 1; 18, 9; 19, 51; 21, 2; 22, 9; Iud. 18, 31; 21, 12; 1 Rg 1 3; 2, 14; 3, 21; 4, 3; 4, 4; 14, 3; 3 Rg 2, 27; 14, 2; Ir 20, 6). Alteori scrie Silo -7II (Ir 7, 12, Iud. 21, 21) sau scurt *Ş7*. - Şlo *Qd* 21, 19; 1 Rg 1, 34; Ir 7, 14; Ir 26, 9; 41, 5; Ps 78, 60) niciodată Şiloh - *l/T* cu hirek gadol.

Şi istoria biblică este împotriva identificării lui Şiloh din 49,10 cu oraşul Silo.

Iuda şi tribul său n'au avut răgazul să joace un rol atât de preponderent în epoca veche, ci abia mai târziu. Dacă s'ar referi la oraşul Silo, la o epocă când poporul încă nu era organizat, ce rost ar fi avut cuvintele: „*nu va lipsi sceptrul*” (domn), când încă nu era întemeiată regalitatea?

Iuda are merite pentru familia sa; îl salvează prin intervenţia sa energică pe Iosif de la moarte (Fc 37, 26), îi reprezintă în Egipt pe fraţii săi (Fc 44, 18), dar Moise e din tribul lui Levi, iar Iosua din cel al lui Efraim. După epoca lui Iosua creşte, din ce în ce, importanţa lui Iuda.

Mai departe decât epoca Judecătorilor nu putem merge cu referirea la oraşul Silo, căci Iuda şi-a făcut demult intrarea în Silo, iar profeţia s'ar fi epuizat.

Punctul 5 (adevăratul domnitor) are tangenţe cu Septuaginta, de aceea unii exegeţi traduc cu: până vine adevăratul domnitor. Alţii deduc pe Şiloh de la *şalah* = a trăi în pace, substantivat *împăciuitorul* (omul păcii) - Εἰρυνάρχης (Mirislav Friederich). Mulţi exegeţi pleacă în lămurirea acestui cuvânt de la rădăcina *şalah* = a trăi în pace şi văd aici un nume propriu dat lui Mesia.

Din punct de vedere istoric e justificată deducerea lui Şiloh de la radicalul

Sfânta Scriptură II înfăţişează pe Mesia ca un suveran al păcii. Isaia (9) îl numeşte „*principe al păcii*”, iar Apocalipsa 5, 5 „*Leul din Iuda*”. Această deducere e justificată şi dogmatic, iar din punct de vedere filologic nu poate fi combătută „*nomina*” de felul lui „*guitol*” se găsesc. Ar fi un fel de nume propriu, format după analogia substantivelor *kidor* = vuiet de război (Iov 15, 25) de la *kdr* = a fi murdar, turbure, sau *kifor* = fum, de la *kfor* = a fumea.

Punctul 7 („*Acela căruia i se cuvine*” domnia) este reprezentat de Septuaginta, care are Ὁ ἀποκείτων, şi Vulgata care traduce cu „*cui repositum est*”, pentru că îl consideră pe Şiloh un substantiv compus din T (ş), (aşer) = care şi *Io* = căruia, deci acela căruia i se cuvine = (scibicet domnia).

Această interpretare e admisă de Origen, Hrisostom, Teodoret. Acestei interpretări i se ataşază Aquilla, Simmach, care au Ὁ ἀπόκειται, ca şi Septuaginta. Peşita redă cu: „*Acela căruia i se cuvine*” (sceptrul).

Interpretarea e în armonie cu contextul şi pare a fi confirmată de Iezechiel 21, 27, *dar mai ales de peste patruzeci de manuscrise (codici)*.

Deşi modul de interpretare al enigmaticului Şiloh diferă de la exeget la exeget, totuşi există o unanimitate în interpretarea mesianică a textului. În dialogul său cu Trifon, Sfântul Iustin arată că locul acesta prezice două evenimente referitoare la Hristos. Sfântul Efreim Şirul aplică versetele 8 şi 9 la Iuda, fiind vorba de versetul 10, el combate pe cei ce-l văd pe David în: „*acel care trebuie*

să sosească”. Sfântul Ioan Hrisostom zice că naţiunea iudaică şi şeful ei propriu vor exista până când vine acela care este speranţa popoarelor (pentru mântuirea lor). Teodoret referă binecuvântarea lui Iacob la tribul lui Iuda, zicând că profeţia s'a realizat întocmai, Iuda e un trib regal, iar Hristos din acest trib a ieşit.

Chirii vede aici o profeţie despre întrupare. Timpul întrupării este determinat prin lipsa de regi (din Iuda în Iudeea), ceea ce a căzut în epoca lui Irod.

Pe aceeaşi linie se axează şi exegeza textului la scriitorii occidentali, care diferă de cei din Răsărit numai în detalii neînsemnate. Aşa de exemplu Fericitul Ieronim scrie despre versetele acestea: „*Licet de hristo grande mysterium sit, tamen justa litteram prophetarum quod regis ex Iuda per David stirpens generentur et quod adorent eius omnes tribus*”.

Ca şi antecesorii săi, şi Fericitul Augustin caută să dea un răspuns la celebrul text din capitolul 49 al Facerii. În rezumat, el afirmă următoarele: „*Interpretarea ar fi foarte greşită dacă nu s'ar referi la Hristos*”, iar pe acesta Augustin îl numeşte: „*Secundum carnem*” al lui Iacob. Fără îndoială particula introductivă în fraza secundară *adki* = „până când” nu limitează primatul lui Iuda. Domnia lui Iuda nu încetează cu venirea lui Mesia.

Împărăţia din Facere 49,10 este cea spirituală a lui Mesia, pe care superioritatea lui Iuda o prefigurează. Această prioritate nu încetează prin sosirea lui Mesia, ci prin El îşi ajunge cea mai înaltă culme a dezvoltării sale.

6) Steaua din Iacob (Nm 24, 17)

Un alt text cu caracter mesianic ar fi Numerele 24,17. Sunt cuvintele rostite de vrăjitorul moabit Balaam: „*I-l voi arăta, dar nu acum; îl fericesc, dar nu mi-i aproape: o Stea va răsări din Iacob, un Om se va ridica din Israel şi va zdrobi căpeteniile Moabului, şi pe toţi fiii lui Set îi va prăda*”.

Verbul *ereneu* stă la imperfect, se traduce cu prezentul, idee susţinută de gândirea frazei şi de celelalte forme verbale din text, deci „*il văd*”; *darak*, e perfect, evenimentul aparţine viitorului, deci = „*va răsări*”. „*Stea*” este aici imaginea unui om de seamă, domnitor sau rege, după cum rezultă din ansamblul versetului. Comparaţia revine în Vechiul Testament. La Dn 12,3, oamenii virtuoşi sunt tot atâtea „*stele*”, în Fc 37, 9 fraţii lui Iosif sunt „*unsprezece stele*”, la 15, 5 şi 26, 4 urmaşii lui Avraam şi Isaac sunt „*stele*”, iar în Ap 22, 16 Hristos Se numeşte: „*stea strălucitoare*”. „*Toiagul*” e simbolul demnitarului (vezi Fc 49, 10). „*Fiii lui Set*” sunt edomiţii; aşa interpretează şi Septuaginta (οἱ υἱοὶ Σήθ), şi Vulgata, deşi evreiescul *Seth* are şi însemnarea de: „*tumult de război*”; de aceea unii teologi presupun că este vorba de pieirea celor cu sentimente războinice şi traduc vorbele „*bne Şth*” cu: „*prietenii vuietului de război*”, „*copiii vuietului de război*” etc.

În cazul acesta sensul mesianic al textului e şi mai evident.

Balaam străbate timpurile până departe în epoca Aceluia pe care îl vede născându-se ca descendent al lui Iacob. E steaua după care s'au orientat magii

(Mt 2, 2), care sosind în Ierusalim întrebară: „Unde este Cel ce S'a născut rege al Iudeilor? Că'n Răsărit văzutu-l-am steaua și am venit să I ne închinăm".

Pentru ca în secolul al III-lea Origen să se fi putut exprima atât de categoric („De nimic nu vorbește profeția aceasta atât de mult ca de Hristos... pe care-L vede nu pentru acum, ci pentru plinirea vremii, când Dumnezeu L-a trimis pe Fiul; steaua este un indiciu despre divinitate, iar toiagul unul despre natura omenească a Domnului") asupra caracterului eshatologic al profeției, trebuie să fi existat o tradiție cu premise bine fixate, pe baza căreia acest Părinte al criticii literare să fi putut conchide.

Targumele se referă la profeția la Mesia, iar șeful răscoalei iudaice, sub împăratul Adrian, primi numele Bar-Kochba = fiul stelei, pentru că l-au crezut Mesia cel prezis în Nm 24, 17.

Sensul mesianic se menține în decursul timpului, dovadă că târziu în secolul XI episcopul Damian îi combate, în **Antilogul** său, pe iudeii care nu L-au primit pe Hristos, cunoscut lor în Vechiul Testament sub numele: „Steaua lui Iacob".

În conformitate cu această precizare Mesia va fi un viteaz de seamă, care îi va reduce la tăcere pe cei mai temuți dușmani ai săi.

7) Profetul cel Mare (Dt 18, 15)

Una dintre multe profeții atribuite lui Moise este și Deuteronom 18, 15: „Prooroc ca mine îți va ridica ție Domnul, Dumnezeuul tău, dintre frații tăi; de El să ascultați".

Nabi (de la **X33 - naba** = a comunica o știre, a vesti cu înșuflețire) e un vestitor al voii lui Dumnezeu, un profet de seamă și adevărat. Când e vorba de un profet fals, se determină mai de aproape noțiunea sau persoana: „profeții lui Baal", „profeți de-ai Așerei" (3 Rg 18, 19). Aici nu e cazul, deci *nabie*. un profet al Domnului, unul care excelează prin grandoarea lui, căci altfel nu era necesară prevestirea solemnă a lui și compararea cu Moise. De altfel și cuvintele „va ridica Domnul" exclud posibilitatea aplicării acestei precizări la un profet oarecare.

Adevărat că, dintr'un anumit punct de vedere, nu Moise, ci Isaia sau alții sunt profeți mari. Așa că titlul de comparație pare nepotrivit. Însă avându-se în vedere caracteristica operei lui Moise - legământul și noile directive spirituale pe care le dă omenirii - el rămâne totuși celebru între profeți, iar profetul pe care îl are în vedere textul se aseamănă cu Moise prin ceea ce Moise este esențial - un legământ nou și o îndrumare nouă pe seama omenirii. În acest sens Moise este tipul viitorului profet.

Pronumele „tăi" se referă la Israel, din care se naște Profetul.

Omul e liber să asculte pe cine vrea, dar numai profetul trimis de Dumnezeu îi aduce dreptate și-i dă fericirea. În acest sens se zice: „să ascultați".

Vechii iudei au crezut că acest mare urmaș al lui Moise e Iosua, Ieremia sau alt oarecare profet, dar neputându-se în persoana acestora profeția din

Deuteronom, îl așteptau pe adevăratul profet. Astfel, la vederea lui Ioan Botezătorul fariseii întrebau: oare este el Profetul? (In 1, 21).

Un argument în favoarea mesianismului îl constituie tradiția samaritană. Biblia samaritenilor constă numai din cărțile lui Moise, iar Deuteronom 18, 15 constituie, pentru ei, cea mai celebră profeție mesianică, vezi în privința aceasta Ioan 4, 25.

Caracterul mesianic al locului îl garantează Noul Testament prin Faptele Apostolilor 3, 22: „Pentru că Moise a zis către părinți: Prooroc ca mine vă va ridica Domnul Dumnezeuul vostru dintre frații voștri...". Și Evanghelistul Ioan ne asigură că prin mijlocirea lui Moise L-au așteptat pe Hristos, iar cuvintele Mântuitorului: „Dacă nu credeți Scripturile lui Moise, cum veți crede cuvintele mele!" pot avea în vedere și textul nostru. Iudeii îl așteptau pe Mesia ca profet (Ioan 1, 21), de aceea în mai multe ocazii oamenii Noului Testament îl identifică pe Iisus cu profetul anticipat de Dt 18, 15 (cf. In 6, 14; 7, 40). Se vede că ceea ce spune Procopie din Gaza e foarte adevărat: „Moise e profet".

Bibliografie

La **FACERE**: Origen, Εἰς τὴν Γεν. (M.G. 2,45); Fericitul Ieronim, **Liber Genesis** (MX. 28(9) 198); Fericitul Augustin, **De Genesi** (M.L. 34, 173, 219, 246); Sfântul Vasile cel Mare, Εἰς τὴν Εὐαγγελίον (M.G. 29(1) 3); Sfântul Ioan Hrisostom, **67 omilii la Geneza** (M.G. 53, 21); Eustatie al Antiohiei, Εἰς τὴν Γεν. (M.G. 18, 707); Chirii al Alexandriei, Εἰς τὴν Γεν. (M.G. 69, 9); Teodor din Mopsuestia, Εἰς τὴν Γεν. (M.G. 66, 633); Procopie din Gaza, Εἰς τὴν Γεν. (87, 21); Teodoret din Cir, Εἰς τὴν Γεν. (M.G. 80, 77);

Protestanți: Tuch Pr., **Komentariüber die Genesis**, Halle, 1938; Hnobl H., **Die Genesis**, 1852; Lange P., **Die Genesis**, (2 ed.), Leipzig, 1887; Holzinger, **Genesis erklart**, Freiburg, 1898; Strak L., **Die Genesis**, (ed. 2), Miinchen, 1905; Gunkel E., **Die Genesis**, ed. 3, 1917; Kšnig E., **Die Genesis erklart**, Guterlch, 1925.

Catolici: Toppehorn A., **Erkl der Gen.**, Padeborn, 1888; Crellier H. I., **La Genese**, Paris, 1895; Hummelauer fir., **Commentarius in Genesim**, Paris, 1895; Filion A. Cl., **La Genese** (în La S. Bible commentee), Paris, 1898; Hoberg G., **Die Genesis erkl**, Freiburg in Br., ed. 2, 1908; Murillo L., **II Genesis** (spaniolă), 1914;

Ortodocși: Papagheorghiu Sf., 'Ερμ. Γεν., 1895; Vasile Tamavski, **Geneza** (corn.), Cernăuți, 1907; Nicolae Neaga, **Facerea** (corn.), Sibiu, 1945; Mircea Chialda, **Melchisedec**, Caransebeș, 1946.

La **IEȘIRE**: Knobel (com.), ed. a 3-a, 1897; Hummelauer (com.) în 1. lat., 1897; Vasile Tarnavski (com.), 1913; Gressmann (com.), ed. a 2-a, 1921; Weiss, 1911; Heinrich, 1934.

La **LEVITIC**: Keil, 1870; Strack, 1894; Knobel, 1897; Hummelauer, 1897; Bertholet, 1901; Hoffmann, 1906; Kennedy, 1910 (în lb. engleză); Vasile Tarnavski (Cernăuți), 1923; Heinrich, 1935; M. Chialda, **Sacrificiul mielului pascal** 1939; M. Chialda, **Sacrificiile Vechiului Testament**, Caransebeș, 1941.

La **NUMERE**: Keil, 1870; Strack, 1894; Knobel, 1886; Hummelauer, 1899 (lat.); Holzinger, 1903; Gray, 1912 (engl.); Kennedy, 1910 (engl.); Binns, 1927 (engl.).

La DEUTERONOM: Keil, 1870; Knabel, 1836; Bertholet, 1899; Hummelauer, 1899; Driver, 1902 (engl.); Kšnig, 1917; Hofmann, 1922; Junker, 1933.

Izvoare generale: Klostermann, **Der Pentateuch**, 1893; Iacob, **Der Pentateuch**, 1905; I. Popescu-Mălăești, **Pentateuhul, studiu istorico-critic**, București, 1914 (ed. a 2-a), 1936; A. Bea, **De Pentateuch**, 1933; L. G. Munteanu, **Pentateuhul în fața criticii moderne**, Cluj, 1937; P. Kahle, **Zur Gesch. des Pentateuchtextes**, 1956; N. Noth, **Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs**, 1960; Herapel, **Die Verfasser des Pentateuchs** (Z. A. W. p. 269 an. 72), 1960; H. Cazelles, **Die Thora oder der Pentateuch**, în Instr. lui Robert și Fenillet, p. 272, 1963; D. H. Doikos, **Critica Pentateuhului** (grecește), 1964; E. Voitschi, **Profeții mesianice în Pentateuh**, Cernăuți, 1909; Nicolae Neaga, **Contribuții la lămurirea textelor mesianice din v. Facerii**, Sibiu, 1930; E. Kautiech, **Verheissung und Gesetz**, Berlin, 1972; W. Fuss, **Die Deuteronomische Pentateuch redaktion...**, Berlin, 1972. I. Popescu-Mălăești, **Creațiunea lumii**, București, 1912; I. Popescu-Mălăești, **Primul omor**, București, 1915; G. L. Munteanu, **Istoria creațiunii**, Cluj, 1929; Toma Gherasimescu, **Creația universului din punct de vedere filosofic, științific și biblic**, Roman, 1930; Gh. Ceașescu, **Monogenismul biblic**, Craiova, 1931; L. G. Munteanu, **Paradisul biblic**, Cluj, 1940; I. Pirea, **Cosmogonia biblică...**, Caransebeș, 1943.

2. Cartea Iosua

a. Numele cărții

Cartea lui Iosua este numită după numele persoanei principale din istoria cuprinsă în ea. Iosua (Ἰησοῦς - Domnul este mântuire, după Septuaginta: Ἰησοῦς Ναυή, Isus al lui Navi sau Nun, după Vulgata: Iosua) este bărbatul care, din ordin divin, a luat conducerea poporului după moartea lui Moise, și care a desăvârșit ocuparea Canaanului și a împărțit pământul lui între cele douăsprezece seminții.

b. Cuprinsul cărții

Cartea se împarte în două părți:

Partea I, capitolele 1-12, istorisește cucerirea țării făgăduite. Cucerirea se face mai mult cu ajutorul lui Dumnezeu.

Încă de dincolo de Iordan, Iosua trimite în Canaan două iscoade, care, scăpați de Rahab, aduc informații lui Iosua despre starea cetății Ierihon, prima cetate de cucerit. După ce poporul trece Iordanul în mod miraculos, despărțindu-se apele umflate de topirea zăpezilor, asemenea apelor Mării Roșii, ca să se facă cale uscată, Ierihonul este atacat și este cucerit dărâmandu-se zidurile lui la strigătul poporului și la sunetul trâmbițelor preoților. Întru amintirea trecerii

miraculoase peste Iordan se ridică un monument din douăsprezece pietre luate ^ din albia Iordanului. Se face circumciderea care fusese neglijată și se serbează Pastile. După ocuparea Ierihonului, ai cărui locuitori sunt trecuți prin ascutișul săbiei, cruțându-se numai viața lui Rahab care este luată în căsătorie de Salmon din tribul lui Iuda, și ca atare e una dintre străbunicile Mântuitorului (Mt 1, 5), poporul trece la cucerirea orașului Ai pe care nu-l poate cucerii decât după ispășirea nelegiuirii lui Acan, care, contrar dispoziției divine, păstrează pentru sine, de la nimicirea Ierihonului, o manta, două sute sicii de argint și un drog de aur. Locuitorii cetății cucerite sunt măcelăriți. Orașul Ghibea scapă datorită viclesugului locuitorilor lui, care însă sunt făcuți servi permanenți ai templului. O coaliție formată din cinci regi ai amoreilor, de asemenea, este învinsă, evreei fiind ajutați de sus prin oprirea soarelui pe cer, ca să li se prelungească timpul de luptă. Se istorisește apoi, sumar, cucerirea nordului și sudului Canaanului. Istorisirea se încheie cu înregistrarea numelor regilor învinși dincolo și dincoace de Iordan.

Partea a II-a, capitolele 12-24, cuprinde împărțirea pământului țării celor douăsprezece seminții. Tribul lui Levi, chemat la slujbă preotească, este risipit pe întreg pământul Canaanului, ca să fie la îndemâna poporului pentru trebuințele religioase. Tribul lui Ruben și tribul lui Gad, precum și jumătatea tribului Mânase iau în stăpânire ținutul de la răsărit de Iordan, așa precum dispusese Moise. Limitele loturilor cuvenite triburilor, geografic, sunt determinate amănunțit. Partea de dincolo de Iordan, de asemenea bine fixată din punct de vedere geografic, este dată prin sorți triburilor, tot conform dispozițiilor lui Moise. Se determină moștenirea familiei lui Caleb, a semințiilor lui Iuda, Efraim, Mânase (jumătate), a lui Veniamin, precum și a celorlalte seminții, partea lui Iosua. Se desighează în diferitele părți ale țării cetăți de azil pentru adăpostirea ucigașilor fără voie, urmăriți de legea talionului, anume: Chedeș, Sichem și Hebron dincoace de Iordan, și Bețer, Ramot și Golan dincolo de Iordan. Pentru preoți și familiile lor se dau 48 cetăți cu câmpurile înconjurătoare. Semințiile Ruben, Gad și jumătatea lui Mânase, care își dăduseră contribuția la cucerirea pământului de dincoace de Iordan, sunt trimise de Iosua să se întoarcă la moștenirea lor și sunt povățuiți să nu-și lepede credința. Iosua dă povețe poporului și reînnoiește legământul dintre Dumnezeu și popor, pentru ca acesta să-și poată îndeplini misiunea și să poată beneficia de binefacerile promise.

Evenimentele din carte cuprind un interval de aproximativ 50 ani.

c. Scopul cărții

Scopul cărții este dovedirea împlinirii promisiunilor divine. Făgăduința făcută lui Avraam că Dumnezeu îi va da lui și urmașilor lui stăpânirea acestei țări se confirmă prin cuprinsul acestei cărți și mai ales prin faptul că ocuparea țării se face mai mult cu ajutorul lui Dumnezeu decât prin vitejia poporului. Scopul

acesta îl confirmă și cuvintele lui Iosua: „Așa i-a dat Domnul lui Israel toată țara pe care Se jurase să le-o dea părinților lor; iar ei au moștenit-o și au locuit în ea. .. N'a rămas neîmplinit nici un cuvânt din toate cuvintele bune pe care Domnul le-a grăit către fiii lui Israel; toate s'au împlinit" (Ios 21, 43, 45). în cartea lui Iosua cunoaștem o nouă etapă a iconomiei mântuirii: așezarea neamului biblic în pământul din care va răsări mântuirea.

d. Originea cărții

Privitor la originea cărții, critica negativă susține că ea face parte integrantă din Pentateuh, așa că e mai corect să vorbim de hexateuh, decât de Pentateuh (Ewald, Reuss, Wellhausen, Holzinger, Driver, Cornill, Steuermagel ș. a.). Această părere o întemeiază pe următoarele: a) teoriile Pentateuhului, mai ales ipoteza izvoarelor în forma ei wellhauseniană, se pot aplica și la această carte; b) cele cuprinse în cartea Iosua sunt o completare logică, istorică și necesară a celor cuprinse în Pentateuh. Anume, în Pentateuh se afirmă dreptul divin și istoric al evreilor la stăpânirea Canaanului, iar această carte arată faptic executarea acestui drept. Făcând abstracție însă de faptul că teoria documentelor nu se poate susține, precum s'a arătat la critica negativă a Pentateuhului, nici un document antic nu socotește această carte ca parte a Pentateuhului, ci ca o carte independentă. Așa o tratează și traducătorii alexandrini și întreaga tradiție. Critica negativă exploatează în favoarea tezei ei și unele nepotriviri de numere și numiri din textul cărții. Aceste nepotriviri însă se pot explica pe cale critică, știut fiind mai ales și faptul că variantele de text, în toate cărțile Scripturii, sunt mai frecvente la numere și la numiri.

e. Timpul compunerii cărții

Timpul compunerii cărții nu se poate afla cu precizie, deoarece în timpul compunerii cărții canaanii locuiau încă în Ghezer (Ios 16, 10), de unde îi alungă faraonul Egiptului, în timpul regelui Solomon <3 Rg 9, 16), iar iebuseii sunt încă stăpâni peste Sion (Ios 15, 63), de unde îi izgonește regele David (2 Rg 5, 6) în anul al 8-lea al domniei lui. Trebuie să spunem că termenul *ad quem* (termen după care nu s'a putut scrie cartea) este anul 8 al domniei lui David, cea. 1000. Și, fiindcă în timpul scrierii cărții, Rahab este încă în viață (Iosua VI, 25), iar movila de pietre din albia Iordanului se mai vede (Iosua IV, 9), cu timpul scrierii cărții sau cel puțin a unor părți din carte trebuie să mergem până în zilele lui Iosua. în general se crede că autorul părților principale este însuși Iosua. Redactarea cărții în forma ei de azi s'a făcut mai târziu, însă înainte de anul 1006. Cei care sunt adversari ai autenticității cărții și care pun originea sau scrierea cărții mult mai târziu se sprijină pe unele formule de expresie ca: „*până'n ziua de astăzi*" (Ios 4, 9), pe unele anacronisme, „*muntele lui Iuda*" (Ios 11, 21),

„*muntelelui Israel*" (Ios 11,16), pe expediția daniților (Ios 19,47) și pe ocuparea orașelor Hebron și Debir (Ios 15,16-19), evenimente care s'au petrecut în timpul judecătorilor (Jd 18,1-31; 1, 8-16). Obiecțiunile acestea nu sunt însă întemeiate. Expresia „*până în zilele noastre*" poate să fie socotită adăugată ulterior, ori poate să fie luată și în sens de durată mai scurtă de timp. Numirea „*munții lui Iuda*" și „*munții lui Israel*" nu ne silește să ne gândim, negreșit, la schisma națională de după Solomon, căci tribul lui Iuda, ca trib purtător al făgăduințelor mesianice, de mult își câștigase o reputație specială față de celelalte seminții ale lui „*Israel*"; deci deosebirea nu se face de la țară la țară, ci de la tribul lui Iuda la celelalte triburi ale lui Israel. Cât privește expediția daniților și cea a lui Caleb pentru ocuparea orașelor Hebron și Debir, se poate admite că s'a petrecut în timpul lui Iosua, deși mai pe larg se cuprind ca adaosuri la cartea Judecătorilor: Istoria expediției lui Caleb este aproape literal identică în cartea Iosua și în Cartea Judecătorilor, astfel se poate pune și chestiunea priorității. Mulți autori biblici cred că amândouă istorisirile sunt autentice, deși nu este identică istorisirea din cartea Iosua cu cea din cartea Judecătorilor, căci zic acești autori: trebuie să se facă deosebire între ocuparea Canaanului de către Iosua și intrarea efectivă a semințiilor în posesia completă a loturilor lor. în timpul lui Iosua s'au efectuat numai incursiuni, rămânând ca semințiile ulterioare să pună stăpânire definitivă pe porțiunile lor. Această din urmă ocupare s'a întâmplat însă numai treptat și prin lupte. Obiecțiile în nici un caz nu sunt de așa natură ca să poată răsturna părerea mai întemeiată a autenticității cărții Iosua, cel puțin în covârșitoarea ei parte. Mulți autori susțin că istorisirea opririi soarelui (Ios 10,14), de asemenea, nu este scrisă de Iosua, deoarece dacă Iosua însuși ar istorisi această întâmplare, nu ar mai fi nevoie să se refere, pentru confirmarea acestui fapt, la „*cartea dreptului*". în general se crede că la cartea scrisă de Iosua cineva a adăugat, mai târziu, unele istorisiri sau a făcut în ea unele schimbări. Un astfel de adaos ulterior ar fi 24, 29-33, unde este vorba de moartea lui Iosua și Eleazar. Se poate ca acest adaos să fi fost introdus de bătrânii despre care e vorba la 24, 31. Alții au introdus unele glose.

/ Autoritatea cărții

Autoritatea istorică a cărții o confirmă atât dovezile externe, cât și considerațiile de ordin intern. Istoria cuprinsă în cartea Iosua este cunoscută și confirmată și de alte cărți (Jd 18, 31; 2 Rg 21, 2). Descrierea amănunțită geografică a țării n'a putut-o face decât o persoană în completă cunoștință despre starea țării de atunci, stare cunoscută ca fiind contemporană lui Iosua, de către inscripțiile antice.

Faptul invadării Canaanului dinspre Răsărit îl confirmă și inscripțiile din Tel el Amarna, descoperite recent. între acestea se află unele scrise de principii vasali din Palestina lui Amenofis III și Amenofis IV (cam pe la anul 1500 î. H.),

în care aceștia îi cer ajutor împotriva habirilor (evreilor) veniți de dincolo de Iordan. Istoricul Moise de la Horone, istoriograf armean din secolul V, spune că în Tigisis, în Algeria, s'ar afla o inscripție în limba feniciană cu textul: „*Noi suntem cei ce am fugit dinaintea hoșului Iosua, fiul lui Nun*”.

Autoritatea divină a cărții o atestă mărturiile Sfântului Pavel, care, în Evrei 13, 5, reproduce din Iosua 1, 5; Sfântul Iacob amintește textul de la Iosua 2, 4 (Iac 2, 25); Sfântul Ștefan, întâiul martir, face aluzie la Iosua 3,14 (FA 7, 45). Biserica, de altfel, întotdeauna i-a atribuit autoritate divină și cartea, de la început, a făcut parte din canonul Vechiului Testament.

Câțiva autori mai noi însă aduc grave prejudicii atât autorității divine, cât și autorității omenești a cărții.

Se spune că blestemul rostit și executat împotriva locuitorilor din Canaan, în fond, este sacrificiul omenesc sau mai exact juruințe de jertfe omenești, cu care credeau că se aduce cult lui Iahve; deci și evreii, ca și alte popoare antice, ar fi practicat aducerea de jertfe omenești. O dovadă în sensul acesta ar fi jertfirea lui Isaac, cerută de Dumnezeu lui Avraam, apoi jertfirea fiicei lui Iftae, judecătorul. Această afirmație se face pe baza textului: „*Atunci Israel l-a făcut Domnului jăgăduință și a zis: «Dacă-mi vei da pe poporul acesta sub mâna mea, Ți-lvoi aduce'n dar, pe el și cetățile lup. Și a ascultat Domnul glasul lui Israel și i-a dat pe Canaaneeni sub mâna lui, iar el i-a adus în dar Domnului, pe ei și orașele lor, și i-a pus locului aceuia numele Horma*” (Nm 21; 2-3).

Întreaga istorie sfântă nu face însă nici o amintire de jertfe omenești. Avraam a fost încercat în credință. Cazul lui Iftae se va arăta la locul potrivit. Că au fost și abuzuri în privința aceasta, este foarte explicabil prin împotrivirea multora din fiii lui Israel față de Lege. În special, în ce privește blestemul rostit și executat împotriva canaanților, acesta nu se împotrivesc nici bunătății, nici milei divine. „*Nu din pricina dreptății tale și nu din pricina curăției inimii tale vei intra tu să le moștenești pământul, ci din pricina păgânătății lor va nimici Domnul aceste neamuri de dinaintea feței tale, și pentru ca să-ntărească legământul cu care Domnul li S'a jurat părinților voștri, Avraam, Isaac și Iacob*” (Dt 9, 5), îi spune Domnul lui Moise. Or, Dumnezeu poate stârpi păcatul cum vrea: prin apă (potopul), prin foc (Sodoma și Gomora), sau prin năvălirea altor neamuri. Că blestemul (*heremut*) nu este vot, ci împlinirea unei porunci divine, se vede la Dt 3, 2: „*Dar Domnul mi-a zis: Nu te teme de el, că 'n mâinile tale l-am dat, pe el și tot poporul lui și toată țara lui; vei face cu el ce-ai făcut cu Sihon, regele Amoreilor, cel ce locuia în Heșbon*” (pe al cărui popor l-a stârpit - Dt 1, 34; vezi și Ios 8, 1; 1 Rg 15, 3). „*Vei mânca toate prăzile neamurilor pe care Domnul, Dumnezeul tău, ți le va da-; ochiul tău să nu le cruțe...*” (Dt 7,16), îi poruncește Dumnezeu lui Israel prin Moise.

Justificarea acestei porunci severe și drastice o dă însuși Dumnezeu: „*întinde-voi hotarele tale de la Marea Roșie până la Marea Filistenilor și de la pustie până la Răul cel Mare al Eufratului și da-voi în mâinile voastre pe cei ce locuiesc în țară și-i voi alunga de la tine. Să nu faci legământ cu ei, nici cu*

dumnezeii lor. Să nu locuiască ei în țara ta, ca să nu te faci să păcătuiești împotriva-Mi; că de vei sluji dumnezeilor lor, aceștia îți vor fi ție capcană” (Iș 23,31-33). Cazul și motivul respingerii regelui Saul este cea mai grăitoare dovadă că *heremul* nu e vot, ci executarea poruncii divine. Regele Saul, împotriva *heremului*, cruță viața regelui Agag al amaleciților. Este însă respins de Domnul pentru nesupunere. „*Și a zis Samuel: -Oare mai mult îi plac Domnului arderile-de-tot și jertfele decât ascultarea de cuvântul Domnului? Iată, ascultarea e mai bună decât o jertfă bună și plinirea poruncii decât grăsimea de berbec-*” (1 Rg 15, 22).

Împotriva autorității omenești a cărții se aduce minunea opririi soarelui pe cer, care presupune geocentrism și care, prin imposibilitatea ei absolută, iese și din rândul „minunilor”.

Adevărul unui fapt însă depinde de demnitatea de crezare a celui ce îl relatează, și nu de adevărul lui intern, care poate să fie necognoscibil pentru mintea omenească.

S'a încercat să se dea multe explicații în acest caz. Însă o minune, tocmai pentru că este o minune, nu poate să fie explicată, căci orice explicație este în fond reducere la legi cunoscute. Or, ce putem reduce la legi cunoscute nu mai e minune. Așa este și cazul acesta. Este relatat în carte cu autoritate istorică. Zadarnic încearcă cineva să dea explicarea lui, tocmai pentru că este minune.

g. Textul cărții

Textul cărții lui Iosua îl posedăm azi în două recenzii: în recenzie ebraică (masoretică) și în recenzie grecească (alexandrină). Între acestea sunt deosebiri destul de numeroase. Nu se știe care e forma autentică dintre aceste două recenzii. Numerele și numirile din text sunt corupte în multe cazuri. Cele mai multe localități amintite sunt azi necunoscute. Din această cauză, textul este obscur și greu de interpretat.

Comparând Iosua 14, 7-10 cu Deuteronom 2, 14, se vede că ocuparea Canaanului a durat șapte ani. Cu toate că Iosua parcurge biruitor întreg Canaanul, el nu i-a omorât pe toți canaanii și nici n'a ocupat toate localitățile și toate ținuturile, rămânând acest lucru de datoria urmașilor. Însuși Dumnezeu prevestește ocuparea treptată a țării: „*...ca nu cumva pământul să devină pustiu și fiarele pământului să se înmulțească asupra-ți*” (Iș 23, 29-30; Dt 7, 22).

Cele mai însemnate localități din Cartea lui Iosua, cunoscute azi, sunt: Șitim (2, 1), de unde Iosua trimite iscoadele în Ierihon, Ghilgal, situat între Iordan și Ierihon (4,19), unde așază cele douăsprezece pietre luate din albia Iordanului și unde se sărbătorește Pastile. De aici nu mai mănâncă evreii mană, a cărei cădere a încetat, căci s'au înfruptat din roadele țării promise, a doua zi de Paști. Prima cetate cucerită este Ierihonul (capitolul 8), cucerire care se face prin ajutor de sus, ca poporul să știe că pământul Canaanului este dar de la Dumnezeu, pe care nu-l cucerește și nu-l stăpânește din vrednicie proprie. În muntele Ebal, în regiunea

Garizim, Iosua ridică altar din pietre pe care gravează Legea lui Moise. Aici se citește în auzul poporului Legea cu binecuvântările și blestemele ei. Gabaonul este celebru pentru minunea opririi soarelui pe cer (capitolul 10). La Macheda, Iosua execută cinci regi din sudul țării (10, 21), iar la lacul Merom învinge rezistența regilor de la nord. Silo devine centrul religios, unde se construiește cortul mărturiei (18, 1) și unde rămâne până în zilele arhiereului și judecătorului Eli (1 Rg 4, 11). Sicheemul e locul morții și înmormântării lui Iosua (24, 1).

Bibliografie

COMENTARII: Keil (ed. 2), 1874; Tittli, 1893; Holzinger, 1901; G. F. Maclear, **The Book of Ioshua**, Cambridge, 1904; A. Hummelauer, 1903; A. Schulz, **Das Buch Iosue**, Bonn, 1924; F. M. Abel, **Les stratagemes dans le livre de Iosue** (R. B. 56), 1949; A. Fernandez, **Commentarius in librum Iosue**, Paris, 1938; Noth, 1953 (2); I. Scharbert, **Iosue (Buch)**, 1960.

LUCRĂRI DE CARACTER GENERAL: Alt, **Das System der Stammesgrenzen in Buche Iosua**, 1927; Garstang, **Ioshua/Judges**, 1931; Mshlenbrik, **Die Landnahmsagen des Buches Iosua** (Z. A. W. 56), 1938; Wright **The literary and Historical Problem of Ioshua**, 1946; Noth, **Überlieferungsgeschichtliches zur zweiten Hälfte des Iosuebuches**, 1950; A. George, **Les recits de Gilgal en Iosua**, Lyon, 1950; G. Lambert, **Iosua a la bataille de Gabaon**, 1954.

3. Cartea judecătorilor

a. Numele cărții

Această carte își are numirea de la bărbații ridicați de Dumnezeu la anumite intervale de timp, numiți judecători - „OUDD (șofetim), κρηται. Ei guvernau poporul în vremuri de restriște și de invadare de către neamuri străine. Stăpânirea lor nu era nici continuă, nici succesivă, ci adesea paralelă, întreruptă pe timp mai lung sau mai scurt de pace și liniște. Ridicarea lor la intervale de timp au necesitat-o întotdeauna împrejurările speciale. Cartea cuprinde istoria celor 360-400 de ani, de la Iosua, respectiv de la „zilele bătrânilor”, până la introducerea regimului monarhic (circa 1050 î. H.).

b. Cuprinsul cărții

Cuprinsul cărții este următorul:

Câtă vreme a trăit Iosua și au guvernat după moartea lui „bătrânii”, care au cunoscut minunile lui Dumnezeu, Israel l-a slujit lui Iahve. Generația următoare

însă nu execută porunca lui Dumnezeu de a-i stârpi pe canaanii, ci se mulțumește să încaseze de la ei impozite. Ba intră și în contact cu ei. Îngerul Domnului îi avertizează pe evrei cu privire la datoria lor. Atunci se pocăiesc și varsă lacrimi de regret. Locul unde au fost avertizați de înger s'a numit Boachim (lacrimi). Aduc jertfă de ispășire. Scurt timp după aceasta însă iarăși recad în păcatele de mai înainte. Încep a sluji lui Baal și Astarte și altor zeități păgâne, ba încheie și căsătorii cu neamuri străine, contrar poruncii categorice a lui Dumnezeu. Dumnezeu acum e nevoit să-i pedepsească cu asupriri venite din partea neamurilor străine (capitolul 1, 5).

Cel dintâi invadator este Cușan Rașataim, regele Mesopotamiei, sub al cărui jug evreii gem opt ani. Pentru eliberarea lor, Dumnezeu le trimite pe Otniel, fratele mai mic al lui Caleb. Evreii eliberați trăiesc în pace timp de 40 ani. Însă păcătuiesc iarăși. Dumnezeu îi trimite acum asupra lor pe moabiți, împotriva cărora îl ridică pe judecătorul Aod, care îl ucide pe regele Eglon al moabiților și asigură țării liniștea timp de 80 de ani. Următorul judecător, Șamgar, cu un fier de plug ucide 600 de filistenii, care, de data aceasta, îi atacă pentru întâia oară pe evrei. Împotriva lui Iabin, regele Canaanului, care asuprește în modul cel mai barbar triburile din nordul țării, Dumnezeu îl ridică pe judecătorul Barac, care, cu ajutorul proorocii Debora, îi gonește pe invadatori. Barac, îndemnat de proorocita Debora, adună oaste și îl pune pe fugă pe Sisera, generalul lui Iabin, care este ucis de o femeie cu numele Iaela. Aceasta, pentru fapta sa, e preamărită într-o cântare de proorocita Debora (capitolele 3-5).

După ce evreii, din nou, se întorc la idoli, sunt asupriți cumplit de madianiți, care timp de 7 ani le fac aproape imposibilă viața, răpindu-le recoltele și silindu-i să trăiască în peșteri. Evreii se pocăiesc și cer ajutorul lui Dumnezeu. Dumnezeu îl ridică atunci pe judecătorul Ghedeon, care, mai înainte, plin de zel teocratic, distrusese idolul Baal și pe Astarte, pentru care faptă căpătase numele de Ierubaal (distrugător de Baal). Ghedeon, în timp ce își îmblătea secara sub un copac din Efra, în mod miraculos (prin lâna o dată uscată, altă dată plină de rouă) este încredințat de misiunea sa divină. Printr-o stratagemă originală (făclii aprinse noaptea și spargerea oalelor) cu 300 de luptători îi pune pe fugă pe madianiți și îi măcelărește. După victoria strălucită, poporul oferă lui Ghedeon și urmașilor săi demnitate regală, ceea ce Ghedeon refuză. Din cei 1700 de sicii de aur primiți de la popor ca dar, Ghedeon face un efod, care mai târziu a devenit cauza multor rele în Israel. După moartea lui Ghedeon, fiul său Abimelec se proclamă rege în Sicheem. Ca să scape de eventualii pretendenți la demnitatea regală, îi ucide pe toți frații săi, afară de Iotam, cel mai mic, care prin fabula despre alegerea regelui de către copaci înfierează fapta mârșavă a lui Abimelec și mustră poporul. Se naște războiul civil în care Abimelec este ucis cu o piatră de moară aruncată în capul lui de o femeie (capitolele 6-10).

După judecătorii Tola și Iair, evreii din părțile răsăritene cad iarăși în idolatrie. Sunt pedepsiți de Dumnezeu prin asuprirea venită din partea amoniților, care

timp de 18 ani îi apasă cumplit. Pentru eliberarea lor, Dumnezeu îl scoală pe judecătorul Ieftae, care îi gonește. Ca urmare a votului său, Ieftae își jertfește pe unica sa fiică.

După Ieftae urmează judecătorii Ibțan, Elon, Abdon.

Judecătorul Samson răzbună toate nedreptățile, asupririle și batjocurile suferite de evrei din partea filistenilor, dușmanii redutabili și neîmpăcați ai lor. Activitatea lui Samson se reduce la întreprinderi personale. Totuși și prin această activitate se arată puterea lui Dumnezeu asupra idolilor. Oricât de curioasă ar părea purtarea lui Samson, ea se încadrează în mediul timpului. Samson judecă poporul timp de 20 ani (capitolele 10, 16).

La sfârșitul cărții Judecătorilor se află două adaosuri, două întâmplări caracteristice pentru degenerarea moravurilor din timpul judecătorilor.

Adaosul prim (capitolele 17 și 18) istorisește idolatria tribului Dan, care răpește idolul familiei lui Mica și pe levitul care servea ca preot al idolului în această familie. Apoi introduce idolatria în întreg tribul.

Al doilea adaos (capitolele 19-21) istorisește crima oribilă a locuitorilor din Ghibea, pentru răzbunarea căreia se scoală toate semințiile. Tribul lui Veniamin însă ia apărarea ghibeonitilor. În lupta care se dă între tribul lui Veniamin și între celelalte seminții, Veniamin este extirpat, supraviețuind dintre ei numai câțiva. Se dă o hotărâre ca nimeni din Israel să nu se căsătorească cu cei rămași în viață, în cele din urmă însă li se îngăduie veniamiților să-și poată răpi soții din celelalte seminții.

c. Scopul cărții

Cartea Judecătorilor arată, în general, lupta monoteismului împotriva idolatriei canaanite. Lipsind unitatea națională, poporul, sub conducerea arhiereilor slabi, cade în fărâdelegi. Starea sacerdotală degenerază, căci preoțimea, căutând cele lumești, își pierde autoritatea. Dumnezeu, potrivit amenințărilor din Legea lui Moise, pedepsește nelegiuirea. Totuși și în acest timp trist a fost o vreme de liniște, când Legea s'a împlinit și poporul s'a bucurat de viață pașnică, cum arată episodul din cartea Rut. Scopul cărții este arătarea credincioșiei divine.

d. Unitatea cărții

■ În și implicit unitatea autorului se arată din felul unitar al concepției expunerii istorice. Autorul și-a scris cartea pe bază de izvoare sau memorii scrise de bărbați contemporani cu evenimentele. E drept că sunt deosebiri de stil între diferitele părți ale cărții, dar acestea se pot atribui izvoarelor utilizate de autori. Nu sunt însă contradicții care să atingă unitatea sau autoritatea cărții.

Pentru înțelegerea corectă a celor cuprinse în carte, trebuie să ținem seama de faptul că, în timpul lui Iosua, s'a făcut numai cucerirea sumară a pământului

țării, rămânând de datoria fiecărui trib să desăvârșească această cucerire prin stăpânirea locuitorilor canaaniti din moștenirea lor. Această cucerire definitivă s'a desăvârșit lent. Așa s'a putut întâmpla ca unele cetăți sunt încă stăpânite de canaaniti. Altă cetate, o dată cucerită de evrei, a fost recucerită de vechii stăpânitori, astfel stăpânitorii s'au schimbat. De aici se explică unele contradicții aparente. Introducerea și adaosurile în nici un caz nu se pot separa de corpul cărții, cum încearcă câțiva critici moderni, căci cele cuprinse în introducere justifică istorisirile din carte, iar adaosurile, deși în aparență independente, cuprind cazuri caracteristice istorisirilor antecedente, deci sunt lămuritoare pentru înțelegerea cuprinsului.

e. Timpul compunerii cărții

Timpul scrierii cărții sunt anii dintâi ai regelui Saul, căci: a) Samuel și timpul lui încă nu sunt materie de istorie, de aceea nici nu se amintesc; b) fraza „*în zilele acelea nu era rege în Israel...*” (Jd 17, 6; 18, 1; 19, 1; 24, 24), spusă pentru a înțelege neajunsurile grave naționale, arată că, în timpul scrierii cărții, era rege și că instituția monarhică era plăcută poporului. Ceea ce se poate spune numai despre începutul domniei lui Saul. Mulți autori vechi și mai noi, inclusiv tradiția iudaică, atribuie cartea lui Samuel. Singurul text care justifică părerea că această carte s'a scris mai târziu este fraza de la 18, 30: *Jar fiii lui Dan au ridicat pentru ei chipul idolului și Ionatan, fiul lui Gherșon, fiul lui Moise, au fost preoții seminției Dan până în ziua în care chivotul a fost dus în robie*.”

Deoarece în unele recenzii, în loc de: .ΙΣΤΙΧΙΙ (*haaron*) = chivot, se află nUTINn (*ihaarey*) = pământul, unii cred că aici ar fi vorba de robia asiriană (anul 722 î. H.). Dacă se adoptă semnificația de: „chivot”, se poate înțelege foarte bine acest loc despre răpirea chivotului de către filistenii, în timpul arhiereului Eli. Dar chiar dacă am adopta citirea „robia pământului”, nu e absolut necesar să ne gândim la robia asiriană, ci la o altă călcare trecătoare a pământului, care nu e amintită în istorie, dar era obișnuită în acel timp.

/ Autoritatea cărții

Autoritatea omenească a cărții (autoritatea istorică) este atestată de izvoarele scrise și orale de care negreșit s'a folosit autorul ca unul care scrie istoria mai multor secole. Datorită deosebirii de stil, se crede în general că parabola lui Iotam, cântarea Deboarei, soția lui Ieftae (Jd 11, 12 ș. u.) au fost compuse după

a) Textul citat este luat din ediția a II-a a prezentului volum. Textul ediției jubiliare a Bibliei Sfântului Sinod sună astfel: „*Fiii lui Dan și-au ridicat chipul cel cioplit, să fie al lor. Iar Ionatan, fiul lui Gherșom, fiul lui Moise, el și fiii săi i-au fost preoți seminției lui Dan până'n ziua strămutării din țara aceea.*”

izvoare scrise. Izvoarele orale au putut păstra amintirea evenimentelor până în timpul scrierii lor.

Considerații de ordin intern încă sunt pentru autoritatea cărții. Autorul este sincer, nepărtinitor, amintește faptele istorice eroice alături de faptele detestabile de idolatrie, arată și concepția morală corectă și cazuri de dezbinări interne și politice. Așa procedează un autor istoric fidel și nepreocupat de nici un alt interes, decât de adevărul istoric. Cuprinsul cărții e în strânsă legătură și cu cărțile anterioare (Pentateuh, Iosua), și cu multe din cele următoare (1 Rg 12, 9-12; 2 Rg 11, 21; Ne 9, 27; Ps 77, 65 etc).

Documentele profane contemporane nu pot verifica adevărul istoric al cărții, fiindcă asemenea documente lipsesc.

Este neîntemeiată părerea raționaliștilor-moderni, care admit, numai în parte, autoritatea istorică a acestei cărți. Ei, în general, susțin că autorul sau redactorul cărții a falsificat istoria, ceea ce se vede a) din cadrul artificial în care sunt încadrate istorisirile singuratic (păcat, asuprire, pocăință, salvare, pace), prin care s'a falsificat cronologia (dovadă și faptul că numerele simbolice rotunjite: 20, 40 figurează foarte des), iar b) prin legătura religioasă adăugată fiecărei istorisiri s'a denaturat însuși faptul istoric.

Admitem că sunt în carte dificultăți cronologice, dar acestea se pot explica fie prin coruperea numerelor, fie prin aceea că e foarte greu să se compună cronologia epocii judecătorilor, de vreme ce judecătorii n'au condus adesea întreg poporul, ci numai anumite triburi și unii dintre ei au condus paralel și nu succesiv. E știut apoi că numerele, de multe ori, sunt rotunjite înadins, cum este obișnuit să se facă.

Cu privire la adăugarea legăturii religioase, autorii mai noi au formulat următoarea presupunere: în timpul de după Iosua a început o luptă epopeică de stăpânire exclusivă a Canaanului de către evrei. În această luptă s'au distins unii eroi naționali, în jurul cărora s'au format legende cu amănunte fictive. Aceste legende le-a adunat un autor, le-a redactat și astfel, pe baza unui sâmbure istoric, a făcut o carte de educație națională, care, la evrei, nu putea fi lipsită nici de referințe religioase. Așa s'a ajuns ca apăsarea străină să fie prezentată ca *apăsarea lui Dumnezeu* "iar scăparea venită tot de la Dumnezeu" prin ridicarea unui judecător. Așa s'ar fi creat o colecție de legende cu scop de educație național-religioasă. Această presupunere nu este însă dovedită cu nimic istoric și real, decât doar cu tendința de a lipsi cartea aceasta de autoritate. Nu convine raționalismului nici frecvența minunilor. Acestea însă, în această epocă, sunt explicabile prin împrejurări speciale ale timpului. Poporul evreu, în această epocă a consolidării sale, a avut mare nevoie de ajutorul lui Dumnezeu, așa precum și creștinismul a avut nevoie, în epoca nașterii și a consolidării sale. De aici frecvența minunilor în epoca judecătorilor, ca și în epoca apostolică și în primele veacuri ale creștinismului. Autoritatea divină a cărții o recunoaște atât tradiția iudaică, cât și tradiția creștină prin primirea ei consecventă în canonul cărților sfinte. Sfântul Apostol

Pavel atribuie acestei cărți autoritate divină (FA 13, 20; Evrei 11, 32). Profetul Isaia confirmă înfrângerea madianiților (Is 9, 4). În Psalmi însă se face referire la multe întâmplări din carte (Ps 82,10; 105, 34; 97, 8-9).

g. Observații istorico-critice

a) Zeitățile păgâne pe care Israel le-a cinstit și la cultul cărora s'a pretat au fost zeul Baal și zeița Astarte.

Cuvântul 5*«i2* înseamnă „domn” sau „stăpânitor”. Cu acest termen se numește în Scriptură câteodată și omul în raport cu altul (de exemplu soțul față de soție), se numește și Dumnezeu, și cel adevărat, și cel fals. Dacă este însă la plural, „Baalim”, întotdeauna înseamnă idoli.

Această numire nu pare nume propriu, ci nume comun, căci adesea i se adaugă o precizare oarecare (de exemplu Baal beerit: domnul legământului - Jd 8, 33, Baal Zebub: domnul muștelor - 4 Rg 1, 2, 3, 6, Baal Peor: (probabil) zeul turpitudinii - Os 9,10. Fiecare regiune și-a avut Baalul său, ca protector special, înfățișarea idolului se crede că a fost în formă de soare sau stea. Bel al asirienilor și al babilonienilor este identic cu Baal al canaanitilor. Alături de Baal se amintește Astarte, care probabil a fost soția lui Baal (Jd 6, 25). Această zeitate la asirieni și babilonieni se numește Iștar. Deoarece în legende i se atribuie acestei zeiți fecunditatea (a omului și a pământului) și sprijinirea oamenilor, cea dintâi fiind o funcție feminină, iar cea de a doua bărbătească, se crede, în general, că a fost reprezentată ca zeitate androgină. Cu vremea Astarte a devenit zeița amorului și a voluptății (Afrodita la greci; Venus la romani). Așera, amintită atât de des între cultele idolatre, probabil a fost tot Astarte, reprezentată în diferite forme. Cultul Astarte a fost profund imoral.

b) Efodul pe care l-a făcut Ghedeon din 1700 sicii de aur nu este o haină identică sau asemănătoare cu efodul prescris ca veșmânt arhieresc (Is 28, 4). Efodul ca îmbrăcăminte de în este amintit în mai multe locuri ale Scripturii. *Samuel sluja înaintea Domnului, copil fiind, încins cu efod de aur* (1 Rg 2, 16; mai vezi 2 Rg 6, 14; 1 Par 13, 27 etc). Efodul lui Ghedeon nu pare să fi fost îmbrăcăminte, căci nu se poate închipui ca o haină să fi fost de cea 28 kg aur, căci un siclu de aur cântărea 16,27 gr. Ghedeon a așezat apoi efodul *acesta cetatea sa, în Ofra* și el, „a devenit piatră de poticnire pentru Ghedeon și casa lui”, dar și pentru alții. Efodul pare să fi fost un obiect de cult superstițios, cum se vede din unele observații care se fac în legătură cu el (Jd 17,15; 18,14; Os 3, 4). Se crede că prin efod se consulta divină sau se făceau vrăji.

c) Atât la Sfinții Părinți, cât și la exegeții biblici mai noi se discută chestiunea jertfirii fiicei lui Ieftae (Jd 11). Se pune întrebarea: oare Ieftae și-a jertfit fiica în mod sângeros, prin ardere, sau a destinat-o spre a servi în templul Domnului și astfel să păzească fecioria perpetuă? Jertfirea reală sângeroasă o susțin dintre cei vechi Iosif Flaviu (Ant 5, m. 9), Talmudul, Origen, Sfântul Efrem, Sfântul

Hrisostom, Sfântul Ambrozie, Fericitul Ieronim și Fericitul Augustin, Toma d'Aquino ș. a., iar dintre cei noi: Vigouroux, Hummelauer, Zapletal, Lagrange, Hetzenauer ș. a. Jertfirea în sens impropriu o susțin iudeul R. I. Kimchi (secolul XII), Nicolau Lyranul (secolul XIV), Ubaldi, Cornelly, Van Hoonecker, Szchokke ș. a. Cu toate că autorii sunt de părere că Ieftae, înainte de războiul cu amoniții, a făcut juruință de jertfă în sens propriu, contând chiar și pe eventualitatea unei jertfe omenești: „*atunci va fi că oricine va ieși primul pe ușa casei mele să mă întâmpine când mă voi întoarce cu pace de la fiii lui Amon, acela va fi al Domnului: îl voi aduce ardere-de-tot*” (Jd 11, 31), totuși cei de părere opusă insistă asupra laudelor ce i se aduc lui Ieftae (1 Rg 12,11; Sir 46,11; Evr 11, 32), care ar fi incompatibile cu nelegiuirea pe care ar fi săvârșit-o Ieftae. Preoțimea n'ar fi tolerat comemorarea anuală de 4 zile a „victimei”, dacă ar fi vorba de jertfă omenească atât de potrivnică Legii Domnului și străină de practica religioasă. În concepția poporului biblic, fecioria perpetuă echivalează cu o adevărată jertfă, căci Vechiul Testament, în general, nu apreciază fecioria așa cum o apreciază Noul Testament. Chiar cuvintele: „*Și ea n'a cunoscut bărbat*” (Qa 11, 39) arată că e vorba de jertfă improprie, jertfă de feciorie. Apoi înainte de jertfire, fiica îi cere tatălui său voie: „*să mă duc pe munți în sus și'njos și să-mi plâng fecioria, eu și însoțitoarele mele*” (Qd 11, 37). Ieftae se învoiește și ea rătăcește prin munți timp de două luni.

Însă majoritatea autorilor văd în cazul de față o jertfă adevărată, mai ales după ce textul constată lămurit: „*iar el (Ieftae) a plinit asupra ei făgăduința pe care ofdcuse*” (Qa 11, 39). Așa se explică și surprinderea dureroasă când o vede ieșind din casă în întâmpinarea lui pe unica fiică și unica odraslă din familie.

Firește că faptele săvârșite chiar și de bărbați în funcții de trimiși ai lui Dumnezeu, sau ridicați de Dumnezeu, îi angajează în sens moral pe ei personal și nu „Legea”, pe care pot să o observe sau să o calce. În cazul dat, Ieftae face o juruință pripită în materie nepotrivită pentru juruință, pe care el ține de datorita lui să o îndeplinească (greșit!) pentru cuvântul dat, cum e și cazul lui Irod cu tăierea capului lui Ioan Botezătorul (Mt 14, 9).

De altfel Ieftae, ținând seamă de originea, educația și tinerețea lui, a fost un bărbat de la care te poți aștepta la fapte lipsite de sentimentul gingășiei și al sensibilității morale. El era feciorul unei femei desfrânate, era nelegitim în familie, de unde fusese izgonit de frați.

El, izgonit fiind, s'a așezat în ținutul Tob, „*Și'n jurul lui Ieftae s'au adunat oameni de nimic și au mers cu el*” (Jd 11, 3). După asemenea antecedente, el este ales de bătrâni și angajat drept căpitan al oștii împotriva lui Amon, pogorându-se peste el „*Duhul Domnului*” când pornește la război (Jd 11, 29). Firește că „*Duhul Domnului*”, care îl ajută să biruiască în război, nu-i inspiră și nu-i aprobă toate faptele, pe care le săvârșește în alte împrejurări.

Bibliografie

Origen, P.G., t. 12; Sfântul Ambrozie, P.L., t. 14; Teodoret, P.G., t. 80; Isidor, P.L., t. 83; Keil (2), 1874; Hummelauer (eat), Paris, 1888; Cetii, 1893; Budele, 1897; Nowack, 1900; M. J. Lagrange, 1903; G. A. Cook, 1913; L. Desnoyers, **La periode desjuges**, Paris, 1922; Schulz, 1926; Zapletal, 1923; **Efrem Șirul**, trad. din lb. siriană de S. C. Isopescu, publ. sub îngrijirea lui N. Cotos, Constantinopol, 1940; H. Cazelles, Juges, 1949; Nștscher, 1940; Vincent, 1958; H. W. Hertzberg, **Die Bucher Iosua, Richter...**, Gşttingen, 1959; A. I. Noth, **The Background of Judges**, 1962.

4. Cartea Rut

a. Numele cărții

Această mică scriere, care cuprinde patru capitole, și-a căpătat numirea de la eroina întâmplării cuprinse în ea. Azi, în canon, figurează drept carte independentă, în vechime însă era cuprinsă în cartea Judecătorilor, ca al treilea adaos, precum ne spun Iosif Flaviu, Chirii al Ierusalimului, Fericitul Ieronim ș. a. Meliton și Sfântul Atanasie o tratează ca scriere independentă. Tot așa o aflăm tratată și în documentele de mai târziu: Sinodul din Hippo, Canoanele Apostolice, Sfântul Epifanie ș. a.

b. Cuprinsul cărții

În timpul traducerii alexandrine a fost așezată între cărțile istorice. Atât traducătorii alexandrini, cât și Fericitul Ieronim, în traducerea Vulgata, o așază între cartea Judecătorilor și cărțile Regilor, pentru că, pe de o parte, acțiunea ei se petrece în timpul judecătorilor, iar pe de altă parte, cartea e o contribuție la istoria originii lui David. Evenimentul descris în carte completează în mod fericit adaosurile din cartea Judecătorilor. Pe când celelalte două adaosuri arată stăpânirea idolatriei într'un trib al lui Israel și profunda decădere a moravurilor, aceasta din urmă arată că nici în acest timp de dezmăț moral n'au lipsit persoane care au trăit viață tihnită patriarhală sub scutul Legii lui Moise.

Iată întâmplarea din această carte:

În timpul judecătorilor s'a întâmplat o foamete în Canaan. Elimelec, bărbat din tribul lui Iuda, din orașul Betleem, împreună cu soția sa Noemina și cu cei doi fii ai săi, Mahlon și Chilion, s'au dus să locuiască în țara Moabului. Bărbatul Noeminei, nu peste mult timp, moare. Cei doi fii se căsătoresc și iau de soții

două moabite: pe Orfa și pe Rut. După aproape zece ani mor și fiii Noeminei, aceasta rămâne singură cu două nurori în țară străină. Aflând Noemina că Dumnezeu l-a cercetat pe poporul său cu belșug și că foametea a încetat, se hotărăște să se întoarcă în țara sa. Noemina le sfătuiește pe nurori să rămână în țara lor, căci în țară străină au puțini sorți să se mărite, dată fiind legea pământului, unde fiu de evreu nu putea să ia în căsătorie fete de neam străin, iar ea, Noemina, văduvă și înaintată în vârstă, nu mai avea nădejde de copii care să le ia în căsătorie în baza leviratului. Una dintre nurori se lasă înduplecată și rămâne acasă. Rut, dând dovadă de cald atașament față de soacra sa, se supune la toate eventualele riscuri ale așezării în patria fostului ei soț: „*Dar Rut i-a zis: 'Depart de mine gândul de a te părăsi sau de a mă întoarce de lângă tine; unde vei merge tu, voi merge și eu; unde te vei așeza tu, mă voi așeza și eu; poporul tău va fi poporul meu, iar Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu; și unde vei muri tu, voi muri și eu, și acolo mă voi îngropa. Așa să-mi facă mie Domnul, și chiar mai mult; că numai moartea mă va despărți de tine'*»" (Rut 1, 16-17), spune Rut cu duioșie soacrei sale. Ajunse în țară, Noemina și Rut se așază pe moșia lor. Rut e de ajutor neprețuit soacrei sale. Ea merge pe ogoare să culeagă spice după secerători, fiind nevoită, din cauza situației lor modeste, să recurgă și la acest mijloc de trai. Întâmplarea a făcut ca Rut să meargă la cules de spice pe holdele unei rudenii înstărite, cu numele de Booz. Booz o vede pe tână văduvă Rut, modestă la fire și plăcută la înfățișare. Calitățile ei alese îi trezesc interes față de ea. Dă dispoziție secerătorilor să nu fie împiedicată la adunarea spicelor. Mai mult, secerătorii sunt îndrumați să lase în urma lor spice mai multe și să-i dea apă să bea din vasele lor. Rut, spre mulțumirea și mirarea soacrei sale, se întoarce acasă cu ispravă bună. Fiind întrebată cum a ajuns la atâta spor, află totul din relatările date. Noemina o sfătuiește pe Rut ca, în baza legăturii de rudenie, să-i ceară lui Booz să o ia în căsătorie, ceea ce se și întâmplă. Din căsătoria lui Booz cu Rut s'a născut Obed, care l-a născut pe lesei, tatăl lui David.

c. Scopul cărții

Cea mai însemnată chestiune care se pune în legătură cu această carte este scopul pe care l-a avut autorul cu scrierea sa. Părerile sunt împărțite.

Cea mai probabilă părere, cunoscându-se scopul Scripturii Vechiului Testament, de altfel singura îndreptățită, este aceea care susține că scopul acestei cărți este să se arate genealogia lui David, și prin el genealogia lui Hristos, scopul ultim al Vechiului Testament. Afară de aceasta, scopul cărții este să se arate că și păgânii vor fi părtași ai harului divin dacă vor ajunge la cunoștința adevăratului Dumnezeu: „*Poporul tău va fi poporul meu, iar Dumnezeul tău va fi Dumnezeul meu*".

Moabiteanca Rut, ajunsă prin providență atât de specială în sânul poporului, prin strălucitele sale virtuți s'a făcut, într'adevăr, vrednică să fie înșirată în

genealogia Mântuitorului. Prin admiterea ei în rândul ascendenților lui Mesia, alături de alte femei păgâne (Rahab) sau păcătoase (Tamara), a fost înfrânt orgoliul național al evreilor. Acest popor ar fi trebuit să-și amintească de făgăduința dată lui Avraam, că în el „*se vor binecuvânta toate neamurile*". Iar nouă să ne arate, precum spune Fericitul Ieronim, că pentru ca Hristos întrupat să șteargă păcatul n'a fost nici umilitor, nici înjositor să Se nască din strămoși păcătoși.

Unii autori gândesc altfel despre scopul cărții. Ei cred că scopul cărții s'ar găsi în ultimele versete ale ei: arătarea genealogiei lui David din poporul moabitean, disprețuit de evrei, în mentalitatea lor orgolioasă, nu putea avea darul de a adăuga ceva la gloria acesteia. Lipsită de temei solid e și părerea că scopul cărții ar fi fost preamărirea căsătoriei de levirat, căci această lege a fost în general practică în acel timp. Deci în cazul acesta n'a fost ceva special. Cu atât mai puțin poate să fie adoptată părerea raționalistă, care, lipsind cartea de orice caracter supranatural, sau de orice rost înalt, socotește toată întâmplarea și cartea însăși ca o idilă rustică, sau un poem cu acțiune fictivă și cu persoane simbolice. Părerea aceasta nu e justificată decât doar numai de tendința de a discredita Sfânta Scriptură.

d. Istoricitatea cărții

Cât privește istoricitatea întâmplării, avându-se în vedere scopul arătat mai sus, nu poate fi obiect de discuție. Aceasta o adevărește îndeajuns însăși istorisirea simplă, reală, cu persoane cu caracter consecvent, pe lângă probele scoase din alt domeniu, în special cel al Scripturii.

Timpul când s'a scris cartea se poate afla numai cu aproximație. Amintirea lui David, ca o persoană care este în atenția publică, apoi faptul că David încă nu este numit rege, ne îndreptătesc să fixăm originea cărții în timpul când David e uns rege, dar încă nu este în posesia puterii regale. Monarhia, în timpul scrierii cărții, de-abia este introdusă („*în zilele când cârmuiau judecătorii*" - Rut 1, 1). Deci timpul probabil al scrierii sunt anii ultimi ai domniei lui Saul. Adversarii cred că această carte a fost scrisă mai târziu, când unele amănunte au fost date de mult uitării, căci persoane care ar trebui să fie numite cu nume nu se numesc, de exemplu bărbatul îndreptățit la căsătorie de levirat cu Rut (Rut 3,12; 4,1). Leviratul se numește datină „*de demult*". Aceste obiecții însă sunt fără greutate, căci numele persoanei în chestiune nu interesa, iar leviratul a fost într'adevăr o datină din vechime, cum arata și cazul lui Iuda, fiul lui Iacob, și a noiei sale, Tamara.

Dacă în trecut această carte era tratată ca parte integrantă din cartea Judecătorilor și dacă autorul cărții Judecătorilor este Samuel, putem crede că și această carte este scrisă tot de Samuel. Aceasta este de altfel și părerea talmudiștilor, buni cunoscători ai tradiției neamului lor.

Cartea Rut, deși redusă ca extensiune, are mare însemnătate și tratează un episod foarte particular din istoria mântuirii. Precum Epistola Apostolului Pavel

către Filimon, cu cele 25 versete din Noul Testament, este o adevărată perlă a gândirii și simțirii creștinești și ca atare se alătură cu deplină vrednicie epistolelor dogmatice ale marelui Apostol, tot așa cartea Rut este o neprețuită dovadă de corectitudine morală a unor persoane înzestrate cu strălucite însușiri sufletești, care trăiesc sub oblăduirea Legii divine. Oricare dintre cele trei persoane principale ale cărții: Noemina, Rut și Booz, au o desăvârșită atitudine morală, cuvenită stării lor. Noemina, mamă și soacră, plină de prudență și înțelepciune; Rut, pătrunsă de atașamentul sincer și cald, deplin încrezătoare în deșteptăciunea soacrei sale, docilă, harnică; Booz, bărbat plin de sentimente umanitare, de atenție, de cavalierism neprefăcut, împăciuitoare, drept, onest și plin de gingășie, ne face să cunoaștem o pilduitoare întâmplare în mijlocul unei lumi stăpânite de idolatrie și destrămare morală.

Nu e de mirare că unii autori moderni sunt de părere că un asemenea caz se poate întâlni numai în teorie, în ideal, în poezie. Realitatea istorică însă ne arată că acest caz s'a petrecut aievea. Ea aruncă lumină asupra vieții sociale a poporului biblic. Arată cum ar fi putut, cum ar fi trebuit și în realitate cum au și trăit unii, de bună seamă nu puțini. În tot cazul istorioara arată că Legea Domnului a creat condiții de viață morală și socială infinit superioară neamurilor antice. E deci o dovadă în plus a originii divine, supranaturale, a religiei Vechiului Testament și a caracterului inspirat al Sfintei Scripturi.

Bibliografie

Dintre Părinții greci, Origen are omilii la Rut, Sfântul Efreim Șirul are un comentariu, Teodoret mai multe probleme în legătură cu cartea Rut. Dintre scriitorii de limbă latină, se ocupă de Rut Fericitul Augustin, Isidor de Sevilla ș. a.

Comentarii mai noi au scris: J. Khell, *De apocha historiae Ruth*, Viena, 1756; Keil (2), 1874; Clair, *Les Juges et Ruht*, Paris, 1878; Hummelauer, în *Jud. et Rut*, Paris, 1888; Ostli, 1889; Nowack, *Iudic, Ruth*, Göttingen, 1900; G. A. Cooke (engl.), Cambridge, 1913; Gressmann, 1922; Jouon, *Ruth* (comentariu filologic și exegetic), Roma, 1924; Schulz, 1826; Lattey, *The Book of Ruth*, London, 1935; W. Rudolf, *Das Buch Ruth*, Leipzig, 1940; W. Vellas, *Scopul Cărții Rut* (grecește), Atena, 1954; Slaughter, 1954; Knigh, 1956; Sierra, *Il libro di Ruth*, 1957; N. Gerleman, 1960; Rust, 1961; Bettan, 1962; Wurtwein (ed. a 2-a), 1964; S. Amsler, *Le livre de Ruth* (în „Le journal de la vie”, nr. 47), 1971.

5. Cărțile 1 și 2 Regi

a. Numele cărților

Cele două cărți, numite în canonul ebraic al Vechiului Testament *ale lui Samuel*, până la Daniel Bomberg (secolul XVI d. H.) au format o singură carte. Traducătorii alexandrini și Fericitul Ieronim au divizat-o în două cărți. Ele continuă istoria din cartea Judecătorilor și istorisesc pe larg întemeierea dinastiei davidice eterne. Sunt numite ale lui Samuel nu pentru că el ar fi autorul lor, ci fiindcă bărbatul cu rost mai înalt în evenimentele timpului este profetul și judecătorul Samuel. Istoria cuprinsă în aceste cărți și scopul lor suprem: fondarea dinastiei lui David arată că, în realitate, cele două cărți formează o singură unitate literară, deci o singură carte.

b. Cuprinsul cărților

Cartea I este precedată de un prolog (introducere), capitolele 1-7, și istorisește pregătirea tronului lui David (capitolele 8-31).

Cartea a II-a înfățișează fondarea și întărirea tronului lui David (capitolele 1-20) și se sfârșește cu un epilog (capitolele 21-24).

Cartea I. Introducere (capitolele 1-7)

În timpul când evreii sunt strâmtorați de dușmani și centrul religios este în Silo, în locul lui Eli este chemat Samuel la conducerea poporului, acesta fiind născut în urma rugăciunilor stăruitoare făcute de mama sa Ana și educat de însuși arhiereul Eli, la cortul sfânt. Ca să împace poporul cu Dumnezeu, Samuel convoacă poporul în Mițpa, unde aduce jertfă de ispășire. Această vădită manifestare de unitate națională nu e privită cu ochi buni de filistenii. Ei îi atacă pe evrei, dar sunt biruiți. În timpul lui Samuel, după aceea, nici n'au mai încercat altă incursiune dușmănoasă. Samuel se consacră acum cu totul treburilor publice. Ridică altare și din îndemn dumnezeiesc aduce sacrificii în Rama, Betel și Ghilgal.

Cuprinsul(8-21). Zgârcenia și nedreptatea fiilor lui Samuel dă prilej poporului să ceară ungerea unui rege. Samuel îl consultă pe Dumnezeu, Care îi spune să îndeplinească dorința poporului. Samuel se execută, după ce mai întâi arată eventualele neajunsuri și abuzuri, inerente unui regim monarhic. Îl unge rege pe Saul din tribul lui Veniamin, după indicarea venită de la Dumnezeu. Poporul adunat în Mițpa aprobă alegerea făcută. După o biruință a lui Saul asupra amoniților, poporul adunat în Ghilgal îl confirmă din nou ca rege, fapt prin care încetează regimul judecătorilor și se introduce cel monarhic (cea. 1050 î. H.).

Samuel, chemându-L ca martor pe Dumnezeu, într-o cuvântare publică renunță la demnitatea avută și promite că, pe altă cale și în altă formă, nu va înceta să vegheze asupra poporului și să mijlocească pentru el la Dumnezeu. Saul însă nu a fost credincios multă vreme în împlinirea datoriilor sale teocratice. Cu ocazia unui război cu filistenii, nerăbdător și neașteptând sosirea lui Samuel, sacrifică Domnului (prin preoți). Samuel îl muștră pentru nerăbdare și îi prezice respingerea de către Dumnezeu. În toial luptei cu filistenii, o făgăduință a lui Saul pune în primejdie viața fiului său Ionatan, bun și foarte iubit de popor. Pe Ionatan numai stăruitoarea intervenție a poporului îl scapă de la moarte. Faptul acesta a întors inima poporului de la Saul. Nu peste mult timp, crușarea vieții lui Agag și păstrarea unei însemnate părți a prăzii de război, împotriva poruncii divine, aduce definitivă lui respingere. Samuel este acum în căutarea unui alt rege pe care îl găsește, după arătarea divină, în persoana lui David, cel mai mic dintre cei opt feciori ai lui Iesei, din Betleemul Iudeii.

Pe acesta îl și unge rege. Începând din acest moment, Domnul îl părăsește pe Saul, care, conștient de respingerea sa, cade în melancolie. Pentru înviiorarea regelui este adus la curte David, ca să-i cânte din harpă. Fiind plăcut în ochii regelui Saul, ajunge scutierul lui. Într'un război cu filistenii, David îl învinge pe Goliat. După această victorie devine ginerele regelui. Se naște o mare prietenie între David și Ionatan, fiul lui Saul. Nu peste mult timp Saul uneltește să-l piardă pe David, care e nevoit să fugă dinaintea lui. Mai întâi merge în Rama la Samuel. Nefiind însă nici aici în siguranță, merge la preotul Ahimelec în Nob, apoi la Achiș, regele filistenilor. Se ascunde mai apoi în peștera Adulam. De aici merge la moabiți, de unde se întoarce în casa părintească, în Betleemul Iudeii. Saul, din răzbunare pentru ascunderea lui David, măcelărește întreaga familie a preotului Ahimelec, crușând numai viața lui Abiatar, care merge la David cu chivotul Legii. Aflând Saul că David este în casa părintească, începe iarăși să-l urmărească. David, din nou fugar, petrece în deserturile Faran și Zif. Apoi se refugiază la Achiș. Filistenii atacă oastea lui Saul în valea Izreel, care, în strâmtorarea sa, merge la o vrăjitoare din Endor, cerându-i să-i mijlocească o întâlnire cu duhul lui Samuel, la data aceea mort, ca să-l întrebe de sfârșitul luptei. Samuel apare și îi spune lui Saul: „Tu și fiii tăi veți cădea mâine” (1 Rg 28, 19). În lupta care se dă, Saul și fiii lui mor.

Cartea a II-a. Cuprinsul (1-20)

După moartea lui Saul, David este proclamat rege în Hebron, a doua oară de către tribul lui Iuda. Celelalte triburi îl aleg ca rege pe Ișboșet, fiul lui Saul. După ce însă generalul Abner, trecând șapte ani, îl părăsește pe Ișboșet și trece de partea lui David, și după asasinarea lui Abner de către Ioab și asasinarea lui Ișboșet de către doi ucigași, David este proclamat rege a treia oară, de data aceasta de toate cele douăsprezece seminții. Urmează o domnie glorioasă de 40 de ani a lui David. În primii 20 de ani asigură liniștea hotarelor prin înfrângerea filistenilor,

a moabiților, amoniților, sirienilor, idumeilor. Dă țării cea mai mare întindere pe care a avut-o vreodată. În următorii 20 ani se ocupă cu organizarea internă pe toate țărmurile. îi scoate pe iebusei din cetate și face Ierusalimul capitala țării. Reorganizează preoția și dă cultului divin o splendoare deosebită, prin muzica sacră.

Epibgul(21-24). După o foamete de 3 ani, pedeapsă trimisă pentru măcelărirea gabaoniților de Saul, David îi execută pe toți descendenții lui Saul. Crușă numai viața ologului Mefiboșet, pe care îl ia la sine. Pasiunea păcătoasă față de Batșeba, soția generalului Urie, devine cauza ruinei politice și spirituale a gloriosului rege. David cunoaște toată grozăvia nelegiuirii sale din parabola profetului Natan. Se roagă pentru iertare în zguduitorile cuvinte ale Psalmului 50. Însă crima trebuia ispășită deplin. Pentru vina vărsării sângelui lui Urie, urmează vărsări de sânge în familie. Amon, fiul lui David, o violează pe sora sa Tamara. Drept răzbunare, fratele Tamarei, Abesalom, îl ucide pe Amon cu prilejul unui ospăț. Abesalom stârnește o revoltă împotriva tatălui său, David. Revolta degenerază în război civil. Abesalom intră în Ierusalim. În cele din urmă însă Abesalom este biruit și ucis. După învingerea dușmanilor interni și externi, David ar fi putut domni în pace, dacă nu ar fi atras asupra sa mânia lui Dumnezeu, din cauza unui recensământ pe care voia să-l facă, probabil, din socoteli profane și din orgoliu. De ciuma care a urmat ca pedeapsă pentru această faptă mor într'o zi șaptezeci de mii de evrei. David se înspăimântă și-L roagă pe Dumnezeu pentru încetarea ciumei. I se arată un înger în aria lui Aravna Iebuseul, care îi spune că pedeapsa a încetat. David cumpără locul unde i s'a arătat îngerul și se hotărăște să zidească aici templul.

c. Autorul cărților

Autorul acestor cărți este necunoscut. Este vădit că Samuel nu poate fi autorul deoarece el moare înainte de urcarea pe tron a regelui David. Autorul, probabil, a trăit scurtă vreme după schisma națională întâmplată după moartea lui Solomon, înainte de robia babilonică, deoarece despre această catastrofă națională nu se face nici o amintire. Deci termenul *a quo* al scrierii cărții este schisma națională din anul 933 î. H., iar termenul *ad quem* (după care cartea nu s'a putut scrie) este robia babilonică din anul 586 î. H. La scrierea cărții autorul s'a folosit de izvoarele scrise ale profeților Samuel, Natan, Gad și de alte izvoare scrise.

Că ambele cărți sunt scrise de același autor se vede din unitatea concepției, a dicției și a limbii, din legătura intimă în istorie, din rotunjimea desăvârșită a pericopelor și din scopul unitar, căci tot ce se spune se încheagă într-o unitate desăvârșită. Dacă totuși se observă pe alocuri nepotriviri de dicție, ele sunt atribuite izvoarelor consultate.

Este greșită însă părerea autorilor mai noi că Samuel ar fi scris istoria timpului său și că alți doi autori au adăugat acelei lucrări scrierile lor, cartea fiind, astfel,

contopirea scrierii lui Samuel cu alte două scrieri (probabil ale profetilor Gad și Natan). Contestatarii unității și autenticității cărții mai cred că autorul ar fi un compilator neiscusit, pentru că: a) în carte s'ar găsi mai multe contradicții; b) se dau mai multe relatări despre același lucru; c) în carte ar fi diferite feluri de istorisire. Însă nici una din aceste obiecții nu e serioasă, căci preținsele contradicții se pot explica pe cale exegetică. Istorisirea de două ori a aceleiași întâmplări nu necesită numai decât presupunerea a doi autori diferiți (de exemplu toți autorii admit că Faptele Apostolilor sunt scrise de Luca, deși de trei ori se istorisește convertirea lui Pavel). Deosebirile de stil se exagerează de regulă când e vorba să se făurească obiecții. În realitate limba cărții întregi e pură, clasică, pe alocuri poetică, cum e natural să fie în timpul înfloririi supreme a literaturii ebraice.

d. Autoritatea istorică a cărților

Autoritatea istorică a cărților este dovedită prin fidelitatea psihologică cu care sunt descrise persoanele din istoria cuprinsă aici. Autorul descrie persoanele în adevărata lor înfățișare. Nu cruță nimic în dauna adevărului istoric. Arată și laturile sau trăsăturile bune, dar și pe cele slabe sau rele ale persoanelor. De exemplu, descrierea psihologică fidelă a regelui Saul, la început ales de Dumnezeu și iubit de popor, în cele din urmă respins de popor și urgisit de Dumnezeu din pricina orgoliului care se trezește în el, abuzând de plinătatea puterii regale. Ideea lui fixă de a-l pierde pe David îl împinge la fapte care fac din el un erou tragi-comic. Tot așa de fidel este descrisă și persoana lui David. Mare în toate: și în virtuți, și în păcate. Cazul lui e o pildă grăitoare cum dintr-o scânteie se face un incendiu. Păcătoasa privire spre soția lui Urie îl duce la uciderea acestuia, pentru a-și acoperi păcatul. Aceeași privire păcătoasă dezlănțuie apoi potop de ispășiri. Toate drepte și inevitabile. Dreptatea nu iartă, e necruțătoare. Iată-l pe David om mare: cu rele porniri trupești, dar cu alese însușiri sufletești.

Dar și dovezi externe arată adevărul istoric al acestei cărți. Folosindu-se de aceleași izvoare de care se folosește și autorul cărților Paralipomena, autorul cărților 1 și 2 Regi dovedește că folosește fidel aceste izvoare, întrucât cele două cărți sunt în perfectă concordanță în locurile unde istorisesc aceleași fapte. Evenimentele din cărți sunt cunoscute sau presupuse și de alte cărți ale Vechiului și Noului Testament. Așa de exemplu: Ps 77, 70; Is 29; Mt 12, 3; FA 7, 40 etc. Cărțile 1 și 2 Regi au locuri comune mai cu seamă cu cărțile Paralipomena (în total vreo 15).

Autoritatea divină o atestă tradiția iudaică și cea creștină, căci atât sinagoga, cât și Biserica le-au primit în canon de la început și le mențin până azi. Mântuitorul atribuie cărților lui Samuel aceeași autoritate ca și Legii lui Moise, când citează din ele, punându-le alături de dispozițiile Legii. Astfel Mântuitorul îi întreabă pe farisei: „Cum a intrat (David) în casa lui Dumnezeu și a mâncat pâinile punerii-

înainte, care nu-i erau îngăduite lui să le mănânce, nici celor ce erau cu el, ci numai preoților" (Mt 23, 4, cf. 1 Rg 12, 6), sau: „N-ai citit în Lege că preoții în templu calcă Sâmbăta în zi de Sâmbătă și sunt fără vină?" (Mt 23, 12, 5, cf. Nm 28, 9). Apostolul Pavel argumentează cu textul cărții: „Căci căruia dintre îngeri i-a zis Dumnezeu vreodată: 'Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut'; și iarăși: 'Eu îți voi fi Lui Tată, și El îmi va fi Mie Părinte'?" (Ef 1, 5; 2 Rg 7, 14). Sfânta Fecioară reproduce idei din textul cântării Anei (Le 11, 52; 1 Rg 2, 6), profetul Ieremia face aluzie la cărțile 1 și 2 Regi (Ir 23, 5; 2 Rg 7, 12).

În cărțile lui Samuel sunt referințe mesianice. Cuvintele profetului Natan despre eternitatea tronului lui David (2 Rg 7, 12-14) sunt celebre. Apoi cântarea Anei, mama profetului Samuel (1 Rg 2, 1-10) și ultimele cuvinte ale lui David (2 Rg 23, 1-7) sunt socotite ca o prevestire a timpurilor mesianice.

e. Note istorico-critice

a) Textul ebraic al acestor cărți este foarte alterat. Nici o altă carte, afară de Iezechiel și Osea, nu a suferit atâtea schimbări ca textul acestor cărți. Critica atribuie mai multă autoritate textului Septuagintei decât textului original. Dintre recenzii Septuaginta este mai autentică decât cea din Codicele Vatican.

b) „Contradicțiile” atât de mult căutate și exploatate de critica raționalistă, pentru a lipsi cartea de autoritatea istorică și divină, se pot explica corect cu bunăvoință și exegeză. Astfel de contradicții ar fi, printre altele, între 1 Rg 17, 38, unde se spune că David ajunge scutierul lui Saul, și 1 Rg 17, 54, unde se spune că atunci când David îl biruiește pe Goliat, deși înainte de luptă Saul avusese cu el o convorbire, acum nu-l cunoaște și, interesându-se de el, află că este fiul lui lesei Betleemitul, ceea ce s'a știut (și a știut și Saul) încă atunci când a fost adus în casa lui Saul, ca să-l distreze (1 Rg 16, 17-19). Aici nu este contradicție reală, căci, citindu-se cu atenție textele referitoare, e adevărat că persoana lui David, numele lui și al părinților lui i-au fost cunoscute lui Saul încă înainte de lupta cu Goliat. După învingerea filisteanului, Saul se interesează de neamul lui David, întrucât avea să se încuscrească cu el. Saul o făgăduise de soție pe fiica sa celui care-l va învinge pe Goliat și, pe lângă daruri multe, scutirea de impozit a casei tatălui său (1 Rg 17, 25). Deci în cazul al doilea (1 Rg 17, 54), Saul se interesează de neamul celui care îi era cunoscut de mai înainte și care avea să fie ginerele lui (1 Rg 16, 21), ceea ce nu e contradicție.

Nepotrivirile dintre 1 Rg 8, 5 (Israel cere rege fiindcă aceasta e datina și la alte popoare) și 1 Rg 12, 12 (Israel cere regat, presat fiind de amenințarea regelui Nahaș al amoniților), sau dintre 1 Rg 10, 1 (Samuel îl unge de rege pe Saul) și 1 Rg 12, 12 (Saul este ales drept rege prin sorți) și 1 Rg 11, 15 (Saul este proclamat rege în Ghilgal de popor), sau dintre 1 Rg 17, 54 (Israel stăpân peste Ierusalim în timpul lui Saul) și 2 Rg 5, 7 (David ajunge rege după ce cucerește Sionul), de asemenea se pot explica, deoarece cauzele pentru care au cerut

israeliții rege au fost mai multe; apoi Samuel îl unge ca rege pe Saul după ce i-l arată Dumnezeu și ca să se cunoască în public alegerea pe care a făcut-o Dumnezeu, se aruncă sorții (modul frecvent întrebuințat pentru aflarea voinii lui Dumnezeu, cum se vede și la alegerea Apostolului Matia - FA 1, 26) și pe urmă cel ales se încăunează solemn. Nici stăpânirea unei cetăți nu înseamnă totdeauna stăpânirea ei totală. Ierusalimul, de fapt, a fost în stăpânirea israeliților. Acropola însă a rămas în posesiunea iebusiților, de la care a fost cucerită de David, prin alungarea lor.

Din cele de mai sus se vede natura și „greutatea” obiecțiilor împotriva cărților lui Samuel și a adevărului lor istoric.

c) O dată cu întemeierea dinastiei davidice se introduce și aparatul administrativ și felul de înfățișare publică a noii așezări, cerută de împrejurări. Se introduc demnități și slujbe noi. După 2 Rg 8, 16-18 și 2 Rg 20, 23-26, în timpul lui David arhieriei erau Țadoc și Abiatar, general peste armată era Ioab, căpitanul pretorienilor era Benaia (pretorienii erau cretani și pletani, proveniți din două popoare din Creta), secretar al țării era Șausa, iar cronicar Iosafat, fiul lui Ahilud (1 Par 18, 15).

d) La 2 Rg 24, 1-9 se văd granițele statului israelit din timpul lui David, sub a cărui domnie a avut țara cea mai mare întindere. După interpretarea mai probabilă a textului de mai sus, David a stăpânit toată porțiunea Canaanului de dincolo de Iordan, de la Iordan până la Marea Mediterană, afară de orașele Tir și Sidon, care erau în stăpânirea fenicienilor, și a orașelor de pe coasta mării, aflate sub stăpânirea filistenilor. Dincolo de Iordan, Israel ocupă ținutul de la râul Arnon spre Nord peste munții Galaad până la Hermon, inclusiv.

/ Profeții mesianice în cărțile lui Samuel

1) Cântarea Anei (1 Rg 2, 1-10)

În capitolul 2 al cărții 1 Regi întâlnim un imn religios, pe care Ana, mama lui Samuel, l-a rostit în fața altarului. În istoria biblică imnul e cunoscut sub numele de Cântarea Anei. Imnul culminează în cuvintele: *El (Domnul) va judeca marginile pământului și putere le va da regilor noștri și va înălța fruntea [„cornul” în ediția a II-a, n. red.] unsului Său* (1 Rg 2, 10).

Textul exprimă acțiunea în urma căreia Dumnezeu îi răsplătește mulțumitor pe cei drepti și îi pedepsește exemplar pe păcătoși. Termenii „marginile pământului” constituie o metonimie (vasul - pământul, conținutul - popoarele), indicându-se prin ea toate popoarele pământului. Expresia revine mai ales în textele mesianice ale Vechiului Testament (ex. Ps 2; 7, 2). În acest text atât judecătorul, cât și dătorul de putere este Dumnezeu. „Cornul” este simbolul puterii; după interpretarea Sfântului Vasile acest simbol e împrumutat de la rinocer, care are un singur corn și care este un animal de neînvins (Sfântul Vasile, **Corn. la Psalmii**, în rom. de O. Căciulă, București, 1939, p. 129).

„Uns”, evreiește „masiah” (de *masa* - a unge, grecește χρίστος (de la χρίω = ung) se numește în Vechiul Testament cel uns cu untdelemn miruit. Se ungeau regii (1 Par 16, 23), de către preoți sau profeți, se ungeau preoții (Lv 4, 5), arhieriei (Lv 4, 5). Unși se numeau și patriarhii în sensul că ei erau regii și preoții familiei lor. Prin ungere se împărțea o putere nevăzută.

Miruirea este și ea un semn al bucuriei și al stimei. Se ungeau cu untdelemn barba și fruntea oaspeților. Hristos a fost uns cu mir de mare preț de către o femeie din Betania (Mt 26, 7). Uneori ungerea (miruirea) este simbol al Duhului Sfânt (2 Ptr 1, 21-22). Cu timpul expresia Unsul se aplică la Mesia, la Hristos (Dn 9, 24).

Că unsul din Cântarea Anei este Hristos rezultă din Luca 1, 69-70: *Putere mântuitoare ne-a ridicat din casa lui David, sluga Sa...*

Sensul textului este următorul: Există o judecată universală. Judecătorul suprem este Dumnezeu, Care va judeca după dreptate. Toate darurile cele bune de sus coboară, astfel și puterea pe care o au conducătorii pământului o au numai mulțumită Lui. Mesia, regele prin excelență, lucrează în numele lui Dumnezeu. Mulțumită ajutorului ceresc, regele Mesia va ajunge culmi de glorie nebănuite.

2) Împărăția veșnică (2 Rg 7, 12-16).

Ideea mesianică ia un avânt deosebit în timpul regelui psalmist David. Dintr'un astfel de text face parte și 2 Rg 7, 12-16: *„Și fi-va că după ce zilele tale se vor plini și tu vei dormi împreună cu părinții tăi, Eu îl voi ridica pe urmașul tău de după tine, din chiar coapsa ta, și voi rândui regatul său”*.

„Aplini zilele” înseamnă a-ți trăi viața, a epuiza epoca de timp acordată vieții lumești. „A dormi împreună cu părinții” este fel de vorbire despre cei morți. Noțiunea conține ideea de nemurire, considerându-se moartea ca o simplă trecere dincolo, la strămoși, și continuarea unei altfel de vieți.

Urmașul e din neamul lui David. Se pregătește aici o împărăție nouă, dar remarcabilă, căci în acest sens se zice (v. 13): *Acesta-i va zidi casă numelui Meu, iar Eu îi voi întări tronul până'n veac. Eu îi voi fi lui Tată, iar el îmi va fi Mie fiu. Și de se va întâmpla să greșască, atunci îl voi certa cu toiagul bărbatilor și cu loviturile fiilor oamenilor”*.

Raportul dintre Dumnezeu și regele viitorului este cel dintre tată și copil: o iubire fără margini este caracteristica atitudinii lor. Această atitudine se bazează pe legile dreptății absolute, care prevăd răsplătă pentru fapta bună și năpastă pentru năpastă. „Toiagul” și „loviturile” indică călcătorului de lege.

Acesta este sensul general și apropiat al versetului. Ni se fac însă aici și comunicări care privesc adevăruri de credință din cele mai importante, astfel nu e străină versetului insinuarea privitoare la misterul Sfintei Treimi: *Mesia este Fiul lui Dumnezeu* - aceasta este rădăcina gândirii.

Din contextul mesianic face parte și versetul: *„Mămăla Mea nu o voi îndepărta de la el așa cum am îndepărtat-o de la cei pe care i-am lepădat de la fața Mea”*.

„Mila” are aici înțelesul larg de dragoste, afecțiune. Comparăția se face între regele viitorului și între Saul. În LXX lipsește Saul, iar partea din urmă a versetului are un înțeles general, referindu-se la toți cei înstrăinați de Dumnezeu.

Acest ciclu de profeții sfârșește cu versetul 16: „*Casa lui va fi neclintită, regatul său va rămâne veșnic înaintea Mea, iar tronul său în veac va fi întărit*”. Accentul se pune aici pe „*veșnicie*”, caracteristica împărăției care se va înființa. Aplicarea prezicerii la o împărăție materială nu epuizează sensul gândirii. În Noul Testament (cf. Le 1, 32-33), în locuri care par a fi un ecou al versetului nostru, „*casa lui Hristos*” e biserica, creștinii (Evr 3, 6). Astfel Teodoret, din secolul V, are dreptate când spune că aceste idei se potrivesc nu atât regilor obișnuiți, cât mai vârtos lui Hristos, căci „*Solomon n'a avut o viață mai lungă decât alți oameni, nici măcar vârsta tatălui său n'a întrecut-o*”.

3) Legământul veșnic

Al treilea text e 2 Rg 23, 5: „*Căci casa mea nu-i astfel cu Cel-Tare; căci veșnic legământ făcut-a El cu mine, gata oricând, depază'n toată vremea-, că'ntr'ea mântuire și'ntr'ea mea dorință: din cel nelegiuit să nu răsără floare*”.

„*Nu-i astfel*”, adică nu ca alte case, de care cea davidică se deosebește. Cu familia (casa) davidică s'a încheiat un angajament, din care decurg atâtea binefaceri, ca: mântuirea, fericirea, plăcerea de viață.

Legământul încheiat cu David e veșnic. David e trecător, casa sa și împărăția sa vor dăinui în veci, căci printr'un urmaș celebru veșnicia lor este garantată.

În Noul Testament această profeție se leagă de evenimentele descrise la Luca 1, 42-43, încât se vede că e vorba despre „*împărăția care nu se trece*”.

Astfel acest text anticipează că printr'o rânduială dumnezeiască regele Mesia este descendent, înrudit trupește cu viteazul David.

Bibliografie

De cărțile lui Samuel s'au ocupat: Origen, P. G., tom. 17; Sf. Ioan Hrisostom, P. G., tom. 54; Procopie din Gaza, P. G., tom. 87; Sf. Ambrozio, P. L., tom. 14; Isidor de Sevilla, P. L., tom. 83. Autori mai recent: Keil, 1875; Hummelauer, 1886; Welhausen (**Fer, Text der B. Satn**), Göttingen, 1871; Alair, 1897; H. P. Smith, 1890; Budde, 1902; Schlögl, 1904; Dhorme, 1910; Schulz, 1920; Gressmann, 1921; Caspari, 1926; Goldman, 1951; G. Bressan, Torino, 1955; Segal (elr) 1956; Hertzberg, 1960; De Vaux, 1961; Rolf D. Gehrke, **1, 2 Samuel**, 1968; D. Auscher, **Le livre de Samuel- Des Juges aux Rois** (în „Le Journal de la vie”, nr. 48), 1971.

6. Cărțile 3 și 4 Regi

a. Numele cărților

În textul ebraic aceste două cărți, ca și cărțile 1-2 Regi, până la Daniel Bomberg au format o singură carte. În Septuaginta și în Vulgata lui Ieronim însă sunt împărțite în două. Ele cuprind istoria revelației divine din timpul lui Solomon până la căderea regatului lui Iuda. În textul ebraic, cărțile se numeau **/37Q IDto** (Sefer Melachim), în Septuaginta: **Των Βασιλέων**, iar în Vulgata: **Libri Regum**. Deși cărțile, fiind continuarea cărților 1-2 Regi, au cuprins istoric, ele se deosebesc de acestea prin anumite proprietăți. Ele determină mai de aproape persoanele istorice: de exemplu, regele David, profetul Natan, Abner, fiul lui Ner. Autorul amintește izvoarele consultate, ceea ce autorul cărților 1-2 Regi nu face. Ele determină exact și timpul cronologic. Autorul lor își spune adeseori și părerea în legătură cu unele persoane și cu unele evenimente, pe când autorul cărților 1-2 Regi se mulțumește cu simpla lor înregistrare. Limba acestor cărți nu este așa de curată ca limba acelor.

b. Cuprinsul cârtitor

Cuprinsul cărților se poate împărți în trei părți.

Partea I (3 Rg 1-11) cuprinde istoria lui Solomon. După moartea lui David se urcă pe tron fiul său, Solomon. El îi execută pe Adonia și pe generalul Ioab, vinovat de patru ucideri. Pe Abiatar îl lipsește de arhierie și îl înalță la această demnitate pe Sadoc, descendent al lui Aaron prin vița lui Itamar. Se căsătorește cu fiica faraonului. În rugăciuni cucernice îi cere lui Dumnezeu să-l dăruiască cu înțelepciune, spre a putea guverna cu dreptate. Rugăciunea lui Solomon este ascultată și împlinită. O dovadă a înțelepciunii lui Solomon este judecata adusă în cauza celor două mame, care pretindeau fiecare, pentru sine, un copil. În demnitățile publice îi ridică pe bărbații cei mai destoinici. În anul patru al domniei sale începe zidirea templului pe muntele Sion, acolo unde Avraam și David aduseseră jertfe. Edificarea o termină în șapte ani. Hiram, regele Tirului, îi dă lemne de cedru de construcție din munții Libanului și meșteșugari iscusiți. Afară de templu, pe care-l împodobește foarte bogat, face și alte clădiri publice: palat pentru rege și pentru regină, reclădește și fortifică orașele Baalbec, Tadmor, Chetib etc, sădește vii și grădini, construiește apeducte și șosele. Flota lui comercială, instruită de fenicieni, marinari cu experiență în navigație din porturile Elat și Eziongeber, pleacă în Ofir (Indii? Abisinia?) și în Spania (?) ca să aducă aur, argint, fildeș, pietre scumpe și alte bogății. Regina Sabei vine să-i admire înțelepciunea și luxul. Compune 3000 de parabole și 1005 cântări (3 Rg 5,12). A știut să vorbească cu desăvârșită cunoaștere despre toate, începând de la



cedrul Libanului până la firicelul de isop. Cu cât a fost mai mare slava lui Solomon, cu atât i-a fost căderea mai rușinoasă și mai dezastruoasă. Bogăția mare și luxul extrem l-au dus la desfrâu. Cu știrea, ba chiar la dorința lui, se ridică altare zeiței Astarte și zeului Moloh, prin care a păcătuit greu înaintea Domnului. Prin impozite mari a îngreuiat soarta poporului și l-a împins la disperare. De aceea Dumnezeu, încă în viață fiind el, prezice năruirea lui și dezbinarea țării, ceea ce însă, pentru meritele tatălui său David, nu se va petrece în zilele lui. Regii Adad al Idumeii și Rasin al Siriei încep a unelti împotriva țării, iar Ieroboam, fost demnitar, refugiat în Egipt din pricina mâniei lui Solomon, aruncă sămânța războiului civil. Regele Solomon, complet destrămat sufletește, moare după o domnie de 40 ani.

Partea a II-a (3 Rg 12 - 4 Regi 17). După moartea lui Solomon, 10 neamuri îi cer lui Roboam, fiul lui Solomon, ușurarea sarcinilor publice, ceea ce acesta refuză, ba le pune pe umeri noi sarcini. De aceea aceste triburi se despart de la dinastia legală și își aleg ca rege pe Ieroboam. Așa se produce marea schismă națională, formându-se regatul de nord cu capitala Samaria și cel de sud, Iuda, cu capitala lui David: Ierusalimul. Acest regat s'a extins la tribul lui Iuda și la tribul lui Veniamin. Regatul de miazănoapte se mai numea și Efraim. A dăinuit 211 ani. Neavând dinastie legală, regii se succed după capricii, după legea celui mai tare sau a celui mai șiret. S'au succedat 9 dinastii care au ocupat tronul fie prin complot, fie prin măcelărirea dinastiei anterioare. Poporul însuși, după principiul *qualis rex talis grex*, s'a demoralizat. Înșiși regii s'au îngrijit ca să-i înstrăineze pe locuitorii acestei țări de frații lor din regatul sudic. De aceea le ridică altare idolești în Betel și Dan. Cultul vițelului este reintrodus de primul rege, Ieroboam. Se sacrifică idolilor în Ghilgal, Mițpa, Tabor, Sichem. Regatul de nord n'a fost învrednicit de Dumnezeu cu trimiterea de profeți, afară de Osea, Amos, Ilie și Elisei. Istoria lui e plină de fapte urâte înaintea lui Dumnezeu, săvârșite atât de regi, cât și de popor. A avut 19 regi: Ieroboam, Nadab, Baeșă, Ela, Zimri, Omri, Ahab, Ohozia, Ioram, Iehu, Ioahaz, Ioas, Ieroboam II, Zaharia, Șalum, Menahem, Pecahia, Pecah, Osea. Regele Hosoa refuză tributul cuvenit regelui Salmanasar al Asiriei. Țara este atacată, ocupată și devastată. Capitala țării, după un asediu de trei ani, cade în 722 î. H. O ocupă Sargon, succesorul lui Salmanasar. Poporul este dus în deportare și este risipit pe imensele teritorii ale Asiriei, de unde nu se mai întoarce, contopindu-se cu locuitorii de acolo. În partea aceasta a cărții se cuprind și evenimentele din împărăția lui Iuda și regii acestei împărății, până la căderea Samariei.

Partea a III-a (4 Rg 18-25). Istorisește întâmplările din împărăția lui Iuda, începând cu regele Iezechia. Acest rege combate idolatria, distruge idolii, altarele păgâne și șarpele de aramă (cel din timpul lui Moise?). Ordonează sărbătorirea Paștelui, de mult neglijată, la care îi invită și pe locuitorii din Israel. Se încurcă însă în războaie și alianțe cu regi străini (Merodac Baladan al Babilonului, Senaherib al Asiriei, Taraca al Etiopiei). După regii împioși Mânase și Amon

urmează regele Iosia, rege pios, care, cu ajutorul profeților și al arhiereului Hilchia, restaurează cultul divin. În anul 621 î. H., cu ocazia unei restaurări la templu, află Legea, ascunsă până atunci, probabil pentru a fi ferită de profanare, în timpul regilor Mânase și Amon. Spre dezastrul țării, Iosia intră în război cu Neco, faraonul Egiptului. Moare străpuns de o săgeată în lupta de lângă orașul Meghiddo. După moartea lui, regatul își trăiește ultimele zile. El devine punctul de ciocnire al rivalității dintre regii Babilonului și faraonii Egiptului. Țara este mereu invadată și devastată, iar locuitorii ei deportați. După Iosia urmează Ioahaz, care, după o scurtă domnie de trei luni, este dus în robie. În timpul următorului rege, Ioiachim, Nabucodonosor, regele Neobabiloniei, invadează țara, jefuiește templul, pe rege și pe mai mulți locuitori îi duce în Babilon. Altă deportare se face tot de către Nabucodonosor în timpul regelui Ioiachim. Ultimul rege, Sedechia, în rivalitatea dintre Nabucodonosor și faraonul Egiptului, stă de partea celui din urmă. Drept pedeapsă, Nabucodonosor ocupă țara, devastează capitala și templului i se dă foc. Sedechia, care voia să-și salveze viața prin fugă, este prins la Ierihon și este dus în robie în lanțuri.

c. Unitatea cărților

Cărțile 3 și 4 Regi se prezintă ca o lucrare unitară. Aceasta se vede atât din tratarea materiei, cât și din unitatea limbii. Deosebirile de stil, puține și neînsemnate, se atribuie izvoarelor consultate de autori. Domnia fiecărui rege este descrisă după aceeași schemă, autorul făcând caracterizarea regilor după atitudinea lor politică și atitudinea față de lege. Scopul cărții este de asemenea unitar, căci întemeierea dinastiei davidice și zidirea templului se sfârșește logic și istoric cu năruirea dinastiei davidice și cu arderea templului. Autorul s'a folosit la scrierea cărților de izvoare pe care le și amintește (deși poate nu pe toate). Aceste izvoare sunt: Analele lui Solomon (3 Rg 12, 41), analele regilor lui Iuda și Israel (4 Rg 14, 19, 29; 15, 23; 16, 5, 14; 1, 18), însemnările profeților (3 Rg 17).

Autorii raționaliști mai noi susțin că aceste cărți sunt sau o parte a unei scrieri cu caracter de anale, care tratează istoria iudeilor de la Iosua până la nimicirea Ierusalimului, sau o compilație nereușită de mai multe lucrări independente, pe aceeași bază pe care se afirma același lucru și despre cărțile 1-2 Regi. Anume: a) compilatorul n'a reușit să contopească în unitate perfectă părțile, ceea ce se vede din lipsa legăturii intime dintre ele; b) s'ar găsi în carte contradicții; c) sunt relatări repetate, ceea ce dovedește pluritatea de autori în diferitele părți. La aceste obiecții răspundem cu ceea ce am răspuns și în cazul cărților 1-2 Regi. Citirea atentă a cărților relevă legătura dintre părți. Pretinsele contradicții, numai în aparență sunt contradicții. Pe urmă, considerația amintită la cărțile 1-2 Regi, despre istorisirile dublate, este de natură să curme orice dificultate în legătură cu unitatea autorului.

d. Timpul compunerii cărților

Referitor la timpul scrierii cărților se poate afirma cu certitudine numai că s'au scris în timpul robiei babilonice. Este sigur că autorul n'a trăit eliberarea poporului din robie de către Cyrus, deoarece n'ar fi lăsat neamintită această dată atât de importantă și atât de îmbucurătoare. Or, aceasta n'o face. Ultimul termen istoric amintit în carte este anul 37 al robiei, anul eliberării lui Ioiachim din temniță și repunerea lui în onoarea de rege (4 Rg 25, 27). Deci termenul *a quo* al scrierii cărții este 562 î. H., iar termenul *adquem*, 538 î. H., anul eliberării. Din faptul că concepția cărții este perfect identică cu a profetului Ieremia, limba tot așa, apoi că în carte nu se face nici o amintire de profetul Ieremia, care în frământările politice, sociale și religioase premergătoare nimicirii regatului a jucat un rol atât de important, cum și faptul că ultimul capitol al cărții este aproape literal identic cu istoria referitoare din cartea lui Ieremia (4 Rg 24, 18-23, 30; Ir 52, 1-54), acestea îi fac pe mulți autori biblici să-i atribuie cartea lui Ieremia, cum susține de altfel și tradiția iudaică.

e. Autoritatea cărților

Autoritatea istorică a cărților se reazemă pe autoritatea izvoarelor consultate și utilizate de autor. Reproducându-se aceste izvoare, pe alocuri cuvânt de cuvânt, expresiile nu se potrivesc întotdeauna. Cât privește însă adevărul fondului, acesta se confirmă și prin aceea că autorul cărților Paralipomena se folosește de aceleași izvoare, fără să fie în contradicție cu cărțile Regilor. Acum fiind în epocă istorică, iar istoria biblică găsindu-se în legătură cu multe persoane și evenimente ale timpului, cercetările mai noi și datele istorice profane aruncă lumină asupra celor cuprinse în aceste cărți. Meșa, regele Moabului din timpul lui Ahab, este o persoană istorică bine cunoscută. Tot așa regele Ful (Tiglat Pilazar III), Salmanasar, Sargon, Nabucodonosor, Evil Merodac, Hofra ș. a. Este adevărat că multe date din tabelele cronologice ale regilor lui Iuda și Efraim nu consună, respectiv sincronismul nu se poate stabili perfect, dar greșeala în numere este pusă de toți bibliștii în sarcina neglijenței copiștilor. De altfel, în fixarea datelor cronologice antice, sunt dificultăți în general cauzate de lipsa de cunoaștere exactă a calculului contemporan. În antichitate nu toate popoarele au avut același calcul. Nici anul nașterii Mântuitorului, termen de orientare cronologică în comun acceptat, nu este cunoscut cu precizie.

Autoritatea divină a cărții o atestă primirea ei în canonul iudaic și în cel creștin. Mântuitorul Hristos le tratează ca divine: „Și adevăr vă spun că multe văduve erau în Israel în vremea lui Ilie, când s' a închis cerul trei ani și șase luni...” etc. (Le 4, 25; 3 Rg 17,9 ș. u.). Sfântul Iacob arată eficacitatea rugăciunii prin exemplul lui Ilie (Iac 5, 17; 3 Rg 18, 35, ș. u.). Iar Sfântul Pavel reproduce din aceste cărți ca din Scriptură: „Sau nu știți ce zice Scriptura despre Ilie? cum lse ruga lui Dumnezeu

împotriva lui Israel zicând: Doamne, pe proorocii Tăi i-au omorât, jertfelnicele Tale le-au surpat și eu am rămas singur și ei umbla după sufletul meu! Dar ce-i spune dumnezeiescul răspuns!': Mi-ampus deoparte șapte mii de bărbați, cei ce nu și-au plecat genunchiul în fața lui Baal” (Rm 11, 2-4; 3 Rg 19, 10).

/ Adevărul istoric al cărților

Adevărul istoric al cărților 3 și 4 Regi îl confirmă monumentele istorice descoperite, descifrate și studiate în timpurile mai noi.

a) Biruința regelui Șişac al Egiptului asupra lui Roboam (anul 928 î. H.; vezi 3 Rg 14, 25 ș. u.) este sculptată pe un pilon al templului zeului Amon din Karnak (Egiptul de Sud). Pe acest monument zeul Amon are în mâna stângă o sabie în formă de seceră, iar cu dreapta ține în cătușe cinci rânduri de persoane captive (65 la număr). Regele Șişac ține de păr o ceată de israeliți. Deasupra acestora, zeita protectoare a cetății ține în cătușe 91 persoane. Cei încătușați (în total 156 persoane) au pronunțate și certe trăsături evreiești: barbă și nas încovoiat. Fiecare are pe piept semnul unei cetăți fortificate (formă ovală, cu dinți), în care este înscris numele cetății. Multe din aceste nume sunt roase de dintele vremii, totuși s'au păstrat unele nume de cetăți din Palestina: Rabbot, Taanak, Sunem, Rehob, Mageddo, Gabaon, Aialon, Socho, Adulam. Cele trei din urmă au fost fortificate de însuși Roboam (2 Par 11, 7-10). O inscripție cuprinde numele Iudha-me-le-c. Champollion interpretează această inscripție: „Regele Iuda”, iar alții după el, „Regele lui Iuda”. Astăzi însă, egiptologii au abandonat această interpretare, căci cred, pe drept, că localități nu se coordonează cu regat. Egiptologul Maspero și, alături de el, Flinders Petri interpretează: „regele din Iehud”, localitate care se află în tribul Dan (Ios 19, 45). Dificultatea că între cei captivi se află și persoane din regatul de nord (Iehud, Rabbot, Taanak, Sunem, Rehob, Mageddo), al cărui rege, Ieroboam, în timpul acela era în prietenie cu Șişac, Maspero o explică astfel: în listele triumfale, după obiceiul egiptean, se cuprind și nume de localități neocupate, dar tributare și suzerane. Or, în acest timp, regatul de nord era sub suzeranitatea faraonului.

b) Inscripția celebrului monument Zakir, descoperit de consulul general francez H. Pogon în Siria, la sud-vest de Aleppo, în anul 1903, tradusă, editată și comentată de el în 1908, de asemenea confirmă unele date biblice din timpul regilor. Acest monument de piatră (azi numai în câteva bucăți) se crede că a fost un bloc înalt de 2 m, lat de 75 cm și gros de 30 cm (azi se păstrează în Muzeul Louvre). Mai mult de jumătate din inscripție s'a putut reface din bucățile care s'au păstrat.

Monumentul este ridicat de Zakir, regele Hamatului și Laasului, și este închinat lui Alur (zeu?). După textul inscripției, Zakir este asediat în orașul Hazrah de o coaliție de 17 regi, în fruntea cărora era BarHaad, fiul lui Hazael, regele Aramului. Zakir ceru ajutorul lui Baal Şemin (zeul principal al arameilor). Zakir reuși să-și consolideze domnia prin înlăturarea primejdiei. Atât spune inscripția.

Mai multe numiri din această inscripție se află și în Biblie: Hamat, Bar Hadad (Benhadad în Sfânta Scriptură), Hazael, Aram, Hazrah (Hadrac în Sfânta Scriptură).

Hamatul, fără îndoială, este identic cu cel din Scriptură. În timpul regelui David, este capitala imperiului Aram (2 Rg 9, 9; 1 Par 18, 3). În timpul profetului Amos însă e cetate mare (Amos 6, 2). În timpul regelui Iezechia este distrus de asirieni (4 Rg 13, 34). Deci inscripția datează dinaintea secolului VIII î. H. Despre Benhadad și Hazael, de asemenea, vorbește Scriptura. Hazael, tatăl lui Benhadad III, cucerește tronul Damascului prin uciderea lui Ben Hadad II (2 Rg 9, 10). Hazael poarta mai multe războaie cu Ioram, Ohozia, Iehu și Ioahaz și răpește mai multe provincii din regatul de nord. Probabil că înfrângerea suferită de Benhadad al III-lea, fiul lui Hazael, din partea lui Zakir, despre care vorbește inscripția, a făcut posibil ca Ioas să recucerească cetățile și ținuturile pe care le răpise Hazael lui Ioahaz (4 Rg 13, 25). Indirect confirmă acest monument și referatul biblic de la 4 Rg 20,1, unde se spune că Benhadad (II) adună împotriva Samariei 32 regi. Se vede că regii Siriei aveau obiceiul și posibilitatea de a forma coaliții de regi pentru scopurile lor cuceritoare sau de jaf.

c) După 4 Rg 20, 2 (2 Par 32, 2-4; Is 22, 11; Sir 48, 17), regele Iezechia (727-699) a construit un apeduct care furniza apă în Ierusalim. Acest fapt este confirmat de inscripția Șiloe, aflată în 1881 la intrarea în acest canal. E drept că inscripția nu amintește numele regelui sub care s'a construit, dar după părerea savanților în materie de scriere antică, inscripția cu litere feniciene se potrivește cu timpul lui Iezechia.

Acest canal subteran ducea apă din izvorul Gihon, azi numit izvorul „Fecioarei Măria”, în scâldătoarea Siloam, unde Mântuitorul îl trimite pe orbul din naștere să se spele (In 9, 11). Inscripția este descrisă și analizată de Vigouroux: **Dictionnaire de la Bible**, I, col. 805-807.

g. Idei mesianice în cărțile 3 și 4 Regi

Textele din cărțile 3 și 4 Regi aduc o contribuție prețioasă evoluției ideilor mesianice. Persoana în jurul căreia se grupează este Solomon, înțeleptul cărturar al epocii sale. Un atare text este 3 Regi 9, 5. El face parte din grupul „împărăția veșnică”. „Atunci tronul domniei tale peste Israel îl voi ridica pentru vecie, așa cum i-am grăit lui David, părintele tău, zicând: «Nu-ți va lipsi bărbat cărmuitor în Israel-»”.

Avem aici făgăduința că tronul împărăției lui Israel va fi totdeauna ocupat. În conformitate cu această profeție nu va lipsi niciodată domnitorul din viața regală a lui Solomon. Solomon este trecător, dinastia lui însă este eternă, cum eternă va fi și împărăția întemeiată de un descendent celebru din familia lui Solomon. Împărăția aceasta dăinuiește în veci, căci veșnicia îi este garantată de caracterul omului reprezentativ pe care-l vizează textul, care va fi un descendent înrudit trupest cu înțeleptul Solomon.

Astfel, acest text aduce știrea că se apropie epoca pentru făurirea împărăției visate din moși-strămoși. Solomon este prototipul omului care-i adună pe credincioși în împărăția aceea.

Bibliografie

Comentarii: Origen (omilii); Sfântul Ioan Hrisostom (predici); Procopie din Gaza (comentariu); Teodoret (chestiuni la Rut); Themius (ed. 2), 1873, Keil (ed. 2), Leipzig, 1876; Hummelauer (cat.), Paris, 1886; Meignan, Paris, 1888; Crampon Lille, 1898 (fr.); I. Benzinger, Edinburg, 1899; Kittel, 1900; A. Sanda, Munster, 1911; A. R. Kennedy, 1915; W. G. Blackie, London, 1917; Landsdorfer, 1927; Montgomery, Heisnam (engl.), 1951; M. Rehm, **Die Bucher der Konige**, 1954; Snaith, Lockman, Colkins, 1954; **Biblia din Ierusalim**, R. de Vaux (2) 1958; Honor, **Kings. I**, 1962; Wurthwein 1963; I. Grav, **I and II Kings**, Westminster, 1963; J. Leveque, **Le livre des Rois** (în „Le Journal de la vie” nr. 50), 1971.

7. Cărțile Paralipomena

a. Numele cărților

Și aceste cărți, asemenea cărților Regilor, în textul original ebraic, la început, au format o singură carte, până la Daniel Bomberg. Traducătorii alexandrini însă și Fericitul Ieronim le tratează ca două cărți. În Vulgata se numesc Cronici, în Septuaginta se numesc *παράλειπομένων* de la verbul *παράλειπω* - a omite, numire care după Sinopsa pseudoatanasiană ar avea în vedere cuprinsul lor, adică a celor omise din cărțile Regilor. La latini, câteodată se numesc tot așa: Paralipomenae. După această numire, acestea ar fi o întregire a cărților Regilor. Concepția și numirea aceasta însă nu e cu totul potrivită, pentru că ele întregesc istoria din Regi numai în anumite locuri. Scopul lor adevărat nu este identic cu al cărților Regilor.

b. Cuprinsul cărților

Cărțile Paralipomena se pot împărți în trei părți.

Partea I (1 Par 1-9) expune genealogia acelor seminții care sunt în legătură mai intimă cu casa lui David și cu templul. Genealogiile încep cu Adam, trec peste toate genealogiile din Facere, inclusiv ale popoarelor și triburilor străine. Se expun în continuare genealogiile poporului biblic, în special ale triburilor lui

Iuda, Levi și Veniamin. Se adaugă apoi o inscripție a celor din aceste triburi ce locuiesc în Ierusalim.

Partea a II-a (1 Par 10-29), se ocupă de activitatea lui David în scopul organizării cultului divin. Tronul lui David se întărește, cetatea Ierusalimului este ocupată. Locul cultului divin se stabilește în Sion. Deși David intenționa să zidească templul, Dumnezeu îl oprește de la aceasta. Zelul față de casa Domnului este răsplătit de Dumnezeu cu promisiunea măreață despre eternitatea tronului lui și cu biruințele repurtate asupra dușmanilor. Dumnezeu arată locul templului viitor, pentru ridicarea căruia David adună material. Stabilește serviciile preoților, ale leviților, și regulile de administrare publică, îndemnă stăruitor pe Solomon și pe înalții dregători să se îngrijească de construirea unui locaș măreț lui Iahve.

Partea a III-a (2 Par 1-36) începe cu istorisirea domniei lui Solomon. Se descrie apoi zidirea templului și târnosirea lui. Se descrie domnia regilor lui Iuda până la nimicirea împărăției lui Israel, care au avut războaie cu regii din Israel: Roboam, Abia și Asa, și a acelor care au avut relații amicale: Iosafat și Ioram. Dintre regii următori ai lui Iuda se amintesc Ioas, Amasia, Iotam, Mânase și Iosia, arătându-se importanța lor în cele sfinte. Se expun cauzele căderii regatului lui Iuda. În cele două versete din urmă se află începutul edictului lui Cyrus pentru întoarcerea evreilor din robie (2 Par 36, 22-23).

c. Scopul cărților

Scopul autorului este să-i îndemne pe iudeii întorși în patrie la observarea Legii. Aceasta o face cu îndemnuri din istorie, care arată că starea fericită sau nefericită a poporului depinde de observarea sau neobservarea Legii. Pentru aceasta autorul dă o mare importanță casei lui David, a cărei genealogie o dă până la timpul lui Neemia, deoarece această casă a rămas în strânsă legătură cu templul, cu cultul și cu însăși Legea Domnului. Genealogia celorlalte seminții și domnia regelui Saul o amintește numai tangențial, în măsura în care cunoașterea lor e necesară pentru păstrarea firului istoriei. Din viața și activitatea lui David omite tot ce nu e în legătură cu activitatea lui de organizare a cultului, de exemplu războaiele, adulterul etc. în asemenea mod tratează și istoria lui Solomon. Mare importanță dă regilor care s-au distins prin reprimarea cultului idoleșc: Iosafat, Iezechia, Iosia. Autorul are solicitudine deosebită față de preoție și leviți, a căror genealogie o dă. Cu toate că are deosebită considerație față de cultul divin, autorul nu omite a arăta că starea religioasă determină, în cea mai mare măsură, starea de fericire și de pace internă și externă a poporului.

Toate acestea justifică părerea că autorul, cu scrierea cărții sale, a avut în vedere un scop religios. Deci părerea celor vechi, că autorul ar fi voit să completeze istoria cărților Regilor, nu corespunde cuprinsului.

d. Unitatea cărților

Cărțile Paralipomena fiind scrise cu un scop unitar, implicit presupun și unitatea autorului. La scriere, autorul s'a folosit de mai multe izvoare scrise, de cuprins istoric și profetic. Izvoarele de cuprins istoric sunt: Cronica regelui David, Cartea regilor lui Israel, Cartea regilor lui Iuda și Israel, Cartea regilor lui Israel și Iuda, apoi un Midraș. Multe izvoare vor fi comune cărților Regilor și Paralipomena. Autorul mai consultă și liste genealogice (1 Par 5, 7), ceea ce pare a fi stat la dispoziția lui într'un timp când era pronunțată tendința de a se afla cine e de seminție pur evreiască, dat fiind că, după căderea lui Israel și după robia babilonică, poporul s'a amestecat cu alte neamuri.

În afara cărților de cuprins istoric, autorul utilizează și scrieri profetice: cuvintele lui Natan, cuvintele lui Gad, proorocia lui Abia din Silo, viziunea lui Iedo, cuvintele lui Șemaia, Iddo, Iehu, Amos, Hozai.

e. Timpul scrierii cărților

Cât privește timpul scrierii, este cert că ele sunt scrise după ieșirea edictului lui Cyrus, deci după 538. Se poate determina timpul scrierii și mai de aproape. Autorul scrie în timpul dominației persane, deoarece moneda în circulație este daricul, iar lunile, după obicei persan, se numără și nu se numesc cu nume propriu. În timpul dominației grecești, deci după Alexandru cel Mare, moneda în circulație era dragma, iar lunile se numeau cu nume proprii. Dacă vom mai considera că scopul cărții este îndemnarea iudeilor la observarea Legii, ca singură condiție a ajutorului divin și a fericirii poporului, vom putea afla și mai exact timpul scrierii. Niciodată acest lucru n'a fost mai vădit și niciodată n'a putut prinde mai bine decât în timpul imediat după întoarcerea din robie, căci atunci a cunoscut poporul că abaterea de la Legea Domnului aduce ruină politică, socială și religioasă. Deci mediul cel mai potrivit pentru scrierea acestor cărți este timpul reorganizării religioase de după robie. Nici limba ebraică în care sunt scrise cărțile nu-și avea rostul mai târziu. Influențele aramaizante, de asemenea, indică epoca lui Ezdra, ca și aramaismele din cărțile lui Ezdra și a lui Neemia.

Cât privește persoana autorului, trebuie să ne gândim la bărbatul providențial al acelor timpuri, la însuși Ezdra, care a dezvoltat o bogată activitate literară și care, la timpul său, a fost singurul indicat să scrie, ca și concepție, o carte ca aceasta. Pe Ezdra îl arată ca autor și asemănarea mare ce există între această carte și cartea lui Ezdra cu privire la limbă, stil și bogăția lexiconului. Aproape cu aceleași cuvinte se descriu serbările religioase (față de care autorul are predilecție), aceleași sunt și sacrificiile de adus în anumite zile (1 Par 15, 6; Ezdra 5, 10), aproape aceleași sunt și genealogiile (1 Par 1, 6; Ezdra 3). Alt timp și altă persoană pentru scrierea cărților cu greu se poate concepe. Talmudul, în tratatul Baba Bathra, spune următoarele: „Ezdra a scris cartea sa și genealogiile

Paralipomenelor". Identitatea autorului acestor cărți nu înseamnă ca această carte să fie socotită una cu cartea lui Ezdra, căci în tradiția iudaică și creștină aceste cărți sunt cunoscute drept cărți independente. Traducătorii alexandrini le traduc ca scrieri independente de cartea Ezdra propriu-zisă.

f Autoritatea istorică a Paralipomenelor

Deoarece cele relatate de această carte sunt o strălucită dovadă despre existența și practicarea dispozițiilor din Pentateuh relativ la cultul divin, deci implicit arată existența legislației mozaice înainte de pretinsul timp al compunerii, după teoria lui Wellhausen, critica negativă vrea să le lipsească de orice autoritate istorică. Cartea este studiată foarte amănunțit și este comparată cu celelalte cărți de cuprins asemănător, exploatându-se în favoarea tezei negative orice fel de deosebire, fie ea cât de mică. Se aduc fel de fel de obiecții împotriva autorității ei. Iată câteva din aceste obiecții:

La transcrierea izvoarelor autorul, intenționat sau din ignoranță, a denaturat sensul original, cum ar fi cazul de la 2 Par 9, 21, unde se spune că anumite corăbii ar fi făcut drum spre Tarsis, când în realitate la 3 Regi 10, 22 „*corăbiile Tarsisului*” înseamnă corăbii potrivite pentru cale maritimă lungă, iar nu corăbii care merg spre Tarsis. Făcând abstracție de faptul „că nimic nu ne împiedică să înțelegem și la 2 Par 9, 21 tot corăbii potrivite pentru drum lung, identificarea Tarsisului biblic cu Tarsisul Spaniei nu e absolut necesară, cu atât mai mult cu cât clin Spania nu se putea importa „*aur, argint, fildeș, maimuțe și păuni*”. Poate să fie vorba de vreun alt Tarsis, localitate geografică azi necunoscută. Din Ețion-Gheber, port pe coasta Mării Roșii, de altfel cu greu ar fi făcut corăbiile cale spre Spania. Mai degrabă spre Indii, patria încărcăturilor amintite în Scriptură. Mai sunt și alte obiecții de acest fel, care însă pot fi explicate ca aceea de mai sus.

Autorul a reproduș unele narațiuni în mod greșit. De exemplu, la 1 Par 19, 4, se spune că Hanun a tuns bărbile dregătorilor lui David, pe când la locul transcris din 2 Rg 10, 4 se vede că Hanun tunde numai pe jumătate bărbile dregătorilor. Acest caz și altele asemănătoare arată numai că autorul Paralipomenelor are tendință de abreviere a unor narațiuni, lucru în general constatat. De altfel, în amândouă cazurile este vorba de același lucru: tunderea bărbilor. Unul cu amănunt (2 Regi), altul sumar (Paralipomenaj. Nicidecum însă nu e caz de contradicție.

Mai gravă este acuzația criticii negative că autorul Paralipomenelor falsifică istoria, cu scop religios, și că și-a compus cartea pentru glorificarea stării preoțești, însă autorul nostru a avut un scop determinat: de a scrie istoria cultului lui Iahve. E natural că, având acest scop, a fost necesar să-și aleagă materia în așa fel, încât să fie potrivită scopului, deci să trateze evenimentele și persoanele sub aspectul scopului. A scrie istorie dintr'un anumit punct de vedere nu e totuna cu falsificarea istoriei.

în fine, se mai obiectează că autorul utilizează ca izvor un Midraș (2 Par 24, 27), ceea ce înseamnă legendă. Deci însuși autorul nu pretinde istoricitate. E adevărat că Midraș, în literatura rabinică de mai târziu, înseamnă legendă. După etimologie însă, Midraș (de la verbul $\Gamma\Pi$ = *daraș*) înseamnă învățătură. Școala sinagogală și azi se numește „beth hamidraș”.

Autoritatea istorică a cărții, de altfel, este confirmată și de izvoarele pe care autorul le utilizează și le citează. Variantele de text destul de numeroase la această carte se explică prin corupere. Chiar și Fericitul Ieronim constată: „*Vă vorbesc slobod, aceasta carte este atât de alterată în codicii greci și latini, încât ai impresia că nu a fost scrisă în limba ebraică, ci într'o limbă barbară sarmatică*” (Prefață la cărțile Paralipomena).

Autoritatea divină a cărții o confirmă consecvența ei primire, nediscuțată, atât în canonul iudaic, cât și în canonul Bisericii creștine.

Bibliografie

Dintre cei vechi doar Teodoret tratează unele probleme în legătură cu 1 și 2 Paralipomena. Comentarii: Keil, Leipzig, 1870; Neteler, Munster, 1872; Clair, Paris, 1880; Cercii, 1889; Crampor, Paris, 1898; Benzinger, 1901; Kittel, 1902; Hummelauer, 1905; Schlsgl, 1911; Rotstein, 1927; Galling, 1954; Rudolf, 1955; M. Rehm, 1958; Van der Born, 1960; Treedman, **The Chronicler's Purpose**, 1961; Stinespring, 1962; I. Myers, **I and II Chronfcler**, New-York, 1965; Erank Michaeli, **Les livres des croniques...**, Neuchatel, 1970.

8. Cărțile Ezdra și Neemia

a. Titlul cărților

Aceste două cărți, la evrei, formau o singură carte, cum ne spune Eusebiu (H.E. 6,25), Fericitul Ieronim (**Ep. 53 adPant**) și **Talmudul** (Trat. Baba Bathra). În realitate trebuie socotite ca două părți ale aceleiași lucrări. Motivul divizării în două sunt cuvintele de la Ezdra 11,1, cu care începe azi cartea Neemia. „*Cuvântul lui Neemia, fiul lui Hacalia. Și a fost că în luna Chislev, în anul al douăzecilea, eram L: curtea regală din Suza*” (Ne 1, 1).

Cărțile tratează evenimentele în legătură cu întoarcerea evreilor din robia babilonică și în legătură cu restaurarea vieții lor religioase și politice. Cartea, foarte potrivit, se împarte în două părți, căci cartea Ezdra istorisește restaurarea templului și a cultului divin, iar partea a doua, cartea lui Neemia, vorbește despre restaurarea cetății Ierusalimului și reînnoirea legământului încheiat cu



Studiul Vechiului Testament

Dumnezeu. Cartea fiind fragmentară, compusă din mai multe documente ale timpului, nu are unitate perfectă și nici evenimentele nu au succesiune istorică cronologică.

b. Cuprinsul cărților

Partea I (Cartea Ezdra, capitolele 1-6). Cyrus, regele perșilor, după doborârea Babilonului (538 î. H.) dă un edict în sensul căruia iudeii captivi se pot întoarce în patria lor, cu toate bunurile lor, luând cu ei și vasele sacre, răpite de Nabucodonosor din templul din Ierusalim. Totodată li se dă iudeilor voie să poată aduna daruri pentru rezidirea templului Dumnezeului lor. Sub conducerea principelui Seșbațar și a arhiereului Iosua, după promulgarea acestui edict se întoarce în patrie primul lot de captivi în număr de 42.360 persoane din tribul lui Iuda și Veniamin. Între cei întorși erau 4.289 preoți, 74 leviți, 128 cântăreți, 139 portari ai templului și 392 servi de la templu. Ajunși în Ierusalim, ridică jertfelnic pe locul jertfelnicului din templul lui Solomon, aduc jertfă și sărbătoresc Corturile. În anul al doilea al întoarcerii, în luna a doua (anul 536 î. H.), așază temelia noului templu. Edificarea însă întâmpină dificultăți. Pe de o parte unelțirile samarinenilor, pe de altă parte și sărăcia poporului (era an de secetă și de foamete) fac ca zidirea templului să fie întreruptă pentru câțva timp. Lucrările sunt reluate abia după 16 ani, în anul al II-lea al domniei lui Darius (521-485 î. H.), la îndemnul profeților Agheu și Zaharia. Totuși satrapul persan al provinciei de dincolo de Eufrat încearcă din nou să împiedice rezidirea. Înlăturată fiind și această piedică, edificarea se termină în anul al VI-lea al domniei lui Darius (anul 515 î. H.). Templul se târnoșește în mijlocul unei mari bucurii. Se aduc jertfe și se sărbătoresc Pastile.

Partea a II-a (Cartea Ezdra, capitolele 7-10). Între cei rămași în Babilon, după întoarcerea primului lot, a fost și familia preotului Ezdra, „cărturar iscusit în Legea lui Moise” (Ezdra 7, 6). Acesta află de starea conaționalilor săi din Ierusalim. În anul al VII-lea al domniei lui Artaxerxes (anul 458 î. H.) vine acasă, aducând cu sine și un decret împărătesc care asigură iudeilor multe favoruri, între altele, o dată cu Ezdra se poate întoarce în țară orice iudeu care dorește. Ezdra capătă daruri din vistieria publică și din casa personală a regelui, pentru „casa Domnului”, vistiernicul provinciei de dincolo de Eufrat are să dea lui Ezdra 100 talanți de argint, una sută cori de grâu (un cor este egal cu 370 kg), una sută bați vin (un bat este egal cu 37 litri), una sută bați untdelemn, iar sare fără socoteală (Ezdra 7, 22). Slujitorii templului sunt scutiți de sarcini publice. Decretul împărătesc căpătat de Ezdra asigură poporului iudeu trai propriu, privat și religios, după legile proprii, fiind supuși legilor țării numai cât privește viața publică și civilă. Ezdra, la întoarcere, este însoțit de 1500 iudei și 260 leviți.

Partea a III-a (Cartea Neemia, capitolele 1-13). Iudeul Neemia petrece la curtea regală ca paharnic al reginei și al regelui Artaxerxes. El află de starea tristă

politică și religioasă a conaționalilor săi din Ierusalim. În anul al XX-lea al domniei lui Artaxerxes (445 î. H.), el cere și obține să se rezidească Ierusalimul și ruinele lui. Ajuns în patrie, inspectează zidurile orașului și lucrul de reedificare îl încredințează familiilor, fiecareia după puterile ei. La această lucrare se angajează și locuitorii satelor învecinate. Însuși arhiereul Eliașib își dă concursul. Samarinenii nu văd însă cu ochi buni refacerea zidurilor. Acestora li se alătură și Sanbalat Horonitul (din Bet Horon), localitate la nord-vest de Ierusalim. După 20 ani Sanbalat ajunge satrap al provinciei Samaria, împreună cu un oarecare Tobie. La început toți aceștia își bat numai joc de strădaniile poporului. Când însă văd că lucrul de reedificare progresează, încearcă să împiedice lucrarea prin viclesug, voin să-l suprimă pe Neemia, mai apoi să-l discrediteze în fața poporului. Pe lângă împrejurările potrivnice externe, munca a fost împiedicată și de unele dificultăți interne. Mulți locuitori au fost greu asupriți de culegătorii de dăjdii publice. Însă Neemia îmbărbătează poporul. Pentru orice caz de atac fățiș străin, poporul este pregătit pentru apărare. „Și așa ne-am dus lucrarea mai departe: jumătate din ei stăteau cu lăncile gata, din revărsatul zilei până la ivirea stelelor” (Ne 4, 21). După 52 zile de supreme încordări, reedificarea zidurilor se termină în 25 Elul, anul 445 î. H.

După terminarea zidurilor orașului urmează restaurarea vieții religioase și morale. Neemia duce această lucrare la bun sfârșit cu ajutorul preotului Ezdra. În ziua întâi a lunii Tișri, Ezdra citește și tălmăcește în fața poporului Legea lui Moise. Apoi între 15 și 22 Tișri se ține sărbătoarea Corturilor. În fiecare zi se citea și se tâlcuia din Lege. În ziua de 24 a lunii se reînnoiește legământul de observare a Legii, care se redactează în scris și este semnat de mai-marii poporului (Ne 10,1). Cu aceasta ocazie poporul se leagă cu jurământ că nu va mai încheia căsătorii cu străinii, sâmbăta și în zilele de sărbătoare nu va lucra, va ține anul sabatic, -vă da dajdie culturală anuală pentru templu (o treime de siclu), va da și va căra lemne pentru arderea jertfelor după cum îi va veni rândul la sorți, pentru jertfe și întreținerea persoanelor eclesiastice va da anual pârgă și întâi născuți, iar pe leviți îi va scuti de zeciuială (aceste dispoziții, respectiv angajamente, au format baza iudaismului de mai târziu).

După isprăvirea acestora, Neemia, după o ședere de 22 ani în țară, se întoarce în Susa. În absența lui însă starea religioasă decade. Poporului i s'au părut dureroase mai ales angajamentele de întreținere a preoților și leviților, și oprirea căsătoriei cu străini. Neemia, aflând noua stare de lucruri, vine iarăși în Ierusalim. Curmă abuzurile și aplică măsuri drastice celor vinovați. Fiul arhiereului Eliașib (Mânase?), care era căsătorit cu fiica satrapului Sanbalat, este excomunicat.

Din cuprinsul general al cărții se desprinde faptul că persoana principală în restaurarea vieții poporului este preotul Ezdra. El, într'adevăr, are mari merite pe terenul acesta. Restaurarea vieții poporului biblic nu se putea închipui fără restaurarea vieții religioase, căci credința era steagul unității lui și religia mozaică era chezașia fericirii. În carte au o deosebită frumusețe literară și o înaltă concepție

religioasă: rugăciunea lui Ezdra (9, 5-15), libertatea lui Neemia (capitolul 5) și reînnoirea legământului (Ne 8-9).

c. Scopul cărților

Scopul principal al cărților Ezdra și Neemia este arătarea fidelității divine. Cartea arată că Dumnezeu, conform făgăduințelor Sale, a readus poporul din robie și l-a ajutat să-și restaureze cultul, viața națională și politică. Poporul, la rândul său, are datoria să păstreze restaurarea obținută cu atâtea eforturi și sacrificii. Cum că această carte privește generațiile viitoare se vede de acolo că în carte sunt istorisite lucruri care, pentru contemporani, fiind bine cunoscute, nu au nici un rost. Contemporanii au cunoscut, de exemplu, familiile reîntoarse cu Ezdra, familiile locuitorilor din Ierusalim în timpul lui Neemia, pe bărbații care și-au părăsit soțiile de neam străin etc. Au fost cunoscute contemporanilor decretul regești referitoare la întoarcerea captivilor în Palestina, cele referitoare la reedificarea templului și a zidurilor Ierusalimului. Părerea unor autori mai noi că Ezdra-Neemia și cărțile Paralipomena, scrise amândouă de Ezdra, ar fi o singură carte, nu poate fi acceptată nici pentru motivul că aceste cărți nu au același scop. Cărțile Paralipomena arată faptele mărețe ale străbunilor, cu scopul de a fi pildă contemporanilor pentru ducerea la îndeplinire a restaurării, iar cartea Ezdra-Neemia îi îndeamnă pe urmași la conservarea restaurării religioase. Ezdra, în lucrările sale, privește cu un ochi în trecut și cu celălalt în viitor, grija lui de căpetenie fiind observarea Legii, ca și cheazăia împlinirii misiunii pe care Dumnezeu o destinase iudeilor și pentru care a ales acest popor și l-a ocrotit în mod special.

d. Originea și autorul cărților

Părerea generală este că Ezdra-Neemia este o carte compusă din mai multe fragmente contemporane. Redactarea diferitelor izvoare într-o singură carte o face Ezdra însuși. După părerea altora, redactarea o face alt bărbat din timpul de mai târziu, dar apropiat lui Ezdra. Izvoarele utilizate de autor sau redactor sunt reproduse întocmai. Așa se explică caracterul mozaic al întregii lucrări. Izvoarele principale, aproape covârșitoare din carte, sunt niște consemnări autentice făcute de înșiși Ezdra și Neemia. Astfel, fără orice îndoială, și de comun acord cu toți criticii, se atribuie lui Ezdra ca autor, respectiv lui Neemia, toate acele părți unde Ezdra, respectiv Neemia vorbesc la persoana întâi. Însă afară de aceste părți, necontestat autentice, Ezdra a scris și alte părți de cuprins istoric, fiind bine cunoscută înclinarea lui spre însemnarea faptelor istorice în carte, cum o făcuse pentru trecut în Paralipomena. Nu e lipsită de temei părerea că afară de părțile care relatează documente contemporane autentice sau care din cauza întrebuintării persoanei întâi în vorbire, sunt scrise vădit de altă persoană, celelalte trebuie

atribuite lui Ezdra. Astfel, de exemplu, cele spuse în 7, 1-10, și întreg capitolul 10, cu tot dreptul pot fi atribuite lui Ezdra, deși se vorbește la persoana a III-a, inclusiv laudele aduse sieși (7,6,10,11), care sunt adevărate, deci istorice pot fi relatate. De altfel, Ezdra, ca un al doilea Moise, era chemat să săvârșească tot ce a săvârșit, isprăvile lui să le și scrie, cum făcuse și Moise. În carte, pe lângă documentele istorice comunicate, se disting clar cinci scrieri: scrierea despre faptele lui Ezdra (Ezr 7-10), o scriere asemănătoare a lui Neemia (Ne 1-7) și alte trei scrieri anonime (4, 18-25; 3-6; 6, 19-22).

O singură obiecție rezonabilă se poate face împotriva lui Ezdra, ca autor principal. Anume: cartea presupune că Ezdra ar fi trăit până în timpul arhierului Iadua (Ne 12,11), arhieru care ar fi identic cu cel amintit la Iosif Flaviu, ca fiind contemporan cu Alexandru cel Mare (**Ant** 11, 8), ceea ce cu greu se poate admite. Această dificultate însă nu e gravă, căci se poate explica sau prin aceea că Ezdra a ajuns, într'adevăr, la adânci bătrânețe, sau prin aceea că Iadua, amintit la Iosif Flaviu, nu este identic cu cel amintit la Neemia, ci este un omonim al lui. În primul caz, Ezdra ar fi avut la această dată 120 ani, ceea ce nu este imposibil. De altfel, unii autori sunt de părere că Ezdra ar fi venit în Palestina în anul al VII-lea al domniei lui Artaxerxes I Longimanus (465-423 î. H.), iar alții că ar fi venit sub Artaxerxes III Mnemon (405-358). În primul caz, Darius Persanul, amintit la Neemia 12, 22, ar fi Darius Notus (424-405), în cazul al doilea, Darius III Codomanul (336-331).

e. Autoritatea istorică a cărților

Autoritatea istorică a cărților o confirmă documentele publice autentice pe care le citează, respectiv le reproduce, și consemnările, de asemenea autentice, făcute de cele mai indicate persoane contemporane (Ezdra și Neemia). Deoarece cartea nu face nici o amintire despre vreo minune, nu este contestată nici de raționaliști, adversarii cărților sfinte. Stările presupuse în carte sunt identice cu cele cunoscute din cărțile profeților contemporani: Agheu, Maleahi, Zaharia. Obiecțiile, de mică importanță, scoase din deosebiri de nume, din lista celor repatriați sub Zorobabel (Ezdra 2, Neemia 7), se pot explica ușor prin aceea că coruperea numelor este frecventă, sau se pot atribui greșelilor copiștilor. Scrierile profane și istorice contemporane confirmă deplin cele cuprinse în această carte, cu privire la stările din imperiul persan. De altfel, cronologia precisă a cărții, precum și descrierile topografice-geografice detaliate, nu lasă nici o îndoială referitor la autoritatea lor. Limba originală ebraică, aramaizantă, și părțile aramaice (Ezdra 4, 8-6, 15 - împiedicarea construirii templului și 7, 12-26 - edictul lui Artaxerxes) confirmă același lucru.

Din cartea Ezdra-Neemia nu se face nici o citare sau nici măcar aluzie în scrierile Noului Testament. Autoritatea divină însă atestă primirea ei în canon atât de către evrei, cât și de către Biserica creștină.

f. Observații istorice

a) Poporul biblic de la Avraam până la Patriarhul Iacob se numește popor evreu (Fc 14,13), de la Patriarhul Iacob se numește în general poporul Israel, iar după întoarcerea lui din robia babilonică se numește popor iudeu. Greșit se vorbește deci despre iudei înainte de Iacov, deoarece din robie se întorc aproape numai captivi din tribul lui Iuda, numirea de iudeu este îndreptățită după această dată.

b) Șeșbațar amintit de Ezdra 1,11 și 5,4, după părerea celor mai mulți autori biblici (H. Ewald, E. Schrader, H. Zshokke, H. Lesetre, Schoepfer-Pelt, van Hoonacker, V. Tarnavski ș. a.) este identic cu Zorobabel, de la Ezdra 2, 2, Neemia 7, 7, deși alți autori cred că aceștia sunt două persoane distincte (E. Renan, E. Maier, C. Maspero, L. Gauthier, I. Nikel ș.a.).

Identitatea însă o arată îndeajuns următoarele:

a) După Ezdra, capitolul 1, Cirus ordonă vistiernicului Mitridate să predea lui Șeșbațar, voievodul (III3 - *pehah*) Iudeii, vasele sacre răpite de Nabucodonosor, ca el să le aducă acasă în Ierusalim. În capitolul 2 al cărții Ezdra, în fruntea celor întorși în patrie se află amintit Zorobabel și Iosua ca conducători ai caravanei, iar despre Șeșbațar nu se află nici o amintire în întreg capitolul.

b) După raportul satrapului Tatnai către regele Darius, temelile templului din Ierusalim le-a pus Șeșbațar, cârmuitorul țării. Iar după profetul Agheu (2, 2), în timpul construirii templului guvernator era Zorobabel (mai vezi și Ag 1, 1-14; Za 4, 6-10).

Împotriva identității Șeșbațar-Zorobabel ar fi numai textul din 2 Par 3, 17-19, unde se vorbește de Senațar, care ar fi identic cu Șeșbațar. Argumentele tezei contrare însă sunt mai concludente. Nici identificarea Senațar-Șeșbațar nu e peste orice îndoială, deoarece Zorobabel, consecvent, se numește fiul lui Salatiel (1 Par 3, 17; Ezdra 3, 2; Ne 12, 1; Ag 1, 1; 2, 3; Mt 1, 12; Le 3, 27) și nu al lui Pedaia, cum ar cere textul amintit din Paralipomena. Faptul că o persoană are două nume (Șeșbațar-Zorobabel) nu implică nici o greutate, mai ales dacă cunoaștem că în Babilon iudeii au adoptat adesea, sau chiar li s'a dat, nume de sonoritate babiloneană (vezi și Dn 1,7). Numele Zorobabel, etimologic, înseamnă: născut în Babilon; Șeșbațar, din motive necunoscute, precum se vede, se întrebuițează în relații publice; în particular și în cercuri iudaice se întrebuițuiește numele Zorobabel.

Bibliografie

Au scris comentarii:

Keil, 1870; Neteler, 1887; Cettli, 1889; Lagrange, **NehemetEsdra**, R. B., 1894; Siegfried, 1901; Holzhey, **Die B. Esra und Neham**, 1902; Betholet, 1902, Clair, 1902; Ralinson, 1909; B. Walde, **Die Esdrash. der LXX**, 1913; Z. W. Betten, **The Book of Ezdra and Nehemiah**,

1913; Haller, 1925; H. Schneider, 1959; J. Trainee, 1961; Kelly, 1962; Leseberg, **Ezdra and Nehemiah**, 1962; Jacob Myers, **Ezdra Nehemiah**, New-York, 1965; Frank Michaeli, **Les livres d'Esdras et de Nehemie**, Neuschatel, 1970.

9. Cartea Esterei

a. Numele cărții

Cartea Esterei relatează un episod din viața iudeilor care nu s'au întors în patrie, ci au rămas și mai departe în imperiul persan. Acești iudei, în urma uneltirilor lui Aman, ministrul regelui Artaxerxe, la un moment dat au ajuns în primejdie de a fi exterminați. Ei sunt însă salvați în urma vigilenței iudeului Mardoheu și a nepoatei acestuia, Estera. De la această eroină a întâmplării și-a căpătat cartea și numirea.

b. Cuprinsul cărții

Artaxerxe, regele perșilor și al mezilor, în anul al III-lea al domniei lui, o respinge pe soția sa Vasti, care refuză să se arate în fața mesenilor turmentați de vin, la un banchet dat în onoarea nobililor țării. După respingerea reginei Vasti, la această demnitate ajunge Estera (stea), pe numele ei persan Hedesa (mirt), o evreică foarte frumoasă, nepoata piosului Mardoheu. Aceasta se petrece în anul VI al lui Artaxerxe. Mardoheu, cu ocazia unei vizite la nepoata sa Estera, în palatul regal, descoperă o conspirație a eunucilor palatului împotriva vieții regelui. Mardoheu comunică descoperirea sa Esterei, iar aceasta o spune regelui. Pericolul este înlăturat, iar fapta a fost notată în analele împărăției. Atotputernicul ministru Aman îi jură moarte lui Mardoheu, care nu-i dă semne de supunere și cinstire (plecarea genunchilor), act care, după credința piosului Mardoheu, I se cuvine numai lui Dumnezeu. Aman este atins în orgoliul său. În scopul răzbunării asupra lui Mardoheu, Aman obține de la rege un edict de exterminare a tuturor iudeilor din împărăție. Edictul trebuia să se execute în ziua de 13 a lunii Adar. Mardoheu însă, descoperind regelui prin Estera uneltirile lui Aman, obține înlăturarea și pedepsirea acestuia. Aman este executat tocmai în ziua și pe spânzurătoarea destinată lui Mardoheu. Estera obține de la rege un edict suplimentar prin care iudeii, în ziua fatală, pot să se apere sub scutul autorităților locale. În ziua fatală iudeii, apărându-se,ucid o mare mulțime de dușmani ai lor. În amintirea scăpării lor de la moarte sigură, se instituie sărbătoarea Purim (sorți). Mardoheu este ridicat la mare demnitate. El devine al doilea după rege.

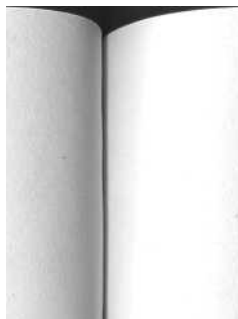
c. Istoricitatea cărții

Cea dintâi și cea mai importantă chestiune critică ce se pune în legătură cu această carte este istoricitatea întâmplării și, în legătură cu aceasta, identificarea regelui în timpul căruia s'a petrecut întâmplarea, căci în lista regilor medo-persani nu este nici unul cu numele de Artaxerxe.

Identificarea lui Artaxerxe s'a făcut acum. Mai demult se credea că sub numele Artaxerxe se ascunde regele Cambises sau Darius Histaspes. Iosif Flaviu crede că ar fi vorba de Artaxerxe Longimanul (**Ant** 11, 6), iar câțiva autori mai noi cred că ar fi vorba de Ciaxares. Azi părerea generală e că Artaxerxe este regele Xerxes I (486-965). Această identificare se face pe baza identității numelui lui Xerxes, așa cum se scrie în scrierea cuneiformă, cu Artaxerxe din Biblie, căci în amândouă formele, cuneiformă și ebraică, consoanele sunt identice, deci și numele sunt identice. De altfel, tot ce se spune în carte despre caracterul și faptele regelui Artaxerxe sunt confirmate și de istorie. Istoricul Herodot spune că Xerxes, voind să poarte un război cu grecii, în anul 483, convoacă la Susa toate căpeteniile provinciilor și pe nobilii țării (**Her.** 7, 8; **Est** 1, 3) în această expediție, Xerxes este învins. În anul 479 se întoarce la Susa, unde se dedă cu totul desfrâului și luxului (**Her.** 9, 108; **Est** 2). E drept că Estera nu putea fi regină, deoarece lucrul acesta era contrar vechilor legi persane, fiind străină, dar tot Herodot spune (3, 31) că regii persani, încă din timpul lui Cambises (529-521 î. H.), puteau să-și aleagă regine și dintre străine. Caracterul lui Artaxerxe din cartea Estera conșună întru toate cu caracterul lui Xerxes al lui Herodot. Amândoi sunt înclinați spre cruzimi, orgoliu, lux și voluptate. De altfel, identitatea lui Artaxerxe cu Xerxes nu se mai discută azi.

Se discută însă istoricitatea întâmplării cu toate că timp de aproximativ 2400 ani nu s'a auzit nici un glas potrivit. Această istoricitate însă se poate constata din următoarele:

Înainte de toate, relatarea însăși este simplă de tot, exactă, cu multe amănunte și cu multe nume de persoane. Sărbătoarea Purim, instituită pentru amintirea acestei întâmplări, este ținută de evrei din secolul II î. H. (2 Mac 16, 27). Stările generale presupuse de carte stau de asemenea ca dovadă pentru istoricitate, căci acestea sunt cele cunoscute și din istoria profană. Titulatura regelui Ahașveroș, care „domnea peste o sută douăzeci și șapte de țări, de la India până în Etiopia” (**Est** 1, 1) este titulatura obișnuită a regilor persani, cunoscută din istorie. Refuzul reginei Vasti de a se prezenta în fața celor ce se veselesc la oșpețe este în conformitate cu uzanța istorică, întrucât în asemenea cazuri nu se prezentau reginele, ci concubinele. Că decretele regale, întărite cu inel regesc, nu se puteau schimba, se confirmă și de profetul Daniel (**Est** 3,12; **Dn** 6,9)- Herodot descrie obiceiul persan de a trimite edicte prin curieri (**Her.** 5, 14; **Est** 3, 13)- Inscriptiile cuneiforme mai arată obiceiul persan de a scrie edictele împărătești în limbile și cu scrisul tuturor popoarelor din vastul imperiu (**Est** 3,12). Însuși faptul instituirii sărbătorii Purim e



o dovadă a istoricității, căci nu se poate închipui ca o sărbătoare să fie instituită și să fie serbată an de an în amintirea unei ficțiuni istorice. Istoricitatea o mai arată descrierea amănunțită a lucrurilor: de ex. ani, zile, luni (**Est** 3, 13; 8,12; 9,1). Tot ce se spune în carte despre domnia orgolioasă a regilor, respingerea reginei, seraiul, uciderea miniștrilor căzuți în dizgrație etc, sunt conform obiceiurilor orientale. Caracterele persoanelor: Artaxerxe, Aman, Mardoheu, Estera, sunt fidele și consecvente. Uciderea fiilor lui Aman a fost necesară pentru teroare (**Est** 9, 13)- Sprijinul autorităților (al satrapilor) a fost necesar iudeilor chiar dacă au avut dreptul de a se apăra cu arma, căci fără acest „sprijin” apărarea nu le reușea. Toate aceste împrejurări confirmă autoritatea istorică a narațiunii din carte.

Cel dintâi autor care a negat istoricitatea cuprinsului acestei cărți a fost I. Semler (secolul XVIII), părintele raționalismului biblic. El susține că întâmplarea din carte este o pură ficțiune și o dovadă a mândriei și aroganței iudaice. Părerea lui Semler a devenit apoi comună tuturor autorilor raționaliști.

Iată cele mai însemnate obiecții care se aduc împotriva cărții:

a) E de necrezut ca o evreică, Estera, să ajungă regină a perșilor. Orgoliul persan nu putea admite aceasta. ^

La această obiecție s'a dat răspunsul mai sus, unde s'a amintit că regii persani au avut puțină de a-și alege soții și persoane de altă proveniență decât cea persană sau numai din familia Echemenizilor, cum cerea legea mai de mult.

b) Nu înțeleg adversarii cum a putut Estera să-și ascundă originea timp mai îndelungat, căci ea spune că e evreică numai atunci când justifică cererea de revocare a edictului. Estera însă nu și-a ascuns originea, ci numai n'a mărturisit-o, poate din motive de prudență. De altfel, în vechime puțin a interesat proveniența persoanelor din serai.

c) Cu greu înțeleg adversarii și aceea ca edictul de exterminare a iudeilor să fi fost dat cu 11 luni înainte de termenul executării lui (**Est** 3, 7-9, 1).

Termenul executării edictului dat însă a fost hotărât prin sorți (**Est** 3, 7), ceea ce trebuie respectat.

d) Informația că iudeii, apărându-și viața, au măcelărit 75.000 dușmani, unii o cred de-a dreptul absurdă și fantezistă.

Făcând abstracție de la aceea că numerele din textul biblic s'au putut ușor corupe, și de fapt multe numere s'au și corupt (de exemplu, unele recenzii ale textului acestei cărți vorbesc despre un milion de bărbați uciși), numărul mare de victime dintre locuitori se poate admite și pentru motivul că, conform dispozițiilor împărătești, iudeii și-au apărât viața cu sprijinul autorităților locale (**Est** 9, 3).

d. Originea și autorul cărții

Câțiva autori vechi ca Clement Alexandrinul și Fericitul Ieronim îi atribuiau cartea lui Mardoheu. Talmudiștii o atribuiau sinagogii celei mari, iar Fericitul Augustin și Isidor de Sevilla lui Ezdra. Autori mai noi o atribuie unui iudeu care

a trăit în imperiul persan, cu puțin timp după petrecerea întâmplării. Autorii s'ar fi folosit și de izvoare: scrierea autentică a lui Mardoheu și analele împărăției. Această părere se bazează pe multe considerații serioase. Într-adevăr, descrierea amănunțită a lucrurilor, explicarea numelui lunilor, cu amintirea numelui de mai înainte (luna întâi, adică luna Nisan, Ezdra 3, 7), amintirea obiceiurilor persane, fără a le da explicare, numele persoanelor pomenite arată că toate sunt încă în proaspătă amintire. Autorul n'a trăit în Palestina, deoarece nu amintește nici de Ierusalim, nici de vreo instituție iudaică.

Unii autori sunt de părere că originea cărții trebuie pusă în timpul de după năruirea imperiului persan, deoarece autorul dă unele indicații din trecut. Așa de ex., întinderea imperiului persan este din domeniul trecutului (Est 1, 1), consfătuirea învățaților de care regii se foloseau la facerea edictelor, neschimbabilitatea decretelor n'ar fi trebuit remarcate dacă ar fi fost încă în uz. Se vede, spun acești autori, că toate acestea aparțin unui trecut care nu mai este. Alții mai adaugă și dorul de răzbunare al iudeilor asupra adversarilor (de ex.: Estera îi cere regelui o prelungire a timpului de răzbunare, 9, 13), ceea ce ne duce cu originea cărții la timpul Seleucizilor, când este explicabil dorul de răzbunare din cauza cumplitelor prigoane. Aceste presupuneri însă nu sunt întemeiate. Cererea Esterei poate fi justificată astfel: ea a voit să rezolve definitiv cu dușmanii neamului său în Susa, unde Aman a avut mulți aderenți, deci e o măsură de precauție.

Azi avem două texte ale cărții Estera. Textul original a fost ebraic, dar pe acesta nu-l posedăm în întregime. Din traducerea Septuagintei ni s'au păstrat două recenzii: recenzia lui Lucian și recenzia exaplară. Aceasta din urmă este păstrată în codicii cei mai vechi: Vatican, Alexandrin și Sinaitic. Iosif Flaviu, de asemenea, reproduce istoria Esterei (**Ant** 11, 6), însă deosebit de traducerile grecești. După părerea mai multor învățați, el a avut la dispoziție altă traducere grecească decât cea din Septuaginta. Deosebirea dintre cele două recenzii, ebraică și greacă, este însemnată. Textul grecesc e mai bogat cu 8 adaosuri (descoperirea primă a conspirației famenilor împotriva vieții regelui, decretul lui Artaxerxe pentru exterminarea iudeilor, rugăciunea lui Mardoheu, rugăciunea Esterei, primirea Esterei de către rege, decretul regal pentru ocrotirea iudeilor, explicarea visului lui Mardoheu despre doi balauri în luptă). Despre autenticitatea acestor adaosuri se discută mult, mai ales pentru că ele se află în traducerea Septuagintei (în ambele recenzii) și la Iosif Flaviu. Se vede că și aceste adaosuri au avut original ebraic. În Apus, la romano-catolici, aceste adaosuri sunt socotite autentice și canonice. Acolo se presupune, fără dovezi certe istorice, că originalul ebraic al Esterei a fost prescurtat pentru a putea fi citit la sărbătoarea Purim, atunci când această sărbătoare a devenit profană și împreună cu ospete, veselii și chefuri. Așa s'ar explica și faptul, unic de altfel, că în textul ebraic de azi nici măcar o dată nu se citește numele lui Dumnezeu, pentru a-l feri, zice-se, de profanare în toiul veseliiilor. În suplimente însă, istoria Esterei se explică din punct de vedere teocratic și se află și numele lui Dumnezeu.

Această concepție însă este lipsită de bază istorico-critică certă. Fericitul Ieronim atribuie caracter istoric numai cuprinsului ebraic (pref. la Estera și prolog în părțile grecești ale cărții Estera, M. L. 28, 1515). Atitudinea pe care o are Biserica Ortodoxă față de canonicitatea suplimentelor (le socotește necanonice) nu înseamnă totodată și negarea valorii morale a acestora, deoarece mulți autori vechi le recomandă ca edificatoare (Clement Romanul, I **Cor.** 55; Origen, **De Erat** 13-14).

Bibliografie

Comentarii: C. Tr. Keil, 1870; Pr. W. Schultz, 1876; E. Bertheau (ed. 9-a, 1887); Cettli, 1889; Wildeboer, 1898; Gillet, 1899; Siegfried, 1901; Iahn, 1905; P. Haupt, 1911; M. Haller, 1914; Wolf, 1922; **Meghilot Ester**, trad. de S. Ipcar, București, 1925; Gunkel-Hermann, 1926; G. Knight, 1931; Ungad (**Contribuții la Ester**, în „Zeitsch. für Altest”), 1942; X. T. Friliggun, Έσθήρ, Atena, 1951; M. W. Anderson, 1954; R. Stiehl, 1956; Fr. Michaeli (în lb. fr.), 1959; A. Cazelles (Sur la comp.), 1961; Bettan, 1962; St. Greybek, 1963; H. Bardtke, 1963; Wurtwein (?), 1964; G. Priero, 1965; I. Driba-Maravelidou (text în lb. gr.), Atena, 1967; II. B. Ikonomu, τό βιβλίον της Έσθήρ, (ed. a 2-a), Atena, 1971.



Cărțile canonice profetice

1. Profetismul în general

a. Numirea și definiția

Profetismul este o instituție religioasă specifică poporului Israel. Această instituție a fost făgăduită încă în Deuteronom 17,15-22. A început a se dezvolta odată cu Samuel și a durat până în timpul lui Neemia (mijlocul secolului V).

Profeții au îndeplinit un rol deosebit în viața poporului biblic. Cuvântul *profet* (προφήτης) derivă de la προφάναι și înseamnă mai întâi a vorbi pentru altul, în locul altuia, a fi interpret al cuvintelor altuia. La mulți Sfinți Părinți și Scriitori bisericești, ca Sfântul Ioan Hrisostom, Grigorie cel Mare, Sfântul Vasile cel Mare, profet (προφήτης) înseamnă mai ales prezicător al viitorului, însemnare care s'a răspândit apoi foarte mult. însemnarea primă a cuvântului profet este redată prin cuvântul ebraic *nabi* 033), la plural *nebiim* = profeți. Nabi poate fi privit ca o formă pasivă de la rădăcina *Naba* (נבא) și înseamnă: acela căruia i se vorbește, adică acela care aude un glas lăuntric. Radicalul ebraic care se află în Vechiul Testament numai în formele verbale *hifil* (a vorbi înflăcărat) sau la *hitpael* (a vorbi ca profet) este înrudit cu arabul *naba'a* = a vesti și asirianul *nabu* = a chema, a vesti.

Interpretarea autentică a cuvântului *nabi* o întâlnim în Ieșire 7, 1 și Ieșire 4, 16. În Ieșire 7, 1, Dumnezeu îi zice lui Moise: „*Iată, Eu i te dau lui Faraon pe tine drept Dumnezeu, iar Aaron, fratele tău, va fi proorocul tău. Așadar, tu îi vei grăi lui [Aaron] toate câte îți voi porunci Eu, iar Aaron, fratele tău, va vorbi*

către Faraon, ca să-i lase pe fiii lui Israel să iasă din țara lui”. Iar în Ieșire 4,16, se spune: „*El e cel ce va grăi către popor în locul tău, așa că el va fi gura ta, iar tu vei fi pentru el ceea ce e pentru tine Dumnezeu*”.

Deci, după această explicație, profetul este gura Domnului față de credincioși. El vestește credincioșilor ceea ce Domnul îi spune. Profetul este, așadar, nu atât prezicător al viitorului, cât, mai ales, vestitor al voii lui Dumnezeu.

În Sfânta Scriptură întâlnim și alte denumiri pentru bărbații cei luminați de Duhul lui Dumnezeu. Aceste denumiri arată sau chipul cum primesc ei descoperirile divine, sau desemnează funcțiile lor speciale. Astfel, numele de *ro'eb* = văzător (רואי) și *hoze* (חזי) = privitor, sunt expresii care arată felul de a percepe lucruri ascunse, prin viziuni. Uneori profetul se numește omul lui Dumnezeu (*Iahve*), după raportul intim ce-l are cu Divinitatea. Alteori profetul se numește îngerul Domnului (*malab Iahve*), solul, trimisul lui Dumnezeu. Prin această numire se arată că el are cunoștințele sale de la Dumnezeu și că are misiunea de a le vesti oamenilor. Profeții se mai numesc apoi păstori Ieremia 17, 16; paznici, Isaia 62, 6, veghetori, întrucât ei necontenit arată calea cea dreaptă pe care trebuie să umble neîncetat poporul și să vegheze la observarea Legii lui Dumnezeu.

Din toate aceste expresii și din privirea activității lor, putem formula următoarea definiție: Profeții Vechiului Testament au fost cei mai de seamă învățători ai poporului biblic, care, ca trimiși extraordinari ai lui Dumnezeu, adică reprezentanți autentici ai religiei celei adevărate, au conservat, au apărut și au cultivat monoteismul Vechiului Testament, pregătindu-i astfel pe credincioși pentru Testamentul cel Nou și desăvârșit, încheiat de Mântuitorul lumii, Domnul nostru Iisus Hristos.

b. Vocația și misiunea profeților

Potrivit rolului de mijlocitori între Dumnezeu și poporul său, toți profeții au fost chemați la misiunea lor direct de Dumnezeu.

Așadar, slujirea profetică n'au întemeiat-o profeții pe autodeterminare, ci pe o trimitere specială din partea lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, ei au perceput în chip

tainic vocea lui Dumnezeu. Profeții au simțit vocația supranaturală pe care unii au descris-o în scrierile lor. Momentul vocației li s'a imprimat adânc în conștiință și le-a rămas pururea viu în memorie. Vocația profetică este descrisă în chip plastic mai ales în Isaia, capitolul 5, Ieremia, capitolul 1, și Iezechiel, capitolele 1-3.

Darul profetic era întotdeauna un privilegiu personal, special, acordat de Dumnezeu. El nu era întemeiat pe vreun titlu ereditar, cum era preoția. Nu-și avea originea în vreo dispoziție naturală sau vreo pregătire școlară. Îndeplinirea oficiului profetic și durata sau felurile lui manifestări nu erau lăsate numai pe seama inițiativei profetului, ci porneau dintr'o inspirație divină, căreia profeții i

se supuneau fără să facă opoziție. Acest fapt îl desprindem din mărturia lui Amos 3, 8: „*Răcnit-a leul: cine nu tresare? Grăit-a Domnul Dumnezeu: cine nu va profeti?*”. În tot cazul, profeții acceptau chemarea divină în chip liber.

Darul profetic prezintă două aspecte: 1. Mai întâi profetul percepe solia divină, comunicată lui, de cele mai multe ori, de o voce interioară care-l face să asculte cuvinte tainice. De aceea profeții își încep cuvântările lor, de regulă, prin cuvintele: „*Cuvântul Domnului a fost către mine*” (ex. Ir 1, 2; Iz 1, 3). 2. Un mijloc mai puțin obișnuit al comunicării cu Dumnezeu era viziunea. Foarte rar se amintește visul. Primind revelația de la Dumnezeu, profeții nu erau numai niște instrumente receptive, pur pasive. Fiecare profet își are individualitatea sa personală, care conlucrează cu acțiunea divină în așa fel încât sugestiile divine se amestecă cu ideile și sentimentele fiecăruia. Aceste idei și sentimente variază după timpul lor și după caracterul fiecărui bărbat inspirat.

În felul acesta, solia divină, asimilată personal, era transmisă în chip obișnuit prin cuvântări. Profeții au fost mai întâi vorbitori, predicatori și apoi scriitori. Unii au rămas numai vorbitori. De multe ori profeții își însoțeau cuvântările lor cu acte simbolice, pentru a le face mai impresionante.

Misiunea profetică nu era o stare permanentă, continuă, așa cum era preoția, după cum am spus mai sus. Nici nu era legată de un anumit trib, de o anumită stare socială. Astfel Amos era un simplu păstor din Tecua. Domnul l-a chemat la misiunea profetică, de lângă turma de oi (Amos 7, 26). Isaia era fiu de neam nobil și printr-o viziune măreață, avută în templu, aude vocea lui Dumnezeu și îl urmează numaidecât (Is 6, 8-9). Ieremia, fiu de preot din Anatot, este chemat la profeție din sânul mamei sale (Ir 1,5). Asemenea și Iezechiel a fost fiu de preot și a primit misiunea de a rosti voia lui Dumnezeu în mijlocul exilaților din Babilon (Iz 2, 1-6).

Darul profetic a fost împărțit și unor femei, de ex: Hulda (4 Rg 22, 14). Uneori chemarea profetică era însoțită de un semn extern. Așa se amintește despre ungerea ca profet (3 Rg 19, 16) sau despre acte simbolice, cum a fost jocul lui Ilie pentru Elisei (4 Rg 2, 12).

Chemarea profeților poate fi numită: *extraordinară*, dacă o privim după chipul cum era acordată și îndeplinită; și *ordinară*, dacă o privim ca autoritate supremă de învățământ la poporul Israel, orânduită fiind pentru un timp anumit, când succesiunea profeților a fost neîntreruptă. De la Samuel și până la Maleahi, adică timp de aproape 700 ani, n-au lipsit niciodată profeții.

c. Numărul și deosebirea profeților

Sfânta Scriptură ne-a păstrat un număr relativ mic de profeți care au activat în Israel. Desigur, profeții au fost destul de numeroși. Este imposibil să stabilim numărul și numele lor. Prin urmare, este arbitrară orice încercare de a fixa un număr anumit de profeți. Astfel, evreii numărau 48 de profeți și 8 profetese

(Seder Olam 21). Șirul profeților începe cu Moise și continuă până în vremea profetului Maleahi. În acest timp Dumnezeu n'a încetat de a trimite pe profeții Săi. Într'un înțeles mai larg, profeți au fost numiți și Adam, Enoh, Lameh, Noe, Avraam, Isaac și Iacob. Au fost unele epoci când cuvântul profetic era rar. Astfel, pe timpul judecătorilor, „*Cuvântul Domnului însă era scump în zilele acelea; nici o vedenie nu era limpede*” (1 Rg 3, 1).

De obicei, profeții se împart în două clase, după activitatea și misiunea lor: profeți care n'au scris cuvântările lor, numiți și profeți vechi, și profeți scriitori, numiți și profeți noi. Cu toate că toți profeții erau aleși și instituți de Dumnezeu ca interpreți ai vocii divine, totuși unii din ei, adică cei mai vechi, până pe timpul regelui Ozia (secolul VIII), aveau misiunea să-i îndrepte numai pe contemporanii lor. Cei mai noi aveau sarcina să-i instruiască pe contemporani, dar și pe urmașii lor, de aceea ei erau obligați să-și scrie cuvântările. Dintre profeții mai vechi, care au îndeplinit misiuni importante în cadrul economiei divine, îi amintim pe Samuel (secolul XI), pe Gad și Natan, contemporani cu regele David. Pe timpul dezbinării regatului, după moartea lui Solomon, este amintit Ahia din Silo, care a avut de îndeplinit o misiune specială, în vestirea aceluia eveniment (3 Rg 11, 29-36). Mai târziu se amintește numele profeților Șemaia, Iddo, Azaris, fiul lui Obed, Hanani, Ehu, Miha, fiul lui Șimla ș. a.

Un rol deosebit au îndeplinit profeții Ilie și Elisei în secolul DC. Ei au avut misiunea să-i ferească pe contemporanii lor de idolatrie și să apere monoteismul. Predica lor înfocată era însoțită, adeseori, de minuni și preziceri care se împlineau curând. Prin acestea ei îi impresionau adânc pe ascultători și se bucurau de o mare autoritate în fața lor. Despre Mântuitorul și împărăția Sa ei nu au anunțat nimic.

Profeții mai noi, care au fixat profețiile lor în scris, pentru posteritate, sunt în număr de 16, dintre care 4 sunt numiți mari, iar 12 sunt numiți mici. În Biblia ebraică se numără numai 15 profeți: Isaia, Ieremia, Iezechiel și 12 profeți mici. Daniel este trecut între aghiografe (Chetubim). Biserica Creștină l-a numărat pe Daniel totdeauna între cei patru profeți mari. Deosebirea între profeții mari și mici se face din cauza scurtimii scrierilor unora, prin comparare cu ale altora. Așa remarcă Fericitul Augustin: „*12 sunt numiți mici, pentru că scrierile lor sunt scurte, în comparație cu ale altora, care sunt numiți mari, pentru că au lăsat volume mari*” (De civitate Dei 18, 29).

d. Ordinea cronologică a profeților

Profeții scriitori se împart de regulă, după epoca în care ei au activat, astfel: în epoca asiriană au activat Isaia cu cei 7 profeți mici de la început. Ieremia, Iezechiel, Daniel, Avacum și Sofonie au activat în epoca haldaică, iar Agheu, Zaharia și Maleahi au activat în epoca persană.

1. *Epoca asiriană*. Avdia e socotit, după unii, ca primul profet scriitor în ordine cronologică (secolul IX sau VIII î. H.). În tot cazul, timpul când a scris



Studiul Vechiului Testament



profetul este controversat. Iona a activat cam pe la 780. De asemenea, timpul când a fost scrisă cartea Iona este discutabil. Amos a activat pe la 760, Osea pe la 750, Ioil în secolul VIII î. H., fără a se putea stabili mai de aproape data scrierii. Isaia activează între anii 740-690. Miheia între 734 și 700. Naum, după 761 și înainte de 612. Avacum activează cam pe la 630-610. Sofonie este privit drept contemporan al lui Avacum.

2. *Epoca haldaică.* Ieremia a activat între 627 și 586. Nu se știe precis până când a trăit profetul, după 586. Iezechiel a activat între 598 și 570. Daniel între 605-536.

3. *Epoca persană.* Agheu a activat pe la 520, Zaharia este contemporanul său, Maleahi pe la 450.

Alți autori înșiră profeții scriitori astfel: profeții anteexilici, până la anul 586, profeții exilici și profeții postexilici, după anul 538.

e. Scrierile profetice și stilul lor

Profeții, la început, au fost cuvântători, iar nu scriitori. „*Ascultați*”, așa își încep ei cuvântările. Ei nu zic: „*citiți*”. Ce-i drept, foarte rar, Dumnezeu a dat poruncă expresă să fie scrise cuvântările profetice. Exemple avem: Is 8, 1; 30, 8; Ir 30, 8; 36, 2. De la început, cititorul trebuie să aibă în vedere că operele profetilor nu s'au. scris deodată, în mod continuu, pe îndelete, ci bucată cu bucată, fragment cu fragment, au fost scrise așa cum au fost rostite cuvântările, în diferite timpuri și cu diferite prilejuri.

Cele mai multe cărți profetice par a fi un fel de rezumat al cuvântărilor rostite oral. Rareori unele profeții au fost scrise direct, fără a fi mai întâi rostite, exemplu: ultima parte a cărții lui Iezechiel (capitolele 40-48). Pe la sfârșitul vieții lor, cei mai mulți profeti și-au scris, în rezumat, cuvântările rostite timp de mai mulți ani. Aceasta au făcut-o profeții din îndemnul divin. Stilul cărților profetice este foarte variat. Câteodată e oratoric și poetic. Profeții erau cuvântători inspirați de Dumnezeu, de aceea se poate vorbi despre un gen de exprimare profetic, care se apropie adeseori de cel poetic.

Modul de vorbire al profetilor e de multe ori neclar, mai ales acolo unde este vorba despre profeții propriu-zise, adică despre vestirea viitorului. Lipsa de claritate a profetilor rezultă nu atât din cauze stilistice, cât, mai ales, din felul structurii și naturii profetiilor ca atare. Profețiile, de regulă, arată, pe scurt, evenimentele viitoare, care primesc lumină abia după împlinirea lor. Până atunci ele rămân neclare. Un șir de profeții din Vechiul Testament, care tratează despre progresul și timpurile ultime ale împărăției mesianice nu s'au împlinit însă nici până astăzi, de aceea ele sunt obscure. Alte profeții, cu privire la popoarele păgâne, sau cu privire la poporul Israel, s'au împlinit, dar din lipsă de documente nu se poate constata împlinirea lor. Altă cauză a neclarității unor profeții este sublimitatea cuprinsului, care tratează despre mistere ce nu se pot pătrunde cu rațiunea omenească.

Obscuritatea profetiilor se mai poate explica apoi din chipul cum erau instruiți profetii de către Dumnezeu, pe calea viziunilor. În general se deosebesc trei specii de viziuni:

1. Viziuni prin care se înfățișează unele lucruri prin mijlocirea simțurilor externe (Dn 5, 25);

2. Viziuni prin care se imprimă unele imagini pe cale interioară (Is 6,1). Aici se numără și viziunile simbolice.

3. Iluminarea rațiunii pe cale supranaturală, spre a cunoaște misterele Providenței.

Profeții obișnuiesc a descrie evenimentele așa cum le-au văzut ei, și numai cele pe care ei le-au văzut. De aici rezultă că evenimentele viitoare ni le înfățișează ca prezente sau chiar ca trecute. Ne este cunoscut în limba ebraică așa numitul perfect profetic. Pentru profet lucrurile viitoare apar ca trecute, căci ele sunt anticipate în viziune.

În ceea ce privește profeția, este valabilă legea lipsei de perspectivă, datorită căreia evenimente mai apropiate se amestecă cu altele mai îndepărtate, fiindcă în viziunile profetilor ele se succed nemijlocit unele după altele. Ex.: întoarcerea poporului evreu din captivitatea babilonică, la Isaia, este înfățișată simultan, pe același tablou, cu eliberarea omenirii de sub robia păcatului de către Mesia (Is 40, 7; 60,1 ș. a.). Alt exemplu clasic: în cuvântarea eshatologică a Mântuitorului, la Matei, capitolul 24, căderea Ierusalimului este înfățișată în același cadru cu sfârșitul lumii.

Nu trebuie, așadar, să căutăm în prezicerile profetice acea claritate pe care o aflăm în narațiunile istorice și nu trebuie să pretindem de la profeți exacta deosebire a timpurilor, pe care o așteptăm de la istorici.

Profeții, primind cunoștințe prin viziuni, descriu evenimentele viitoare, fie prin imagini scoase din istoria antică a poporului, fie în imagini simbolice. Ei se străduiesc mereu să evite exprimarea abstractă.

Cititorul trebuie, prin urmare, să țină seamă de vorbirea figurată a profetilor pentru a putea înțelege mai bine diferitele lor expuneri.

În explicarea imaginilor profetice trebuie să ne ferim să trecem peste măsură, considerând că și cele mai neînsemnate lucruri înseamnă ceva simbolic. Multe din imaginile profetilor sunt doar împodobite în chip poetic.

/ Poziția criticii moderne față de profetismul lui Israel

Critica radicală nu admite că profeții au primit pe cale supranaturală misiunea lor de la Dumnezeu. Această critică presupune că, mai curând, profeții înșiși și-au asumat această misiune, din propria lor inițiativă. Nu-i de mirare, așadar, că /acești critici radicali îi aseamănă pe profeții biblici cu ghicitorii păgâni din antichitate, sau îi socotesc niște exaltați mistici, sau niște moralști severi. Nu puțini critici radicali moderni tăgăduiesc că profetismul biblic este o instituție

unică și specifică a poporului biblic. Astfel, Michel Nicolas zice: „*Profetismul trebuie să fie redus la o lege istorică generală. Poporul Israel nu-i o excepție, în mijlocul altor popoare, și profetismul evreiesc reintră în faptele analoge ale istoriei*” (*Etudes critiques sur la Bible; Le prophetisme hebreu*, p. 306).

Asimilarea profetilor biblici cu ghicitorii altor popoare este așa de nefirească și de forțată, încât exegeți de mare valoare ca Ed. Kşnig și E. Sellin combat cu tărie astfel de afirmații nejuste (Kşnig, **Das alttest. Prophetismus und die moderne Forschung**, 1910, și Sellin E., **Das alttest Prophetismus**, 1912). Acești doi savanți exegeți consideră profetismul ca o apariție specifică israelită. „*Profetismul evreiesc ne apare ca un fenomen, ca un fel de predicare, de o libertate unică și de o înfățișare măreață, nici un fenomen din istoria literară antică nu se aseamănă cu ceea ce ne prezintă colecția profetică a Vechiului Testament*”, zice Maurice Vernes (citată de Lşhr, **Alttest Religionsgeschichte**, p. 48). Tot astfel e nejust a asimila viziunile profetilor cu oracolele ghicitorilor, ca și extazul celor dintâi cu exaltarea bolnăvicioasă a celor din urmă. Pe când ghicitorul suferă o violare din afară, fiind constrâns cu anumite mijloace artificiale, și vorbește ca un dement, profetul vorbește cu deplină cunoștință, în deplinătatea rațiunii și cu judecată limpede, dându-și seama perfect de bine despre ceea ce el comunică.

W. James, în cartea sa: **The Varieties of Religions Experience** (1902), încearcă să explice profetismul biblic pe baza *Jorşelor subconștiente, forțe misterioase din punct de vedere al psihologiei, care lucrează prin incubajie și celebrație*”, și deci sunt imanente individului, pe când teologia creștină vede în aceste forțe „*manifestări directe*” și supranaturale ale unui Dumnezeu „*transcendent*”. Așadar, după această teorie psihologică, profetii crezând că vorbesc în numele lui Iahve, ar fi autoînșelați și n'ar face altceva decât să exprime în afară idei pe care ei le-ar fi frământat multă vreme în chip inconștient în spiritul lor. O astfel de teorie nu poate fi acceptată de știința teologică.

Teoria lui W. James este însă în contradicție evidentă cu ceea ce afirmă Profetii în termenii cei mai energici și cei mai clari, că anume cuvântul lui Dumnezeu nu vine din propria lor cugetare. Profetii autentici se opun, cu toată tăria lor, profetilor falși: „*Așa grăiește Domnul: Vai celor ce profeteșc din propria lor inimă, fără să vadă nimic. Profetii tăi, Israele, sunt ca vulpile în pustii. Nu și-au păstrat statura dreaptă, ci au adunat turma împotriva casei lui Israel; nu s'au ridicat la război cei ce zic: în ziua Domnului...'*”, *cei ce văd [vedenii] Mincinoase, prevestind deșertăciuni, cei ce zic: «Domnul grăiește; dar pe care nu Domnul i-a trimis și care-au început să ridice cuvânt. Au nu vedenie Mincinoasă ați văzut? Au nu prevestiri deșarte ați grăit? Și ziceți: "Domnul grăiește"; dar nu Eu am grăit*” (Iz 13, 3-7).

Mai știm apoi că unii dintre profeti se hotărâu să ia asupra lor sarcina profetică „a o obligație din cale afară de grea, obligație dură și imperioasă de la care ei nu se puteau sustrage. A fost cazul unor conflicte puternice de conștiință, cum

aflăm din mărturia lui Ieremia. Prin urmare, aici nu poate fi vorba despre iluzii sau ușurătate subconștientă. Profetii aveau convingerea fermă și intimă că Dumnezeu, într'adevăr, le vorbea atunci când li se făceau comunicări de sus.

Bibliografie

Tarnavski V., **Introducere în cărțile Sfinte ale Vechiului Testament**, 1928; Popescu-Mălăești Ioan, **Studii și comentarii** (Proorocii, noțiuni introductive, fasc. 1 și 2), București, 1926; V. Prelipceanu, **Vocațiunea la profetii Vechiului Testament**, Cernăuți, 1943; Tobac E., Coppens J., **Les Prophetes d'Israel I. Le Prophetisme au Israel**, Malines, 1932; A. Guillaume, **Prophecy and divination among the Hebrews and other Semites**, 1938 (Traduction française de J. Marty), 1941; A. C. Welch, **Prophet and Priest in Old Israel**, Oxford, 1953; A. Heher, **L'essence du prophetisme**, Paris, 1955.

2. Profetul Isaia

a. Viața, rolul și situația politică în care a trăit profetul

Cartea lui Isaia își are numele de la profetul care a compus-o. Ieșaiahu înseamnă în evreiește „*mântuirea lui Iahve*”. Numele este înrudit, între altele, cu cel al lui Iosua, Elisei, Osea și Iisus. Toate aceste nume derivă de la aceeași rădăcină. În grecește transcrierea este "Ἰσaiας, în latină Isaias sau Iesaias, în românește Isaia sau Isaie. Tatăl lui Isaia se numea Amoț. Unii Sfinți Părinți credeau că tatăl lui Isaia ar fi aceeași persoană cu profetul Amos din Tecua. Prin urmare, profetul Isaia ar fi fost fiul profetului Amos.

Identificarea însă este imposibilă din cauză că cele două nume se deosebesc, în ortografia lor, după cum se vede din textul ebraic. La amândouă numele, atât consoanele începătoare, cât și cele finale sunt deosebite "ON și to^Q". După tradiția rabinică, Amoț, tatăl lui Isaia, ar fi fost fratele regelui Amația. Acest lucru însă nu se poate verifica. Știm doar atât că personalitatea lui Isaia este atât de impozantă și raporturile sale cu regii sunt atât de pline de demnitate, încât se pare că el vorbește de la egal la egal. Aceasta denotă, în orice caz, originea și educația aleasă a profetului, sau poate chiar și înrudirea lui cu familia regală. Nu știm nimic despre familia profetului, despre cercurile în care el a trăit și despre tinerețea lui. El ne comunică doar că era căsătorit și avea copii. Într'un loc el amintește despre soția sa, pe care o numește „*projetesd*”, desigur pentru că ea era soția profetului (Is 8, 3).

Mai vorbește, apoi, despre doi copii din această căsătorie, care poartă nume simbolice: Șear-Iașub (*cel ce a rămas* - Is 7, 3) și Maher Șalal Has-Baz (*pradă*

repede, jefuiește iute - is 8, 1-3). Misiunea profetului Isaia începe în anul morții regelui Ozia sau probabil pe când era regele în viață. Suprascierea generală a cărții (1, 1) menționează domnia regilor Ozia, Iotam, Ahaz și Iezechia, drept epocă a activității profetului.

Începutul misiunii profetice a lui Isaia cade cam pe la anii 740-738. Activitatea lui profetică se prelungește până după invazia asiriană în Iudeea (701).

După o veche tradiție iudaică, Isaia ar fi trăit până la începutul domniei lui Mânase și ar fi fost ucis din ordinul acestui rege idolatru, fiind tăiat cu un fierăstrău (690). Despre aceasta tradiție se pare că face aluzie epistola către Evrei 11, 37. După 2 Par 26, 23 și 32, 32 Isaia a scris viața regilor Ozia și Iezechia.

Isaia a trăit într'un timp când marea putere asiriană și-a atins culmea sa, întinzându-și dominația peste țările occidentale vecine, ajungând până la hotarele Egiptului. Mai mulți regi din această epocă: Tiglat Pilezar III, Salmanasar IV, Sargon și Senaherib au influențat direct mersul celor două state mici israelite. Ei au dat lovituri grele regatului de nord, care s'au terminat cu prăbușirea și desființarea lui (722). Pentru regatul lui Iuda acest timp a fost foarte greu, dar deznodământul n'a fost atât de crud și atât de curând. Nu este de mirare că aceste evenimente au avut repercusiuni și asupra cărții lui Isaia. Acesta n'a trăit în umbră și retras. În toate nenorocirile care s'au abătut asupra patriei sale, el s'a situat pe primul plan, îndemnându-i, încurajându-i, muștrându-i, rând pe rând, pe compatrioții săi. Rolul său, atât religios, cât și politic, a fost considerabil. El se bucura de o mare autoritate. Influența lui era resimțită. E drept că uneori sfatul lui nu era luat în considerare, așa cum s'a întâmplat, de pildă, pe timpul lui Ahaz. Acest rege incapabil, slab și de rea credință, se opunea sfaturilor profetului și nu ținea seama de sugestiile lui. Sub domnia acestui rege, regatul Iuda a trebuit să facă față coaliției a doi regi: regele Rezin din Damasc și Pekah din Samaria (Israel). Cei doi aliați și-au pus în gând să cucerească Ierusalimul și întreg regatul Iuda, spre a-l supune dominației lor. Situația era foarte critică. Acum intervine Isaia, plin de curaj și încredere în puterea lui Dumnezeu, și-l îndeamnă pe rege și popor la rezistență, recomandând neclintită încredere în Dumnezeu și vestind că în curând cei doi regi care erau pe cale să asedieze cetatea Ierusalimului se vor prăbuși. Ahaz însă, în acest timp, crede că e mai bine să recurgă la ajutorul Asiriei. Regele Tiglat Pilezar folosește momentul potrivit pentru a interveni în afacerile interne ale statelor mici mediteraneene, cu gândul de a-și întinde dominația peste aceste țări și a-și face drum spre Egipt. Cu acest prilej, el pune capăt regatului sirian din Damasc, iar regatul Israel este pus deocamdată în situația de stat vasal. Ahaz, în loc să-și dobândească un prieten și un ocrotitor, și-a găsit un stăpân, căruia a trebuit să-i aducă omagii de supunere în Damasc. Isaia condamnă cu totul această politică a lui Ahaz, care era contrară principiilor proclamate de profet. Isaia propovăduia supunere exclusivă lui Dumnezeu și punerea sub ocrotirea Lui. Urmașul lui Ahaz, Iezechia, a avut o atitudine cu totul diferită față de profet, arătându-i stimă și bunăvoință. Totuși,

din punct de vedere politic, Iezechia avea o concepție deosebită de a profetului. Ca și Ahaz, urmașul său Iezechia se orientează spre ajutorul străin. De aceea Isaia se opune mai departe acestei politici. Spre deosebire de tatăl său, Iezechia își îndreaptă privirile sale spre Egipt, de unde nădăjduia salvarea patriei. Isaia dezaprobă punctul de vedere al lui Iezechia și îl muștră pentru gestul prin care regele i-a primit cu mare pompă pe trimișii regelui din Babilon (is 29, 1 ș. u.). De altfel, Isaia s'a arătat totdeauna binevoitor față de regele Iezechia și i-a fost un bun sfătuitor în multe momente din viață, mai ales cu prilejul invaziei teritoriului iudaic la 701, de către armata siriană, în frunte cu Senaherib. Isaia a avut un rol excepțional, în clipele cele mai grele. El ridică moralul regelui și al poporului. Țara era pustiită, cetățile cucerite, Ierusalimul asediat, iar regele umilit. Iezechia este obligat să plătească un tribut foarte mare. În acest timp, când totul se părea că este pierdut, Isaia vestește, cu mare încredere și curaj, că armata asiriană și regele Senaherib se vor întoarce pe calea pe unde au venit. De fapt această prezicere s'a realizat curând (is 36-37; cf. 4 Rg 19, 35-36).

Iată cadrul istoric în care a activat profetul Isaia. Cunoscând acest cadru, vom putea înțelege mai bine cuvântările profetului. El le-a rostit într'un anumit cadru istoric, totuși ele au un caracter și o valoare mai înaltă, întrucât exprimă adevăruri care nu sunt legate numai de un anumit timp. În cuvântările sale, profetul proclamă principii permanente, care pot fi aplicate în situații noi și diferite.

Profetul Isaia a fost un bărbat de stat remarcabil, dar, în domeniul religios, importanța lui a fost și mai mare. Aici și-a îndeplinit el misiunea profetică, în sensul înalt al cuvântului. În latura religioasă, Isaia a îndeplinit un rol nu numai pentru timpul său, dar și pentru timpurile de mai târziu. Prin puterea convingerilor sale și prin activitatea sa, el a înnoit și a întărit viața religioasă a poporului său. Datorită unor descoperiri însemnate pe care le-a primit, el a dezvoltat o teologie speculativă despre Dumnezeu și însușirile Sale și despre raporturile Sale cu lumea. El l-a prezis pe Mesia și împărăția mesianică cu atâtea amănunte, încât Sfinții Părinți l-au numit Evanghelistul Vechiului Testament. Fericitul Ieronim zice despre el: „...*Nori tampropheta estedicendusquam evangelista*” (**PraeL inlibr. Isaiae**).

În afară de aceasta, Isaia a fost un orator strălucit și un poet distins. Importanța rolului său și valoarea literară a cărții sale fac din el genul clasic al lui Israel.

b. împărțirea cărții Cuprinsul

Cartea profetului Isaia cuprinde multe cuvântări, profeții și istorisiri care s'au rostit și s'au scris într'un timp destul de îndelungat (între 40 și 50 ani).

Ordinea în care sunt înșirate profețiile lui Isaia nu e pur cronologică. S'a luat în considerare și cuprinsul. Putem împărți cartea în două. Prima parte (capitolele 1-35) cuprinde cuvântări adresate contemporanilor. Partea a II-a (capitolele 40-65) tratează despre mântuirea dreptilor. Avem impresia că această parte din urmă n'a fost rostită oral, ci a fost înfățișată numai în scris.

Între aceste două părți este intercalată o secțiune istorică din timpul regelui Iezechia (capitolele 36-39). Capitolele 36 și 37 formează încheierea primei părți. Cele din urmă capitole (38-39) pot fi privite ca o introducere în partea a doua.

Tema generală a cărții precum și scopul ei sunt cuprinse în cuvintele: „*Căci robimea ei (a cetății Sionului) va fi mântuită cu judecată și cu milă*” (1, 27).

În chip schematic, iată șirul ideilor cărții:

Partea I (1-35) cuprinde profeții și cuvântări care au fost rostite în diferite timpuri și cu diferite prilejuri. Capitolele 1-6 sunt o introducere generală, care indică ideea fundamentală a primei părți: muștrări, amenințări și promisiunea unui viitor mai bun. Capitolul 1 cuprinde cuvântări, care nu sunt cele dintâi cronologic, dar sunt puse în frunte, fiindcă rezumă principalele idei ale profetului. Capitolele 2-5 sunt profeții din timpul lui Iotam. Capitolul 5 (parabola viei) poate fi privit ca un supliment la introducere. Capitolul 6 cuprinde viziunea inaugurală, care este prima în timp și care dă cărții un caracter deosebit.

Putem deosebi apoi trei cicluri de cuvântări: capitolele 7-12; 13-27 și 28-35. Primul și ultimul ciclu se îmbină cu evenimente istorice determinate.

1. Capitolele 7-12 sunt cuvântări rostite în timpul războiului siro-efraemit (735-734). Aici se prezintă prăbușirea lui Israel, a Siriei și a Asiriei, apoi se vestește Nașterea din Fecioară a lui Emanuel (7, 14). Se înfățișează apoi perspective despre împărăția mesianică și despre Mesia (9, 1-6). Principele Păcii se naște în condiții modeste, dar este plin de Duhul lui Dumnezeu (11,1-3). El va domni cu dreptate și cu pace (11,3-9)- Cântarea de mulțumire a celor răscumparați (capitolul 12), adică edictul grației, sfârșește acest ciclu.

2. Capitolele 13-27. Acest ciclu cuprinde 10 profeții de amenințare împotriva diferitelor popoare și regate, rostite în timpul regelui Iezechia: Babilon, Asiria, Filistia, Moab, Siria și Damascul, Israel, Etiopia, Egiptul, Edomul și Arabia. Capitolele 22-23 anunță pedepsirea Ierusalimului, a prefectului palatului, Șebna, și a Tirului. Capitolele 24-27 au un cuprins eshatologic și apocaliptic: judecata universală, instaurarea împărăției mesianice și cântarea celor aleși.

3. Capitolele 28-35 cuprind un șir de cuvântări împotriva politicii egiptofile a regatului Iuda. Alianța cu Egiptul este înfățișată drept contrară voinței lui Dumnezeu (31, 31).

Regatul de nord este amenințat cu ruina pentru aceleași motive. Capitolele 28-31 și 33 cuprind un șir de amenințări deosebite care încep cu „Vai”. Capitolele 34 și 35 au trăsături eshatologice: se vorbește despre judecata și pedeapsa tuturor popoarelor, în special a Edomului. Întoarcerea lui Israel cel eliberat va urma după aceasta.

Adaosul istoric (capitolele 36-37), care servește drept concluzie la partea primă și în același timp ca introducere la partea a II-a (capitolele 38-40), tratează despre invazia lui Senaherib în Iudeea, despre retragerea subită a asirienilor (701), despre boala și vindecarea lui Iezechia, precum și despre ambasada lui Merodah Baladan, regele Babiloniei.

Partea a II-a (capitolele 40-66) cuprinde în general profeții de mângâiere și îndemnuri profetice. Ideea generală poate fi cuprinsă în cuvintele: Cei întorși se vor converti întru dreptate și vor da slavă lui Dumnezeu. În întreaga parte a doua se vorbește despre lucrarea cea atotputernică a lui Dumnezeu în problema răscumpărării, despre pedeapsa păcatului, despre judecata asupra popoarelor, despre Mesia și despre împărăția mesianică.

Putem deosebi trei secțiuni după formula finală a capitolului 48: „*Necredincioșii n'au parte de bucurie, zice Domnul*” (40-48, 49-57 și 58-66).

1. În capitolele 40-48 este vorba despre deșertăciunea idolilor, despre eliberarea din captivitatea Babilonului și de sub robia păcatului. Regele Cyrus este numit alesul lui Dumnezeu. Profetul anunță eliberarea lui Israel și în același timp vestește convertirea popoarelor, căderea Babilonului și a idolilor săi.

2. În capitolele 49-57 se tratează despre robul Domnului și despre viitorul fericit al lui Israel, despre chipul lui Mesia în suferință și opera Sa mântuitoare. El poartă asupra Sa păcatul poporului. Se anunță slava noului Ierusalim.

3. Capitolele 58-66 tratează despre înfăptuirea împărăției mesianice, despre convertirea popoarelor și despre adorarea lui Dumnezeu în Ierusalim.

După cum se vede, deosebirea între cele trei secțiuni este mică, adeseori se tratează despre aceleași subiecte.

În special, în toate cele trei secțiuni se descrie suferința și slava lui Mesia sub denumirea de „*Robul lui Dumnezeu*” (Ebed Iahve). Sunt patru locuri care vorbesc în special despre „*Robul lui Dumnezeu*”, în forma unor poezii: 42,1-7; 49, 4-9; 50, 4-9; 52, 13 - 53, 12.

Robul lui Dumnezeu este identic cu Mesia. Mulți exegeți au încercat să-l identifice pe Robul lui Dumnezeu din locurile mesianice amintite mai sus cu poporul Israel sau cu persoane istorice. Exegeza iudaică a părăsit sensul mesianic al locurilor citate abia în Evul Mediu, din cauza controverselor cu creștinii.

Noul Testament îl identifică în chip explicit pe Robul lui Dumnezeu cu Mesia, fiindcă Mântuitorul însuși aplică principalele trăsături ale Robului lui Dumnezeu la persoana Sa proprie. Astfel, Isaia 7, 14 este citat la Matei 1, 23; Isaia 40, 3-5 este citat la Luca 3,4-6, conf. Matei 3,3; Isaia 9,1-2 este citat la Matei 4, 13-16; Isaia 35, 5-6 să se compare cu Matei 11, 5 și Luca 7, 22; Isaia 50, 6 cu Matei 26, 67; Isaia 53, 3-9 cu Matei 8,16-17; 1 Co 15, 3; FA 8, 33; 1 Ptr 2, 22; Isaia 53,12 cu Marcu 15, 28.

Sfinții Părinți, în unanimitatea lor, recunosc că Isaia, capitolul 53, este o prezicere a operei și a Patimilor Mântuitorului. Portretul Robului „Ebed” nu se poate identifica cu nici o persoană în afară de cea a lui Mesia. În zadar au încercat unii să-l aplice la persoana lui Iezechia, Isaia, Ieremia sau a unui profet martir anonim (Duhm). Tot așa, Robul lui Dumnezeu din locurile amintite nu poate fi identic cu Israelul istoric, cu cel credincios sau cu Israelul ideal.

Ce-i drept, Mesia, înfățișat cu trăsăturile unui rob, nu este adus în legătură cu originea davidică, dar asta înseamnă că profetul descrie un aspect nou al rolului

lui Mesia. Vorbind despre suferințele lui Mesia, profetul a crezut că nu-i necesar să stăruie asupra demnității regale precum și asupra originii Lui.

Ideea unui Mesia care suferă se datorează Revelației divine împărtășite profetului. Nicăieri în documentele extrabiblice nu întâlnim această idee așa cum este expusă în cartea lui Isaia.

c. Scopul cărții

Deși cartea Profetului Isaia cuprinde un șir de amenințări, totuși, în general, scopul cărții este consolator, de aceea Isaia se numește și profetul „îndurării divine”. Profetul anunță judecata asupra fiilor lui Israel și a celorlalte popoare, dar însăși judecata și pedepsele ce vor urma, deși au scopul de a-i pierde pe cei fără de lege, totuși ele vor avea menirea să-i mântuiască pe aceia care, în urma căinței avute, se vor întoarce la Domnul Dumnezeu lor.

Chiar popoarele păgâne nu se vor nimici cu desăvârșire, pentru că cei ce vor rămâne se vor face părtași de binefacerea împărăției mesianice.

d. Originea cărții, integritatea și autenticitatea ei

După tradiția veche iudaică și cea creștină, cartea lui Isaia, în întregime, a fost compusă de profetul care-i poartă numele. Ezdra a fost primul care a rupt această concepție tradițională. Începând din secolul XVIII, unitatea literară a cărții nu mai este recunoscută de toți. Încă din anul 1779, B. Koppe pune la îndoială autenticitatea capitolului 50. Curând după dânsul, Doederlein și Justi contestă autenticitatea părții a doua (capitolele 40-66). În partea întâi, raionaliștii contestă originea isaianică a capitolelor 13, 1-14, 23 (profeția împotriva Babilonului); capitolul 21, 1-16 (profeția împotriva Babilonului, Edomului și a Arabiei); capitolele 24-27 (Apocalipsa); capitolul 33 (așa numita liturghie profetică); capitolele 34-35 (distrugerea Edomului și eliberarea Sionului); capitolele 38-39 ar fi luate din 4 Regi 18, 17-20, 19.

Întreaga parte a doua este atribuită unui autor numit Deutero-Isaia, care ar fi trăit pe la sfârșitul exilului babilonic. Părerea aceasta este acceptată aproape de către toți exegeții care fac parte din școala critică.

Capitolele 56-66 sunt atribuite unui autor deosebit. Duhm îl numește Trito-Isaia și, după el, ar fi fost un elev al lui Deutero-Isaia. În această privință nu există însă unanimitate în rândurile exegeților radicali.

Unii exegeți dintre aceștia apără unitatea părții a doua, alții o atacă. Astfel, după părerea criticilor radicali, i s'ar putea atribui lui Isaia numai a șasea parte din carte, adică vreo 11 capitole întregi și unele mici fragmente din alte trei capitole.

Exegeții critici radicali își susțin afirmațiile lor pe baza a două argumente principale: unul de ordin dogmatic și altul de ordin filologic. Mai întâi criticii radicali neagă orice Revelație supranaturală, deci implicit și inspirația divină.

Astfel, după acești critici, profetul nu poate să prezică mai multe decât orice bărbat înțelept, care privește cu atenție împrejurările timpului său. Prin urmare, profetul nu poate să descrie exilul babilonic ca ceva prezent, cu mai mult de 100 ani înainte, nu poate, apoi, descrie ca apropiată eliberarea poporului și prăbușirea regatului babilonic cu aproape 200 ani înainte.

Dacă avem în vedere însă felul de a vorbi al profeților, ca unii care văd în spirit evenimentele viitoare, atunci înțelegem ușor cum pot fi descrise evenimente viitoare și cum ar fi prezente, ca și cum ar fi trăite.

Așadar, descrierea vie a exilului se aplică prin felul profetic de a expune faptele, amestecând cele prezente cu cele viitoare.

E neîntemeiată apoi întrebarea până unde poate merge inspirația și dacă se pot inspira nume și numere? (de exemplu: Isaia prezice rolul lui Cyrus în eliberarea poporului din exilul Babilonului, amintindu-l chiar pe nume, capitolul 45, 1). Cine admite atotștiința și atotputerea lui Dumnezeu, acela, în chip consecvent și firesc, trebuie să admită posibilitatea Revelației și implicit a inspirației.

Criticii negativi, pentru a-și susține opiniile lor, se referă apoi, în al doilea rând, la limba deosebită care s'ar constata în cele două părți ale cărții lui Isaia.

Dicțiunea părții a doua, după ei, ar fi mai ușoară și mai elegantă, uneori mai artificială și mai difuză. Știm însă că Isaia a activat aproape o jumătate de veac. În acest timp îndelungat el a putut să-și schimbe stilul. Deosebirea de stil se mai poate explica apoi și prin deosebirea cuprinsului celor două părți. În partea întâi predomină amenințările, în cea de a doua, mângâierile.

Așadar, stilul trebuia să se adapteze împrejurărilor și conținutului cuvântărilor. Nu se poate însă vorbi despre o deosebire reală de limbă între partea întâi și partea a doua a cărții lui Isaia, după cum susțin criticii radicali.

Unele expresii, imagini și comparații specifice lui Isaia le întâlnim în amândouă părțile, așa de exemplu, expresia „*Sfântul lui Israel*” st întâlnește de 12 ori în partea întâi și de 14 ori în partea a doua. Expresia „*gura lui Iahve a vorbit*” se află de 5 ori în partea întâi și de 2 ori în partea a doua (40, 5; 58,14).

Că în partea a doua a cărții se oglindește epoca anteexilică se vede din unele acuzații care nu s'ar potrivi pentru deportați (57, 9 ș. u.; 56, 6 ș. u.). Autorul amintește despre peșteri (64, 4), despre munți (57, 7), despre feluri de arbori și arbuști, necunoscuți locuitorilor din Babilon (cedrul 44, 14; 41, 9). Folosirea unui astfel de vocabular nu se poate concepe la un scriitor care a trăit și a petrecut aproape toată viața în exil.

Originea și autenticitatea cărții ne-o demonstrează istoria. Din timpurile cele mai vechi, toate profețiile care se citesc azi în cartea lui Isaia sunt atribuite de tradiție constant lui Isaia, fiul lui Amos, care a trăit pe timpul lui Iezechia. Încă în vremea Domnului nostru Iisus Hristos, profețiile contestate de exegeții radicali se aflau în cartea lui Isaia. Așa este cazul cu capitolul 53 din Isaia, pe care-l citea famenul etiopian (FA 8,2). În exemplarul din Nazaret, din care a citit Mântuitorul, s'a aflat capitolul 61-,

Studiul Vechiului Testament



Într'un loc din cartea necanonică înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, carte scrisă în secolul II î. H., se face aluzie la Isaia 41, 1 (Sir 48, 27). ■ Cea mai veche traducere, Septuaginta, a cunoscut cartea lui Isaia în forma ei de astăzi. Noul Testament citează drept cuvinte ale lui Isaia 11 locuri scoase din capitolele 40-66.

În concluzie, putem afirma că atât integritatea, cât și autenticitatea cărții lui Isaia este bine întemeiată, încât argumentele de ordin critic nu sunt suficiente pentru a-i contesta lui Isaia anumite părți din cartea sa.

e. Valoarea doctrinară a cărții

Înșușirile divine. Învățătura profetului despre înșușirile lui Dumnezeu se desprinde cu mare claritate din întreaga carte. Astfel, profetul redă cu mare putere de convingere: unitatea, atotputința, atotștiința, suveranitatea absolută, providența universală, infinita sfințenie a lui Iahve, în contrast cu deșertăciunea și nulitatea idolilor.

În chip deosebit, profetul scoate în evidență atotștiința lui Dumnezeu în capitolul 29,15-16, puterea Lui în capitolul 30, 27-33, bunătatea în capitolul 30, 18. Iubirea, dreptatea și sfințenia în capitolele 39, 13 și 33, 14.

Profetul stăruie, în chip cu totul deosebit, asupra sfințeniei divine. Expresia „*Sfântul lui Israel*” este denumirea lui Dumnezeu, specifică lui Isaia. Între toate popoarele, Dumnezeu, învață profetul, a intrat în chip liber într'o legătură strânsă și specială cu poporul Israel, asupra căruia Providența îndeplinește planuri particulare (Is 1, 2-4; 2, 5-6; 5,1-7; 19, 25 ș.a.).

Iahve a dat poporului Său o Lege și o învățătură pe care el trebuie să o îndeplinească. Îndeplinirea legilor morale este superioară aducerii sacrificiilor, în principiu, sacrificiile nu se resping, dacă lor le corespund sentimente curate și sincere (19, 21). Templul din Ierusalim este singurul loc al cultului legitim, ca moștenitor legal al Cortului sfânt. Israelul păcătos, vinovat și necredincios, va fi aspru pedepsit și va ispăși fărădelegile lui cu multe suferințe. Totuși planurile Providenței se vor împlini. Israel va supraviețui încercărilor grele printr'un „*rest*” și va deveni sâmburele unui popor nou. Isaia este mai ales profetul acelui „*rest*”, care va mântui (4, 5; 17, 8; 33, 20).

În a doua parte a cărții lui Isaia (40-66) ni se înfățișează de asemenea trei adevăruri principale: a) transcendența lui Dumnezeu, care apare cu vigoare, mai ales în prima secțiune, unde este pusă în contrast izbitor cu neputința și nimicnicia idolilor popoarelor; b) opera de mijlocitor a „*Robului lui Dumnezeu*”, care, prin suferințele Sale, va împăca lumea cea păcătoasă cu Dumnezeu, formează ideea centrală a secțiunii a doua; c) învățătura despre universalitatea mântuirii, care se desprinde peste tot în partea a doua a cărții. Condițiile dobândirii mântuirii sunt: întoarcerea sinceră la Dumnezeu, căința plină de zdrobirea inimii și îndeplinirea dreptății.

f. Caracteristica profețiilor mesianice

Isaia este, în același timp, profetul mesianic prin excelență. Cu acel „*rest*” care va fi mântuit, sâmburele unui mare popor, Iahve va încheia un nou legământ, de ale cănii binefaceri se vor împărți toate popoarele. Dumnezeu va întemeia o împărăție universală a sfințeniei și a justiției. Strălucirea acestei ere noi este descrisă în chip diferit. În aceste descrieri trebuie să deosebim ceea ce este esențial de ceea ce este împodobire poetică, prin care este înfățișată epoca de fericire mesianică (2, 2-4; 4, 2-6; 8, 23-29; 6, 11-12; 18, 7; 19, 16-25).

Isaia nu se mulțumește să anunțe sosirea unei ordini noi, ci el îl înfățișează și pe promotorul ei, pe regele Mesia, Emanuel, Fiul Fecioarei, din tulpina lui Iesei, tatăl lui David.

Aceste preziceri clare și în același timp foarte importante sunt cuprinse în capitolele 6-12, care, de obicei, se numesc „Cartea lui Emanuel” (7, 14). Mesia cel Nou Născut (8,23-96) și mlădița din tulpina lui Iesei (11,1-6) este o continuare și o comentare a locului mesianic din 7, 14.

În prima parte a cărții lui Isaia cunoaștem, din trăsăturile împrăștiate ici și colo, mai ales, persoana și funcțiile regale ale lui Mesia. În a doua parte a cărții ni se înfățișează, mai ales, Mesia sub denumirea de „*Ebed Iahve*” (Robul lui Dumnezeu), în funcția Sa de învățător și mijlocitor al mântuirii, care se extinde asupra lumii întregi: El este trimis pentru a fi lumina popoarelor și pentru a răspândi lumina până la marginile pământului (49,6). Opera Sa de răscumpărare, în calitate de „*Rob al lui Iahve*”, se va realiza prin oferirea persoanei Sale proprii ca jertfă de bună voie, expiatoare pentru păcatele omenirii (53, 10).

g. Valoarea literară a cărții

Limba cărții lui Isaia este ebraica clasică și se distinge prin puritate, eleganță și vioiciune. În general, stilul se caracterizează prin varietatea imaginilor, prin suplețea delicată a expresiilor și, în același timp, prin puterea și adâncimea gândirii. Scriitorul se mai distinge prin folosirea tuturor mijloacelor literare. El știe să aducă surprize, deșteaptă și ține trează atenția, scoate în relief părțile importante, își adaptează vorbirea sa împrejurărilor date. Îndeosebi culoarea și mișcarea împodobesc stilul profetului. Mai mult ca oricare altul, Isaia este poetul mișcării și al culorii. Cu drept cuvânt putem afirma că în Profetul Isaia este întruchipat genul limbii clasice ebraice.

Bibliografie

I. Popescu Mălăești, *Studii și comentarii la Isaia capitolele 1-6*, București, 1924; V. M. Vellas, *Threskentikai Presopigoteten tas Palaia Diathekes*, voi. II; O. Prasheter, *Jesaia*, Atena, 1935; J. M. Slotki, *Isaiah: Hebrew Text and English Translation with an Intro-*

duction and Commentary, Londra, 1949; L. J. Eingnell, **A study of Isaiah 40-45**, Lind, 1956; O. Kauser, **Der prophet Jesaja cap. 1-2 übersetzt und erklärt**, ed. a H-a, Göttingen, 1963; G. Fohrer, **Das Buchjesaias cap. 40-66**, Zurich, Stuttgart, 1964; G. A. F. Kight, **Deuter-Isaiah (40-55)**, New-York, 1965; G. R. Wright, **Isaiah**, Londra 1965; G. Westermann, **Jesaja 40-66**, Neukirchen, 1967; B. Duhr, **Das Buch Jesaja**, ed. a V-a, Göttingen, 1968; J. L. Mckenzie, **Second Isaiah, Introduction, translation and notes**, New-York, 1968; H. Wildberger, **Jesaias (Biblischer Kommentar A. T.)**, Neukirchen, 1969.

3. Profetul Ieremia

a. Viața, personalitatea și epoca activității profetului

Numele lui Ieremia, Iremiahu, derivat de la verbul *rama*, înseamnă „a arunca”, „a izgoni”, înseamnă că Domnul (Iahve) l-a izgonit pe poporul Său. Numele are, așadar, o însemnare profetică. Alți exegeți derivă numele de la *iaram*, a fi înalt, deci Ieremia ar însemna: Iahve este înalt. Această însemnare este mai puțin probabilă. Septuaginta a transcris numele Ιερεμίας; Vulgata redă la fel: Ieremias. Numele acesta era purtat și de alți israeliți. În Vechiul Testament îl poartă șapte persoane, dar nici una dintre ele nu a avut un rol în istorie.

Tatăl lui Ieremia se numea Hilchia. Familia lor își avea originea în Anatot, astăzi Anata, situată cam la 4 km nord-est de Ierusalim, localitate așezată în teritoriul lui Veniamin. Anatot este trecută în lista cetăților preoțești (Ios 21,18). Arhiepiscopul Abiatar posedea acolo pământ (3 Rg 2, 26). După moartea lui David, Solomon l-a exilat pe acest arhiepiscop în acea localitate. Locuitorii din Anatot manifestau față de profet sentimente dușmănoase (11, 21-23).

Familia profetului, reprezentată prin ruda sa Hanameel, stăpâna acolo, de asemenea, o bucată de pământ, pe care a cumpărat-o profetul în timpul asedierii Ierusalimului, nemijlocit înainte de captivitate (32, 6-15). Ieremia n'a întrerupt niciodată legăturile sale cu locul său natal. Se pare că locuitorii din Ierusalim arătau față de profet un fel de dispreț, numindu-l „*Ieremia din Anatot*” (29, 27).

După cum am văzut, așadar, Ieremia era din neam preoțesc, „*Ieremia fiul lui Helchia, unul din preoții care locuiau în Anatot*” (1, 1). Se pare că Ieremia locuia când în Anatot, când în Ierusalim, și el n'a fost căsătorit niciodată. Dumnezeu l-a oprit de la căsătorie (16, 1-2). Înainte de nașterea sa, el a fost ales pentru misiunea profetică (1, 5). Profetul a inaugurat oficiul său profetic în al 13-lea an al domniei lui Iosia, cam pe la 627-626 î. H. (1, 1; 25, 3). Chemat fiind la îndeplinirea misiunii profetice, el se scuza că e prea tânăr pentru această sarcină de mare răspundere. De aici putem desprinde că profetul era pe atunci un

bărbat tânăr, poate era în jurul vârstei de 20 ani. Se pare deci că el s'a născut pe la anul 650 î. H.

Activitatea sa a durat până la dărâmarea Ierusalimului, deci după anul 586 î. H. El a activat, prin urmare, peste 40 ani sub domniile succesive a cinci regi: sub Iosia 17 ani, sub Ioahaz 3 luni, sub Ioachim 11 ani, sub Iehonia (Ioiachim) 3 luni și sub Sedechia 11 ani. După dărâmarea Ierusalimului, Ieremia a fost martorul străduințelor lui Godolia, guvernatorul instalat după căderea Ierusalimului, peste locuitorii rămași în patrie.

După moartea lui Godolia, compatrioții săi îl târăsc pe Ieremia în Egipt. După o tradiție, el ar fi fost ucis cu pietre acolo. După altă tradiție, el ar fi fost luat de Nabucodonosor și dus în Babilon, unde ar fi murit la adânci bătrâneți. Viața profetului nu se poate înțelege și descrie fără cunoașterea suficientă a împrejurărilor epocii în care a trăit el, de aceea cuvântările profetice și istorisirile biografice constituie un izvor de prim rang pentru înțelegerea evenimentelor contemporane.

Viața lui Ieremia, de altfel, este cea mai bine cunoscută, fiindcă el a istorisit-o amănunțit în cartea sa.

Epoca în care a trăit și a activat profetul Ieremia este foarte zbuciumată. Pe plan extern, Ieremia a fost martorul decadenței și al prăbușirii marelui imperiu asirian și al restaurării imperiului babilonian (caldeean).

Între timp, Asiria, sub ultimii săi regi, Assuretilani (626-621 î. H.) și Sinsaricun (621-612 î. H.), a fost atacată de o coaliție puternică, formată din armatele mai multor popoare vecine. După mai multe lovituri succesive, Ninive cade la 612 î. H. Marea cetate este distrusă până în temelie, iar regele Sinsaricun își află sfârșitul în flăcări. După patru ani (608 î. H.), ultimul rest din armata asiriană este nimicit în orașul Haran.

În locul imperiului asirian s'a ridicat pe primul plan Babilonul cu regele său Nabopolassar, apoi de la 605 î. H. cu Nabucodonosor.

Pe plan intern, situația regatului Iuda era dintre cele mai grele. Regele Mânase (693-639 î. H.) promovează pe toate căile „idolatria” (4 Rg 21, 2 ș. u.; 2 Par 33, 3 ș. u.). Fiul său Amon pășește pe urmele tatălui său, săvârșind fărâdelegi și mai mari (2 Par 33, 22 ș. u.).

Iosia, în anul al 12-lea al domniei sale, întreprinde un început de reformă a cultului (2 Par 34, 3-7), apoi a doua reformă în anul al 18-lea al domniei sale.

Ieremia își începe activitatea sa profetică sub acest rege și putem conchide că el a colaborat cu regele la reforma cultului. Lucrul acesta era doar în vederile profetului. Capitolul 11,1 ș. u. din Ieremia se pare că se referă la această operă, îndeosebi capitolul 11, 6-7; „*Și mi-a zis Domnul: 'Citește toate aceste cuvinte în cetățile lui Iuda și pe ulițele Ierusalimului, zicând: Auziți cuvintele acestui legământ și faceți-le!'*”.

Că Ieremia a arătat simpatie pentru opera reformatorică a lui Iosia se vede din 2 Par 35, 25. Aici se spune că profetul a deplâns moartea regelui Iosia într-o

cântare de jale. După moartea tragică a acestui rege, după lupta de la Meghiddo, opunându-se regelui egiptean Neco II (609 î. H.), ajunge la domnie Ioahaz, fiul regelui decedat, care se menține pe tron numai trei luni. „*El a făcut ceea ce e rău în ochii Domnului, pe potrivă a tot ceea ce făcuseră părinții lui*” (4 Rg 23, 32). Fratele și urmașul lui Ioahaz a fost Ioiachim, care a fost ridicat pe tron de Neco și a domnit între anii 608-597 î. H. Și acest rege este descris ca un om rău, crud, avar și prigonitor de profeți.

Profetul Ieremia a avut mult de suferit din cauza acestui rege. Ioiachim figurează de mai multe ori în cuvântările profetului (22, 13-19; 24). În capitolul 26 ni se descrie un incident petrecut între Ioachim și Ieremia. Îndată după lupta de la Carchemiș (604 î. H.), unde a fost învins Neco de către Nabucodonosor, Ieremia a primit poruncă de la Dumnezeu să scrie profețiile sale rostite de el mai înainte (36) și „*din zilele lui Iosia, regele lui Iuda, șipână'n ziua de astăzi*” (capitolul 36, 2). Scopul redactării cuvântărilor profetului era ca să înceapă din nou, să-i determine pe rege și popor să se căiască de greșalele lor, ca să abată de la ei pedeapsa divină.

Ieremia îndeplinește ordinul primit de la Dumnezeu cu ajutorul ucenicului său Baruh, și fixează, în scris, profețiile sale. Cartea aceasta a fost citită de Baruh înaintea mai-marilor de la curte și apoi a fost prezentată regelui. Acesta, luând cunoștință de cuprinsul ei, s'a supărat și a pus-o pe foc. Ieremia nu s'a descurajat, ci din nou i-a dictat lui Baruh, din memorie, toate cuvintele cuprinse în volumul ars de către Ioachim, adăugând încă și alte cuvinte (36, 32). Fiindcă Ioachim a ars primul volum al lui Ieremia, profetul i-a prezis pedeapsă aspră: „*...regele Babilonului va veni negreșit și va nimici această țară și că nu va mai fi în ea nici om, nici dobitoc...*” (36, 29).

Într'adevăr, curând după aceasta, în anul al IV-lea al domniei lui Ioachim (605 î. H.), Nabucodonosor cuceri Ierusalimul și îl făcu tributar pe rege, iar o parte din nobilimea tânără, printre care se afla și Daniel, o deporta în Babilon. Acest eveniment este începutul celor 70 ani de captivitate, preziși de Ieremia (25, 1-8 ș. u.). Profetul îl înfruntă pe rege pentru despotismul și necredința lui, și-i vestește un sfârșit rușinos. El va avea parte de un mormânt al unui asin (22, 15-19). Voind să scuture jugul babilonean, Ioachim refuză să plătească tributul impus.

Acest fapt atrage mânia lui Nabucodonosor, care pustiește țara și-l pedepsește pe rege (4 Rg 24, 25). Fiul său Iehonia (Ioiachim), după trei luni, este deportat în Babilon, împreună cu o bună parte din nobilimea țării (597 î. H.).

Urmașul său la domnie a fost Sedechia, al treilea fiu al lui Iosia (597-586 î. H.). Ultimul rege din Iuda a fost un caracter slab, nestatornic, el nu asculta de sfaturile lui Ieremia și-și pleca urechea la spusele lingușitorilor. Ieremia îl îndeamnă mereu să i se supună și să-i fie credincios lui Nabucodonosor, fiindcă acesta îndeplinește o poruncă dumnezeiască. Sedechia, fiind însă influențat și sfătuit de profeți falși, își punea nădejdea în ajutorul egiptenilor și aștepta ca aceia să-i

elibereze țara de sub jugul lui Nabucodonosor. Regele Sedechia, la începutul domniei sale, a arătat stimă față de profet, dar mai târziu conducătorii cetății izbutesc să-l pornească pe rege împotriva profetului și obțin de la el pedepsirea lui Ieremia, care este aruncat în închisoare și apoi într-o cisternă (groapă).

Încercarea lui Sedechia de a se desface de Babilon aduce curând prăbușirea statului și a cetății Ierusalimului. Nabucodonosor asediază sfânta cetate și, după opt luni, cucerește și dărâmă zidurile și templul, iar populația este transportată în exil (586 î. H.). Sedechia încercând să fugă din cetate, este prins și dus înaintea lui Nabucodonosor, care îi scoate ochii, după ce mai întâi i-a ucis copiii. Așa s'a sfârșit regatul lui Iuda și Ierusalimul, care n'a ascultat de muștrările profetului și de sfaturile sale cele înțelepte.

Viața lui Ieremia este o tragedie zguduitoare. Peste 40 de ani, cu credință neclintită, el și-a servit poporul și patria sa. Cu toate că a fost vrăjmasit și maltratat, cu toate că a avut mult de suferit, n'a încetat nici o clipă să-și iubească poporul și să intervină pentru el, în rugăciunile sale, la Dumnezeu.

Contemporanii profetului nu l-au înțeles și nici nu și-au dat silința să înțeleagă punctul de vedere politic al profetului. Abia generațiile următoare și-au dat seama despre măreția persoanei profetului martir. Calitatea cea mai distinsă a lui Ieremia a fost tăria de caracter, neclintirea sa în fața primejdiilor și înfruntarea lor cu mare curaj. El nu se temea de amenințările care pândeau persoana sa și nu se pleca în fața influențelor din afară. Într'adevăr, Ieremia a avut de purtat zi de zi o luptă atât de înverșunată cu o lume ostilă și îndărătnică, încât viața lui a fost o permanentă tragedie. Lovit de cei mari, ca și de cei mici, vrăjmasit de mai-marii preoților, deși era de neam preoțesc, prigonit de regi și mereu în conflict cu pseudo-profeții, așa a trăit Ieremia. În această luptă el a fost singur numai cu credința lui puternică în Dumnezeu și cu conștiința vie în chemarea sa. Cine citește zbuciumata lui viață în necontenită războire pentru adevăr și dreptate, acela este cuprins de o adâncă admirație pentru noblețea sufletească și pentru înălțimea morală la care s'a ridicat profetul Ieremia.

Pe plan religios, importanța lui Ieremia este tot atât de mare ca și cea a lui Isaia. Profetul accentuează teza că sacrificiile și cultul întreg au valoare numai în funcție de sentimentele morale (7, 24). Nici chiar templul nu poate salva Ierusalimul de distrugere (7, 4). Ca și Isaia, Ieremia învață că Dumnezeu este stăpânul universului și că o politică ce se reazemă numai pe aliați omenești nu poate duce la bun sfârșit. Ajutorul lui Dumnezeu (Iahve) este asemănat cu un izvor de apă vie, pe când ajutorul oamenilor se aseamănă cu niște cisterne în care apa nu se ține timp îndelungat (2, 11, 13 b).

La rândul său, Ieremia l-a prezis pe Mesia și împărăția Lui (Ir 23, 1-8; 33, 25-18). Mai ales el este primul care a anunțat, în cuvinte clare, încheierea unui nou legământ care va trebui să-l înlocuiască pe cel de pe muntele Sinai (31, 31). Profetul accentuează că Noul Legământ, spre deosebire de cel Vechi, va avea un caracter de sfințenie și de unire mai apropiată cu Dumnezeu.

b. Textul cărții (dubla recenzie)

Textul cărții lui Ieremia ni s'a păstrat în două recenzii: cea ebraică și cea grecească. Între aceste două recenzii nu există o deosebire substanțială. Totuși, cu privire la înșirare și extensiune, putem constata o deosebire remarcabilă, cum de altfel nu întâlnim la alte cărți ale Sfintei Scripturi. Origen (Ad Afr.) și Fericitul Ieronim (**In Ierem. ProL**) au observat cei dintâi această deosebire.

Cu privire la înșirarea profețiilor, deosebirea se arată în faptul că cele rostite împotriva popoarelor străine, în textul original (ebraic) se află la sfârșitul cărții, pe când în traducerea alexandrină, acele profeții se află așezate după capitolul 25, 13, adică la mijlocul cărții. Pe de altă parte, textul grecesc, în comparație cu cel ebraic, este cu mult mai scurt. Se omit cuvinte, versete și chiar pasaje destul de lungi (de ex. 33, 14-24; 39, 4-13; 52, 28-30).

Peste tot, în textul grecesc, lipsesc mai mult de 2700 cuvinte, astfel că acest text este mai scurt decât cel ebraic cu a opta parte. Această deosebire între texte se explică în mai multe chipuri. Unii exegeți presupun două recenzii: o recenzie palestiniană și alta egipteană. Textul masoretic (ebraic) s'ar baza pe prima recenzie, pe când traducerea grecească alexandrină ar fi fost făcută de pe un text mai scurt, care a fost probabil o a doua recenzie ebraică egipteană.

După alți exegeți, traducătorii alexandrini vor fi avut înaintea același text pe care l-au avut și masoreții. Deosebirea s'ar datora traducătorului direct, care ar fi omis mai multe cuvinte pe care el le-ar fi crezut de prisos.

Alți exegeți presupun că ar fi existat două colecții independente ale scrierilor lui Ieremia, în evreiește. Prima colecție ar fi cuprins texte profetice, iar cea de a doua texte profetice și istorice din anii ultimi ai activității profetice. Amândouă colecțiile ar fi fost traduse în grecește de către traducători diferiți, iar cea de a doua colecție ar fi fost atunci prescurtată. Schimbarea capitolelor ar fi fost opera masoreților.

Unii se mai întreabă dacă nu cumva textul ebraic actual nu este o parafrază a celui text pe care l-au folosit traducătorii Septuagintei.

Se mai crede apoi că textul grecesc este o prescurtare a celui ebraic. Amândouă recenzii trebuie să le admitem drept autentice. Și una, și alta au calități și scăderi. Amândouă însă servesc pentru aflarea textului original, însă nici una din aceste recenzii nu este identică cu volumul primordial al scrierii lui Ieremia. Pericolele omise de către alexandrini și care se află în textul masoretic trebuie să fie recunoscute și admise. Pe de altă parte, ordinea observată în textul grecesc este mai potrivită, adică profețiile împotriva popoarelor păgâne stau mai potrivit la mijlocul cărții.

c. Cuprinsul cărții

Cartea lui Ieremia constă din cuvântări și preziceri, rostite în curs de 40 ani (626-586 î. H.), și din unele pericope istorice, care lămuresc și întăresc profețiile. Ca un adaos, la sfârșitul cărții s'au întregit unele informații istorice și profetice.

Acestea fiind mai noi decât distrugerea Ierusalimului, nu se cuprind în titlul cărții.

Cartea lui Ieremia se deosebește de alte scrieri profetice prin faptul că autorul ei menționează multe amănunte biografice. Aceste amănunte se referă apoi și la redactarea volumului. După cum s'a amintit, Ieremia ne comunică în ce împrejurări i-a dictat el lui Baruh toate cuvântările pe care le-a rostit până în anul al IV-lea al domniei lui Ioiachim (capitolul 36). Am văzut, apoi, că după ce regele cel necredincios a distrus, prin foc, prima colecție de cuvântări, Ieremia a făcut a doua colecție mai extinsă (36, 32) și care a fost apoi completată succesiv prin adaosuri, provenite de la Ieremia și de la ucenicul său, Baruh.

d. Stilul cărții

Stilul cuvântărilor lui Ieremia e mai puțin clasic și mai puțin îngrijit decât al lui Isaia. Vorbirea lui Ieremia este simplă și naturală. Uneori întâlnim repetări și dezvoltări mai lungi. În schimb, expunerea profetului ne impresionează prin spontaneitate și elocință. Cuvântările profetului poartă pecetea timpurilor tulburi în care ele au fost rostite. Profetul ține seamă de ordinea cronologică atunci când le unește laolaltă.

Profetul mai ține seamă însă și de ordinea sistematică, dar nici una, nici alta nu sunt strict observate. Cuvântările profetice alternează cu elemente narative. Toate aceste părți de cuprins diferit pot fi reduse la o unitate prin ideea dreptății divine al cărei crainic a fost Ieremia.

e. Conspectul cărții după ordinea din textul masoretic

Introducerea (1, 1-10) expune vocația profetului și schițarea misiunii și povăduirii sale.

Partea I cuprinde profeții de amenințare (2, 1 - 29, 32).

1. Profetul se ridică împotriva perfidiei și a lipsei de recunoștință a poporului biblic față de iubirea cea mare a lui Dumnezeu (2, 1-3, 5). Nepocăința și încăpățânarea sunt vehement combătute (3, 6-6, 3)-

2. Zadarnică este încrederea în cultul extern și în legea primită, pentru că acestea sunt în contradicție cu pietatea interioară (sentimentele morale) (7, 1 - 10, 25).

3. Profetul anunță pedepse din cauza violării legământului (11, 1-7). Din cauza acestor preziceri, profetul este persecutat (11, 18 - 12, 6). Se vestește pedeapsă asupra casei lui David, asupra preoților și a profeților falși, precum și asupra Ierusalimului întreg (12, 7 - 13, 27).

4. Predicile profetului în timpul unei secete (14, 1 - 17, 27). Profetul anunță că pedeapsa este sigură. El arată că mijlocirea sa prin rugăciune la Dumnezeu este fără efect. Cauzele pedepsei sunt: idolatria și călcarea legilor.

5. Prin explicarea a două fapte simbolice, profetul arată că pedeapsa care va fi aplicată, prin mijlocirea caldeilor, este inevitabilă (18, 1 - 20, 18). Profetul folosește simbolul olarului și al vasului sfărâmat. Simbolul vasului de lut, modelat de către olar după voința sa, arată că Dumnezeu poate schimba amenințările, dacă poporul își recunoaște vina și se căiește. Simbolul vasului sfărâmat de profet arată soarta poporului. Profetul este închis și prigonit.

6. Se expun diverse profeții (21, 1 - 29, 32), care sunt adresate îndeosebi casei lui David, împotriva lui Sedechia, împotriva păstorilor celor răi (21, 23, 40), împotriva întregului popor biblic (24, 1-10). Ultimilor înaintași nedemni ai lui Sedechia (22, 1-30) li se opune sămânța cea dreaptă a lui David (23, 9-40).

În anul al IV-lea al domniei lui Ioachim, profetul anunță captivitatea de 70 de ani, judecata împotriva popoarelor (25,1-37) și dărâmarea templului. Profetul continuă vorbind despre lupta sa cu profeții falși și primejdia vieții sale (26, 1-24). Profetul din nou rostește cuvântări aspre împotriva pseudo-profeților (27, 1 - 29, 32).

Partea a II-a. Găsim aici profețiile cu privire la mântuirea mesianică (30, 1 -33, 36).

1. Se vorbește despre restaurarea întregului popor Israel (30, 1 - 31, 30).

2. Se tratează despre noul legământ C31, 31-40).

3. Printr-o acțiune simbolică: cumpărarea unei bucăți de pământ de către profetul închis, se prezice eliberarea poporului și întoarcerea lui din captivitate (32, 26-44).

4. Poporului pocăit i se vestește restaurarea (33, 1-26). Profetul arată că odrasla dreptății va ieși din casa lui David, sămânța acestei odrasle nu se va putea număra (33, 14-26).

Partea a III-a. Ultimele profeții și soarta profetului (34, 1 - 45, 5).

1. Se rostește o profeție împotriva lui Sedechia și a poporului, din cauza călcării legământului (34, 1-22).

2. Două exemple din timpul domniei lui Ioachim: ascultarea Rehabiților și necredința poporului (25, 1-19). Pedeapsa va veni asupra lui Ioachim pentru fărâdelegea pe care a comis-o, arzând cartea profetului.

3. Se vorbește despre dărâmarea cetății, Ieremia este salvat (37, 1 - 40, 6). Profetul descrie apoi purtarea prietenoasă față de el a famenului Ebed-Meleh (38, 7-13). Se descrie în continuare soarta tragică a lui Sedechia și a fiilor săi (39, 15-18).

4. Se vorbește despre uciderea lui Godolia și despre ducerea lui Ieremia în Egipt (40, 7 - 43, 8).

5. Ultimele cuvântări rostite împotriva Egiptului și asupra Iudeilor (43, 8 - 44, 30).

Prophetul îi adresează cuvinte de mângâiere lui Baruh (45, 1-5).

Partea a IV-a. Aici găsim profeții împotriva popoarelor străine (46,1 - 51, 64).

1. Profeții împotriva Egiptului (46, 1-28).

2. împotriva Filistenilor (47, 1-7).

3. împotriva lui Moab (48, 1-47).

4. împotriva lui Amon (49, 1-5).

5. împotriva Idumeii (49, 6-21).

6. împotriva Damascului (49, 22-26).

7. împotriva Arabiei (49, 27-32).

8. împotriva Elamului (49, 33-38).

9. împotriva Babilonului (50, 1 - 51, 58).

Adaosurile istorice (52, 1-34) tratează despre eliberarea lui Ioachim din închisoare.

În general capitolele 1-26 cuprind, în majoritatea lor, cuvântările rostite mai târziu, îndeosebi în timpul dinaintea asedierii Ierusalimului (597 î. H.).

Capitolele 27-45 cuprind cuvântările rostite, îndeosebi, în timpul dinainte și imediat după căderea Ierusalimului.

Capitolele 46-51 sunt o colecție de profeții adresate popoarelor străine. Capitolul 52 este un adaos istoric, care se pare că este o reproducere din 4 Rg 24,18 - 25, 30.

În general criticii moderni privesc drept autentice majoritatea capitolelor din cartea lui Ieremia. Sunt totuși unii care încearcă să explice structura complicată a cărții, presupunând diferite izvoare, adaosuri sau redactări. Astfel unii critici radicali contestă lui Ieremia locurile: 10, 1-16; 17, 19-27 sau admit interpolări ulterioare (39, 1-10; 50, 28; 51, 11). Este, de asemenea, foarte mult discutată originea profețiilor împotriva popoarelor străine.

Toate aceste încercări critice de a ataca integritatea cărții lui Ieremia n-au nici un temei solid, întrucât se contrazic între ele. Argumentele criticilor sunt atât de subiective și arbitrare, încât nici nu merită și nici nu e necesar să le considerăm pe fiecare în parte. Însuși profetul, după cum am văzut, ne-a făcut cunoscut, în chip clar, cum a luat naștere cartea sa și în ce fel de împrejurări.

/ Autoritatea cărții

Autoritatea cărții lui Ieremia este în afară de orice îndoială. Domnul nostru Iisus Hristos folosește un loc din cartea lui Ieremia atunci când îi alungă din templu pe cei ce cumpărau și vindeau. Mântuitorul a zis: „*Scris este: Casa Mea, casă de rugăciune se va chema; dar voi ați făcut-o peșteră de tâlhari*” (Mt 21,13; cf. Ir 7, 11).

Evangelistul Matei zice că s-au împlinit profețiile lui Ieremia, cu prilejul uciderii pruncilor (Mt 2,17; cf. Ir 31,15), precum și cu prilejul cumpărării țarinei olarului (Mt 27, 9; cf. Ir 18, 19-20).

Sfântul Apostol Pavel, vorbind despre Noul Legământ, se referă la profetul Ieremia (Rm 11, 27, cf. Ir 31, 33-34).

De asemenea, și în Vechiul Testament aflăm mărturii despre autoritatea divină a profeților lui Ieremia. În cartea 2 Par 36, 32 și Ezdra 1,1 se spune că Dumnezeu l-a ridicat pe regele Cyrus ca să împlinescă profeția lui Ieremia (Ir 25, 11).

Pe la sfârșitul exilului, profetul Daniel a înțeles din cărți *{ba seefarim}*, adică din Cărțile Sfinte, că trebuiau să treacă 70 ani pentru care a fost cuvântul Domnului către profetul Ieremia, ani care trebuiau să se împlinescă de la dărâmarea Ierusalimului (Dn 9, 2; cf. Ir 25, 11; 29, 10). Isus, fiul lui Sirah, îi atribuie lui Ieremia cartea în întregime (Sir 41,8). O dată cu demonstrarea divinității profețiilor lui Ieremia s'a demonstrat și autenticitatea, și integritatea lor.

g. Valoarea doctrinară a cărții

Doctrina teologică a profetului Ieremia, în general, nu se deosebește de doctrina altor profeți. În cartea lui Ieremia întâlnim, totuși, unele trăsături particulare, specifice. Ideea de Dumnezeu este concepută ca o realitate vie și eternă.

În raport cu Iahve, divinitățile păgâne sunt doar nimicuri neputincioase, create de mâinile omului (2, 1, 28; 10, 1-15; 14, 22). Iahve a creat universul și a organizat totul prin înțelepciunea Sa (10,12-16; 14, 20). El stăpânește natura și o conduce (5, 22-24). Popoarele îndeplinesc planurile Providenței Sale. Nabucodonosor este instrumentul voinței divine (27, 6). De el se servește Dumnezeu pentru a-l pedepsi pe poporul Său cel fără de lege (18, 5-10; 25, 15-38; 27, 22). Dumnezeu Iahve este transcendent. Nimeni nu se poate compara cu El (10, 6; 29, 4). El este atotprezent în cer și pe pământ (23, 24). Știința Lui este fără margini. El cercetează inima și răunchii oamenilor (11, 20). Vede toate faptele omenești (32, 19). La El nimic nu e cu neputință (32, 17). În judecățile Sale este drept (11, 20) și răsplătește fiecăruia după faptele sale (17, 10). Este milostiv, îndelung răbdător (9, 24) și se supără de rău (3,12). Pedepsele Sale au numai scopul să-l îndrepte pe cel vinovat (31, 2, 3, 20).

Necredințioșia poporului, idolatria și sacrificiile omenești, în cinstea lui Moloh și Baal, sunt urâciune înaintea lui Iahve (7, 31; 19, 5). De asemenea, El respinge formalismul religios (7, 21-22; 14, 12).

În primul rând vrea curăția inimii și observarea legii morale (7,1-15). Deși Iahve, la Ieremia, este conceput transcendent, totuși El nu este un Dumnezeu rece, abstract și îndepărtat. El este ființa supremă, suverană, totdeauna vie, care urmărește neîntrerupt viața și conduita poporului, prin mijlocirea profetului.

În personalitatea lui Ieremia se desemnează două tendințe distincte: una spre individualism, alta spre universalism. Profeții anteriori lui aveau în vedere mai ales poporul lui Israel. Ieremia este hotărât să fie profet „*peste neamuri și peste regate*” (1, 5, 10).

Raporturile strânse între Ieremia și Iahve se înfățișează ca o uniune indisolubilă între Creator și servul Său. Această uniune solidă și personală îl leagă direct pe ■

om de Dumnezeu și astfel religia devine individuală, putând supraviețui tuturor încercărilor. Prin aceasta Ieremia pregătește calea viitorului, când Israel, în exil, va fi lipsit de formele exterioare ale cultului, dar nu-l va părăsi pe Iahve.

Bibliografie

Cendamin, A., **Le Livre de Jeremie B.**, Paris, 1936; Celin, A., **Le livre de Jeremie**, Paris, 1948, ed. a V-a, 1952; Auge Dom. R., **Jeremias versio de la Texte, originale i Comentări**, Barcelona, 1950; Steinmenn, J., **Le prophete Jeremie**, Paris, 1952; Penna, A., **Geremia**, Roma, 1952; Bener, J.A., **The Book of Jeremiah, cap. 26-52**, Londra, 1952; Weiser, A., **Der prophetjeremys, cap. 1-25**, Göttingen, 1952,1955 și 1960; Idem, **Das Buchdes Propheten Jeremia**; Laetch, T., **Jeremiah Bible Commentaty**, Saint Louis Missouri, 1952; Leslie, E.A., **Jeremiah - Cronologically arranged, translated and interpreted**, New-York, 1954; Vittonatto, C, **Il libro di Geremia**, Turin, 1955; Woods, L., **Jeremiah**, Londra, 1964; Bright J., **Jeremiah, Introduction, Translation and Notes**, New-York, 1964.

4. Profetul Iezechiel

a. Viata și timpul profetului

Numele Iezechiel (Iehzekel - 7Xp\$2T) înseamnă: Dumnezeu este tare sau Dumnezeu întărește. Tatăl lui Iezechiel se numea Buzi (1, 3). Nu știm dacă calificativul de preot, care urmează după Buzi, se referă la el sau la fiul său. Iezechiel era căsătorit (24,18). Soția sa a murit cu puțin timp înainte de dărâmarea Ierusalimului (586 î. H.). Nu știm dacă a avut copii. Toată misiunea profetică s'a desfășurat în Babilon. Cu 11 ani înainte de dărâmarea Ierusalimului a fost deportat în Babilon, împreună cu Iehonia (Ioiachim) și cu partea cea mai de frunte a poporului (596 î. H.).

Iezechiel este un contemporan al lui Ieremia, însă mult mai tânăr. El și-a început misiunea profetică când cea a lui Ieremia dura de vreo 30 ani. Sfera lor de activitate este, de altfel, foarte diferită: Iezechiel a fost chemat să activeze printre exilați; vocația lui Iezechiel a avut loc în anul al V-lea al deportării sale, adică la 593 î. H. (1, 2). Ultima sa profeție (29,17) este datată din anul al 27-lea al deportării. Durata activității sale profetice este, așadar, de 22 ani (592-570 î. H.). În tot timpul acesta, el a locuit în localitatea Tel-Abib lângă canalul Kebar unde se afla o colonie iudaică de deportați.

Cât a trăit după ce a ținut ultima cuvântare în anul al 27-lea al captivității sale, nu știm. O tradiție iudaică, primită de Sfinții Părinți, afirmă că profetul ar fi fost ucis în Babilon de către un judecător al poporului Israel, pentru că l-ar fi

muștră din pricina idolatriei. Iezechiel ocupă un loc deosebit între ceilalți profeți. El a fost chemat în acel timp când statul antic teocratic era pe punctul de a se prăbuși. Fiind în țară străină, avea misiunea să-i pregătească pe exilați pentru întemeierea unui stat nou.

Iezechiel avea să țină trează speranța unui viitor mai bun, între exilați, după distrugerea regatului antic și a templului. El avea să demonstreze poporului că Dumnezeu este credincios întru promisiunile sale, cu tot dezastrul ce s'a abătut asupra poporului. Pentru acest rol al său, Iezechiel se numește profetul „fidelității divine”. Într'adevăr, cucerirea Ierusalimului și distrugerea lui totală a avut asupra lui Iezechiel și asupra anturajului său o influență hotărâtoare (586 î. H.).

Această dată desface activitatea sa în două părți distincte. Până la această dată, profetul era privit de compatrioții săi, deportați, cu neîncredere și dispreț, din cauza viziunilor și acțiunilor simbolice și a cuvântărilor sale pesimiste. Într'adevăr, vestea catastrofei din 586 î. H. produse o schimbare în atitudinea deportaților față de profetul care era în mijlocul lor. Ei s'au convins de dreptatea profetului. Pentru Iezechiel însuși se produse o modificare sensibilă în condițiile activității sale și în felul de a concepe prezentul și viitorul.

Pe când înainte de 586 î. H., Iezechiel întâmpină numai indiferență și adversitate, catastrofa din 586 î. H. produse, firește, o senzație profundă. Nu mai putea fi vorba de negarea evidenței. Iezechiel nu i-a înșelat pe deportați: „*Un profet s'a ridicat în mijlocul lor*”. Pentru Iezechiel începe, cel puțin în aparență, o fază de încredere și popularitate. Va fi înțeles, va fi ascultat, vor afla că vorbește bine (33, 30-37). Și totuși reforma sufletelor, pe care o predică, este încă departe de a se realiza. El trebuie deci să persevereze, să nu se lase abătut de descurajare, când vede în jurul lui această descurajare a compatrioților (37, 11).

Profetul trebuie apoi să lupte din răspuseri împotriva falselor iluzii ale deportaților care, fiind seduși de promisiunile pseudo-profeților, sperau că în curând se vor întoarce în patrie. Atunci când totul se părea că este pierdut, Iezechiel arată că din casa lui David a rămas o odraslă care, plantată pe un munte înalt, va umple pământul (17, 22 ș. u.).

În locul templului și al cultului distrus, el învață că va fi un templu nou, un cult nou, o ordine nouă (Iz 40 - 48).

Iezechiel se numără printre marile personalități religioase din Israel. Lui i se datorește faptul că deportații din Babilon nu au fost absorbiți de păgânism. În fața cultului seducător al babilonienilor, el insistă viguros pentru observarea cultului mozaic, alături de îndeplinirea legilor morale.

b. Cartea lui Iezechiel

Cartea lui Iezechiel constă din multe preziceri, acțiuni simbolice, viziuni și acte simbolice. Tablourile numeroase sunt pline de imaginație îndrăznească. Cartea aceasta este compusă mult mai metodic decât scrierile altor profeți. La orânduirea

profețiilor sale, profetul a avut în vedere, în cea mai mare parte, cronologia. Pe lângă introducere, care se ocupă cu chemarea și pregătirea profetului pentru misiunea sa (1,1-3, 21), distingem trei părți: în partea primă (3, 23 - 24, 27) se expun profețiile de amenințare împotriva regatului Iuda și se prezice dărâmarea Ierusalimului. A doua parte cuprinde profețiile rostite împotriva popoarelor străine (25, 1 - 32, 32). Partea a treia (33, 1 - 48, 35) cuprinde profețiile rostite pentru mângâierea deportaților.

Introducerea (1, 1-3, 21) cuprinde vocația (chemarea) profetului printr'o viziune înăgurală. Slava lui Dumnezeu manifestată deasupra unui car tras de patru animale vii: om, leu, taur și vultur. Instruirea profetului.

Partea I (3, 22 - 24, 27) cuprinde profeții de amenințare.

Distrugerea orașului și a regatului este apropiată. *

a) Ea este anunțată în cuvinte și simboluri (3, 22 - 7, 27); acțiuni simbolice: profetul primește să reprezinte în persoana sa fărădelegea lui Israel și a lui Iuda (3, 22 - 4, 8). El închipuie asediul prin poziția persoanei sale înaintea imaginii cetății asediate (4, 9-17).

b) Distrugerea este anunțată și verbal, din cauza idolatriei (6, 1-14). Printr'o poezie lugubră se anunță promptitudinea și gravitatea pedepsei ce se apropie (7-25). Viziunea despre căderea cetății și cauza ei (8, 1-11, 25). Profetul este transportat în spirit în cetatea sfântă. El vede pretutindeni că se practică idolatria (8, 1-18). De aceea Dumnezeu ordonă uciderea locuitorilor și arderea cetății (9,1 - 10, 7). După ce anunță moartea principilor nelegiuți, profetul părăsește cetatea și se așază pe Muntele Măslinilor (9, 1-25).

Prezicerea captivității lui Sedechia și a poporului său, descrierea dezastrului, a cauzei calamităților (12, 1 - 23, 49).

a) Printr'o acțiune simbolică se prefigurează soarta nefericită a regelui, captivitatea poporului biblic și pustiirea țării (12, 1-28).

b) Cauza primă a calamităților este corupția conducătorilor (13, 1 - 14, 23).

c) A doua cauză a calamităților este corupția poporului întreg, simbolizat prin trei parabole (lemnul viței de vie, femeia necurată și via: capitolele 15 - 17).

d) Îndemn la pocăință. Dumnezeu nu vrea moartea păcătoșului. Fiecare este răspunzător pentru păcatele lui (18 - 20).

e) Printr'o poezie parabolică se deplânge căderea casei regale și a poporului (19, 1-14).

0 Printr'un șir de profeții se expun cauzele pedepselor și ale calamităților, în sensul că ele duc la îndreptarea poporului și manifestarea slavei dumnezeiești (20, 1 - 23, 49). Judecata se anunță prin parabola incendiului regiunii de sud (20, 45-49). Cauzele pedepselor se descriu printr'o cuvântare și prin parabola despre două femei necredincioase (Samaria și Ierusalimul: 23, 1-49).

Ca epilog (24, 1-27) este istorisit începutul asedierii cetății.

Partea a II-a cuprinde profețiile de amenințare împotriva popoarelor păgâne, șapte la număr:

1. contra Amonului (25, 1-7);
2. contra Moabului (25, 8-11);
3. contra Edomului (25, 12-14);
4. contra Filistenilor (25, 15-17);
5. contra Tirului (26, 1 - 28, 19);
6. contra Sidonului (28, 20-26);
7. contra Egiptului (29, 1 - 32, 32).

Partea a M-a. Prin profeții de mângâiere se arată că Dumnezeu este credincios în promisiunile Sale.

Promisiunea și descrierea mântuirii:

Introducerea (33,1-33). Poporul este instruit cum trebuie să se împărtășească de promisiunile divine; să se lepede de falsa încredere în descendența lor, sângele lui Avraam nu este suficient.

Bunul Păstor, noul David, va lua locul păstorilor celor răi (34,1-31); Israel va fi ridicat la o glorie durabilă în opoziție cu Edomul, care va fi distrus (capitolele 35-36). Regenerarea și unirea lui Israel se arată prin două parabole: viziunea oaselor celor morți care înviază (37, 1-14) și unirea în mâna profetului a două toiege simbolizează unirea celor două regate. Biruința lui Dumnezeu asupra vrăjmașilor Săi, reprezentată prin Gog și Magog (capitolul 38). Descrierea biruinței și nimicirea vrăjmașilor (39).

Descrierea profetică a noului regat al lui Israel (40,1 - 48, 35). Templul cel nou. Se descriu amănunțit porticele și vestibulele, sanctuarul propriu-zis și celelalte edificii (40-42). Consacrarea noului templu, unde se întoarce slava lui Dumnezeu (43, 1-27). Se dau prescripții pentru principe, pentru preoții și leviții noului templu (44) și pentru jertfe (45, 1 - 46, 24). Se descrie fertilitatea, hotarele și împărțirea noii țări sfinte. În sfârșit se face descrierea cetății celei noi, al cărei nume va fi „Dumnezeu este aici” (47 - 48).

Ceea ce caracterizează cartea lui Iezechiel este abundența viziunilor, a acțiunilor simbolice și a parabolilor, pe care le descrie adeseori amănunțit. Acest mod de exprimare produce o mare greutate de înțelegere. Aceasta au constatat-o chiar ascultătorii profetului. Ei se întrebau: „Nu cumva ceea ce ne spune el este o parabolă?” (20, 49). Neclaritatea cărții o sesizează Sfinții Părinți (Sfântul Grigorie de Nazianz ș. a.), precum și toți exegeții care s-au ocupat cu această carte.

c. Stilul și limba lui Iezechiel

Stilul și limba lui Iezechiel nu le egalează pe cele ale lui Isaia sau ale lui Ieremia. La el întâlnim multe aramaisme. Exprimarea sa se caracterizează prin putere și vehemență. Iezechiel întrebuințează foarte des formula: „*Aceasta zice Domnul Dumnezeul meu*” (de 100 de ori). Mai mult de 50 de ori cuvântările sale încep cu formula „*Cuvântul Domnului*” (Neum Iahve); mai mult de 70 de

ori se repetă fraza: „*Și să știți că Eu sunt Domnul*”. Mai mult de 100 de ori profetul se numește de către Dumnezeu: „*Fiul omului*”. De aci se naște un fel de monotonie.

Capitolele ultime (40-48) sunt simbolice și cuprind o descriere poetică a viitoarei împărății mesianice. Noul templu, construit pe un munte înalt, descris în imagini strălucitoare ca și noul cult instaurat, pământul cel nou, adăpat de un izvor minunat și împărțit în mod egal între cele 12 seminții ale lui Israel și între străini, toate acestea sunt simboluri profetice prin care se descrie frumusețea, sfințenia și universalitatea împărăției mesianice.

Descrierea împărăției viitoare a lui Dumnezeu (40-48) nu trebuie înțeleasă în sensul restabilirii regatului anterior exilului, sub vechea sa formă, nici ca un model de templu și de regat după exil, ci ca o mare alegorie a erei mesianice. Mulți exegeți, între care se numără cei mai mulți Sfinți Părinți, văd în viziunea lui Iezechiel (40-48) descrierea alegorică a Bisericii viitoare. Însuși profetul, în cursul descrierii viziunii sale, se ferește ca să nu fie înțeles în sens propriu. El vorbește de la început despre „*muntele cel prea înalt*”, care nu poate fi Sionul. Noul templu n'are chivot al Legii. Tot așa izvorul miraculos, care produce fecunditatea țării, nu se poate înțelege decât în sens figurat. Dovadă că este vorba de alegorie la Iezechiel este faptul că Sfântul Ioan, în Apocalipsa sa, întrebuințează figurile lui Iezechiel ca să o descrie pe mireasa Mirelui (Ap 21, 10).

În privința autorității divine, se știe că încă în secolul II î. H., Isus, fiul lui Sirah, îl înșiră pe Iezechiel în același loc în care se află astăzi. Atât sinagoga antică, cât și Biserica au privit totdeauna cartea lui Iezechiel drept inspirată și canonică. În Noul Testament se face aluzie la profețiile și simbolurile lui: Păstorul cel Bun (vezi In 10, 1, cf. Iz 34,11), arborele cel mare care crește din grăunțele de muștar (Mt 13, 32) se aseamănă cu arborele mesianic de la Iezechiel (Iz 17, 23). Încercarea unor critici de a ataca integritatea cărții lui Iezechiel n'a avut nici un răsunet.

La evrei, în primele veacuri ale erei creștine, cartea lui Iezechiel era exclusă de la citire, până la vârsta de 30 ani a cititorilor. Aceasta din cauza dificultății de înțelegere a cuprinsului cărții.

d. Valoarea teologică a cărții

Ca și profeții dinaintea lui, Iezechiel predică umilința și speranța, amenințarea și promisiunea, pedeapsa și restaurarea. În privința monoteismului, Iezechiel accentuează cu multă strălucire transcendența Dumnezeului lui Israel. Voința lui Dumnezeu, pentru profet, este legea supremă. El îndeplinește cu toată conștiința rolul de străjer, care i-a fost încredințat. Niciodată nu s'a afirmat cu mai multă putere contrastul dintre măreția lui Dumnezeu și micimea omului, „*fiul omului*”.

Iezechiel stăruie mai mult decât Isaia și Ieremia asupra scopurilor lui Dumnezeu, prin lucrarea Sa. Prin pedepsirea și salvarea poporului Său, Iahve urmărește sfințenia numelui Său, ca să se știe că El este Iahve: „*Pentru numele Tău, Doamne*”. Nu numai poporul Israel, dar și celelalte popoare, martore ale pedepsei și restaurării poporului biblic, vor recunoaște sfințenia și puterea, nu a unui Dumnezeu național, ci a unui singur Dumnezeu universal.

Iezechiel predică, de asemenea, marea îndurare a lui Dumnezeu, valoarea sufletului omenesc, importanța suverană a justiției individuale: Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci îndreptarea lui (18,18). El îl va mântui pe păcătosul care se căiește, îl va purifica de întinăciunea sa și-i va da un spirit nou și o inimă primitoare.

Cu privire la ideile mesianice, Iezechiel se aseamănă, dar, în același timp, se și deosebește de profeții anteriori. Ca și aceștia, Iezechiel pune restaurația națională pe același plan cu venirea timpurilor mesianice (33, 37). Însă pe când până la el lucrarea divină se părea că se va realiza o dată și definitiv, Iezechiel descoperă orizonturi succesive și întrezărește o eră mesianică preparatorie, până la triumful definitiv al lui Iahve. Capitolele 38-39 descriu luptele ce vor premerge triumfului final și manifestării gloriei definitive.

I se reproșează lui Iezechiel, de către unii exegeți radicali, preocupări exclusiv sacerdotale, rituale și legaliste. Iezechiel este socotit de ei drept părintele iudaismului postexilic. De fapt, Iezechiel n'a exercitat influența pretinsă asupra instituțiilor postexilice.

Iezechiel a fost în același timp și orator, și scriitor, profet și păstor, teolog și moralist. Toată activitatea sa se rezumă în ultimul cuvânt al cărții sale: „*Iahve este acolo*”, adică totul este Iahve și Lui i se datorește ascultarea cea mai deplină.

Bibliografie

Schump, M., **Das Buch Ezechiel (Herders Bibelkommentar)**, Freiburg in Breisgau, 1942; Auvray, P., **Ezechiel**, Paris, 1947; Steimmann, J., **Le prophete Ezechiel et le debut de l'exil**, Paris, 1953; Fohrer, C., **Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel**, Berlin, 1952; Bewer, J. A., **The Book of Ezekiel**, 2 voi, New-York, 1954; Auge, R., **Ezequiel La Bible versio dela textos originale i commentari**, Barcelona, 1955; Taylor, J. B., **Ezekiel An Introduction and Commentary**, Londra, 1969.

5, Profetul Daniel

a. Persoana și timpul

Daniel (Vtfⁱⁿ = Dumnezeu este judecătorul meu sau judecătorul lui Dumnezeu), fiul unei familii nobile, a fost dus în captivitatea babilonică de către Nabucodonosor în anul al IV-lea al domniei lui Ioachim (605 î. H.).

După mărturia lui Berosus, soarta prizonierilor nu era grea. Astfel, Nabucodonosor i-a ales pe unii tineri nobili evrei, luați în prima sa expediție, ca să-i crească și să-i instruiască, la curte, în științele și în limba aramaică, pentru ca apoi să devină funcționari de stat. Între cei aleși se afla și Daniel, împreună cu trei prieteni ai săi: Anania, Misael și Azaria.

Tuturor li s'au schimbat numele. Lui Daniel i s'a zis Belșațar, iar celorlalți trei: Șadrac, Meșac și Abed-Nego. Daniel și prietenii săi erau întru totul credincioși legilor părintești, de aceea Dumnezeu le-a dăruit înțelepciune și ei au făcut mari progrese în știință. Datorită înțelepciunii sale rare, Daniel a reușit să explice un vis al lui Nabucodonosor și i-a prezis viitorul (2, 1). Pentru acest fapt, Daniel a fost numit locțiitor regal, iar prietenii săi au fost numiți administratori ai provinciei Babiloniei.

Tot timpul cât a domnit Nabucodonosor, Daniel și-a păstrat înalta sa funcție. Despre succesorii imediați ai lui Nabucodonosor nu se amintește nimic în cartea lui Daniel. Aceștia au fost Avilmarduk, Neriglisad, Labașimarduk, Nabonide (555-539 î. H.), care își luă coregent pe Baltazar (538 î. H.). Acesta din urmă se pare că era descendent dintr-o fiică a lui Nabucodonosor.

Regele Persiei, Cyrus, porni război împotriva lui Nabonide. Acesta a fost silit să fugă în Borsipa, lăsând pe Baltazar să apere cetatea Babilonului. În timp ce cetatea era asediată de Cyrus, Baltazar dădu comandanților săi un ospăț mare. În timpul ospățului, Baltazar este informat printr-o scriere miraculoasă, explicată de Daniel, că cetatea va cădea imediat. După uciderea lui Baltazar, Babilonul fu ocupat, iar guvernator rămase Darius Medul, care este probabil identic cu Ugbaru. Darius Medul îl menține pe Daniel tot în funcții înalte, făcând parte din colegiul celor trei funcționari supremi ai statului. După ce a fost aruncat în groapa cu lei, din pricina geloziei dușmanilor săi, Daniel a fost întărit, din nou, în funcțiile sale.

După cucerirea Babilonului (538 î. H.), când se împlineau cei 70 ani preziși de Ieremia, Cyrus dădu iudeilor permisiunea să se întoarcă în țară și să rezidească templul. Daniel însă nu se întoarse cu deportații în patrie, fiind înaintat în vârstă. Ultima lui viziune este în anul al III-lea al lui Cyrus (535). Despre sfârșitul vieții profetului nu se știe nimic sigur.

Daniel a avut de îndeplinit o misiune dublă. Pe de o parte, el îi îndruma pe compatrioții săi să împlinească legea cu credincioșie și energie, fiind el

însuși, prin viața sa, un exemplu de urmat, pe de altă parte, el îi mângâia prin viziunile sale, dar în același timp făcea cunoscute "păgânilor puterea și slava lui Dumnezeu.

Daniel nu și-a îndeplinit misiunea sa de profet ca și ceilalți profeți, prin cuvântări. Aceasta era imposibil, fiind ocupat cu afacerile publice ale statului chaldaic. Viața lui și a prietenilor săi, conformă cu preceptele legilor părintești, era ca o cuvântare extraordinară pentru cei din jurul său.

Atât iudeii exilați, cât și păgânii, vedeau în tăria credinței lui Daniel și a prietenilor săi, precum și în minunile care se săvârșeau prin ei, că Dumnezeu n'a părăsit pe poporul Său și n'a uitat de promisiunile Sale. Dar și păgânii, în același timp, au luat cunoștință despre puterea cea mare a lui Iahve, pe care ei îl credeau un zeu național.

Fiind introdus la curtea regală, Daniel a avut misiunea să arate, prin minuni și profeții, puterea și majestatea Dumnezeului celui adevărat. Astfel, prin activitatea sa, Daniel a contribuit la lăfșirea și cunoașterea adevăratului Dumnezeu, în regatul babilonian și în cel persan. Pentru acest fapt, Daniel se numește pe drept cuvânt „Profetul popoarelor”. Întrucât însă întreaga carte a lui Daniel este o glorie a majestății divine, Daniel poate fi numit și „profetul majestății divine”.

b. Cuprinsul cărții

Potrivit misiunii încredințate lui Daniel, tema cărții e dublă.

Partea I (1-6): manifestarea înțelepciunii și a puterii divine.

Partea a II-a (7-12): mângâierea poporului prin viziuni.

Partea I este istorică aproape în întregime, iar partea a II-a este profetică. Iată conștientul sumar al cărții:

Introducerea (1, 1-21): Pregătirea lui Daniel.

Ca exilat în Babilon, el trăiește la curtea regală și observă cu credincioșie legea (1,1-16). Pentru aceasta, el și prietenii săi sunt înzestrați de Dumnezeu cu înțelepciune deosebită, devenind funcționari la curtea regală (1, 17-21).

Partea I {2, 1-6, 28): cinci evenimente istorice.

1. Visul lui Nabucodonosor despre o mare statuie, distrusă de o piatră mică. Acest vis este descoperit lui Daniel, care s'a rugat fierbinte lui Dumnezeu (2, 1-23). Regele, din pricina descoperirii și a explicării visului, îl proclamă pe Dumnezeul lui Daniel Dumnezeul Dumnezeilor, ridicându-l pe Daniel la cele mai înalte demnități (2, 24 - 2, 49).

2. Aruncarea în cuptorul cu foc a celor trei prieteni ai lui Daniel, din cauza refuzului de a se închina statuii de aur (3, 1-23). Aceștia rămânând neatinși de foc printr-o minune, regele îl glorifică pe Dumnezeul lor și oprește orice blasfemie împotriva Lui (3, 29-30).

3. Noul vis al lui Nabucodonosor despre copacul tăiat. Explicarea visului de către Daniel și realizarea prezicerii (nebulina și vindecarea regelui; 4, 1 - 4, 3).

4. Căderea lui Baltazar. Sacrilegiul său, folosind la un ospăț vasele sfinte luate din templul din Ierusalim. Scrierea misterioasă *mane, techel, fares* - a numărat, adică încercat, deci împlinit, cumpănit și aflat prea ușor, de aceea a împărțit, aluzie la perși (5, 1-29). Uciderea lui Baltazar și cucerirea Babilonului (5, 30-31).

5. Devenit rege, Darius Medul îl aruncă pe Daniel în groapa cu lei, pentru refuzul său de a trece la religia oficială. Daniel este salvat în mod miraculos. Regele îl repune în demnitățile sale și decretează ca Dumnezeul lui Daniel să fie adorat de toți (6).

Partea a E-a-. Prin patru viziuni, Dumnezeu manifestă majestatea Sa asupra regatelor păgâne.

1. Viziunea despre patru fiare care ies din mare și sunt judecate de Cel Vechi de zile. Fiara a patra este ucisă, iar domnia peste celelalte este predată Fiului Omului (7, 1-14).

Cele patru fiare sunt simbolul a patru împărății, iar domnia Fiului Omului înseamnă împărăția lui Mesia (7, 1-8, anul I al lui Baltazar).

2. Viziunea despre un berbec învins de către un țap care vine din Apus. Din cornul acestuia cresc alte patru coarne, dintre care unul se luptă împotriva lui Dumnezeu și atacă țara sfântă (explicarea: regatul persan va fi distrus de Alexandru cel Mare); despre cele patru regate ale Diadohilor și despre persecutorul cel nelegiuit Antioh Epifan, tipul lui Antihrist (capitolul 8, anul III al domniei lui Baltazar).

3. Viziunea despre îngerul Gavriil, despre 70 de săptămâni de ani care vor trece de la rezidirea Ierusalimului până la Mesia (capitolul 9, anul I al domniei lui Darius).

4. Viziunea despre apariția unui înger pe malurile Tigrului. Explicarea despre epoca Ptolomeilor și Seleucizilor până la moartea lui Antioh IV Epifan. Arhanghelul Mihail, scutul iudeilor. Învieră, slava celor drepti. Sfârșitul apăsării (10-12).

Cartea lui Daniel se deosebește de celelalte cărți profetice prin limbă și calitatea profețiilor. O parte din carte este scrisă în limba ebraică, altă parte în limba aramaică. Limba ebraică este amestecată cu multe aramaisme, iar limba aramaică are multe fraze ebraizante.

Cu privire la concepția mesianică, profețiile lui Daniel se deosebesc de ale celorlalți profeți. Pe când la ceilalți profeți, împărăția mesianică e considerată ca o continuare a celei davidice, la Daniel, împărăția mesianică este pusă în legătură cu marile împărății ale lumii. El pregătește prin aceasta revelația mai perfectă, pe care avea să o desăvârșască Noul Testament.

Ceilalți profeți vorbesc despre Ierusalim ca despre centrul împărăției mesianice, spunând că templul cu instituțiile lui va dura în eternitate. Daniel arată că profețiile lor trebuie înțelese în sens spiritual (9, 25 ș. u.). După ceilalți profeți, împărăția mesianică e în legătură cu întoarcerea din exil. Daniel corectează această concepție prin determinarea mai exactă a timpului sosirii lui Mesia (9, 25).

c. Autenticitatea cărții

După tradiția constatată a Bisericii, Daniel este autorul cărții întregi. În acest sens avem următoarele mărturii:

1. În cartea lui Daniel citim că el a primit ordin de la Dumnezeu de a fixa în scris unele texte (8, 26; 12, 4). Acest fapt este confirmat și de capitolul 7, 2. În mai multe rânduri, Daniel vorbește el însuși.

2. Autorul descrie situația religioasă și culturală a Babilonului, în deplină cunoștință a lucrurilor epocii. Textele cuneiforme confirmă mai multe indicații ale cărții lui Daniel, de exemplu, pedeapsa cuptorului cu foc; titlul: regele regilor; formula: „*regesă trăiești în veac*”, condamnării aruncați la lei, influența magilor la curte etc.

3. Întrebuintarea limbii aramaice și a celei ebraice, în același timp, se potrivește timpului secolelor VII și VI. Autorul stăpâna amândouă limbile în chip egal, încât putea trece de la o limbă la alta.

4. Tradiția iudaică, păstrată în cartea I a Macabeilor (1, 57; 2, 59) și Iosif Flaviu (*Arheologia* XI, 8, 5) vorbesc despre Daniel. Iosif relatează că profeția lui Daniel i-a fost arătată lui Alexandru cel Mare, pe când se afla în Ierusalim.

5. Pe timpul Mântuitorului, convingerea despre autenticitatea cărții era generală (Mt 24, 15; cf. Dn 9, 7): „*Deci, când veți vedea ceea ce s'a spus prin profetul Daniel, urâciunea pustiirii...*”. Această convingere a trecut apoi și în Biserică.

Cartea lui Daniel este una dintre cele mai combătute de către criticii raționaliști. Pentru prima dată autenticitatea cărții a fost contestată de către neoplatonicul Porfiriu. După acesta, cartea ar fi o pioasă ficțiune din timpul lui Antioh IV Epifan (175-164 î. Hr.).

În timpul de față, majoritatea criticilor radicali susțin că această carte ar fi scrisă în timpul Macabeilor de către un autor necunoscut, care voia să-i mângâie pe iudeii persecutați de către Antioh IV Epifan. Autorul, pentru a da cărții sale mai mult credit, ar fi pus în gura lui Daniel cuvintele sale, sub forma unor profeții, și le-ar fi antedat, așadar, cu 4 secole. Cartea ar cuprinde, în felul acesta, niște „*Vaticiniaposteventum*”, niște profeții fictive.

În sprijinul tezei lor, criticii invocă mai întâi particularitățile filologice ale cărții, caracterul tardiv al limbii ebraice și caracterul particular al celei aramaice. Prezența unor cuvinte persane și grecești ar da de gândit că ar fi mai curând vorba despre o scrisoare compusă în Palestina în secolul II, decât în Babilon în secolul IV.

Criticii mai obiectează că autorul cunoaște insuficient epoca exilică, dimpotrivă, el este în curent cu cea macabeică, după cum s'ar vedea din capitolul 9, 11. În afară de aceasta, cartea lui Daniel nu figurează în canonul ebraic între cărțile profetice, ci între cele aghiografice (Chetubim). În sfârșit, criticii se întemeiază pe cartea înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, care nu amintește nimic despre Daniel la enumerarea profetilor (41, 11).

Nemenționarea lui Daniel între profeți în textul masoretic, ca și trecerea lui sub tăcere în cartea înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, nu sunt argumente probatorii, nu sunt mărturii explicite. Folosirea unor cuvinte grecești pentru însemnarea unor instrumente muzicale nu poate fi o mărturie pentru scrierea târzie a cărții. Se știe că perșii au adoptat de timpuriu instrumente grecești și o dată cu ele și denumirile lor (chitaris, psalterion, simfonia, sambyke).

Așa numitele dificultăți istorice (lipsuri de informație) pot fi explicate într'un mod oarecare. Baltazar era fiul lui Nabonide și nu al lui Nabucodonosor, cum se afirmă în carte. Era însă, probabil, nepot de fiică al lui Nabucodonosor. Se cunoaște grija dinastiilor noi de a se legitima prin alianță cu dinastiile cele vechi. Din această dorință, un rege nou putea să dea nume de tată unui rege din dinastia mai veche. Astfel, Baltazar, care era nepotul lui Nabucodonosor, putea foarte bine să se numească fiul aceluia.

Chestiunea lui Darius Medul încă nu este lămurită pe deplin. Se identifică uneori cu Gobria (Ugbaru), Chiaxares II sau Astiage. Criticii mai susțin că doctrina despre înviere și îngeri ar fi de origine persană.

Aceasta este o afirmație arbitrară. Unele doctrine despre care vorbește cartea lui Daniel sunt cunoscute și în alte cărți ale Vechiului Testament, deși în chip mai puțin clar. În sprijinul autenticității cărții lui Daniel putem cita câteva locuri din Vechiul Testament. Astfel, Iezechiel glorifică pietatea și înțelepciunea lui Daniel (Iz 14, 14), iar Zaharia presupune cunoscută profeția lui Daniel despre cele patru împărății (Za 1, 18).

Textul grecesc al cărții lui Daniel este cel al recenziei lui Teodotion. Această recenzie este folosită în Biserică, fiindcă traducerea alexandrină cuprinde multe erori.

d. Valoarea doctrinară a cărții

Cartea lui Daniel poate fi apreciată atât din punct de vedere dogmatic, cât și din punct de vedere moral.

a) Sub raport dogmatic, cartea înfățișează pe Dumnezeu și pe Mesia într'un chip specific. Cartea este importantă apoi prin doctrina despre îngeri și eshatologie. Dumnezeu este numit „*Dumnezeul cerului*” sau „*împăratul cerului*”, pentru a arăta superioritatea împărăției cerurilor față de împărăția pământească.

Numele Iahve se întâlnește numai o singură dată în capitolul 9. O altă expresie specială a lui Daniel este: „*Cel Vechi de Zile*”, care pare că înseamnă „*Judecătorul cel Veșnic*” (7, 9). „*Cel Vechi de Zile*” (8, 13) este Creatorul cel Atotputernic, Suveranul tuturor împărățiilor (4, 14), nu este deci un zeu național, ci este un Dumnezeu unic, universal. El împarte imperiile cui voiește. Suveranitatea Lui este absolută. El așază cârmuirea națiunilor, El conduce regatele și împărățiile. Nu numai justiția Sa, dar și voința Sa liberă se îndeplinește pretutindeni. Deșertăciunea idolilor este descrisă în capitolul 5.

Providența dumnezeiască se manifestă prin faptul că există o judecată sigură pentru păcătoși (capitolele 4 și 5). Dumnezeu nu-i părăsește pe credincioșii Săi închinători. El îi păzește în mijlocul pericolelor (2, 19; 3, 40).

Cartea lui Daniel este bogată în locuri mesianice, care se află la sfârșitul fiecărei viziuni. În capitolul 2, 44-45, împărăția mesianică este simbolizată printr-o piatră mică, care devine un munte după ce a răsturnat statuia. Este vorba de stăpânirea lui Dumnezeu, a cărei intervenție este evidentă. În capitolul 7 intervine Fiul Omului, căruia Cel Vechi de Zile îi dă puterea de a judeca. Este Mesia-Hristos, care îl va judeca pe antihrist. Împărăția mesianică este descrisă în capitolele 9, 27 și 12, 24.

Anghelologia, adică doctrina despre îngeri, este dezvoltată simțitor în cartea aceasta. Numele lui Gavriil și Mihail le întâlnim pentru prima dată (8, 16; 9, 21; 10, 13, 21). Gavriil este interpretul lui Dumnezeu, Mihail este apărătorul poporului Israel.

Spiritele cerești sunt foarte numeroase (7, 10), apar cu chip de oameni, stau în jurul lui Dumnezeu și sunt protectorii popoarelor (10, 12; 11, 12). Îngerilor li se aduce cinstire (10, 5).

Cartea lui Daniel se distinge apoi și prin ideile eshatologice, mult mai explicite decât la profeții anteriori (Isaia 11, 6-24; 27; Zaharia 12-14). Eshatologia sau descrierea ultimelor timpuri, la Daniel, arată diferite faze succesive, grupate aici, dar care apar risipite și la alți profeți. Astfel, profetul vorbește despre încercările și suferințele poporului biblic (21, 25; 8, 24-25; 9, 26-27), despre judecata universală asupra popoarelor, îndeplinită de către Dumnezeu însuși (7, 11) despre condamnarea celor răi (12, 2) despre desființarea răului și a păcatului (9, 24) despre inaugurarea împărăției mesianice (2, 44; 7, 27).

Învierea morților va premerge împărăției mesianice; toți se vor ridica din țărână, unii pentru viața veșnică, alții pentru pedeapsa veșnică (cf. Mt 25, 4; In 5, 29).

b) Sub aspect moral, se arată credința vie în Dumnezeu a lui Daniel și a prietenilor săi, mai ales în capitolul 1, dar și peste tot în carte: „*Incredibilis fidei magnitudo*” (Ieronim). Nu mai puțin este manifestată umilința și recunoștința față de Dumnezeu (2, 23; 4, 34; 5, 22-23). Notăm, în sfârșit, prețuirea practicilor religioase: meditarea și studiul Scripturilor (9, 2), abstenența și postul lui Daniel (9, 3; 10, 3), precum și rugăciunea stăruitoare.

Bibliografie

Neaga, A., **Profetul Daniel, despre Hristos**, Sibiu, 1933; Lattey, C., **The Book of Daniel**, Dublin, 1948; Joung, E. J., **The Prophecy of Daniel (a commentary)**, 1949; Ginsberg, H. L., **Studies in Daniel**, New-York, 1948; Steinmann, J., **Daniel**, Paris, 1951; Bontzen, A., **Das Buch Daniel**, ed. a II-a, Tübingen, 1952; Rinaldi, G., **Daniele**, Turin, 1952; Helis, J. T., **Daniel**, 1954; Porteus, N. W., **Daniel, A Commentary**, Londra, 1965; Bewer, J. A., **The Book of Daniel**, New-York, 1955; Plöger, O., **Das Buch Daniel (Kommentar zum A. T.)**, Güterloh, 1965; Vellas, V. M., **Daniel, Eisagoge-Emeneia**, Atena, 1966.

6. Profetul Osea

a. Numele, viața și chemarea profetului

Numele Osea derivă de la rădăcina verbală „iașa” și înseamnă mântuire. Tatăl său, numit Beerî, nu este cunoscut. De asemenea nu știm din care trib și din care regat se trăgea profetul. În tot cazul, el s'a născut pe la începutul secolului VIII și, întrucât și-a dezvoltat misiunea profetică în regatul de nord, este firesc să admitem că el era originar de acolo.

Epoca activității lui Osea poate fi fixată pe baza examinării cărții sale. El a început a profeti pe la sfârșitul domniei lui Ieroboam II, fiul lui Ioas IV, rege din dinastia lui Iehu, deci pe la 750 î. H. După începutul cărții (1, 1), durata activității profetului ar fi fost îndelungată sub regii Ozia, Iotam, Ahaz, Iezechia din Regatul Iuda și sub Ieroboam II, regele Regatului de Nord. El va fi activat sub aceiași regi ca și Isaia. Cu drept cuvânt susțin unii exegeți că numele Iezechia și poate Ahaz au fost adăugate mai târziu, întrucât cartea lui Osea nu amintește și nici nu face aluzie la căderea Samariei. Astfel, activitatea profetului s'a întins cam până pe la 730 î. H. Că Osea a profetit numai în Regatul de Nord rezultă din faptul că el îl numește pe regele din Israel „*regele nostru*” (7, 5). Pământul lui Israel, fără adaos, se numește „Haareș” = țara (1, 2; 4, 1-3).

Profetul vorbește adesea despre cetățile nordice, fără să amintească vreodată de Ierusalim. În primele trei capitole profetul istorisește întâmplări din viața sa, și anume căsătoriile sale, care aveau să simbolizeze moartea lui Israel. Osea a viețuit și activat în timpuri tulburi. El își vede patria mergând de la culmea gloriei, cu pași repezi, spre prăbușire.

Profetul a avut misiunea să arate poporului că pedeapsa e justă și că trebuie primită cu încredere și resemnare.

În timpul lui Ieroboam II, Regatul de Nord se afla într-o situație prosperă. Hotarele țării se întindeau de la Hamat până la Marea Deșertului (4 Rg 14, 25 ș. u.).

Situația interioară a țării nu corespundea celei exterioare. Mai-marii și fruntașii se dedau la vicii, îi apăsau pe cei săraci și trăiau în desfrâu (4, 1 șu, 11-14; 6, 9; 7, 3, ș. u.; 9, 9). Chiar și preoții cădeau în aceleași vicii (4, 4-9; 5, 1; 6, 9).

Pretutindeni se practica idolatria (2, 5, 8-13; 4, 12 ș. u.; 15, ș. u.; 6, 8; 8, 10-14; 10, 1-8). După moartea lui Ieroboam II se iscară tulburări interne, care sfâșiară regatul și-l duseră la ruină. Nu o dată profetul face aluzie la astfel de dezordini: îi depuneau pe regi și nu-l mai consultau pe Dumnezeu (7, 7), își făceau regi noi, care nu erau după voia lui Dumnezeu (8, 4; 10, 3 ș. u.). De aceea profetul primește sarcina să anunțe ruina regatului și a regilor, precum și judecata universală. Domnul va cerceta necredinșia poporului Său, însă în așa chip că, după pedeapsă, El nu va uita milostivirea și îl va recunoaște din nou pe poporul Său.

În cartea lui Osea aflăm toate elementele propovăduirii profetice. În primul rând ideea atât de familiară profeților, ideea despre căsătoria lui Dumnezeu cu poporul Său, ideea de necredincioșie conjugală și de adulter (1, 2-2, 20; 4, 15-18; 5, 4; 8, 9). Apoi ideea despre restaurarea viitoare a regatului și a unității întregului popor sub dinastia davidică. Despre un nou legământ (2, 18-24) și despre convertirea popoarelor, care-L vor căuta pe Domnul și pe David, regele Lui (3, 5; 11, 8-11; 14, 2-10).

Citind cartea profetului, înțelegem că necredincioșia lui Israel și păcatele lui atât de grave au provocat judecata și pedeapsa divină, dar îndurarea fără margini a lui Dumnezeu și credincioșia Lui, în ținerea promisiunilor, invită poporul la căință. Dumnezeu îi va ierta pe păcătoșii pocăiți.

b. Cuprinsul, limba și interpretarea cărții

În privința cuprinsului și a ordinii ideilor observăm că, mai ales începând cu capitolul 9, nu există o dispoziție strictă, totuși putem deosebi două părți distincte: 1, 1 - 3, 5 și 4, 1 - 14, 10.

Partea I poate fi socotită ca introducere. Profetul primește ordin de a lua în căsătorie o femeie cu numele Gomer, care era odinioară desfrănată. Această căsătorie simbolizează necredincioșia lui Israel. Numele copiilor din această căsătorie (Loami = nu-i poporul meu, și Lo Ruhama = fără milă, Izreel = Dumnezeu 1-a împrăștiat pe el), simbolizează soarta casei regale și a poporului. Schimbarea acestor nume anunță o nouă uniune cu Dumnezeu (1, 2-2, 1).

Prin simbolul căsătoriei cu o femeie păcătoasă, necredincioșia lui Israel față de Dumnezeu este condamnată. Totuși, Dumnezeu cheamă poporul la pocăință și încheie cu el un nou legământ (2, 2-24). O a doua căsătorie a profetului anunță captivitatea: această pedeapsă va duce poporul la pocăință (3, 1-5).

Partea a II-a (4,1 -14,9) se poate desface în două secțiuni: profetul mustră crimele poporului biblic și vestește pedeapsa pentru ele (4, 1-9, 4).

a) Prima mustrare (4,1-19) conține enumerarea fiecărui păcat al poporului biblic, și arată cauzele lui: lepădarea de lege și idolatria. Căderea lui Israel va fi neașteptată.

b) A doua mustrare (5,1-6,3): arătarea fărădelegilor conducătorilor și pedeapsa lor inevitabilă (5, 1-14), celor pocăiți le promite mântuirea (5, 15 - 6, 3).

c) A treia mustrare (6,4-7,16): în zadar Dumnezeu a lucrat pentru îndreptare. Cei păcătoși caută mântuirea acolo unde n-o pot afla (7, 1-16).

d) Mustrarea a patra: anunțarea pedepselor inevitabile pentru Israel (8,1-14), din cauza gravității păcatelor (9, 1-9). Pedeapsa duce la mântuire.

Se pun în paralel binefacerile, dăruite odinioară, cu păcatele prezente. Se arată justetea pedepsei (9,10 - 10,15). O soartă mai bună trebuie câștigată prin căință (10, 8-15).

Se amintește exemplul patriarhului Iacob, ca să se arate cât de mult se deosebesc de dânsul urmașii lui, și să recunoască pedeapsa meritată (12-14). Neîndreptându-se

prin nenorocirile prime, păcătoșii vor suferi pedepse și mai grele (13,1-8), totuși Dumnezeu îi va salva de la moarte (13, 9-15). Pedeapsa este aproape (13, 15 -14,1), dar celor convertiți li se promite mântuirea (14, 2-19).

Epilogul (14,10): cel înțelept observă căile Domnului. Cât privește capitolele 4 și 14, ele trebuie privite ca niște rezumate și extrase ale cuvântărilor rostite oral. De aici și explicația că multe locuri sunt neclare. Autorul folosește în scris o limbă foarte concisă și sentențioasă.

Stilul lui Osea este uneori nervos. El vorbește scurt, sacadat și abrupt. Frazele lungi, aranjate regulat, îi sunt străine. Folosește multe imagini. Le indică în puține cuvinte, fără să le dezvolte mai pe larg. Uneori vorbirea lui este vehementă. Dar același scriitor, care știe să întrebuințeze expresii atât de energice, are darul să vorbească în limbaj dulce și impresionant.

Limba lui Osea, în afară de câteva locuțiuni speciale, caracteristice poate Regatului de Nord, este clasică, de o mare puritate, demnă de secolul VIII. Cartea lui Osea are imprimată în cel mai înalt grad personalitatea profetului. Putem zice că el ni se descoperă în scrisul său și ne permite să citim chiar în adâncul sufletului său. Natura sa este, prin excelență, religioasă. Sentimentul, inima, emotivitatea vorbesc la el cu voce tare. Ceea ce îl mișcă și-l atinge mai mult este atitudinea lui Israel față de bunătatea lui Dumnezeu. Este atitudinea nerecunoscătoare a lui Israel față de bunătatea lui Dumnezeu: nu atât neascultarea, cât mai ales ingratitudea lui față de Binefăcătorul său.

Totul se rezumă în iubire: Dumnezeu iubește poporul Său. Îl iubește în tot timpul, îl iubește și acum, și-l va iubi totdeauna. Dumnezeu nu încetează a-l iubi, chiar în timpul necredincioșiei și părăsirii sale. Iertarea este ceva de esență divină. Dumnezeu iartă pentru că este Dumnezeu și nu om. Această concepție profundă despre iubirea divină, la Osea, îmbracă într'un chip oarecare un caracter experimental.

Propria lui viață i-a servit drept lecție. Dacă pătrundem gândirea profetului până în intimitatea eului său și dacă sesizăm sufletul său vibrant și palpitant, fără îndoială nu greșim să-l considerăm pe Osea nu numai un orator și scriitor de prim rang, dar și un suflet de elită și un precursor al Evangheliei. În felul de a descrie iubirea lui Dumnezeu, el se aseamănă cu Sfântul Apostol Ioan Evanghelistul.

Cartea lui Osea este importantă și din pricina numeroaselor sale priviri retrospective asupra trecutului lui Israel, care oglindesc clar concepția profetului despre istorie.

c. Autenticitatea și autoritatea divină a cărții

Autenticitatea și autoritatea divină a cărții sunt sigur întemeiate pe mărturiile Sfintei Scripturi și ale Tradiției.

Unii critici moderni (ex. Volz și Marti) pun la îndoială autenticitatea promisiunilor, care se citesc în cartea lui Osea (1,11; 2,16-24; 3, 5; 11, 8-11; 14,

2-9), pentru că ei le cred incompatibile cu contextul. Însă aceste promisiuni despre mântuire nu sunt omise niciodată de nici un profet. Ceva mai târziu, Isaia a propovăduit și el în același chip, dezvoltând mai pe larg ideile lui Osea.

Contextul de care vorbesc exegeții critici radicali se explică apoi prin faptul că profețiile consolatoare nu se mai află în locul lor de la început, profetul reunind într-o ordine nouă rezumatul discursurilor pronunțate mai înainte, fără să țină seama de timpul la care se referă fiecare. În Noul Testament avem mai multe mărturii despre divinitatea cărții. Matei 2, 15 citează pe Osea 1, 1: „*Din Egipt L-am chemat pe Fiul Meu*”, explicând chemarea lui Israel din Egipt ca tip profetic al întoarcerii Pruncului Iisus din Egipt în patria sa. Mântuitorul recomandă fariseilor (Mt 9, 13; 12, 7) unele cuvinte ale lui Osea (6, 6): „*Milă voiesc, iar nu jertfă*”. Numindu-l expres pe profet, Sfântul Apostol Pavel se referă la profeția noastră (Rm 9, 25; cf. Os 1, 10). Apostolul mai citează din Osea 13, 4, în Epistola întâi către Corinteni (15, 54).

În timpurile mai noi, capitolele 1-3 din Osea au format obiectul multor studii și cercetări variate și interesante. Căsătoria sau căsătoriile profetului trebuie înțelese ca ceva real și istoric, ca niște ficțiuni literare sau ca niște viziuni? Problema s'a rezolvat în sensul că aici este vorba într-adevăr despre un episod real, istoric, din viața profetului. Acest episod a fost folosit de profet drept simbol pentru înfățișarea unor idei religioase mai înalte. Reale sunt apoi și numele soției Gomer și ale copiilor profetului: Loami, Lo Ruhama și Izreel. Aceste nume servesc în același timp ca tipuri. Cei mai mulți exegeți socotesc că este vorba numai despre o singură soție pe care a avut-o profetul și nu despre două căsătorii, cum ar reieși din cele trei capitole.

7. Profetul loil

a. Numele profetului

Numele loil înseamnă Iahve, este El = Dumnezeu. Este sinonim cu Ilie = El este Iahve = Dumnezeu este Iahve. Numele era foarte întrebuițat între iudei. Un fiu mai mare al lui Samuel (1 Rg 8, 2) se numea de asemenea loil. Nu e deloc probabilă părerea că profetul loil ar fi fost fiul lui Samuel. Numele tatălui său era Petuel, de altfel cu totul necunoscut. Astfel, despre viața profetului nu știm nimic. După cum socotește. Fericitul Ieronim, este probabil că el a fost născut în regatul sudic și aici și-a desfășurat activitatea profetică. loil se adresează mai ales către locuitorii din Ierusalim. Aceasta rezultă din felul cum vorbește către preoți și face aluzie la sacrificii și la rituri sfinte.

b. Cuprinsul și împărțirea cărții

Cartea cuprinde două cuvântări. Prima descrie invazia unei mari mulțimi de lăcuste, care pricinuieste o mare calamitate pentru popor. Profetul îndeamnă poporul să se căiască, pentru ca să scape de suferință.

În a doua cuvântare profetul anunță celor ce se căiesc nu numai abundență în bunuri materiale, ci și prisosință în daruri spirituale.

1. Îndemnarea spre căință (1, 2-2, 17). Profetul pregătește îndemnarea spre căință, mărturisind că niciodată nu s'a auzit despre o plagă așa de mare de lăcuste (1, 24). Descrie apoi amănunțit devastarea țării (1, 5-20), înmulțind durerea. În legătură cu descrierea plăgii lăcustelor, care este o prevestire, profetul descrie groaza „*Zilei Domnului*”, când vor apare răzbunătorii dreptății (2, 11). Urmează apoi îndemnuri la căință, care trebuie să fie internă și adevărată (2, 12-18).

2. Credincioșilor care au făcut căință și s'au îndreptat, Dumnezeu le promite bunuri (2, 20 - 4, 21). Pentru timpul prezent le promite victorie asupra dușmanilor și restituire în toate (2, 17-27). Pentru timpul mesianic le promite daruri spirituale din abundență, răzbunarea și judecata împotriva dușmanilor și a tuturor popoarelor, în valea lui Iosafat. Sionul va fi locuința Domnului (3, 1-4, 21).

c. În ce epocă a trăit profetul?

Nu există nici un mijloc sigur pentru a determina epoca profetului. Cartea sa fiind așezată între cei doi primi profeți scriitori, părerea tradițională îl situează pe loil în secolul VIII. Unii exegeți socotesc că profețiile au fost ținute sub domnia lui Ioas (836-796 î. H.). Numele regelui nu se întâlnește niciodată în carte. Profetul se adresează către preoți și către bătrâni (1, 2, 9, 13; 2, 17). S'a presupus că, în această epocă, regele Ioas era încă minor și de aceea nu este menționat.

Pentru timpul lui Ioas (începutul domniei) ar pleda și unele indicații: dușmanii amintiți sunt: Tirul, Sidonul, filistenii, Egiptul, idumeii, iar nu sirienii, asirienii sau babilonienii, care sunt citați adesea înainte de jumătatea secolului VIII.

Dimpotrivă, alții așază profeția mai târziu, la începutul domniei lui Ozia sau a lui Iosia.

Unii aduc drept dovadă despre vechimea lui loil faptul că Amos ar fi cunoscut cartea lui loil (cf. loil 4, 16 și Amos 1, 2; loil 4, 18-21 și Amos 9, 11-15; loil 1, 4-2, 25 și Amos 4, 9).

Cea mai mare parte a exegeților moderni sunt de părere că profeția a fost scrisă în timpul exilului babilonic sau chiar după exil. Ei se întemeiază pe următoarele considerații: împrăștierea poporului între celelalte popoare este presupusă (4, 2), ca și jefuirea templului și a vaselor sfinte (4, 5). Se zice că fiii lui Iuda și ai Ierusalimului au fost vânduți grecilor (4, 6). Înrudirea cu cartea lui Iezechiel și, în sfârșit, eshatologia cărții, arată o epocă mai nouă.

d. Interpretarea ideilor eshatologice

După cum s'a văzut, cartea lui Ioil, deși este mică în ceea ce privește extensiunea, totuși este bogată în idei mesianice și eshatologice. Pentru a le înțelege trebuie să ne amintim că la Ioil, ca de altfel și la ceilalți profeti, descrierea evenimentelor viitoare este supusă „legii lipsei de perspectivă”. Intervalele care separă aceste evenimente, fie între ele, fie de timpul profetului, nu sunt determinate cu precizie, astfel că ceea ce se referă la un viitor îndepărtat se pare că este aproape de timpul profetului. Ținând seama de această lege recunoscută, vom putea interpreta just chestiunea lăcustelor, despre care este vorba în capitolele 1 și 2. În această privință exista trei feluri de interpretări: alegorică, literară și apocaliptică.

1. Interpretarea alegorică. Aceasta este poate prima în exegeza creștină, între reprezentanții ei de frunte este Fericitul Ieronim. În cele patru feluri de lăcuste de la Ioil, Ieronim împreună cu exegeții vechi înțeleg patru popoare: asirienii, babilonienii, medo-perșii și macedonenii, împreună cu succesorii lor. Astfel, 4^{ta} pă Ieronim, lăcustele ar fi niște metafore pentru dușmanii poporului Israel. Cu unele modificări, interpretarea lui Ieronim a fost adoptată și de alți exegeți mai noi. Sfinții Părinți, în general, acceptă interpretarea alegorică, dar, în privința aplicării ei, nu sunt de acord între ei.

2. Interpretarea literară. Stilul și felul istorisirii, precum și al amănunțelor descrise, arată că este vorba despre o descriere și interpretare literară realistă. De fapt, această interpretare literară din urmă a câștigat la exegeții moderni mai mult teren. Iată de ce profetul descrie cu exactitatea unui martor ocular ravagiile pricinuite de această calamitate groznică. Cuvântul calamitate nu este o exagerare, ci o realitate. Lăcustele care s'au abătut asupra Palestinei la începutul anului 1915 au făcut aceleași ravagii ca în timpul lui Ioil, deci calamitatea descrisă de Ioil în capitolele 1 și 2 este o invazie reală de lăcuste, în sensul propriu al cuvântului.

3. Interpretarea apocaliptică. Unii exegeți, care nu acceptă interpretarea alegorică, dar nici pe cea realistă, caută o cale intermediară. Astfel, cea din urmă interpretare este reprezentată îndeosebi de Van Hoonacker, după c"are lăcustele din capitolele 1 și 2 nu ar trebui înțelese ca o calamitate actuală (prezentă), ci ca un element sau o reprezentare tipică a catastrofelor viitoare care anunță sosirea „zilei lui Iahve”.

Interpretarea din urmă, numită apocaliptică, nu se deosebește în chip esențial de cea alegorică. Numai că, în loc de a descrie venirea unor dușmani istorici, profetul, sub învelișul acestei figuri (apocaliptice), ar anunța catastrofele cele din urmă. Prin urmare, după cum s'a spus în capitolele 1 și 2 Ioil, lăcustele sunt o plagă reală. Nu trebuie să fie socotite numai ca o imagine a popoarelor

străine, dar nici ca niște ființe apocaliptice, care vor apare la sfârșitul timpurilor (Van Hoonacker).

Cu toate însă că în capitolele 1 și 2 este vorba de o descriere reală, în același timp ele servesc ca un semn premergător, un simbol al „zilei lui Iahve”. Astfel avem o descriere realistă, dar care are în același timp valoarea unui tip.

Unii comentatori protestanți ca Marti și Sellin atribuie cartea lui Ioil la doi autori. Primul ar fi compus descrierea lăcustelor, iar al doilea ar fi adăugat la aceasta prezicerile mesianice. Ipoteza aceasta este cu totul arbitrară. Cum ne-am putea explica faptul că un alt scriitor l-ar fi continuat pe primul, într'un sens cu totul diferit împotriva ipotezei de mai sus vorbesc stilul și limba profetului. Stilul arată o perfectă unitate. El este corect și elegant. Limba este destul de pură.

Însemnătatea cărții constă în bogăția ideilor mesianice și eshatologice. Cartea lui Ioil este cea „care deschide calea concepțiilor apocaliptice” (L. Gauthier). Ea este „o Apocalipsă iudaică sintetică” (Sellin). Ioil descrie Ziua lui Iahve, judecata universală asupra popoarelor, în culori foarte vii. El exprimă cu o forță admirabilă așteptarea fermă a lui Dumnezeu, ca eliberator. Nu uită să accentueze că pe lângă daruri, libațiuni și post, e necesară adevărata căință: „*Rupeți-vă inimile și nu veșmintele*”.

Punctul culminant al cuvântării lui Ioil este profeția despre revărsarea spiritului lui Dumnezeu. Aici se află, între altele, nota bogată în promisiuni în viitor: spiritul lui Dumnezeu se va răspândi și asupra sclavilor. Este în aceste cuvinte o vagă anticipare a lucrurilor descrise de Sfântul Pavel: „*Nu mai este rob, nici liber*” (Ga 3,28; Col 3,11). Remarcăm însă că perspectivele de la Ioil nu depășesc cadrele înguste ale poporului său.

Autoritatea divină a profețiilor lui Ioil e adeverită prin mărturiile Noului Testament. Sfântul Apostol Petru, în cuvântarea ținută la pogorârea Sfântului Duh, se referă la cuvintele lui Ioil, arătând ascultătorilor uimiți că profetul Ioil a prezis această răspândire a Duhului Sfânt (FA 2,17-21; cf. Ioil 3,1 ș. u.). Tot așa Sfântul Apostol Pavel îl citează pe Ioil 3, 5 în Epistola către Romani (10, 13). Sfântul Apostol Ioan, în descrierea plăgii lăcustelor, se pare că depinde de Ioil.

e. Valoarea doctrinară a cărții

Învățătura morală propovăduită de profetul Ioil contemporanilor săi are valoare și pentru creștini. Profetul accentuează ideea că Iahve este drept și de aceea e necesară căința sinceră pentru a fi mântuit.

Câteva veacuri mai târziu, Sfântul Ioan Botezătorul și Domnul nostru Iisus Hristos vor propovădui același lucru: „Pocăiți-vă, că s'a apropiat împărăția cerurilor”. Așadar, pentru a primi har de sus trebuie să fii drept și să ai o pietate sinceră. Profetul Ioil descrie plastic „Ziua lui Iahve” și semnele premergătoare, adică Judecata universală. El vestește Judecata din urmă asupra popoarelor și exprimă cu mare putere speranțele mesianice ale credincioșilor.

Israel nu va pieri, el va ieși victorios din marea înclăstare, din valea lui Iosafat, vale unde Iahve va judeca. Iahve va fi un refugiu pentru poporul Său. Fericirea viitoare este descrisă cu metafore și culori uzitate în descrierile eshatologice: „*munții vor picura must, iar din dealuri va curge lapte*”. Nu trebuie să așteptăm însă realizarea literară a acestor descrieri.

Dintre speranțele mesianice, fără îndoială cea mai importantă este promisiunea, revărsării Duhului Sfânt peste toate clasele societății, fără deosebire, deci prin aceasta se exprimă în forma cea mai clară universalitatea harului divin, care se va realiza în Biserica creștină.

8, Profetul Amos

a. Numele și persoana profetului

Numele evreiesc Amos înseamnă „sarcină”. Titlul cărții ne arată că Amos era un păstor din Tecua. Această localitate, care-și păstrează numele până astăzi, este situată cam la patru ore de mers pe jos, la sud de Ierusalim, și cam la două ore de mers la sud de Betleem. Localitatea se află într-o regiune muntoasă și astăzi nu e decât un sat mic și sărăcăcios, format din câteva căsuțe în mijlocul unui câmp de ruine.

După originea sa, Amos aparținea Regatului de Sud. Probabil meseria sa de păstor îl făcea să schimbe așezarea din timp în timp. Lucrul acesta îl putem deduce din amănuntul arătat de el (7,14), de unde se vede că Amos se îndeletnicea cu strângerea de sicomore (sicomorul este un arbore care crește și se dezvoltă la o altitudine anumită; în localitatea Tecua, care este așezată la 850 m deasupra nivelului mării, arborele acesta nu crește). De bună seamă, Amos cobora cu turmele sale în regiunea mult mai joasă și mai caldă de lângă Marea Moartă.

După părerea exegeților mai noi, Amos ar fi cel mai vechi profet scriitor. Timpul când activează el este sigur. Anul .chemării îl indică exact: „*în zilele lui Ozia, regele lui Iuda, și în zilele lui Ieroboam, fiul lui Ioas, regele lui Israel, cu doi ani înainte de cutremur*”. Astăzi nu mai putem ști în care an a avut loc acel cutremur, amintit de profet. Nu greșim însă dacă fixăm începutul activității lui Amos pe la 760 î. H.

Amos era un cetățean al regatului Iuda, dar misiunea sa și-a împlinit-o în Samaria, în Regatul de Nord, în orașul Betel. Acolo a fost trimis, din ordinul lui Dumnezeu, ca să biciuiască moravurile corupte și să predice căință și îndreptare. Se vede clar din cartea lui Amos cât de mare a fost pe atunci corupția internă a Regatului de Nord.

Cultul vițelului era în floare pretutindeni, cei bogați îi apăsau și îi despuiau pe săraci (2, 6), iubeau desfrăul și plăcerile vinovate, disprețuiau muștrările profeților (2, 12; 7, 12). Pe de altă parte, regatul era puternic și în plin progres. Cu acest lucru se mândreau locuitorii (6,13). Faptul acesta contrasta dureros cu starea morală, în mare decadență. Amos a fost chemat să-și dezvolte misiunea sa tocmai în Betel, care era centrul cultului idolatru.

Figura păstorului din Tecua, care-și părăsește singurătatea și vine să împlinească un mandat dumnezeiesc, fiind chemat de la oi (7,15), face o adâncă impresie de originalitate și arată o ținută eroică. Aceasta se vede, mai ales, din scena care ni se descrie în capitolul 7, despre conflictul său cu preotul Amasia din Betel.

În afară de fragmentul biografic (capitolul 7), cartea profetului se compune din cuvântări, reproduse mai mult în rezumat. Se pare că el singur și-a adunat cuvântările în formă rezumativă, după ce a fost expulzat din Betel.

b. Cuprinsul cărții

În general, cuprinsul cărții are un caracter amenințător. Profetul biciuiește și muștră fărădelegile locuitorilor din Regatul de Nord și le prezice pedepse. Numai către sfârșit cartea se încheie cu o profeție de mângâiere, vorbind despre mântuirea mesianică. În dispoziția cărții putem deosebi o introducere și două părți.

Partea I cuprinde muștrările (profețiile de amenințare). Partea a II-a expune viziunile profetului, iar introducerea anunță judecata lui Dumnezeu împotriva a șase națiuni vecine.

Mai pe larg, *introducerea* (1,2-2,16) tratează despre judecata dumnezeiască, ce se va îndeplini deopotrivă față de toate popoarele vinovate. Diferitele profeții sunt compuse după aceeași schemă.

Capitolul 1,3-5 cuprinde profeția de amenințare împotriva Damascului, versetele 6-8, profeția împotriva filistenilor. Apoi urmează profețiile împotriva Tirului (1, 9-10), împotriva Edomului (1, 11-12), împotriva Amonului (1, 13-15), împotriva Moabului (2, 1-3), împotriva lui Iuda (2, 4-5) și împotriva lui Israel (2, 6-16).

Partea I (3,1-6,15). Prin mai multe cuvântări, profetul descrie certitudinea, necesitatea și gravitatea pedepsei.

1. Certitudinea pedepsei se arată din adevărul prezicerii profetului (3, 1-8). Dușmanul va veni în chip negreșit să devasteze țara și să distrugă altarul din Betel (3, 1-15).

2. Necesitatea pedepsei rezultă din gravitatea fărădelegilor și zădărnicia plăgilor precedente (4, 1-11). Pedepsa ce va urma va fi cu mult mai gravă (4, 12-13).

3. Profetul deplânge ruina deplină a poporului și explică cauzele ei (5, 1-15), neascultarea de Dumnezeu și lipsa de căință. De aceea, el rostește un dublu „*vai*”. „*vai*” împotriva acelor care așteaptă fericirea de la Ziua Domnului (5, 18-27), și „*vai*” împotriva celor mari și puternici (6, 1-15).

Partea a H-a (7, 1-9, 15) cuprinde cele cinci viziuni ale profetului.

1. Prin ruga profetului se înlătură pedepsele anunțate prin simbolurile lăcustelor (7, 1-3) și ale focului mistuitor (7, 4-6).

2. Prin alte două viziuni se prezice căderea casei lui Ieroboam și a regatului lui Israel. În viziunea a treia, însuși Dumnezeu apare cu o cumpănă în mână, anunțând distrugerea lui Israel și a dinastiei regale (7, 7-9). După a treia viziune urmează descrierea incidentului petrecut între profet și preotul Amasia din Betel (7, 10-17). Viziunea a patra despre un paner cu fructe arată simbolic sfârșitul regatului (8, 1-3). Se mustră din nou fărădelegile și se prezic pedepse (8, 4-1).

3. Viziunea a cincea: Dumnezeu stând pe altar. Prin aceasta se arată nimicirea poporului (9, 1-10).

Epilogul: Se prezice restaurarea casei lui David și a poporului (9, 11-15).

Toți exegeții moderni recunosc că Amos este un scriitor de talent, având un mare dar profetic, și o formă literară îngrijită. Prin profunzimea sentimentelor și energia spiritului, el se poate compara cu cei mai renumiți scriitori biblici. Vorbirea sa e simplă și sobră, remarcându-se prin eleganță și unitate. Stilul e colorat. Imaginile și figurile pe care le folosește dau vioiciune cuvintelor.

Deși păstor, trăind departe de zgomotul orașului, profetul nu era lipsit de cunoștințe istorice și geografice. Din cartea sa se vede că Amos avea oarecare cultură, desigur, puțin obișnuită la un locuitor de la țară, în secolul VIII î. H.

Amos este, așadar, o personalitate. Numai așa înțelegem cum un păstor venind de la oi ne-a lăsat cuvântările cuprinse în cartea sa. Dar mai mult ne uimește faptul că omul acesta, mânat de o forță invizibilă și irezistibilă, și-a părăsit îndeletnicirile și țara, ca să meargă dincolo de hotarele țării, spre a înfrunta singur o mare mulțime și a ataca moravurile și instituțiile de acolo.

Scena descrisă în capitolul 7 este atât de grăitoare prin simplitatea ei. Amos păstorul în fața marelui preot Amasia. Iată un tablou în care se arată valoarea omului care nu cruță nimic, ci sacrifică totul pentru a asculta de vocea divină și de conștiința sa. Cartea lui Amos nu este frumoasă numai prin forma ei literară, ci, în aceeași măsură, e importantă prin ideile exprimate.

Profetul e flămând și însetat după dreptate. Deosebiriile sociale, abuzurile, ipocrizia, zgârcenia și desfrâul aprind indignarea lui. În felul său de a se manifesta, profetul Amos amintește de înaintașul său, Ilie Tesviteanu, înfruntându-l pe Ahab în țarina lui Nabot și biciuind faptele Izabelei. În felul său de predicator sobru, biciuind viciile și anunțând pedepse, Amos se aseamănă și cu Sfântul Ioan Botezătorul.

Amos nu este creatorul monoteismului etic, cum susțin unii exegeți din școala evoluționistă. Amos n'a creat nimic nou.

Ideea sa despre sfințenia și dreptatea lui Dumnezeu, concepția sa că și relațiile oamenilor între ei trebuie să se întemeieze pe virtute, dragoste, dreptate și îndurare, care formează bazele pentru raportul poporului Israel și al fiecărui credincios în parte, față de Dumnezeu, se presupun ca ceva cunoscut mai înainte.

Meritul lui Amos este că a adâncit tot mai mult aceste idei și le-a difuzat în mase.

Cu neînduplecată tenacitate a arătat el că Dumnezeu este absolut drept. Ei nu îi aparține pe nimeni și răsplătește fiecăruia după faptele sale morale. De aceea el se ridică cu energie, ca și Ieremia, împotriva falselor concepții ale poporului, care îl consideră pe Iahve numai ca un Dumnezeu al lui Israel, iar pe sine ca primul născut între popoare, Dumnezeu fiind un fel de talisman împotriva nenorocirilor (9, 10).

Chemarea lui Israel nu este un privilegiu, ci un har de la Dumnezeu, de aceea are cu atât mai mult datoria să îndeplinească legea morală. Adevărata religie în ochii lui Iahve este împlinirea voinței Lui.

Voia Lui cere un serviciu curat și înainte de toate împlinirea dreptății sociale.

Iubirea de aproapele și îndurarea față de cel în suferință sunt virtuți fundamentale.

A-L căuta pe Iahve înseamnă a căuta binele (5, 4-6). De altfel, numele Lui este profanat (2, 8).

În istoria religiei, negreșit, Amos înseamnă un factor de progres.

Unii critici pun la îndoială însă, arbitrar și fără nici un temei, unele pasaje, de exemplu: 4, 13; 5, 8, și profetia mesianică 9, 11-15.

c. Autoritatea divină a cărții lui Amos

Autoritatea divină a cărții lui Amos este adevărată de Sfânta Scriptură. Sfântul Ștefan, în cuvântarea sa (FA 7, 42-43), citează din Amos 5, 25 ș. u., Sfântul Iacob (FA 15, 16 ș. u.) citează din Amos 9, 11-12.

9. Profetul Avdia

a. Numele și aaivitatea profetului

Numele Avdia (Āḏī'ā) înseamnă în limba ebraică sluga (servul) lui Dumnezeu. Numele este compus din *ebed* (de la *abad*) - serv, slugă și *iah* prescurtat din Iahve - Domnul (Dumnezeu).

Numirea Iahve este numirea cea mai caracteristică dată lui Dumnezeu și exprimă eternitatea Lui, nttJrr = Cel ce este, Cel Etern (Ὁ ὢν).

Traducerea alexandrină (Septuaginta) transcrie numele: 'Αβδίας; Vulgata: Abadiah.

În românește pronunțăm Obadia, după textul ebraic, iar după textul grecesc, Avdia.

în Vechiul Testament întâlnim bărbați cu acest nume. Cel care a îndeplinit un rol mai de seamă a fost administratorul regelui Ahab (3 Rg 18, 3-16).

Nici acesta, nici altul cu același nume nu poate fi identificat cu profetul Avdia și deci socotit ca autor al profeției de față.

Titlul profeției care cuprinde numai două cuvinte: „*Viziunea lui Avdia*”, nu ne dă nici un fel de relații despre personalitatea autorului și nici despre originea și epoca lui.

b. Subiectul și cuprinsul cârtii

Cartea lui Avdia este cea mai scurtă din Vechiul Testament. Ea constă din 21 versete și cuprinde o profeție amenințătoare împotriva Edomului. În această profeție distingem trei părți.

1. Se descrie pedeapsa exemplară aplicată edomiților, popor orgolios și lăș (1-9). Profetul anunță planul lui Dumnezeu prin care s'a decretat distrugerea Edomului. Zadarnică este încrederea locuitorilor în castelele lor naturale, ale stâncilor țării lor (1-4); Edomul va fi pustiit și părăsit (5-9).

2. Se arată cauza pedepselor (10-16). Profetul insistă asupra sentimentelor dușmănoase ale edomiților față de Israel.

Edomiții i-au pricinuit nedreptăți fratelui său Iuda, s'au bucurat de nenorocirea lui și s'au aliat cu dușmanii lui (10-14), de aceea vor fi răsplătiți după faptele lor.

Se anunță vestirea apropiată a „*Zilei Domnului*”, când Dumnezeu va pedepsi toate popoarele pentru nedreptățile săvârșite împotriva lui Israel. Edomul va fi lovit îndeosebi (15-16).

3. Restaurarea regatului lui Israel (17-21).

Când Dumnezeu va judeca popoarele și pe edomiți, mântuirea va fi pe muntele Sionului. Pe când Edomul va fi distrus, Israelul își va întinde teritoriul; cei captivi se vor întoarce în patrie și își vor lua în primire posesiunile lor.

Cei restaurați vor constitui împărăția lui Dumnezeu.

c. Timpul compunerii

Data compunerii cârtii este mult controversată, deoarece cartea nu ne oferă date destul de precise. Fixarea datei depinde de chipul cum se explică versetul 11, care vorbește despre o ocupare sau o distrugere a Ierusalimului.

Sfânta Scriptură, în afară de cucerirea Ierusalimului din anul 586 î. H., amintește încă de trei cuceriri. Prima dată Ierusalimul a fost cucerit de Șişac (Sesonc), regele Egiptului, în al cincilea an al lui Roboam, deci cam pe la anul 928-925 î. H. (cf. 3 Rg 14, 25-26; 2 Par 12, 2-3).

A doua oară Ierusalimul a fost devastat de către arabi și filistenii (cf. 2 Par 21, 16), în timpul lui Ioram, regele lui Iuda (850-843 î. H.), iar a treia oară sub Amasia (810-773 î. H.) de către Ioas, regele Israelului (2 Par 25, 17-24).

Nu poate fi vorba despre prima devastare, căci Edomul atunci făcea parte din Iuda, deci nu s'ar fi putut bucura de o catastrofă, căci i-ar fi atins și pe edomiți.

Cei mai mulți exegeți tradiționaliști, ba chiar și unii protestanți, fixează misiunea lui Avdia înainte de exil, pe timpul lui Ioram, pe când edomiții erau dușmani ai regatului Iuda (2 Par 21, 16).

Prin urmare, după acești exegeți, profetul s'ar referi la devastarea Ierusalimului de către arabi și filistenii, pe când ar fi participat și edomiții.

Unii cred că Avdia ar fi scris cartea înainte de Ioil și Amos, totuși ar fi profețit împreună cu ei, sub regele Ozia, după ce a profețit și mai înainte sub Amasia.

Distrugerea Idumeii ar fi prezis-o profetul în timpul în care Amasia purta război cu idumeii (4 Rg 14, 6-7, cf. 2 Par 25, 11) și începea a le supune țara din nou.

Cucerirea Ierusalimului pe timpul lui Ioas, în 784, nu poate fi vizată de Avdia, căci el vorbește de dușmanii străini, externi.

Cei mai mulți exegeți moderni cred că în versetele 10-14 profetul se referă, la catastrofa Ierusalimului din 586 și că Avdia ar fi trăit mai târziu, după exilul babilonian sau în timpul exilului. Notăm că sunt unii exegeți care socotesc că profeția lui Avdia este compusă din mai multe cuvântări, mai vechi, din sec. IX sau VIII, la care s'ar fi adăugat o parte mai nouă, după distrugerea cetății (ex. Sellin).

Toate aceste păreri sunt simple conjecturi fără temeiuri raționale. Pentru vechimea cârtii lui Avdia poate servi drept argument așezarea cârtii în canon, între Amos și Iona.

Din punct de vedere literar este înrudire între Avdia și Ioil.

Astfel, Avdia 17 este înrudit cu Ioil 2, 32 (T. M. 3, 5).

Comparând textele, Ioil pare că l-a folosit pe Avdia, întrucât adaugă „*cum a fâgăduit Domnul*”, adică la un profet anterior.

Este apoi o mare înrudire între Avdia 1, 9 și Ieremia 19, 7-21.

Cum se explică această înrudire?

Cele ce sunt comune la amândoi profeții, la Avdia se află într-o legătură mai potrivită. În profeția lui Ieremia sunt cu totul împrăștiate.

De aici ar rezulta că Ieremia l-a folosit pe Avdia și nu invers. Se știe apoi că Ieremia, mai ales în privința profețiilor împotriva popoarelor păgâne, are obiceiul de a-i repeta pe predecesorii săi.

Aceasta ar fi un argument despre vechimea cârtii lui Avdia.

Stilul cârtii trădează o epocă apropiată de cea clasică. Limba e simplă și lipsită de figuri de stil avântate. Nu există în carte cuvinte care ar da de bănuț existența unei epoci mai târzii. Cu toată simplitatea de exprimare, vorbirea lui Avdia e viguroasă și constituie un poem biblic frumos, în care adevărurile se exprimă adeseori în formă de ziceri, în formă de sentințe, de exemplu: „*mândria duce la rătăcire*” (31); „*Nu te uita la ziua fratelui în ziua mpotrivirii și nu*

te'nveseli de fiii lui Iuda'n ziua nimicirii lor" (12); „Cum ai făcut, așa-ți va fi”;
„cu ce-ai plătit, aceea se va'ntoarce în capul tău" (15).

Deși redusă, ca extensiune, cartea lui Avdia are și o importanță mesianică. Ea pune în legătură distrugerea Edomului și pedepsirea popoarelor păgâne cu instaurarea împărăției mesianice.

Centrul acestei împărății spirituale va fi Ierusalimul.

d. Doctrina cărții

Profetul învață că răul nu rămâne nepedepsit. Dumnezeu este un Părinte bun și ocrotitor al celor asupriți.

Păcatul aduce nenorociri. În fruntea tuturor păcatelor stă mândria din care izvorăsc multe altele. Cei mândri se îndepărtează de Dumnezeu și de aceea se îndreaptă spre prăpastie.

e. Autoritatea divină

Deși nu e demonstrată cu citări din Noul Testament, totuși este întărită prin tradiția continuă a Sinagogiei și a Bisericii, care au admis-o în canon, în Sir 40, 12, Avdia este amintit între cei 12 profeți.

10. Profetul Iona

a. Numele și cuprinsul cărții

Profetul Iona (porumbel), al cărui nume îl poartă cartea a cincea din colecția canonică a profeților mici, este numit fiul lui Amitai. Titlul cărții nu ne mai dă alte referințe despre locul natal sau despre timpul în care a trăit profetul.

În schimb însă știm că un Iona, fiul lui Amitai, originar din Gat-Chefer, o localitate din teritoriul lui Zabulon, a împlinit o misiune profetică față de Ieroboam II, regele din Samaria.

Din cartea 4 Rg 14, 25 aflăm că Ieroboam II a restabilit hotarele lui Israel de la intrarea Hamatului până la Marea Câmpiei (Marea Moartă), după cuvântul pe care-l rostise Iahve, Dumnezeul lui Israel, prin robul Său, Iona profetul, fiul lui Amitai din Gat-Chefer.

Fără îndoială este vorba de una și aceeași persoană. Profetul Iona, fiul lui Amitai, din timpul lui Ieroboam II, este identic cu autorul cărții care-i poartă numele.

Cartea profetului Iona se deosebește de alte scrieri profetice prin faptul că cele patru capitole, în loc de cuvântări profetice, cuprind un episod din viața lui.

Cuprinsul cărții este, așadar, istoric și expune misiunea lui Iona față de cetatea Ninive. Istoria acestei misiuni îmbracă forma unei narațiuni continue, de la primul până la al patrulea și ultimul capitol.

Iona primește ordin de la Dumnezeu să meargă la Ninive și să strige împotriva ei, din pricina răutății ei. Profetul încearcă să se sustragă prin fugă de la această misiune (1, 1-2, 11). Fără să formuleze, de la început, motivul neascultării sale, el pleacă la Iope și se îmbarcă pe o corabie, spre a fugi la Tarsis (Tars).

O furtună se dezlănțuie pe mare și corabia este în pericol.

Potrivit unui obicei al marinarilor din vechime, folosit în asemenea cazuri, se trag sorți printre cei de pe corabie ca să se descopere cine este vinovat înaintea lui Dumnezeu, încât a atras asupra tuturor mânia Lui. Sorții cad pe Iona. Cu asentimentul său, el este aruncat în mare (1, 11-16), care în urma acestui fapt se liniștește.

O mare viețuitoare marină (un chit) trimisă de Dumnezeu îl înghite pe Iona, care rămâne în pântecul chitului trei zile și trei nopți.

Profetul Iona este salvat apoi în chip miraculos, mulțumind lui Dumnezeu pentai aceasta (2, 1-10).

Domnul îi poruncește a doua oară lui Iona să plece la Ninive și să predice acolo pocăința.

Iona ascultă. Ninivitenii și regele lor se căiesc. Pentru aceasta Domnul îi iartă (3, 1-10).

Profetul se întristează și-și dorește moartea, pentru că Dumnezeu nu i-a pedepsit pe niniviteni. Iona iese afară din oraș și se odihnește.

Dumnezeu face să crească deasupra capului lui o plantă (chicaion), a cărei umbră îi face mare plăcere. Planta însă se usucă și profetul se supără și mai tare. Dumnezeu îi zice: „Ție ți-a părut rău de un vrej... Dar Eu, cum să nu cruț Ninive...?” (Iona 4, 10-11).

b. Originea și caracterul istoric al cărții

Cartea lui Iona cuprinde fapte care totdeauna au păit uimitoare, îndeosebi minunea fizică a conservării profetului în pântecul monstrului acvatic și minunea istorică, convertirea Niriivei.

Încă din timpurile cele mai vechi, ne spune Fericitul Augustin, această minune a dat prilej de discuții celor necredincioși (vezi Fericitul Augustin, **Epist 102, PL. 23, 382**).

Cu toate acestea, până astăzi majoritatea exegeților ortodocși și catolici apără istoricitatea întreagă și literară a cărții, bazându-se mai ales pe cuvintele Mântuitorului: „Că precum a fost Iona în pântecul chitului trei zile și trei nopți, tot așa va fi și Fiul Omului în inima pământului trei zile și trei nopți” (Mt 12, 40).

Și mai departe: „*Bărbații din Ninive se vor scula h judecată cu neamul acesta și-l vor osândi, căci ei s'au pocăit la propovăduirea lui Iona; și iată, aici e mai mult decât Iona*” (Mt 12, 41).

Prin urmare, **Mântuitorul** dă ca un fapt istoric petrecerea lui Iona în pântecul chitului, predica lui Iona și căința ninivitenilor. Aceasta se vede și din împrejurarea în care Domnul vorbește cu aceeași ocazie și în același chip despre venirea reginei din Saba la Solomon, despre Iona în pântecul chitului și despre ninivitenii convertiți. Se știe precis că istorisirea cu privire la regina din Saba și Solomon este un fapt istoric.

Raționaliștii, în unanimitate, resping autoritatea istorică a cărții, privind-o ca o alegorie sau ca un mit. Argumentul lor principal îl constituie minunile istorisite aici. Cât privește această obiecție observăm că, în general, criticii raționaliști resping apriori posibilitatea minunilor.

Deci, din acest punct de vedere, nu se poate discuta cu acești oameni. În acest sens vorbește și Fericitul Augustin despre minunile din cartea lui Iona: „*Sau trebuie contestate toate minunile, sau nu e nici o cauză ca să nu se dea crezare acestora*” (**Epist** 102).

Adversarii caracterului istoric al cărții susțin apoi că nu se poate admite misiunea unui profet evreu la păgâni. Cunoaștem însă și alte cazuri concrete. Astfel, profeții mai vechi Ilie și Elisei au avut relații cu popoarele străine, cu regii din Damasc. Din cartea profetului Amos desprindem ideea că Dumnezeu poartă grijă și altor popoare (9, 7).

De altfel, predica lui Iona către niniviteni nu trebuie privită ca o propovăduire a lui Iahve și a monoteismului, ci ca un simplu îndemn la căință. Se mai obiectează că nu e verosimilă convertirea neașteptată a asirienilor.

Se știe însă, din inscripțiile descoperite, că ei, nu negau puterea altor zei și se impresionau repede, dădeau crezare cuvintelor profeților. Asirienii erau și superstițioși. Pe lângă aceasta, convertirea ninivitenilor poate fi pusă și pe seama harului divin, care a putut lumina și mișca inimile lor.

Problema caracterului cărții lui Iona i-a preocupat și îi preocupă încă nu numai pe exegeții radicali, ci și pe unii Părinți bisericești și exegeți credincioși. Fericitul Ieronim își dă seama de dificultățile de interpretare pe care le prezintă cartea lui Iona (în **Iona, Prol**). Sfântul Grigorie de Nazianz și Teofilact ne fac cunoscut că exista o interpretare alegorică a cărții lui Iona, fără ca ei să ia poziție polemică față de ea. Nu trebuie să ignorăm, zice Teofilact, că mulți au admis că neascultarea lui Iona, fuga și celelalte nu sunt istorice.

Pornind de la aceste constatări, un număr de exegeți romano-catolici admit nu ca ceva sigur, ci ca ceva posibil și probabil că scrierea lui Iona are un caracter didactic sub formă parabolică (Lagrange, Condamin, Van Hoonacker, Lesetre ș. a.).

Teza morală care s'ar cuprinde în carte ar fi: „Providența, atotputernicia și îndurarea lui Dumnezeu îi îmbrățișează pe toți oamenii și chiar și cei mai răi dușmani ai lui Israel pot obține iertare prin căință”.

Așadar, după acești exegeți, Iona n'ar conține o istorie veritabilă, ci o istorisire fictivă în scopul propovăduirii învățaturii despre universalitatea mântuirii. Iona, după mărturia Mântuitorului, ar trebui socotit, potrivit acestor exegeți, drept un tip literar și nu ca o persoană istorică. Mântuitorul, referindu-se la scrierea lui Iona, a luat din ea numai elementele învățaturii Sale și termenii de comparație, însă El nu vorbește în nici un fel despre caracterul real sau fictiv al tipurilor pe care le folosește. Folosirea acestor tipuri poate fi făcută tot atât de bine, fie că sunt istorice, fie că sunt literare.

Învăătura Mântuitorului își păstrează aceeași valoare, fie că a scos învățătura lui Iona dintr-o parabolă, fie că a scos-o dintr-o narațiune istorică.

Așa judecă exegeții amintiți, care vor să dea o soluție mai largă cărții lui Iona. Aici e locul potrivit să amintim că unii critici (Orelli, Gauthier, L. Sellin), care văd în cartea lui Iona o narațiune didactică, liber construită, ar vrea să recomande și un fond de elemente reale, luat din tradiție.

S'ar fi conservat, zic acești critici, până după exil, amintirile legăturilor profetului Iona cu Ninive. Astfel s'ar putea explica cum un scriitor de mai târziu l-a folosit pe Iona ca persoană principală a cărții sale. Chestiunea autorului cărții, cum rezultă din cele spuse, mai stă în strânsă legătură cu rezolvarea problemelor privitoare la caracterul cărții.

Cei care mențin și apără caracterul istoric al cărții îi atribuie cartea lui Iona, fiul lui Amitai. Ceilalți preferă să-l situeze pe autorul ei în timpul exilului. În sprijinul acestei păreri din urmă, ei invocă caracterul mai nou al limbii, critica prea aspră ce și-ar face-o profetul despre el și felul cum este menționat Ninive și regele său. S'ar crede că regatul Asiria nu mai exista pe timpul profetului.

c. Valoarea doctrinară

Învăătura morală care se desprinde din această carte este mai importantă decât orice problemă cu privire la originea și autorul ei.

În primul rând se desprinde, din cuprinsul narațiunii, înalta idee despre universalitatea mântuirii. Mântuirea nu este legată numai de Israel, ci se va întinde asupra tuturor popoarelor. Poporul lui Dumnezeu nu va fi numai Israel, ci toate popoarele de pretutindeni. Particularismul iudaic cu greu putea concepe o astfel de idee. Prejudecățile și egoismul erau piedici peste care nu se putea trece.

Iată că tocmai aceste lucrări sunt combătute, indirect, de cartea lui Iona.

Dumnezeu, descris în cartea de față, este cel adevărat, universal și care se distinge prin îndurare și iertare. Cartea lui Iona ocupă deci un loc de frunte în literatura sacră a evreilor. Spiritul care se desprinde din ea are ceva din acela al Evangheliei.

Cartea învață că Dumnezeu arată sollicitudine și iubire pentru toate creaturile, fără excepție, de aceea și Israel trebuie să înțeleagă că el are misiunea să fie

crainicul lui Dumnezeu pentru întreaga omenire. „...*De la iudei este mântuirea*”, zice Mântuitorul către femeia samarineancă (In 4, 22).

Narațiunea mai arată încă necesitatea și valoarea pocăinței. Fără pocăință nu există iertare.

A treia învățătură, desprinsă din carte, este aceasta: trimisul lui Dumnezeu trebuie să-și îndeplinească totdeauna misiunea sa; în caz contrar va fi urmărit de justiția divină.

Misiunea încredințată de Dumnezeu, oricât de grea ar fi, poate să fie întotdeauna încununată de succes, fiindcă Dumnezeu îl inspiră și îl sprijină pe trimisul Său.

Și din punct de vedere literar cartea lui Iona este demnă de remarcat. În literatura Vechiului Testament, ea este o perlă de valoare unică. Ea se situează alături de cartea „Rut”, care este tot atât de restrânsă în ceea ce privește cuprinsul (Sellin).

11. Profetul Miheia

a. Numele și cuprinsul cărții

Numele Miheia, în evreiește Micaia sau Mica, în forma cea mai lungă Micaichu, înseamnă: cine este ca Iahve? Numele Arhanghelului Mihail (Mikael), cine este ca Dumnezeu? (Dn 12, 1), este un fel de sinonim al lui Mica. În Vechiul Testament, numele Mica era mult întrebuițat. Între alți purtători ai acestui nume, cunoaștem și un profet mai vechi, Mica, fiul lui Imla, care îndeplinește un rol important în istoria regilor Ahab și Iosafat (3 Rg 22, 8; 2 Par 18, 7).

Acest profet era din Regatul de Nord și nu poate fi confundat cu profetul de care ne ocupăm. Acesta din urmă era originar din Moreșet Gat, localitate așezată în șesul maritim Șefela, nu departe de cetatea filisteană Gat, înspre sud-vest de Ierusalim.

Miheia din Moreșet era un contemporan al lui Isaia și a profetizat în Regatul de Sud. Titlul cărții ne spune că el a activat sub regii Iotam, Achaz și Iezechia, deci cam între anii 730-683 î. H.

Pe când Isaia, contemporanul său, își dezvoltă activitatea profetică în Ierusalim, având mare influență în cercurile politice și la curtea regilor din Iuda, Miheia este un om de la țară, un om din popor. Preocupările sale cuprind mai curând clasele rurale, exploatate de proprietarii bogați din Iuda. Miheia este preocupat deci de probleme rurale și religioase, nu de probleme de ordin politic.

Deoarece Miheia a proorocit cam în același timp și împreună cu Isaia, este explicabilă asemănarea mare ce se observă între unele pericope ale acestor doi

profeti. Cartea profetului Miheia cuprinde atât profeții de amenințare, cât și de mângâiere.

În scrierea lui Miheia se pot deosebi trei părți:

1. Se anunță pedeapsa asupra Samariei și Iudeii, dar și speranța restaurării (1, 2-2, 13). Caracterul amenințător al profețiilor este întărit prin măreția și neașteptata intrare în scenă a lui Dumnezeu ca Judecător. Profetul anunță mai întâi Samariei pedeapsa meritată, apoi lui Iuda, pentru idolatria lui (11-16). Fărădelegile provoacă judecata (2, 1-11), dar Dumnezeu va mântui rămășița poporului biblic (2, 12-13).

2. Pedepselor grave care se anunță li se opune restaurarea mesianică. Vor fi pedepsiți mai-marii poporului și pseudo-profeții, pentru nedreptățile lor. Ierusalimul și templul vor fi distruse (3, 8-12), dar în timpul mesianic muntele Sionului se va umple de glorie, iar poporul se va bucura de pace (4, 1-8). Calea spre mântuire însă va fi exilul (4, 9-12). În timpul acela când Israel va fi lepădat, se va scula un păstor nou pentru popor (5, 18), dar mai întâi se va nimici reazemul încrederii false (5, 9-14). Mântuitorul cel așteptat se va naște în Betleemul Iudeii (5, 2).

3. Procesul lui Dumnezeu cu poporul biblic (6, 11 - 7, 20) în formă de dialog. Dumnezeu amintește poporului binefacerile Sale din trecut și se plânge de necredința lui. Poporul se întreabă prin ce fel de sacrificii va putea câștiga bunăvoința divină. Lui i se răspunde că Dumnezeu cere cu totul altceva: împlinirea dreptății, a facerii de bine și a smereniei (6, 1-8).

Pericopa următoare (6, 9-16) schițează un tablou despre starea morală și religioasă a poporului. Se enumerează diferite păcate: idolatria, înșelăciunea, exploatarea săracilor, minciuna. De aceea îi va lovi pedeapsa: nu vor culege unde au semănat. Profetul deplânge decăderea și păcatele poporului biblic (7, 1-6).

b. Autenticitatea și integritatea cărții

Mai mulți critici neagă autenticitatea, dacă nu a tuturor, cel puțin a unora dintre profețiile mesianice din cartea lui Miheia, pe care ei le așază după exil. Așa sunt, de exemplu, capitolele 4 și 5.

Tabloul convertirii popoarelor la Legea lui Iahve (4, 1-5) n'ar putea avea un autor din secolul VIII. Dar se știe că și alți profeti au predicat această convertire înainte de exil. Amintim capitolul 3, 17 din cartea Ieremia. Se vorbește apoi de o captivitate babilonică: „*Și vei ajungepân'la Babilon și de acolo Domnul, Dumnezeul tău, te va izbăvii și te va răscumpăra din mâna vrăjmașilor tăi*” (4, 10). Acest lucru ar fi de neconceput pe timpul lui Miheia, atunci când pericolul nu venea din Babilon, ci din Asiria.

Răspundem la această obiecție că, din punct de vedere profetic, nu e nici o greutate să admitem la un scriitor din secolul VIII cunoștința unor evenimente

care se vor desfășura după 150 sau 200 ani, cum este exilul babilonic și sfârșitul său. Amintirea captivității babiloniene, într-o epocă în care, omenește vorbind, se putea presupune mai curând captivitatea asiriană, dovedește adevărul profeției.

Se mai obiectează că tonul pare entuziasmat și încurajator în capitolele 4-5 și aceasta ar contrasta puternic cu tonul amenințător din primele trei capitole. Observăm că această obiecție nu este serioasă. În timpul lui Miheia se aflau situații potrivite, când profetul putea să-și manifeste un astfel de optimism. O astfel de situație putea să fie aceea de îndată după căderea Samariei, când Ierusalimul a fost cruțat de năvălirea armatei asiriene (722 î. H.). Căința produsă de predicarea profetului și reforma întreprinsă de Iezechia puteau fi considerate drept cauze ale evitării pericolului asirian. În acest sens vorbește și Ieremia (12, 18-19).

Peste tot însă, încercarea criticilor de a nu-i atribui lui Miheia unele secțiuni din carte nu numai că este arbitrară, dar și lipsită de orice convingere. Fără nici un motiv, criticii aceștia vor să distrugă unitatea literară a acestei lucrări, ale cărei trei părți formează „un exemplu armonios care, singur, pledează pentru originea lor comună”. Această unitate logică ne face să credem că Miheia și-a compus cartea sa pe la sfârșitul carierei sale profetice. Nu trebuie să pierdem din vedere că Miheia a activat, ca profet, vreo 30 ani.

Dacă ne gândim că el a concentrat predicarea lui de 30 ani numai în șapte capitole, atunci ne putem da seama de caracterul foarte rezumat și uneori abrupt al scrisului său.

Cât privește limba profetului, putem afirma că el ocupă un loc onorabil pe lângă marele său contemporan, Isaia. Profețiile lui Miheia sunt scrise într-o limbă pură și corectă. Stilul său este elegant, suplu, simplu și natural.

Caracterul rezumat al cuvântărilor lui Miheia contribuie a le da vioiciune și strălucire. Începutul cărții este solemn ca și la Isaia. Profetul folosește, în exprimare, foarte adesea imagini originale și expresive. O particularitate a stilului său este folosirea multor jocuri de cuvinte (paronomaze - 1,10-15). Din cauza scurtimii cuvântărilor, profetul face treceri pe neașteptate de la amenințări la promisiuni (3, 12; 4, 1).

c. Valoarea doctrinară a cărții Particularitățile scrierii

Valoarea doctrinară a cărții poate fi privită din trei puncte de vedere: cu privire la însușirile lui Dumnezeu, la morala socială și la viitorul mesianic.

1. însușirile lui Dumnezeu. Profetul îl concepe pe Dumnezeu în toată majestatea și suveranitatea Sa. El este Stăpânul suprem al poporului Său, dar și al altor națiuni (6, 3-5). Fărădelegile religioase și morale ale celor două regate sunt răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu. Dreptatea divină este riguroasă, dar și

îndurarea Lui nu e mai prejos. Dreptatea trebuie să fie satisfăcută cu orice preț. Numai după aceasta Dumnezeu Se îndură (7,18-20). Ingratitudinea poporului îl mișcă pe El ca pe un Părinte (6, 1). Concepția lui Miheia despre Dumnezeu se aseamănă cu cea a lui Isaia.

2. Morala socială. În chip deosebit, muștrările lui Miheia se îndreaptă împotriva dezordinilor morale și sociale: minciuni, trădări, nedreptăți și lăcomie. Din acest punct de vedere se aseamănă cu Osea, Amos și cu Isaia (5, 8-24; 10, 1-4). În numele dreptății ultragiutate, Miheia denunță exploatarea neomenoasă a celor săraci. Îndeosebi săracii sunt victimele celor bogați (2,1-2; 3,1-4). Lăcomia pseudo-profeților și a preoților îl revoltă în același grad (3, 5-12). Dezordinile publice și sociale au falsificat sentimentul religios, în sensul că religia era considerată ca o afacere a unor simple practici exterioare (6,6-8). Cu acest prilej Miheia a vestit acele memorabile cuvinte, care definesc adevărata pietate: „Nu ți s'a spus, o, omule, ce este bun? sau ce anume cere Domnul de la tine, decât să faci dreptate și mila s'o iubești și să fii gata să fii pasul cu Domnul, Dumnezeul tău?” (6, 8). Aceste cuvinte, frânte parcă din Evanghelie, merită să ne atragă atenția în gradul cel mai înalt.

3. Viitorul mesianic este o latură foarte importantă în preocupările lui Miheia. După pedeapsă, Ierusalimul va fi restaurat în chip strălucit și va deveni centrul popoarelor, care se vor îndrepta spre el (4, 2). Conducătorul Israelului celui Nou, al împărăției mesianice, se va naște în Betleem (5, 2). Nașterea lui Mesia în Betleem este un element profetic numai al lui Miheia. Mesia, în același timp, este preexistent și personal. El va aduna tot poporul și va asigura pacea generală (5, 2; 5, 5).

Autoritatea divină se confirmă prin mărturia Sfintei Scripturi. Știm că Ieremia a scăpat de moarte, citind exemplul lui Miheia (Ir 26, 17; cf. Mi 3, 12). Întrebați fiind de către Irod despre locul nașterii lui Mesia, membrii sinedrului răspund pe baza profețiilor lui Miheia (Mt 2, 1-6). Însuși Domnul nostru Iisus Hristos folosește vorbirea lui Miheia când zice: „Și dușmanii omului sunt casnicii lui” (Mt 10, 36; cf. Mi 7, 6).

12. Profetul Naum

a. Numele cărții

Naum înseamnă consolator, mângâietor. Cuvântul se reduce la aceeași rădăcină ca și Neemia Menahem, sau Naham (el a mângâiat). Cuvântul se pronunță în limba ebraică Nahum și n'a fost purtat de alte persoane în Vechiul Testament. Fericitul Ieronim vede o apropiere între numele profetului și lucrarea sa. „*Naum se traduce mângâietor*”, căci acum, în timpul lui Iezechia, regele din Iuda, zece semintii au, fost duse în captivitate de asirieni, sub care profeția de față ar fi fost adresată ca o mângâiere poporului evreu, deportat în captivitatea asiriană (**In Nach. ProL**).

În titlul cărții (1, 1) Naum se numește Elcoșitul, adică bărbat originar din Elcoș. Este foarte mult controversată chestiunea așezării localității Elcoș. În afară de profeția lui Naum nu mai este amintită în Biblie. Onomasticonul lui Eusebiu localizează Elcoșul (Ελκοσι) la răsărit de Iordan. Ieronim îl localizează în Galileea. Părerea lui Ieronim, deși a fost însușită de mai mulți exegeți (Cornelly, Crampon), pare puțin probabilă, întrucât ne întrebăm la ce ar fi folosit un profet în Galileea, după distrugerea Regatului de Nord? Cei care împărtășesc opinia lui Ieronim cred că Naum ar fi aparținut părții din populația celor zece triburi, rămasă în țară la 722 î. H. sau revenite din exil.

Se obiectează că Naum nu amintește nimic de Samaria, că el se interesează numai de Iuda. Acesta ar fi un indiciu că profetul n'ar avea legătură cu partea de Nord a țării. S'ar putea răspunde însă că, în timpul lui Naum, Samaria era de mult distrusă, iar locuitorii rămași în țară considerau din nou Ierusalimul ca centru al cultului. De altfel, este posibil ca familia lui Naum sau însuși profetul să fi emigrat din Galileea în Iudeea. Pe vremea Mântuitorului fariseii exprimau convingerea că din Galileea n'a ieșit vreun profet (In 7, 5).

S'a pus întrebarea dacă nu cumva Elcoș a fost Kefer Nahum, satul lui Naum. În cazul acesta, Capernaumul ar fi patria profetului. Dar în Vechiul Testament nu se vorbește nimic despre această localitate, amintită atât de mult în Noul Testament.

Sfântul Chirii din Alexandria (în **Nah.** 1,1) știa din tradiție că Elcoș este situat în Iudeea, dar Pseudo-Epifanie (**De Vitis proph.** 17) îl localizează în teritoriul tribului Simeon, în apropiere de Eleuteropolis Bet-Dschibrin.

În sfârșit, începând din secolul XVI, s'a semnalat în apropiere de Moșul, adică de fosta cetate Ninive, un sat cu numele de Alcuș și s'a încercat să fie identificat cu locul natal al lui Naum. Tradiția din urmă e prea nouă ca să merite a fi luată în considerație. Putem spune că este o simplă asemănare de nume între Elcoș, patria profetului, și Alcuș de lângă Moșul. Mai curând credem că Naum este originar din Iudeea. Aceasta o arată limba sa curată, clasică.

b. Timpul în care a trăit profetul

În ce timp și-a îndeplinit misiunea profetică Naum? Titlul cărții ne indică numai patria profetului și obiectul scrierii: „*Profeție împotriva Ninivei. Cartea vedeniei lui Naum cel din Elcoș*”. De aici nu aflăm nimic despre epoca sa. Astăzi se știe precis, din cronică lui Nabupolasar, că Ninive a fost distrusă la 612 î. H. O coaliție puternică a mezilor conduși de regele Chiaxare și a babilonienilor, conduși de Nabupolasar, la care s'au adăugat și schiții, au dat în anul 612 î. H. trei mari bătălii împotriva mării cetăți, după cum am văzut în altă parte, care, după o eroică împotrivire, a căzut și a fost distrusă pentru totdeauna.

Însuși regele asirian Șinșariscun moare împreună cu mai mulți comandanți. Un contingent de apărători evadează și se retrag la Haran. Ultimul rege Așurbanital mai continuă încă câțiva ani să se apere, până când, în sfârșit, se pune capăt fostului imperiu asirian. Profeția lui Naum a fost scrisă, prin urmare, înainte de 612.

Versetele 3, 2 și mai ales 3, 8-11 oferă un amănunt precis și prețios. Profetul vorbește în 3, 8-11 despre distrugerea Tebei (No-Amon), capitala Egiptului superior, spre a o pune în comparație cu distrugerea Ninivei. No-Amonul din cartea lui Naum este astăzi identificat, cu certitudine, cu fosta capitală a Egiptului superior pe Nil. Ruinele sale grandioase și impozante se văd lângă satele Luxor și Carnak. No-Amon este transcrierea ebraică a cuvântului egiptean Nai-Amun sau Nu-Amon - orașul lui Amon. Numirea Teba este o altă denumire pentru acest oraș și ar fi transcrierea lui Tape (hipopotam).

No-Amonul a fost cucerit și distrus de către asirieni pe la 663-662 î. H., după cum rezultă din analele lui Asurbanipal. Așadar, anii 663 și 612 î. H. sunt cele două date sigure între care se situează profeția lui Naum și compoziția cărții sale. Unii exegeți sunt de părere că Naum a scris cartea sa nu mult timp după căderea No-Amonului, fiindcă amintirea căderii capitalei egiptene trebuia să fie încă proaspătă în memorie, deci cartea lui Naum ar fi scrisă pe la 660-650 î. H.

Alții fixează data profeției ceva mai târziu, între 630-620 î. H., când profetul ar fi fost impresionat de anumite scene, precursori ale căderii apropiate a Ninivei (3, 11 ș. u.): fie expediția lui Fraorte contra Ninivei (635 î. H.), fie moartea lui Asurbanipal la 625 î. H.

Tradiția iudaică antică mărturisește că Naum și Avacum au profetit pe timpul regelui Mânase (adică între 693-639 î. H.).

c. Cuprinsul cărții

Cartea cuprinde o singură profeție despre căderea Ninivei. Putem deosebi două părți: 1,1 - 2, 3 și 2, 4 - 3, 19.

Prima parte se prezintă ca o introducere generală, unde profetul descrie puterea distructivă absolută a lui Iahve, îndreptată împotriva inamicilor Săi, cu

un epilog asupra mântuirii lui Iuda. Partea a doua descrie în două tablouri viguroase distrugerea iminentă a Ninivei.

Introducerea (partea I). Ideile dezvoltate în introducere sunt următoarele: descrierea măreață a puterii lui Iahve; Dumnezeu este drept și răzbunător (1, 2-6); bunătatea lui Dumnezeu care îl mântuiește pe poporul Său și îi nimicește pe inamici (1-10); Iahve se adresează către apăsător (Ninive), care va fi umilit și distrus (1, 11-14), apoi către Iuda, care va fi restabilit și restaurat (2, 3).

Partea a II-a (2, 4-3, 19) în două tablouri se expune pedeapsa Ninivei. Primul tablou (capitolul 2) descrie asediul și distrugerea orașului: profetul îndeamnă mai întâi în chip ironic poporul Ninivei la rezistență și zugrăvește forța armatei asediatoare (2,4-5). Se descrie apoi ocuparea orașului și devastarea lui (2, 6-11). Orașul devastat se compară cu orașul puternic de altă dată (2, 12-14). Tabloul al doilea (capitolul 3) arată că distrugerea este inevitabilă și meritată, din pricina crimei Ninivei. Profetul înfățișează din nou scena dezastrului Ninivei. Se enumera crimele care fac meritată această pedeapsă (3, 1-7). Se amintește distrugerea No-Amonului (Teba), exemplu pentru distrugerea Ninivei (3, 8-11). Ninive este coaptă pentru distrugerea ei ireparabilă, care va umple de bucurie toate popoarele (3, 12-19).

ă. Autenticitatea cărui

În general, autenticitatea cărții este admisă de critici. Cu privire la capitolul 1, unii critici fac anumite obiecții. Forma literară particulară, în genul unui psalm, este mult discutată. Capitolul I ar fi, după Bikel, Gunkel, Hoonacker, L. Gauthier ș. a., o compoziție de dată mai recentă „*pentru a servi dreptprolog*” cărții. Forma alfabetică a psalmului ar fi încă un argument de compunere mai târzie (forma alfabetică s'a putut verifica până la litera ebraică mem; mai departe sunt numai conjecturi).

Opinia aceasta nu e decât o ipoteză. Forma alfabetică a capitolului 1 nu poate fi socotită ca un temei suficient pentru a nu i se atribui lui Naum. Știm că și alți profeți au folosit în cuvântările lor stilul și forma unor psalmi (Isaia, Ieremia, Avacum).

Profeția lui Naum împotriva Ninivei este socotită ca o capodoperă poetică. Se distinge printr-o unitate armonică, spre deosebire de variațiile cărții lui Miheia, care se succed în chip brusc. Limba lui Naum este proaspătă și pură. Stilul e vioi, sprinten, plin de colorit, năvalnic, plin de apostrofe, imagini și comparații originale. Comparațiile sunt izbitoare, descrierile sunt când pitorești, când tragice. Scenele cuceririi Ninivei sunt foarte vii, precise și variate. Frazе scurte, dramatice, parcă sunt niște lovituri de sabie. Profetul știe să fie la început magnific și solemn, iar în restul cărții plin de suplete și vigoare. Cu drept cuvânt cartea lui Naum poate fi socotită printre bucățile cele mai strălucite ale literaturii ebraice.

e. Caracteristica scrierii

Din punct de vedere religios, cartea lui Naum este socotită mai prejos decât ale altor profeți (Isaia, Amos, Miheia). Totuși elementul religios este reprezentat îndeajuns în capitolul 1. Descrierea lui Dumnezeu, de la început, este impresionantă. Ea zugrăvește puterea, dreptatea și bunătatea lui Dumnezeu.

Și din celelalte capitole (2,3) se desprinde o înaltă idee religioasă. Dumnezeu este acela care conduce destinele omenirii. El pedepsește orașul Ninive pentru fărâdelegile lui. Unii critici apreciază cartea lui Naum mai puțin favorabil din punct de vedere religios. Profetul ar face parte, zic ei, dintre acele spirite naționaliste șovine, care îi făceau opoziție lui Ieremia (Ir 28). Naum ar fi mînat de un spirit de răzbunare, ar manifesta sentimentele unui patriot strîmt, apreciere care este cu totul nejustă. Viața internă, care pulsează în poemul de față, se datorește soliei divine, pe care Naum avea misiunea să o facă cunoscută: pedeapsa unui dușman brutal al poporului Israel, pedeapsa poporului asirian, care, timp de două veacuri, n'a încetat să devasteze și să însângereze regatul lui Israel (secolele IX-VIII). Ceasul pedepsirii se apropie de sfârșit. Cu câtă bucurie anunță profetul sfârșitul suferințelor și pedeapsa asupraitorilor. Totuși Naum nu este condus de un sentiment steril de răzbunare, firească poate, pentru sufletele chinuite, în această epocă.

Naum este profet. El nu vorbește deci în numele său, ci în numele lui Iahve, Care este un Dumnezeu gelos și Care Se răzbună: „*Domnul Se răzbună cu mînie, Domnul Se răzbună pe vrăjmașii Săi și-i nimicește pe potrivnici. Domnul e îndelung-răbdător și mare-I este tăria și pe cel vinovat nu-l va lăsa Domnul nepedepsit...*” (Naum 1, 2-3).

Pedeapsa este o faptă de justiție, nu de răzbunare. Profetul insistă asupra crimelor Ninivei, care va fi pedepsită numai din pricina desfrâului fără de seamă al acelei desfrânate, „*cea care vinde neamuri cu desfrăul și triburi cu-ale ei fermecaturi*” (Naum 3, 4).

Apoi Naum protestează împotriva Ninivei din cauza umanității ultragiate, căci „*peste cine oare n'a trecut, fără'ncetare, răutatea ta?*”, spune profetul în capitolul 3, 19. Divinitatea cărții nu se întărește prin citări din Noul Testament, însă profeția a făcut totdeauna parte din canon și prin acest fapt ea este recunoscută ca atare. Se pare că Ieremia a cunoscut profeția lui Naum (Naum 1, 13, cf. Ir 30,8; Naum 3, 5-13,19, cf. Ir 13, 22 ș. u. etc).

13. Profetul Avacum

a. Numele și epoca profetului

Avacum, în evreiește Chabacuc (Habacuc), derivă de la verbul „*babac*” și înseamnă a îmbrățișa. Septuaginta reproduce numele sub forma Ἀμβακούμ, de unde românescul Avacum. În românește nu este uzitată forma Habacuc. Vulgata redă numele sub forma de Habacum. Fericitul Ieronim atribuie numelui o însemnare profetică ce stă în legătură cu conținutul cărții. „*Nune Habacuc habemus in manibus cui vel ex eo quod amabilis Domini est vocatur aplectio, vel quod in certamen et luctam et (ut ita dicam) amplexum cum Deo congregitur amplexantis, id est, luctantis sortitus est nomen*” (**Com. in Habacuc**, Prolog). Deci, după Fericitul Ieronim, Avacum îl îmbrățișează pe Dumnezeu, căci el se luptă cu Iahve și își apără poporul său. Unii exegeți moderni (Fried, Delitzsch, Peiser) aduc numele Habacuc în legătură cu un substantiv asirian *hambacucu*, denumirea unei plante de grădină.

Informațiile istorice despre acest profet sunt rare de tot. În Vechiul Testament se mai amintește despre un profet Ambacum, în fragmentul necanonic al lui Daniel despre idolul Bel și Balaurul. Acest profet Ambacum, fiul lui Iosua din tribul lui Levi, ar fi aceeași persoană cu profetul Avacum. Identificarea se face din cauza identității de nume în traducerea alexandrină (cf. 14 Daniel).

Din cauza notelor muzicale amintite în capitolul 3, s'a zis că Avacum a fost cântăreț și conducător de cor. Avacum este numit profet *ijiabi* în titlul și la începutul capitolului 3. De aici putem bănui că autorul a voit să indice, prin aceasta, că el n'a fost chemat la misiunea profetică de la o altă îndeletnicire, ca de exemplu Amos, ci a fost destinat de Dumnezeu special pentru oficiul profetic și pentru care s'a pregătit din tinerețe (Franz Delitzsch).

Despre Avacum se păstrează mai multe legende, care au ieșit din imaginația poporului. După rabinii, el ar fi fost fiul Sunamitei, cel înviat de Elisei; după alții ar fi fost sentinela așezată de Isaia ca să observe căderea Babilonului (Is 21,6, cf. Ave 2,1). După Pseudo-Epifanie și Teofilact, Avacum ar fi originar din regiunea Betzoche, din tribul lui Simeon.

O chestiune foarte anevoioasă este determinarea datei exacte a profeției lui Avacum. Argumentele interne, ce ni le oferă însăși cartea, nu sunt destul de precise. Nemaivorbind despre păreri exagerate ale unor critici moderni cu privire la geneza cărții de față, chiar exegeții tradiționaliști, care mențin unitatea profeției, se deosebesc foarte mult în privința timpului scrierii. Astfel, păreri exegetice din urmă se deosebesc aproape cu un secol. Unii urcă profeția până în timpul lui Iezechia (701 î. H.), iar alții o coboară până la 600 î. H.

Urmând tradiției vechi iudaice (Seder, Olam), mulți exegeți fixează cartea lui Avacum în timpul domniei lui Mânase (pe la sfârșitul domniei). Așa, de exemplu opinează V. Tarnavski, Hoberg, Keil, Fr. Delitzsch ș. a. Alții așază profeția în timpul domniei lui Osia, alții, în sfârșit, în timpul lui Ioachim.

Motivele invocate pentru stabilirea datei în timpul lui Mânase (650-540 î. H.) sau în timpul lui Iosia, în anul 627 î. H., sunt următoarele: profetul descrie invazia caldeilor ca ceva neașteptat, de necrezut: „...*că Eu în zilele voastre lucrez un lucru pe care nu-l veți crede dacă vi-l va spune cineva*” (Ave 1, 5). Acestea se puteau spune numai înainte de proclamarea lui Nabupolasar ca rege independent în Babilon (626 î. H.).

Exegeții moderni datează profeția, de regulă, în jurul anului 605 î. H. (Von Hoonacker, Vigouroux). Unii merg și mai departe, oprindu-se la anul 600 î. H. sau după acest an.

Credem că adevărul este, cu cea mai multă probabilitate, de partea acelor care datează cartea lui Avacum îndată după moartea lui Iosia (609-608 î. H.). Starea socială critică descrisă în capitolul 1, 2-3 se potrivește bine cu cea din timpul domniei lui Ioahaz și cu cea de la începutul domniei lui Ioachim. Criza internă este favorizată și susținută în bună parte de egipteni, care se amestecă în afacerile statului iudaic. Neco al II-lea îl detronizează pe Ioahaz, adversarul politicii sale, și-l ridică pe Ioachim, impunând țării tribut împovăraător (4 Rg 23, 31-37).

Descrierea lui Avacum 1, 24 e de acord cu stările arătate de Ieremia, cu deosebire că Avacum se menține în termeni mai generali. Prin urmare, acești doi profeți sunt contemporani. Rămâne deci stabilit că profeția noastră s'a scris între anii 609-608 î. H.

b. Cuprinsul cărții

După cunoștința tradiției vechi, ca și după convingerea majorității exegeților vechi și noi, scrierea lui Avacum este o singură profeție unitară, împărțită în două părți distincte: un dialog dramatic între profet și Iahve (capitolele 1-2) și un poem (capitolul 3).

Partea I (capitolele 1 și 2): dialogul între profet și Dumnezeu. Dialogul începe prin plângerea profetului împotriva nelegiuirilor interne, făcând apel la Dumnezeu pentru ajutor (1, 2-4). Dumnezeu răspunde, anunțând că va trimite ca pedeapsă pe caldei, instrumentul judecății Sale (1, 5-11).

Invazia caldeilor îi amenință nu numai pe Iudei, ci toate popoarele. Cuprins de spaimă, auzind acestea, profetul întreabă cum poate îngădui Dumnezeu ca niște inamici, mult mai răi decât poporul său, să aplice o pedeapsă atât de mare (1, 12-17). El îl roagă pe Dumnezeu să-i răspundă (2, 1). Dumnezeu răspunde (2, 2-5), anunțând pierderea celor îngâmfați și mântuirea celor dreți. Domnul dă ordin profetului să scrie această profeție. Restul capitolului 2, versetele 5-20, cuprinde 5 „*Vai*”-un îndreptate împotriva crimelor capitale ale caldeilor, împotriva

însușirii bunurilor străine (2, 6-8), împotriva folosirii de mijloace necinstite și a înșelăciunii, împotriva cruzimii, a turpitudinilor și a idolatriei (2, 9-20). *Partea a II-a* (capitolul 3). Poemul (cântarea) lui Avacum: După titlul 3, 1, profetul face o mică introducere exprimând spaima simțită la primirea descoperirilor dumnezeiești în capitolele 1 și 2, și imploră realizarea lor (3, 2). În versetele 3-15 urmează descrierea manifestărilor îngrozitoare ale puterii lui Dumnezeu. Iahve este înfățișat venind dinspre Sinai, ca să mântuiască poporul Său. Se descrie manifestarea majestății divine în sine (3, 3-5). Se descrie manifestarea lui Dumnezeu în acțiunea Sa asupra forțelor și elementelor naturii (3, 6-12) și, în special, în scopul mântuirii celor aleși (3, 7-15).

Se arată efectele manifestării lui Dumnezeu asupra sufletului profetului: răbdare și speranță neclintită în Domnul (3,16-19). Ideea fundamentală a cărții este: cel necredincios va pieri, iar dreptul prin credință va fi viu (2, 4). Această promisiune are caracterul unei maxime universale, cu o aplicare specială asupra situației de atunci. În cazul de față profeția înseamnă că nelegiuirii caldei nu se vor bucura de biruințele lor și cei drepti, adică poporul Israel cel apăsător, va ieși cu bine din greaua încercare, datorită credincioșiei sale în Dumnezeu.

c. Autenticitatea cărții

Unitatea cărții a fost contestată de către criticii moderni. Unii cred că pot deosebi doi autori pentru primele două capitole ale cărții: unui autor i se atribuie 1, 2-11, iar altuia 1,12 - 2,19. Cel de al doilea autor ar fi scris în timpul exilului.

Îndeosebi capitolul 3 este contestat profetului Avacum, pentru mai multe motive:

Locul normal al acestui poem ar fi mai curând în Psaltire, zic exegeții aceștia, căci a fost utilizat la serviciul liturgic. Indicațiile tehnice de ordin liturgic, după modelul celor cuprinse în mai mulți psalmi: titlul, întrebuintarea cuvântului „sela” (care înseamnă pauză), suprascrierea „*dirijorului de cor, pentru instrumente cu coarde*”, toate acestea ar constitui dovezi că este vorba de un psalm.

Cuprinsul poemului ar arăta, de asemenea, un caracter deosebit al celor două capitole prime. Caracterul apocaliptic, eshatologic al capitolului 3 ar arăta că este de origine post-exilică. Cu toate că aceste temeuri par a impresiona, totuși autenticitatea capitolului 3 a avut întotdeauna apărători, chiar dintre exegeții protestanți (Kşnig, Strack, Sellin ș. a.). Ceea ce se poate admite este faptul că poemul a fost pus în serviciul liturgic și a fost, desigur, adaptat execuției muzicale. Putem admite apoi că această adaptare a fost făcută de altă persoană, nu de profet.

Compoziția generală a cărții arată unitatea ei, așadar și capitolul 3 trebuie să fie atribuit autorului care a scris capitolele 1 și 2.

Mai întâi însemnarea 3,1 îl indică pe profetul Avacum ca autor al poemului. Apoi subiectul poemului corespunde foarte bine subiectului celor două capitole (1-2): autorul îl imploră pe Dumnezeu să împlinească lucrarea Sa. Această lucrare este eliberarea poporului de sub jugul apăsătorilor.

Versetele 2 și 16 din capitolul 3, unde profetul ne arată că vestirea împlinirii lucrării divine l-a umplut de spaimă și speranțe neașteptate, ne deșteaptă imediat în memorie capitolele 2-4 (cel nelegiuit va cădea, iar dreptul va fi viu). Cel nelegiuit din capitolul 3, 13 este apăsătorul străin, ca și cel din 1, 4-13; 2, 4.

Descrierea intervenției lui Iahve, în culori eshatologice, se află și la alți profeți, dinainte de exil (Isaia, Miheia, Sofonie).

ă. Stilul și limba cărții

Profeția lui Avacum este scrisă în limba clasică ebraică, ea stând alături de limba profeților din secolul VIII (Isaia, Miheia).

În privința formei literare, cartea lui Avacum poate fi comparată cu cea a lui Naum. Profetul știe să folosească imagini și comparații îndrăznețe, care dau vioiciune stilului. El are o putere deosebită de a reda, într'un tot unitar, un complex de sentimente din cele mai variate.

Capitolul 3 este o poezie de toată frumusețea. După părerea unanimă a exegeților este o capodoperă care se numără printre cele mai alese producții ale poeziei ebraice.

e. Valoarea doctrinară a cărții

Cartea lui Avacum scoate în relief marea idee despre Providența lui Dumnezeu, care guvernează toate popoarele.

Iahve este Stăpânul omenirii (2, 14). Suveranitatea Lui se întinde asupra tuturor forțelor naturii și asupra tuturor națiunilor (capitolul 3). În opoziție cu zeii păgânismului, idoli deșerte, fără viață și fără voce (2, 18-26), Iahve este singurul Dumnezeu. Față de poporul Israel, Dumnezeu arată o Providență cu totul specială. În opoziție cu caldeii, „nelegiuitul” Iuda este numit cel drept, nu în sensul că poporul iudeu ar fi drept sub raport moral, din punct de vedere al situației istorice concrete. Dimpotrivă, 1, 3-4 arată relele morale care bântuie comunitatea iudaică. Cu toate acestea, poporul Israel avea cultul adevăratului Dumnezeu, care cuprindea sancțiunea celor mai multe datorii morale.

• Numai din acest punct de vedere este pus față în față cu cuceritorul păgân, în raportul unui drept apăsător față de apăsătorul străin.

Pentru Avacum, caldeii sunt un instrument în mâna lui Dumnezeu, de care El se servește pentru pedepsirea poporului Său. În această privință profetul se aseamănă cu Isaia, care vedea în asirieni varga mâinii lui Dumnezeu și toiagul urgiei Sale (Is 10, 5).

Autoritatea profeției este de mai multe ori afirmată în Noul Testament. Sfântul Apostol Pavel, în cuvântarea sa din Antiohia Pisidiei, citează din Avacum 1, 5, cf. FA 3, 40. De asemenea, el citează de trei ori celebrul text din Avacum 2, 4: „*Dreptul din credință va fi viu*” {ă. Ga 3, 11; Rm 1,17; Evr 10, 37).

14. Profetul Sofonie

a. Numele, epoca și activitatea profetului

Numele Sofonie, evreiește Țefania, înseamnă: Iahve ocrotește sau scutul lui Iahve. Septuaginta transcrie Σοφονίας, de unde forma latină de Sophonias. În românește se întrebuințează, după Septuaginta, Sofonie.

Spre deosebire de alți profeti, Sofonie își numără în titlul cărții ascendenții săi până la gradul 4. „*Sofonie al lui Cuși, fiul lui Ghedalia, fiul lui Amaria, fiul lui Iezechia*”, în loc să citeze simplu numele tatălui său, așa cum face Isaia: „*Isaia, fiullui Amos*” și Ioil: *Joi, fiul lui Petuel*”. Această particularitate a profetului se pare că are un anumit temei. Se bănuiește de aici că bunicul al treilea al profetului ar fi chiar regele Iezechia (721-693 î. H.).

Omiterea apoziției „*regele lui Iuda*”, care se pune, de regulă, după numele regilor, s'ar putea explica prin faptul că titlul cărții amintește o persoană prea bine cunoscută și deci nu era cazul să se facă confuzie cu o altă persoană. Profetul n'ar fi amintit de o persoană dintr'a patra generație dacă n'ar fi avut o importanță istorică.

S'ar putea obiecta că Biblia cunoaște ca fiu al lui Iezechia numai pe Mânase, care i-a urmat la domnie (4 Rg 2, 21; 2 Par 29, 1). Se știe însă din altă parte (4 Rg 20, 18) că Iezechia a avut și alți fii ale căror nume nu se cunosc. Sofonie ar fi așadar, probabil, de neam regesc, înrudit cu regele Iosia, sub domnia căruia și-a exercitat misiunea profetică.

Fericitul Ieronim (**In. Soph. Proem**) este de părere că Sofonie își are originea dintr'un neam ilustru (*gloriosa stirpe generatum*). Sofonie nu ne spune în ce împrejurări a fost chemat la misiunea profetică, de altfel nici nu știm altceva din viața lui.

b. Data scrierii cărții

Putem determina timpul activității profetice a lui Sofonie, pe temeiul următoarelor considerații:

1. Titlul cărții (1, 1) ne spune că profetul a primit cuvântul lui Iahve pe timpul lui Iosia, regele lui Iuda (639-608 î. H.).

2. Cuvântările de amenințare împotriva stării religioase și morale deplorabile din Iuda (1, 4; 3, 3) arată că Iosia încă n'a început marea lui reformă religioasă, cuvântările lui Sofonie reflectând timpul dinainte de 622 î. H.

3. Apoi profeția din 2,4-13 anunță invazii împotriva unor popoare din Palestina și distrugerea Ninivei. Această mare cetate știm că a fost distrusă la 612 î. H. Epoca lui Sofonie corespunde, se pare, cu începutul activității lui Ieremia (627-626

î. H.). De aici se explică și asemănarea mare a cuvântărilor lui Ieremia, din această epocă, cu profeția lui Sofonie. Anumite aluzii la evenimentele externe (invazia sciților) ne face să fixăm profeția lui Sofonie ceva mai înainte de 625. Prin urmare putem statornici data scrierii cărții între 630 și 626 î. H.

c. Cartea lui Sofonie

Obiectul profeției lui Sofonie este „*Ziua lui Iahve*”, adică intervenția lui Dumnezeu pentru pedepsirea popoarelor și a regatului Iuda: dreptatea divină va birui nedreptățile oamenilor. „*Ziua lui Iahve*” se va manifesta sub forma unei catastrofe imediate, în care poporul va fi nimicit. Va fi un război groaznic și general.

Cartea lui Sofonie se împarte în trei părți. Fiecare parte cuprinde câte o idee principală: 1. Ziua lui Iahve; 2. Amenințări împotriva neamurilor; 3. Muștrări și promisiuni cu privire la regatul lui Iuda.

1. Ziua lui Iahve (1, 1-18). Judecata dumnezeiască se va întinde peste întreg pământul, în special se va exercita asupra lui Iuda și a Ierusalimului, din cauza idolatriei și a corupției moravurilor (1,2-6). Ziua îngrozitoare este aproape, asemenea unui ospăț sacrificial ale cărui victime au fost purificate și gata de junghiere. Pedapsa îngrozitoare îi va lovi pe toți cetățenii: pe principi, familia regală, pe cei mari, pe cei care adoptă moda străină și moravurile păgâne, precum și pe toți slujitorii lor care comit silnicie, nedreptăți și înșelăciuni (1, 7-9).

Profetul continuă descrierea înfricoșatei judecăți împotriva Ierusalimului, care va fi cercetat în toate colțurile lui. Vor fi loviți negustorii cei lacomi și nedrepti, vor fi pedepsiți cei indiferenți, „*cei ce zic în inimile lor: "Domnul nu face nici bine, nici rău"*” (1, 12). Apoi din nou profetul prezintă un tablou al „*Zilei lui Iahve*” (1, 4-18): „*Ziua de mânie e ziua aceea, zi de necaz și de nevoie, zi de chin și de nimicire, zi de ceață și de ntuner, zi de nor și de negură, zi de trâmbiță și de strigăt împotriva cetăților tari și împotriva unghiurilor înalte*” (1,1-15).

2. Îndemnuri către Iuda și amenințări către popoarele străine (capitolul 2). Profetul se adresează norodului său și face apel la credință. El îi invită mai ales „*pe cei smeriți dințară*” si -!, caute pe Dumnezeu și să practice dreptatea. Lucrând astfel, poate vor fi cruțați în ziua mâniei lui Iahve (2,1-3). Apoi Sofonie anunță distrugerea popoarelor păgâne: filistenii (2,4-7); Moab și Amon (2,8-11); etiopienii (2, 12); asirienii (2, 13-15)- Cele mai aspre muștrări sunt adresate amoniților și moabiților. Pe întreg pământul zeii falși vor fi nimiciți, iar Iahve va fi adorat.

3. Muștrări și promisiuni făcute Ierusalimului (capitolul 3)- Cuvântările profetului se întorc împotriva Ierusalimului. Profetul îi muștră pe locuitori pentru necăința lor, cu toate amenințările dumnezeiești. Principii sunt lei care mugesc, judecătorii, lupi de seară, profeții mincinoși - niște înșelători, preoții profanează locurile sfinte și calcă Legea (3, 1-6). De aceea și Ierusalimul va fi prins în



Studiul Vechiului Testament

judcata lui Iahve, care se va îndeplini împotriva neamurilor (3, 8). Caracterul judecării va fi însă purificator și va deschide o eră nouă, în care înseși popoarele îl vor recunoaște pe Iahve (3, 9-10). Ierusalimul, purificat de elementele cele rele, va fi locuit de un popor smerit, care-și va pune în Iahve încrederea sa, va practica legile justiției, trăind în cea mai deplină siguranță (3, 11-13).

Cartea se termină cu un imn de bucurie și de recunoștință care preamărește mântuirea Noului Ierusalim, reîntoarcerea captivilor și binecuvântările ideale ale erei mesianice (3, 14-20).

d. Autenticitatea cărții

Unitatea cărții este atestată în chip evident prin însăși compoziția ei. Ce-i drept, unii critici radicali încearcă să conteste autenticitatea capitolului 2, 7-11 (profeția împotriva moabiților), precum și capitolului 3, 11-20 (promisiunile mesianice), atribuind aceste locuri unei epoci posterioare. Însuși faptul că acei critici nu sunt de acord între ei, în privința acestei chestiuni, arată că părerile lor sunt pur subiective și fără nici o valoare. Chiar unul dintre criticii raționaliști (Robertson Smith) zice, cu drept cuvânt: „Autenticitatea și integritatea lui Sofonie nu pare a da loc nici unei singure îndoieli întemeiate”.

Criticii insistă mai ales asupra părții finale (3, 14-20) și zic că această parte se deosebește, în chip simțitor, de cuvântările precedente și că acest loc s'ar potrivi mai bine cu sentimentele și gândirea unui autor exilic, decât cu ale unui profet contemporan cu Iosia. Aceste obiecții nu au nici o putere de convingere. Dimpotrivă, capitolul 3,14-20 se încadrează perfect în spiritul general al profeției. După ce profetul a anunțat pedeapsa, el descrie efectele ei salutare și ridică imn de slavă venirii erei celei noi, obținută cu prețul atâtor suferințe. Cu alte cuvinte, Sofonie, ca și ceilalți profeți, n'a voit numai să smulgă și să nimicească, ci și să zidească din nou și să răsădească (Ir 1, 10).

e. Stilul cărții

Din punct de vedere literar, cartea lui Sofonie este socotită inferioară cărților altor profeți contemporani din secolul VII: Naum, Avacum și Ieremia.

Pe când, de exemplu, Avacum se deosebește prin puritatea limbii sale, noblețea stilului, armonia și înălțimea poeziei sale, Sofonie nu strălucește prin astfel de calități și cartea sa nu este scrisă într-o limbă ebraică pură, fără aramaisme. Totuși, capitolul 1 din profeția lui Sofonie, după părerea unor exegeți competenți, trebuie să fie privit ca una dintre cele mai remarcabile producții ale literaturii profetice și, mai ales, dacă se consideră nu scriitorul, ci profetul, atunci descoperim o reală superioritate religioasă și morală.

Stilul lui Sofonie este de altfel simplu, clar, vioi, elocvent și uneori chiar patetic (de exemplu capitolele 1-2, 3, 1-8). Atunci când vestește restaurarea

mesianică, vorbirea devine entuziastă și vibrantă. O altă calitate a cărții este unitatea compunerii, care rezumă într'un șir de idei și de tablouri, bine înlănțuite și închegate, întreaga predicare a profetului.

/ Valoarea doctrinară a cărții

În primul rând, cartea lui Sofonie ne atrage atenția asupra locului de frunte pe care-l ocupă „*Ziua lui Iahve*”, adică manifestarea mâniei divine. „*Ziua lui Iahve*” înseamnă triumful dreptății asupra nedreptății.

Sofonie oglindește gândirea lui Isaia atunci când se indignează profund împotriva dezordinilor regatului lui Iuda. În același timp, el ne dă informații prețioase asupra stării morale a regatului, înainte de reforma lui Iosia. În această latură, el se poate compara cu Ieremia, capitolele 2-5, care biciuiește idolatria și corupția morală a lui Iuda.

Sofonie, ca și Ieremia, în privința concepției despre Judecata lui Dumnezeu, adică despre „*Ziua lui Iahve*”, reprezintă punctul de vedere cunoscut marilor profeți de dinainte de exil. Fără îndoială, în „*Ziua lui Iahve*”, păgânii vor fi învinși și o eră nouă se va desprinde pentru Israel, dar această zi îi va lovi mai întâi pe Iuda și Ierusalimul, care sunt de asemenea vinovați și deci vor cădea sub loviturile justiției divine. Numai un rest va scăpa din marea încercare a dezastrului, pentru a forma sâmburele poporului cel nou, poporului mesianic. „*Ziua lui Iahve*” nu este, așadar, numai ziua judecării popoarelor, ci este ziua judecării lui Israel, nu de nimicire totală, ci de purificare. Dezastrul care se va abate asupra popoarelor va fi preludiul restaurației viitoare. Aceasta se va deschide prin convertirea păgânilor și prin caracterul general al mântuirii. Israelul va trăi în pace și dreptate. Dumnezeu va locui cu bucurie în mijlocul lui, după ce vor fi fost pedepsiți apăsătorii.

După cum vedem, cartea lui Sofonie este bogată în perspective și idei mesianice. Persoana lui Mesia însă nu apare în viziunea lui Sofonie, ci numai lucrarea Lui mesianică este redată în trăsăturile ei principale. Prin activitatea sa profetică, Sofonie, împreună cu Ieremia, contemporanul său, a lucrat, desigur, la pregătirea reformei religioase pe care a îndeplinit-o zeosul rege Iosia.

Autoritatea divină a cărții n'a fost pusă de nimeni la îndoială. Deși nu este citată în Noul Testament, cartea lui Sofonie și-a avut totdeauna locul ei în volumul celor 12 profeți. Atât Sinagoga, cât și Biserica au privit-o, totdeauna, drept o carte canonică.

15. Profetul Agheu

a. Numele și timpul activității profetului

Numele Agheu, evreiește Haggai, n'a fost purtat de nici o altă persoană biblică, dar întâlnim în Vechiul Testament nume similare, care derivă din aceeași rădăcină: Hagghi, unul dintre fiii lui Gad (Fc 46,16); Hagghit, soția lui David, și mama lui Adonia (2 Rg 3, 4). După toate probabilitățile, numele Haggai este un adjectiv derivat de la *bag* - sărbătoare - și este echivalentul latinescului *festivus*. „*Aggaeus, quem nos festivum sivesollemnempossumus dicere*”(Ieronim). Ieronim zice că numele acesta i-a fost dat profetului în vederea misiunii sale: „*Seminandum esse docuit in lacrimis, ut in gaudioposset meti*” {el a învățat să se semene cu hcrimi, ca să se poată culege cu bucurie - **Ad. Paulin Epist**, 53)·

Exegeții moderni cred, mai curând, că Agheu a primit acest nume fiindcă s'a născut într-o zi de sărbătoare (ex. L. Gauthier). Despre profetul Agheu se amintește mai întâi în cartea sa, apoi în cartea lui Ezdra (5, 1, și 6, 14). În cartea lui Ezdra, Agheu și Zaharia sunt prezentați ca animatori ai reconstruirii templului.

Despre originea familiei, educația și chemarea la misiunea profetică nu se știe nimic. Unii critici cred că, pe baza locului din Agheu 2, 3, profetul poate fi socotit ca unul dintre supraviețuitorii templului lui Solomon, distrus de babilonieni în 586 î. H. Mai probabil însă, el s'a născut în timpul captivității și s'a întors cu prima ceată de exilați, căreia i s'a îngăduit de către Cyrus să plece în țară (538 î. H.). După 2, 1 se poate conchide că Agheu n'a fost originar din neamul preotesc, cum a fost, de pildă, contemporanul său Zaharia.

Traducerea greacă Septuaginta are în fruntea psalmului 145-148 numele **lui** Agheu (vezi și Ps 137, în Cod. B. are același nume). În Vulgata, Psalmii 111 și 145 poartă numele profetului, iar în traducerea siriană (Peschitto), Psalmii 125-126-145-147. Nu poate fi vorba despre atribuirea acestor psalmi lui Agheu, deoarece ei poartă adeseori numele lui Zaharia sau al lui David. Unele știri despre Agheu, păstrate de Pseudo-Epifanie sau de către unii rabini, n'au nici o valoare istorică.

Timpul scrierii lui Agheu îl putem stabili cu mare certitudine. Fiecare din cuvântările profetului e arătată în ce zi și în ce lună s'a ținut. Anul în care le-a pronunțat este anul al II-lea al domniei lui Darius I, fiul lui Istaspe, adică în 520 î. H.

Iată, pe scurt, istoricul restaurării statului iudeu după captivitatea babilonică. Cu 18 ani mai înainte, adică la 538 î. H., în urma decretului de eliberare dat de Cyrus, o primă ceată dintre iudeii din captivitate s'a întors la Ierusalim, sub conducerea lui Șesbațar - Zorobabel și a arhiereului Iosua. Din această ceată făceau parte iudeii cei mai zeloși pentru Legea lui Moise, purificați prin exil și

necazuri. Între ei se aflau capi de familie din Iuda și Veniamin, preoți și leviți, „*toți cei al căror duh a fost stărnit de Dumnezeu*”(Ezdra 1, 5). Numărul exilaților care s'au repatriat, fără îndoială, în mai multe caravane, este evaluat la 50.000, după cartea lui Ezdra (2, 64).

Mulți dintre iudeii instalați în Babilon, având o situație materială bună și bucurându-se de regimul blând al lui Cyrus, preferă să rămână acolo, decât să împărtășească privațiunile și nesiguranța unei vieți noi în țara lor. O parte din repatriați se instalară în Ierusalim, altă parte în împrejurimi. Ei se numeau comunitatea „Golâ”, adică a celor din exil.

Șase luni după sosirea lor, ei construîră altarul holocaustelor, iar în anul al II-lea (537 î. H.) puseră fundamentul templului. Situația repatriaților nu era strălucită. Ei aflară casele lor în ruină și ogoarele necultivate. Cei rămași în țară, ca și emigranții străini, le ocupară proprietățile și nu-i vedeau cu ochi buni pe noii sosiți.

Dușmanii iudeilor, adică samarinenii, cerând să participe și ei la lucrările de reconstrucție, ca închinători ai lui Iahve, au fost refuzați. Repatriații renunțară la concursul lor, fiindcă ei îi credeau nedemni de a lua parte la cult și deci se separară de ei. Nemulțumiți fiind, și în dorința lor de a se răzbuna, samarinenii îi împiedică pe cei întorși din exil să continue lucrarea începută, prin diferite intrigi la curtea persană. Intrigile acestea au făcut ca lucrările de reconstrucție a templului să fie întrerupte timp de 17 ani, până sub domnia lui Darius I (521-485 î. H.). În timpul ultimilor ani de domnie ai **lui** Cyrus și sub întreaga domnie a lui Cambise, nu s'au putut relua lucrările începute. Dezinteresul era așa de mare, încât cei bogați își construiau case de lux în loc să pună la dispoziție mijloace pentru continuarea lucrărilor templului (Agheu 1, 4).

Așadar, nu numai greutățile întâmpinate din cauza elementelor dușmănoase, dar și lipsa de zel a celor repatriați au făcut ca să fie neglijate lucrările un timp atât de îndelungat. Cuvântările lui Agheu muștră formal comunitatea din Ierusalim pentru lipsa de zel față de cele sfinte.

În sfârșit, sub Darius I, ale cărui dispoziții binevoitoare amintesc de cele ale lui Cyrus, Zorobabel, împreună cu Iosua arhiereul, reluă lucrările în anul 520 î. H. și le duseră la bun sfârșit în anul 515 î. H. În această lucrare, ei au fost stimulați de îndemnul profeților Agheu și Zaharia (Ezdra 5, 1-2).

b. Cuprinsul cărții

Cartea lui Agheu are drept obiectiv reluarea activă a lucrărilor templului. Cele patru cuvântări ale profetului au fost rostite în anul 520 î. H. din luna 6-9 (din august până în septembrie, noiembrie-decembrie).

Motivul pentru care au fost rostite aceste cuvântări a fost atitudinea de inerție și de descurajare a poporului în fața piedicilor care trebuiau să fie înfruntate. Cele două cuvântări de la început sunt separate una de alta printr-o parte narativă.

în prima cuvântare, datată în prima zi a lunii a Vi-a, în anul al II-lea al lui Darius, profetul se adresează guvernatorului Zorobabel și arhiereului Iosua. El combate părerea care circula în popor, că încă „*n'a venit vremea să zidim casa Domnului*” (1, 2). Profetul le reproșează sever iudeilor, în numele lui Iahve, că ei își zidesc case luxoase, pe când templul Domnului este în ruină. Egoismul și neglijența, precum și indiferența au fost pedepsite de Dumnezeu cu secetă și lipsă de recoltă. Dacă ei voiesc ca Dumnezeu să-Și arate îndurarea Sa, să-și dea toată silința ca să-I zidească templul (1, 4-11).

în urma acestei cuvântări profetice, Zorobabel, Iosua și tot poporul luând la inimă îndemnul lui Agheu, începură lucrările în curând, în ziua a 24-a a lunii a Vi-a (1, 12-15).

în cuvântarea din ziua de 21 a lunii a Vil-a, profetul din nou se adresează lui Zorobabel, lui Iosua și poporului, pentru a-i încuraja la lucru. El îi îndeamnă să nu se lase abătuti de constatarea că templul cel nou, care se zidește, nu va fi nimic în comparație cu cel al lui Solomon. Cu acest prilej, profetul rostește o importantă profeție mesianică. El anunță prin mijlocirea unor imagini potrivite cu situația actuală a credincioșilor, gloria viitoare a templului celui nou. Acest sărman templu, pe care ei îl zidesc, va fi într-o zi atât de strălucit, cum n'a fost niciodată templul lui Solomon (2, 7-9).

A treia cuvântare din a 24-a zi a lunii a 9-a are încă o dată drept scop să-i încurajeze pe lucrători. Profetul face aluzie, ca și în prima profeție, la suferințele și lipsurile îndurate de către popor. Acum însă, din momentul când templul a început a se zidi, totul se va schimba. „*Din ziua aceasta, zice Domnul, le voi binecuvânta*” (pământul și roadele sale, n. red.).

Profetul pune preoților o întrebare la care ei răspund, apoi el o explică în chip simbolic. Ideea care se desprinde este aceea că sfințenia nu se transmite prin atingerea de un obiect sfânt, pe când cu necurăția se întâmplă altfel. Ea se transmite obiectului pe care îl atinge. Aplicând la popor, profetul arată că acesta a fost nenorocit până acum, că s'a pătat cu grija numai de afacerile personale, lăsând templul în ruină (2, 10-19).

Cuvântarea a IV-a, ținută în aceeași zi ca și cea precedentă, îi este adresată lui Zorobabel, ca moștenitor al tronului lui David și ca reprezentant, prin anticipație, al ilustrului vlăstar din această casă domnitoare: Mesia (2, 20-24). în mijlocul prăbușirii generale a națiunilor, Zorobabel va fi pus sub ocrotirea lui Iahve. Ultimele cuvinte ne fac să întrezărim domnia lui Mesia.

Autenticitatea cărții este recunoscută de toți. Ea se sprijină pe indicațiile cronologice foarte precise ale fiecărei cuvântări, indicații confirmate de toate traduceri vechi.

Activitatea profetică a lui Agheu este afirmată de către Cartea lui Ezdra. Unii sunt de părere (Gauthier) că, întrucât se vorbește despre Agheu la persoana a III-a, nu însuși profetul și-ar fi compus cartea, ci o altă persoană apropiată de el i-ar fi redactat cuvântările, cum a făcut, de exemplu, Baruh pentru Ieremia.

Aceasta este o simplă conjectură și nu merită să i se dea importanță. A putut foarte bine ca însuși autorul să vorbească despre sine la persoana a III-a. Se mai cunosc și alte cazuri în Vechiul Testament. în antichitate era un obicei bine cunoscut ca autorul să vorbească despre sine la persoana a III-a.

c. Stilul cărții

Sub raport literar, cartea lui Agheu nu este remarcabilă prin originalitatea ideilor, nici prin poezie, nici prin coloritul scrierii. în general, cartea este scrisă în proză, dar se poate constata un oarecare ritm în profeția sa (1, 6-9,10; 2, 6-8, 22). Profetul se silește să dea viață și mișcare cuvântărilor sale, când mustră sau încurajează (2, 4-20), însă el repetă des aceleași formule: „*Așa zice Iahve al oștirilor*”; „*Curaj*” etc. Aramaismele întâlnite în cartea sa se explică, dată fiind epoca în care a scris. Cu toate că Agheu nu este un scriitor de prim ordin, totuși el are o calitate prețioasă: se exprimă cu claritate și cu măsură. El merge direct spre țintă. Predica profetului a zguduit inima ascultătorilor săi, pe care i-a scos din nepăsarea lor și a dus la îndeplinire lucrarea la care au fost chemați.

d. Valoarea doctrinară a cărții

Cu ocazia lucrărilor templului, Agheu amintește dreptul absolut de prioritate al lui Iahve în ce privește restaurarea casei sale. Neglijând acestea, poporul biblic a făcut o greșală pe care a ispășit-o lung timp: Iahve este doar stăpânul naturii ca și al neamurilor. Justiției divine însă îi corespunde bunătatea Sa cea fără margine. Domnul, prin profetul Său, mângâie și îndeamnă, întărește pe cei slabi și vrea să rămână credincios legământului de pe Sinai. Prin cuvântările sale, profetul arată ascultătorilor că Dumnezeu i-a pus la încercare prin suferințe și necazuri, care însă aduc binecuvântarea celor ce se hotărăsc să împlinească voia Lui.

Trăsăturile principale ale doctrinei mesianice a lui Agheu se mențin în cadrul tradițional al profeției anterioare (Isaia-Miheia). Zguduirea lumii și a popoarelor care vor intra în împărăția mesianică va aduce cu sine tot ce au ei mai scump pentru slava templului viitor. Caracterele dinastiei mesianice, reprezentate prin Zorobabel, sunt specifice lui Agheu. Aceste preziceri s'au realizat în Biserică și în persoana Mântuitorului.

Din punct de vedere religios s'ar putea obiecta lui Agheu că el atribuie prea mare importanță unui fapt de ordin material: ridicarea unui locaș de închinăciune. S'ar părea că totul depinde de această construcție și că Dumnezeu nu cere altceva de la credincioși decât ridicarea zidurilor templului, dar adevărata religie nu constă numai în zidirea de temple. în astfel de cazuri speciale însă împlinirea sau neîmplinirea unor acte, fie materiale, fie spirituale, este un semn neîndoielnic despre sentimentele și dispozițiile individului sau comunității. Nu trebuie să pierdem din vedere că, în împrejurările date, opera capitală pentru care a fost chemat profetul era construirea templului.

16. Profetul Zaharia

a. Numele, cuprinsul și autorul

Zaharia, în evreiește Zecharia - Domnul îl amintește pe el, era fiul lui Berechias (1, 1-7) și nepotul lui Ido. Cartea Ezdra (5, 1-6, 14) îl numește simplu „fiul lui Ido”, adică nepotul lui Ido. Prin „fiu”, în sens mai larg, se înțelege, în Vechiul Testament, nepot sau descendent. Cartea Ezdra amintește numai numele lui Ido, din cauză că această persoană era bine cunoscută și aparținea unei familii preoțești, reîntoarsă din exil împreună cu Zorobabel (Ne 11,1). Profetul Zaharia nu trebuie confundat cu un alt Zaharia, fiul lui Berechias, despre care Mântuitorul spune că a fost ucis între templu și altar (Mt 23,35, cf. 2 Par 24/ 20-21), pe timpul lui Ioas, regele lui Iuda (839-792 î. H.).^a

Zaharia era originar din neam preoțesc. În cartea Neemia, 12,16, este amintit un preot Zaharia, capul familiei Iddo, pe vremea arhieriei lui Ioachim, fiul și succesorul arhierului Iosua. E destul de probabil că acest preot este aceeași persoană cu profetul despre care e vorba. Zaharia s'a născut ca și Agheu în captivitate. La începutul misiunii sale era un bărbat tânăr (Za 2, 1). Demnitatea sa preoțească explică râvna pe care a avut-o totdeauna pentru templu, pentru cult și pentru arhierul Iosua. Despre viața lui Zaharia nu cunoaștem nimic sigur, în afară de profețiile sale.

Zaharia a profețit în același timp cu Agheu. Devine profet în anul al II-lea al lui Darius (520 î. H.), după cum reiese din 1, 1. Prima sa profeție a fost ținută în luna a VIII-a, între a doua și a treia profeție a lui Agheu. Anul ultim, care l-a însemnat într-una din cuvântările sale, a fost anul IV al lui Darius (Zaharia 7,1 -deci 518 î. H.). Se pare însă că Zaharia și-a continuat misiunea profetică și mai târziu, fiindcă ultima parte a cărții (capitolele 9-14) arată un timp mai recent.

Zaharia este deci un contemporan al lui Agheu. Împrejurările istorice în care și-a împlinit misiunea profetică sunt aceleași ca și pentru Agheu. Având tot același auditor, Zaharia, în cuvântările sale, tratează cam aceleași fapte în legătură cu opera de construire a templului. Însă, deși colaborator al lui Agheu, cum ni-l prezintă cartea Ezdra, punctul de vedere al lui Zaharia este deosebit de cel al contemporanului său. Orizontul lui Zaharia este mult mai larg. Întreaga lui carte tratează despre restabilirea teocrației și despre viitoarea împărăție mesianică. Tema aceasta însă o desfășoară mult mai exact și mai sublim. Zaharia nu are mai întâi în vedere reconstituirea templului, precum face Agheu, ci privirea lui este îndreptată continuu la împărăția mesianică, al cărei simbol este templul. Tot

a) În Biblia, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, cei doi sunt identificați (vezi pag. 499, nota a).

astfel el arată, cu mai multă grijă, mijloacele pe care trebuie să le întrebuințeze cei întorși din exil, spre a merita împlinirea acestor promisiuni divine.

b. Cartea profetului

În chip firesc cartea lui Zaharia se împarte în trei părți. De fapt se află trei grupe de capitole, formând fiecare o unitate omogenă: 1-6; 7-8, 9-14.

Prima parte (8 viziuni și o faptă simbolică) tratează despre întemeierea împărăției mesianice (capitolele 1-4). Partea întâi începe printr-o scurtă introducere, care cuprinde o cuvântare de îndemn la căință, ținută în luna a VIII-a a anului al II-lea al lui Darius. Se arată chemarea lui Zaharia ca profet și scopul cărții sale (1, 1-6). De la 1, 7 la 6, 15 avem o serie de opt viziuni nocturne, descoperite profetului în ziua a 24-a a lunii a XI-a a anului al II-lea al lui Darius (520 î. H.). Cele opt viziuni îl transportă pe cititor, pornind de la epoca profetului până în epoca timpurilor mesianice.

1. În viziunea întâi (1, 7-17), profetul vede un om călare, care stă într'un loc umbrat de mirți și este înconjurat de alți călăreți. Îngerul, cu misiunea de interpret al viziunilor, explică profetului că acei călăreți sunt soli ai lui Iahve. După comunicarea lor, popoarele pământului sunt într-o stare de liniște și pace, însă în curând va izbucni mânia lui Dumnezeu, dar Ierusalimul va fi mângăiat și va afla prosperitate.

2. Viziunea a doua despre patru coarne și patru făurari (1,18-21). Cele patru coarne simbolizează forța brutală a tuturor popoarelor care l-au lovit pe Iuda. Cei patru făurari simbolizează instrumentul justiției divine împotriva celor patru popoare apăsătoare.

3. În viziunea a treia, un om apare în fața profetului. El poartă o funie și merge să măsoare Ierusalimul viitor. Însă un alt trimis al lui Dumnezeu îl oprește și îl anunță că Ierusalimul va fi fără ziduri și fără limite, iar populația lui va fi numeroasă. Viziunea se referă deci numai la Ierusalimul ideal, la cetatea mesianică (împărăția lui Mesia).

4. În a patra viziune, se desfășoară înaintea ochilor profetului o judecată: arhierul Iosua, îmbrăcat în haine murdare, este supus acuzațiilor lui satan, înaintea tribunalului îngerului lui Iahve. Acesta îl absolvă pe Iosua și dă ordin ca el să fie îmbrăcat în veșminte solemne. Apoi îi dă îndemnuri și îi face promisiuni, amintindu-i venirea robului lui Dumnezeu, Odrasla (Mesia). Înaintea lui Iosua se pune o piatră spre care sunt îndreptați 7 ochi, simbolul vigilenței sau al Providenței divine. Viziunea a patra simbolizează preoția cea nouă și sfântă (3, 1-10).

5. În viziunea a cincea, profetul vede un candelabru de aur cu 7 lumini, așezat între doi măslini. Candelabru cu cele 7 lumini simbolizează vigilența universală a lui Iahve, cei doi măslini simbolizează pe cei doi „unși”, adică pe arhierul Iosua și pe Zorobabel, principele și preotul, însărcinați să îndeplinească reconstruirea templului, și, totodată, să servească drept exemple pentru marea restaurare mesianică (capitolul 4).

Studiul Vechiului Testament



6. Viziunea a șasea. Un sul de carte care zboară în văzduh. Acesta însemnează blestemul care se răspândește în toată țara, în special asupra celor ce jură strâmb. Scopul viziunii este să arate că păcatul trebuie să fie îndepărtat (5, 1-4).

7. Viziunea a șaptea. O femeie, care simbolizează nelegiuirea, este închisă sub un disc de plumb într-o efa (măsură de capacitate pentru grâne = 36 kg), apoi apar două femei zburând în aer, duc efa și depun conținutul ei în Babilonia. Sensul este că Dumnezeu suprimă piedicile care se opun venirii împărăției Sale (nelegiuirea trebuie suprimată - 5, 5-11).

8. Viziunea a opta. Patru care trase de cai de culori diferite ies dintre munți și pornesc în direcții diferite pentru a străbate pământul. Viziunea arată că judecata se va executa asupra păgânilor. Cele patru care sunt instrumentul mâinii divine pentru a-i pedepsi pe apăsători (6, 1-8).

9. Printr-o acțiune simbolică, profetul, punând pe capul arhiereului Iosua cunună de aur și argint, arată unirea puterii regale și a puterii sacerdotale în persoana lui Mesia (6,9-15). Este vorba aici și de Zorobabel, anunțat sub numele de „Odrasla” (6, 12), care trebuie să zidească templul, însă el este, în același timp, răsadul lui Mesia cel ideal și viitor.

Partea a doua (7, 1-8, 23) cuprinde cuvântarea profetului ținută în ziua a patra a lunii a 9-a a anului al IV-lea al lui Darius I, care tratează despre pregătirea poporului pentru plinirea promisiunii. Mai întâi, profetul se adresează unei deputații, venite la Ierusalim, pentru a întreba despre obligația unui post anumit. El răspunde că Dumnezeu are plăcere mai mult în îndeplinirea poruncilor; a trăi după dreptate și iubire (7, 2-14). Spre a-i îndemna la această observare, profetul anunță un șir de promisiuni, care se referă la viitorul Ierusalimului. Acesta va fi binecuvântat, ridicat, repopulat și pus într-o stare de prosperitate de către Dumnezeu. Zilele de neceaz se vor schimba în zile de bucurie. Locuitorii orașelor și popoarele se vor îndrepta spre Ierusalim spre a se închina lui Iahve (8,1-23).

Partea a treia (capitolele 9-14). Judecata asupra neamurilor și bunurile timpului mesianic.

1. O primă pericopă anunță judecata asupra Siriei (Hadrah), Feniciei, Filistiei (9, 1-7).

2. Versetele următoare cuprind o întreită promisiune: a) Un împărat drept, blând și ocrotit de Iahve, restaurând pacea și eliberându-i pe cei prinși (9-10), b) birușina asupra inamicilor, îndeosebi asupra fiilor lui Iavan (grecii) și c) în sfârșit, recolte bogate. Prin contrast, profetul descrie nenorocirile acelor care sunt răătăciți de idoli și care sunt lipsiți de păstori. Dumnezeu va întreprinde purificarea lui Iuda, va întări și va elibera pe Efraim. Exilații se vor întoarce în număr mare, când popoarele vor fi lovite (10, 2-12).

3. Înainte de a fi mântuită, turma trebuie să fie îndreptată, după cum arată îndoita acțiune simbolică despre un păstor bun și un păstor rău. Păstorul cel bun, neputând să îndrepte turma sa (pe iudeii îndărătnici), este silit, ca un păstor rău, să o pedepsească (11, 1-17).

4. Mântuirea viitoare a lui Israel din suferințele pricinuite, de dușmani (12, 14-21). Profetul anunță gloria finală a Ierusalimului, o dată cu convertirea tuturor la Dumnezeu. Războiul împotriva Ierusalimului se va întoarce împotriva vrăjmașilor (12,1-4). Dumnezeu va face să biruiască poporul Său (12, 5-9). El va turna duhul și harul Său peste el, încât Iuda va regreta amar moartea „Unului” (12, 10-14) și se va curăța de toată idolatria (13, 1-6). Apoi Dumnezeu îi va distruge pe cei răi din mijlocul celor buni (13,7-9). Popoarele vor merge împotriva Ierusalimului, îl vor cuceri și vor duce în captivitate jumătate din locuitori (14, 1-2), dar când cei nelegiuiți vor fi astfel pedepsiți, Dumnezeu îi va mântui pe ai Săi și va instaura împărăția Sa (14, 3-5). Din Ierusalim va curge un râu al mântuirii (14, 6-11); vrăjmașii Cetății Sfinte vor fi nimiciți (14,12-15). Celelalte popoare se vor converti și se vor închina adevăratului Dumnezeu (14, 16-21).

c. Autenticitatea și integritatea cărții

În cartea lui Zaharia trebuie să deosebim două grupe de capitole: 1-8 și 9-14. Autenticitatea celor opt capitole de la început este confirmată, temeinic, prin diferite date amintite în mai multe părți, prin obiectul precis la care se referă, adică prin restaurarea templului, prin titlul și prin mărturia cărții Ezdra. Aceste temeuri sunt acceptate chiar și de criticii raționaliști. Astfel că autenticitatea capitolelor 1-8 este recunoscută de aproape toți cercetătorii. Nu tot așa este cazul cu cele 6 capitole de la sfârșit (9-14). Autenticitatea acestor capitole este mult mai discutată, încât Zaharia nu mai este considerat autorul lor. Încă din secolul XVII, pentru prima dată, a fost pusă la îndoială autenticitatea ultimelor șase capitole (9-14). Un exeget englez, I. Mede, a dat prilej de discuție în această privință. Iată cum: exegetul amintit a atribuit capitolele 9-11 profetului Ieremia, pe motivul că Sfântul Evanghelist Matei 27, 9 citează drept cuvinte ale lui Ieremia un pasaj din Zaharia (11, 12 ș. u.). Citatul atribuit de Matei lui Ieremia, care, de fapt, se află la Zaharia, trebuie privit astfel: Ieremia are și el o profeție înrudită cu cea de la Zaharia. Evanghelistul, dorind să-i dea acestui citat o valoare mai mare în fața ascultătorilor (cititorilor), îl amintește numai pe Ieremia, care se bucura în fața ascultătorilor de o autoritate deosebită.

De atunci o întreagă serie de ipoteze s'au emis cu privire la originea acestor capitole. Câțiva exegeți atribuie capitolele 9-14 lui Ieremia. Alții vorbesc despre un Pseudo-Zaharia. Unii susțin despre capitolele 9-11 că au fost compuse înainte de anul 722 î. H., iar 12-14, înainte de anul 587 î. H. (după lupta de la Megiddo). Astfel că ar fi doi autori de origine anteexilică.

Alții însă afirmă că întreaga parte ultimă este opera unui singur autor din secolul II sau III î. H. După alții, autorul capitolelor 9-11 ar fi un contemporan cu Osea sau Isaia. Cel al capitolelor 12-13, un contemporan al lui Ieremia, pe când capitolul 14 ar avea un alt autor postexilic. Pentru a explica originea capitolelor 9-14 s'au cercetat toate timpurile, începând din secolul VIII și până în secolul I

Studiul Vechiului Testament



î. H., spre a se afla o epocă potrivită în care să se încadreze aceste capitole. Motivele invocate de critici se referă atât la formă, cât și la fond. Cuprinsul capitolelor 9-14 arată, după ei, o mare deosebire între subiectele tratate, ceea ce ar fi împotriva unității compunerii. Se presupun alte condiții politice decât în capitolele 1-8. Se face, de exemplu, aluzie la greci 9, 13 (fiii lui Iavan).

Cu privire la formă se accentuează deosebirea de terminologie, lipsa de date cronologice, de indicații personale și felul de a folosi scrierile biblice.

Mai întâi trebuie să constatăm că există o mare divergență de păreri, la criticii moderni, cu privire la originea capitolelor 9-14. Lipsa de unitate a criticilor arată că Valoarea au ipotezele lor în această chestiune. Nimic sigur din punct de vedere obiectiv în această ipoteză. Așadar, ele nu au o valoare doveditoare, sunt doar conjecturi subiective.

Pentru autenticitatea părții a doua a cărții lui Zaharia vorbește asemănarea ambelor părți cu privire la cuprins și la modul scrierii.

Cu privire la cuprins să se compare pedepsele prezise dușmanilor iudeilor (1,14 ș. u.; 6, 8 - 9,1 ș. u.), locurile despre Mesia („Odraslă” ca rege și arhieru (3, 8; 11,12 ș. u.; 9,9-17); despre convertirea popoarelor (2,11; 4,15; 8, 22 ș. u.; 14, 16); despre întoarcerea israeliților din captivitate (8, 7-8; 9, 11 ș. u.); despre sfîntenia împărăției celei noi (3, 1 ș. u.; 13, 1 ș. u.). în amândouă părțile se află expresii și întorsături de frază comune și neobișnuite în altă parte: cf. 3, 9; 4,10; 9, 1; „Ochii lui Iahve” = Providența divină 7, 14; 9, 7 etc.

Deosebirea de stil și de idei între partea I și partea a II-a nu este de așa natură și atât de pronunțată, încât să se presupună un Deutero- sau un Trito-Zaharia. Același autor poate să întrebuințeze un stil variat, cum, de altfel, se observă în scrierile profetice, unde întâlnim adeseori variații de perspective, care urmează una după alta, în chip brusc.

Unitatea autorului se mai poate explica astfel: capitolele 9-14 au fost rostite de același autor (profetul Zaharia) într'un timp mai fărziu decât 520 î. H., deci până la 485 î. H. Că partea a doua a cărții lui Zaharia a fost scrisă după căderea Ierusalimului (587 î. H.) o arată aluziile la profeții din perioada ultimă a regatului Iuda (de exemplu, Za 9,2 și Ezr 28,3-4; Za 9,5 și Sof 2,4 etc). în capitolele 9-14 se presupune acea stare a poporului, care a fost după exil (Za 9,11-12; Za 2,10 - 2, 6; 10, 8; 9, 7); grecii puteau fi numiți în secolul V, fiindcă s'au angajat lupte între ei și perși.

d. Stilul cărții

Sub raport literar, Zaharia îi este superior lui Agheu, contemporanul și tovarășul său de lucru. Stilul lui Zaharia este mai înălțător și mai viu. Observăm apoi o mare varietate de imagini, expresii și comparații în descrierea diferitelor situații.

De aici însă rezultă o oarecare obscuritate, ceea ce l-a făcut pe Fericitul Ieronim să zică: „*Obscurissimus liber Zabariae profetae interduodecim*” (**Prolog**, în **Zah**). O altă scădere este repetarea monotonă a acelorași formule.

e. Valoarea doctrinară a cărții

Cartea profetului Zaharia, fără a se ridica sub raport doctrinar la înălțimea lui Isaia, Ieremia sau Iezechiel, prezintă unele particularități interesante. Viziunile pun într'o lumină vie Providența dumnezeiască, care conduce destinele omenirii și în special ale lui Israel. Dumnezeu este stăpânul necontestat al neamurilor (9, 2-8, 13-17; 10, 4, 12). Pentru a intra în legătură cu oamenii, Dumnezeu cel transcendent se servește de mijlocitori, de îngeri, care îndeplinesc voia sa pe pământ și împărtășesc învățăturile profetului (1, 8-14). Deci anghelologia, care apare la profeții din exil: Iezechiel și Daniel, ocupă un loc important în cartea lui Zaharia. Acești soli cerești îndeplinesc funcții care îi aparțin lui Iahve, după exprimarea profeților anteriori. Alături de acești credincioși servitori ai lui Iahve apare și Satana ca adversar al lui Dumnezeu, dar puterea lui răufăcătoare este supusă puterii absolute a lui Dumnezeu. Ideile care compun mesianismul lui Zaharia nu sunt noi: ele aparțin tradiției profetice anterioare, dar el le dă un relief specific în condițiile de atunci, spre a putea mai bine glorifica destinele viitoare ale Ierusalimului și ale poporului, pe atunci într'o stare atât de umilă. Regele mesianic, la Zaharia, este numit „Odraslă” ca și la Is 4, 2 și Ir 23, 51 și 33,15; ca Vlăstarul prin excelență din casa lui David. Cu totul în chip misterios și într'o formă tipică, el se prezintă sub imaginea Bunului Păstor (9, 7), care primește pentru slujba Sa suma de 30 arginți, valoarea unui sclav. Acest Bun Păstor este ucis, străpuns și apoi plâns (12, 9-14).

Acestea sunt trăsături precise care se vor realiza în chip cu totul clar în Patimile Mântuitorului.

Autenticitatea divină a cărții este confirmată prin mai multe citări în Noul Testament. Mântuitorul a prezis împrăștierea ucenicilor Săi, citându-l pe Zaharia (13, 7, cf. Mt 26, 31). Intrarea Mântuitorului în Ierusalim (Mt 21, 5 și In 12, 15) este descrisă ca împlinirea profeției lui Zaharia (9); Mt 26, 15 face aluzie la prețul de 30 de arginți (Za 11, 12 ș. a.).

17. Profetul Maleahi

a. Numele, cuprinsul și autorul cărții

Maleahi, în evreiește Malahia - îngerul lui Iahve, sau Malahi - îngerul meu, încheie canonul profetic. Despre persoana și despre numele profetului există discuții atât la exegeții mai vechi, cât și la exegeții mai noi.

Studiul Vechiului Testament



Cartea lui Maleahi poartă un titlu identic cu acela al cărții lui Zaharia (9,1-12), adică „*Profeția, cuvântul lui Iahve*”, cu adaosul „*Către Israel prin Maleahi*”.

Cei mai mulți exegeți au înțeles că Maleahi sau Malahia este un nume propriu. Alții îl socotesc un nume apelativ. În Vechiul Testament nu mai întâlnim o altă persoană cu acest nume. Titlul nu ne dă alte informații. În antichitate numele era socotit drept un pseudonim. Targumul lui Ionatan zice că este denumirea pentru Ezdra.

Unii exegeți critici (Ewald, Reuss, L. Gauthier) sunt de părere că profeția ar fi fost scrisă de un anonim. Mai târziu o mână necunoscută, poate, a introdus un pretins nume de autor (Maleahi, scos din 3, li „*Iată eu trimit pe solul meu*”).

Seduși de însemnătatea apelativă a numelui, unii Sfinți Părinți au crezut că este vorba de un înger întrupat. În acest sens și traducerea alexandrină a înțeles cuvântul Maleahi, redându-l *ἐν χειρὶ αγγέλου αὐτοῦ* = prin mâna îngerului său. Majoritatea exegeților de astăzi îl privesc pe Maleahi ca pe o persoană istorică, autor al cărții ce i se atribuie. Însăși expresia de „*Beiad*”- prin mâna, arată clar că Maleahi a fost un adevărat nume propriu și că persoana lui a fost cunoscută cetățenilor. Că Maleahi a fost o persoană istorică rezultă și din legende păstrate despre el la Pseudo-Epifanie: **Despre viața profeților (PG 43, col. 412).**

b. Epoca în care a trăit profetul

Cartea lui Maleahi nu ne dă date precise despre timpul când a trăit profetul. Toți exegeții sunt de acord în a determina compunerea cărții după restaurarea iudaică ce a urmat întoarcerii din captivitatea babilonică. Acest sentiment comun al exegeților este întemeiat atât prin indicațiile interne ale profeției, cât și prin locul care i s'a dat profetului în canon. Așadar, Maleahi și-a ținut cuvântările sale. În timpul postexilic, însă cu mult mai târziu decât timpul lui Agheu și Zaharia. Nu numai că templul era de mult zidit, dar a fost timp destul și pentru introducerea abuzurilor în celebrarea cultului, precum și răcirea zelului pentru cele sfinte (Mal 1, 6 ș. u.; 2, 1 ș. u.; 3, 1-10). Scăderile religios-morale sunt apoi deosebite de cele descrise de Agheu și Zaharia și se aseamănă cu cele amintite de Ezdra și Neemia, care au activat pe la jumătatea secolului V (458-433 î. H.). Mare asemănare arată starea poporului, descrisă de Maleahi, cu cele ce citim în cartea lui Neemia (capitolul 13). Atât Maleahi, cât și Neemia combat căsătoriile cu femei străine (Ne 13, 23). Și unul și altul dojenesc sacrificiile și zecuielile insuficiente (Mal 1, 7, cf. Ne 13,10). În timpul lui Maleahi sărăcia este cumplită, iar cei mici sunt exploatați de cei mari (Mal 2,17; 3, 5-8; 14,15). Aceeași situație era la sosirea lui Neemia (capitolul 5).

Unii autori sunt de părere că Maleahi ar fi profețit ceva mai înainte de 458 î. H. (înainte de sosirea lui Ezdra), fiindcă profetul nu amintește de reforma întreprinsă de acesta și de Neemia. Alții cred că profetul și-a exercitat misiunea

pe la 450-445 î. H. (Hoonacker, Tobac), iar alții după 445 î. H. (întâia sosire a lui Neemia, între 445-443 î. H.) sau chiar ceva după 433 î. H.

Prin urmare, profetul Maleahi a scris cartea sa, cu mare probabilitate, între 450-430 î. H.

c. Cuprinsul cărții

Profeția lui Maleahi se poate împărți în două părți: cea dintâi cuprinde muștrări (1, 1-2, 16), a doua cuprinde promisiuni (2, 17 - 4, 6). Profetul urmărește să arate poporului motivele suferințelor: propriile lui păcate. Prin aceasta el voia să-l determine la o reformă a moravurilor.

Iată cursul ideilor: 1, 1-2, 16.

Într-o scurtă introducere, Maleahi arată realitatea și permanența iubirii lui Iahve față de poporul Său, în opoziție cu atitudinea față de Esau, poporul frate. Prin aceasta se justifică muștrările profetului (1, 1-5), apoi urmează muștrările adresate preoților (1,6-2, 9). Preoții L-au ofensat pe Dumnezeu și au profanat sacerdoțiul prin aducerea de sacrificii necorespunzătoare și prin disprețul arătat față de altar. Ei neglijează obligațiile lor și prin aceasta își atrag pedeapsa dumnezeiască. În opoziție cu sacrificiile nedemne se anunță un sacrificiu curat, care îi va fi adus lui Dumnezeu pretutindeni (1, 11). Amintindu-le legământul cel vechi, profetul îi îndeamnă pe preoți la căință. Adresându-se poporului, Maleahi îl muștră, în special pentru două păcate principale: căsătoria cu femei străine și apoi păcatul încă și mai greu, repudierea soțiilor legitime, după bunul plac (2, 10-15).

Din cauza acestei rele purtări, ca și din cauza altor abateri de la Lege, Dumnezeu va trimite pe Solul legământului Său, pentru a pregăti venirea Sa la judecată. Însuși Iahve va veni să judece. Manifestarea Sa va fi îngrozitoare. Păcătoșii vor fi mistuiți ca paie de foc; cei care, dimpotrivă, se tem de Dumnezeu, vor avea parte de fericire (2, 17 - 4, 3)- Cartea se sfârșește cu un îndemn la observarea Legii și cu anunțarea profetului Ilie (Ioan Botezătorul), ca precursor al lui Mesia, care va lucra pentru convertirea poporului (4, 4-4, 16).

d. Autenticitatea cărții

Autenticitatea profeției lui Maleahi n'a fost nicicând obiect de discuții, pe motivul unității evidente a cuprinsului și a conformității cu știrile istorice din cartea lui Ezdra și a lui Neemia. Ultimele trei sau două versete (4, 4-6 sau 4, 5-6) au atras atenția unor critici și au părut suspecte (Cornill, Sellin). Aceștia văd un adaos ulterior în versetele 4,5-6, făcut de însuși Maleahi. După Gauthier, versetele 4, 4-6 nu ar fi în armonie deplină cu conținutul cărții: ele ar fi un fel de notă finală adăugată, nu la profeția lui Maleahi, ci la întregul colecției celor 12 profeții.

Aceste păreri rămân simple impresii subiective, fără nici o bază reală.

e. Stilul cărții

Profeția lui Maleahi este scrisă într-o limbă destul de curată, deși întâlnim câteva expresii neuzitate și câteva aramaisme. Stilul profetului este în genere prozaic. Însă unele pasaje nu sunt lipsite de eleganță, precum și de oarecare ritm.

Imitarea frecventă a profeților mai vechi se observă și se face în dauna spontaneității autorului, dar nu-i lipsește claritatea, concizia și vigoarea. Trăsătura caracteristică a lui Maleahi este folosirea didactică a formei de dialog: profetul discută cu auditorii săi. Mai întâi enunțarea scurtă a unui adevăr, apoi obiecția care se poate face mai târziu, în sfârșit, combaterea amplă și dovada amănunțită (1, 2, ș. u.; 1, 6, ș. u.; 2, 13, ș. u.; 2, 17 ș. u.; 3, 17 ș. u.; 3, 13 ș. u.). Prin procedeul său didactic, Maleahi anunță tendințele literaturii iudaice posteroare, care vor fi orientate spre cazuistică.

/ Valoarea doctrinară a cărții

În predicile sale severe adresate preoților și poporului, Maleahi accentuează câteva adevăruri importante: demnitatea care trebuie să fie acordată funcțiilor liturgice și ideea înaltă despre suveranitatea lui Dumnezeu în ceea ce privește calitatea sacrificiilor ce I se aduc.

Drepturile lui Iahve sunt sacre, de aceea sentimentul religios meschin, consecință a răcelii unei epoci grele, nu poate fi scuzat. După cuvintele profetului, blestemul a venit în țară din cauza sacrificiilor de valoare inferioară (Mal 1, 8-13), din cauza căsătoriilor mixte (Mal 12, 10) și din cauza înșelăciunii, la aducerea prinosului și a zecimii (Mal 3, 8). De aici vedem interesul și importanța ce o dă profetul cultului extern, împlinirii riturilor și îndatoririlor de întreținere a templului. Din cauza aceasta, unii critici îl acuză pe Maleahi de formalism ritual. Aceasta este însă o judecată cu totul nedreaptă. Mai întâi această atitudine, care este, de altfel, și cea a lui Ezdra și Neemia, i-a fost dictată profetului de împrejurările istorice de atunci. Era cel mai potrivit mijloc de a-l abate pe Israel de la luptele sale interne și de a-l sustrage de la influențele primejdioase ale elementului păgân și idolatru și a-l atașa puternic la Legea, la cultul și la ceremoniile sale.

La Maleahi cultul nu are valoare decât ca expresie a religiei interioare, a religiozității, a adevăratei pietăți. Din acest punct de vedere, profetul se află pe linia adevăratului spirit profetic. Locurile care condamnă divorțul (2, 16) sau prin care se imploră dreptatea lui Dumnezeu asupra *fermecătorilor*", adulterilor, a exploatării sărmanilor și a sperjurilor, arată destul de clar că profetul ține mult și la cerințele etice (3, 5). Se mai afirmă apoi că între Maleahi și profeții mai vechi ar exista un contrast din cauza atitudinii lui față de starea preoțească. La aceasta trebuie să răspundem că Maleahi nu ia o atitudine, principial, potrivnică

preoției, ci el îi muștră numai pe slujitorii cei necredincioși ai altarului. Concepția aceasta a profetului despre chemarea preoțească se vede din schițarea preotului ideal (Mal 2, 7).

Insistența cu care profetul dezvăluie primejdia căsătoriilor mixte ne arată adevăratul sens al atitudinii sale. El vede în aceste uniri introducerea simpatiilor pentru zeii străini (idoli), slăbirea credinței în Iahve și răceala în iubirea față de El. Iată ce apel mișcător la frățietate și unire între membrii poporului face profetul: „Oare nu aveți voi toți un singur Tată? Oare nu v'a făcut un singur Dumnezeu? De ce ați părăsit voi, fiecare, pe fratele său, ca să pângăriți legământul părinților voștri?” (2, 10). Hotărât, nu suntem prea departe de Evanghelie.

Cu privire la ideile mesianice și eshatologice, observăm că „Ziua Domnului”, la profetul Maleahi, e considerată ca iminentă. Față de profeții mai vechi, Maleahi aduce un element nou în legătură cu venirea lui Mesia. Acesta va avea un premergător, „Sul legământului”, care va pregăti calea Domnului. Acest premergător este anunțat sub chipul lui Ilie (Mal 3, 23), care, de fapt, va fi Ioan Botezătorul, după cum explică Mântuitorul (Mt 11, 14 și parai.).

Cartea lui Maleahi este îndeosebi prețioasă prin anunțarea sacrificiului universal, viitor (1, 11). Această prezicere este aplicată de mulți exegeți la Sacrificiul Euharistic.

Autenticitatea divină a cărții este confirmată în Noul Testament, prin citarea mai multor locuri din această profeție (Le 1, 17; Mt 11, 10 și parai.; Rm 9, 13, cf. Mal 1, 2).

Bibliografie

- Tarnavski, V., **Profetul Agheu**, Cernăuți, 1900; Isopescu, O. S., **Profetul Avdia**, Cernăuți, 1906; Isopescu, O. S., **Profetul Malahias**, Cernăuți, 1908; Negoită, A., **Profetul Naum**, București, 1932; Prelipceanu, V., **Profetul Avacum**, Cernăuți, 1934; Popescu Mălăești, I., **Proorocirea lui Ioel, studiu exegetic-introductiv**, București, 1910; Neaga, N., **Profetul Avdia, Studiu**, 1942; Vellas, V. M., **Jpmnema is to biblion tou prophetou Naum**, Atena, 1935; Elliger, K., **Das Buch der Zwölf kleinen Propheten Nahum, Habakuc, Zephariah, Haggai, Zehariah, Maleahi; Das A. T. deutsch**, Göttingen, 1950-1951; Vellas, V. M., **Hermeneias Palaias Diathekes (Haggai-Zechariah-Malahi)**, Atena, 1950; Coppens, J., **Les douze petites prophetes**, Louven, 1950; Neher, A., **Amos, Contribution à l'étude du prophetisme**, Paris, 1950; Wolh, H. H., **Haggai**, Neukirchen, 1951, **Amos**, 1969; Bullough, S., **Avdia, Micah, Zephaniah-Haggai and Zechariah**, Londra, 1953; Vischer, W., **Le prophete Habaggoug**, Geneva, 1959; Snaith, N. A., **Amos, Hosea and Micah**, Londra, 1956; Wolf, A. W., **Hosea ed 2 (Biblischer Kommentar)**, Neukirchen, 1957; Jones, D. R., **Haggai, Zechariah and Maleahi, introductionetcommentary**, Londra, 1962; Steinmann J. A., et Hanon, Michée, **Sophonie, Işel, Habagouq**, Bruges, 1962; Gailey J. H., **Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zahariah, Maleahi**, Toronto, 1962; Bic, M., **Das Buch Sacharva**, Neukirchen, Berlin, 1965; Rudolph, W., **Hosea Kommentar zum A. T.**, Gutersloh, 1966; Bic, M., **Das Buch Amos**, Berlin, 1969; Bic, M., **Trois prophetes dans un temps de tenebres: Sophonie, Nahum, Habagoug**, Paris, 1969; Magis, J. L., **Amos, Hosea**, Oxford, 1969; Pr. Mircea Basarab, **Cartea profetului Amos**, București, 1980.

18. Valoarea religioasă și socială a profeților Vechiului Testament

Cercetarea obiectivă a istoriei religiilor confirmă faptul că poporul Israel a transmis umanității monoteismul, credința într'un singur Dumnezeu. Este un fapt indiscutabil că credința într'un singur Dumnezeu s'a putut ridica la înălțime și puritate deosebită prin activitatea profeților care, sub raport religios, au fost conducătorii lui Israel. Profetismul a fost acea putere, unică în Israel, care nu se poate compara cu ceva asemănător în istorie. Cu drept cuvânt zice Cornill că „*profeții prezintă cea mai mare putere peste tot în Israel*”.

Cam la fel se exprimă și R. Kittel: „*Profeții sunt aceia care au împărțit umanității cel mai înalt lucru ce au putut ști ei despre Dumnezeu ca bine necondiționat, ca Cel sfânt și etic, și mai departe, începând cu Osea și Ieremia, Dumnezeu ca iubire sfântă*”.

Profeții, prin urmare, au fost reprezentanții tipici ai religiei Vechiului Testament. Cu tot dreptul, profetismul este socotit un fenomen specific și unic în tot cursul istoriei. Profeții, prin structura lor sufletească, au influențat întreaga viață a poporului biblic, mai întâi cea religioasă, apoi cea socială. Ei au imprimat în istoria poporului Israel urmele gândirii și simțirii lor, încât fără să fi existat profeții, nu s'ar putea concepe această istorie.

În toată manifestarea acestor bărbați excepționali, pe primul plan stăruie momentul religios. Ei sunt, mai întâi, oamenii lui Dumnezeu. Toată strădania lor urmărea să-L pogoare pe acest Dumnezeu în mijlocul poporului. Un Dumnezeu viu, care să miște și să pătrundă viața individuală și socială din Israel, până în cele mai adânci cute ale sufletului. Problemele vieții sociale și patriotice la care ei participă activ au pentru ei importanță numai în măsura în care stau în slujba lui Dumnezeu, în slujba religioasă.

Profeții au fost acei bărbați care priveau lucrurile temporare sub unghi de vedere religios. Ei recunoșteau pretutindeni cărmuirea lui Dumnezeu în istorie. Ei erau vocea întrupată a lui Dumnezeu și știau să tălmăcească poporului planul dumnezeiesc și să-i conducă pe contemporanii lor după voia Lui cea sfântă. Un număr de învățați din școala evoluționistă a lui Wellhausen consideră, pe nedrept, pe profeți ca creatorii monoteismului etic. Onoarea aceasta este atribuită îndeosebi lui Amos și Osea. Faptul acesta nu reiese din nici un text al scrierilor profetice. Dimpotrivă, profeții au impresia și conștiința că ei nu aduc ceva nou în latura religioasă, ci ei își leagă activitatea lor de cea a lui Moise. Pe temelia pusă de acesta, ei zidesc mai departe, adâncind, desăvârșind și spiritualizând o moștenire pe care o transmit posterității. Fără Moise și revelația transmisă prin el nu am putea concepe existența profeților. „*Cu drept cuvânt* - zice Sellin - *întreaga*

profeție de la Samuel până la Maleahi nu vrea să aducă ceva nou, ci măsoară starea poporului după un ideal mereu prezent și în genere cunoscut” (J.Ae. Alttest Religion, 1908, p. 77).

Profeții sunt pătruși, în toată activitatea lor, de ideea legământului încheiat pe muntele Sinai, care este expresia consacrată a religiei lui Israel. Raportul lui Israel cu Iahve, Dumnezeu cel unic și absolut, s'a stabilit, istoricește, prin legământul încheiat prin mijlocirea lui Moise. Acest legământ este conceput de profeți ca o căsătorie spirituală a lui Dumnezeu cu poporul Său (Osea 1-3). De aici formula: Iahve - Dumnezeu lui Israel, Israel - poporul lui Iahve. Legământul încheiat pe muntele Sinai, cu toate cerințele lui dumnezeiești, era moral obligatoriu pentru Israel, care l-a acceptat în chip liber. Drepturile lui Dumnezeu trebuiau să fie respectate și împlinite, numai așa se putea aduce la expresie voința lui Dumnezeu în conducerea destinului poporului. În genere, profeții urmăresc să pună la temelia vieții sociale și individuale ideile religios-morale ca normă de conduită. Preocupările de ordin social ale profeților sunt, prin urmare, un reflex, o consecință necesară a problemelor religios-morale, care constituie principala și esențiala lor misiune.

În cele următoare vom scoate în relief concepția profeților în problemele sociale ale epocii lor. De la început trebuie să accentuăm că profeții n'au pășit în viața publică din timpul lor ca tehnicieni, teoreticieni sau reformatori sociali, pe baza unor sisteme economice și sociale. Ei n'au fost nici organizatorii unor partide sau categorii sociale. Dacă ar fi fost așa cazul, ei n'ar mai fi fost profeți. Dar deși profeții n'au fost reformatori sociali în sens propriu, totuși nu se poate accentua îndeajuns ce enormă influență au exercitat ei asupra mișcărilor sociale. Ei au fost primii care i-au înfierat, în mod public, pe exploataorii poporului. În curtea templului sau la poarta cetății, ei interveneau pentru cauza dreaptă a celor mai mici și slabi și le luau apărarea împotriva abuzurilor celor mari și puternici. Din predicile profeților desprindem că starea economică și socială în Israel s'a transformat în chip de nerecunoscut.

Pe când, în epoca dinainte de introducerea regalității, dar mai ales de la Solomon, s'a produs o transformare adâncă în structura societății lui Israel - în timpul Judecătorilor poporul era încă în stare patriarhală, fără clase sociale distincte și antagoniste - din timpul lui Solomon s'a produs o transformare adâncă în structura societății lui Israel. S'a format treptat o aristocrație administrativă, militară și socială, în fruntea căreia stătea regele. Pe când Saul încă mai păstra ceva din vechea constituție patriarhală a statului, David merge mult mai departe. El organizează o formă regulată de guvernământ. Putem vorbi despre un fel de consiliu de miniștri. Ioab era comandantul suprem al armatei, Iosafat era cancelarul, Țadoc era marele preot, Seraia era marele secretar, Benaia era comandantul gărzii (corpul de elită), compusă din cheretieni și peletieni (2 Rg 8-16 ș. u). Aceștia erau pretorienii. Cele mai însemnate funcții sunt cele militare. Urmează apoi organizarea statului sub David, din punct de vedere administrativ. Adoniram era un fel de ministru al corvezilor și al finanțelor.

Solomon introduce întru totul sistemul de conducere despotică al regilor orientali, înconjurându-se de o curte foarte pompoasă și luxoasă. Țara era împărțită în 12 districte, condusă de 12 ispravnici cu puteri discreționare și despotice, pentru perceperea impozitelor, care aveau să susțină lucrările cele pompoase ale lui Solomon și viața de lux de la curtea regelui (3 Rg 4,7). Sistemul administrativ al lui Solomon ascunde în sine un pericol iminent, fiindcă guvernatorii erau, în districtele lor, niște stăpâni cu totul arbitrari. De asemenea, pe timpul regilor s'a dezvoltat marea proprietate de pământ (latifundiile). Latifundiile regilor stăteau în frunte. Despre un oarecare Nabal se spune că avea singur 4000 vite mici (oi și capre, 1 Rg 25,2). Desigur, pentru a crește astfel de turme, Nabal trebuia să fi avut o proprietate funciară considerabilă. Tot așa se amintește despre Barzilai ca despre un mare senior, care a avut posibilitatea să găzduiască pe regele David și anturajul său, în timpul refugiului din fața lui Abesalom (2 Rg 19, 34).

Alături de marii proprietari de pământ se dezvoltă micii proprietari, mult mai numeroși, care se numesc uneori *ghiborim hail* = viteji; desigur, se numeau așa pentru faptul că aveau și un rol militar, în același timp. Paralel cu clasele superioare s'a dezvoltat, treptat, o clasă de oameni săraci, care au fost siliți să-și vândă pământul strămoșesc din cauza greutăților de tot felul. S'a dezvoltat în Israel un fel de populație țărănească, care nu mai avea nimic, un fel de proletariat țărănesc, „*oameni de nimic*”, pe care-i cumpăra pe nimic Abimelec (Jd 9, 4), și care se alătură lui David, în pribegie (1 Rg 22, 2).

Pe timpul profeților scriitori, deosebirile sociale s'au adâncit tot mai mult. Putem vorbi despre două clase cu totul separate și antagoniste: clasa bogaților exploatați, care trăiau într-o prosperitate provocatoare, și a săracilor asupriți și exploatați. Crearea acestor stări de lucruri are legătură strânsă cu pătrunderea în țară, într-o măsură tot mai mare, a credințelor idolatre de la popoarele vecine, pe lângă idolatria crasă a populațiilor canaaneice care, încă de timpuriu, s'au infiltrat în mijlocul lui Israel. Concepția idolatriei are ca urmare firească o corupere și decădere a moravurilor, cu rezultate dezastruoase în viața socială. Lăcomia și egoismul feroce și goana după satisfacerea plăcerilor tulbură tot mai mult viața societății. Dezvoltarea unui individualism anarhic pune în primejdie însăși existența lui Israel ca popor. În astfel de împrejurări, Dumnezeu îi cheamă pe servii Săi, profeții, ca să apere și să păstreze credința cea adevărată și să abată poporul de la pieire.

Cum au înțeles profeții să-și împlinească misiunea lor în societate? Ei s'au ridicat împotriva răului sub toate aspectele lui, cu toată energia, deci și împotriva răului social. Ca rădăcină a răului, ei văd idolatria. Astfel, decăderea morală a lui Solomon, către sfârșitul vieții sale, este pusă în legătură cu idolatria soțiilor sale. Cronicarul vremii arată: „*Și a fost că la vremea bătrânețelor lui Solomon, inima lui nu era în întregime ațintită spre Domnul, Dumnezeuul său, așa cum fusese inima lui David, părintele său; și femeile străine i-au abătut inima spre dumnezeii /or*” (3 Rg II, 4).

O dată cu idolatria a pătruns la curtea lui Solomon despotismul asupritor și exploatare al maselor populare, fapt care a adus, după moartea sa, dezbinarea statului sub Roboam (3 Rg 11,11 și 12,1-19), și totodată abaterea de la monoteism a celei mai mari părți a poporului (Regatul de nord). Întrucât profeții vedeau în idolatrie păcatul capital și izvorul tuturor relelor, ei își concentrau activitatea lor principală împotriva rădăcinii răului.

Iată ce tablou sumbru ne descrie Osea în Regatul de nord, acolo unde, în locul iahvismului, au pătruns credințe deșarte, baali și Astarte: „*că nu e'n țară adevăr, nici milă, nici cunoașterea lui Dumnezeu; blestem și minciună și hoție și preadeșfrânare s'au revărsat în țară și sânge vărsat cu sânge se amestecă*” (Os 4, 2). De aceea poporul moare din lipsă de cunoștință, adică din lipsa religiei monoteiste: „*Fiindcă ai lepădat cunoștința*” (monoteismul), și Eu „*te voi lepăda*” (Os 4, 6). Este un adevăr recunoscut de toți că o religie, cu cât este mai inferioară, cu atât influența ei în viața socială este mai negativă. Profeții cunoscând acest lucru, luptau împotriva politeismului și idolatriei, fiind convinși că ei lovesc răul în inima lui. Îndepărtarea de Dumnezeu, prin necredință și necredincioșie față de El, are ca urmare firească, după profeți, și neîncrederea între membrii comunității, care trăiesc într-o continuă dezbinare și încordare. Cu amărăciune descrie acest lucru Miheia: „*...a pierit cel credincios de pe pământ și nimeni nu mai este printre oameni să facă ce e drept!; toți se judecă pân'la sânge, fiecare-i face necazuri vecinului său*” (Mi 7, 2).

Ideea despre încrederea reciprocă între membrii societății este un moment care scoate în evidență valoarea profetismului. Profeții concep viața socială ca un organism care-și menține unitatea și armonia pe baza raporturilor de încredere reciprocă între părțile ei componente. De aceea profeții văd posibilă restabilirea echilibrului social în revenirea la Dumnezeu cel părăsit. „*Să mergem, să ne ntoarcem spre Domnul, Dumnezeuul nostru: El ne-a lovit, El ne va vindeca, El ne va bate, El ne va lega rănile*” (Os 6, 1).

După profeți, organismul social, îmbolnăvit, poate fi tămăduit numai prin eliminarea toxinelor care l-au otrăvit și care sunt efectele idolatriei. Prin urmare, înainte de toate, trebuie distrusă idolatria. Profeții, prin predicile lor, urmăreau permanent să creeze un om mai bun, mai nobil; de aceea ei stăruiau așa de mult asupra schimbării caracterului, fiind convinși că ființa omenească, înzestrată cu voință liberă, e capabilă nu numai de cădere, dar și de ridicare. Profeții deci nu erau fataliști și nici nu erau doborâți de idei pesimiste, ci erau mereu în sufletești de speranță unor timpuri mai bune, care le vor crea oamenii viitorului.

O altă latură a activității profeților, în strânsă legătură cu lupta lor pentru spiritualizarea ideilor religioase, este strădania lor pentru restabilirea dreptului și a dreptății (a ordinii sociale). Rătăcirile religioase au avut ca efect și desconsiderarea raporturilor de drept între oameni. Profeții arată, în muștrările lor, cum contrastul între drept și nedrept, între bine și rău duce la deosebirea dintre bogați și săraci. Este strânsă legătură între credința în Dumnezeu și atitudinea față de aproapele.

Amos exprimă această idee astfel: „Căutați-Mă și veți fi mi! Voi binele, nu răul, căutați-l ca să fiți vii; și-așa, El, Domnul, El, Dumnezeu Atoateîntorătorul va fi cu voi, așa cum voi ați zis: «Pe cele rele le-am urât, pe cele bune le-am iubit»" (Amos 5, 4,14). Cu alte cuvinte, un om cu adevărat religios trebuie să fie un om bun și drept. Împlinirea dreptății și a binelui sunt plăcute lui Dumnezeu. Dimpotrivă, Dumnezeu îi pedepsește pe cei ce-i calcă în picioare pe săraci (Amos 3, 11). Osea îmbină dreptatea cu iubirea, care îndulcește și îmblânzește duritatea și care îngăduie raportul strict de drept. „Sămânța semnați-o spre dreptate, culegeți spre rodire de viață!" (Os 10, 12).

Împietită cu iubirea, dreptatea devine o energie socială de primul rang. Miheia sintetizează, într-o formă pregnantă, raportul între datoriile față de Dumnezeu și cele sociale: „Nu ți s'a spus, o, omule, ce este bun? sau ce anume cere Domnul de la tine, decât să faci dreptate și mila s' O iubești și să fii gata să îți pasul cu Domnul, Dumnezeul tău?" (Miheia 6, 8).

Profeții se ridică cu energie împotriva judecății greșite că poate exista o religiozitate externă, fără o corespunzătoare atitudine interioară și fără împlinirea datoriilor față de aproapele. Dacă judecata nu curge ca apa și dreptatea ca un râu năvalnic, Dumnezeu disprețuiește sărbătorile și nu suferă adunările din templu (Am 5, 21-24). Cultul curat trebuie împreunat cu fapta cea bună, căci prin gura lui Osea vorbește Dumnezeu: „Că milă vreau, iar nu jertfă, și • cunoașterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile-de-tot" (Os 6, 6). Prin gura lui Isaia zice Domnul: „Nu pot să mai rabd fărădelegea laolaltă cu sărbătoarea" (cf. Is 1, 11-14).

Lui Dumnezeu îi place, așadar, ca omul să nu mai facă rău, să învețe a face fapte bune și să se sârguiască după dreptate, să-l ajute pe cel asuprit, să facă dreptate orfanului și să ajute pricina văduvei (Is 1, 17).

Profeții arată că Dumnezeu îi pedepsește pe oameni pentru neîmplinirea voii divine, prin foamete, molime ș. a. (Am 4, 6,12), după care vor veni vremuri fericite, dar ele vor depinde de schimbarea felului de viață al celor cercați prin pedepsele divine.

În viziunile lor grandioase, profeții văd o ordine socială nouă, statornicindu-se în lume în legătură strânsă cu venirea lui Mesia. „Veselească-se cerurile deasupra, iar norii să roueze dreptate" (Is 45, 8). „Că Prunc ni S'a născut, /Fiu, și ni S'a dat, /a Cărui stăpânire Și-o poartă pe umăr; /și numele Lui se cheamă: „înger-de-mare-sfat", /„Sfetnic minunat", /„Dumnezeu tare, biruitor", /„Domn păcii", /„Părinte al veacului ce va să fie"; /că Eu voi aduce pace peste domni / și sănătate lui, /Mare va fi stăpânirea Lui /și păcii Lui nu-i va fi hotar. /Pe tronul lui David va ședea / și peste împărăția Sa, /ca s'o cârmuiască întru fericire / și s'o apere prin judecată și dreptate, /de acum și până'n veac" (Is 9, 5-6).

Cu deosebire, profetul Isaia își îndreaptă privirile sale, inspirate, către viitor și zugrăvește o ordine socială mai bună, întemeiată pe ideea de pace și de dreptate. În societatea cea nouă, care se va organiza după principiile păcii și ale

dreptății, popoarele vor preface săbiile în brăzdare și lăncile în cosoare, nici un popor nu va mai ridica sabia asupra altuia și meșteșugul războiului nu-l vor mai deprinde (Is 2, 4, cf. Mi 4, 3).

Isaia așteaptă această ordine să vină ca o ploaie binefăcătoare, care face pământul să rodească (45, 8). Profeții înțelegeau să lupte efectiv pentru făurirea idealului dreptății sociale. Ei nu se lăsau intimidați de cei puternici și tari. Cu glas de tunet ei îi trăgeau la răspundere chiar pe regi. Natan îl osândește pe David pentru fărădelegea lui (2 Rg 12, 1-13). Ilie aruncă fulgere împotriva idolatrului Ahab, pentru crima săvârșită împotriva pașnicului Nabot (3 Rg 21, 1-16). Isaia, ca un judecător, îl trage la răspundere pe necredinciosul Ahaz (Is 7, 10-15). Profeții, neconținuți, iau partea celor slabi și asupriți și le apără interesele împotriva exploatarelor „ce casă lângă casă alipesc și țarină lângă țarină adună" (Is 5, 8).

Cu autoritatea lor netăgăduită, pe care le-o dădea convingerea vocației, profeții se străduiau să purifice moravurile. Ei combat luxul (Is 3, 10-24), destrăbălarea și îmbuibarea (Is 5,11; Osea 4,11). Se silesc să ridice și să întărească familia prin cultivarea credincioșiei și încrederii reciproce între soți. Pentru ridicarea femeii și pentru restabilirea căsătoriei în formă curată și primordială, monogamă, cu deosebire s'a preocupat Maleahi (2, 11; 14-16). Predica socială a profeților urmărea să determine o repartitie cât mai dreaptă a bunurilor materiale (Iz 45, 7-8), pentru crearea unei stări generale mai bune, ca fiecare să aibă asigurată o existență demnă și plăcută. Idealul acesta profetul Miheia îl exprimă atât de idilic prin imaginea: „Si fiecare se va odihni sub vița și fiecare sub smochinul său" (U\A, 4).

Pe scurt, activitatea socială a profeților se prezintă ca o luptă neîntreruptă pentru o ordine superioară, voită de Dumnezeu, în lume. Principiile vestite de profeți vor rămâne nezdruincinate în curgerea veacurilor.

Bibliografie

Popescu Mălăești, I., **Valoarea Vechiului Testament pentru creștini**, București, 1932; Neaga, N., **Valoarea socială a Vechiului Testament**, Sibiu, 1933; Prelipceanu, V., **Aspecte sociale în scrierile profeților Vechiului Testament**, Iași, 1946.

Cărțile canonice poetice

1, Poezia Vechiului Testament

În afară de scrierile istorice și profetice, există în Vechiul Testament o serie de cărți care sunt scrise într-o formă poetică. Aceste cărți sunt: Psaltirea, Cartea Proverbelor, Cartea lui Iov, Cântarea Cântărilor, Ecclesiastul și Plângerile lui Ieremia. Pe lângă aceste cărți întregi mai întâlnim și fragmente, în celelalte cărți, care au o formă deosebită.

În cărțile istorice, fragmentele poetice sunt următoarele: Facere 23 (Cântarea lui Lameh); Facere 9, 25-27 (Binecuvântarea lui Noe); Facere 25, 23 (Binecuvântarea Rebecăi); Facere 27, 28-29 (Binecuvântarea lui Isaac asupra lui Iacob); Facere 27, 39-40 (Binecuvântarea lui Isaac asupra lui Esau); Facere 41, 1-27 (Binecuvântarea lui Iacob asupra fiilor săi); Ieșire 15, 1 - 19, 21 (Imn de laudă la trecerea prin Marea Roșie); Numere 21,17-18 (Cântarea Fântânii); Numere 21, 27-30 (Cântarea pentru căderea Esbonului); Numere 23, 7-10,18-24; 24, 3-9, 15-24 (Profeția lui Balaam); Deuteronom 32,1-43 (Cântarea lui Moise); Iosua 10, 12 (Cântarea de biruință asupra canaaniților); Judecători 5, 2-23 (Cântarea de biruință a Deborei); Judecători 14, 14 (Ghicitoarea lui Samson); 1 Rg 2, 1-16 (Cântarea Anei); 1 Rg 28, 17 (Cântarea femeilor după biruința lui David asupra lui Goliat); 2 Rg 1,19-27 (Elegia lui David la moartea lui Saul și Ionatan); 2 Rg 3, 23-34 (Plângerea lui David la moartea lui Abner); 2 Rg 22, 1-5 (Psalmul 17 -psalm de mulțumire); 2 Rg 23, 1-7 (Ultimele cuvinte ale lui David); 4 Rg 19,

21-22 și 32-34; Isaia 37,22-29, 33-35 (Cuvântul lui Iahve împotriva lui Senaherib); 1 Par 16,8-36; Psalmii 115,114,1-15 și 106/105,11,47,48 (un psalm de mulțumire al lui David).

În cărțile profetice, după formă și cuprins, fragmentele poetice prin excelență sunt următoarele: Naum 1 (Psalm alfabetic); Iona 2, 3-10 (rugăciunea lui Iona); Avacum 3; Isaia 5, 1 ș. u. (Cântarea viei lui Iahve); Isaia 12, 1-9 (Imnul celor mântuiți); Isaia 14, 15; 15, 1-5; 26, 1-7; Isaia 14, 4-21 (Satira împotriva regelui Asiriei); 27, 3-5; 28, 33 ș. u. (diferite cântări); 38, 9-20 (Cântarea lui Iezechia); Daniel, capitoul 3 (Rugăciunea lui Azaria și a celor 3 tineri).

Între producțiile poetice din cărțile Vechiului Testament se află unele foarte remarcabile, care pot sta alături de cele mai bune opere ale altor literaturi.

a. Genurile literare

Poporul Israel a produs admirabile bucăți literare care ocupă, din punct de vedere poetic, un loc specific. Aceasta o vedem din genurile literare pe care le-a cultivat. Evreii au practicat numai două genuri: genul liric și genul didactic.

Primul gen este desemnat prin cuvântul *šir*, care se traduce în general prin „cântare”. Expresia aceasta nu redă însă în totul cuvântul ebraic, care este cu mult mai cuprinzător. În poezia lirică poetul dă libertate imaginației sale, să vorbească inima sa, îndeosebi pentru a-L lauda pe Dumnezeu, a-I lauda bunătatea Sa, a-I mulțumi pentru binefacerile Sale și a-I exprima atașamentul și fericirea pe care o află în El.

Cât despre poezia didactică, denumirea ei în ebraică este *masai* = parabolă, învățătură parabolică, proverb, sentință (maximă). Poeziile didactice cuprind, pe de o parte, cele mai frumoase și mai adânci cugetări izvorâte din inspirație divină, pe de altă parte, sfaturi practice pentru viața zilnică. Celelalte genuri poetice, cultivate în literatura clasică greco-romană și în cea a popoarelor moderne, lipsesc la poporul biblic. E vorba despre poezia epică și cea dramatică. Cel mult se poate vorbi despre tendințe epice în Cartea lui Iov sau tendințe dramatice în cartea Cântarea Cântărilor.

O altă caracteristică a poeziei ebraice este structura sa religioasă, prin excelență.

Cuprinsul principal al ei îl formează Dumnezeu, binefacerile dumnezeiești și raporturile dintre Dumnezeu și oameni. În poezia didactică un loc de frunte îl ocupă înțelepciunea divină (Hocma).

Unele exemple, păstrate în Cărțile Sfinte, arată că evreii au cunoscut și poezia profană, dar aceasta s'a cultivat mult mai puțin (exemplu: Fc 4, 23;

Nm 21, 27 ș. u.).

Psalzii, Plângerile lui Ieremia, Cântarea Cântărilor și alte multe pagini din Biblie sunt, în fond, poezii lirice. Proverbele, Iov, Ecclesiastul sunt exemple clasice de poezii didactice.

b. Caracteristicile principale ale poeziei ebraice

Poezia ebraică se deosebește de proză prin trei momente: a) ritm, b) fel, c) dicțiune.

Ritmul ideilor sau paralelismul membrelor. Poezia nu se deosebește de proză numai prin fraze frumoase și expresii alese, ci ea îmbracă și o formă exterioară specifică. Vorbirea se mișcă într'un anumit ritm, care leagă, după reguli determinate, silabe cu silabe, cuvinte cu cuvinte, fraze cu fraze, încât se poate vorbi despre o artă poetică. Din acest punct de vedere, poezii evrei au un gen special. Ei nu s'au gândit mai întâi să potrivească silabele și cuvintele, ci să așeze ideile și frazele: tehnica lor constă, de obicei, în dedublarea expresiei aceleiași idei. S'ar putea zice că lor le-a plăcut să asculte ecoul propoziției formate de ei, astfel că ei puneau în ritm cugetările. Rima cuvintelor este aproape necunoscută. Așadar, caracteristic pentru poezia ebraică este ritmul ideilor, al sentințelor, care se numește paralelismul membrelor (paralelismus membrorum), adică dezvoltarea cugetărilor se mișcă, totdeauna, în două stihuri paralele. Paralelismul este socotit ca o lege fundamentală a poeziei ebraice, și a fost numit așa, pentru prima dată, de către episcopul anglican Lowth (1753).

Paralelismul se naște din egalitatea sau asemănarea sentințelor, astfel că o idee sau o sentință se exprimă mai ales prin două, mai rar prin trei sau patru stihuri (membre), aproape de aceeași lungime, așa că al doilea stih repetă aceeași idee, însă cu alte cuvinte. Vornbind altfel, prin paralelismul membrelor înțelegem reproducerea ritmică, în mai multe stihuri, a unei cugetări determinate.

Deosebim trei feluri de paralelism poetic, după cum stihurile acelea, ca și frazele sau perioadele, explică o oarecare idee prin repetare, o lămuresc, prin contrast, sau o continuă și o completează prin adăugarea unei noi idei.

1. Paralelismul sinonimic exprimă aceeași idee de două sau trei ori cu expresii de același înțeles, astfel că stihul al doilea corespunde aproape în întregime celui dintâi. Această repetare, totuși, nu este o pură tautologie, pentru că, cu ajutorul altor cuvinte, ideea se face mai clară, mai atrăgătoare și adeseori este mai amplificată. De exemplu:

„Doamne, nu cu mânia Ta să mă mustri,
nici cu urgia Ta să mă cerți!” (Ps 6, 1),

sau:

„Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu,

și facerea mâinilor Lui o vestește tăria” (Ps 19, (19/18), 18, 1).

Cerurile au echivalent în stihul al doilea, „tăria” (firmamentul) spune, „vestește”, iar slava lui Dumnezeu corespunde cu „lucrarea mâinilor Sale”, care, în același timp, explică în ce constă slava (măreția lui Dumnezeu). Exemple de paralelism sinonimic, în formă de distih (două stihuri), se găsesc foarte multe în psalmi. Un exemplu de paralelism sinonimic avem în Psalmul 1, în formă de trei stihuri:

„Fericit bărbatul carele n'a umblat în sfatul necredincioșilor și cupdâtoșii'n cale nu a stat, și pe scaunul ucigașilor n'a șezut” (Ps 1, 1). O formă de tetrastih (patru stihuri paralele) aflăm în Ps 91/90, 5-6: „Nu te vei teme de frica de noapte, de săgeata ce zboară ziua, de lucrul ce umblă în întuneric, de reaua întâmplare și de demonul cel de amiază”. Cugetarea se repetă în următoarele stihuri, se amplifică și se lămurește prin adăugirea a ceva nou.

2. Paralelismul antitetic (opus) cuprinde în al doilea stih contrariul a ceea ce este exprimat în primul stih, sau, cu alte cuvinte, stihul al doilea reproduce cuprinsul celui dintâi, însă pe calea contrastului. Acest paralelism antitetic se întrebuințează, de regulă, în poezia didactică, în Proverbe.

Exemplu, Pr 10, 1, 1:

„Fiul înțelept își înveselește tatăl,
iar fiul nebun își întristează mama”,

sau:

„Dreptatea înalță neamul,
dar păcatele împuținează semințiile” (Pr 14, 34).

Prin firea lucrurilor, paralelismul antitetic poate avea forma numai de distih. De multe ori, paralelismul sinonimic se îmbină cu cel antitetic, astfel că o cugetare se redă ori prin două stihuri sinonimice și al treilea antitetic, ori prin două stihuri sinonimice, ultimul antitetic. De exemplu, Ps 39/38, 7: primul și al treilea stih sinonimic, al doilea și ultimul antitetic.

3. Paralelismul sintetic (progresiv) îmbină stihuri care se aseamănă între ele numai cu privire la forma construcției sau cu privire la proporția lungimii. Stihul al doilea dezvoltă ideea exprimată în primul stih. Acest paralelism, dacă numără mai ales 3 sau 4 stihuri, se apropie de proză (Dt 32, 21). Exemplu de paralelism sintetic - Ps 19/18, 7:

„Legea Domnului e fără prihană:

întoarce suflete;

mărturia Domnului e de bună credință:

înțelepțește pruncii”;

Sau Proverbe 28, 9:

„Dacă cineva își întoarce urechea ca să n'asculte Legea,

chiar și rugăciunea lui este scârbă”.

Multe sunt exemplele în care stihurile sintetice alternează cu cele antitetice. Sunt cazuri când găsim reunite toate trei speciile de paralelism într'o singură strofă. Un exemplu clasic este Ps 20/19, 7-8.

în afară de paralelismul membrilor sau ritmul ideilor, poezia ebraică cunoștea reguli de accentuare și de tonalitate, care dădeau declamației mers ritmic și cadențat.

În limbile clasice, ca și în unele limbi moderne, ritmul se bazează și pe cantitatea silabelor: silabe lungi și scurte, după reguli care se numesc metri (picioare metrice). În antichitate, unii credeau că se află astfel de metri și în Biblie. Filon, Iosif Flaviu și Fericitul Ieronim vorbeau despre hexametri și iambi în Psalmi și în alte cântări din Vechiul Testament. În această privință se poate spune că metrii (cantitativi) nu se pot aplica la limba ebraică: se opune structura cuvintelor, fiindcă măsura multor silabe se schimbă cu tonul. În tot cazul, astăzi nu știm cum era pronunțarea limbii ebraice pe când era limbă vie. De aceea, cu privire la precizarea artei metrice ebraice, există controverse. Îndeosebi încercările de a aplica versului ebraic metru, care se bazează pe numărul silabelor, n-au dat rezultate (Bickel, Carmina, **Veteris Testamenti Metric** (1882); Hşlscher, **Elemente arabischer, sirischer und hebraischer Metric, in Beihefte zur Zeitschrift für die altt Wissenschaft**, 1920).

Ceea ce joacă un rol preponderent în ritmul ebraic este accentul. Principiul accentuării a fost descoperit de Ley (**Grundzuge des Rhythmus des Vers. und Strophenbau in der hebr. Poesie**, 1875): Metru ebraic se cuprinde deci în revenirea la intervale egale a unei silabe mult mai puternic accentuate, decât cele din jurul ei. Această tehnică particulară a poeziei ebraice este în general recunoscută astăzi ca ceva sigur. Dar aplicarea sa în amănunte, adică determinarea numărului exact de silabe accentuate și neaccentuate în diferite poeme, este o chestiune mult discutată.

Pentru un singur fel de poezie: elegia, s'a putut preciza, relativ, metru, observând că un stih mai lung, de trei accente, este urmat de un stih mai scurt, de două accente. Lucrul acesta l-a constatat pentru prima dată Budde (**Das hebraische Klagelied**, în Z. A. W., 1882, p. 152, ș. u.). Ceea ce putem afirma, cu mai multă probabilitate, este faptul că scriitorii Vechiului Testament n-au folosit nici un ritm aplicat în chip complet și nici un metru aplicat în întregime.

Strofica. Din însăși firea paralelismului se naște un fel de strofă, căci stihurile paralele îmbinate câte două, trei sau patru, exprimând o cugetare, formează strofe cu distihuri, tristihuri etc. Dar este cazul când mai multe versete paralele se îmbină într-o strofă mai mare. Nu este greu de observat ici și colo strofe în cărțile biblice. Ele se recunosc toate prin însuși cuprinsul diverselor părți ale unei poezii (ex. Ps 41) și parte prin semne exterioare, dintre care cel mai sigur este refrenul: Ps 42, 41; 43, 42.

Alt semn exterior este alfabetismul. De exemplu, Plângerile 1-4 și Ps 119/118. După mai mulți autori, în cărțile didactice și cele profetice se află bucăți compuse din strofe. După Zenner (1896) și Condamin (1933) se pot distinge strofe, antistrofe și strofe intermediare. S'a descoperit existența strofelor cu următoarea schemă:

1. Responsio. Strofa și antistrofa corespund, între altele, prin frază și gândire (Ps 133/132).

2. Concatenatio (înlănțuirea): ultimul cuvânt sau ultima frază a unei strofe este reluată în strofa următoare și continuată (Ps 121/120).

3. Inclusio (încadrarea). Aceeași idee sau aceeași expresie începe și termină o strofă (Ps 54, 53).

Zenner și alții presupun că mai mulți psalmi, împărțiți în strofe, erau cântați de coruri care alternau: de aici strofe, antistrofe și strofe alternante. Un exemplu ar fi Ps 107/106, 1-7 (strofa), 8-15 (antistrofa), 16-27 (strofa alternativă). Cuvântul *sela* ar arăta alternanța corului.

c. Speciile poeziei ebraice și dicțiunea poetică

S'a spus de la început că scriitorii sacri au cultivat, în genere, două genuri de poezie: cea lirică și cea didactică. O oarecare formă dramatică de dialog se află în Cartea lui Iov, Cântarea Cântărilor, însă lipsește acțiunea obișnuită în dramele propriu-zise. Poezia epică nu s'a cultivat, întrucât cuprinde narații fictive și nu cadrează cu spiritul autorilor inspirați. Unii vorbesc despre un gen de poezie profetică, dar, în fond, și cuvântările profetice țin de genul liric, așa cum este cazul cu Psalmii profetici. După cum s'a spus, poezia lirică în general se numește în limba ebraică *șir* = cântare, poezie. *Șir* = a cânta fără acompaniere de instrumente. Dimpotrivă, cântările acompaniate de un instrument cu coarde (psaltire, chitară) se numesc *mizmor* = psalmi. Cu numele *maschilse* denumesc 13 psalmi (31, 43, 44 etc). După etimologia cuvântului s'ar putea numi meditații poetice pioase, *șacal* = a gândi, a medita. Un număr de 6 psalmi (Ps 15; 55 - 59) se numesc *michtam* - o poezie care ar trebui sculptată în piatră sau care ar trebui să se întipărească în minte ca o inscripție. Toate aceste poezii tratează despre eliberarea din nevoi. Tonul lor este grav.

Șiggaion (Ps 7 și Avacum 3) ar corespunde ditirambului (poezie avântată). 15 Psalmi de la 119-133 se numesc *Șirhamaalot* = cântările urcării sau psalmii treptelor. Erau psalmi pe care evreii îi cântau în pelerinajele lor la Ierusalim, cu ocazia sărbătorilor celor mari, când urcau spre sfânta cetate. Mulți psalmi se numesc *tefila* = rugăciune, alții *tehila* = laudă, numiri luate de la cuprinsul și destinația lor și nu de la structura lor. Pentru poezia de jale (elegie) avem numirea *kinot* = plângere.

Poezia didactică sfântă are ca obiect principal expunerea înțelepciunii, *hochma*, care stă în strânsă legătură cu revelația și toate le reduce la Dumnezeu ca principiu din care izvorăsc toate. Pe lângă cuvântul *masai* care, în general, înseamnă poezie didactică, întâlnim și alte numiri pentru anumite poezii didactice. Astfel prin *chida* (αἰνῆμα) sau *melisa* = cuvânt obscur, ascuns, redat în grecește prin σκοτεινός Λόγος, adică un cuvânt care trebuie tălmăcit. Caracterul poeziei ebraice didactice este stilul sentențios. Scriitorii evrei își expuneau învățăturile

lor nu prin disertații lungi, ci prin *gnome*, prin ziceri scurte și pregnante. Cât despre dicțiunea poetică, se înțelege că poeții sfinți foloseau o vorbire aleasă, politicoasă, care, prin frumusețe, armonie și măsură întrece vorbirea obișnuită. Vorbirea poetică întrebuițează fraze mai alese, precum și imagini, figuri deosebite. Astfel, de exemplu, se întrebuițează asonanta sau reproducerea aceluiași sunete, alternarea sau repetarea aceluiași silabe.

2. Cartea Psalmilor

a. Numele, împărțirea și însușirea psalmilor

O sută cincizeci de cântări religioase din Vechiul Testament sunt reunite din primele secole ale creștinismului sub numele de „Psaltire”. Cuvântul „Psaltire” (Psalterion) este redarea cuvântului grecesc *ψαλτήριον* care a însemnat la început un instrument muzical cu coarde, apoi o cântare acompaniată de un instrument de acest fel. În sfârșit, cuvântul înseamnă colecția Psalmilor. În Noul Testament se află expresia *βιβλος ψαλμών* (Cartea Psalmilor, FA 1, 20).

Titlul eвреiesc al Psaltirii este *Sefer Tehilim* sau prescurtat *Tilim*, adică cartea laudelor, întrucât cuvântul *tehilah* înseamnă laudă, cântare de laudă, psalm de laudă. Alexandrinii numesc Psaltirea, după Noul Testament, *Βιβλος ψαλμών* sau simplu *Ψαλτήριον*. Jatinii o numesc: *Psalmorum Liber* sau *Psalterium*.

Numărul de 150 psalmi, cuprinși într-un volum, a fost recunoscut totdeauna atât de către evrei, cât și de creștini. Psalmul 151, care se află în traducerea alexandrină, nu este canonic. Cu privire la numerotarea psalmilor, textul ebraic se deosebește de cel grecesc al Alexandrinei.

Astfel, Textul Masoretic (adică cel ebraic din secolul I) desparte Psalmul 9 în două părți, el devenind 9 și 10. Decalajul se menține până la Psalmul 113, pe care T. M. îl sparge în Psalmii 114 și 115. Asemenea decalaje se continuă, dar toate la un loc pot fi urmărite mai bine în următorul tablou sinoptic:

LXX	T.M.
1 - 8	1 - 8
9 - 113	9 - 114 - 115
114	116, 1-9
115	116, 10-19
116 - 145	117 - 146
146	147, 1 - 11
147	147, 12 - 20
148 - 150	148 - 150

Aceste diferențe au făcut ca unele traduceri după Textul Masoretic (La Bible de Jerusalem, Traduction Oecumenique de la Bible) să introducă o numerotare dublă (începând, bineînțeles, cu Psalmul 9), cifra din LXX fiind trecută în paranteză. Cu toate acestea, ediția românească din 1936, în concordanță cu toată tradiția noastră biblică de până atunci, păstrează numerotarea Septuagintei; în schimb, ediția din 1938 (Radu - Galaction) se menține cu fidelitate pe structurile Textului Masoretic.”

O citare din Psaltire se poate face când pe un text, când pe altul, după cum traducerea folosită este făcută după textul ebraic sau după textul Alexandrinei. Cel care vrea să verifice citatul și nu-l află trebuie să cerceteze psalmul premergător sau cel următor.

În textul ebraic, cei 150 psalmi ai Psaltirii sunt împărțiți în cinci cărți, se pare că după analogia Pentateuhului:

I. Ps 1-41; II. Ps 42-72; III. Ps 73-89; IV. Ps 90-106 și V. Ps 107-150.

La finele acestor cărți aflăm doxologii a căror formulă variază:

„*Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel, din veac și până'n veac. Amin! Amin!*” (finele cărții I, Ps 41, 4 - sau Ps 40, 13 după LXX).

„*Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel, Singurul care face minimele cărții a*

II-a, Ps 72, 18-20 - sau Ps 71, 18 după LXX).

„*Binecuvântat este Domnul în veci! Amin! Amin!*” (finele cărții a III-a, Ps 89, 53 - sau Ps 88, 52 după LXX);

„*Binecuvântat este Domnul, Dumnezeul lui Israel, din veac și până'n veac!*”

(finele cărții a IV-a, Ps 106-48 - sau Ps 105, 48 după LXX). Cartea a V-a se termină cu o formulă asemănătoare, dar întreg psalmul de la sfârșit poate fi socotit ca o doxologie de încheiere. Împărțirea în cinci cărți corespunde colecțiilor succesive. Pe când primele două cărți cuprind colecții de psalmi, în majoritatea lor davidici, cele două din urmă cuprind mulți psalmi exilici și post-exilici.

Cu privire la înșirarea psalmilor, Sfinții Părinți au făcut cercetări amănunțite, dar se deosebesc mult unul de altul în această chestiune. Este însă sigur că psalmii n'au fost înșirați în ordinea lor cronologică (Sfântul Ipolit). Se pare că Sfântul Atanasie are multă dreptate când afirmă că psalmii au fost așezați în ordinea în care au ajuns în mâinile colecționarilor. Putem presupune că cel care a colecționat, pe cât era posibil, a unit acei psalmi, compuși de același autor, sau care aveau aceeași formă externă, sau care serveau pentru aceeași trebuință liturgică.

Cea dintâi colecție care conține psalmii atribuiți lui David (3-41), probabil, a fost făcută de David însuși, cu prilejul mutării chivotului Legii în Sion (cf. 1 Par 16); a doua colecție (42-72), probabil, a fost făcută către sfârșitul vieții lui David. Celelalte colecții s'au făcut mai târziu, dar nu putem fixa timpul decât cu aproximație, pentru că unirea psalmilor în mai multe colecții nu s'a făcut cu totul la întâmplare, după cum reiese din faptul că unii sunt atribuiți aceluiași autor. Astfel, 3-40 și 50-65 sunt atribuiți lui David, 41-48 fiilor lui Core, 72-79 lui Asaf, sau au aceeași formă poetică (*ictam* (55-59).

a) Pentru o mai bună orientare în sistemul referențial, aceste ultime două paragrafe au fost preluate din Biblia, Ediție Jubiliară a Sfântului Sinod, p. 615.

Nu se știe sigur cine a adunat la un loc toate colecțiile și în care timp. În această privință criticii sunt de păreri diferite. Unii consideră colecția finală, generală, ca fiind făcută în secolul II î. H. Este însă mult mai probabil că această lucrare s'a făcut pe timpul lui Ezdra și Neemia. Este destul de cunoscută grija acestora de a restabili cultul. Se poate presupune că cei doi bărbați, cărora li se atribuie adunarea la un loc a tuturor scrierilor religioase, să fi codificat și psalmii. Chiar în colecțiile aparate nu se poate cunoaște bine un plan oarecare după care au fost așezați psalmii. Cercetătorii vechi credeau că se poate constata un anumit plan. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa credea că în cele cinci cărți s'ar afla o anumită ordine, care conduce totdeauna la studii mai înalte ale virtuții. Cercetându-se însă cu de-amănuntul, s'a văzut că numai unii psalmi au legătură între ei, alții însă nu.

b. Cuprinsul psalmilor

În general, psalmii sunt produsul reflexiei și al gândirii nutrite de viața trăită sub stăpânirea și îndrumarea Legii, precum și de cunoștința lui Dumnezeu și a ideilor despre însușirile Lui, dobândite prin frământările sufletești ale problemelor superioare ale vieții. Psalmii cuprind dorințele și năzuințele sufletului omenesc de a se ridica de la cele pământești către sferile cele mai înalte ale cerului.

Psalmii, apoi, ne fac cunoscute eforturile personale ale dreptului din Vechiul Testament de a îndeplini poruncile lui Dumnezeu și a-și conforma conduita după voința divină. Ei sunt o icoană a pătrunderii voinței divine și a Legii lui Dumnezeu, în toată varietatea lor. Cu alte cuvinte, psalmii sunt răsunetul influenței Legii lui Dumnezeu asupra sufletelor credincioșilor, ce pleacă de la inimă și se îndreaptă spre Dumnezeu. În psalmi este redată trăirea religioasă, după partea ei interioară, subiectivă. Tot ceea ce găsim în psalmi, idei și experiențe religioase, pot fi și individuale, dar și tipice, redând ideile și sentimentele colectivității.

Psalmistul s'a făcut organul prin care se exprimă ideile și sentimentele religioase ale credincioșilor. Unii psalmi au fost compuși pentru a fi cântați și citiți în comun la servicii religioase, alții cuprind sentimente și idei individuale, care sunt în același timp și ale mulțimii.

După cum vedem, cuprinsul Psaltirii este foarte bogat și variat. Nici o carte din Vechiul Testament nu oglindește, în aceeași măsură, toată religia și toată istoria lui Israel, ca psalmii. Psaltirea este mărturia cea mai aleasă despre înălțimea și puterea sentimentelor pioase pe care le-au trăit fiii lui Israel în cursul atâtor veacuri. Toate temele mari religioase apar, rând pe rând, în psalmi: Dumnezeu și opera Lui, îngerii, universul, omul cu strălucirea și slăbiciunile lui, precum și cu soarta lui de după moarte; Israelul și Ierusalimul cu trecutul lor și cu viitorul lor glorios; Legea, sărbătorile și alte manifestări religioase. Aproape fiecare psalm are cuprinsul său propriu, încât cu greu se pot grupa mai mulți pe categorii. Dacă îi caracterizăm numai din punct de vedere general, pierdem din vedere trăsăturile speciale ale fiecărui psalm. Așa se explică varietatea clasificărilor psalmilor după cuprinsul lor înrudit.



Sfântul Atanasie zice despre Psaltire că ea este ca o grădină de flori, care cuprinde toate fructele celorlalte cărți. El numără 27 clase, astfel unele cuprind câte unul, altele câte 2 sau 3, altele câte 20 de psalmi. Diferitele clasificări ale psalmilor se fac din mai multe puncte de vedere: după sentimentele de care era stăpânit psalmistul, după tema tratată de diferiți psalmi, după stilul lor etc.

O împărțire destul de potrivită, dar nu desăvârșită, este cea în 6 clase:

a) Psalmii în care se cântă slava, puterea lui Dumnezeu și a lucrurilor Lui (psalmi de laudă: Ps 18 și 20).

b) Alții imploră ajutorul lui Dumnezeu în nevoi, necazuri și strâmtorări (psalmi de cerere, rugăciuni, cereri: Ps 3; 35; 7; 30).

c) Alții expun soarta poporului biblic și descriu Providența specială a lui Dumnezeu față de acest popor (psalmi istorici: Ps 78, 105, 106).

d) Alții expun învățături și sfaturi (psalmi didactici).

e) Psalmi de căință și de blestem, în care se exprimă zdrobirea inimii pentru păcatele comise și se imploră iertarea de la Dumnezeu, iar vrăjmașilor lui Dumnezeu și ai mântuirii li se dorește pedeapsă (psalmi de pocăință: Ps 51, 32, 37, 42 etc; de blestem: Ps 35, 52, 55, 68 și 139).

O Psalmi mesianici care se raportează la Mesia, profețind despre viața, Patima și slava Lui. Psalmii aceștia sunt fie psalmi direct mesianici: Ps 2, 16, 22, 45, 72, 110, fie psalmi tipic mesianici: Ps 8, 23, 69, 109, 132 etc.

Despre psalmii mesianici și psalmii de blestem vom vorbi aici mai pe larg. În afară de exegeții raționaliști, toți ceilalți admit că un număr de psalmi anunță pe Mesia și împărăția Sa. Controversată este însă chestiunea: câți anume sunt psalmi mesianici, care sunt direct mesianici și care sunt tipic mesianici.

Atât după mărturiile Noului Testament, cât și după convingerea comună a evreilor și a creștinilor, a Sfinților Părinți și a teologilor ortodocși, psalmii 16, 45, 72, 110 sunt socotiți, fără discuție, psalmi direcți și imediat mesianici. Acești psalmi tratează despre Hristos și împărăția Sa, astfel că orice explicare, afară de cea mesianică, nu se poate admite. De altfel, mesianitatea directă a acestor psalmi o atestă cu prisosință Noul Testament. Psalmul 2 este citat și înțeles în sens mesianic în FA 4, 25 ș. u.; 13, 33; Evr 1, 5. Psalmul 16 este înțeles în Noul Testament ca o profeție despre învierea Domnului nostru Iisus Hristos (FA 2, 25-33; 13, 36). Psalmul 22 este citat la Mt 27, 46: „*Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce M'ai părăsit?*”. Cuvintele acestea au fost rostite de Domnul nostru Iisus Hristos pe Cruce. Psalmul 45, cf. Evr 1, 8, tratează despre celebrarea nunții regelui mesianic. Psalmul 72, cf. Mt 22, 24, descrie slava regelui mesianic, care aduce în lume dreptatea și pacea. Psalmul 110, cf. Evr 6, 6; 7, 1, cântă măreția divină a lui Mesia și arhieria Lui cea veșnică, după rânduiala lui Melchisedec.

Psalmii tipic sau indirect mesianici se află în număr mai mare. Ei privesc pe David sau alt rege davidic și regalitatea lui în așa fel, că-L prefigurează pe Hristos și împărăția Lui. Astfel, bunăoară, sunt considerați în Noul Testament

psalmii 34,68,108 și alții. Tot după interpretarea ortodoxă, indirect se raportează la Hristos psalmii: 3, 4, 6, 9 ș. a. Unii psalmi tratează despre bărbatul cel drept în general, de exemplu psalmii 8 și 20. în sens indirect însă se raportează la dreptul prin excelență, adică la Hristos.

Sunt un număr de psalmi, cum am spus, care poartă denumirea de psalmi de blestem. Aceștia au dat prilej unora să pună la îndoială sfințenia lor, fiindcă ei ar da expresie patimii și urii de răzbunare, și deci ei ar fi în contradicție cu doctrina Evangheliei. Acești psalmi sunt: 5, 28, 39, 40, 41, 54, 55, 58, 59, 69, 71, 79, 83, 109, 129, 137, 139, 140 și 141.

Cu privire la acești psalmi, trebuie, mai întâi, să avem în vedere că vrăjmașii, despre care este vorba aici, nu sunt vrăjmași personali ai psalmistului respectiv, ci ei sunt vrăjmașii lui Dumnezeu. Sfinții Părinți văd în aceste blesteme niște simple profeții exprimate sub această formă. Sub numele de vrăjmași, psalmistul îi înțelege pe vrăjmașii lui Dumnezeu și pe cei ai Mântuitorului, adică pe cei necredincioși și lepădați de Lege, cărora el le vestește răzbunarea Domnului, care va veni asupra lor.

Că aceste blesteme trebuie să fie socotite ca unele care se rostesc în formă de prezicere, se vede și din faptul că Sfânta Scriptură, de obicei, exprimă prin modul imperativ lucruri ce se vor întâmpla în viitor. „Să fie” înseamnă „se va întâmpla” (în viitor).

Blestemele, apoi, se rostesc nu din sentimentul răzbunării proprii, ci din zelul cel mare pentru cauza dreptății dumnezeiești.

Pedepsele pe care le doreau psalmiștii pentru cei nelegiuïți mai trebuie, apoi, socotite ca un mijloc de îndreptare a celor ce au păcătuit și totodată ca avertisment pentru cei credincioși, ca ei să fie feriți de exemplul celor răi.

În gândirea celor vechi, ideile abstracte primesc o formă concretă: păcatul se concretizează în persoana păcătosului. Prin urmare, blestemul se referă, în primul rând, la păcat ca atare, și numai în al doilea rând la păcătos.

c. Titlurile și originea psalmilor

Cei mai mulți psalmi încep cu câteva cuvinte lămuritoare. În textul ebraic numai 34 psalmi nu au astfel de lămuriri. Acestea se numesc titluri sau suprascrieri. Ele sunt de mai multe feluri:

1. Titluri de ordin muzical;
2. Titluri de ordin liturgic;
3. Titluri de ordin istoric;
4. Titluri de ordin poetic;
5. Titluri de ordin personal.

1) Titluri de ordin muzical. 55 de psalmi încep cu expresia *lamentațeah*. Exegeții moderni traduc acest cuvânt prin „Maestrului de cântări sau dirijorului

de cor”. Participiul *menațeah* de la verbul *nițeah* = a sta în fruntea unui lucru ce privește cultul divin, a supraveghea (cf. 2 Par 34, 12). *Nițeah* are la început însemnarea a fi curat, a străluci, deci *menațeah* înseamnă cel ce se distinge între alții, apoi „maestru”.

Toate traduceri vechi au redat *menațeah* în chip felurit, ceea ce arată că însemnarea cuvântului ebraic nu era sigură. Șapte psalmi (4; 6; 54; 55; 67; 7) și Ave 3, 9 au în titlul lor cuvântul *bineghinot*. La singular, „neghina” (Ps 77, 7; Plg 5, 14) înseamnă un instrument cu coarde, de la verbul *naghen* = a cânta cu instrument. Așadar, în fruntea unui psalm cuvântul *neghina* arată că psalmul trebuie cântat acompaniat de instrumente cu coarde. Psalmul 5 are expresia *el-hanechiloth*. Comentatorii moderni dau cuvântului *neghilah* sensul de flaut. Neghilah ar fi tot una cu *chalil* = flaut, derivat de la *chalal*. Traducătorii vechi au citit altfel cuvântul, fiindcă îl traduc cu un cuvânt care înseamnă moștenire (*nochelet, hanochelei*). Traducerile acestea nu sunt înțelese. Alte două expresii se pare că exprimă tonul vocii. Vocea înaltă (sopran) se exprimă prin *alamot* = vocea fecioarelor (Ps 45 și 9). Vocea joasă (bas) s’ar exprima prin cuvintele *al-haşeminit*, după octavă, adică cea inferioară (Franz Delitzsch). Se mai poate presupune că *al-alamot* înseamnă octava de sus, în opoziție cu *al-haşeminit* (octava de jos). Cuvântul *al-haşeminit* se află în psalmii 6 și 12 și e redat de Septuaginta prin *ὑπὲρ ὀγδοῆς*, de Vulgata: pro octava, ceea ce corespunde cuvântului ebraic *al-alamot*. *Alma* = fecioară, *alumot* = feciorie, tinerețe. Septuaginta a tradus *ὑπὲρ τῶν κρύφίων* Vulgata: pro occultis (pentru cele ascunse), desigur a derivat cuvântul de la *alamiz* ascunde). La titlurile muzicale se numără și cuvântul *sela*, care se află de 71 ori în psalmi și de trei ori în Avacum, cap 3. Traducătorii vechi sunt în mare dezacord în redarea acestui cuvânt. Septuaginta traduce *διὰ ψαλμα*. Se pare că s’a gândit la un interval sau la un interludiu. Probabil că de câte ori se întâlnește cuvântul *sela*, este vorba de o pauză între două strofe sau un moment de intensificare a cântării, cu instrumentele, în momentul alternării celor două strofe. *Sela* se derivă de obicei de la *şalal* sau *salah* = a ridica (*suia* și *mesilah* = scară). Simah traduce uneori *εις αἶωνα* = în etern, Aquila: *ἀεὶ* = totdeauna, sau *διὰ παντός*, Fericitul Ieronim traduce, după Aquila, cu *semper*. După aceste traduceri ne putem gândi la înălțarea vocii, un fel de eefonis din partea unei persoane, după o strofă cântată sau la sfârșitul psalmilor. Se mai poate presupune că *sela* avea același înțeles ca și cuvântul „amin” din cântările noastre bisericești. Deci însemnarea acestui cuvânt e nesigură.

2) Titluri de ordin liturgic. Nu toți psalmii au fost destinați de la început de autorii lor pentru serviciul divin, totuși, după exil, Psaltirea a fost pusă, în întregime, în serviciul cultului. Aceasta se vede și din titlurile cu caracter liturgic, întâlnite în diferiți psalmi. În psalmii 38-70 întâlnim, în suprascriere, expresia *lehazkir* spre aducere aminte, de la *zakar* = a aminti. E posibil că acești psalmi se cântau la aducerea sacrificiului (*azkard*), după cum reiese din Levitic 2, 2.

Psalmul 100 are *letodah* - spre mulțumire. *Toda* era un sacrificiu care se făcea pentru a-l mulțumi lui Dumnezeu (sacrificiu de pace; cf. Lv 8, 12-15).

Trei psalmi: 8, 81, 84 au titlul de *al-haghitit*. Se pare că erau destinați ca să fie cântați cu prilejul terminării culesului viilor, ca mulțumire adusă lui Dumnezeu (*gat-teasc*). Psalmul 30 începe cu: *șir hanukat habait*, tradus în Septuaginta prin: ὁδὴ τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου = cântare la sfințirea casei. Psalmul, probabil, era destinat serbării târnosirii templului. Acest psalm a fost folosit cu prilejul sfințirii templului, după profanarea lui de către Antioh Epifan IV (1 Mac 4, 52).

Psalmii 106, 107, 111-119; 135 și 148-150 au ca titlu „*haleluiah*” (aleluia) = „lăudați pe Iahve (Domnul)!”. Aleluia ar avea și o semnificație liturgică, adică persoana care citea psalmul era întreruptă după un verset sau jumătate de verset de către corul care răspundea: aleluia.

3) Titluri cu caracter istoric. Un număr de 13 psalmi exprimă în titlu prilejul cu care au fost scriși. Psalmul 3: „*Al lui David; când fugea de dinaintea fiului său Abesalom*” (cf. 2 Rg 15, 9 și 17, ș. Uf), Psalmul 7 este scris „*pentru cuvintele lui Hușai, fiul lui Iemni*”. Psalmul 18 este egal cu 2 Rg 22, fiind datat: „*în ziua în care Domnul l-a izbăvit (pe David) din mâna tuturor vrăjmașilor sășișidin mâna lui Saul*”. Psalmii 34, 51, 52, 55, 57, 59, 60, 63 și 142 au fost scriși cu prilejul diferitelor întâmplări din viața lui David, despre care ne vorbește pe larg cartea a 2-a a Regilor.

Despre titlurile cu caracter poetic s'a vorbit în altă parte (speciile poeziei ebraice). În ceea ce privește titlurile sau suprascrierile psalmilor, cei mai mulți exegeți cred că sunt adaosuri făcute mai târziu decât epoca în care au fost scriși psalmii. Sfinții Părinți și exegeții mai vechi socoteau că aceste titluri fac parte din însuși textul psalmilor, deci sunt atribuite autorilor înșiși. Este destul de posibil ca unele titluri să fi fost scrise chiar de autorul psalmilor. Era obiceiul la popoarele arabe și la poporul Israel de a pune astfel de titluri în fruntea poemelor. Un exemplu avem în 2 Rg 23,1 (un titlu la o bucată de proză). La Isaia 38, 9 aflăm „un *mictam* al lui Iezechia”.

Dar nu putem tăgădui că multe dintre titluri arată un caracter mai tardiv decât psalmii respectivi. Un lucru este sigur: aceste titluri sunt foarte vechi, mai vechi decât traducerea Septuagintei, care le-a conceput în chip diferit și s'au tradus, mai întotdeauna, fără sens mulțumitor. Tocmai pentru că nu erau înțelese nici în timpul imediat de după robia babilonică, trebuie să admitem că sunt foarte vechi, încât li s'a uitat însemnarea. Cu toată discuția privitoare la titlul psalmilor, acestea rămân mărturii valoroase despre caracterul, timpul și autorii psalmilor.

d. Autorii psalmilor

După titlurile psalmilor, cea mai mare parte sunt scriși de David. Rabinii atribuiau întreaga Psaltire lui David. Aceeași părere era împărtășită și de unii

Părinți și scriitori bisericești. Așa credeau, de exemplu, Sfântul Ioan Hrisostom (Migne, *PG*, LV, col. 556); Ambrozie (**Praefatio in psalmos**, Migne, *PL*, 14, col. 923); Augustin (**De civitate Dei**, Migne, *PL*, XLI, col. 547); Pilastru (Migne, *PL*, CXXX, col. 1259); Teodoret de Cir (Migne, *PG*, CXXX, col. 862) etc.

Dimpotrivă, alții ca: Sfântul Ilarie, Sfântul Ipolit, Origen, Eusebiu, Sfântul Atanasie, Fericitul Ieronim, recunosc mai mulți autori de psalmi, pe baza informației date în titlurile acestora. Cititorul și cercetătorul atent își va da bine seama că într'adevăr nu toți psalmii sunt scriși de David, întrucât în mulți dintre ei este vorba despre lucruri petrecute în timpul exilului. Aceste lucruri nu sunt profețite ca ceva care se vor împlini în viitor, ci, dimpotrivă, ca ceva petrecut mai înainte, sau sunt descrise ca fiind prezente. Un asemenea exemplu este Psalmul 136: „*La râul Babilonului*”, care, fără îndoială, este un psalm exilic. Pentru pluralitatea autorilor psalmilor mai vorbește și diversitatea stilului și a dicției. De exemplu, psalmii lui David sunt mai ușori și mai plăcuți, pe când cei ai lui Asaf sunt mai vehemenți, mai greoi și mai adânci.

Cu privire la informațiile despre autorii psalmilor, pe care ni le dau titlurile, putem afirma că ele corespund adevărului, dacă sunt confirmate prin autoritatea codicilor, a vechilor versiuni și a Sfinților Părinți. Cu alte cuvinte, îi privim ca autori ai psalmilor pe acei bărbați ale căror nume, păstrate în textul ebraic, sunt de acord cu celelalte versiuni.

Primul psalmist, în timp, e Moise. Lui i se atribuie Psalmul 90/89. Urmează David, psalmistul prin excelență al lui Israel (2 Rg 23,1): Textul ebraic și traduceri vechi, care unanim sunt de acord cu acesta, îi atribuie lui David 69 psalmi. Traducerile vechi îi mai atribuie lui David și alți psalmi în afară de cei atribuiți lui de către textul masoretic (ebraic). Așa de exemplu, Septuaginta îi atribuie 11 psalmi anonimi, Vulgata 12, Peschitto 16. Dintre psalmii anonimi, în textul ebraic mai trebuie să fie atribuiți lui David psalmii 1 și 2 pe baza FA 4, 25; 13, 33- Asemenea este cazul și cu Psalmul 94/93 (Evr 4, 7). Din toate acestea rezultă că David a scris peste 81 psalmi. Lui Solomon i se atribuie Psalmul 72/71 (textul ebraic, targumul, Septuaginta, Vulgata, Ieronim) și Psalmul 126 (textul ebraic, targumul, Vulgata).

Lui Asaf, maestrul de cântare, i se atribuie psalmii 50, 73-83. Dar cum unii din acești psalmi vădesc un timp mai târziu, numele lui Asaf trebuie înțeles în sens mai larg, cuprinzându-i pe descendenții din aceeași familie. Fiilor lui Core li se atribuie 11 psalmi (42-49, 84; 85, 87). Despre fiii lui Core, adică despre descendenții familiei lui Core, se vorbește în 1 Par 9, 19; 36, 1-19. „*Și erau portari și cântăreți*” {2 Par 20, 19). Psalmii corebiților sunt socotiți printre cele mai frumoase cântări din Psaltire. Lui Eman Israelitul i se atribuie Psalmul 88, iar lui Etan Israelitul, Psalmul 89. Amândoi aceștia erau maeștri de cântare pe timpul lui David.

e. Valoarea doctrinară a psalmilor

În general, doctrina cuprinsă în psalmi, nu în formă sistematică, este o sinteză a întregii Biblii, care vorbește despre Dumnezeu, despre om, despre Providență, despre îngeri și despre Mesia.

Dumnezeu. În psalmi, peste tot se vorbește despre existența absolută și despre însușirile lui Dumnezeu. El este singurul Dumnezeu (17, 32). El e neschimbător și veșnic (Ps 101,28). El e creatorul cerului și al pământului (Ps 101,126). Stăpânirea Lui cuprinde veșnicia (Ps 144, 13). Psalmistul credea în existența lui Dumnezeu din cauza ordinii observate în univers: „*Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu*” (Ps 19, 1). Cel ce-L tăgăduiește pe Dumnezeu este un om nesocotit (Ps 14, 1). Peste tot se desprinde și izbucnește sentimentul prezenței continue a lui Dumnezeu. El este bun, drept și atotputernic. „*Dumnezeu este drept în toate lucrurile Sale*”. „*Scaunul Său de domnie are drept temelie dreptatea*”. El răsplătește fiecăruia după faptele sale: orice păcat este pedepsit, fapta cea bună este răsplătită. Suferințele temporare ale dreptilor le vor aduce acestora fericire îndelungată, pe când fericirea aparentă a celor păcătoși este de scurtă durată. În legătură cu ideea despre Dumnezeu, în psalmi se descrie și Providența divină, în forme poetice.

Dumnezeu poartă grijă celor nenorociți (Ps 9,10). Ca o pasăre care-și apără puii săi, așa poartă Dumnezeu grijă de fiii Săi (Ps 35, 8). El îi conduce pe credincioși ca un păstor bun (Ps 23) și stă de-a dreapta omului drept (Ps 16, 8). El este ca un Părinte al tuturor oamenilor:

„*În ce chip îi miluiește tatăl pe fii,
așa i-a miluit Domnul pe cei ce se tem de El*” (Ps 102, 13).

Purtarea de grijă a lui Dumnezeu e vie și activă asupra tuturor fapturilor (Ps 104 și 103).

Omul. Cu privire la om, psalmiștii amintesc două mari adevăruri dogmatice și anume: înalta demnitate a omului, privit drept cununa creației, și nemurirea sufletului:

„*Când privesc cerurile, lucrul mâinilor Tale,
luna și stelele pe care Tu le-ai întemeiat:
Ce este omul, că-ți amintești de el?
sau fiul omului, că-l cercetezi pe el?
Micșoratu-l-ai pentru-o clipă mai prejos de îngeri,
cu slavă și cu cinste l-ai încununat
și l-ai pus peste lucrul mâinilor Tale,
pe toate le-ai supus sub picioarele lui*” (Ps 8, 3-6).

Așadar, omul are o înaltă demnitate, din cauză că el a fost creat în chip special de Dumnezeu. Omul, având o origine atât de nobilă, n'a fost lăsat de Creatorul său în părăsire, ci Dumnezeu se ocupă de el, purtând necontenit grijă de viața lui.

Pe de altă parte, omul este descris ca o faptură slabă, născut în păcat (Ps 51/50,7), și de aceea el are mereu trebuință de ajutor. Fără ajutorul lui Dumnezeu,

omul se pierde (Ps 33,13; 73, 27). Numai Dumnezeu îl ajută să meargă pe calea binelui (5, 9; 37, 23).

În legătură cu învățătura despre originea omului și strălucirea naturii omenesti, psalmistul vorbește despre nemurirea sufletului. Această învățătură nu este expusă și dezvoltată direct în Vechiul Testament, ci mai mult, indirect, în legătură cu ideea de răsplătă: dreptul și păcătosul își vor primi totdeauna, la sfârșit, plata ce o merită.

Dreptul Vechiului Testament, adică omul cuvios, care trăiește după voia lui Dumnezeu și care stă în strânsă legătură cu El, are conștiința nemuririi sale:

„*Că chiar de voi umbla prin mijlocul umbrei morții,
nu mă voi teme de rele, că Tu cu mine ești;
toiagul Tău și varga Ta, acestea m'au mângâiat*” (Ps 22, 4).
„*Iar mie bine îmi este să mă lipsesc de Dumnezeu
și să-mi pun în Domnul nădejdea...*” (Ps 72, 28).

Morala. Pentru psalmiști, Legea lui Dumnezeu este regula cea mare a vieții, iar împlinirea ei este calea spre desăvârșirea morală și chează la fericire (mai ales Ps 118/119).

Formalismul religios este combătut și în psalmi, ca și la profeți: *Jertfiți jertfa dreptății și nădăjduiți în Domnul*” (Ps 4, 5). Jertfa pe care o cere Dumnezeu este „*inimă curată*” (Ps 51, 19). Așadar, pietatea interioară și datoriile față de aproapele nu pot fi neglijate sub pretextul aducerii unor sacrificii.

Păcatul este o ofensă directă adusă lui Dumnezeu, de aceea el trebuie ispășit printr-o căință adevărată (Ps 51).

Îngerii. În psalmi se vorbește de mai multe ori despre îngeri. Ei sunt descriși ca servitori ai lui Dumnezeu, care îndeplinesc poruncile Lui. Natura îngerilor nu se explică mai de aproape. Ei au, de asemenea, relații cu oamenii, dar numai ca trimiși ascultători ai lui Dumnezeu: „*Căci îngerilor Săi le va porunci pentru tine ca să te păzească în toate căile tale*” (Ps 91,11 - cf. Mt 4, 6 și parai.).

Psaltirea a fost și este cartea cea mai populară din Sfânta Scriptură a Vechiului Testament. Prin bogăția și variația sentimentelor, prin forma de exprimare aleasă și prin înălțimea cugetărilor religioase, psalmii mișcă adânc sufletul omenesc. Datorită acestor calități cu care este împodobită Psaltirea, această carte a fost folosită în cultul divin, din timpurile cele mai vechi, atât la evrei, cât și la creștini. Psaltirea este și astăzi, nu numai la ortodocși, ci și la celelalte confesiuni creștine, pusă în serviciul cultului divin, public și particular. Ea formează baza citirilor și cântărilor religioase în toate serviciile dumnezeiești.

În Biserica Ortodoxă, Psaltirea este împărțită în 20 catisme, pentru uzul liturgic. Tipicul Bisericii stabilește amănunțit regulile de citire a psalmilor pentru toate împrejurările în care se află credincioșii.

Studiul Vechiului Testament



Bibliografie

Onciu, I., **Cartea Psalmilor, traducere și comentar**, 1898; Gunkel, H., **Einleitung in die Psalmen**, Göttingen, 1933; Weber, J. J., **Le Psautier du Breviaire romain**, Paris-Tournai, 1944; Vellas, V.M., **Eklectoi Psalmoi (Eisagage, Keimenon-Hermencia)**, Atena, 1951; Podechard, E., **Le Psautier**, 3 voi., Lyon, 1949-1954; Duesberg, H., **Le Psautier des malades**, Maredsous, 1952; Kissane, E. J., **The Book of Psalms**, 2 voi, Dublin, 1953-1953; Drivere, P., **Les Psaumes, Genres litteraires et Themes doctrinaux**, Paris, 1958; Kraus, H. J., **Psalmen (Biblischer Kommentar zum AT)**, Neukirchen, 1958-1959; Deissler, A., **Die Psalmen**, 3 voi., Dusseldorf, 1963-1965; Dahood, M., **Psalms I** (1 = 50), New York, 1966; Weiser, A., **Die Psalmen**, 2 voi., 1966.

3. Cartea lui Iov

a. Numele cărții

Această carte poartă numele personajului principal. Etimologic, Iov (Iuob) derivă de la *aiab* sau *iib* = a dușmăni. Iov poate însemna și dușmănie. Luat ca pasiv, numele ar însemna cel dușmănit, cel persecutat. De aici rezultă că Iov este un nume simbolic, care reoglindește istoria sa.

b. Cuprinsul, împărțirea și scopul cărții. Problema suferinței

Autorul cărții Iov tratează una dintre problemele cele mai chinuitoare din viața noastră pământească: pentru ce suferă omul drept aici pe pământ. Deci scopul principal al autorului este, după foarte mulți exegeți, dezlegarea problemei suferinței.

Ca scop secundar, putem crede că autorul sacru a intenționat să ofere cititorilor săi, în persoana lui Iov, un frumos model de răbdare în suferință. Se pare, apoi, că autorul a mai voit să combată acea curiozitate trufașă care-l mână pe om cu atâta ușurință să scruteze planurile Providenței divine. Pe scurt, cuprinsul cărții este următorul: Iov, un om avut și foarte evlavios, care trăia la răsărit de Palestina, pe timpul patriarhilor, a fost pus la încercare de Dumnezeu, în privința conduitei sale. Domnul îi permite satanei să-l lipsească pe Iov de toate bunurile sale, de copiii săi și chiar de sănătatea sa. Deși lovit atât de greu, Iov rămâne credincios și supus lui Dumnezeu. Pentru această purtare el este răsplătit îndoit pentru cele pierdute. Această istorie, expusă la începutul și sfârșitul cărții (1,1 - 2,10 și 42, 7-17), formează cadrul expunerii poetico-didactice, în formă de dialog, a problemei suferinței. Majoritatea părții din tratare (2,11 - 31, 40) este închinată

respingerii acelei concepții care era curentă în Israel, și după care cel ce suferă își merită soarta din cauza păcatelor, dreptul fiind întotdeauna răsplătit și ocrotit de Dumnezeu. Această concepție îngustă este pusă în gura celor trei prieteni ai lui Iov: Elifaz, Bildad și Țofar, care au venit să-l mângâie și să-l îmbărbăteze. În cursul a trei cicluri de dialoguri: 2, 11-14, 22; 15-21; 22-31, Iov, având conștiința nevinovăției sale, susține cu tărie că relele ce le suferă sunt mai grele decât le-ar fi meritat pentru păcatele sale.

El merge până acolo că încearcă să-L învinuiască pe Dumnezeu de nedreptatea care i se face. Prietenii lui Iov nemairăspunzând nimic, apare al patrulea personaj, Elihu, care încearcă să termine discuția susținând, pe de o parte, că prietenii lui Iov exagerează prea mult vinovăția acestuia, încercând să-l țină drept un mare păcătos, pe de altă parte, caută să demonstreze lui Iov că nici un om nu se poate considera fără păcat și că Dumnezeu rămâne ireproșabil, chiar când pedepsește pe un drept. Dumnezeu trimite asupra dreptului pedepsele ca să-l încerce și să-l purifice (capitolele 32-37).

Elihu accentuează, în mai multe rânduri, că omul trebuie să se supună fără împotrivire la tot ceea ce trimite Dumnezeu și să renunțe să pătrundă tainele Providenței, care rămân ascunse omului. Pentru a fi scoasă în relief această ultimă idee, poetul face să apară însuși Dumnezeu, Care descrie unele din operele Sale create, în două cuvântări mărețe (capitolele 38-41). De aici se arată atotputința și incomparabila înțelepciune a lui Dumnezeu în raport cu neștiința și nimicnicia omului. Omul muritor nu izbuteste să înțeleagă creaturile, cu atât mai puțin încă pe Creatorul său și planurile urmărite de El în împărăția binelui și a răului.

În mod obișnuit, cartea se împarte în trei părți: Prologul sau introducerea, capitolele 1-11; tratarea, capitolele 3-42, 6; epilogul, capitolele 42, 7 - 42, 17.

Prologul (1-11). Istorisirea începe cu descrierea fericirii și pietății lui Iov (1,1-5), om integru și drept, temător de Dumnezeu și feritor de rău, care avea obiceiul să aducă sacrificii pentru păcatele copiilor săi. Diavolul (satana) îl pizmuia pe Iov pentru fericirea lui. El se înfățișează înaintea lui Dumnezeu, ca să-i facă cunoscută conduita lui Iov. Întrebat de Dumnezeu cum se poartă Iov, satana răspunde că toată credința acestui om are la temelie interesul. Dacă i s'ar lua averile sale, Iov L-ar blestema pe Domnul (1, 6-12). „*Oarepe degeaba îl cinstește Iov pe Dumnezeu?... Dar ia întinde-ți mâna și atinge-te de tot ce are, și să vedem dacă nu cumva o să te blagoslovească drept în față...*”.

Dumnezeu îi îngăduie satanei să-l lovească pe Iov în toate ale sale, dar de viața lui să nu se atingă. Un șir de nenorociri se abat asupra lui Iov. Turmele și cirezile sale sunt jefuite. Copiii sunt uciși sub dărâmurile casei prăbușite de furtună. Aceste încercări grele nu-l tulbură. El nu cârtește, nu murmură, nu se revoltă. Din gura lui se aud cuvintele: „*Domnul a dat, Domnul a luat; cum I-a plăcut Domnului, așa s'a făcut; fie numele Domnului binecuvântat!*”. În toate

acelea, Iov nu a păcătuit (1, 2,13). Satana din nou pune la îndoială sinceritatea și dezinteresarea credinței lui Iov înaintea lui Dumnezeu. El socotește că o boală grea îl va face pe Iov să-și piardă credința și să se depărteze de Dumnezeu. Din nou i se permite satanei să-l lovească pe Iov cu lepră, dar cu condiția să nu se atingă de viața lui (2, 6).

Lovit de această boală grea, Iov stă afară pe o grămadă de gunoi, curățindu-și bubele. Încercarea lui Iov nu este de o clipă. Situația sa pare disperată, încât femeia sa îndrăznește să-i zică: „*Până când oare te vei mai răbda...? Ci zi ceva, o vorbă către Domnul, și mori!*”. Iov însă îi răspunde: „*De ce vorbești tu ca o femeie fără minte? Dacă noi am primit din mâna Domnului pe cele bune, oare nu le vom răbda și pe cele rele?...*”. În toate acestea, Iov n'a păcătuit cu buzele sale (2, 10-11).

Aflând despre nenorocirea lui Iov, trei prieteni: Elifaz din Teman, Bildad din Șuah și Țofar din Naamah au venit să-l mângâie și să-l întărească. La început ei nu-l recunosc. Plânsă și-1 compătimiră timp de 7 zile, fără ca cineva să rostească un cuvânt (2, 11-13).

Tratarea cuprinde trei părți: partea întâi, capitolele 3-31; partea a II-a, capitolele 32-37, și partea a III-a, capitolele 38-42, 6.

În tratare suntem duși pe un teren cu totul deosebit decât cel din prolog. Suntem în fața unei variate discuții despre cauzele suferințelor. Discuția începe între Iov și cei trei prieteni, după care intră în scenă un al patrulea, Elihu. Încheierea discuției o face Dumnezeu.

Partea întâi (3,1 - 31, 40) cuprinde discuția întreită a lui Iov și a prietenilor săi despre cauzele nenorocirilor. Deosebim cinci subîmpărțiri.

1. Prima cuprinde cuvântarea lui Iov, urmează apoi trei cicluri succesive de discursuri, în care fiecare din cei trei prieteni iau cuvântul rând pe rând, fiecare primind un răspuns din partea lui Iov. Al treilea ciclu nu este așa de complet ca cele două dintâi. Ultima, care este și a cincea, cuprinde din nou numai o cuvântare a lui Iov.

Prilejul pentru discuție îl dă Iov prin faptul că se plânge adânc de mulțimea nenorocirilor. În formă de monolog, Iov exprimă o singură și unică idee: dorința de a muri, decât de a suferi. Se întreabă de ce s'a născut (3,3-10), de ce n'a murit în momentul nașterii (3, 11-19), de ce nu dăruiește Dumnezeu moarte celor nenorociți (3, 20-26).

2. Primul ciclu de cuvântări: 4-14.

a) Cuvântarea lui Elifaz și răspunsul lui Iov (4, 5 - 7, 21). Discuția este începută de Elifaz, poate ca fiind cel mai bătrân dintre cei de față. El susține punctul de vedere că cel nevinovat nu pierde niciodată (4,1-11), dar cel vinovat pierde din cauza păcatelor lui. El arată apoi, fiind instruit printr'o viziune nocturnă,

că nici un om nu-i cu adevărat drept înaintea lui Dumnezeu (4, 12-21) și că fiecare om este vinovat de nenorocirile care vin asupra lui (4, 17-57). Omul credincios nu trebuie să protesteze împotriva încercărilor divine și să se îndoiască de bunătatea lui Dumnezeu. El îi ridică pe cei smeriți, îi scapă pe cei apăsați, îi apără pe cei slabi (5, 8-16). Ferice de omul pe care-l pedepsește Dumnezeu și care nu disprețuiește certarea Lui. Cel care primește cu supunere suferințele trimise de Dumnezeu, acela nu trebuie să se teamă de viitorul său; el se va bucura de fericire (5,17 - 5, 26). Cuvântarea este pătrunsă de demnitate și are un ton blând, moderat și plin de înțelegere pentru cel ce se află în suferință.

Iov, în răspunsul său (6-7), împărtășește o altă părere. După ce își descrie suferințele sale în cuvinte pline de amărăciune (6, 2-7), din nou cheamă moartea (6, 8-9). Afirmă cu hotărâre că n'a călcat poruncile lui Dumnezeu (6, 10). Starea lui este disperată (6,11-13) și se plânge că nu află înțelegere la prieteni (6,14-23). Cu ce a greșit el?, să-i arate păcatul și-i invită să-i recunoască nevinovăția (6, 24-30). Din nou întreabă de ce Dumnezeu îl chinuiește așa de greu? (7, 1-21). Boala este grea și urâtă. E deznădăjduit și-și vede sfârșitul (7, 1-10). De ce Dumnezeu îl lasă să sufere, dacă el nu e vinovat (7, 11-19); dacă totuși are vreo vină, de ce nu i se iartă păcatul? (7,20-25). Atitudinea lui Iov este deci intransigentă. Nu e dispus să urmeze sfaturile lui Elifaz.

b) Cuvântarea lui Bildad și răspunsul lui Iov (9, 1 - 10, 22).

Bildad, la rândul său, caută să-l convingă pe Iov. Vorbirea lui Bildad este simplă, mai puțin lungă, mai puțin solemnă decât a lui Elifaz, dar tema este aceeași: Dumnezeu nu va răpune dreptul și dreptatea. Dacă Iov este cu adevărat drept, după cum afirmă, să-L implore pe Dumnezeu și fericirea îi va fi redată (8, 2-7). Oamenii trebuie să învețe din experiențele trecutului că cei nelegiuți au pierit, dar Dumnezeu nu-l respinge pe omul curat (8, 20-23).

În răspunsul său, Iov combate cu putere principiul susținut de prietenul său (9, 10), dar admite că nu e cu totul drept (9, 23-35). El descrie în culori vii puterea lui Dumnezeu în fața căreia omul nu înseamnă nimic. De aceea cere de la Dumnezeu să-i facă cunoscute păcatele sale, arătându-și starea lui deplorabilă, se silește să-L înduplece, ca să obțină îndurarea Sa (10, 1-19) și să-i ușureze suferințele (10, 20-22).

c) Cuvântarea lui Țofar și răspunsul lui Iov (11, 1 - 14, 22).

Întreg răspunsul lui Iov către Bildad se rezumă, pe scurt, astfel: Dumnezeu nu e nedrept, dar pedeapsa sa e prea severă pentru păcatele ușoare, pe care el nu le știe. Țofar se arată mult mai vehement decât ceilalți doi prieteni ai lui Iov. Cuvântarea arogantă a lui Iov îl umple de mânie și de aceea trebuie să-i răspundă (11, 2-3). Țofar îl mustră pe Iov că îndrăznește să vorbească cu prea mare siguranță despre nevinovăția sa și despre judecata nedreaptă asupra justiției divine. Omul nu trebuie să pretindă că el poate să încerce cugetările lui Dumnezeu: înțelepciunea dumnezeiască este infinită (11, 4-12). Păcătosul trebuie să se căiască și să se smerească. Numai așa Dumnezeu îl va ierta și-i va da pacea și fericirea (11,13-20).

în răspunsul său (12, 4), Iov este mult mai lung la vorbă și pe un ton mai tare și mai aspru. El răspunde lui Țofar, dar totodată și celorlalți doi prieteni ai săi, combătând teza susținută de ei, că suferința este numai urmarea păcatului. Ironizează îndrăzneala prietenilor săi, care cred că toată înțelepciunea ar fi numai la ei. Dimpotrivă, Iov afirmă că și el este tot atât de priceput ca și ei, și de aceea nu trebuie să fie disprețuit (12, 2-6). Iov știe că înțelepciunea și puterea lui Dumnezeu sunt mari (12, 7-12). El cârmuiește lumea (12, 13-25). Toate le știe Iov: n'are nevoie să fie învățat (13, 1-2). Vorbirea prietenilor săi este suflare de vânt, argumentele lor sunt lut și cenușă (13, 3-12). Iov vrea să-și apere cauza sa înaintea lui Dumnezeu (13, 13-28). Două pricini: șubrezenia și scurtimea vieții omenești, pledează pentru o judecată mai puțin aspră (capitolul 14).

3. Al doilea ciclu de cuvântări (15,1 - 21,34). Cei trei prieteni aplică principiul lor eronat direct la Iov.

a) A doua cuvântare a lui Elifaz și răspunsul lui Iov (15,1-17). Elifaz îl acuză pe Iov de aroganță, căci, prin cuvintele sale deșarte, caută să distrugă frica de Dumnezeu și pietatea (15,1-16). Iov este osândit prin mărturia buzelor sale. El este îndemnat să se căiască (15, 17-35). Iov respinge cu dispreț susținerile prietenilor săi. De mângâieri deșarte e sătul (16, 2-5). Din nou zugrăvește starea sa deplorabilă și se îndreaptă către Dumnezeu, martorul nevinovăției sale. Înainte de moarte, care-i stă în față, dorește să fie apărat de Dumnezeu (16, 6 - 18, 3). Prietenii săi sunt orbiți, mângâietori nepricepuți (17, 4-16).

b) A doua cuvântare a lui Bildad și răspunsul lui Iov (18,1 -19, 29): Bildad veștejește cuvântarea lui Iov cu asprime. El arată că nelegiuitul va pieri și nimic nu va rămâne din ființa lui, nici măcar numele. Așa i se va întâmpla și prietenului său (18-21).

Iov respinge din nou cu tărie învinuirile ce i se aduc. El arată că este singur responsabil de faptele sale, Dumnezeu este acela care îi face necaz și durere. După ce repetă tânguirile sale, Iov își exprimă speranța că Dumnezeu nu-l va lăsa, ci va arăta nevinovăția și-l va răsplăti (19, 23-38), într-o viață viitoare.

c) Cuvântarea a doua a lui Țofar (20, 1-21, 34).

Repetând punctul său de vedere, Țofar arată cu mare râvnă că nenorocirea celui nelegiuit este sigură și completă. Prin aceasta, într'un chip indirect, face aluzie la Iov, ca să-l intimideze (20, 1-29). Iov, în răspunsul său, se referă la experiența trecutului, care arată că cel nelegiuit nu se pedepsește aici pe pământ și că uneori și după moarte este onorat de către oameni (21, 1-34).

4. Al treilea ciclu de cuvântări (22 - 26, 13). Elifaz și Bildad insistă din nou asupra părerii lor, pe când Țofar nu mai intervine.

a) A treia cuvântare a lui Elifaz și răspunsul lui Iov (22, 1 - 24, 25). Elifaz înșiră o mulțime de păcate ale lui Iov (22, 1-11) și descrie soarta credincioșilor din vechime. Apoi îl îndeamnă pe prietenul său să se căiască (22, 12-30). Iov

răspunde calm, chemându-L pe Dumnezeu cel atotștiutor ca martor al nevinovăției sale (23,1-17). El se plânge că nu poate să expună în adunarea publică cauza sa justă. Căile Providenței sunt nepătrunse. Cei apăsați trăiesc în cele mai mari necazuri, pe când cei nelegiuiți sunt nepedepsiți. Astfel, chestiunea pusă de prietenii săi nu poate fi dezlegată prin acuzații nedrepte (24, 1-25).

b) A treia cuvântare a lui Bildad și răspunsul lui Iov (25, 1-26).

Bildad se întreabă cum poate cineva să-și închipuie că un om este cu totul curat înaintea lui Dumnezeu, când nici stelele cerului nu sunt curate înaintea Lui? (25).

Iov răspunde că aceasta nu-l privește pe el și n'are nevoie de înțelepciunea prietenilor săi pentru preamărirea lui Dumnezeu. Lucrul acesta îl știe el foarte bine (26, 1-13).

Încheierea disputei dintre Iov și cei trei prieteni ai săi (27, 1-31, 40), prin două monologuri ale lui Iov.

a) Iov își mărturisește din nou nevinovăția (27, 1-10) și afirmă că învățătura prietenilor săi despre răsplata dreptului și sancționarea nelegiuitului, aci pe pământ, este deșartă și defectuoasă (27, 11-23). Omul poate să afle multe prin străduința sa, dar nu poate ajunge la înțelepciunea dumnezeiască (28, 12-28). Așadar, problema răului nu poate fi dezlegată prin pătrunderea minții omenești.

b) Tânguindu-se, Iov se ridică împotriva afirmației prietenilor săi că nenorocirile venite asupra sa sunt pedeapsă trimisă pentru păcatele sale. Odinioară era fericit, dar acum e nenorocit. Nenorocirea nu și-a putut-o atrage pentru acele păcate de care este învinuit pe nedrept (29, 1- 31, 40).

Partea a II-a (32-37): Cuvântările lui Elihu.

Prin patru cuvântări, Elihu, al patrulea personaj, caută să dezlege întrucâtva problema discutată, muștrând și corectând unele afirmații prea îndrăznețe ale lui Iov.

a) În prima cuvântare, Elihu arată că Dumnezeu folosește nenorocirile pentru a-i învăța pe oameni (22, 6-33): Durerea este unul din mijloacele prin care Dumnezeu îi aduce pe oameni la pocăință și-i curățește de mândrie. De aceea Elihu îl muștră pe Iov că se declară pe sine nevinovat, iar pe Dumnezeu îl consideră drept dușmanul său (33, 8-12). Iov nu trebuie să uite că Dumnezeu lucrează totdeauna spre binele oamenilor (33, 13-33).

b) În cuvântarea a doua (34, 1-37), Elihu arată că omului nu-i este îngăduit să se îndoiască de dreptatea lui Dumnezeu. Muștrând unele cuvinte de acuzare ale lui Iov la adresa lui Dumnezeu pentru nedreptatea față de el (34, 1-9), Elihu arată dreptatea lui Dumnezeu din iubirea, judecățile și sfîntenia Lui (34,10-37).

c) În cuvântarea a treia se arată folosul pietății (35, 1-16). Faptele bune sau rele folosesc sau strică omului, nu lui Dumnezeu (35, 1-8). Explică apoi de ce Dumnezeu nu ascultă îndată cererile celor pioși (35, 9-16). Omul nu știe cum să se roage lui Dumnezeu.

d) Cuvântarea a patra arată din nou că nenorocirile îi învață pe oameni. Dumnezeu nu-i părăsește pe oameni, ci îi ocrotește și-i învață, cum este cazul lui Iov. În sfârșit, Elihu, preamărind înțelepciunea dumnezeiască, îl învață pe Iov să-și mărturisească neștiința (36, 1 - 37, 24).

Partea a III-a (38, 1 - 42, 6): a) Răspunsul lui Dumnezeu în două cuvântări: ceea ce Iov a cerut (31, 35), s'a realizat. Însuși Dumnezeu apare și vorbește despre lucrările Lui cele minunate. Prin întrebări felurite despre creația lucrurilor (38,35), despre forțele naturii, despre cursul stelelor (38,16-38), despre originea și viața animalelor (38, 39 - 39, 30), Dumnezeu îl convinge pe Iov de neștiința lui (39, 31). Acesta mărturisește că a vorbit cu nepricepere (39, 33-39).

b) în a doua cuvântare (40 - 42, 6) se arată că omul nu trebuie să se justifice pe sine, acuzându-L pe Dumnezeu. Aceasta, cu atât mai puțin, cu cât omul este o ființă slabă, ceea ce se vede și din faptul că omul nu poate stăpâni creaturile lui Dumnezeu, cum sunt de exemplu *behemot* (hipopotamul) și *leviatanul* (crocodilul). La aceasta Iov răspunde că recunoaște atotputința și atotștiința lui Dumnezeu, își mărturisește neștiința, vina sa și cere iertare (42, 1-6).

Epilogul (42, 7-17).

Încheierea cărții, în formă de proză, istorisește că Dumnezeu l-a răsplătit pe Iov, dăruindu-i o stare mai fericită decât cea de odinioară.

c. Originea cărții

În privința originii acestei cărți nu știm nimic precis. Data compunerii este foarte controversată, fiindcă scrierea însăși nu ne dă indicații suficiente. Astfel, sub acest raport se pot face doar conjecturi, de aceea răspunsurile la chestiune variază la infinit. De fapt au fost propuse o mulțime de date, începând cu epoca patriarhală până la epoca greacă. În timpurile vechi au fost unii care îi atribuiau cartea lui Iov însuși sau unui prieten al său.

Origen, Sfântul Efreem Șirul și alții ziceau că Iov și cartea sa sunt mai vechi decât timpul lui Moise. Fericitul Ieronim și alții susțineau că opera a fost scrisă la început în limba arabă și că a fost tradusă de Moise sau de alți scriitori evrei. Atât părerile care atribuie opera timpului antemozaic, cât și celui mozaic, sunt cu totul improbabile. Limba cărții Iov ar trebui să aibă arabisme și ceva primitiv, ceea ce nu e cazul. E greu de admis, apoi, că una dintre producțiile literare cele mai desăvârșite ale limbii ebraice să fi putut fi în același timp primul monument poetic al acestei limbi. Așadar, Moise n'a putut fi autorul acestei cărți, cum susțin tradiția talmudică și unii exegeți mai vechi.

Un mare număr de exegeți mai noi afirmă că această carte a fost scrisă în epoca de aur a poeziei ebraice. Unii dintre aceștia așază compunerea cărții în timpul lui Solomon, alții susțin, în general, că scrierea trebuie datată în perioada

de înflorire a literaturii sacre, de la timpul lui Solomon până la timpul lui Iezechia - secolul VII (Hşpf, Lesetre etc).

Lui Solomon îi atribuie cartea Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur. Astăzi, cea mai mare parte a exegeților protestanți și câțiva catolici sunt de părere că opera de față ar fi fost compusă în timpul postexilic, fie timpul persan (Dhorme), fie cel grecesc (N. Peters). Dar cum s'a spus mai sus, caracterul eshatologic al limbii arată o epocă mult mai veche. În afară de aceasta, și caracterul eshatologic al cărții ne face să ne gândim la epoca preexilică. Mai adăugăm la aceasta și diferite aluzii făcute în cărțile profetice, scoase din cartea lui Iov. Astfel, apare evident că Ieremia a cunoscut cartea Iov și a imitat-o când își blestema ziua nașterii (cf. Ir 20, 14; Iov 3, 3 ș. u.).

În Iezechiel, Iov este de mai multe ori numit (14, 14-20). Despre Amos se zice că a avut în minte locul din poezia lui Iov, unde el îl descrie pe Dumnezeu drept creatorul Ursului și Orionului (Am 5, 8; cf. Iov 9, 9; 39, 31 ș. u.). Nu puțini exegeți atribuie cartea Iov lui Ieremia, din pricina asemănării între Ieremia 20, 14 și Iov 3, 3 ș. u. Datarea târzie a cărții, după secolul V (în epoca greacă), nu se întemeiază pe nici un argument sănătos, deci în nici un caz nu poate fi admisă o astfel de părere. Nu se știe cine a fost persoana care a scris cartea. Ceea ce putem afirma cu siguranță este faptul că autorul cărții n'a fost un străin care a locuit în Egipt, la granițele Palestinei, în Idumea, în pustia arabică sau în altă parte. Autorul cărții Iov a fost un iudeu care a putut locui chiar în Ierusalim, fiind familiarizat în cunoașterea Legii și în general în toată cultura israelită din epoca de înflorire a literaturii și limbii ebraice. Un străin n'ar fi putut trata o astfel de problemă cum o tratează cartea Iov, neavând cunoștințele trebuitoare.

Faptul că autorul cunoaște obiceiurile, practicile locuitorilor din pustie și are cunoștințe despre Egipt și țările Eufratului dovedește că el era o persoană cultă, care avea cunoștințe de istorie și de geografie. Se poate presupune că autorul a făcut călătorii în țările vecine. Au fost unii care au susținut că poemul nostru ar fi o traducere din limba arabă, lucru care este cu totul imposibil. Limba și stilul cărții sunt dovada cea mai convingătoare că nu poate fi vorba de o traducere.

d. Integritatea cărții

Sfinții Părinți și cei mai mulți exegeți ortodocși, romano-catolici precum și unii protestanți susțin unitatea cărții. Dimpotrivă, majoritatea criticilor raționaliști și unii exegeți tradiționaliști cred că textul prim a suferit ulterior unele întregiri mai mult sau mai puțin însemnate. Astfel, mai întâi i se contestă autorului prologul și epilogul, apoi se pun în discuție cuvântările lui Elihu (32-38) precum și capitolele 27, 28 și 40, 15-41, 25.

De fapt, nici o obiecție serioasă nu poate fi invocată împotriva atribuirii prologului și epilogului autorului cărții. Fără început și sfârșit, opera ar putea rămâne neînțeleasă, fiindcă prologul și epilogul formează cadrul indispensabil

al disputei între Iov și prietenii săi. Deși autorul revine foarte rar la prolog în cursul tratării (8,4; 19,17; 29,5), totuși o introducere istorică era absolut necesară. Tot așa și epilogul aparține cărții, fiindcă și unul, și altul se întregesc: „*O bună înțelegere a legăturii care unește prologul, dialogul și epilogul, nu numai prin gândire, dar încă și prin expresie, arată că cele trei părți componente au o origine comună și că nu sunt opera a doi sau trei autori diferiți*” (Dhorme). În ceea ce privește cuvântările lui Elihu (32-37), autenticitatea lor este controversată de foarte mulți exegeți pentru mai multe motive:

1. Elihu nu este numit nici în prolog, nici în epilog. Iahve, în cuvântarea Sa, nu amintește nimic despre acest personaj neprevăzut.

2. Cuvântările lui Elihu ar fi de prisos, fiindcă ele ar reproduce ideile celor trei prieteni. Fără aceste cuvântări, opera ar putea fi completă.

3. Cuvântările lui Iahve (38,1) presupun că Iov a vorbit ultimul (31, 35-40). Iahve deci răspunde la cererea lui Iov și deci n'ar fi fost loc pentru Elihu în planul prim al cărții.

4. Limba cuvântărilor lui Elihu are multe aramisme, fraze și construcții gramaticale neobișnuite.

Răspunsul. Cei trei prieteni sunt numiți în prolog fiindcă ei erau împreună cu Iov personajele principale. Elihu n'a venit în chip special; el era acolo printre auditorii care erau de față la dezbateri. Despre prezența lui Elihu s'ar face poate aluzie în capitolele 17, 9; 28, 2; 31, 1. Pentru a apăra autenticitatea capitolelor 32-38, exegetul Sizsigel aduce în discuție un nou și puternic argument. După el, autorul cărții discută problema răului sub forma unei dezbateri judiciare. Intrarea în scenă a lui Elihu ar fi fost înadins pregătită la locul și timpul potrivit. Așa s'ar explica, în chip satisfăcător, tăcerea lui, atât în prolog, în epilog, cât și în cuvântarea lui Dumnezeu. Apoi cuvintele lui Elihu nu sunt o simplă repetare. Fără aceste cuvântări, problema pusă: „*De ce Dumnezeu permite suferința dreptului?*” ar rămâne fără dezlegare.

Vorbirea lui Elihu reprezintă ideea suferinței purificatoare, pe când cei trei prieteni susțineau că nenorocirile au numai caracterul unor pedepse vindicative, Elihu aduce, așadar, ceva nou în discuție. În afara de aceasta, prin cuvântările lui Elihu se pregătește intrarea în scenă a lui Dumnezeu. Iov este atât de convins de dreptatea sa, încât îndrăznește să pună în discuție dreptatea divină. Prin introducerea lui Elihu, poetul a reușit ca să țină departe înalta persoană divină de disputa și cearta omenească. În ce privește obiecția din urmă, admitem că este deosebite evidentă de stil între cuvântările lui Elihu, cele ale lui Iov și ale celor trei prieteni. Această deosebire se poate justifica foarte bine pe temeiul artei desăvârșite a poetului. Făcând să vorbească un tânăr, autorul îi pune în gura lui cuvintele unui tânăr. Astfel, Elihu, fiind un tânăr din tribul aramaic Buz, autorul, în chip potrivit, îi atribuie o limbă aramaizantă, un stil mai bombastic și un ton mai emfatic. Notăm apoi că unii critici literari, ca Budde, apără autenticitatea capitolelor 32-37, atribuindu-le autorului părții prime (Budde, **Das Buch Hiobs**, Göttingen, 1913, p. 68, Introd.).

în sfârșit, referitor la capitolele 27-28 și 40,15 - 41, 25 nu există nici un temei serios pentru a fi puse în discuție. Legătura cu contextul este bine constatată. De asemenea, stilul și paralelismul arată că aceste bucăți se datoresc aceleiași mâini care a scris întreaga carte.

e. Valoarea istorică și autoritatea cărții

Două chestiuni se discută mai ales: 1. A existat Iov ca persoană istorică? 2. Ce valoare istorică are cartea care poartă același nume?

Sfânta Scriptură atestă existența lui Iov: Iezechiel (14, 14-20) îl amintește pe Iov drept unul din cei mai mari sfinți ai Vechiului Testament, alături de Noe și Daniel. Isus, fiul lui Sirah, își aduce aminte bine și de Iov, care a ținut fără abatere toate căile dreptății (49, 10). Sfântul Iacob, în epistola sa, îl reamintește pe Iov drept un model de răbdare pentru cei credincioși (5,11). De aici se vede că Sfinții autori inspirați au fost convinși de existența acestei persoane.

Tot așa Sfinții Părinți, în unanimitate, îl consideră pe Iov drept persoană istorică. Unii dintre ei, după cum am văzut, îl socoteau pe Iov drept autorul cărții. Pentru acest motiv, Augustin și alți exegeți vechi numărau cartea Iov la cărțile istorice. Că Iov este o persoană istorică reiese și din consensul Bisericii universale, care îl onorează numindu-l sfânt: „*Biruitorul multor ispite și bărbatul admirabil al suferinței*”. Biserica Ortodoxă serbează amintirea lui Iov la 6 mai, cea occidentală la 10 mai.

Un număr de exegeți radicali sunt de părere că întreg cuprinsul cărții Iov este o pură creație literară și că Iov n'ar fi existat. Această părere este consemnată și în Talmud (Baba bathra, 15).

Alți exegeți, apropiindu-se de felul de a vedea arătat mai sus, admit un sămbure istoric rudimentar. Până în secolul 19, majoritatea exegeților tradiționaliști au crezut că întreg cuprinsul cărții Iov este istoric, în cele mai mici amănunte. Această opinie este abandonată astăzi de aproape toți exegeții. Exegeții ortodocși, ținând calea de mijloc, afirmă că istoria lui Iov, relatată în carte, este adevărată în substanța ei, dar autorul cărții a amplificat-o și a împodobit-o, prelucrând-o în chip poetic. Cu alte cuvinte, pe un fond istoric, poetul inspirat a făcut amplificările și a aranjat materia așa cum o cere arta poetică. Fondul istoric se cuprinde în faptul că Iov, într'adevăr, a fost persoană istorică, care a trăit pe vremea patriarhilor (1, 5), că era monoteist (31, 26-27) și că nu era israelit (1, 1).

De când s'au descoperit niște tăblițe cu scriere cuneiformă, care cuprind o scriere despre „*Dreptul care suferă*” (Dhorme, **Choix des textes religieux assyro-babylonien**, 1907) se discută chestiunea raporturilor între textul babilonian și cartea Iov. Un rege lovit de nenorociri, în textul cuneiform, susține cu tărie nevinovăția sa. Datorită zeului Marduc, care-i recunoaște nevinovăția, el este repus în starea de prosperitate de mai înainte.

Unii exegeți au crezut că poemul babilonian ar fi servit drept tip, de unde s'ar fi inspirat autorul biblic. Fără îndoială că există unele asemănări de idei și de

fapte între cele două texte. Aceste asemănări sunt numai accidentale, încât nu poate fi vorba despre dependența cărții lui Iov de acel poem.

Cazuri când un nenorocit recapătă grația divină sunt destul de dese. Geniul autorului sacru nu a avut nevoie de vreun imbold din afară.

/ Autoritatea divină a cărții

Tradiția iudaică veche și Biserica creștină au recunoscut totdeauna autoritatea divină a cărții Iov. S'a spus, în alt loc, că Iezechiel amintește de persoana lui Iov (14,14). Sfântul Pavel în Romani 11, 35, Corinteni 3,19 și Sfântul Iacob în 5,11 se referă la cartea Iov. Sfinții Părinți vorbesc despre cartea Iov și o consideră drept carte inspirată. Biserica a condamnat la Sinodul al II-lea din Constantinopol (al VI-lea Ecumenic) părerea lui Teodor din Mopsuestia care s'a îndoit de inspirația cărții. Sfinții Părinți au susținut că opera întreagă este inspirată. Dar se pune întrebarea: până unde se extinde autoritatea divină? în cartea aceasta, Iov și prietenii săi susțin păreri diferite și opuse între ele. în cartea Iov trebuie să deosebim prologul, epilogul, cuvântările lui Iahve, ale lui Iov, ale lui Elihu și ale celor trei prieteni. Este evident că locurile unde vorbește însuși autorul inspirat sau prin care este introdus însuși Dumnezeu vorbind, fără discuție trebuie considerate inspirate. Celelalte cuvântări trebuie judecate după regulile obișnuite, proprii dialogurilor. în acest gen literar autorul aprobă, tacit, tot ceea ce este de acord între persoanele care vorbesc și nu arată reprobarea autorului, în altă parte a scrierii. Pe temeiul acestui principiu, cuvântările lui Elihu, pe care nu le respinge Iov și nici nu sunt reprobate de Dumnezeu, trebuie socotite ca părere a autorului. Tot așa este cazul cu prologul și epilogul. Cu tot dreptul deci se afirmă că aceste părți sunt inspirate.

Cuvântările lui Iov sunt combătute de cei trei prieteni, de Elihu (33, 8 ș. u.), de Iahve (38, 2). Totuși nu toate cuvintele lui Iov trebuie să fie respinse. Este sigur că foarte multe cuvinte ale lui Iov se bucură de autoritatea divină, fiindcă Dumnezeu însuși, adresându-Se celor trei prieteni, îi muștră că n'au vorbit despre Iov adevărul, așa cum a vorbit robul Său, Iov (42, 7).

De asemenea, și unele cuvinte ale celor trei prieteni, deși ei, în general, apără o teză cu totul eronată, au totuși autoritate, întrucât, într'o anumită privință, redau un adevăr. De exemplu: teza susținută de cei trei prieteni că există și pedepse vindicative este adevărată. Ei greșesc însă când spun că nu există numai pedepse vindicative. Așa se explică faptul că Sfântul Pavel citează un text dintr'o cuvântare a lui Elifaz drept Sfânta Scriptură (1 Co 3, 19).

Ideile eshatologice din cartea lui Iov. Ideile despre soarta omului după moarte, în* cartea Iov, nu se deosebesc, în genere, de concepția Vechiului Testament din epoca timpurie. Moartea pune capăt vieții, care vine de la Dumnezeu. în fața morții toți sunt egali (3, 19). După despărțirea de trup, sufletul omului

merge în Șeol unde se va întâlni cu celelalte suflete (32, 23). Starea sufletelor este tristă în acel loc întunecos (10, 21; 17, 13; 24, 22). Ele nu pot reveni pe pământ (7, 9-10; 10, 10, 21) și nu știu nimic despre ce se petrece aici (14, 21).

O dată cu progresul revelației, evreii credeau într'un Răscumpărător care va elibera din Șeol sufletele dreptilor. Îndeosebi din textul cărții Iov, cuprins în capitolele 19, 25-27, se desprind înalte idei eshatologice, cu toate că textul original ebraic se deosebește în multe privințe de textul grecesc al Septuagintei sau al celorlalte traduceri vechi (Vulgata, Peschitto, Targumul).

Trecând peste deosebirile care există între textul ebraic și traduceri vechi, putem totuși trage următoarele concluzii cu privire la ideile ce se desprind în 19, 25-27:

1. Credința într'un Răscumpărător dumnezeiesc care va veni.
2. Nemurirea sufletului care-L va vedea pe Dumnezeu după această viață pământească.
3. Învierea trupului, prin care sufletul va trebui să-L contemple pe Dumnezeu.
4. Identitatea omului înviat cu cel din viața aceasta.
5. Certitudinea Judecății din urmă, care va răsplăti pe fiecare după faptele sale.

Bibliografie

Isopescu, O. S., **Cartea lui Iov. Introducere, traducere și comentariu**, Cernăuți, 1904; Popescu Mălăești, I., **Cartea Iov, studiu introductiv**, București, 1933; Dhorme, P., **Le livre de Iov**, Paris, 1916; Kissane, B. J., **The Book of Iob**, Dublin, 1939; Stevenson, W. B., **The poem of Iob**, Londra, 1942; Herzberg, H. W., **Das Buch Hiob**, Stuttgart, 1949; Weiser, A., **Das Buch Hiob**, Göttingen, 1951; Hanson, A., and M., **The Book of Iov**, Londra, 1953; Stier, R.-j **Das Buch Hiob**, München, 1954; Minn, H. H., **The Book of Iov**, Auckland, 1965; Horst, R., **Hiob (Bibi. Kom. zum AT)**, Neukirchen, 1968; Fohrer, G., **Das Buch Hiob (Kommentar zum AT)**, Gütersloh, 1964.

4. Proverbele lui Solomon

a. Numele cărții

Cartea Proverbelor poartă în limba ebraică titlul „*Mişle Şelomo ben David melech Israel*” - Proverbele lui Solomon, fiul lui David, regele lui Israel în grecește: Παροιμία Σολομώντος υἱοῦ Δαυιδ δς ἐβασίλευσεν ἐν Ἰσραὴλ; în Vulgata: **liber proverborum**. Proverbele de aici nu trebuie înțelese în sensul de proverbe în accepția obișnuită, adică ziceri luate din înțelepciunea populară, ci în sensul

de maxime, sentințe, cugetări, învățături scurte. Prin urmare, cartea aceasta cuprinde o colecție de diferite genuri de poezii didactice. Majoritatea lor sunt scurte maxime de spirit, compuse din câte două stihuri sub forma paralelismului sinonimic și antitetic, fără o ordine sistematică. Se mai află bucăți mai lungi, care formează expuneri încheiate și unitare (capitolele 1-9).

În locul titlului obișnuit, care arată forma exterioară a cărții, Sfinții Părinți preferau denumirea Πανάρετος σοφία și Παιδαγωγική σοφία - înțelepciunea a toată virtutea, înțelepciunea educativă, denumiri care iau în considerare mai mult cuprinsul cărții.

Prin expresia: „sofia” erau desemnate și alte cărți. Așa se numeau și Ecclesiastul, și cele două cărți necanonice: cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah, și așa numita „înțelepciune a lui Solomon”.

b. Cuprinsul cărții Cartea Proverbelor este o colecție de bucăți (poeme) didactice, care tratează despre adevărata înțelepciune a vieții. Cuprinsul acestei învățături despre înțelepciune este, pe de o parte, produsul experienței general umane și personale, pe de alta parte își are originea în cercurile de gândire biblică, însă structura religioasă a tuturor expunerilor are precădere și formează baza întregii cărți. Dumnezeu este începutul și sfârșitul tuturor învățăturilor. Legea Sa formează criteriul cel mai înalt pentru conduită în viață și pentru orice așezare.

Regulile de conduită înțeleaptă înfățișează viața omenească, atât după latura ei naturală, cât și după latura ei supranaturală, în așa fel că latura naturală este pusă în legătură cu cea supranaturală și totodată este supusă acesteia din urmă.

În acest înțeles, putem zice că „înțelepciunea”, care se învață în această carte, se întemeiază pe revelația dumnezeiască, care judecă toate lucrurile după legile dumnezeiești. Ea se naște din frica lui Dumnezeu (Pr 9,10), se cârmuiește și se conduce prin frica lui Dumnezeu (15, 33) și se încununază cu frica lui Dumnezeu.

Deși îndemnurile și sfaturile date se ocupă de diferite chestiuni, totuși ele tratează anumite puncte cu deosebită predilecție. Astfel sunt puse față în față înțelepciunea cu prostia, dreptatea cu nedreptatea, pietatea (religiozitatea) cu necredința, mândria cu smerenia, bogăția cu sărăcia, sânguinia cu lenea.

Apoi tratează despre raporturile dintre Dumnezeu și om, dintre părinți și copii, dintre autorități și supuși, dintre bărbat și femeie, dintre stăpân și slugă, dintre prieteni și dușmani.

Mai ales se dau avertismente și îndemnuri împotriva desfrâului, a cruzimii, a incorectitudinii și a necinstei, a mitei și a nedreptății, a zgârceniei și a lăcomiei, împotriva fățarniciei și a lingușirii, împotriva mâniei și a certurilor, împotriva cheazășiei. Mereu se recomandă frica de Dumnezeu, prudența, precauția în cuvinte și discreția, iubirea față de aproapele, binefacerea, iubirea de adevăr, moderația. Neîncetat se accentuează legea răsplătii celei drepte: omului evlavios îi va merge bine, celui nelegiuuit îi va merge rău. Binele va fi răsplătit, răul va fi pedepsit.

Cartea Proverbelor o putem împărți în următoarele secțiuni:

1) **Cuvântări introductive** (capitolele 1-9), care recomandă înțelepciunea în general și fac elogiul folosului ei, arătându-se originea ei divină.

2) **Prima colecție de ziceri ale lui Solomon** (10, 1 - 22, 16), cu două adaosuri, care conțin maximele unor înțelepți necunoscuți (22,17- 24, 23; 23-24 24).

3) **A doua colecție de ziceri ale lui Solomon**, „adunate de către bărbații lui Iezechia, regele lui Iuda” (25, 1 - 29, 27), cu trei suplimente: Cuvintele lui Agur (30); sfaturile adresate regelui Lemuel de către mama sa (31,1-9) și cântarea alfabetică, în care se face lauda femeii virtuoză (31, 10-31).

Întreaga carte este consacrată învățaturii despre înțelepciune (*hochma*), care nu este speculativă și filosofică, ci practică și religioasă. Ea se întemeiază pe frica lui Dumnezeu și duce lupta împotriva „prostiei”, adică a imoralității și impietății.

Scopul cărții este arătat la început astfel: „Pentru a cunoaște înțelepciunea și învățătura, pentru a înțelege spusele adânci, pentru a dezveli învățurile cuvintelor, pentru a pricepe dreptatea, adevărul și a-i face judecării dreptar, pentru ale da celor simpli istețime și celor tineri pricepere și cugetare”.

Autorul își propune, așadar, să-i învețe pe ascultătorii săi înțelepciunea. Peste tot autorul urmărește un scop practic: toate îndemnurile, exemplele și lecțiile urmăresc să-l facă pe om înțelept și prin aceasta mai bun, prudent și fericit.

c. Originea și timpul colecționării

Cartea Proverbelor formează o colecție generală din alte colecții mai mici. Aceasta se vede din titlurile care se află la diferitele părți ale cărții și din ordinea deosebită în textul ebraic și cel grecesc. Astfel, titlurile din textul ebraic ne arată următoarele părți componente ale cărții.

1. Cele nouă capitole de la început au titlul: „*Proverbele lui Solomon, fiul lui David, cel ce a domnit în Israel*”.

2. Capitolele 10, 1 - 22,16 au titlul: „*Proverbele lui Solomon*”. În traducerea grecească (Septuaginta) și în Peschitto lipsește titlul acesta.

3. Capitolele 22, 17 - 24, 22 au titlul: „*Proverbele înțelepților*”.

4. Capitolele 24,23-24,33 au începutul: „*Și acestea sunt ziceri ale înțelepților*”.

5. Capitolele 25-29 încep cu: „*Acestea sunt proverbele lui Solomon, pe care le-au transcris prietenii lui Iezechia, regele lui Iuda*”.

6. Capitolul 30 are titlul: „*Cuvintele lui Agur, fiul lui lake din Masa*”.

7. Capitolul 31, 1-9 poartă titlul: „*Cuvintele lui Lemuel, regele din Masa, pe care l-a instruit mama sa*”.

8. Capitolul 31, 10-31 n'are nici un titlu, dar are un cuprins deosebit: elogiul femeii virtuoză.

Din cele de mai sus vedem că autorul titlului din fruntea colecției a V-a de Proverbe (25-29) a avut înaintea sa fie colecția a Ii-a (10,1 - 22,16), fie colecția I împreună cu a Ii-a.

Din cauza titlurilor noi, care se află în 22, 17 și 24, 23, aceste fragmente se pare că trebuie să fie atribuite unui autor, sau chiar la doi autori de origine mai târzie. Aceasta însă nu se poate afirma cu toată certitudinea. Putem însă presupune că colecții capitolelor 25-29 au avut înaintea lor cele două fragmente, fiindcă dacă n'ar fi fost așa, ei ar fi adăugat colecția lor îndată după 22, 16.

Autorul titlului, care este în strânsă legătură cu introducerea (1,1), se extinde asupra celor nouă capitole și se pare că a avut înaintea sa și capitolele 10, 1 -22, 16.

Exegeții patristici și cei din Evul Mediu îi atribuiau lui Solomon întreaga carte a Proverbelor. Faptul acesta se explică datorită faptului că Sfinții Părinți au cunoscut numai traducerea alexandrină, în care lipsește titlul 10, 1 din textul ebraic, iar titlurile 30,1 și 31,1 sunt așa de neclare, încât nu li se înțelege sensul lor original. Fericitul Ieronim traducând numele proprii Agur și Iake ca nume apelative, Agur - adunătorul, Iake - fiul cel pios, a contribuit încă și mai mult la interpretarea greșită a ultimelor două titluri. Ieronim înțelegea numele Agur și Iake în chip simbolic și le aplica la Solomon. Pe acesta îl considera drept autorul cărții întregi, și deci și al ultimelor capitole (30-31).

Începând însă din secolul XVI, când s'a întreprins studiul mai exact al textului ebraic, mulți exegeți și-au schimbat părerea asupra originii și autorului cărții Proverbelor. Ei i-au atribuit lui Solomon cea mai mare parte a Proverbelor, iar unele părți sau colecții mai mici le-au atribuit altor autori.

După textul ebraic, Solomon este arătat, expres, drept autor al colecției a doua (10, 1 - 22, 16) și al colecției a cincea (25-29). ■

Tot lui Solomon îi sunt atribuite și capitolele 1-9- întrucât aceste capitole nu conțin ziceri propriu-zise, ci descrierea și elogiul înțelepciunii, mulți exegeți au crezut că această parte trebuie atribuită unui autor de mai târziu. Așa, de exemplu, opinează exegeții Knabenbauer și Nikel: ultimul socotește că cele nouă capitole au fost scrise după exil. După acești exegeți ar fi o oarecare asemănare între concepția despre înțelepciune din cartea Proverbelor, în cele nouă capitole, și concepția despre înțelepciune la filosofi greci.

Aci trebuie să observăm, mai întâi, că felul de a concepe lucrurile în capitolele 1-9 este cu totul deosebit de cel al filosofilor greci.

Înțelepciunea descrisă în capitolele 1-9 n'are nimic comun cu înțelepciunea (sofia) grecească, ci este de acord cu concepția generală din celelalte cărți ale Vechiului Testament (Cartea Iov, Psalmii și Ecclesiastul). Astfel nu există motive serioase de a nu-l socoti pe Solomon autorul acestor capitole.

Este probabil că ultimul redactor inspirat a pus în fruntea colecției întregi cele nouă capitole de la început, ca introducere, cuprinsul fiind scos din diferite cuvântări ale lui Solomon, ținute la diferite ocazii.

După cum am văzut, capitolele 22, 17 - 24, 22 și 24, 23-34 cuprind zicerile unor înțelepți necunoscuți. Unii exegeți (Vigouroux, Fillion, Cornelly, Weissmann și V. Tarnavski) cred că și aceste fragmente pot fi atribuite lui Solomon. Din

cele trei suplimente, două, cu tot dreptul, trebuie atribuite acelor persoane ale căror nume sunt amintite în titlul lor: primul lui Agur (30, 1-33), al doilea lui Lemuel (31, 1-9).

Se discută chestiunea dacă poezia alfabetică despre femeia virtuoasă trebuie să i se atribuie lui Solomon sau nu (31,10-31). După cum se vede, cea mai mare parte a Proverbelor este cu tot dreptul atribuită lui Solomon. Cu tot dreptul putem vorbi despre Solomon ca autor principal al Proverbelor. Tradiția veche iudaică și creștină, care învață că Solomon a compus Proverbele, este confirmată de cartea 3 Regi 5, 12) unde se spune că Solomon a rostit ca la 3000 pilde și a alcătuit 1005 de cântări.

Majoritatea criticilor moderni atribuie lui Solomon numai foarte puține proverbe. După unii, de exemplu Cheyne, Cornill, L. Gauthier ș. a., Solomon n'ar avea nici un amestec în colecțiile de Proverbe care-i poartă numele.

Fiindcă Solomon fusese în Israel inițiatorul genului literar gnomi (3 Rg 5, 14), lui i s'au atribuit ziceri ale căror autori au rămas necunoscuți. „*Proverbele lui Solomon*” ar însemna deci „*proverbele în genul lui Solomon sau după genul creat de el*” (Gauthier).

Împotriva originii solomonice a Proverbelor, criticii moderni aduc diferite argumente, pentru a atribui cărții o dată mai târzie. Din punct de vedere religios, zic acești critici, cartea se referă în chip firesc la epoca postexilică: nici o trăsătură polemică împotriva politeismului și idolatriei, atât de caracteristice scrierilor anteexilice; monoteismul este victorios.

Nici un fel de particularism național, cum apărea înainte de exil, prin întrebuintarea unor expresii ca: *Dumnezeul lui Israel* sau alte expresii tipice.

Admitem că tonul Proverbelor este diferit de cel al scrierilor profeților. Aceasta se explică din scopul urmărit de unii și de alții. Profeții își luau asupra lor sarcina de a menține credința în popor, înțelepții aveau drept scop să formeze oameni virtuoși.

În ceea ce privește Proverbele, deosebirea de scop explică bine deosebirea de metodă, fără să se recurgă la o evoluție a mentalității religioase. Se exagerează apoi particularismul național religios al iudeilor înainte de exil. Știm că unii profeți s'au ridicat la o înaltă concepție universalistă despre religie. Aceiași concepție se desprinde din frumoasa rugăciune a lui Solomon, la consacrarea templului din Ierusalim (3 Rg 8, 41-43; 2 Par 6, 32-33).

Criticii mai obiectează că pe vremea lui Solomon nu exista genul literar didactic (moral). Se știe însă că popoarele vecine cultivau cu succes acest gen literar. Este de ajuns să amintim despre înțelepciunea egipteană, adesea elogiata în Vechiul Testament (3 Rg 5, 10; Is 19, 10 ș. u.).

Vechimea Proverbelor în Israel este confirmată și de unele texte didactice ale vechiului Orient, care au fost descoperite înainte cu câteva decenii. E vorba mai ales de maximele înțeleptului egiptean Amen-em-ope, care a trăit la începutul secolului X. Aceste maxime au fost publicate de W. Budge în 1923-1924 și se pare

că au fost cunoscute de Solomon, după cum se vede din comparația Proverbelor 22,17-19 și Amen-em-ope 3,9-16. După alții, înțelepciunea egipteană ar fi influențată de înțelepciunea biblică, iar proverbele înțelepților, ca și înțelepciunea lui Amen-em-ope, ar depinde de o scriere mai veche ebraică. În tot cazul, cartea lui Amen-em-ope arată că în Israel, ca și în Orientul vechi, a existat de timpuriu o literatură care a cultivat genul didactic sub forma gnomică. Cine a fost autorul colecției în starea de astăzi nu putem ști. Tot așa nici timpul când s'a făcut colecția nu-l putem determina cu siguranță. Putem doar presupune că bărbății înțelepți din timpul lui Iezechia, care au adunat proverbele din capitolele 25-29, au încheiat și colecția generală sau poate lucrul acesta l-au săvârșit Ezdra și Neemia în secolul V î. H.

d. Valoarea literară a cărții

Cartea Proverbelor este o colecție de poezii, în care legea paralelismului este observată neîntrerupt. Mai ales predomină paralelismul antitetic.

Stilul, deși este simplu, în general este pitoresc și plin de imagini. Unele descrieri arată un talent literar deosebit și un simț fin de observație. Exemplu: tabloul leneșului și al furnicii (6, 6-11); portretul femeii desfrânate (7, 6-23); al femeii virtuoză (31, 10-31); dar mai ales personificarea înțelepciunii (8-9).

Limba este destul de pură, aramaismele rare.

e. Autoritatea divină a cărții

După mărturia Talmudului, unii rabini s'au îndoit de autoritatea divină a cărții din pricina unor ziceri care li se păreau că se contrazic între ele și din pricina descrierii curtezanei (7, 10-22). Acestor controverse li s'a pus capăt la sinodul de la Iamnia (90 d. H.).

De altfel, inspirația cărții n'a fost obiectul unor îndoieli serioase. Sinagoga și Biserica creștină au recunoscut totdeauna canonicitatea cărții. Pe vremea Mântuitorului, cartea se bucura de mare cinste. Adesea se fac referințe la ea (Iac 4, 6 - cf. Pr 3, 34; Evr 12, 5 ș. u. - cf. Pr 3,11, ș. u.). De asemenea se fac aluzii la ea (1 Ptr 2,17 -cf. Pr24, 21; 1 Ptr 4, 8-Pr 10,12; 1 Ptr4,10-Pr 11, 31; 1 Ptr 5, 5-Pr 3, 34etc).

Cartea Proverbelor este citată de șase ori de Părinții Apostolici (**Ep. lui Barnaba** 5; **Clement Romanul** 14, 21; 30, 56, ș. u.; **Ignatie Mărturisitorul**, **Magn.** 12; **Policarp** 6). Teodor de Mopsuestia, care nega inspirația cărții, zicând că autorul cărții Proverbelor lui Solomon a scris numai din imbold propriu, a fost condamnat la Sinodul al V-lea ecumenic.

Bibliografie

Voitchi, E., **Cartea Proverbelor. Traducere și comentariu**, Cernăuți, 1901; Cesterly, W. O., **The Book of Proverbs**, Londra, 1929; Pr. F. c. I. Popescu Mălăești, **Studii și comentarii**.

Proverbele lui Solomon, București, (fd); Gemsir, B., **Sprüche Solomons**, Tübingen, 1937 și 1963; Dubarle, A.M., **Les Sages d'Israel**, Paris, 1946; Weber, J. J., **Le livre des Proverbes**, Paris, 1949; Hoth, M. et Winton, Th., **Wisdom in Israel and in the Aient Near East**, Leyde, 1955; Diac. Lect. M. Chialda, **învățătură moral-socială în cartea „Proverbele lui Solomon”**, în „Studii Teologice”, 1955, nr. 1-2; Schneider, H., **Die Sprüche Solomons. Das Buch des Prediger. Das Buch des Hohelied**, Freiburg, 1962; Jones E., **Proverbs and Ecclesiastes**, Londra, 1968; Mekane, W., **Proverbs**, Londra, 1970.

5. Ecclesiastul

a. Numele și cuprinsul cărții

Titlul complet al cărții este în evreiește: *Dibre Kohelet Ben David, melek biruşalem*, adică: Cuvintele lui Kohelet, fiul lui David, rege în Ierusalim.

Cuvântul *Kohelet* este redat în traducerea greacă, Septuaginta, prin ἑκκλησιαστής, care, la rândul său, a trecut în traducerea latină Vulgata, Ecclesiastes, și apoi în traducerile moderne.

Sunt multe explicațiile care se dau cuvântului *kohelet*. Însemnarea cea mai veche și totodată cea mai probabilă și cea mai cunoscută astăzi este cea de predicator sau cuvântător. În grecește se numește ἑκκλησιαστής, zice Ieronim, cel care întrunește o adunare (ecclesia), adică cel ce vorbește poporului și a cărui cuvântare nu se adresează în special către o singură persoană, ci către toți, în general. *Kohelet*, în limba ebraică, este un participiu de la *kahal* - a aduna, adunare. În limba germană, începând cu Luther, cartea Ecclesiastul se numește „Prediger”, adică predicatorul.

Tema pe care și-o propune să o discute autorul este enunțată în fruntea cărții (1, 3): „*Ce-î rămâne omului din toată osteneala lui cu care se trudește sub soare*”. Cu alte cuvinte: merită oare ca viața să fie trăită? Pentru a răspunde la această întrebare chinuitoare, autorul dezvoltă două serii de cugetări. El face un apel la învățămintele din experiența proprie, plângându-se de deșertăciunea tuturor oportunităților omenești. „*Totul este deșertăciune*” (1, 21), suferințe și dezamăgiri și, mai ales, nici o fericire nu-l poate satisface deplin pe om. Dar aceste constatări triste nu-l fac pe autor să cadă într'un pesimism absolut și contra lui Dumnezeu. Dimpotrivă, el îi rămâne supus lui Dumnezeu. Deșertăciunea lucrurilor pământești este relativă în raport cu măreția și atotputința lui Dumnezeu, care pune pe plan secundar toată ordinea umană. În același timp autorul rămâne foarte recunoscător lui Dumnezeu pentru fericirea trecătoare și relativă care i-o procură bunurile acestei lumi. Ecclesiastul arată că fericirea cea mai înaltă, pe care o poate afla omul aici pe pământ, mai întâi se cuprinde în

frica de Dumnezeu și în observarea poruncilor Lui, adică în adevărata pietate, apoi în folosirea liniștită, demnă și moderată a acelor bunuri pe care însuși Dumnezeu le acordă celor drepți, după ordinea Providenței Sale. Dimpotrivă, năzuința exagerată și neliniștită după acapararea unor averi mari și goana după plăceri dezordonate și onoruri înalte sunt reprobate, fiindcă dobândirea acestora nu aduce fericirea cea adevărată. Orizontul autorului, potrivit revelației nedesăvârșite a Vechiului Testament, se mărginește mai ales la perspectiva unei fericiri pur terestre, care, prin însăși firea lucrurilor, nu este perfectă.

De regulă, ideile Ecclesiastului sunt exprimate într-o formă aforistică, fără o ordine sistematică, încât este foarte greu de dat o împărțire exactă a cărții.

Autorul dezvoltă tema sa în felul unui vorbitor oriental și nu cu precizia și cu logica severă a unui dialectician. S'a încercat să se dea felurite împărțiri cărții. Cei mai mulți au împărțit cartea în două părți și un epilog.

În **partea întâi** (1, 2 - 6, 12), Ecclesiastul demonstrează, în general, deșertăciunea lucrurilor omenești; dă povești cu privire la ceea ce omul trebuie să facă, pentru ca să fie relativ fericit pe pământ. În partea primă (1,1-6, 12), Ecclesiastul arată că bunurile pământești sunt pline de vanitate.

1. Viața și truda omului sunt vanități, dacă se caută prin ele să se dobândească fericirea (1, 1-11).

2. Învățătura și însăși înțelepciunea îi creează omului trudă și necaz (1,12-18).

3. Bogățiile și desfătările sunt deșertăciune; ele aduc oamenilor suferințe și nu durează (2, 1-11).

4. Înțelepciunea, care este bunul cel mai mare, nu poate salva de la moarte (2, 12-17).

5. Zadarnică este acumularea bogățiilor, care pot fi lăsate unui moștenitor nevrednic (2, 18-23).

Prin urmare, omul trebuie să se folosească și să se bucure mai bine de bunurile pe care i le dă Dumnezeu (2, 24-26).

Folosirea bunurilor trebuie să se facă în frica de Dumnezeu (3, 1-15).

6. Dumnezeu va judeca toate faptele omului (3, 16-22).

7. La aceeași concluzie ajunge omul prin considerarea suferințelor multiple. Calomnia, ura, oboseala, zădărnicia, se adaugă necazurilor. Omul are nevoie de un ajutor ca să se apere de ele (4,1-11). Soarta este nestatornică și schimbătoare. Un om sărac poate să devină conducător, iar un rege nechibzuit își poate pierde domnia (4, 15-16).

8. Omul trebuie să se teamă de Dumnezeu și să se poarte cuviincios la cultul divin. Voturile făcute trebuie împlinite (4, 17 - 5, 8).

9. Se arată din nou deșertăciunea bogăției și a zgârceniei (5, 9-16), deci se cuvine ca omul să se folosească cu cumpătare de ele, fiind un dar al lui Dumnezeu (5, 17-19). Dar și bucuria pe care o gustă omul, folosindu-se de bunurile primite, nu-i statornică (9, 1-9); omul trebuie, așadar, să se poarte în chip rezervat (6,10-12).

În **partea a II-a** (7,1 - 12, 7), Ecclesiastul îi îndeamnă pe credincioșii săi să se mulțumească cu soarta lor și să se folosească în chip înțelept de bunurile date de Dumnezeu.

1. Urmează o serie de sentințe (ziceri), fără legătură între ele, prin care Ecclesiastul recomandă seriozitatea vieții, răbdarea, calmul și, în sfârșit, înțelepciunea.

2. Adevărata înțelepciune constă în a păzi măsura în toate (7,16-25). Femeia este o cursă și un laț (7, 26-30). Față de autoritatea supremă trebuie să te porți cu prudență (8, 1-5). Omul este neputincios, ființa lui este slabă (8, 6-9). Aceeași soartă o au păcătoșii ca și drepții (8, 10-14), dar totuși fericirea este rezervată celor ce se tem de Dumnezeu (8, 12). Prin urmare, din nou se recomandă folosirea înțeleaptă a bunurilor date de Dumnezeu și ferirea de a cerceta tainele Providenței (8, 15-17).

3. Autorul revine din nou la ideea dezvoltată mai înainte despre vanitate. Omul nu poate schimba ordinea Providenței (9, 1-12).

4. Încă o dată se recomandă înțelepciunea, ca să nu se pară că este nefolositoare (9, 13-20). Ea este mai bună decât vitejia (9, 13-16), deși nu este apreciată de toți (9,17 - 10, 1). Strălucirea ei iese mai mult în evidență, dacă se compară cu prostia (10, 2-20).

5. Concluzia care se desprinde din observarea acestor lucruri este aceasta: viața de aici nu poate da o fericire deplină, dar cel înțelept este îndemnat să se folosească în mod cumpătat de bunurile acestei lumi amintindu-și de Dumnezeu, Care îl va judeca (11, 9 - 12, 8), și de viața scurtă de aici.

Epilogul cărții (12, 8-14) recomandă învățătura care se rezumă în fraza: „*Teme-te de Dumnezeu și pazește-Iporuncile, că omul întreg aceasta este. Că Dumnezeu va aduce fiecăruia la judecată, în tot ascunzișul ei, fie că e bună, fie că e rea*”.

După cum vedem din cuvintele cărții, autorul voiește să învețe cum trebuie să-și întocmească omul viața sa, ca să ajungă, în chip sigur, la acea fericire relativă de care se poate bucura pe pământ. Acesta este deci scopul cărții.

b. Originea cărții

Tradiția iudaică și Fericitul Ieronim (**Cotnm. în EccL** 1, 12) îl numesc pe Solomon drept autor al cărții, care să fi compus în tinerețe „Cântarea Cântărilor”, la maturitate „Proverbele”, iar la bătrânețe „Ecclesiastul”. Această opinie, întemeiată desigur pe titlul cărții, a aflat aderență la scriitorii creștini până astăzi. Astfel, cartea îi este atribuită lui Solomon de către Origen, Epifanie, Grigorie Taumaturgul și mulți alți Părinți și scriitori vechi. Dintre exegeții moderni care-l privesc pe Solomon drept autor al cărții, îi amintim pe cei mai importanți: Zschokke, B. Schspfer, Vigouroux, Cornelly, Gitmann ș. a. Dintre ortodocși îi amintim pe Onciul, V. Tarnavski, I. Popescu-Mălăești.

începând de la Luther și mai ales de la Grotius (t 1641), concepția tradițională despre originea solomonică a cărții este părăsită. Aproape toți exegeții moderni (radicali) sunt de acord în a-i tăgădui lui Solomon originea cărții. La această părere se alătură și un număr din ce în ce mai mare de exegeți romano-catolici. Printre cei mai de seamă, îi cităm pe: Kaulen, Bickel, Condamin, Zapletal, Podechard, Hşpfl, Tobac, Cales, Haudal, Dennefeld, Allgeier ș. a.

Argumentele în sprijinul opiniei tradiționale sunt următoarele:

1. Titlul cărții: „Cuvintele lui Kohelet, fiul lui David, rege în Ierusalim” (1,1).

2. 1, 12: Am devenit regele lui Israel în Ierusalim.

3. Mai multe texte corespund chipului personalității lui Solomon, după cum este descris în alte cărți ale Vechiului Testament: înțelepciunea sa (1, 16), luxul său (2, 7), bogăția sa (2, 8), construcțiile sale mari (2, 4-6) = 3 Regi 6 și 7.

Împotriva originii solomoniene se invocă următoarele argumente:

1. Limba și gramatica Ecclesiastului pledează pentru originea mult mai târzie a cărții, după epoca lui Solomon, mai precis după exilul babilonic. Se întâlnesc multe aramisme, cuvinte neoebraice, cuvinte persane (*pardes* = paradis, *pitgam* = targa), ba chiar și unele grecisme (3,12, astfel *tob* = a face bine).

Vorbirea se înrudește mult cu cea a cărților lui Ezdra, Neemia și Estera. Unele particularități gramaticale, morfologia și sintaxa sunt caracteristice limbii ebraice de mai târziu (Podechard). ■

Diferite texte nu se potrivesc cu epoca lui Solomon (4, 13-16; 5, 7; 8, 2-8; 10, 5).

Precizăm că, în general, stabilirea originii unei cărți din punct de vedere al autorului uman nu este o chestiune de credință, o chestiune dogmatică. Prin urmare, stabilirea unei date mai târzii pentru compunerea cărții de față nu atinge canonicitatea și inspirația cărții, care a fost confirmată de Biserică.

Exegeții care susțin originea mai târzie a cărții afirmă că autorul a pus cuvintele sale în gura regelui celebru, spre a le da o importanță mai mare. Procedul acesta este un obicei israelit (Dennefeld). Kohelet, precum și mai târziu autorul anonim al „înțelepciunii”, s’au folosit de persoana lui Solomon ca tipul proverbial al înțelepciunii și al monarhului fericit și ca unul care putea să învețe cât mai bine pe oameni despre deșertăciunea și nimicnicia lucrurilor omenești. Acest procedeu literar nu e deloc incompatibil cu inspirația. Autorul nu are intenția să înșele pe cineva. Creația literară nu este o fraudă literară (Verdunoy).

c. Data cărții (timpul compunerii)

Exegeții care neagă originea solomonică a Ecclesiastului nu sunt nici ei de acord cu fixarea datei acestei scrieri. De la Solomon la Irod cel Mare, rând pe rând, au fost propuse toate epocile. În tot cazul, după părerea majorității exegeților critici, Ecclesiastul nu poate fi anterior exilului babilonic. După Podechard, Condamin, Zapletal, Tobac ș. a., secolul III î. H. ar fi cel mai indicat, care ar fi de

acord cu datele lingvistice, istorice și doctrinare ale cărții. Întrucât Ecclesiastul descrie viața socială și politică în termeni generali, fără să se limiteze la o epocă anumită sau la un popor anumit, constatările și reflecțiile autorului sunt valabile pentru mai multe veacuri și țări. De aici rezultă că este foarte greu de stabilit data compunerii cărții.

d. Unitatea autorului (integritatea)

În general, aproape toți exegeții moderni susțin unitatea autorului. Stilul și limba cărții prezintă peste tot o remarcabilă unitate. Excepție fac câțiva critici moderni, de exemplu: Siegfried (protestant) și Podechard (catolic), care sugerează admiterea mai multor autori la compunerea cărții, fiindcă ideile expuse ar fi prea discordante. Cu drept cuvânt, zice exegetul Herzberg, „o astfel de descompunere a cărții se explică prin ambianța epocii, când era în floare mania criticii literare” (**Der Prediger Quohélet**, p. 18).

Pretinsele divergențe dintre diferitele părți ale cărții se explică ușor prin felul cum a fost redactată cartea. Ecclesiastul nu trebuie considerat ca un tratat sistematic, scris după un plan fixat mai înainte, ci este mai curând o adunare de cugetări, care au fost notate la intervale de timp mai lungi sau mai scurte, oglindind impresii de moment și apreciind viața și lucrurile din lume sub diferitele lor aspecte (Verdunoy).

e. Canonicitatea cărții

Inspirația cărții a fost totdeauna afirmată și admisă de Biserică. În secolul I al erei creștine, unii rabini puneau la îndoială inspirația cărții și propuneau excluderea ei din canon sub pretext că ar conține unele doctrine contrare spiritului biblic și unele contraziceri interne (12, 2; 7, 3; 8, 15; 4, 2; 9, 4).

Sinodul din Iamnia (90 d. H.) a pus capăt controversei, condamându-i pe adversarii canonicității cărții. Ecclesiastul se află în canonul lui Meliton de Sardes și al lui Clement Alexandrinul. Dintre creștini, primul care a negat canonicitatea cărții a fost Teodor de Mopsuestia. El a fost condamnat de Sinodul V Ecumenic (553). În Noul Testament nu se citează cartea Ecclesiastul, cu toate acestea autoritatea divină a cărții este întărită și recunoscută prin mărturia constantă a Sinagogii vechi și a Bisericii, care au respins toate încercările de a ataca inspirația cărții.

/ Problema cărții

Cu apariția raționalismului biblic, s’a pus în discuție din nou Ecclesiastul, descoperindu-se în el pretense erori, care n’ar cadra cu o carte inspirată. Este necesar să ne oprim mai cu deosebire asupra acestor chestiuni.

Există erori doctrinare în Ecclesiastul?

Ecclesiastul este una dintre cărțile Vechiului Testament, care a fost supusă unei critici dintre cele mai aspre. Încă din timpurile cele mai vechi, discipolii lui Șamai încercau să scoată cartea din canon, pe motiv că ea ar cuprinde cuvinte care ar înclina spre erezie (Kohelet raba). Nu mai puțin, criticii moderni îl acuză pe autorul Ecclesiastului, rând pe rând, de scepticism, de epicureism, pesimism, fatalism și alte erori cu privire la sufletul omului. Să analizăm, pe scurt, aceste pretense erori.

1. Scepticism. Exegeții critici ca Umbreit, Knobel, Barton, afirmă că Ecclesiastul este un sceptic cu privire la un număr restrâns de lucruri. H. Heine generalizează, numind Ecclesiastul „Cântarea Cântărilor” a scepticismului, iar E. Renan îl apreciază ca „o carte a scepticismului elegant” (vezi Podechard, **op. cit.**, p. 182).

Ecclesiastul ar merita numele de sceptic dacă ar pune la îndoială valoarea obiectivă a cunoștințelor noastre, atunci când el vorbește despre vanitatea științei și a înțelepciunii omenești.

Prin felul exprimării, Ecclesiastul nu se îndoiește de valoarea și capacitatea rațiunii omenești, ci el afirmă numai că ea este limitată prin natura ei. Știința omenească este mărginită, ea nu poate pătrunde în mod absolut ființa lucrurilor și nici nu poate satisface pe deplin năzuințele spiritului omenesc și, prin urmare, nu poate aduce omului fericirea dorită.

2. Pesimism. Este Ecclesiastul un pesimist în sensul pesimiștilor moderni: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi? Renan zice despre Ecclesiast că el apare ca un Schopenhauer resignat (Verdunoy). M. Venetianer merge până la identificarea gândirii filosofilor germani cu cea a autorului biblic. A. Tauber numește capitolele 3 și 4 din Ecclesiast un catehism de pesimism (Podechard, **op. cit.**, p. 192).

Câteva pasaje izolate, ce-i drept, ar putea da o aparență de adevăr acestor afirmații. De exemplu: „Am urât viața”(2,17), „i-am fericit pe cei morți [...] mai mult decât pe cei vii” (4, 2). Pesimist este Ecclesiastul în sensul că el vede existența din punct de vedere al laturii celei negative, sub unghiul cel defectuos al lucrurilor, din punctul de vedere al creaturilor în raport cu Creatorul lor.

Se poate vorbi, așadar, de un pesimism relativ, practic, care se deosebește de pesimismul absolut și teoretic al filosofilor moderni, întemeiat pe panteism. În pesimismul relativ al Ecclesiastului rămâne un principiu curat de optimism în credința în Dumnezeu. Această credință conține încrederea în viață, în fericire, fiindcă lumea și omul sunt creatura unei Ființe infinite și infinit de bune, de unde izvorăște tot binele. Pe când pentru pesimiștii moderni, viața este prin excelență rea, legată de durere, ca opera unei evoluții oarbe, pentru autorul Ecclesiastului viața prezintă oferă bucurii însemnate. Pe când concluziile pesimiștilor moderni duc la disperare, la apatie și la nihilism, concluziile Ecclesiastului termină prin recomandarea folosirii moderate a bunurilor îngăduite de Dumnezeu.

3- Epicureism. Ecclesiastul este acuzat că învață epicureismul în sensul folosirii bunurilor pământești numai pentru plăcere, care ar fi singurul scop al vieții. Pentru om nu este alt bun sub soare decât ca să mănânce, să bea și să se desfășoare (Ecc 8, 18; 2, 24; 3, 12; 3, 22; 5, 17; 9, 7).

Contextul arată clar cum trebuie înțeleasă astfel de afirmație. Bunurile pământești vin din mâna lui Dumnezeu, Care îngăduie folosirea lor prin cumpătare. Pentru orice abuzuri, omul însă va trebui să fie judecat (2, 24; 5,17-18; 11, 9). Că plăcerile nu sunt un scop în sine, se vede și din aprecierea lor, fiind numite deșertăciune. Ecclesiastul subordonează plăcerea ascultării de Legea dumnezeiască, după care trebuie să se orienteze omul înțelept. Folosirea plăcerilor trebuie să fie îmbinată cu pietate (cu frica de Dumnezeu).

Trebuie să avem în vedere, când judecăm doctrina Ecclesiastului despre valoarea bunurilor materiale, că ne aflăm pe terenul Vechiului Testament, când Revelația divină progresează treptat, ridicându-i pe oameni, încetul cu încetul, până la cele mai înalte idei.

4. Fatalism. Ecclesiastul este acuzat și de fatalism, pentru că toate le-ar supune unei cercetări oarbe (9, 11; 6, 10; 2, 14-16; 3, 14-15). Soarta omului și a lucrurilor ar fi hotărâte de mai înainte.

Cu toate că autorul preamărește puterea cea nemărginită a lui Dumnezeu, el nu tăgăduiește prin aceasta libertatea omului. Nu e fatalist acela care amintește omului că Dumnezeu îl va judeca (3,17; 14, 9; 12,14). Fatalismul nu se împacă cu glorificarea Providenței dumnezeiești, cum face Ecclesiastul (5, 5). Ideile despre bine și rău, despre datorie și responsabilitate și despre judecată presupun, în chip necesar, libertatea omenească. Nu poate fi numită fatalism nici învățătura despre transcendența planului divin, care nu poate fi scrutat de om numai din curiozitate.

5. Erori cu privire la concepția despre sufletul omului. Ecclesiastul este acuzat de învățătura că sufletul omului nu este nemuritor și de faptul că el nu recunoaște nici o diferență între pieirea oamenilor și a animalelor (Ecc 3, 19-21):

„...că faptul fiilor omului
și faptul dobitoacelor
în sine lor sunt un singur fapt;
cum e moartea unuia, așa-i și moartea celui alt;
și'n unul, și'n altul e aceeași suflare.
Prin ce e omul deasupra dobitocului?:
prin nimic, căci toate sunt deșertăciune.
Toate se duc în același loc;
toate din țărâna s'au făcut
și toate în țărână se vor întoarce.
Cine oare știe dacă suflarea fiilor omului se urcă'n văzduh
sau dacă suflarea dobitoacelor se coboară'n pământ?” (3, 19-21).

Este limpede că în acest text autorul face o paralelă între oameni și dobitoace: și unii, și alții sunt destinați morții. Asemănarea dintre ei se cuprinde în destinul comun: moartea fizică. Versetul următor (3, 21) pare că exprimă, cel puțin, o îndoială despre nemurirea sufletului: cine știe că suflarea (sufletul, duhul) fiilor oamenilor se suie și cel al dobitoacelor se coboară în pământ? Dacă se explică corect cuvintele Ecclesiastului (3, 21), rezultă credința în nemurirea sufletului. Cuvântul *iada* = a ști, mai înseamnă și a lua aminte. „Cine știe?” nu exprimă o îndoială, ci înseamnă mai degrabă o admirație. Prin urmare, versetul 3, 21 are înțelesul: cei puțini cu atenție iau în considerare că sufletul oamenilor se suie, iar sufletul animalelor se coboară. Sensul pasajului întreg (3, 18-21) este: „Deși oamenii și animalele, cu privire la corpul lor, au același sfârșit și, după aparență, același suflu vital, totuși între ei este o mare deosebire, care spre durere, puțin o iau în seamă, neconsiderând că spiritul omului se suie la Dumnezeu și rămâne la Dânsul, iar sufletul animalului împreună cu corpul său se coboară la pământ și pierie” (V. Tarnavski, op. cit., p. 542).

Înțelesul de mai sus reiese și din faptul că Ecclesiastul nu se poate contrazice, în capitolul 9, 10 el afirmă categoric supraviețuirea sufletului omenesc. Chiar în capitolul 3 se explică, implicit, nemurirea prin cuvintele: „și durată le-a dat-o El în inima lor” (3,11). În 3,17, Ecclesiastul vorbește despre judecata lui Dumnezeu care se va face asupra celor drepti și asupra celor păcătoși, fapt care presupune supraviețuirea unora și a altora. Explicit vorbește Ecclesiastul despre nemurirea sufletului în 12, 7 (duhul omului se întoarce la Dumnezeu Care l-a dat).

În sfârșit, amintim că sunt o seamă de exegeți care susțin că autorul Ecclesiastului ar fi fost influențat, în oarecare măsură, de filosofia greacă (sistemul lui Heraclit, aristotelism, stoicism). Acești exegeți datează originea cărții într-un timp destul de târziu (epoca greacă). Doctrina Ecclesiastului nu se deosebește însă, esențial, de cea a altor autori din Vechiul Testament. Prin urmare, diferitele rostiri se pot înțelege și explica pe baza cunoștințelor din alte cărți ale Vechiului Testament. Peste tot, concepția despre viață a Ecclesiastului se întemeiază pe ideea unui Dumnezeu personal, ceea ce nu a cunoscut filosofia greacă. Unele asemănări de exprimare pot fi socotite ca ceva accidental. Nu se poate vorbi despre oarecare împrumuturi directe din izvoare străine.

Bibliografie

Podechard, E., **L'Ecclesiaste**, Paris, 1912; Herzberg, H. D., **Der Prediger**, Leipzig, 1932; Manresa, E.M., **Ecclesiastes**, Barcelona, 1933; Heller, M., **Der Prediger**, Tiibingen, 1940; Neaga, N., **Ecclesiastul**, Sibiu, 1941; Gordis, R., **The Wisdom of Ecclesiastes**, New York, 1945; Weber, J., **Iob et Ecclesiaste**, Paris, 1947; Bea, A., **Liber Ecclesiastae qui ab Hebraeis dicitur Qohelet**, Roma, 1950; Grisberg, H. L., **Studie in Quoholet**, Londra, 1951; Power, A. D., **Ecclesiastes on The Preacher a new translation with introduction, notes, Glossary**, Londra, 1952; Gordis, R., **Kohelet, The man and his world**, New York, 1956; Strobel, A., **Das Buch Prediger (Kohelet)**, Dusseldorf, 1964.

6. Cântarea Cântărilor.

a. Numele și unitatea cărții

Cântarea Cântărilor este traducerea titlului ebraic ,תהי תי שיר הששיר, în grecește Ὕμνα ασμάτων, în latinește „Canticum canticorum”. În limba ebraică repetarea aceluiași cuvânt, care înseamnă o cantitate, este unul din felurile exprimării superlativului. Deci, potrivit regulilor limbii ebraice, prin „Cântarea Cântărilor” înțelegem o cântare sublimă, o cântare superioară oricărei cântări, o cântare care întrece prin frumusețe pe toate celelalte”.

Însuși titlul cărții ne arată că ea cuprinde un singur poem. Aceasta se desprinde și din caracterul intern al cărții. De fapt, în întreaga compoziție revin aceleași imagini, același fel de a vorbi, aceleași asemănări, puțin obișnuite în alte cărți. Peste tot aceleași sunt persoanele care vorbesc. Același mire care se compară cu Solomon sau cu regele, aceeași mireasă, același cor al fecioarelor din Ierusalim. Prin aceasta se exclude părerea unor exegeți raționaliști (Siegfried, Haupt, Budde), care consideră Cântarea Cântărilor drept o colecție de cântece populare, recitate cu ocazia unor serbări nuptiale la evrei. Tot așa de fără valoare este părerea acelor critici care afirmă că ar fi vorba despre colecția unor bucăți separate, a căror grupare nu ar avea nimic sistematic (L. Gauthier).

Exegeții radicali, care văd în Cântarea Cântărilor niște cântări de nuntă, se bazează pe obiceiurile păstrate și azi la țărani din Hauran. Pot acești exegeți să susțină că au existat astfel de obiceiuri, cu 2000 de ani înainte, la evrei? Nicidecum.

Cât privește unitatea cărții, răspundem celor ce văd în ea niște cântece adunate fără ordine și metodă, că nu voim să susținem o unitate riguroasă, cum se vede în poemele din țările europene.

În Cântarea Cântărilor este vorba mai curând despre o unitate în felul orientalilor, care există mai mult în ideea generală, decât în desfășurarea ei în părțile speciale. Exemplu: iubirea reciprocă între mire și mireasă simbolizează iubirea între Iahve și poporul Său.

b. Interpretarea Cântării Cântărilor

Pentru a înțelege cuprinsul cărții trebuie să ne dăm seama mai întâi despre interpretarea ei, care este o chestiune esențială pentru stabilirea sensului scrierii.

a) Origen, cu drept cuvânt, explică titlul cărții Cântarea Cântărilor în sensul unei cântări cu totul desăvârșite, în comparație cu explicarea altor substantive compuse. De ex.: Sfânta Sfințelor = partea cea mai sfântă a sanctuarului (Iș 36); Servul servilor = servul cel mai de jos (Fc 9, 25); Sfântul Sfinților = Cel mai sfânt (Dt 10, 14), Origen, în Cant. Cantic, omilia I (Migne, P. G., XII, col. 27).

Fără îndoială, Cântarea Cântărilor prezintă un caracter cu totul special. De aceea interpretarea ei s'a părut totdeauna un lucru destul de greu. Se știe că pentru acest fapt, la evrei, în secolul I al erei creștine, Cântarea Cântărilor era oprită să fie citită de tineri (Origen, **Prolog. în Cântarea Cântărilor**, Migne, PG, 68, 669). Numeroasele sisteme de interpretare propuse se reduc la trei principale: a) interpretarea literară, b) interpretarea mistică sau tipică, c) interpretarea alegorică.

a) Interpretarea literară. Exegeții raționaliști susțin că poemul de față trebuie interpretat în sens propriu literar. Toți sunt de acord asupra principiului: poezia cântă o iubire omenească. Pentru unii este vorba despre căsătoria lui Solomon cu fiica regelui Egiptului sau cu Sulamita; pentru alții, iubirea dintre un păstor și o păstorită. Unii văd în poezie elogiul iubirii adevărate și sincere, superioară pasiunilor senzuale: poetul ar cânta fidelitatea conjugala sau monogamia. După Renan, tema cârții ar dezvolta istoria răpirii unei tinere, logodită cu un țaran din satul său și transportarea ei în haremul lui Solomon. Cu toate farmecele regelui, ea rămâne credincioasă logodnicului, căruia îi este redată până la urmă. Tot de interpretarea literară ține și părerea acelor care văd în „Cântare” o colecție de cântece nupțiale. Cei mai vechi partizani ai interpretării literare au fost Șamai și discipolii săi, care, în epoca Mântuitorului, pretindeau că această „Cântare” ar fi un poem pur uman, neinspirat. Această opinie era în contradicție cu tradiția generală iudaică. Eroarea lui Șamai, care opina pentru excluderea din canon a „Cântării”, a fost condamnată în anul 90 al erei creștine, într'un sinod prezidat de Rabi Eleazar (Ben Azaria), între creștini, primul care a înțeles Cântarea Cântărilor în sens propriu literar a fost Teodor de Mopsuestia (360-429). El vede în „Cântare” un epitalam compus în onoarea celebrării căsătoriei lui Solomon cu fiica faraonului. Interpretarea literară a lui Teodor de Mopsuestia, care înșiră „Cântarea” între cântecele erotice profane, a fost condamnată la Sinodul II Ecumenic din Constantinopol și Sinodul V Ecumenic de la 553- Interpretarea literară este exclusă și prin faptul că poemul a fost admis în canon atât de evrei, cât și de creștini, ca o carte inspirată. Interpretarea literară nu e compatibilă cu învățătura despre inspirație. Nu se poate cugeta că Dumnezeu a inspirat o lucrare de cuprins pur profan. Dumnezeu nu poate inspira scrieri cu teme erotice. Examinarea atentă a cârții conduce la aceeași concluzie. Cântarea Cântărilor, explicată în sens literar, propriu, devine un monument de incoerențe. Cum se poate vorbi despre Abișag Sulamita sau despre fiica lui Faraon astfel: Mireasa este născută sub un măr, ea paște caprele cu alți păstori, păzește viile fraților săi, caută pe iubitul său noaptea pe ulițele Ierusalimului, este bătută de paznici. Mirele este când un rege, când un păstor.

Judecata foarte aspră rostită de Teodoret împotriva explicării lui Teodor de Mopsuestia poate fi aplicată și tuturor exegeților radicali moderni, care explică Cântarea Cântărilor în sens literar: „*Ei iscodesc fabule, care nu-s demne nici de babe delirante, dacă zic că Solomon cel înțelept ar fi scris acestea despre sine însuși și despre fiica lui Faraon, sau dacă, în locul fiicei lui Faraon, iscodesc pe Abișag Sulamita*”.

b) Interpretarea tipică (mistică). După cei ce susțin această interpretare, Cântarea Cântărilor ar avea un sens dublu: în sens literar propriu ar celebra căsătoria lui Solomon cu Sulamita sau cu fiica lui Faraon, iar în sens tipic (spiritual), iubirea lui Dumnezeu pentru poporul Său sau iubirea lui Hristos pentru Biserică. Primul care a imaginat această explicație se pare că a fost Honoriu (secolul XII). Reprezentantul cel mai de seamă al acestei opinii a fost Bossuet, urmat de exegeții catolici Calmet, Zapletal, Hontheim, Miller și de protestanți ca Franz Delitzsch, Zschkler. Interpretarea tipică sau mistică se pune în contradicție cu tradiția, care, în chip unanim și cu cea mai mare claritate, afirmă caracterul alegoric al poemului. Interpretarea tipică prezintă mai multe dificultăți:

a) Ea nu păstrează îndeajuns caracterul sacru al cârții.

b) Sensul tipic trebuie să se sprijine în chip necesar pe sensul literar, dar aici în carte nu există un sens propriu literar.

c) După Bossuet, căsătoria lui Solomon ar fi aici tipul logodirii lui Hristos cu Biserica Sa. Dar un tip biblic nu se presupune, ci trebuie dovedit prin Sfânta Scriptură sau prin Tradiție. Nici Sfânta Scriptură, nici Sfânta Tradiție n'a înfățișat căsătoria lui Solomon ca un fapt tipic (Verdunoy). Prin urmare, interpretarea tipică n'are nici o bază.

c) Interpretarea alegorică. Interpretarea alegorică este urmată de tradiția cea mai veche, atât cea iudaică, cât și cea creștină. Cu alte cuvinte, acest poem este esoteric, adică ascunde o învățătură superioară sub o formă comună. Iudeii n'ar fi primit cartea în canon între cărțile sfinte, dacă ar fi interpretat-o în sens literar propriu. Pentru a cunoaște sensul Cântării Cântărilor, trebuie să cunoaștem interpretarea tradițională. Tradiția creștină este numai o adaptare a tradiției iudaice.

Istoria exegezei iudaice arată aproape o unanimitate izbitoare cu privire la caracterul alegoric al Cântării Cântărilor: sub chipul căsătoriei ireale a lui Solomon, poemul cântă uniunea tainică a lui Dumnezeu (Iahve) cu poporul Său. Această inteipretare simbolică e păstrată din timpurile cele mai vechi în cartea apocrifă a IV-a a lui Ezdra (5, 24-26 și 7, 26), apoi în Talmud, în Targum, în Comentariul lui Saadia (secolul X) și Zohar. a. în general, tradiția iudaică vede în Cântarea Cântărilor o istorie alegorizantă (Jouon). Din tradiția iudaică trebuie să reținem simbolismul profund al Cântării, dar nu în sensul unei istorii alegorizante a poporului Israel (Verdunoy).

Renumita școală a lui Hilel învăța această explicare alegorică. Interpretarea alegorică este oficială în Sinagogă (Halevy). Origen a moștenit interpretarea alegorică de la iudei, însă a modificat-o. Ieronim a popularizat-o în Biserica latină.

Peste tot, tradiția patristică este favorabilă interpretării alegorice. Teodor de Mopsuestia este singura excepție, căci a susținut o părere personală. Mulți exegeți moderni ca Lagrange, Dhorne, Cornelly ș. a. preferă interpretarea parabolică unei interpretări strict alegorice. După aceștia, aici am avea o parabolă alegorizantă, în astfel de compoziții, ca și în parabola propriu-zisă, lecția decurge din ansamblul istorisirii diferitelor amănunte, care figurează pentru ornamentație și punere în

Studiul Vechiului Testament



scenă. Amândouă nu trebuie explicate în mod simbolic special. De aceea e de prisos a căuta misterii în sentințele și descrierile cele mai amănunțite. Acestea din urmă servesc doar a da ideii conducătoare mai mult colorit, mai multă viață. Parabola alegorică a „Cântării” putea fi ușor înțeleasă de cititorii evrei, simbolul uniunii conjugale fiind consacrat în Biblie pentru a înfățișa raportul lui Iahve cu poporul Său (Jouon).

Metafora fundamentală a Cântării se regăsește în mai multe locuri din profeții (Osea capitolul 2; Ieremia 3,1 ș. u.; Iezechiel 16; Isaia 54, 5; Ps 45/44). În aceste locuri comunitatea teocratică este înfățișată ca logodnică a lui Dumnezeu. Adeseori păcatul idolatriei este numit adulter, desfrânare. Contrastul între evocările pline de afecțiune din gura mirelui și rezerva extremă a miresei, care se mulțumește numai cu expresia „iubitul meu”, este foarte izbitor. Nu se poate explica decât prin alegorie. Israel, deși ridicat la demnitatea de mireasă a lui Iahve, nu poate uita distanța infinită care îl desparte de Dumnezeul slavei (Joiion).

Pe când interpretarea alegorică tradițională rabinică se bazează pe sensul literar metaforic (alegoric): simbolul căsătoriei înseamnă iubirea lui Iahve pentru poporul Său, interpretarea alegorică creștină vede în mire pe Hristos, iar în mireasă Biserica Sa, bazându-se pe sensul mistic (tainic) al cuvintelor. De fapt sensul literar metaforic al cântării nu se referă în mod direct la unirea lui Hristos cu Biserica Sa, fiindcă o astfel de metaforă ar fi fost neînțeleasă de primii cititori ai cărții. Dar, întrucât Vechiul Testament, în liniile sale mari, prefigurează pe cel Nou, tot așa și unirea lui Iahve cu poporul Său (Israel) poate prefigura unirea strânsă și mai perfectă a lui Hristos cu Biserica Sa. Prin urmare, „Cântarea” în sens literar metaforic celebrează unirea lui Iahve cu poporul Israel, iar în sens tainic, spiritual, unirea lui Hristos cu Biserica. Formularea interpretării alegorice în sens creștin se întemeiază, așadar: 1. pe caracterul tipic al Vechiului Testament, 2. pe faptul că Sinagoga este privită ca icoana Bisericii creștine și 3. pe faptul că în Noul Testament sunt multe texte unde căsătoria este înfățișată drept simbol al raportului lui Hristos cu Biserica. Astfel, Mântuitorul se numește Mirele (Matei 9, 15), iar Ioan Botezătorul prietenul Mirelui (Ioan 3, 29). În două parabole Iisus compară împărăția Sa cu un ospăț de nuntă (Matei 20, 1-10 și 19, 79; 21, 2-9).

În chip cu totul clar, Sfântul Pavel îl prezintă pe Domnul drept Mirele, iar Biserica drept mireasă (Ef 5, 22-32 - cf. 2 Par 11, 2). Apocalipsa, de asemenea, cântă nunta Mielului Divin cu Biserica, mireasa Sa (19,79). Din Vechiul Testament, Ps 45/44 a fost privit de Sfinții Părinți drept cheia care să servească pentru rezolvarea misterelor Cântării Cântărilor, al cărei cuprins este tratat pe scurt în acest psalm. În psalmul 45/44 se descrie, alegoric, nunta regelui mesianic.

La explicarea alegorică a Cântării trebuie observate regulile pe care poezii, de obicei, le urmează în dezvoltarea și împodobirea alegoriilor. Nu toate cuvintele mirelui și ale miresei trebuie aplicate direct și imediat la Hristos și Biserica Sa. Să nu se creadă că în toate frazele și cuvintele se cuprind misterii.

Cuprinsul Prin rezolvarea interpretării Cântării Cântărilor s'a soluționat, în același timp, și cuprinsul general al cărții. Dacă exegeții credincioși sunt de acord cu privire la cuprinsul general al cărții, totuși cu privire la determinarea mai exactă a lui și cu privire la determinarea formei există multe divergențe între ei. Aceeași lipsă de unitate există și cu privire la împărțirea cărții. Cartea cuprinde dialoguri și descrieri lirice, unite prin ideea fundamentală: uniunea lui Dumnezeu și a poporului Israel ca umbră și chip pentru unirea mai perfectă a lui Hristos cu Biserica.

Este foarte greu de deosebit totdeauna și exact urmarea ideilor și separarea precisă a scenelor. E și mai greu de precizat genul literar, fie în totalitate, fie în diferite părți. În tot cazul, în „Cântare” avem și elemente dramatice, dar și elemente lirice. Nicidecum nu poate fi privită Cântarea Cântărilor ca o dramă sau ca o colecție de cântece lirice în sensul strict al cuvântului. Diferitele împărțiri ale cărții pe baza cuprinsului sunt arbitrare și sunt în funcție de modul de interpretare a cărții.

c. Originea cărții

Titlul cărții și exegeții iudaici îi atribuie cartea lui Solomon. Situația descrisă în „Cântare” oglindește epoca lui Solomon (1, 5-5; 3, 7; 4, 4; cf. 3 Rg 5, 10; 10, 28). Tradiția veche, creștină, de asemenea, îi atribuie cartea lui Solomon. În această privință, nimeni n'a ridicat vreo îndoială. Chiar Teodor de Mopsuestia, deși tăgăduia caracterul religios al „Cântării”, totuși n'a tăgăduit originea solomonică a ei.

Criticii moderni socotesc titlul cărții drept o ficțiune literară, din cauza unor parsisme, aramaisme și grecisme care se constată în carte. Mai mulți exegeți împărtășesc acest punct de vedere (Miller, Goetsberger ș.a.). Cei mai mulți dintre ei se situează în cadrul punctului de vedere al vechii tradiții, deși consideră că inspirația cărții nu ar depinde de persoana autorului și recunosc că tradiția nu are caracter dogmatic. Deși argumentele contra tezei tradiționale, după care Solomon este autorul cărții, sunt destul de judicioase, totuși nu sunt însă atât de convingătoare încât să infirme tradiția. Putem deci admite că Solomon este autorul cărții.

Bibliografie

Neaga, N., *Cântarea Cântărilor*, Sibiu, 1931; Buzi, D., *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1950; Feullet, A., *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1953; Bea, A., *Canticum Canticorum*, Roma, 1953; Chouraqui, A., *Le Cantique des Cantiques*, Bruges, 1953; Gordin, R., *The Song of Songs*, New York, 1954; Schmskel, H., *Heilige Hochzeit und Hoheslied*, Wiesbaden, 1956; Barnes, O.L., *The Song of Songs*, Oxford, 1961; Robert, A. et Tournay, R., *Le Cantique des Cantiques, traduction et commentaire (Etudes Bibliques)*, Paris, 1963.

7. Plângerile lui Ieremia

a. Numele cărții

În Biblia ebraică cartea este numită după primul cuvânt al textului, „*eca*”- „*vai cum*”.

Septuaginta, Siriaca și Vulgata numesc cartea după cuprinsul ei. Cuvântul „Plângeri” este traducerea grecescului *θρήνοι* și a latinescului „*Lamentationes*”, care înseamnă o poezie elegiacă, o elegie asupra unei nenorociri publice sau private. În Vechiul Testament elegia se numește „*quina*”, expresie întrebuințată în mai multe rânduri în cărțile sfinte și care derivă de la verbul *quana* = a compune o poezie elegiacă. Fericitul Ieronim ne spune că, pe timpul său, iudeii numeau cartea *quinto*h (pluralul lui *quina*) = plângeri, lamentații.

b. Cuprinsul și genul literar

Cele cinci capitole ale scrierii corespund unui număr de cinci poezii elegiace, foarte înrudite între ele, prin care se deplânge ultima cădere a cetății Ierusalimului, a templului și a regatului Iuda. Din punct de vedere al structurii metrice și strofice, „Plângerile” se situează în primul rang între scrierile poetice ale poporului biblic. Cele 4 elegii de la început sunt scrise după genul specific al poeziilor elegiace, care, la evrei, aveau o structură metrică proprie.

Caracteristica poeziei elegiace ebraice (*quina*) se cuprinde în faptul că un stih mai lung alternează cu un stih mai scurt; un stih de trei accente se schimbă cu unul de două accente. Metrul elegiac se află în diferite locuri poetice ale Vechiului Testament, uneori numai pentru câteva versuri, alteori pentru bucăți mai întinse. În Cartea Plângerilor, capitolele 1-4, acest metru special este întrebuințat în chipul cel mai consecvent. În capitolele 1,2 și 3, strofa se compune din 6 stihuri. Stihurile 1, 3 și 5 sunt mai lungi decât celelalte trei: 2, 4 și 6.

Deci strofa se prezintă grafic, aproximativ, astfel:

1 1 1 / 1 1

În capitolul 4 strofele se compun numai din 4 stihuri, dar structura stihurilor este aceeași. În capitolul 5 nu întâlnim metrul elegiac. Aici stihurile sunt egale și strofa se compune numai din două stihuri. În capitolele 1-4 literele inițiale ale celor 22 stihuri constituie acrostihul. Cu alte cuvinte, cele patru poezii de la început sunt alfabetice. În primele două capitole fiecare distih și în capitolul 4

fiecare tristih începe cu litera inițială în ordinea alfabetului ebraic. Capitolul 3 înfățișează o construcție mai complicată și mai rafinată decât celelalte trei.

Astfel, în fiecare strofă a poeziei stihul prim, al treilea și al cincilea încep cu aceeași literă. Pe când cele patru poezii (capitolele 1-4) sunt alfabetice, capitolul 5 nu este alfabetic, dar numără 22 versete (strofe), care este cifra literelor alfabetului ebraic.

În prima elegie (capitolul 1), Ieremia zugrăvește nenorocirile Sionului și starea tristă, vrednică de plâns a cetății distruse, asemănând-o cu o mireasă văduvă, părăsită și redusă la starea de sclavie (1,1,11). Apoi, printr'un fel de personificare, Ierusalimul își descrie el însuși singurătatea și pustiirea sa, apelând la mila lumii și a lui Dumnezeu (1, 12, 22). În a doua elegie poetul arată rolul lui Dumnezeu în pedepsirea Ierusalimului. Cetatea este devastată, căderea este adâncă, frumusețea și puterea ei au fost distruse. În capitolul 2 însuși Domnul este înfățișat ca autorul calamității, care s'a aruncat ca un dușman și l-a înghițit pe Israel (2,1, 20). Poetul arată, apoi, că Ierusalimul e vinovat, profeții săi falși l-au înșelat, dușmanii săi și-au bătut joc de el. Poezia se termină printr'un îndemn: cetatea să-I adreseze lui Dumnezeu o rugăciune, făcând apel la îndurarea Lui (2, 11, 22).

În a treia elegie se exprimă suferințele personale ale lui Ieremia, în același timp și ca reprezentant al sentimentelor colective, trăite de popor. În capitolul 3,1-18 profetul zugrăvește, prin metafore variate și foarte expresive, suferințele sale din cauza nenorocirii poporului său. El se supune cu smerenie și exprimă nădejdea în îndurările dumnezeiești (2, 10, 39).

Dumnezeu, în mânia Sa, a făcut din Iuda oprobriul tuturor, din cauza păcatelor sale, ceea ce îl face să suferă pe profet (3, 40-59).

În sfârșit, profetul se roagă ca Iahve să aibă milă de el, căci el vorbește în locul alor săi, și să vină în ajutor (3, 51, 66).

În elegia a patra, capitolul 4, se descriu mai ales aspectele exterioare ale dezastrului Ierusalimului. Felurile clase ale populației sunt trecute în revistă: copii și sugari (4), bogații obișnuiți cu luxul (5), căpetenii (7-8), mame (10), toți sunt în prada foamei, a mizeriei și a disprețului.

Ierusalimul a căzut din cauza păcatelor profeților și ale preoților care au vărsat sângele celor drepti (12, 13).

Aceștia sunt acum risipiți (16), nimeni nu le-a venit în ajutor (17), chiar regele a fost luat captiv (20).

Edomul care s'a bucurat de nenorocirea Sionului va avea aceeași soartă (21). La urmă Sionul va fi mângâiat (22).

Elegia a cincea este o rugăciune fierbinte a profetului în numele poporului întreg. După ce expune încă o dată nenorocirea poporului înaintea lui Dumnezeu (5, 1-18), din cauza păcatelor sale, Ieremia termină poezia rugându-L pe Dumnezeu să nu se mânie și pedeapsa să o înceteze (5, 19-22).

Tradiția veche a Sinagogii și a Bisericii mărturisește că profetul Ieremia este autorul acestei scrieri. Această tradiție se întemeiază pe titlul poeziei în traducerea

Septuagintei și a Vulgatei. Tot așa afirmă istoricul Iosif Flaviu, Targumul lui Ionatan și Talmudul. Tradiția iudaică, în această privință, este mai veche decât traducerea Septuagintei și reproduce părerea cercurilor palestiniene, care a trecut apoi la Părinții din epoca creștină: Sfântul Epifanie, Fericitul Ieronim, Origen ș. a. Aceștia mărturisesc că, pe timpul lor, „Plângerile” au fost unite cu cartea profetului Ieremia.

c. Autenticitatea și canonicitatea cărții

Cartea a fost totdeauna privită drept canonică. Este citată ca atare de Sfântul Atanasie, de Sfântul Chirii din Ierusalim și de Canonul din Laodiceea. În unele consemnări ale cărților canonice se omit „Plângerile”, însă această omitere se explică ușor prin faptul că, atribuindu-i-se lui Ieremia, „Plângerile” se înțelegeau la un loc cu profeția, socotindu-se o singură carte.

Tradiția, care atribuie Plângerile lui Ieremia, este confirmată și prin unele asemănări de ordin literar între această scriere și profețiile aceluiași profet.

Astfel, amândouă scrierile se aseamănă în felul de a cita Vechiul Testament, în zugrăvirea metaforelor, în felul de a raporta nenorocirile poporului la aceleași cauze, în identitatea de sentimente, de expresii și chiar în repetări, același colorit în vorbire. Această afirmație se confirmă, bunăoară, comparând Plângerile 1, 8 ș. u. cu Ieremia 4, 30; 30, 21 ș. u. 26; Plângerile 1, 20 și 4, 13 cu Ieremia 8, 21 ș. u., 9, 16 ș. u.; 10, 19 ș. u.

Nu se poate, apoi, tăgădui că autorul „Plângerilor” n'a fost martor ocular al evenimentelor descrise. Îndeosebi aceasta se vede din capitoul 2 și capitoul 4.

Dimpotrivă, majoritatea criticilor moderni raționaliști și unii exegeți romano-catolici tăgăduiesc că Ieremia ar fi autorul Plângerilor. Cele cinci elegii ar fi, după ei, niște poezii anonime din epoci diferite. După L. Gauthier, Plângerile ar fi fost compuse de cinci autori diferiți, care s'ar fi inspirat, în compozițiile lor, din profețiile lui Ieremia și ei s'ar fi numărat printre discipolii și continuatorii profetului.

După E. Sellin, elegia 2 și 4 ar data de la începutul exilului și ar fi fost scrisă de un autor din jurul regelui Sedechia. Elegia întâi s'ar fi scris în Babilon în timpul captivității, a cincea s'ar fi compus în Ierusalim, ceva mai înainte de 520 î. H., iar a treia ar fi fost scrisă, de asemenea, de către un autor necunoscut, pe la sfârșitul secolului VI î. H. Argumentele criticilor sunt, rari ales, de ordin intern, privind fondul și forma. Astfel, grija meticuloasă a dispoziției metrice și strofice în Plângeri s'ar părea, după critici, că nu se potrivește cu felul simplu și, natural al profetului de a se exprima. De asemenea, atitudinea favorabilă față de egipteni (4, 17), și amintirea binevoitoare a lui Sedechia (4, 20) ar fi în dezacord cu gândirea profetului Ieremia. Apoi Ieremia, zic criticii, n'ar fi putut să se exprime așa: „Profeții lor nu vor afla revelații din partea lui Iahve”. Însăși neunitatea criticilor între ei, cu privire la originea Plângerilor, arată netemeinicia argumentelor lor. Unele mici divergențe față de cuvântările profetului se pot

explica prin schimbarea completă a situației și prin faptul că în Plângeri profetul Ieremia vorbește adesea nu în numele său propriu, ci în numele poporului, ale cărui sentimente el le interpretează. În Biblia ebraică, Plângerile au fost separate de cartea lui Ieremia numai din motive liturgice. Prin urmare, concepția tradițională despre originea Plângerilor este justificată îndeajuns, încât Ieremia, cu drept cuvânt, poate fi privit autorul Plângerilor.

d. Valoarea cărții din punct de vedere literar

Sub raport literar, Plângerile au fost întotdeauna prețuite pentru calitatea stilului plin de viață, de emoție sinceră și adâncă, pentru bogăția și strălucirea imaginilor, care îmbracă un număr mic de idei. Talentul scriitorului n'a fost stingherit de observarea alfabetismului. Sufletele necăjite au aflat totdeauna mângâiere în citirea și meditarea acestor elegii. În exil se pare că plângerile exprimau regretele și căințele celor captivi, iar după exil se știe că în fiecare an (9 Ab) era zi de post și se citeau Plângerile în sinagogi, în amintirea dărâmării Ierusalimului și a templului. Sentimentele de smerenie, de căință și de încredere în Dumnezeu sunt cultivate prin această carte, care și astăzi constituie o lectură interesantă și întăritoare pentru cei în suferință.

Bibliografie

Isopescu O. S., **Plângerile lui Ieremia, traducere și comentariu**, Cernăuți, 1909; Neaga, N., **Plângerile lui Ieremia și critica mai nouă**, Sibiu, 1930; Ringgren, H. et Weiser, A., **Das Hohelied, Klagelieder. Das Buch Ezechiel**, Göttingen, 1959; Rudolph, W., **Das Buch Rut, Das Hohelied, Die Klagelieder**, Gutersloh, 1962; Wurthwein, E., Galleng, K., Plöger, O., **Die fünf Megillot**, Tübingen, 1969.



D. Cărțile necanonice

Considerații generale

În Septuaginta și în alte traduceri vechi ale Bibliei se află, pe lângă cele 39 cărți cuprinse în Biblia ebraică, și unele cărți întregi sau adaosuri la câteva cărți din numărul celor 39. Aceste cărți din urmă, împreună cu adaosurile, au trecut și în traduceri mai noi, făcute direct sau indirect de pe textul Septuagintei. În regulă generală, traduceri oficiale ale Bisericii Ortodoxe cuprind, pe lângă cele 39 cărți, recunoscute drept canonice, și un șir de alte 10 cărți întregi și câteva suplimente la cele canonice. În traduceri românești, edițiile Sfântului Sinod din 1914, 1936 și 1944, aceste cărți din urmă sunt înșirate după cele canonice. Ele sunt numite în ediția din 1944 cărți și fragmente necanonice. Cărțile necanonice întregi sunt următoarele:

1) Tobit; 2) Iudita; 3) Baruh; 4) Epistola lui Ieremia; 5) Cartea a treia a lui Ezdra; 6) Înțelepciunea lui Solomon; 7) Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah; 8) 1 Macabei; 9) 2 Macabei; 10) 3 Macabei.

Suplimente (adaosuri) necanonice avem la următoarele cărți canonice:

a) La cartea Esterei: Visul lui Mardoheu, decretul lui Artaxerxes, rugăciunea lui Mardoheu și a Esterei, descrierea, mai pe larg, a intrării Esterei la rege, decretul lui Artaxerxes pentru apărarea iudeilor, explicarea visului lui Mardoheu;

b) La cartea lui Daniel: Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri, Istoria Susanei și Istoria idolului Bel și a balaurului.

c) La Iov: Despre originea lui Iov.

d) La Psalmi: Psalmul 151.

e) La cartea 2 Paralipomena: Rugăciunea lui Mânase.

După cuprinsul lor, scrierile necanonice le putem împărți în trei categorii: istorice, profetice, poetice.

Cele de cuprins istoric sunt: Tobit, Iudita, 3 Ezdra, 1, 2 și 3 Macabei, apoi adaosurile la cartea canonică Estera, la cartea lui Daniel: Istoria Susanei, Istoria idolului Bel și a balaurului.

Cărțile profetice sunt: Baruh și Epistola lui Ieremia.

Cărțile poetice sunt: a) de cuprins didactic: Înțelepciunea lui Solomon și Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah; b) de cuprins liric: Adaosurile la cartea lui Daniel: Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri, suplimentul la cartea Paralipomena: Rugăciunea lui Mânase și suplimentul la Psaltire: Psalmul 151.

Potrivit decretelor Sinoadelor și părerilor Sfinților Părinți, după cum s'a văzut în capitolul despre istoria canonului, următoarele momente sunt normative pentru aceste cărți: a) ele nu sunt inspirate; b) ele sunt folositoare și edificatoare; c) ele sunt superioare producțiilor literaturii profane; d) ele trebuie să facă parte din textul Bibliei; e) ele trebuie destinate ca lectură pentru catehumeni (V. Tarnavski).

Aceste cărți pot fi citite cu folos și de către oricare credincios pentru sporirea pietății. De aceea unele părți din aceste cărți s'au introdus și în cultul divin al Bisericii Ortodoxe.

Așa, capitolele 2-5, 10 din Înțelepciunea lui Solomon și capitolele 2 și 4 din Baruh se citesc ca paremii. Cântarea celor trei tineri (Dn 3, 24-90) servește ca bază pentru odele a VII-a și a VIII-a ale canonului. Aceeași cântare se citește în paremia Sâmbetei Mari, la Utrenie. Capitolul 7 din cartea a 2-a a Macabeilor este prelucrat pentru serviciul bisericesc de la 1 august. Rugăciunea lui Mânase se citește la Vecernia Mare. Cu toate că aceste cărți și suplimente servesc pentru zidirea sufletească a credincioșilor, ele totuși nu pot fi folosite pentru confirmarea autorității dogmatice.

Constatăm însă că în teologia ortodoxă nu există peste tot o poziție unitară față de aprecierea și denumirea acestor cărți.

Cei mai mulți dogmatişti și exegeți ruși și români, precum Filaret al Moscovei, Macarie, Onciul, Olariu, Melchisedec, Tarnavschi ș. a. le numesc „necanonice”, în sensul că nu sunt inspirate precum sunt cele 39 cărți. Sunt însă alți teologi, ca

de exemplu Bratiotis, care atribuie cărților amintite un oarecare grad de inspirație, numindu-le „deuterocanonice”.

O hotărâre a unui sinod panortodox ar fi foarte necesară în această privință.

Cărțile necanonice de cuprins istoric. 1. Cartea Tobit

Cuprins și caracterizare

Cartea Tobit istorisește cu multă artă istoria a două persoane cu numele Tobit și Tobie, tatăl și fiul. Tatăl se află printre exilații din Ninive și este un israelit evlavios, observator al Legii și temător de Dumnezeu. El și-a creat în Ninive o situație materială bună, venind în ajutorul conaționalilor săraci. Dar, după ce a trăit în belșug oarecare timp, Tobit este greu încercat, pierzând toate bunurile sale, împreună cu vederea. Nenorocitul se roagă lui Dumnezeu să-i trimită moartea (3,1). În același timp viețuia în Ecbatana o rudă a lui Tobit, cu numele Raguel. Acesta avea o fiică, Sarra, care pierduse șapte bărbați pe care demonul Asmodeu îi făcea să moară chiar în noaptea nunții. Pe când Tobit se ruga să moară, Sarra se ruga și ea în aceeași clipă ca Dumnezeu să-i ia viața. Ambele rugăciuni sunt primite de Dumnezeu. Îngerul Rafael este trimis să-l vindece pe Tobit și să o căsătorească pe Sarra cu Tobie, fiul lui Tobit (3,17). În acest scop, sub chipul unui tânăr, Rafael îl conduce pe Tobie în Ragheș din Media, unde tatăl său îl trimite să-i aducă banii împrumutați lui Gabael (4,1-6, 9). În Ecbatana, Rafael se abate pe la Raguel și cere mâna Sarrei pentru tânărul Tobie. Căsătoria este încheiată, iar demonul de astă dată nu poate face nici un rău tinerilor. În timpul cât a durat serbarea nunții, Rafael aduce banii de la Gabael din Ragheș, apoi îi conduce pe tinerii căsătoriți la Ninive. După aceasta Rafael se face cunoscut, zicând: „*Eu sunt unul Rafael, unul din cei șapte îngeri care aducși duc înaintea slavei Domnului*” (12,15). În urmă se face nevăzut. Tobit se roagă mulțumindu-I lui Dumnezeu, iar după moartea lui, fiul său Tobie pleacă la Ecbatana (13-14).

Cartea Tobit, la început, a fost scrisă în limba ebraică sau aramaică. Fericitul Ieronim mărturisește că a tradus această carte din limba caldaică (aramaică), cu ajutorul unui evreu. Cartea este scrisă pe la sfârșitul secolului III sau începutul secolului II î. H. Ea cuprinde îndoile de ordin istoric și dogmatic. Din punct de vedere istoric, cartea poate fi socotită drept o istorie pioasă. Sub raport dogmatic, descrierea îngerului Rafael care îi induce în eroare pe oameni, ca și descrierea demonului Asmodeu sugerează îndoile. De aceea, ea nu este considerată canonică de către Biserica Ortodoxă. Din punct de vedere moral, cartea Tobit prezintă învățături alese. Din carte transpare un duh de duioșie și de dragoste față de aproapele, sădește și sporește în cititor sentimente adânci și stimulează la fapte bune. Ca document istoric, cartea Tobit oglindește indirect starea politica și religios-morală a israeliților din captivitatea asiriană. Tobit poate fi socotită ca un cod al vieții familiale evlavioase.

2. Cartea Iuditei

Cuprins și caracterizare

Cartea își are denumirea de la persoana principală despre care vorbește această scriere. Regele „asirian” Nabucodonosor, după ce l-a învins definitiv pe Arfaxad, regele mezilor, îl trimite pe generalul său Olofern să cucerească țările de la vest de Eufrat (1-2). Acesta întâmpină o rezistență puternică la Betulia, cetate în Palestina de Nord. El o asediază, ca să o supună, prin sete și foame (3-6). Fiind pe punctul de a se preda, cetatea este salvată de Iudita, o văduvă pe cât de pioasă, pe atât de frumoasă. Ea are curajul să pătrundă în tabăra inamică și îndată câștigă încrederea lui Olofern. Folosindu-se de această împrejurare, ea îi taie capul, după un ospăț, și pleacă cu el în cetate. Dimineața asirienii aflând despre moartea conducătorului lor, o iau la fugă, fiind urmăriți de apărătorii cetății până departe, dincolo de hotarele țării. Iudita fu sărbătorită și onorată de poporul întreg. Ea a trăit în văduvie până la adânci bătrânețe (10-16).

Nu se știe data precisă a compunerii cărții. Probabil că ea a fost compusă în timpul Macabeilor (sec. II î. H.), cu scopul de a-i încuraja și a-i mângâia pe iudeii persecutați. Limba originală a cărții a fost cea ebraică sau cea aramaică, după cum se vede din caracterul lingvistic al traducerii grecești, păstrată în trei recenzii. Vulgata cuprinde o traducere făcută de pe un text aramaic.

În ce privește autoritatea cărții, observăm că sub raport geografic, cronologic și istoric există nepotriviri. În nici un caz nu se poate fixa timpul când s'au întâmplat evenimentele descrise aici. Cartea cuprinde inexactități evidente. Astfel Nabucodonosor este numit regele asirienilor, pe când în realitate el a fost regele babilonienilor. Apoi nici un rege med nu este cunoscut sub numele de Arfaxad. Greutățile istorice micșorează de asemenea valoarea istorică a cărții. Cetatea Betuliei nu-i menționată niciodată, nici de către autorii profani, nici de către scriitorii sfinți etc. Din cauza acestor nepotriviri și îndoile, cartea Iuditei nu este pusă în rând cu cărțile istorice canonice. Biserica Ortodoxă serbează amintirea Iuditei „*celei drepte*” în ziua de 7 septembrie.

Persoana principală din această carte, Iudita, se distinge prin caracterul său moral, prin eroismul și religiozitatea sa profundă, precum și prin patriotismul său deosebit. Totuși mijloacele de care ea se folosește pentru atingerea scopului nu sunt recomandate de morala creștină. Pentru întărirea și zidirea suflutească sunt valoroase și cuvântările Iuditei, rostite către căpeteniile Betuliei (Iudita 8, 11-27). Calitățile morale ale altor persoane descrise în carte, în contrast cu cele ale persoanelor păgâne, produc asupra cititorului admirație și umplu de însuflețire în vremi de primejdie.

3. Cartea a treia a lui Ezdra

Cuprins și caracterizare

Această carte necanonică, în traducerea grecească (Cod. Alex. și Vatic), se numește Cartea întâi a lui Ezdra, fiind așezată înaintea cărții canonice Ezdra, din cauză că începe cu istoria serbării Paștilor sub regele Iosua. Cartea canonică Ezdra începe, istoric, de abia din anul I al regelui Cyrus. Cartea 3 Ezdra se mai numește în Codex Alexandrinus $\acute{o} \text{ } \text{I}\epsilon\pi\epsilon\upsilon\varsigma$ = „preotul”. În Vulgata, Cartea 3 Ezdra nu face parte din textul Sfintei Scripturi, ci este ținută drept apocrifă. Această carte necanonică se numește a 3-a Ezdra, fiindcă în traducerea grecească și cea latină, Cartea lui Neemia era numită a 2-a Ezdra.

Cartea începe cu istoria lui Iosia și anume cu descrierea sărbătorii Paștilor, după ce regele acesta restabilise cultul și îndepărtase idolatria (cf. 4 Regi, capitolele 22-24). Expune apoi lupta cu regele Egiptului și moartea lui Iosia. Urmează istorisirea suirii pe tron a lui Ioahaz și depunerea lui, domnia cea rea a regilor Ioachim, Ioiachim și Sedechia, dărâmarea templului și a Ierusalimului, deportarea poporului în Babilon (capitolul 1). Se istorisește apoi suirea pe tron a lui Cyrus, permisiunea dată iudeilor de a se întoarce în patrie și de a rezidi templul, înapoierea obiectelor de cult, pâra samarinenilor împotriva zidirii templului, precum și decretul lui Artaxerxes de a se opri zidirea templului (capitolul 2). Urmează apoi disputa celor trei păzitori ai lui Darius despre întrebarea: „*Ce este mai tare decât toate?*”. În capitolele 3 și 4 se istorisește întoarcerea lui Zorobabel, înșirându-se familiile care s'au întors, precum și punerea temeliei templului de către Zorobabel și arhiereul Iosua. Se amintește apoi despre activitatea profeților Agheu și Zaharia, despre îndemnurile lor pentru continuarea zidirii templului (capitolele 6-7). În capitolul 8 se vorbește despre întoarcerea lui Ezdra în patrie, în anul al VII-lea al lui Artaxerxes. În sfârșit, se arată năzuința lui Ezdra de a desface căsătoriile contractate cu femei străine, de către preoți, leviți și laici (capitolul 9). Peste tot aproape, cartea a 3-a a lui Ezdra reproduce unele istorisiri din cele ce se află în cărțile canonice (Cronici, Ezdra, Neemia), cu adaosuri neînsemnate (capitolele 3-5).

Timpul compunerii cărții nu se poate determina precis. Cu probabilitate se poate constata existența ei în sec. I d. H., sau în sec. I î. H. Autorul, necunoscut, a avut în vedere să extragă acele părți din cărțile canonice cu unele interpolări, care aveau un caracter pios și edificator. Așa se arată drepturile și datoriile conducătorilor poporului (capitolele 4, 1-12), evitarea beției (3, 18-27) și a desfrâului (4, 24-31). În special se apreciază, în gradul cel mai mare, adevărul, și se arată domnia lui în lume. „*Tot pământul cheamă adevărul; cerul pe el îl binecuvintează; toate lucrurile se clatină și se cutremură de el, și nimic cu el nu*

e nedrept. Vinul e nedrept, regele e nedrept, nedrepte sunt femeile, nedrepți sunt fiii oamenilor și, ca atare, nedrepte-s toate lucrurile lor; în ele nu-i nici un adevăr și toate pier pe seama nedreptății lor. Adevărul însă durează și'ntotdeauna e puternic; el trăiește și rămâne puternic în veacul veacului. El nu caută la fața oamenilor și nu părtinește, ci tuturor le face ce e drept și ne reține de la tot ceea ce-i nedrept și rău; cu lucrarea lui, toți oamenii o duc bine; în judecata lui nimic nu e nedrept. Aceasta este tăria și împărăția și puterea și mărirea tuturor veacurilor. Binecuvântat să fie Dumnezeu adevărului!” (4, 36-40).

Origen, Ciprian și Augustin au admirat mult această vorbire despre adevăr. Fericitul Augustin vede în această profeție despre Hristos numai „adevărul” (**De civitate Dei 18, 3**)

4. Cele trei cărți ale Macabeilor

În traduceri grecești, cărțile Macabeilor sunt așezate în rând cu cărțile istorice, după Tobit și Iudita. În traduceri românești și slavone, ca și în textul Vulgatei, ele ocupă locul penultim sau ultim în șirul cărților Vechiului Testament. Cărțile au numirea de la numele persoanelor principale, descrise mai ales în Cartea întâi și a doua. Cartea a treia a Macabeilor tratează despre o problemă cu totul deosebită de cea a celor două cărți prime.

Numele Macabeilor derivă de la *macab* sau *macaba* = ciocan. Acest nume s'a primit de la al treilea fiu al preotului Matatia, Iuda, pentru vitejia și biruința lui asupra dușmanilor. Mai târziu, numele Macabei a fost purtat de toți acei iudei care, începând de la Matatia, au apărat credința strămoșească împotriva asupritorilor sirieni.

a. Cartea întâi a Macabeilor

În această carte se descriu luptele iudeilor, sub conducerea Macabeilor împotriva sirienilor, pentru credința strămoșească și independența politică.

Cuprinsul cărții începe cu o schiță asupra cuceririlor lui Alexandru cel Mare, după a cărui moarte imperiul se împarte între generali săi credincioși (1, 1-9). Autorul face apoi, imediat, trecerea la timpurile grele de sub Antioh IV Epifan (175-164 î. H.). Epoca domniei Ptolemeilor (324-198 î. H.), primele decenii ale domniei Seleucizilor (198-175 î. H.), precum și istoria iudeilor din acest timp este trecută cu vederea.

Sub Antioh IV Epifan izbucnește o răscoală din cauza persecuției religioase. Acest eveniment face începutul propriu-zis al cărții întâi a Macabeilor. Antioh

Studiul Vechiului Testament



Epifan, după ce-l învinse pe Ptolemeu, regele Egiptului, veni în Ierusalim, profană templul, jefuindu-l de toate obiectele prețioase și de toate averile, săvârșind în același timp un măcel îngrozitor (175 î. H.). După doi ani, el cucerește prin înșelăciune Ierusalimul, întărește cetatea lui David și așază aici o garnizoană de sirieni. Pe lângă acestea, Antioh încearcă să introducă cu forța idolatria, pedepșindu-i cu moartea pe toți cei care rămăneau statornici în credința strămoșească (1, 10-57).

Preotul Matatia, împreună cu cei cinci fii ai săi: Ioan, Simon, Iuda (Macabeul), Eleazar și Ionatan, se ridică împotriva asupritorilor, punându-se în fruntea poporului credincios, îndemnându-l să lupte pentru credința și libertate. Se descriu apoi primele succese războinice ale Macabeilor și moartea preotului Matatia (capitolul 2). După moartea lui Matatia, Iuda urmează la conducerea poporului, care prin mai multe biruințe obține libertatea cultului (166-161 î. H.). Iuda îi învinge pe comandanții sirieni Nicanor, Gorgias și Ptolemeu, ocupă Ierusalimul și sfințește templul (165 î. H.). într-o luptă victorioasă, Iuda moare ca un erou (3, 1 - 9, 22).

La conducerea poporului urmează fratele său mai tânăr, Ionatan (161-143 î. H.). în persoana sa, Ionatan întrunește demnitatea de arhiereu și cea de principe. După 18 ani de domnie, el este omorât cu perfidie de către Trifon (9, 23 - 12, 53). Urmașul său este Simon, care izbutește să obțină pentru poporul său libertatea politică (13). în familia acestuia se declară ereditară arhieria și demnitatea de principe. După o domnie pașnică, Simon este ucis de ginerele său (capitolul 13, 16). După moartea lui Simon, a urmat, ca principe și arhiereu, fiul său Ioan (Hircan). Cu aceasta se încheie cartea întâi a Macabeilor în care se expune istoria poporului iudeu de la 175 la 125 î. H.

b. Cartea a doua a Macabeilor

Această carte nu este o continuare a celei dintâi. în general, ea este o paralelă a celei dintâi, dar cuprinde o epocă mai restrânsă. Cartea a 2-a a Macabeilor începe istorisirea ceva mai înainte de anul 175 î. H., anume menționând episodul despre încercarea lui Eliodor de a prăda templul din Ierusalim (176 î. H.) și terminând expunerea ceva mai înainte de moartea lui Iuda Macabeul (161 î. H.). Cartea are drept introducere două scrisori ale comunității iudaice din Ierusalim, adresate celei din Egipt, împreună cu o prefață a autorului (2, 19-32), în care se expune scopul cărții. în cele două scrisori (1, 1-10 și 1, 11 - 2, 18), iudeii din Egipt sunt încurajați și îndemnați să serbeze sărbătoarea sfințirii templului și a focului sfânt. în prefață, autorul mărturisește că expunerea istorică ce urmează poate fi privită ca un extras din opera lui Iason (2, 19-33).

I. Autorul expune evenimentele ce au premers răscoalei Macabeilor. El istorisește despre faptul conservării miraculoase a tezaurului templului sub Seleuc al IV-lea, predecesorul lui Antioh al IV-lea Epifan. Mai relatează apoi despre

transmiterea demnității arhierești lui Iason, fratele mai tânăr al arhiereului Onia despre înlăturarea lui Iason de către Menelau, despre uciderea lui Onia, despre cucerirea Ierusalimului de către Iason, fostul arhiereu, și despre jefuirea templului de către Antioh Epifan (capitolele 3-5).

Istorisirea continuă apoi cu descrierea persecuțiilor suferite de iudei sub Antioh al IV-lea și îndeosebi se stăruie asupra istorisirii martiriului bătrânului Eleazar și al celor șapte frați Macabei, împreună cu maica lor (capitolele 6-7). în continuare, se descrie biruința lui Iuda asupra lui Nicanor și se istorisește despre moartea lui Antioh și despre curățirea templului (8-9).

II. Autorul, mai departe, descrie luptele lui Iuda împotriva lui Antioh al V-lea Eupator și Demetriu I Soter, biruința asupra generalilor Lisias și Nicanor, precum și despre fixarea zilei lui Nicanor la 13 Adar (capitolele 10, 10 - 15, 36). într'un scurt epilog, autorul cere îngăduința cititorilor săi (15, 37-39).

c. Cartea a treia a Macabeilor

Cuprinsul acestei cărți n'are nimic comun nici cu epoca, nici cu persoanele Macabeilor. De aceea denumirea cărții nu se raportează la cuprinsul ei. Scrierea cuprinde descrierea unei persecuții de pe timpul regelui Ptolemeu Filopator (221-214 î. H.) împotriva iudeilor din Egipt. Acest rege, în timpul expediției sale militare în Siria, în trecerea sa prin Ierusalim, a voit să între în Sfânta Sfințelor. Fiind împiedicat în chip miraculos, el se aprinde de mânie și hotărăște să se răzbune pe iudeii din Egipt. întorcându-se în Alexandria, regele ordonă ca să fie adunați în Alexandria toți iudeii din cetățile Egiptului și să fie striviți de elefanți (capitolele 1-3). Iudeii adunați au fost închiși într'un hipodrom și s'a hotărât o zi pentru nimicirea lor. De trei ori planul regelui a fost zădărnicit. Prima dată regele adoarme adânc și nu se deșteaptă ca să ia parte la spectacol. A doua oară el uită de hotărârea sa, iar a treia oară, elefanții se îndreaptă asupra ostașilor regelui, strivind în picioare pe oricine le venea înainte. Dându-și seama că iudeii sunt ocrotiți de către Dumnezeu, regele renunță la planul său, îi eliberează pe iudei și-i ia sub ocrotirea sa (4-7).

d. Originea cărților Macabeilor

Cartea întâi a Macabeilor, după câte se cunoaște, a fost scrisă în evreiește de către un iudeu din Palestina. Lucrul acesta îl amintesc Origen și Fericitul Ieronim. Originalul pierdut a fost înlocuit cu un text grecesc, care cuprinde o mulțime de ebraisme.

Tempul compunerii cărții se poate fixa pe la sfârșitul domniei lui Ioan Hircan (cam pe la 104 î. H.).

A doua carte a Macabeilor, dimpotrivă, a fost scrisă în grecește de la început de către un iudeu elenist. Lucrarea nu este originală și personală, ci este, după

cum am arătat, un rezumat dintr-o operă mai mare cu privire la epoca Macabeilor, scrisă de către Iason Cirineanul (cinci cărți). Data compunerii cărții nu poate fi stabilită cu precizie. În tot cazul, ea a fost scrisă mai târziu decât evenimentele pe care le relatează. În general, se susține că ea a fost compusă înainte de anul 70 d. H. Persoana autorului e necunoscută, dar locul viețuirii sale trebuie să fi fost Egiptul, după cum se vede din limba greacă folosită în mod corect.

Cartea a 3-a a Macabeilor a fost scrisă, de asemenea, numai în limba greacă. Limba și cuprinsul cărții arată că ea este o producție a iudaismului egiptean. Locul scrierii este Alexandria, care este descrisă și menționată des. Persoana autorului nu e cunoscută. Despre timpul compunerii nu se poate preciza ceva sigur.

e. Valoarea istorică și doctrinară a cărților Macabeilor

1. Despre prima carte a Macabeilor se spune, cu drept cuvânt, că este scrierea cea mai bună din punct de vedere istoric. Ca palestinian, autorul a cunoscut foarte bine împrejurările în care s-au petrecut evenimentele descrise. Afară de aceasta, el a trăit foarte aproape de ele. Autorul citează foarte multe documente oficiale, în mare parte citate oficial, ceea ce arată că valoarea istorică a cărții trebuie să fie apreciată. Ea „*este unul din izvoarele cele mai prețioase pe care le avem despre istoria poporului biblic*” (E. Schurer 3, 8).

Nota religioasă domină toată expunerea, iar cititorul este însuflețit de o încredere pioasă. Totuși impresiile cititorului se cuprind în faptele înseși mai curând decât în felul cum ele au fost înfățișate. Felul de prezentare a evenimentelor istorice se apropie de cel al operelor de istorie profană, mai ales prin lipsa unor preocupări religioase și morale, puse în serviciul unei teze fixate mai înainte.

Iosif Flaviu folosește cartea întâia a Macabeilor ca un ghid în istoria epocii Macabeilor. Cartea nu-i lipsită nici de anumite erori. De exemplu: autorul afirmă că „*dintr-o scriere despre Spartani și Iudei s'a aflat că Spartanii și Iudeii sunt frați și că ei sunt din neamul lui Avraam*” (12, 21).

Ca o notă caracteristică a cărții se observă lipsa completă a numelor dumnezeiești. Se pare că autorul s'a ferit să întrebuințeze numele lui Dumnezeu, Iahve. În spiritul targumelor și al Talmudului, el a întrebuințat termenul „cer” în locul numelui Iahve. Pentru zidirea sufletească a credincioșilor, foarte instructive sunt iubirea și entuziasmul Macabeilor pentru împlinirea Legii strămoșești (1 Mac 1, 63; 2, 48). Demn de toată lauda este zelul și energia lui Matatia și a fiilor săi pentru credința lor religioasă, precum și sacrificiile și faptele lor mărețe în vederea unor scopuri superioare.

2. A doua carte a Macabeilor nu e compusă cu aceeași obiectivitate ca cea dintâi. Se constată imediat că autorul n'are intenție numai să istorisească faptele, ci, mai ales, urmărește un scop de zidire sufletească. Acest lucru se desprinde din zelul vorbirii oratorice, din reflexiile personale și din îndemnurile dese care

întrerup cursul expunerii. Totul se mișcă în jurul templului și al cultului lui Iahve. De asemenea, autorul se silește să arate, cât se poate mai mult, intervenția directă și supranaturală a lui Dumnezeu în istorie. De aici urmează că autoritatea și valoarea istorică a cărții a doua a Macabeilor nu se poate pune pe aceeași treaptă cu cea a primei cărți. Adevărul istoric este în multe locuri denaturat, însuși autorul recunoaște că în cartea sa se amestecă vin cu apă (2 Mac 6, 39). Prin aceasta se înțelege prelucrarea arbitrară a operei lui Iason și introducerea unor legende în legătură cu faptele istorice. Nu se poate însă tăgădui valoarea istorică a evenimentelor relatate, care sunt în acord cu 1 Macabei, și mărturiile istorice vechi.

Din punct de vedere doctrinar, cartea prezintă unele idei interesante. Cu drept cuvânt s'a atras atenția asupra doctrinei cărții despre crearea lumii din nimic - *ἐξ οὐκ ὄντων* (2 Mac 6, 18-42). Se expune apoi cu claritate doctrina despre viața de dincolo și despre credința iudeilor în învierea morților, pe timpul scrierii cărții (2 Mac 7, 8). Iuda Macabeul îi vede apărând în vis pe arhiereul Onia și profetul Ieremia, rugându-se pentru popor (2 Mac 15, 12-14). De aici se vede legătura dintre cei vii și cei morți (15, 12-16). Onia, arhiereul cel bun și drept, mort ca martir, împreună cu Ieremia, profetul glorificat, se roagă pentru popor. Tot așa în această carte avem un model de intervenție a celor vii pentru cei morți. Iuda Macabeul a hotărât să se aducă sacrificii pentru iertarea păcatelor ostașilor căzuți pe câmpul de luptă: „*o foarte frumoasă și foarte plăcută faptă, insuflată de gândul învierii!*” (2 Mac 12, 42-46). De aici se vede eficacitatea rugăciunii celor vii pentru cei morți.

Cartea cuprinde, apoi, multe exemple de credință și speranță neclintită în Dumnezeu, care vine în ajutorul celor ce nădăjduiesc în El (2 Mac 12, 39-45). Se dau, apoi, exemple evidente de pedepse dumnezeiești împotriva celor păcătoși: Iason, Epifan, Menelau, Nicanor.

Sfinții Părinți, mai ales, au lăudat mult martiriul lui Eleazar (2 Mac 15, 32-37) și al celor 7 tineri Macabei și al maicii lor (2 Mac 6, 18 - 7, 42). Amintirea anuală a martiriului lui Eleazar s'a introdus în Biserică la 1 august. Pentru toate timpurile cartea aceasta formează o lectură ce îi încurajează și însuflețește pe toți luptătorii pentru credința lor.

3. Cartea a treia a Macabeilor, din punct de vedere istoric, a fost contestată atât în antichitate, cât și în timpul mai nou. Totuși lupta lui Ptolemeu Filopator cu Antioh al III-lea și descrierea celui dintâi ca un om desfrănat și iubitor de banchete (3 Mac 4, 13; 5, 2, 9, 24) sunt fapte istorice recunoscute. Celelalte descrieri nu sunt demne de încredere.

Din punct de vedere al zidirii sufletești, cartea aceasta se recomandă, mai ales, prin modelele de rugăciune expuse aici, prin care se exprimă supunerea smerită voii lui Dumnezeu (3 Mac 1, 13-25; 5, 33-36) sau speranța neclintită în ajutorul Lui și în mântuirea din primejdie (3 Mac 5, 4-16). Model de rugăciune

plina de credință în Dumnezeu este rugăciunea arhiereului Simeon, rostită înainte de intrarea lui Ptolemeu în templul din Ierusalim: „Doamne, Doamne, împărat al cerurilor și Stăpân a toată făptura, Cel sfânt între sfinți, singur Stăpânitor, Tu, Atotțiitorule, pleacă-Ți auzul spre noi. ..Că Tu ești Ziditorul a toate, și Tu pe toate le stăpânești; drept ești Tu, Doamne, și Tu îi judeci pe toți cei ce se poartă cu trufie și neobrăzare... vezi și acum, împărate Sfinte, cum, prin multele și marile noastre păcate, suntem căzuți la pământ și ne-am făcut pradă dușmanilor noștri și am devenit slabi și neputincioși... Șterge nedreptățile noastre, risipește-ne greșalele și arată-Ți mila în ceasul acesta! Degrab să ne întâmpine îndurările Tale! Dăruiește-ne pace, așa încât cei căzuți la pământ cu inima zdrobită să-Ți aducă, cu gura lor, faude!” (3 Mac 2, 1-17).

Așa numitul canon apostolic (85) numără cele trei cărți ale Macabeilor în șirul cărților onorate și sfinte, desigur pentru importanța lor morală și didactică.

5. Suplimentele de cuprins istoric la cărțile canonice

a. Suplimente la cartea canonică Estera

Textul grecesc al cărții Esterei este mai dezvoltat decât textul original ebraic. Ceea ce este expus mai pe larg în textul grecesc are un colorit religios cu scop educativ. În esență, suplimentele nu spun ceva nou, ci s'a dezvoltat mai pe larg cuprinsul textului original.

Suplimentele necanonice sunt următoarele:

1. Visul lui Mardoheu, în care el vede doi balauri luptându-se între ei (în Septuaginta formează începutul capitolul 1).
2. Mardoheu descoperă conjurația a doi fameni contra regelui. Pentru acest fapt, famenii sunt pedepsiți cu moartea, iar Mardoheu este pus în mare cinste.
3. Decretul lui Artaxerxes (Est 3,13-14) pentru nimicirea iudeilor în întâia zi a lunii Adar.
4. Rugăciunea lui Mardoheu și a Esterei (Est 1, 17 ș. u.).
5. Descrierea mai pe larg a scenei intrării Esterei la rege (capitolul 5 mai dezvoltat în textul grecesc).
6. Decretul regal pentru ocrotirea iudeilor (Est 8,13-14; în Septuaginta, vers. 14-17 sunt puse la începutul capitolul 9).
7. Explicarea visurilor lui Mardoheu despre cei doi balauri, adică lupta ce avea să se ducă între Mardoheu și Aman (Est 10, 3 ș. u.).

b. Suplimentele (adaosurile) la cartea canonică a lui Daniel

a. Istoria Susanei. În traducerea românească a Sfintei Scripturi (ediția Sfântului Simpd), se află, după înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, două suplimente narative: Istoria Susanei și aceea a idolului Bel și a balaurului, suplimente care se află într-o oarecare legătură internă cu cuprinsul istoric al cărții canonice a lui Daniel. În traducerea grecească a Septuagintei, aceste două suplimente formează capitolele 13 și 14 ale cărții lui Daniel, iar în textul lui Teodotion sunt separate unul de altul, astfel că istoria Susanei este pusă la începutul cărții, iar cea a lui Bel și a balaurului la sfârșitul cărții. În traducerea latină Vulgata, aceste două suplimente formează capitolele 13 și 14 ale cărții lui Daniel, fiind socotite deuterocanonice.

Cuprinsul Istoriei Susanei. În această istorie se expune întâmplarea dramatică a unei femei, pe cât de frumoasă, pe atât de evlavioasă, care fusese învinuită de adulter de către doi bătrâni, aleși judecători pentru anul acela, în mijlocul poporului evreu din captivitate. Acești bătrâni, fiind aprinși de patimă neiertată pentru frumoasa Susana și neputând-o seduce la păcat, depun împotriva ei o mărturie falsă. După Legea mozaică, adulterul trebuia să fie pedepsit cu moartea. De fapt tribunalul o declară vinovată și o condamnă la moarte, cu toate că ea își apără nevinovăția. Rugându-se lui Dumnezeu să-i vină în ajutor, intervine tânărul Daniel, care obține redeschiderea procesului. Daniel îi interoghează separat pe cei doi acuzatori și îi face să se contrazică în mărturiile lor, astfel că este vădită reaua lor credință și falsa lor mărturie. Susana este achitată, iar cei doi martori falși sunt condamnați la moarte. Deși, din punct de vedere istoric, această istorisire prezintă serioase îndoeli, întrucât nu oglindește starea iudeilor de la începutul exilului, totuși narațiunea are un caracter instructiv și un scop moral. Narațiunea pune în lumină mai ales castitatea riguroasă a Susanei și credința ei neclintită în dreptatea lui Dumnezeu, Care cunoaște și cele mai dinlăuntru ale omului. Edificator este exemplul Susanei care, fiind pusă să aleagă între a păcătui sau a muri, a ales calea a doua, numai să-și păstreze castitatea: „dar mai bine-mi este să nu fac și să cad în mâinile voastre decât să păcătuiesc în fața Domnului” (1, 23). Se arată apoi Providența lui Dumnezeu, care se manifestă prin înțelepciunea lui Daniel și care îi ocrotește pe oamenii pioși, neîngăduind să fie ispiți peste măsură (1 Co 10, 13).

b. Istoria idolului Bel și a balaurului. Istoria idolului Bel descrie chipul ingenios prin care Daniel a demască înșelăciunea preoților păgâni. Aceștia cereau zilnic, pentru templul lor, alimente în cantitate mare sub pretext că idolul lor le mănâncă. Regele Cyrus, dorind să-i arate lui Daniel că n'are dreptate, a sigilat ușile templului. A doua zi alimentele au dispărut, fără să fi fost atins sigiliul de pe ușă. Daniel presărase mai înainte cenușă pe podelele templului și



Studiul Vechiului Testament

s'au descoperit numeroase urme ducând la o ușă secretă pe unde intrau și ieșeau preoții cu familiile lor, consumând toate alimentele. Dovedindu-se înșelăciunea preoților idolatri, aceștia au fost uciși, iar idolul sfărâmat.

Istoria balaurului este urmarea narațiunii precedente. Este vorba aici despre un șarpe uriaș, care era adorat în Babilon și pe care 1-a ucis Daniel. Babilonienii înfuriați pentru nimicirea idolului și uciderea preoților lor, îl silesc pe regele lor să-l arunce pe Daniel într-o groapă cu lei. Daniel însă este ocrotit de Dumnezeu în chip minunat timp de 6 zile, și astfel el nu este sfâșiat de lei. În acest timp profetul Avacum din Iudeea, care ducea merinde la lucrători în țarină, fu luat de îngeri și dus prin aer în Babilon, la Daniel, căruia îi aduse mâncare. În ziua a șaptea regele venind la groapa cu lei, îl află viu pe Daniel, îl scoase de acolo cu bucurie și îi aruncă în locul lui pe vrăjmașii săi. Atât narațiunea despre Bel, cât și cea despre balaur, deși n'au o valoare istorică, totuși au o valoare polemică, amândouă având ca scop să combată și să ridiculizeze păgânismul și idolatria, întrucât ideile principale din cele două istorisiri sunt instructive - confirmarea monoteismului și Providența specială față de Daniel - se justifică folosirea ambelor narațiuni la serviciul divin în Duminica Protopărinților și în canonul zilei de 17 decembrie, cântarea a 3-a, troparul 2 și sedeauna după cântarea a 3-a.

Cărțile necanonice de cuprins profetic.

1. Cartea Baruh

Cartea aceasta poartă numele ucenicului și secretarului profetului Ieremia (Ir 32, 11; 34, 41, 45). Ea cuprinde o introducere și două părți. În introducerea istorică (1, 1-14), autorul vorbește despre activitatea sa în Babilon și istorisește misiunea sa la Ierusalim. În Babilon, autorul zice despre sine că a citit în anul al V-lea, după dărâmarea Ierusalimului, scrierea sa regelui Iehonia și celorlalți iudei exilați. Impresionați de cuprinsul ei, au trimis-o, însoțită de o epistolă și mai multe daruri, la iudeii rămași în Ierusalim. Baruh fu însărcinat să ducă această colecție în fruntea unei delegații.

Partea I (1, 15 - 3, 18) cuprinde o mărturisire plină de amărăciune, în care exilații își recunosc greșalele lor. Urmează apoi o rugăciune, care trebuie să fie citită în Ierusalim, la sărbători.

Partea a 2-a (3, 9 - 5, 9) cuprinde o cuvântare în stilul profeților, în care autorul, mai întâi, face elogiul înțelepciunii izvorâte din Legea Domnului, arătând că părăsirea ei este adevărata cauză a exilului. Mai departe, Israelul este mângâiat, promițându-i-se întoarcerea din exil.

Autorul vrea să se identifice cu ucenicul și colaboratorul lui Ieremia Baruh (Ir 32,12). Acest fapt contrazice știrile istorice sigure. După Ieremia 43,6, Baruh a plecat împreună cu învățătorul său în Egipt, după dărâmarea Ierusalimului iar autorul cărții Baruh zice că a fost dus în captivitatea babilonică, o dată cu Iehonia (597 î. H., Baruh 1, 1, 9). Și alte amănunte din cartea Baruh arată că nu este posibil să ne gândim la ucenicul lui Ieremia ca autor al cărții.

Cartea Baruh există numai în limba greacă, dar multe ebraisme arată că cel puțin partea I (1,1 - 3,8) a fost scrisă în limba ebraică sau aramaică. Contrazicerile istorice, ca de exemplu: existența unui arhieru Ioachim în Ierusalim (Baruh 1, 7), citirea cărții în prezența regelui Iehonia (Baruh 3), arată clar că autenticitatea scrierii nu se poate susține. Scrierea de față a fost redactată mult mai târziu: prima parte cel mai târziu în sec. III, iar partea a II-a și mai târziu încă, poate chiar la începutul erei creștine.

Notăm că Baruh n'a făcut parte niciodată din canonul ebraic. De aceea și Părinții care cunoșteau bine și se orientau după canonul ebraic n'au primit în canon cartea aceasta. Așa au procedat Meliton, Origen, canonul 85 Apostolic, Sfântul Ioan Damaschin ș. a. Alții, care s'au orientat după traducerea iudeilor din Alexandria, au considerat cartea aceasta ca una care este unită cu Ieremia și Plângerile (Chirii al Ierusalimului și Atanasie cel Mare). Deși, din cauza îndoielilor istorice, cartea se numără printre cele necanonice, totuși ea a fost mult prețuită de Sfinții Părinți din cauza cuprinsului moral și edificator. Îndeosebi este frumoasă rugăciunea pentru iertarea păcatelor (Baruh 3, 1-8).

Cartea Baruh, în epistola către exilați, formând partea I, ni se prezintă ca un ecou al doctrinei lui Ieremia despre cauzele suferințelor, care se datorează necredinței și păcatelor poporului. Sfinții Părinți citează, adeseori, ca profeție despre înțaierea Fiului lui Dumnezeu, textul: „*Apoi El pe pământ S'a arătat, cu oamenii'mpreună-a locuit*” (Bar 3, 38). În cultul ortodox se citește din Baruh 3, 36 - 4, 4, drept paremie la Vecernie, în ajunul Nașterii Domnului.

2. Epistola lui Ieremia

În Septuaginta, *Επιστολή Ιερεμίου* este așezată după „Plângeri”. În traducerea românească, aprobate de Sfântul Sinod, se află după Baruh; în traducerea latină Vulgata, epistola lui Ieremia este unită cu Baruh ca al 4-lea capitol al acestei cărți. De fapt, epistola așa-zisă a lui Ieremia n'are nici o legătură cu cartea Baruh. Ea este concepută în forma unei epistole adresate către iudeii care aveau să plece în exilul babilonian. Obiectul și scopul principal al epistolei este îndemnul ca cei exilați să se ferească de a cădea în cultul ademenitor al păgânilor. Autorul, mai întâi, arată

concepția despre idoli și cultul idolatru ca ceva împotriva rațiunii (1, 1-58), apoi li se opune cultul cel adevărat al Atotputernicului Dumnezeu (1, 59-62).

Epistola zisă a lui Ieremia s'a păstrat numai în grecește și forma de exprimare arată că nu este o traducere, ci s'a scris direct în limba greacă. Nu se poate preciza timpul și locul compunerii epistolei. Cartea a 2-a a Macabeilor (2, 2) face aluzie la această epistolă, deci ea a fost scrisă nu mai târziu decât în secolul II. Limba elegantă grecească dă de bănuț că a fost scrisă de un iudeu din Alexandria. Ca și Baruh, Epistola n'a făcut parte niciodată din canonul ebraic. Ea este deci trecută între cărțile necanonice, dar se bucură de autoritate morală didactică, mai ales, din cauza concepției înalte despre Dumnezeu și a îndemnelor stăruitoare de a crede neclintit în El și de a nu cădea în mreaja cultului păgân și a sărbătorilor păgâne (Epist 1-6, 10, 42-43, 61, 72).

Cărțile anaghiinoscomena (necanonice) de cuprins didactic.

1. Cartea înțelepciunii lui Soimom

După cum arată titlul: Σοφία Σαλομώντος (Liber Sapientiae), această carte este, în întregime, închinată instrucției înțelepciunii. Autorul ei, sub numele lui Soimom, se adresează către principii și judecătorii pământului și le recomandă înțelepciunea, adică păzirea credinței și a poruncilor religioase și evitarea nebuniei idolatriei. Cartea se poate împărți în două secțiuni: una didactică (1-9) și una istorică (10-19).

Partea primă vorbește despre înțelepciune, despre mijloacele prin care se poate dobândi și despre foloasele ei pentru cei puternici, despre calitățile și roadele ei. Mai întâi înțelepciunea este înfățișată în contrast cu filosofia, ca unicul izvor de fericire (1, 1), apoi este descrisă în structura și în valoarea ei incomparabilă (6, 9).

În partea a II-a se descriu efectele binefăcătoare ale înțelepciunii în istoria poporului Israel. Autorul vorbește despre conducerea providențială a lui Dumnezeu, manifestată față de poporul Israel, de la Avraam până la trecerea prin Marea Roșie.

Scopul autorului este să preîntâmpine și să-i apere pe contemporanii săi de a fi seduși de filosofia păgână, a-i încuraja să mărturisească Legea (credința lor), în același timp cartea urmărește să facă cunoscută religia iudaică între păgâni. Această carte este produsul cel mai frumos și cel mai remarcabil al iudaismului elenistic. De aici deducem, fără îndoială, că opera aceasta a văzut lumina zilei în centrul civilizației iudeo-creștine, adică în Alexandria.

Limba primordială a cărții a fost, fără îndoială, cea grecească, după cum observă Fericitul Ieronim în prefața la Cartea înțelepciunii. „*însuși stilul*, zice el, *reflectă elocința grecească*”(ipse stilus graecam eloquentiam redolet). Într'adevăr, cartea este bogată în fraze și construcții curat grecești, în paronomazii și înșirarea grecească a ideilor. Toate acestea demonstrează că „înțelepciunea” n'a putut fi scrisă la început în limba ebraică. În timpurile vechi, unii credeau că autorul cărții este Soimom, dar părerea aceasta nu mai este împărtășită astăzi de către nimeni. Ieremia și alții i-o atribueau lui Filon. Stilul și ideile cărții se deosebesc însă de cele ale lui Filon. Atât se poate susține: autorul a fost un iudeu cu formație elenistică, trăitor în epoca în care influența grecească era în floare, deci cam pe la mijlocul secolului II î. H. și mai târziu în secolul I î. H. (Heinisch).

Unitatea și integritatea cărții a fost uneori pusă la îndoială. Astfel se presupuneau doi autori: unul pentru capitolele 1-9 (partea speculativă), iar al doilea pentru capitolele 10-19 (partea istorică). Astăzi unitatea cărții este recunoscută necondiționat.

Înțelepciunea lui Soimom n'a existat în canonul ebraic. Din acest motiv, ca și din cauza unor îndoieli dogmatice, numărăm cartea printre cele necanonice. Astfel, unele expresii arată în oarecare măsură influența filosofiei platonice. De exemplu: *înțelepciunea nu intră în sufletul viclean și nu sălăsluiește în trupul supus păcatului* (1, 4), *„fiind bun, venit-am într'un corp lipsit de întinare”* (8, 20) - arată că în corpul omului trebuie să se caute izvorul vieții păcătoase sau curate. Cuvintele *„căci un trupputrezitor îngreuiază sufletul și cortul acesta de lut împovărează mintea cu mulțimea de griji”* (9, 15) presupun o contradicție între trup și suflet sau, după concepția platonice, corpul este privit ca o închisoare a sufletului. Influența învățăturii platonice se vede și din învățătura cărții noastre despre preexistentă sufletului: *„Am fost copil cuminte, cu fire norocoasă; mai mult: am avut parte și de un suflet bun, sau, mai degrabă, fiind bun, venit-am într'un corp lipsit de întinare”* (8, 19, 20).

Cu privire la doctrina despre creație, cartea cuprinde o concepție străină celei biblice despre creația lumii din nimic. Fraza:

„Mâna Ta cea atotputernică

- aceea care a făcut lumea dintr'o materie fără chip (ἐξ ὄλης ἀμορφου) -

nu s'a împiedicat să trimită asupra-le o gloată de urși sau de leifloroși...”

(11, 17), oglindește influența filosofiei grecești despre formarea pământului din materia primitivă amorfă. Cu toată influența spiritului filosofiei grecești, în anumite puncte de doctrină, cartea are un cuprins didactic moral foarte valoros, de aceea scrierea a fost mult prețuită de Sfinții Părinți și folosită în scrierile lor (Clement Romanul, Irineu, Ipolit, Ciprian, Origen, Clement Alexandrinul).

Peste tot, mai ales în capitolele 1-9, ideile teologico-filosofice ale autorului sunt foarte instructive: ele cuprind deducții sublime din întreaga înțelepciune a Vechiului Testament și sunt folositoare pentru fiecare cititor al Bibliei. Pentru doctrina sublimă a cărții sub raport moral, înțelepciunea a fost numită de către

Părinții Bisericii, „Vistieria virtuților”. Deși după formă, autorul a fost influențat de filosofia greacă, împrumutând termenii din concepțiile lor, în fond el s'a menținut și s'a sprijinit pe concepția biblică cu privire la expunerea ideilor despre înțelepciune (Proverbe 1-9). Autorul „înțelepciunii...” este foarte mult preocupat de valoarea sufletului omenesc și de mântuirea lui, fără însă să arate cine este mântuitorul său. Evanghelia, accentuând același lucru, arată că Mântuitorul sufletului este Mesia, adică Isus din Nazaret.

3. Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah

În Septuaginta, după numele autorului ei, această carte se numește înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah (Σοφία Ἰησοῦ τοῦ Σειράχ), pe scurt: Σοφία Σειράχ. În originalul ebraic, aflat în timpul din urmă, cartea are două titluri: Cuvintele lui Isus, fiul lui Eleazar, fiul lui Sirah, și înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah. Ieronim ne spune că iudeii o numeau „Cartea Proverbelor”. Clement Alexandrinul o numește de mai multe ori Παιδαγωγός - Pedagogul, la alții întâlnim numirea Πανάρετος Σοφία - înțelepciunea cea învățătoare a toată virtutea. Din timpul Sfântului Ciprian, mai ales, în Biserica apuseană cartea este numită „Ecclesiasticus”, Cartea bisericească. Numele nu trebuie confundat cu Ecclesiastul. Înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah, se aseamănă mult cu Proverbele lui Solomon. Ca și Proverbele lui Solomon, înțelepciunea lui Sirah se compune din sentințe scurte și din expuneri sistematice, prin care autorul vrea să arate coreligionarilor săi cum trebuie să se conducă întotdeauna și în tot locul de înțelepciunea practică, care izvorăște din Lege.

De cele mai multe ori, autorul vorbește despre lucrurile din viața zilnică, însă el se ridică de asemenea la adevărurile cele mai înalte, îndeosebi în capitolul 24, el descrie înțelepciunea necreată. Autorul își completează sfaturile și îndemnurile sale cu exemple din viața marilor personalități ale trecutului.

Putem deosebi în carte o introducere și două părți: Introducerea (capitolul 1) vorbește despre natura și folosul înțelepciunii. Partea I (2,1 - 43,33) cuprinde o colecție de învățături prezentate sub forma unor maxime, a unor sentințe propriu-zise. Aceste maxime îmbrățișează toate domeniile vieții și cuprind îndemnuri la virtute și la credincioșie, față de datorie, precum și cu privire la ferirea de păcate și vicii. O ordine determinată, după un plan riguros, nu se poate constata, dar totuși ideea principală în jurul căreia se grupează toate celelalte este aceasta: înțelepciunea, care în miezul ei este frica de Dumnezeu, formează temelia moralei. Seria sentințelor este întreruptă de rugăciuni (23,

1-6), de reguli cu privire la ospete, la păstrarea sănătății și altele (31,1 - 32,13), de instrucțiuni despre înțelepciune (4, 11, 19, 6, 18, 37). Un imn închinat suveranității lui Dumnezeu asupra naturii încheie partea întâi (42, 15 - 43, 33): Partea a II-a (44-50) cuprinde lauda Părinților - Πατέρων ὅμων -, adică reflecții istorice elogioase asupra bărbaților străluciți, prin care înțelepciunea lui Dumnezeu s'a preamărit în Israel (Enoh, Noe, Avraam, Moise, Aaron, Fineas, Iosua, Caleb, Iosia, Isaia, Ieremia, Iezechiel, cei 12 profeți mici, Zorobabel, Iosua arhiereul, Neemia). Din timpul său, autorul îl amintește pe arhiereul Simon, fiul lui Onia. Concluzia cărții o formează o rugăciune pentru scăparea dintr-o mare primejdie (51). În general, cuprinsul cărții expune înțelepciunea vieții practice așa cum se desprinde ea din studiul serios al autorului, asupra literaturii biblice, din observarea atentă a vieții publice, a moravurilor și a experiențelor altor bărbați înțelepți. Pe scurt, în carte este schițată toată viața omenească în raporturile și diferitele ei situații, se arată raporturile între superiori și inferiori, între bogați și săraci. Raporturile membrilor singurari față de comunitate, față de stăpânire. Autorul vorbește despre datoriile fiecărui om, în parte și față de sine însuși.

Originea cărții

Până la sfârșitul secolului trecut, cartea a fost cunoscută numai în traducerea grecească, făcută, fără îndoială, după un text ebraic, deoarece Ieronim afirmă că pe timpul său exista originalul ebraic. Între anii 1896-1900 s'au aflat părți din diferite manuscrise vechi, din secolul XI, într-o sinagogă din Cairo, care cuprind textul original ebraic și 2/3 din „Cartea înțelepciunii lui Sirah”. Din prologul grecesc al cărții și din capitolul 1, 27 cunoaștem că autorul a fost Isus, fiul lui Sirah, un cărturar din Ierusalim. Acesta, din tinerețe sa, s'a ocupat asiduu cu cercetarea înțelepciunii, studiind mai ales cărțile sfinte și făcând multe călătorii. Nepotul său a tradus cartea în grecește.

Tot în prologul grecesc ni se face cunoscut un singur indiciu, din care putem fixa epoca bunicului traducătorului. Acesta ne spune că a sosit în Egipt în anul 38 al regelui Everghetos, care poate fi numai Ptolemeu al VII-lea Everghetos (170-127 î. H.). Au existat doi regi numiți Everghetos, dar numai Ptolemeu al VII-lea a avut o domnie îndelungată. Prin urmare, nepotul lui Isus Sirah și traducătorul cărții a sosit în Egipt în anul 132 î. H.. De aici putem conchide că bunicul său, autorul cărții, în limba ebraică, a viețuit pe la 180 î. H. Așadar, originalul cărții a putut vedea lumina zilei în Ierusalim, între anii 180-170 î. H., iar traducerea în limba greacă, pe la 130 î. H. Arhiereul Simon, pe care-l descrie autorul în termeni elogioși în capitolul 50, și pe care l-a cunoscut personal, trebuie să fie Simon al II-lea (219-199 î. H.). Ca și în înțelepciunea zisă a lui Solomon, și în cartea de față se oglindește influența filosofiei grecești și cuprinde unele îndoileli, care au făcut ca această scriere să fie socotită necanonică în Biserica noastră.

Cu toate că înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah nu este considerată drept inspirată, ea totuși s'a bucurat în vechime, ca și astăzi, de mare prețuire. Cuprinsul cărții, caracterul și modul de expunere, concepțiile și judecata autorului plin de sinceritate sunt foarte valoroase pentru fiecare cititor. Normele de viață, formulate de Sirah, precum și principiile morale filosofice, care sunt bazate pe concepțiile revelate în cărțile canonice, rămân totdeauna valabile în esența lor.

Cărțile anaghinoscomena (necanonice) sau suplimente de cuprins liric.

1. Suplimentul la Cartea lui Daniel; Rugăciunea lui Azaria și Cântarea celor trei tineri

În textul grecesc, la capitolul 3 din cartea lui Daniel se află un supliment așezat între versetele 23 și 24, care cuprinde o rugăciune a lui Azaria și o cântare a celor trei tineri. În textul original se spune că cei trei tineri: Șadrac, Meșac și Abed-Nego au fost aruncați într'un cuptor cu foc, fiindcă n'au voit să se închine statuii ridicate de Nabucodonosor, și au fost apoi salvați în chip miraculos. Textul grecesc adaugă în plus ceea ce se părea că este o lacună în textul original, arătând astfel că mântuirea tinerilor a urmat după o rugăciune fierbinte, iar după mântuirea lor, ei au înălțat un imn de mulțumire lui Dumnezeu. Se pare că acest supliment aparține persoanei care a tradus în limba greacă Cartea lui Daniel, în secolul II î. H.

Atât literatura patristică, cât și cea a cultului ortodox a atras luarea aminte asupra caracterului instructiv al acestui adaos la cartea lui Daniel. În cultul ortodox, rugăciunea lui Azaria și începutul cântării tinerilor servește ca bază pentru cântarea a 7-a a canonului Utreniei, iar jumătatea a doua a cântării servește ca bază pentru cântarea a 8-a a canonului de toate zilele. Tot așa paremia a 15-a la Vecernia din Sâmbăta Mare e scoasă în întregime din textul acesta.

2, Rugăciunea lui Mânase

Această rugăciune se întrebuințează în cultul Bisericii Ortodoxe, la serviciul divin din Postul Mare, citindu-se la Vecernia cea mare. Rugăciunea este compusă de un iudeu palestinian în limba grecească. Data compunerii este stabilită de către cei mai mulți cercetători în epoca Macabeilor. Autorul ei s'a pus pe sine

sub autoritatea persoanei regelui Mânase care, fiind luat captiv și dus în Babilon, s'a căit de păcatele sale și s'a rugat lui Dumnezeu să-l ierte (2 Par 33, 11, 23). Această mărturie biblică i-a servit autorului numai ca motiv pentru primirea rugăciunii în textul Septuagintei. Din aceasta a trecut și în traducerea slavonă, rusească și română. Rugăciunea se află apoi reproducă în întregime în Constituțiile Apostolice.

Într'adevăr, rugăciunea, zisă a lui Mânase, exprimă un sentiment profund de căință sinceră, de aceea se potrivește atât de bine cu timpul postului și deșteaptă în credincioși o căință adevărată. Ca model de căință sinceră, Biserica Ortodoxă o amintește înainte de Mărturisire (Rugăciunea I).

3. Psalmul 151

Pe lângă cei 150 psalmi canonici, în traducerea Septuagintei mai este adăugat psalmul 151, cu suprascrierea: „*Psalmul acesta a fost scris de David cu propria sa mână, deși nu se număra printre cei o sută cincizeci. Alcătuit la vremea când el se afla în luptă cu Goliat*”. Psalmul expune sentimentele lui David după ce l-a învins pe Goliat. El zice că era mic între frații săi și păstor de oi. Arată apoi că avea talent muzical și că Dumnezeu l-a ajutat să-l biruiască pe vrăjmașul său.

În textul ebraic, acest psalm nu se află, ci numai în limba greacă, de unde a trecut și în traducerea făcută după textul grecesc. Autorul psalmului este necunoscut; desigur, a fost un iudeu evlavios, care a trăit în secolul I sau II î. H. În traducerea latină veche Itala, ca și în Vulgata, psalmul 151 nu se află.

E. Cărțile apocrife

1. Generalități

Prin cărți apocrife se înțeleg scrieri care cuprind lucruri ascunse, secrete, neînțelese, sau vin de la autori necunoscuți, care din anumite motive voiau să rămână anonimi. Numirea derivă de la grecescul ἀποκρύφειν = a ascunde.

Asemenea cărți circulau în vechime atât la păgâni, cât și la iudei, la creștini și eretici, deopotrivă. În studiul biblic, pe noi ne interesează apocrifele de cuprins religios-filosofic, scrise în timpurile antice, care sunt în legătură fie cu persoane biblice, fie cu autori biblici, fie cu lucruri tratate sau amintite în scrierile inspirate. Numărul acestor cărți este mare, încât se poate vorbi, pe drept, despre o literatură apocrifă. Cartea a 4-a a lui Ezdra vorbește despre 70 de scrieri secrete, iar în cartea apocrifă a lui Enoh se spune că acest patriarh biblic ar fi scris 366 de cărți. Studiul acestor scrieri este interesant și necesar, întrucât ele ne descoperă preocupările religioase și filosofice ale contemporanilor lor, și nu arareori aruncă lumină și asupra unor chestiuni religioase, amintite obscur în Sfânta Scriptură. Multe din aceste scrieri sunt citate de unii dintre scriitorii bisericești ca făcând parte din Sfânta Scriptură (can. 59 al sin. din Laodiceea), oprindu-i pe creștini de a le privi și primi ca sfinte și, mai mult decât atât, oprind de-a dreptul citirea lor în public și în

particular. Aceasta pentru motivul că apocrifele amestecă utilul cu primejdiosul, adevărul cu falsul și unele dintre ele sunt scrise cu vădită tendință eretică.

2. Originea apocrifelor

La popoarele antice păgâne (asirieni, babiloneni, greci, romani) era obiceiul de a plăsmui cărți mistice puse sub numele zeilor sau ale unor eroi, care tratau despre învățături esoterice. Aceste cărți erau ascunse în temple de la fața celor profani și neinițiați. Ele puteau fi consultate numai de corporația preotească și numai în anumite cazuri și cu anumite scopuri. Tot preoțimea avea dreptul să le interpreteze. Asemenea cărți se compuneau adesea cu scopuri frauduloase. Despre asemenea cărți se face amintire și în Cicero (**Or. 29 pro Domo**, c. 54).

Și iudeii au compus asemenea scrieri, pe care le-au atribuit patriarhilor biblici, profeților sau altor personalități de seamă. Ele tratează despre învățături secrete sau revelații particulare. Aceste scrieri au fost răspândite de unii iudei pioși. Cu încetul însă, obiceiul a degenerat și a început a se plăsmui asemenea scrieri cu scopuri sectare și frauduloase. În cele din urmă, apocrifele au început a-și pretinde caracter sacru și inspirat. Numărul acestui fel de scrieri a fost mare. Sfântul Irineu (**Adv. Haer. 1, 17**) vorbește despre „mulțimea nenumărată” a apocrifelor la iudei. Marea lor majoritate însă s'a pierdut în cursul veacurilor următoare.

Multe împrejurări au cauzat și favorizat originea și dezvoltarea acestei literaturi la iudei. Elenismul, cu tendința lui de a introduce elemente filosofice grecești în monoteismul mozaic, cu scopul de a fundamenta filosofic credința religioasă strămoșească, pe baza concepției filosofice a timpului, e una din aceste cauze. Așa se explică prezența unor vădite influențe de filosofie pitagoreică sau platonice în aceste scrieri. Altă cauză a fost practica terapeuților și a esenienilor, care, pe lângă studierea aprofundată a Sfintei Scripturi, s'au ocupat și cu filosofia religioasă și cu interpretarea alegorică, învățând că în cuvintele Sfintei Scripturi se ascund secrete ale naturii și adevăruri ale filosofiei sacre. Deformarea ideilor mesianice din cărțile apocrife iudaice este rezultatul frământărilor religioase și naționale din timpul apăsării suferite din partea Ptolemeilor și Seleucizilor. În aceste triste timpuri, bărbați pioși, în lipsa darului profeției care cu ultimul profet, Maleahi, a încetat, se ocupau cu meditarea și tâlcuirea Legii, mângâindu-i și încurajându-i pe conaționali lor cu nădejdea într'un Mesia care va veni și care îi va scăpa de starea umilitoare și apăsătoare în care se aflau. Aceste așteptări îmbucurătoare cu timpul se divulgau ca descoperiri divine, păstrate ca tradiție nescrisă încă de la Moise, iar acum cunoscute de preoți și cărturari. Toate aceste împrejurări au

dat naștere la puternice îndemnuri de dezvoltare a literaturii apocrife iudaice, și

deoarece autorii care le-au plăsmuit nu aveau destulă autoritate să le impună cititorilor, s'au ascuns în anonimat, le-au atribuit bărbatilor aleși din trecutul neamului sau persoanelor biblice mai însemnate (lui Adam, Enoh, Matusalem, Noe, Avraam, Iacob, Moise, Solomon ș. a.). Apocrifele atribuite unor persoane istorice se numesc pseudo-epigrafe.

Cele mai multe apocrife și pseudo-epigrafe au caracter eshatologic. Ele se ocupă, pe lângă misterele divine și umane, și de cauzele supranaturale ale întâmplărilor din viața omenească, cu descoperirea sorții oamenilor, a sorții poporului biblic, a istoriei viitoare a neamului omenesc, a originii răului, a cauzei păcatului. Multe dintre ele cercetează cauzele fenomenelor naturale, forțele și legile naturii. Autorii lor pretind că toate aceste lucruri le cunosc prin Descoperirea de sus. Problemele le pun, le rezolvă și le explică în alegorii, simboluri, numere sau enigme. Scopul general al apocrifelor este completarea relatărilor biblice și interpretarea lor. Multe apocrife sunt scrise cu bună intenție și păstrează integritatea învățăturilor biblice. Însă multe pervertesc și deformează învățătura adevărată, adesea cu scop fraudulos, ajungând la absurd și ridicol și exaltând până la paroxism așteptările mesianice profetice.

Nu toate apocrifele sunt însă de origine iudaică. S'au găsit și între creștini oameni care i-au imitat pe iudei în plăsmuirea de apocrife. Cele mai multe apocrife creștine sunt în legătură cu Noul Testament și cu persoane amintite în această parte a Scripturii. Nu lipsesc însă nici apocrife creștine în legătură cu Vechiul Testament. Acestea sunt, în general, de origine iudeo-creștină sau iudeo-gnostică.

3. Împărțirea și înșirarea apocrifelor

În timpul din urmă se dă mare atenție studiului apocrifelor. Cercetarea lor ajută mult la cunoașterea configurației religioase a timpului când au fost scrise. Deși cele mai multe sunt născociri ale fanteziei supraalimentate de pure curiozități apocaliptice, eshatologice sau pioase, totuși ele cuprind, mai ales cele ale Noului Testament, și adevăruri istorice a căror cunoaștere contribuie într-o largă măsură la edificarea pioasă a sufletelor dornice de cunoașterea mai amănunțită a multor întâmplări și persoane biblice, amintite sumar sau omise din textul scrierilor inspirate și canonice. Mai multe din aceste scrieri exagerează în ce privește adevărata pietate. Dacă totuși Biserica nu le dă atenție și nu le recomandă pentru întărire în credință sau ca lectură pioasă, cum face cu cărțile necanonice, se justifică prin faptul că în aceste cărți adevărul este atât de amestecat cu falsul, încât separarea lui nu poate fi lăsată în seama cititorului lipsit de cunoștințe

temeinice biblice și teologice. Ba această separare nu se poate face adesea nici chiar de către cei învățați. Acest lucru îl dovedește și faptul că multe dintre apocrife au fost utilizate drept cărți inspirate de către unii Sfinți Părinți. Apoi multe apocrife au tendință eretică, vădită sau latentă. Fericitul Ieronim spune că în apocrife s'ade ascuns diavolul, ca să ucidă pe cel nevinovat. Biserica, din prudență, oprește utilizarea apocrifelor, căci, după cuvintele Sfântului Atanasie, nu se cuvine a se amesteca mierea cu firea.

Cea mai potrivită împărțire a apocrifelor, este cea făcută după proveniența lor. Astfel, deosebim apocrife de origine iudaică și apocrife de origine creștină. Cele de origine iudaică se împart în două categorii: a) compuse din zel religios și b) compuse cu tendință rea. Cele de origine creștină sunt: a) de origine iudeo-creștină și b) de origine iudeo-gnostică.

4. Apocrife de origine iudaică

a. Apocrife iudaice de conținut profetic

Cărțile sibiline. Cărțile sibiline sunt o colecție în 14 cărți a unor fragmente de profeții derivate din timpuri diferite și de la autori diferiți. Sibila, la început, a fost un nume comun care denotă o persoană feminină, semi-istorică, semimitică, vestitoarea voinței lui Dumnezeu. Etimologia cuvântului este Σιός Βουλή forma solică pentru Διός Βουλή = voința lui Dumnezeu. Ca nume comun este amintită și la câțiva autori vechi: Heraclit, Euripide, Platon ș.a. Mai apoi sibilele se numesc și cu nume proprii.

În Roma exista o colecție oficială a oracolelor sibiline, ținută în secret și consultată numai în chestiuni importante. Iudeii au imitat oracolele sibiline păgâne, din secolul II î. H. Ei au compus asemenea oracole în hexametri grecești. Obiceiul acesta a fost apoi imitat și de creștini. Colecția de azi a sibilinei iudaice (dintre care unele sunt scrise de creștini) au în total 4000 hexametri. Cele mai vechi cărți se crede că sunt cartea a III-a și a IV-a. Cartea a III-a, scrisă de un evreu în Alexandria pe timpul regelui Ptolemeu VII (145-117 î. H.), începe cu edificarea turnului din Babei și termină cu cele premergătoare sfârșitului lumii.

Începând cu a VI-a carte și până la sfârșit, sibilinele sunt de origine creștină și vorbesc despre Iisus Hristos. Mulți autori creștini ca Atenagora, Justin, Teofil, Clement Alexandrinul ș. a. scot din sibiline argumente pentru a dovedi că credința creștină a fost prevestită din vechime. Colectarea sibilinei a început prin secolul Vid. H.

Cartea Enoh a fost scrisă de un iudeu palestinian în sec. II î. H. în original ebraic sau aramaic. Textul original însă s'a pierdut. În 1773 s'a descoperit în Abisinia traducerea etiopiană a cărții. Traducerea aceasta însă nu pare a fi făcută după originalul ebraic sau aramaic, ci după o traducere grecească din care au fost descoperite 32 capitole în Achmim din Egipt, în anul 1886. Mulți autori greci și latini o citează, iar Tertulian îi atribuie origine divină. Unii autori cred că această carte e citată și de Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iuda, versetul 14. Cartea are 108 capitole și vorbește despre căderea îngerilor, călătoriile lui Enoh în cer și pe pământ, despre Mesia, despre soarta cerului și a pământului. Cartea se crede că a fost scrisă pentru a contrabalansa influența excesivă a elenismului.

Din anul 1880 este cunoscută o **A doua carte a lui Enoh**, numită **cartea slavonă a lui Enoh**. Originalul acestei cărți a fost grecesc. A fost descoperită într'un manuscris din sudul Rusiei și în manuscrise sârbești. Originalul grecesc al cărții îl arată faptul că autorul explică numele lui Adam cu inițialele numirii grecești a celor patru puncte cardinale: 'Ανατολή, δύσις, ἄρκτος, μεσημβρία.

Cartea are 68 capitole. Vorbește de înălțarea lui Enoh până la al VII-lea cer, descrie cele văzute acolo, viziunile lui Enoh despre creație, istoria omenirii până la potop, porunca divină de a comunica oamenilor cele revelate. Dă diferite sfaturi și la sfârșit vorbește despre primirea lui Enoh în cer. Cartea a fost scrisă înainte de anul 70 al erei creștine, deoarece presupune existența templului și a cultului divin iudaic. Autorul este un bun cunoscător al tradițiilor iudaice despre Enoh.

b. Apocrife iudaice de conținut istoric

Cartea a IV-a a Macabeilor se află la sfârșitul traducerii Septuaginta și la Iosif Flaviu. Cuprinde istoria martiriului celor 7 frați Macabei și a lui Eleazar, drept pildă a principiului filosofic: datoria rațiunii de a domina pasiunile. Autorul își anunță tema în primele cuvinte ale cărții: αὐτοδεδειγμένος ἐστὶν τῶν παθόντων ὁ εὐσεβὴς λογισμός. Pentru partea istorică, autorului i-a servit ca izvor întâmplarea din cartea întâi a Macabeilor (6, 18 - 7, 14). În expunerea filosofică a temei, iudaismul se combină cu stoicismul. După concepția autorului, rațiunea își are norma în Legea lui Moise și ea se arată mai ales în observarea rânduielilor ceremoniale. E vrednic de remarcă că, după concepția autorului, moartea de martir a pioșilor e totodată și ispășire pentru păcatele poporului. Cartea nu e lipsită de greșeli filosofice stoice și de alte greșeli. A fost scrisă cu scopul de a-l îndemna pe cititor la observarea Legii iudaice și la deprinderea pietății. Eusebiu și Fericitul Ieronim au atribuit-o lui Iosif Flaviu. A fost scrisă între jumătatea secolului I î. H. și jumătatea secolului I d. H. Autorul e necunoscut. Originalul a fost scris în grecește.

Cartea Jubileelor sau **Mica Geneză**. Cartea cuprinde istoria biblică până la instituirea sărbătorii Paștilor. Istoria este împărțită pe perioade de 50 ani. Așa se

explică numirea de cartea Jubileelor (Epifanie, **Adv. Haer.** 39, 6). Cuprinsul ei fiind paralel cu istoria din Facere până la capitolul 12 din Ieșire, se numește și Mica Geneză. Deoarece cuprinsul cărții se compune pe baza unei revelații primite de Moise printr'un înger în muntele Sinai, se numește și Apocalipsa lui Moise. În fond, autorul comentează și parafrazează istoria biblică cu multe adaosuri legendare. După autor, Tora este scrisă pe table cerești și este observată și de îngeri. Numai treptat ea se descoperă oamenilor. O mare parte a revelațiilor este depusă în scrieri secrete. Cea dintâi dintre aceste cărți este compusă de Enoh. Legile lui Moise referitoare la cult le-au observat și patriarhii. Cartea, probabil, a fost scrisă în secolul I î. H. în limba ebraică de către un iudeu palestinian. Ni s'a păstrat numai în traducere etiopiană. Cartea este citată de mulți autori antici. Fericitul Ieronim a cunoscut și textul ei ebraic. Cartea dispăre în secolul XII și rămâne necunoscută până când Ceriani descoperă în secolul XIX traducerea ei etiopiană.

c. Apocrife iudaice de conținut poetic

O apocrifă de cuprins poetic este **Psaltirea lui Solomon**. Cuprinde 18 psalmi atribuiți lui Solomon. În psalmi se deplânge soarta tristă a iudeilor din timpul Macabeilor, când se prevedea și se apropia ocupația romană. Psalmul 17 exprimă credința vie și dorința arzătoare a iudeilor după Mesia cel promis. A fost compusă în limba ebraică în sec. I î. H. în sec. III d. H. un creștin o traduce în grecește. Este amintită în Sinopsa Pseudo-Atanasiană. Nichifor o așază între Antilegomene. În Codicele din Viena este așezată între înțelepciunea lui Solomon și înțelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah.

d. Apocrife iudaice scrise cu tendință și lipsite de orice suport real sau istoric

Iudeii, după ruina lor politică și religioasă, buimăciți și dezorientați de așteptările pseudo-mesianice spulberate, au fost victimă ușoară pentru înșelăciunile pseudo-profeților care s'au extins cu activitatea lor la toate ramurile învățaturii religioase. După nimicirea Ierusalimului începe, în apocrife, o perioadă a viselor, a fanteziilor și a gnozei false. Coruperea noțiunilor credinței adevărate a început cu sincretismul și pseudo-gnoza elenistică a căror dovadă sunt Apocalipsele lui Baruh. Cartea a 4-a a lui Ezdra și înălțarea lui Moise.

Apocalipsele lui Baruh. Baruh a fost învățăcelul și secretarul profetului Ieremia. Literatura apocrifă îi atribuie mai multe cărți de cuprins apocaliptic. Dintre acestea s'au publicat până acum Apocalipsa siriacă și Apocalipsa grecească a lui Baruh.

Apocalipsa siriacă a lui Baruh a fost publicată în întregime de Ceriani în 1871. O mică parte, epistola lui Baruh către cele 10 neamuri ale lui Israel în

robie, a apărut în Poliglota din Paris și în cea din Londra. Cartea are 88 capitole și cuprinde întâmplările petrecute de Baruh înainte și după distrugerea Ierusalimului și descoperirile pe care i le face Dumnezeu în formă de viziuni. Aceste descoperiri privesc viitorul mai apropiat, timpul mesianic și învierea de obște, judecata lumii și paradisul. Deoarece vorbește despre nimicirea Ierusalimului prin Titus, a fost scrisă după catastrofa din anul 70.

Apocalipsa grecească a lui Baruh a fost publicată în 1897. Cuprinde cele văzute de Baruh în cele cinci ceruri, unde a fost răpit. Origen amintește că Baruh a fost răpit în al VII-lea cer și cele văzute le-a cuprins în Apocalipsa sa (**De princ.** II, 30). Se vede de aici că această Apocalipsa cuprinde numai o parte a originalului care s'a scris în limba ebraică sau aramaică.

Cartea a 4-a a lui Ezdra, în bibliile slavone și rusești este numită cartea a 3-a a lui Ezdra și e înșirată între cărțile necanonice. În bibliile românești însă, deoarece nu figurează nici în Septuaginta, nu e trecută printre cărțile necanonice. Cu celelalte cărți ale lui Ezdra aceasta n'are nimic comun, afară de numele renumitului cărturar.

Cartea, în 10 capitole, cuprinde 7 viziuni pretinse ale lui Ezdra despre venirea lui Mesia, judecata lumii și nimicirea imperiului roman. Ni s'a păstrat numai în traduceri: latină, arabă, siriacă, armeană și etiopiana. Cea mai bună și mai fidelă traducere este cea latină. Originalul a fost grecesc. Textul de azi este o prelucrare creștină a originalului, deoarece cartea, pentru mângâierea iudeilor cu apropiata venire a lui Mesia, utilizează elemente creștine. Părerea generală susține că autorul cății a trăit în secolul I al erei creștine. Lui Filon și Iosif Flaviu cartea le e necunoscută. Primele citate din carte se află în Epistola lui Varnava.

Cartea s'a bucurat în trecut de mare răspândire și de mare autoritate. Învățătura generală a acestei cărți este că omul nu trebuie să se trufască cu mintea lui slabă și nu trebuie să se aservească cu totul vieții pământești, ci să tindă spre viața veșnică, să nădăjduiască și să aștepte judecata Domnului, Care îi va răsplăti pe cei nedrepți, iar pe cei păcătoși îi va pedepsi.

Înălțarea lui Moise la cer. Această carte s'a păstrat numai în fragmente, în traducerea latină făcută după originalul grecesc. Cartea cuprinde dispozițiile date de Moise urmașului său Iosua și descoperirile pe care i le face despre soarta viitoare a poporului Israel și despre timpul mesianic. Probabil că la sfârșitul cărții, care azi lipsește, a fost vorba despre înălțarea lui Moise la cer. După Origen (**De princ.** III, 2, 1), Apostolul Iuda a luat de aici cearta diavolului și a îngerului asupra trupului lui Moise (Iuda vers. 9). Autorul e un iudeu palestinian, care a trăit cu puțin timp după nimicirea Ierusalimului.

O cauză a notei slabe, imprimată unor scrieri apocrife iudaice, este tendința cabalistică. Cabaliștii pretindeau că Dumnezeu i-a descoperit lui Adam, oral,

cunoașterea tuturor misterele. Adam însă, în urma păcatului, a pierdut aceste cunoștințe. La rugăciunile și pocăința lui, Dumnezeu însuși i le comunică printr'o carte. Aceste cunoștințe, apoi, ascunse în cuvintele, literele, persoanele și numerele biblice, prin tradiție de la Set, prin Moise și Ezdra au ajuns în posesia cabaliștilor. Prin contactul cu popoarele păgâne s'au introdus în apocrife și elemente străine de concepția biblică. Prin influența gnostică, neopitagoreică și neoplatonică s'a născut în cele din urmă un sincretism religios, o amestecătură de elemente legendare, istorice și religioase, păgâne și iudaice. Multe persoane biblice au îmbrăcat astfel caracter păgân. Apocrifele de această natură ni s'au păstrat numai în fragmente foarte sumare. Acestea îl arată pe Adam ca pe autorul tuturor învățăturilor și tuturor artelor. Cain este considerat un hoț. El inventează măsurile și greutățile cu scop de fraudă. Avraam este inventatorul astrologiei ș. a.

5. Apocrife de origine creștină

Testamentul celor 12 patriarhi Mulți iudeo-creștini n'au lepădat complet iudaismul, dar nici n'au îmbrățișat total creștinismul. Ei au încercat să împace cele două religii și au adoptat și elemente din apocrife. Din această fracțiune a creștinilor, încă nedeplin formați, au rezultat câteva apocrife cu scopul de a-i atrage la creștinism pe cei rămași credincioși credinței strămoșești. Asemenea scriere este Testamentul celor 12 patriarhi, care cuprinde învățăturile și ultimele dispoziții ale celor 11 fii ai lui Iacob către fiii lor. Se vorbește în ele de viața viitoare, despre Mesia și despre respingerea lui Israel. A fost scris de un iudeu creștin din Palestina pe la începutul secolului II. Originalul a fost grecesc.

Înălțarea la cer a lui Isaia. Tendința mai multor iudei creștini de a denatura puritatea învățăturii creștine cu elemente iudaice și gnostice și de a atrage pe creștini la doctrina lor a dat naștere mai multor apocrife, cu vădită tendință eretică, cum este și înălțarea la cer a lui Isaia. Cartea este compusă din două părți. Prima parte, care cuprinde relatarea despre martiriul lui Isaia sub regele Mânase și profeții mesianici (capitolele 1-6), a fost scrisă în secolul II î. H. și partea a II-a (capitolele 7-9), care cuprinde extazul lui Isaia, călătoriile lui prin cele șapte ceruri, viziuni monstruoase și revelații despre împărăția mesianică, a fost scrisă între secolul II î. H. și secolul I d. H.. Originalul cărții a fost grecesc.

Alte scrieri apocrife de mai mică însemnătate sunt cărțile lui Adam (6 cărți); Evanghelia Evei; Testamentul lui Adam; Apocalipsa lui Ilie; Istoria lui Iosif și Așenet, soția lui; Cartea lui Avraam despre Iannes și Mambres; Testamentul lui Iov etc, pline de legende rabinice, fără importanță și lipsite de vreo învățătură

religioasă. S'au scris la dorința și pentru a satisface curiozitatea de a afla lucruri inedite din viața persoanelor biblice.

Bibliografie

E. Kautzsch, **Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments**, Tübingen, 1900; I. Popescu, **Cărțile necanonice și apocrife ale Vechiului Testament**, în „Biserica Ortodoxă Română”, București, 1904-1905, nr. 4; Bruce M. Metzger, **An Introduction to the Apokrypha**, New York, Oxford, 1957; A. Penna, **Baruch**, Turin-Rome, 1953; M. Priere, **Tobia**, Turin-Rome, 1953; A. Lefevre, **Judith**, în „Supplement au Dictionnaire de la Bible” IV, Paris, 1949; P. M. Abel, **Les livres des Maccabees**, Paris, 1949; A. Penna, **Libridu Maccabei**, Turin-Rome, 1953; P. Heinisch, **Das Buch der Weisheit**, Münster, 1912; N. Peters, **Das Buch Iesus-Sirach oder Ecclesiasticus**, Münster, 1913; Pr. Prof. V. Preliceanu, **Actualitatea învățăturilor moral-sociale din cartea lui Isus, fiul lui Sirah**, în „Studii Teologice”, 1955, nr. 9-10.

W. Probleme speciale

1. Fabula și parabola în Vechiul Testament

a. Considerații generale

Poporul Israel nu era obișnuit cu gândirea abstractă. Geniul ebraic, ca de altfel geniul oriental în genere, caută totdeauna imagini și acțiune în exprimarea

ideilor.
De aceea
scriitorii
biblici se
folosesc
cu
plăcere în
vorbind
lor de
imagini,
metafore,
alegorii
și
simboluri

In
poezia
ebraică,
îndeosebi
,
asemănare
ea și
personifi
carea
naturii a
jucat un
rol
deosebit.
O vorbire
figurată
prin care
evreii
voiau să
aibă
anumite
lucruri
concret
redate,
este și
fabula ca
și
parabola.
Atât
fabula,
cât și
parabola
în
Vechiul
Testame

nt sunt o specie a *mașalului* (^Q) care, în general, este o poezie didactică, dar care îmbracă formele cele mai variate. „*Când proverb, când maximă, când alegorie, când enigmă, când vorbire inspirată și misterioasă, dar nimic cu totul limpede din toate acestea*” (Lagrange).

Expresia figurată impresionează imaginația și este plăcută, mișcă sensibilitatea și este reținută mai bine. Astfel, vorbirea puțin voalată, în asemănări și parabole, stârnește curiozitatea și dă imbold la reflexie. Prin rostirea unei fabule ori parabole, autorul vrea să-l asocieze pe auditor sau cititor la activitatea sa intelectuală.

Fabula, numită și apolog, este o specie de expunere alegorică de cuprins didactic. În fabulă, ca și în alegorie, în general, învățătura (de regulă morală)

este înfățișată indirect, ascultătorii sau cititorii trebuie să deducă învățătura, dacă nu este dată în concluzie.

Fabula se deosebește de alte narațiuni alegorice prin aceea că ea scoate amănuntele și faptele care formează fondul narațiunii nu din istoria reală, nu din viața omenească - aceasta ar însemna un exemplu - și nici din istoria fictivă, căci aceasta ar fi o parabolă, ci îndeosebi din natura necuvântătoare a plantelor și a animalelor, mai ales a animalelor.

Pe scurt, prin fabulă sau apolog înțelegem expunerea unui adevăr moral sub formă alegorică sau, cu alte cuvinte, fabula este o narațiune alegorică, în care se cuprinde un adevăr moral, ușor de prins, sub transparența vălului în care este acoperit.

Fabula, ca și parabola, este de origine orientală. S'au aflat fabule în scrierile cuneiforme asiriene și în papirusurile din Egipt. Cei mai renumiți autori care au cultivat acest gen literar sunt, în afară de Biblie, indianul Pilpai, numit și Bitpai sau Vișnu-Sarma, care a scris fabule în sanscrită cu mult înainte de era creștină (cam pe la 2000 î. H.). Arabul Locman a scris fabule pe la 1000 î. H. Cunoscut ca fabulist, prin excelență, este frigianul Esop. La romani era cunoscut ca fabulist Fedru (Lesetre, în **Dictionnaire de la Bible**, voi. I, col. 778).

În Sfânta Scriptură și anume în Vechiul Testament se află numai două fabule propriu-zise: una în cartea Judecătorilor 9, 8-20 și a doua în 4 Regi 14, 9-10. Amândouă sunt luate din regnul vegetal.

Procedul vorbirii în parabole, în asemănări, care în Noul Testament este folosit de Mântuitorul în forma cea mai desăvârșită și originală, a fost cultivat și în Vechiul Testament, într-o largă măsură.

Am amintit că parabola în Vechiul Testament este o specie a *mașalului*, care înseamnă tot felul de texte, mai ales poetice, al căror caracter fundamental este comparația și simbolul.

În afară de Solomon, care deține în tradiția iudaică faima unui mare parabolist, și alți scriitori din Vechiul Testament s'au distins prin folosirea *mașalului*. Pe timpul Mântuitorului, parabola era cultivată de către învățați în școlile rabinice.

Într'un sens mai restrâns, cum se dă astăzi parabolei, înțelegem prin acest fel de vorbire simbolizarea unui adevăr religios moral de ordin superior, prin mijlocirea unui fapt, unei acțiuni sau a unui eveniment luat din natură sau din viața omului.

b. Deosebirea dintre fabulă și parabolă

După Aristotel, care s'a ocupat cu teoria fabulei și a parabolei, deosebirea dintre ele constă în chipul de a pune în scenă, parabola păstrând verosimilul, chiar și în ficțiune, pe când fabula are ceva neverosimil ce ține de pură fantezie (Buzy P. D., **Introduction aux paraboles evangeliques**, p. 174).

Parabola se deosebește de fabulă, în afară că cea dintâi păstrează totdeauna verosimilitatea, și prin faptul că prin parabolă se pune în relief un adevăr etern,

supranatural, pe când fabula pune în valoare un adevăr de bun simț sau de morală naturală (Vaganay Leon, **Paraboles evangeliques**, în **Dictionnaire pratique**, pp. 298-302). Parabola se deosebește, în sfârșit, de fabulă, cu privire la morală: morală uneia este religioasă, cea a fabulei este populară și profană. Lagrange arată apoi că „*parabola pune o situație generală, fabula propune un fapt concret*” (în „Revue Biblique”, 1904, p. 209).

Parabola se deosebește și de alegoria pură. Alegoria este o vorbire în imagini care învăluie în mister un adevăr mai înalt. După forma ei, alegoria este o metaforă mai dezvoltată, continuă, sau o serie de metafore legate între ele. Parabola este în sine o comparație dezvoltată. În realitate, în parabolă sunt amestecate elemente alegorice, pe când în alegorii sunt elemente parabolice.

Atât în Vechiul Testament, cât și în Noul Testament întâlnim de regulă parabole alegorizante sau alegorii parabolizante, după cum un element sau altul predomină în expunere. În afară de expuneri parabolice, mai puțin dezvoltate, în Vechiul Testament aflăm parabole propriu-zise, în care elementul alegoric este mai redus. Asemenea exemple sunt: Parabola lui Natan, rostită către David, sau parabola despre mieluşeua sārăcului (2 Rg 12, 1-4), parabola femeii din Tecua (3 Rg 20, 39 - 21, 4), despre fratele ucigaş.

Cu privire la morală lor, amândouă parabolele de mai sus nu se deosebesc de apolog. În Isaia 5,1-7, Cântarea viei are aspectul unei parabole, dar elementul alegoric iese foarte mult în relief. De aceea Cântarea viei este socotită de unii o alegorie parabolizantă (Buzy), și ca un ecou ea apare în parabola Mântuitorului despre vie și lucrătorii ei (Mt 25, 33-41). Parabole schițate pe scurt întâlnim în Proverbe 25, 14, 23; 26, 2, 11, 17. Exemplul agricultorului din Isaia 28, 24-29 are de asemenea, forma unei parabole. Un amestec de apolog, parabolă și alegorie este locul din Iezechiel 17, 3-21. Amestec de parabolă și alegorie este pădurea aprinsă din Iezechiel 21, 1-5, cf. 20, 45-49, cazanul: 24, 3-5 și regele Egiptului sub chipul unui crocodil (Iz 22, 3, 12).

c. Exemplificări

În cele următoare ne vom opri îndeosebi asupra uneia dintre cele două fabule: cea a lui Iotam (Jd 9, 8 ș. u.), și a parabolelor lui Natan (2 Rg 12, 1-8) și Cântarea viei (Is 5, 1-7).

1) Fabula lui Iotam (Jd 9,8)

Mai întâi să vedem ce împrejurare a fost aceea care a prilejuit rostirea fabulei sau apologului lui Iotam. După moartea lui Ghedeon, judecătorul viteaz din Israel, care i-a învins pe madianiți (Jd 6, 7), un fiu al său, Abimelec, fiul unei concubine a lui, i-a ucis pe toți frații săi vitregi, numai cel mai tânăr scăpând prin fugă și făcându-se nevăzut. După aceasta Abimelec, fiind foarte ambițios și vanitos, profită de renumele părintelui său, reușind pe căi necinstite și prin

intrigă să uzurpe demnitatea de rege în Sihem, așteptând să-și extindă puterea sa peste toată țara. În vederea ceremoniei investirii sale, el adună toată cetatea lângă „stejar”, poate acel stejar cunoscut pe timpul lui Avraam și al lui Iacov. De îndată însă izbucnește un protest neașteptat care întrerupe pentru un moment serbarea. O voce clară și puternică se auzi de pe vârful muntelui Garizim, care umplu de uimire adunarea ce se ținea la poalele muntelui. Era vocea celui scăpat de la moarte, a lui Iotam, care se adresa astfel mulțimii adunate:

*„Ascultați-mă, bărbați ai Sichemului, și
Dumnezeu vă va asculta!*

*S'au dus cândva copacii
să-și ungă un rege.
Și i-au zis măslinului: Domnește peste noi!*

*Dar măslinul le-a răspuns:
Oare-mi voi lăsa eu grăsimia
cu care oamenii îl preamăresc pe Dumnezeu,
ca să mă duc să domnesc peste copaci?*

*Și au zis copacii către smochin:
Vino și domnește peste noi!*

*Dar smochinul le-a răspuns:
Oare-mi voi lăsa eu dulceața
și roadă mea cea bună,
ca să mă duc să domnesc peste copaci?*

*Și au zis copacii către viță:
Vino și domnește peste noi!*

*Dar vița le-a răspuns:
Oare-mi voi lăsa eu vinul
- veselia lui Dumnezeu și a oamenilor -
ca să mă duc să domnesc peste copaci?*

*Apoi copacii toți au zis către mărăcine:
Vino și domnește peste noi!*

*Iar mărăcinele le-a zis copacilor: Dacă'ntr'
'adevăr mă ungeți rege peste voi, veniți,
ședeți la umbra mea!;*

*dacă nu, să iasă foc din mine și
să mistuie cedrii Libanului!*

*Și acum, dacă voi întru adevăr și cu desăvârșire ați lucrat și l-ați pus pe
Abimelec să domnească, și dacă ați făcut bine cu Ierubaal și casa lui, și dacă
i-ați făcut-o ca să-i răsplătiți binele pe care el, cu mâna lui, vi l-a făcut...”.*

După ce Iotam mai adăugă unele considerații explicative, sfârși cuvântarea sa și se refugie ca să nu cadă pradă răzbunării fratelui său. Vorbirea de mai sus, pusă în gura lui Iotam, este un apolog, o fabulă, și este cel mai vechi monument literar de acest gen, care se află în Sfânta Scriptură. În limba originală, deși este exprimată cu simplitate, totuși vorbirea este de o frumusețe și de o strălucire admirabilă. Sensul fabulei este acesta: precum cea mai nefolositoare dintre plante, spinul, a primit demnitatea de rege, refuzată de cele mai bune plante, tot așa alesul sihemiților nu se deosebește prin nici o calitate, el este cel mai încăpățânat dintre oameni. Învățătura, care se desprinde din istorisire și care este lămurită la sfârșitul versetului 16 ș. u., este aceasta: Abimelec, deși nedemn, totuși a primit domnia. Pentru alegătorii săi ca și pentai sine însuși, alegerea care s'a făcut va duce la ruină totală. E o învățătură naturală. În apologul lui Iotam totul se mișcă în jurul metaforei centrale: spinul care îl închipuie pe Abimelec, un adevărat buchet de spini prin nemernicia-i corupție și tiranie. Însuși Iotam, în versetul 16, înlocuiește realitatea simbolizată cu figura, adică pe Abimelec cu spinul. Prin aceasta el arată intenția sa alegorică. Celelalte amănunte din apolog sunt numai niște amănunte introduse cu scopul de a face vorbirea mai interesantă și mai atractivă.

2) Parabola lui Natan (2 Rg 12,1-8)

Împrejurarea care a prilejuit parabola lui Natan a fost o mare nelegiuire a lui David. Ajuns în culmea gloriei sale, a săvârșit o crimă foarte grea, care va atrage asupra lui pedeapsa dumnezeiască, manifestată în tot felul de suferințe și umilințe, până la sfârșitul vieții sale. În timpul unui război cu amoniții, David a rămas în Ierusalim. În acest timp păcătuiește cu Batșeba, femeia lui Urie Heteul, unul dintre războinicii săi. La păcatul adulterului s'a adăugat și o crimă mai oribilă. David s'a făcut vinovat de moartea lui Urie. Din ordinul lui, Urie a fost pus în locul cel mai primejdios al luptei, fiind ucis de amoniți, la asediul cetății Ezba (2 Rg 11, 1 ș. u.).

Auzind despre moartea lui Urie și după trecerea timpului de doliu, David se căsătorește cu Batșeba, care-i naște un fiu. Autorul cărții lui Samuel condamnă purtarea cea urâtă a lui David zicând: „*Dar fapta lui David s'a arătat rea în ochii Domnului*” (2 Rg 11, 27). Atunci intervine Natan, trimisul lui Dumnezeu, care a răscolit conștiința amorțită a lui David, printr-o parabolă mișcătoare (2 Rg 12, 1-8). Iată parabola:

„(...) într'O cetate erau doi oameni:
unul bogat și altul sărac.
Cel bogat avea foarte multe turme și cirezi,
iar cel sărac n'avea nimic, în afară de o mieușea mică,
pe care o cumpăraseră
și pe care a ținut-o și a hrănit-o; și ea a crescut laolaltă cu el și copiii lui:
din pâinea lui mânca și din paharul lui bea
și la sânul lui dormea și-i era ca oftică.
La omul bogat a poposit un călător,
dar el nu s'a îndurat să ia din turmele lui și din cirezile lui
ca să gătească pentru călătorul care venise la el,
ci a luat mieușeaua omului sărac și a gătit-o pentru oaspetele său".

Atunci David s'a mâniat cu mare aprindere împotriva acelui om; și a zis
David către Natan: „, Viu este Domnul: vinovat de moarte este omul care a făcut
aceasta; de șapte ori va plăti mieușeaua, de vreme ce a făcut o faptă ca aceasta
și n'a avut milă!" Atunci Natan a zis către David: „Tu ești omul care a făcut
aceasta!"

Ceea ce urmează în versetul opt și în cele următoare este comentariul
profetului cu privire la purtarea lui David, care s'a făcut părtaș de binecuvântarea
lui Dumnezeu, dar nu s'a făcut vrednic de ea. Pentru ca mustrarea să aibă un
efect hotărâtor, profetul s'a înfățișat înaintea regelui sub cuvânt că îi cere părerea
într'o chestiune juridică, într'un caz penal, care s'ar fi petrecut în țară. De fapt
profetul a știut să scoată în evidență, prin mijlocirea parabolei sale, grozăvia
păcatelor și a egoismului regelui criminal. David, care ri'a înțeles la început
aluzia istorisirii fictive, se umplu de mânie și, întrerupându-l pe profet, pronunță
îndată sentința asupra bogatului răufăcător. Atunci profetul aplică direct parabola
sa, zicând: „, Tu ești omul!". Cuvintele acestea au căzut ca un fulger asupra celui
vinovat și au avut un efect neașteptat. Regele ascultă apoi cu zdrobire de suflet
cuvintele de mustrare ale profetului, zicând: „, Ampăcătuit înaintea Domnului"
(2 Rg 12, 12). Ca rod al căinței celei adevărate, David a compus psalmul:
„, Miluiește-mă, Dumnezeule" (Ps 51/50, modelul rugăciunii de căință). După
forma sa, vorbirea lui Natan este o parabolă, dar nu o parabolă pură, ci mai
curând o parabolă alegorizantă. În această parabolă desprindem trei metafore
centrale, în jurul cărora se grupează un șir de elemente secundare care servesc
să pună în relief ideea principală. Metaforele principale sunt: omul bogat, oița și
omul sărac. Omul bogat îl simbolizează pe David, oița pe Batșeba, iar omul sărac
pe Urie. Numai aceste imagini au valoare alegorică, pe când copiii, călătorul și
ospașul sunt amănunte secundare, care ajută la punerea în scenă a ideii principale.

Copiii sunt închipuiți pentru a constitui familia, în mijlocul căreia trăiește
oița. Călătorul sosește numai pentru a motiva ospașul, iar ospașul este închipuit
pentru a da pretext de a lua oița. Aceste amănunte n'au, așadar, o valoare

alegorică. În comparație cu apologul lui Iotam, vorbirea lui Natan este o parabolă,
fiindcă păstrează verosimilul, iar morala este de ordin religios moral.

3) Cântarea viei neroditoare (îs 5,1-7)

Cânta-voi acum iubitului Meu
cântarea celui iubit al Meu pentru via Mea.
Iubitul Meu avea o vie
pe un deal înalt, în pământ roditor.
Cu gard am îngrădit-o,
șanș am săpat împrejurii,
viță de soi am sădit într'însa,
un turn i-am zidit în mijloc
și-un loc am săpat pentru teasc;
și-am așteptat să facă struguri,
dar ea a făcut scaieți.
Și-acum, tu, omule din Iuda
și voi, cei ce locuiți în Ierusalim,
judecați voi între Mine și via Mea:
Ce să-i mai fac Eu viei Mele
și încă nu i-am făcut?
Că'n timp ce așteptam să facă struguri,
ea a făcut scaieți...
Și-acum vă voi spune ce-am să fac eu cu via Mea:
îi voi lua gardul,
și ea va fi de jaf
îi voi surpa zidul,
și ea va fi gata de călcat în picioare.
Și-Mi voi părăsi via,
și ea nu va mai fi plivită, nici prășită
și scaieți o vor năpădi ca într'o țelină
și norilor le voi porunci ca ploaie peste ea să nu plouă.
Căci via Domnului Atotfăcătorului e casa lui Israel
și omul din Iuda e tânăra ei odrasla iubită;
am așteptat să facă judecată
și ea nelegiuire a făcut,
și nu dreptate, ci țipăt de groază.

Parabola aceasta se poate socoti ca o capodoperă poetică și psihologică.
Profetul începe ca și când ar voi să vorbească despre o cântare pe care a
compus-o prietenul său, despre via sa. În curând însă rupe vâlul, iar stilul cald
și liniștit se schimbă în lovituri de tunete și amenințări cu judecată pedepsitoare.
Iubitul este Iahve, totuși nu se spune deodată, ci se descoperă printr'o asemănare.
Via este casa lui Israel (7). Ideea generală care se desprinde din toată bucata

este aceasta: așa precum un proprietar de vie a făcut pentru via sa tot ce i-a fost în putere, tot așa Iahve a acordat lui Israel toate binefacerile Sale. Dar precum o vie bine îngrijită n'a adus roadele așteptate, tot așa poporul cel ales al lui Dumnezeu nu s'a arătat vrednic de toate binefacerile primite, purtarea lui nefiind conformă voinței lui Dumnezeu și faptele lui fiind împotriva așteptărilor.

În versetele 1 și 2 profetul vorbește în numele prietenului său. În chip brusc, în versetul 3, proprietarul viei se substituie prietenului său, vorbind el direct. Această schimbare neașteptată în mișcarea narațiunii are un efect literar frumos. Nu cu totul direct, dar într-o formă atenuată se ridică primul vâl alegoric. Proprietarul viei, vorbind acum în persoană, se adresează locuitorilor din Iuda și le cere să fie judecători între vie și proprietarul ei. Pentru moment se păstrează vâlul parabolei peste vorbire. Precum odinioară David a fost silit să-și rostească singur sentința, atunci când Natan i-a rostit în față parabola despre oia unui om sărac, tot așa oamenii din Iuda sunt provocați să-și rostească singuri sentința de condamnare. În cazul de față însă, lucrurile nu merg așa de departe. Iahve însuși o rostește (6). Prin ultimele cuvinte ale versetului 6: „și norilorle voi porunci ca ploaie peste ea să nu pbud”, profetul aruncă întru totul vâlul alegoric și dă de înțeles că proprietarul viei este Iahve.

În sfârșit, în versetul 7, profetul spune cu totul limpede că via lui Iahve al oștirilor este casa lui Israel și locuitorii lui Iuda sunt plantația sa iubită. De la aceștia Dumnezeu a așteptat să împlinească fapte de dreptate, dar dimpotrivă, ei au comis nedreptate până la vărsări de sânge, cf. 1, 15, încât strigătul se urcă până la cer (Fc 4, 2).

Cântarea viei este, de asemenea, o parabolă cu elemente alegorice, este o parabolă alegorizantă.

Mântuitorul nostru Iisus Hristos, expunând sublima Sa învățătură dumnezeiască în forma unor parabole, n'a inventat acest gen de vorbire. Însă nimeni ca El, nici înainte, nici după aceea, n'a mănuit așa de strălucit și așa de original acest fel de exprimare, încât parabolele Sale, atât de desăvârșite, au rămas tipul genului literar.

În parabolă, în general, ca și în fabulă (apolog), precum și în parabola alegorizantă, lecția se desprinde din întregul istorisirii. Diferitele amănunte figurează pentru dezvoltarea naturală, punerea în scenă sau ornamentație, dar acestor amănunte nu trebuie să li se aplice o simbolizare specială. Aplicarea globală, dacă rămâne în umbră și nu este formulată explicit, poate fi ușor dedusă de cititor. Această regulă generală trebuie avută în vedere, atunci când e vorba de parabole, nu numai în Noul Testament, dar și în Vechiul Testament, „umbra și tipul bunurilor viitoare”.

Bibliografie

Julicher, A., **Die Gleichnisreden Jesu**, Freiburg, 1910; Moisescu, I., **Originalitatea parabolilor Mântuitorului**, R. Vâlcii, 1945.

2, Idei despre nemurire și viața viitoare în Vechiul Testament

1. Părerile greșite ce s'au ivit, mai recent, despre rostul și valoarea Vechiului Testament se datoresc și faptului că nu toți îl apreciază și îl privesc după adevărata sa valoare. În loc să fie privit ca „*pedagog spre Hristos*”, cum îi determină caracterul Sfântul Apostol Pavel (Ga 3,24), mulți socotesc că este o carte cu caracter didactic științific în care se expun învățături, cunoștințe și adevăruri teologice, cosmogonice și geogonice. Adevărul este că în Scriptura Vechiului Testament se cuprind adevăruri și învățături religioase și se ating doar în treacăt unele adevăruri din domeniul științelor profane. Nici unele, nici altele nu sunt tratate științific, metodic și complet, ci numai în măsura în care sunt necesare pentru scopul lor general și în forma potrivită cu concepția primitivă a autorilor și a primilor cititori. Scriptura nu e scrisă pentru primii cititori și nici numai pentru generațiile următoare, ci și pentru unii, și pentru alții. Scopul general al Vechiului Testament este de a arăta ce a făcut Dumnezeu pentru mântuirea neamului omenesc și cum a pregătit Dumnezeu această mântuire. Iar cuprinsul, potrivit scopului general, este istoria mântuirii, și mai exact istoria pregătirii mântuirii neamului omenesc.

Sub raport religios, Vechiul Testament îl privește pe om în starea păcatului strămoșesc, deci într-o stare când încă nu are la dispoziție armătura suflătească, pe care o dă mântuirea (obiectivă) prin Hristos. De aici urmează că altă comportare morală se așteaptă și se cere de la o persoană nerăscumpărată, alta de la una răscumpărată. Deci altele vor fi și obligațiile Cegile, poruncile) pentru cel răscumpărat, și altele pentru cel nerăscumpărat. Altele, nu în fond, ci în formă. Cele dintâi incomplete, imperfecte, conforme stării de pregătire, cele din urmă complete, conforme stării de desăvârșire. „*Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau profeții; n'am venit să stric, ci să plinesc (desăvârșesc)*” (Mt 5, 17), spune Mântuitorul în predica de pe munte. Aceasta idee Sfântul Pavel o expune așa: „*Așadar, nimeni să nu vă judece pentru mâncare sau băutură sau cu privire la vreo sărbătoare sau lună nouă sau Sâmbete; ele sunt o umbră a celor viitoare, dar trupul e al lui Hristos*” (Col 2,16-17). Legea Veche deci este numai umbră, iar Legea Nouă, trup. Umbra însă, deși șters și incomplet, redă contururile trupului. Cunoașterea acestui raport între Vechiul și Noul Testament este absolut necesară la cercetarea multor probleme ce se pun în legătură cu cele cuprinse în Vechiul Testament.

2. Ținând seamă de acestea nu ne putem aștepta să aflăm în Vechiul Testament învățătură teologică lămurită și detaliată, nici despre nemurirea sufletelor, nici despre viața viitoare. De altfel, în general, Dumnezeu, din adevărurile religioase ne-a descoperit numai pe acelea care pot fi înțelese de noi și care ne sunt

trebuincioase spre mântuire. Dumnezeu are în vedere necesitatea, nu curiozitatea. Sfântul Pavel spune lămurit: „*Căci acum vedem prin oglindă, ca'n ghicitur; dar atunci, față către față. Acum cunosc în parte; atunci însă voi cunoaște așa cum și eu deplin sunt cunoscut*” (1 Co 13,12). Deci tainele Dumnezeirii și toate adevărurile religioase le vom cunoaște în adevărul lor și în plinătatea lor, numai în veșnicie. Astfel nu avem să ne așteptăm la o învățătură completă și detaliată în Vechiul Testament, nici referitor la adevărurile eshatologice. Pentru mântuire și pentru comportarea noastră morală ajunge să știm că viața omului nu se sfârșește aici pe pământ cu moartea trupului, ci continuă și după aceea (existența sufletului), că viața de după moarte este veșnică (nemurirea), și că binele va fi răsplătit, iar răul va fi pedepsit. Este de ajuns să știm atâta pentru mântuire. Restul (detalii) pot să formeze obiectul cercetărilor teologice și raționale sau al curiozității pioase, dar nu contribuie cu nimic la mântuire.

3. Cum că în Vechiul Testament sunt idei și învățături despre nemurirea sufletului și despre viața viitoare, se va vedea în următoarele. Această învățătură se desprinde din diferitele texte, care vorbesc despre locul de petrecere al sufletelor după moarte, despre înviere și judecata ce o va aduce Dumnezeu asupra tuturor.

După moartea trupului, omul ajunge într'un loc întunecos. „*Dați-I slavă Domnului Dumnezeului vostru mai înainte de a se lăsa întunericul, mai înainte ca picioarele voastre să se împiedice de munți întunecați. Veți aștepta lumină, și iată umbra morții, și fi-vor ei aduși întru întuneric*”, spune profetul Ieremia (Ir 13,16). Aici e haos. „*Vieața mea nu-ioare, și-așa, destul de scurtă?: Cilasă-md să-mi dăruie o leacă de odihnă 'nainte de-a purcede pe calea fără'ntoarceri, acolo, în tărâmul de neguri și'ntuneric, în întuneric veșnic, tărâm fără lumină și fără vâz în viață de oameni muritori*” (Iov 10, 20-22). Aici e lumea celor răposați, unde se adună toți, după moarte. „*Zis-am.- în amiaza zilelor mele voi merge la porțile morții; anii mei rămași îi voi lăsa în urmă. Zis-am: Nu voi mai vedea mântuirea lui Dumnezeu în pământul celor vii; nu voi mai vedea mântuirea lui Israel pe pământ, nici om n'am să mai văd cu cei ce locuiesc*” (Is 38, 10-11). Această împărăție tristă, Șeolul, își deschide larg porțile, ca o gură nesățulă. „*Iată de ce iadul și-a căscat pofta și gura și-a deschis-o fără'ncetare și'n ea se vor pogon slăviții ei și marii și avuții și ciumații ei*” (Is 5, 14). Aici nu laudă nimeni pe Domnul. „*Cine, în iad fiind, se va mărturisi Ție?*” (Ps 6, 6). Că nu cei din morminte Te vor lauda, nici cei morți Te vor binecuvânta și nici cei din iad în mila Ta vor nădăjdui (Is 38,18). Acolo merg toți, precum se vede din tânguirea lui Iov (Iov 3,13 ș. u.). Acolo dispăre orice mărire luminească. „*Shva ta s'a pogorât la iad, în iad ți s'a pogorât veselie cea multă*” (Is 14, 11), și toată puterea, oricât de înfricoșată ar fi fost ea. „*Dar acum tu în iad te vei pogon, în chiar temelile pământului. Cei ce te vor vedea se vor mira de tine și vor zice: -Oare acesta e omul care zguduia pământul și făcea regatele să tremure?*” (Is 14,

15-16). După moarte cei drepti se odihnesc în pace. „*Înmormântarea lui (a dreptului) se va petrece'n pace...*” (Is 57, 2), iar cei ticăloși vor fi cu păcatele în casele lor.

Împărăția morții (Șeolul 7N1; Septuaginta: ᾠδῆς; Vulgata: *infernus*) era concepută ca o cavitate în măruntaiele pământului, unde domnea întunericul. La această concepție i-a adus pe antici dorința de a afla locul petrecerii sufletelor după moarte. După analogia sorții trupurilor care se așază în pământ, în groapa întunecoasă, după rânduiala lui Dumnezeu: „*Te vei întoarce în pământul din care ai fost luat*” (Fc 3, 19), au crezut că sufletele tot într'un loc subteran se adună. Șeolul nicidecum nu este identic cu mormântul, care ar înghiți întreaga ființă omenească, pentru că în Scriptură se vorbește și de mormânt, ca loc de odihnă al trupurilor, și se vorbește și de Șeol ca loc de petrecere a umbrelor (sufletelor) după moarte.

De altfel, credința biblică despre supraviețuirea omului (a sufletului) după moarte se vede din mai multe cazuri. Astfel, ridicarea lui Enoh (Fc 5, 24), care n'a gustat moartea, presupune credința în nemurire. Tot aceasta o presupune și făgăduința lui Dumnezeu făcută lui Avraam: „*Nu te teme, Avrame; Eu sunt scutul tău, iarrăsplata ta va fi foartemare*” (Fc 15,1). Această răsplată însă Avraam n'a căpătat-o în viața pământească. „*Cât despre tine: te vei petrece'n pace către părinții tăi și îngropat vei fi la mândre bătrâneți*” (Fc 15, 15), îi spune Dumnezeu lui Avraam. Aici este vorba de „a merge” (a se petrece) și „a fi îngropat”. Mergerea se înțelege despre suflet, iar îngroparea despre trup. Avraam numai cu sufletul a mers la părinții săi, căci cu trupul a fost îngropat în Canaan, departe de locul de odihnă trupestă al părinților lui (Caldeea). Legământul veșnic între Avraam și Dumnezeu - „*legământul Meu îl voi pune între Mine și tine și seminția ta de după tine'ntru tot neamul lor, legământ veșnic pentm ca Eu să fiu Dumnezeul tău și al urmașilor tăi de după tine*” (Fc 17, 7) - de asemenea presupune supraviețuirea după moartea trupului, căci Dumnezeu nu poate fi Dumnezeul lui Avraam și al urmașilor lui, decât numai dacă Avraam și aceștia trăiesc (cu sufletul) și după moartea trupului. Faptul că această concluzie e logică, se vede de acolo că însuși Mântuitorul din cuvintele: „*Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov*” (Is 3, 6), scoate concluzia că Avraam, Isaac și Iacov trăiesc sufletește după moartea lor trupestă. El zice expres: „*El nu este Dumnezeul morților, ci al viilor*” (Mt 22, 32). Credința în supraviețuirea sufletului și după moartea trupului se desprinde și din cuvintele patriarhului Iacob rostite cu ocazia primirii veștii despre pretinsa moarte a fiului său Iosif: „*Plângând mă voi pogon la fiul meu în locașul morților!*” (Fc 37, 35). Prin Șeol aci nu se înțelege mormântul lui Iosif, ci locul de petrecere a sufletului lui. Cu nădejdea vieții de după moarte se mângăie și Iacob pe patul de moarte. „*Mântuirea Ta o aștept, Doamne!*” (Fc 49,18). De altfel, expresia des repetată: „*a se adăuga la poporul său*” sau „*la părinții Săi*” (Fc 25,8; 35, 29etc), nu înseamnă înmormântarea trupestă în oarecare criptă comună, ci petrecere

împreună a sufletelor. Aceasta se vede din cuvintele de la Numere 20, 24: „*Aaron se va adăuga h poporul său; că nu veți intra în țara pe care Eu le-am dat-o ca moștenire fiilor lui Israel, iar aceasta pentru că tare M'ați supărat la apa Meriba*". Sfântul Pavel arată lămurit că patriarhii au avut credință în viața viitoare, cea după moarte. „*întru credință murit-au toți aceștia, fără să fi primit roadele făgăduințelor, dar de departe văzându-le și îmbrățișându-le, și mărturisind că străini sunt ei și călători pe pământ. Fiindcă cei ce vorbesc astfel fac dovadă că-și caută patrie; și dacă s'arfi gândit la aceea din care ieșiseră, ar fi avut vreme să se'ntoarcă; dar de fapt ei doresc una mai bună, adică cerească. Iată de ce Dumnezeu nu Se rușinează să Se numească Dumnezeu lor: că le-a pregătit cetate*" (Evr 11, 13-16).

4. În multe locuri vorbește Scriptura Vechiului Testament despre judecata, care va urma după moarte și la care va fi supus fiecare om. Adevărul despre judecată presupune indirect credința în nemurire, căci altfel n'ar avea nici un rost dacă după constatarea bunătății sau a păcătoșeniei n'ar urma și aplicarea sancțiunii cuvenite. Această sancțiune se poate aplica numai sufletului, căci trupul se întoarce și se prefăce în pământul din care a fost luat. Vechiul Testament presupune și judecata particulară, și judecata universală.

Judecata care va urma după moarte este înfățișată ca „*Ziua Domnului*” sau ca „*ziua răzbunării lui Dumnezeu*”: „*Vai vouă celor ce doriți (să vină) ziua Domnului! Ce este pentru voi aceasta zi a Domnului?: ea este întuneric, nu lumină*" (Amos 5, 18). „*Că Dumnezeu va aduce fiece faptă lu judecată, în tot ascunzișul ei, fie că e bună, fie că e rea*" (Ecc 12, 14). Judecata universală se amintește la Isaia: „*Că, iată, Domnul ca focul va veni și carele lui ca un vișor, să facă plată ntru mânie și-a Lui muștrare cu pară de foc. Căci cu focul Domnului fi-va judecat întreg pământul și cu sabia Lui tot trupul: mulți vor fi cei răniți de Domnul*" (Is 66, 15-16). Judecata va avea loc în valea Iosafat. „*Voi strânge neamurile toate și'n valea lui Iosafat le voi cobori și-acolo Mă voi judeca cu ele*" (Ioil 4, 2). Atunci se vor nimici și se vor judeca toate neamurile. „*Săpiară' ntru sfârșit de pe fața pământului, zice Domnul: Să piară omul și vitele, să piară peștii mării și păsările cerului; și vor slăbi necredincioșii și pe nelegiuiți îi voi nimici de pe fața pământului, zice Domnul*" (Sof 1, 1-2). Fenomenele premergătoare acestei judecăți sunt plastic descrise în Isaia 24.

5. Credința despre nemurire se vede și din credința despre învierea morților. Dumnezeu va nimici moartea. „*El (Dumnezeu) a făcut ca moartea să piară pentru totdeauna*" (Is 25, 8 - după Textul Masoretic). învierea morților o simbolizează și celebra viziune a lui Iezechiel despre câmpul plin de oase omenești, pe care Duhul Domnului la sfârșitul veacurilor le va învia (Iezechiel capitoul 37). învățătura despre învierea morților o expune lămurit profetul Daniel. „*Și mulți dintre cei ce dorm în țărâna pământului se vor trezi: unii la*

viață veșnică, iar alții la ocară și rușine veșnică. Și cei ce au cunoașterea vor străluci ca lumina cerului; iar din dreptii cei mulți, ca stelele în vecii vecilor" (Dn 12, 2-3).

6. După înviere și judecată va urma o viață nouă. Fiecare va lua cele cuvenite: cei buni răsplată, cei răi pedeapsă. Și această viață nouă va fi veșnică. „*Avea celor bogați e cetate tare, dar sărăcia e pustiirea necredincioșilor. Faptele celor drepti sunt făcătoare de viață; dar roadele necredincioșilor, de păcate*" (Pr 10, 16-17). Cei drepti se vor veseli. „*Și'n ziua aceea vor zice: «Iată-Lpe Dumnezeu nostru în care am nădăjduit, și El ne va mântui; Acesta este Domnul, noi L-am așteptat, noi ne-am bucurat și'ntru mântuirea noastră ne vom veseli»*" (Is 25, 9). Veselia lor va fi veșnică. „*Că Domnul îi va întoarce și veni-vor în Sion cu veselie și cu veșnică bucurie; că laudă și veselie vor veni asupra capului lor. fugit-au durerea, întristarea și suspinul*" (Is 51, 11). „*în locul îndoitei voastre înfruntări și'n locul rușinării lor, bucura-se-vor de partea ce le va fi dată; de aceea pentru a doua oară vor moșteni pământul și bucurie veșnică va fi pe capetele lor*" (Is 61, 7). Păcătoșii sunt morți în veci.

Viermele lor nu doarme și focul nu se stinge: „*Și când vor ieși vor vedea stârvurile oamenilor care Mi-au călcat poruncile; că viermele lor nu va muri și focul lor nu se va stinge: ei pentru lumea'ntreagd privesc vor fi*" (Is 66, 24).

7. Ideile și credința iudeilor și a Vechiului Testament despre nemurire și viața viitoare o arată și cărțile necanonice. Acestea, privite ca documente istorice ale timpului care s'a scurs după încetarea profeției până la plinirea vremii (din sec. V î. H.) arată ca ideile de nemurire și eshatologie au preocupat sufletele iudeilor. Ele mai arată că această concepție a evoluat și s'a extins și la amănunte. Astfel, înțelepciunea lui Solomon vorbește lămurit despre existența și nemurirea sufletului. „*în răutatea lui, omul poate să ucidă, dar el nu poate să aducă înapoi duhul care aplecat, și nici să scoată sufletul pe care moartea l-a primit*" (Sol 16,14). Nemurirea sufletului este întemeiată în această carte pe faptul că omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. „*Da, Dumnezeu zidit-a pe om spre nestricare, făcându-i chip asemeni cu veșnicia Lui*" (2, 24). Cei decedați în stare păcătoasă pot și dincolo de mormânt să capete iertarea. „*Apoi, (Iuda Macabeul) strângând de la oamenii săi - prin bună vrere -cala două mii de drahme de argint, le-a trimis la Ierusalim pentru ca acolo să fie adusă o jertfă pentru păcat; o foarte frumoasă și foarte plăcută faptă, insuflată de gândul învierii! Că dacă el n'arfi avut nădejdea că cei ce căzuseră vor învia, ar fi fost de prisos și de răs să se roage pentru morți*" (2 Mac 12,43-44). Isus Sirah îl îndeamnă pe cititor la dărnicie pentru cei morți. „*Mărinimia ta să-i atingă pe toți cei vii, și nici pentru cei morți să n'o oprești*" (Sir 7, 33). Așa și Tobit: „*Presard-ți pâinile pe mormântul dreptilor, dar păcătoșilor să nu le dai*" (Tob 4, 17). Cei drepti vor primi din mâna Dreptului Judecător răsplata. „*De-aceea vor primi, din mâna chiar a Domnului,*

cununa'mpdrătească-a strălucirii și diadema frumuseții, căci ei de dreapta Lui vor fi păziți și ocrotiți vor fi, ca de un scut, de brațul Său' (Sol' 5,16). „Ferice de femeia cea stearpă dar curată, cea care'mpreunare'npăcat n'a cunoscut; ea-și va cunoaște rodul la cercetarea sufletelor. Ferice de-acel famen din ale cărui mâini n'a curs fărâdelege, acel ce gânduri rele n'a îndreptat spre Domnul; el va primi răsplată pentru credința lui, un loc de mare slavă acolo'n templul Domnului”(Sol 13-14). Domnul va judeca după dreptate și nu va căuta în fața oamenilor: „Căci Stăpânul-a-toate de nimeni nu Se teme, și nici nu Se sfiește de-a omului mărire; și pe cei mici, și pe cei mari, pe toți El i-a făcut, pe ei, pe toți, la fel îi are'n grijă”(Sol 6, 7). Păcătoșii vor fi osândiți de înseși faptele, și când va veni socoteala păcatelor lor, ei vor veni cuprinși de spaimă, iar fărâdelegile lor îi vor osândi din fața Domnului (Sol 4, 20). Dreptul va avea răsplată aleasă: „Cum de-a ajuns să fie la număr printre fiii lui Dumnezeu, și parte să-și aibă printre sfinți”(Sol 5, 5). Chinurile celor răi vor fi cumplite: „Căci Domnu-Atotputernic le va rosti osândă în ziua judecății dând trupul lor de pradă la flăcări și la viermi, durerea să și-o urle în veci, la nesfârșit”(Mt 16,17). Cu nădejdea răsplății veșnice suferă chinurile morții nonagenarul Eleazar și frații Macabeii: „Și chiar dacă acum aș scăpa de pedeapsa oamenilor, nici viu și nici mort nu voi scăpa din mâinile Celui-Atotputernic. Iată de ce, părăsind acum viața în chip curajos, mă voi arăta vrednic de bătrânețile mele”(2"Mac 6, 26-27). „E de dorit să părăsești viața prin mâna oamenilor când aștepti nădejdea dată de Dumnezeu caprin El vei învia: căci pentru tine (regele Antioh) nu va fi înviere spre viață”(2"Mac 7, 14), se încurajează în fața morții cel de al patrulea fiu macabeu.

8. Un subiect deosebit al literaturii apocrife este sfârșitul lumii și soarta eshatologică a omului. Și din aceste scrieri se poate cunoaște credința iudeilor în nemurirea sufletului și în viața viitoare. Deși cele mai multe apocrife sunt rodul fanteziei bolnăvicioase, rămâne însă cert faptul credinței eshatologice ce se desprinde din ele. Astfel, cartea a IV-a a Macabeilor de cuprins religios-filosofic arată că credința în nemurirea sufletului nu se cuprinde în învierea morților, ci în viața continuă din cer. Cartea Enoh, în partea a II-a (37, 71), se ocupă de soarta celor aleși (buni) și a celor păcătoși și de judecata din urmă. Cartea a IV-a a lui Ezdra e scrisă cu scopul să îndrepte atenția oamenilor spre sfârșitul vieții și să o abată de la grija excesivă pentru viața trecătoare. Cu scopul acesta se ocupă și de judecata la care va ajunge orice om și orice faptă omenească și descrie răsplata celor drepți și pedeapsa celor păcătoși. Sfântul Ambrozio se folosește de cartea aceasta și reproduce în întregime învățătura ei despre viața de după moarte.

9. Împărăția veșnică cerească se descrie în Vechiul Testament sub icoana Noului Ierusalim, *Ospăț va face Domnul Atotputernicul pentru toate neamurile-, pe muntele acesta vor bea veselie, vin vor bea* (Is' 25, 6). Acolo va fi strălucire mare:

„Și va fi lumina lunii ca lumina soarelui, iar lumina soarelui va fi de șapte ori mai mare în ziua aceea când Domnul va tămădui scrântitura poporului Său și când durerea răniilor tale o va vindeca”(Is 30, 26). „Soarele nu va mai apune și nici luna nu va mai scădea, căci Domnul își va fi lumină veșnică și zilele plângerii tale vor lua sfârșit”(Is 60, 20). Acolo va fi veselie deplină: „Căci va fi cerul nou și pământul nou, iar ei nu-și vor aminti de cele ce-au fost, și nici că ele vor veni în inima lor-, ci veselie și bucurie vor afla într'însul, că, iată, Eu fac Ierusalimul bucurie și veselie'imifac poporul”(Is 65,17-18). Întreg orașul cu toți locuitorii va fi sfânt. „Și tot Asaremotul dinspre pârâul Cedrilor până'n colțul dinspre răsărit al Porții Cailor va fi sfințire Domnului; prăbușire nu va mai fi, și niciodată nimicire”(Ir 31, 40). El va fi slăvit și în pace: „Și Domnul fi-va împărat peste tot pământul; în ziua aceea va fi un singur Domn, iar numele Său, unul, înconjurând întreg pământul; și pustia, de la Ghebapână h Rimon, spre miazăzi de Ierusalim. Iar Rama va rămâne pe locul ei. De la poarta lui Veniamin până h locul primei porți, până la poarta colturilor și până la turnul lui Hananeel și până la teascurile regelui vor locui ei într'însul; și nu va mai fi nici un blestem și va locui Ierusalimul fără nici o frică”(Z' 14, 9-11).

10. În sfârșit, ca mărturie a concepției transcendente a iudeilor crescuți și educați în spiritul Scripturilor, ne putem referi și la credința contemporanilor Mântuitorului Iisus Hristos. Este cunoscut faptul că adversarii Lui, cărturarii și fariseii, căutau înadins să-L prezinte poporului ca pe unul care nu ține Legea și nu învață adevărurile Sfintei Scripturi, cu scopul de a-L compromite. De aceea îl acuzau o dată că nu ține sâmbăta, altă dată că nu observă legile curăției levitice și cu pilda Sa îi îndeamnă la aceasta și pe ucenicii Lui. Niciodată însă nu-L acuză că ar fi în dezacord cu Legea în ce privește nemurirea sufletului, învierea morților și judecata lumii sau pedeapsa și răsplata veșnică. Din contră: reușește să astupe gurile saducheilor cu tâlcuirea textului din Ieșire 3, 6, deducând din el învățătura despre existența sufletului și învierea morților (Mt 22,23 ș. u.). Niciodată Mântuitorul nu e contrazis când vorbește despre nemurirea sufletului sau despre cele din urmă ale omului, semn că a fost în deplin acord cu credința contemporanilor Săi.

Bibliografie

Martin-Achard, R. *De la morte à la resurrection d'apres, VAncien Testament*, Neuchatel, Paris, 1956.

3. Raportul dintre Vechiul și Noul Testament

1. Multe dificultăți de ordin exegetic, religios și moral s'au născut de pe urma necunoașterii sau neținerii în seamă a raportului adevărat dintre Vechiul și Noul Testament. Raționalismul biblic respinge profețiile și împlinirea lor. Această împlinire o socotește pură acomodare, pioasă sau frauduloasă. Mulți rătăciți socotesc obligatorii unele dispoziții ale Vechiului Testament și pentru creștinii Noului Testament. Alții fac cap de acuză împotriva Vechiului Testament din pricina legilor morale în stare embrionară și imperfectă, potrivit stării omenirii de sub stăpânirea păcatului și a fazei de evoluție spre perfecțiunea evanghelică. Sunt unii care resping pur și simplu întreg Vechiul Testament, ca ieșit din uz și socotindu-l înlocuit cu Noul Testament. Aceștia îl socotesc ca un document istoric al poporului iudeu, o pură literatură națională, care tratează istoria, credința religioasă și așezarea politico-socială a acestui popor. Firește că în asemenea concepție singurul punct de legătură între cele două Testamente este persoana lui Iisus Hristos, Care S'a născut după trup în sânul acestui popor. Pentru evitarea rătăcirilor, care din punct de vedere doctrinar sunt primejdioase și din punct de vedere moral pot să fie păgubitoare, e necesar să se cunoască raportul adevărat al celor două Testamente. Această cunoaștere duce la aprecierea valorii reale a Vechiului Testament și la cunoașterea autorității lui.

2. Cel mai autentic și cel mai indicat învățător, în privința aceasta, este Noul Testament. Acesta ne spune că Vechiul Testament este făgăduință, imagine și umbră, iar Noul Testament este împlinire, adevăr și trup. Iată învățătura Sfântului Apostol Pavel în această privință:

„Și toate acestea li s'au întâmplat lor (iudeilor, în deșert) ca pilde și au fost scrise spre povățuirea noastră, a celor care-am ajuns sfârșiturile veacurilor” (1 Co 10, 11).

„Așadar, nimeni să nu vă judece pentru mâncare sau băutură sau cu privire la vreo sărbătoare sau lună nouă sau sâmbete; ele sunt o umbră a celor viitoare, dar trupul e al lui Hristos” (Col 2, 17).

„Într'adevăr, având doar umbra bunurilor viitoare, și nu chipul însuși al lucrurilor, cu aceleași jertfe care ne'ncetat se aduc an după an, legea nu-i poate niciodată face desăvârșiți pe cei ce se apropie” (Evr 10, 1).

Între Vechiul și Noul Testament este, prin urmare, o legătură indisolubilă, intimă, o armonie evidentă. Vechiul Testament este prevestire, care se împlinește în Noul Testament. Acesta este scopul și rostul celui Vechi. Scopul însă, cu toate că este ultim în ordinea executării, în intenție este anterior realizării lui. Nimerit exprimă aceasta Fericitul Augustin în cuvintele: *„Novum Testamentum in Vetere*

latet, Vetus in Novo patet”. Iată care este armonia teologică între cele două Testamente.

Vechiul Testament cuprinde istoria pregătirii mântuirii neamului omenesc, care mântuire se desăvârșește în Noul Testament. Amândouă Testamentele sunt părți integrante ale aceluiași scop divin: mântuirea omenirii: acolo, în Vechiul Testament, pregătită și prevestită, aici, în Noul Testament, realizată și arătată. Această armonie Dumnezeu o face pe trei căi: a) pe calea profețiilor verbale; b) prin simboluri profetice, și c) prin chipuri și prefigurări istorice. Profețiile verbale sunt texte care prevestesc evenimente viitoare contingente. Simbolurile biblice sunt persoane, lucruri sau acțiuni sensibile, care reprezintă lucruri abstracte, adevăruri de credință și morală sau persoane, lucruri sau acțiuni prezente și viitoare. În Sfânta Scriptură sunt foarte frecvente simbolurile. Mai utilizate sunt simbolurile rituale (circumcizia, sacrificiile, victimele, sărbătorile etc), viziunile simbolice (ex. câmpul plin cu oase, la profetul Iezechiel, capitolul 37) și acțiunile profetice simbolice, de exemplu: purtarea jugului de către profetul Ieremia (Ir 28, 10). Tipurile sunt persoane, lucruri sau acțiuni din Legea veche, care prevestesc lucruri, persoane sau acțiuni din Legea Nouă (de exemplu: profetul Iona - Mt 12, 39-41; Le 11, 30; Mt 16, 4). Reguli concrete pentru aflarea simbolurilor, a profețiilor și a tipurilor ne dă Hermeneutica biblică.

Cu toate că Vechiul Testament are caracter general prefigurativ, fiind umbră a celor viitoare (Col 2, 17) și călăuză spre Hristos (Ga 3, 24) și cu toate că în sensul acesta a încetat, după cum arată Sfântul Pavel: *„desființează ceea ce este întâi pentru ca să-l statornicească pe cel de-al doilea”* (Evr 10, 9), *„iar dacă a venit credința* (Noul Testament), *nu mai suntem sub călăuză* (Vechiul Testament)” (Ga 3, 25), totuși își are rostul său, autoritatea și demnitatea sa, precum se va vedea în următoarele.

3. Vechiul Testament, precum s'a spus, face parte din economia mântuirii neamului omenesc. Aici se arată cum a pregătit Dumnezeu această mântuire, cum a ținut, de-a lungul veacurilor, trează ideea mesianică, cum a păstrat credința adevărată (monoteismul) și cum s'a îngrijit ca, la *„plinirea vremii”*, Hristos să fie arătat, cunoscut și primit drept Mesia Izbăvitorul. Această pregătire este făcută de Dumnezeu în mai multe faze. După căderea în păcat și după potop până la Avraam, Dumnezeu Se descoperă omenirii întregi (faza primordială). După chemarea lui Avraam, Dumnezeu alege familia acestuia și prin el poporul care se va naște din el, pentru a-l avea în grijă specială în vederea mântuirii universale (faza a doua). De aici omenirea se împarte în două: de o parte este mozaismul (monoteismul), de altă parte păgânismul (idolatria).

Scriptura Vechiului Testament ne arată istoria acestui popor ales și felul lui de viață, trăită după rânduielile date de Dumnezeu prin robul Său Moise. O dată cu venirea lui Mesia însă, alegerea a încetat prin realizarea scopului acestei alegeri. Totodată au început, firește, și rânduielile felului de viață, date cu scopul izolării

lui de alte neamuri, nefiind justificată pe mai departe izolarea. Astfel, multe lucruri prescise în Legea Veche, pierzându-și rostul, au încetat de a mai obliga.

Multe, dar nu toate, căci pe lângă alegerea și izolarea sa, poporul biblic și-a avut și viața și istoria sa proprie. Poporul ar fi existat și dacă nu ar fi fost ales. Fiii lui și-au trăit și viața lor individuală, și colectivă, conduși de credință și adevăruri mântuitoare, comune și celor aleși, și păgânilor, întreaga omenire având deopotrivă datoria de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a-L cinsti și de a-L împlini voia. Aceeași voință divină, aceleași adevăruri și aceleași legi morale, pe care Dumnezeu le-a sădit în sufletul tuturor oamenilor (legea naturală), poporul le-a avut și promulgate pozitiv prin tablele legii și interpretate autentic de trimișii lui Dumnezeu (profeții în sensul larg). Firește că aceste legi și adevăruri dogmatice și morale universale și etern valabile nu au încetat de a obliga și după desființarea Legii Vechi ca „*învățător spre Hristos*” sau „*ca umbra celor viitoare*”. Deci avându-se în vedere caracterul general al Vechiului Testament, trebuie să se caute și trebuie să se facă deosebire între lucruri care au avut caracter temporar și care au un caracter etern și universal. Cele de categoria întâi au încetat, cele din categoria a doua au rămas fie ca mugure al stării de perfecțiune din Legea Nouă, legea darului și a desăvârșirii, fie întregi.

4. Dacă Dumnezeu nu ne-a descoperit toate adevărurile dogmatice nici nouă, creștinilor, celor de sub Legea desăvârșirii, ci numai pe acelea a căror cunoaștere ne este necesară și folositoare, cu atât mai puțin ne putem aștepta la o dogmatică completă și lămurită în Vechiul Testament. Dumnezeu comunică adevăruri dogmatice oamenilor din timpul Vechiului Testament în acea măsură și în acea formă în care le sunt necesare și în care le pot pricepe. Deși măsura și forma comunicării sunt potrivite timpului și oamenilor, adevărul însuși nu este altul decât cel singur și etern. Adevărurile dogmatice ale Vechiului Testament sunt aceleași, în fond, ca și cele ale Noului Testament. Deci în privința dogmatică, Vechiul Testament n'are caracter temporar.

Vechiul Testament este categoric monoteist. Are noțiunea Dumnezeului adevărat. Dumnezeu este descris prin atributele Sale, care arată ființa Sa adevărată. „*Ascultă, kraele, Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn*” (Dt 6, 4). Acest Dumnezeu este veșnic (Fc 1,1,21,33; Is 3,16 etc), neschimbat (Nm 23,19), atotștiutor (Ps 7, 10), atotputernic (Ps 135, 6), poartă de grijă tuturor (Is 41, 15). El vrea mântuirea tuturor (Iz 33,11), este sfânt (Lv 11, 44), înțelept și drept, Care nu caută la fața oamenilor (Dt 10,17), este credincios în împlinirea făgăduințelor Sale (Dt 32, 4; Nm 23, 19), este Domnul cerului și al pământului (Dt 10, 14) și stăpânul tuturor (Dt 22, 39). Dumnezeu este ființa spirituală, pentru că El nu poate fi văzut și. deci nici nu poate fi reprezentat în nici o formă (Dt 4,15; Is 32, 20), El nu poate fi localizat în spațiu (3 Rg 8, 27; 2 Par 6,18; Is 66, 1), dar pentru aceea este omniprezent (Ps 139, 7-10). Firește că această cunoaștere a ființei adevărate a lui Dumnezeu nu exclude antropomorfismele și antropopatisme,

asa precum și noi, creștinii, având cunoașterea mai perfectă a lui Dumnezeu ne folosim de acest fel impropriu de a vorbi (antropomorfismul este atribuirea membrilor trușesti, omenești, lui Dumnezeu: ochiul lui Dumnezeu, mâna lui Dumnezeu, iar antropatismul este atribuirea pasiunilor omenești lui Dumnezeu: mânie, iubire). Este adevărat că în Vechiul Testament antropomorfismele sunt mai frecvente și grosolane, dar trebuie să se țină seama de firea deosebită a poporului biblic, care a fost mai carnală și mai puțin spirituală decât a altor popoare, și mai ales decât a noastră, a creștinilor.

Învățătură dogmatică aflăm în Vechiul Testament și despre alte adevăruri ca: anghelologia (Fc 16, 7; 18,1; 28,12; 3 Rg 22, 9; Dn 10,13; Jd 13, 20; Za 1,12; Mal 3, 25 etc), păcatul strămoșesc (Os 6, 7; Ps 50, 7; Iov 14, 4; Ir 17, 9), necesitatea pocăinței, nemurirea sufletului, judecata particulară și universală, răsplata și pedeapsa veșnică etc. Cărțile de învățătură dogmatică creștină arată cu prisosință că multe adevăruri dogmatice se află în Vechiul Testament și dovedirea lor se face și cu texte scoase de aici.

5. Ceea ce s'a spus despre învățătura dogmatică a Vechiului Testament trebuie să se spună și despre învățătura morală. Nici această învățătură n'are caracter temporar. Iisus spune ascultătorilor Săi: „*Pe scaunul lui Moise s'au așezat cărturarii și fariseii; deci pe toate câte vă vor spune faceți-le și păziți-le, dar după faptele lor să nu faceți, că ei spun, dar nu fac*” (Mt 23, 2-3). Deci învățătura morală a Vechiului Testament este bună și adevărată în esență, valabilă pentru totdeauna. Dar numai în esență. Mântuitorul însuși o aprobă, dar o desăvârșește, o curăță de elementele omenești, o completează cu porunci noi și cu sfaturi, o îmbogățește și o înnobilează cu motivări spirituale și transcendente, o face mai eficace cu harul și instrumentele acestuia: Sfintele Taine. „*Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n'am venit să stric, ci să plinesc*” (Mt 5, 17).

Cât privește pe prooroci, Mântuitorul Hristos împlinește profețiile despre Mesia Izbăvitorul în însăși Persoana Sa.

Cât privește legea morală din Vechiul Testament, pe aceea o desăvârșește. Dovadă paralela pe care o face între Legea Veche și cea Nouă în aceeași cuvântare, în același context: în predica de pe Munte. De aici se vede în ce sens se face această desăvârșire, această perfecționare. Tot ce a fost incomplet acum se completează, tot ce a fost unilateral, acum se universalizează, tot ce a fost răstălmăcit, acum se îndreptează, tot ce a fost abuz, se curmă. Nu se osândește numai fapta externă săvârșită, ci păcatul se distruge în rădăcina lui, în embrion, în intenția și gândul păcătos al minții. „*Ați auzit că s'a spus celor de demult: Să nu uciți; iar cel ce va ucide, vrednic este de judecată. Eu însă vă spun Oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de judecată...*” (Mt 5,22). în caz de desfrânare, Legea osândește fapta. „*Eu însă vă spun că oricine se uită la o femeie spre a o pofti s'a și desfrânat cu ea în inima lui*” (Mt 5, 28). Nu rareori Legea a fost călcată prin abuzuri, răstălmăciri sau obiceiuri strămoșești, care au întunecat

sensul adevărat al ei. Hristos restabilește adevărul, reînvie Legea, demnitatea ei pângărită. „*Că Dumnezeu a zis: Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, iar cel ce va grăi de rău pe tatăl său sau pe mama să fie pedepsit cu moarte. Voi însă spuneți: Cel ce i-ar zice tatălui său ori mamei sale: Darul cu care aș putea să te ajut I l-am dăruit lui Dumnezeu, aceL: poate să nu cinstească pe tatăl său ori pe mama sa. Așadar, ați desființat porunca lui Dumnezeu de dragul datinei mostre*” (Mt 15, 4-6). Și în câte cazuri n'a trebuit să intervină Mântuitorul din cauza interpretării fățarnice a Legii lui Dumnezeu. De altfel, și în Legea Veche ca și în cea Nouă, totul se reduce la îndatorirea de căpetenie a omului de a-L iubi pe Dumnezeu, care este temeiul și izvorul tuturor celorlalte îndatoriri. În fruntea poruncilor din Decalog stă porunca credinței într'un singur Dumnezeu (Iș 20, Dt 5). Această poruncă însă nu cere numai acceptarea teoretică a unui adevăr dogmatic, ci cere iubirea lui Dumnezeu, care să ducă la împlinirea tuturor celorlalte porunci. Așa tâlcuiește însuși textul sacru, porunca I din Decalog: „*Ascultă, Israele, Domnul, Dumnezeul nostru, este singurul Domn. Să-L iubești pe Domnul, Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta. Cuvintele acestea pe care ți le spun eu astăzi să fie în inima ta și în sufletul tău*” (Dt 6, 4-6).

Poruncile din Decalog, de altfel, ca porunci naturale și pozitive divine, sunt reamintite în mai multe locuri ale Noului Testament. Așa, porunca întâi este amintită la Mc 12, 29; 10, 38; Le 10, 21; a doua la FA 15, 29; 1 In 5, 21; a cincea la Mt 15, 4; 19, 19; Mc 7, 10; a șasea la Mt 5, 21-29; 19, 18; a șaptea la Mt 5, 27-32; 18, 19; la Mc 10, 19; a opta la Mt 19, 18; Mc 10, 19; a noua la Mt 3, 33-37; 19, 18; Mc 10, 19; Rm 13, 9; a zecea la Rm 13, 9. Chiar iubirea aproapelui se află poruncită și în Vechiul Testament, deși în sens mai restrâns. Numai o interpretare și o practică greșită i-a dus pe iudei la concepția că legea iubirii i-ar cuprinde numai pe conaționali, ajungându-se în cele din urmă la excluderea totală a celui de alt neam, precum se vede la Matei 5, 43: „*Ați auzit că s'a spus: Să-l iubești pe aproapele tău și să-l urăști pe vrăjmașul tău*”. În Vechiul Testament această poruncă nu se află în formularea aceasta. Dispoziția divină, de a iubi mai mult pe conaționali decât pe străini, evreii au interpretat-o în sens greșit, iubindu-i numai pe conaționali și urându-i pe străini. Cât de contrară a fost această practică față de voința divină, se vede din dispozițiile umanitare impuse evreilor și față de străini. În Vechiul Testament vor fi și unele dispoziții în mai puțin acord cu legile morale ale Noului Testament. Acestea însă trebuie înțelese și apreciate, avându-se în vedere că Vechiul Testament nu este legea desăvârșirii, ci este o fază a evoluției omenirii spre desăvârșire. Apoi multe dispoziții contrare iubirii evanghelice se justifică și prin voința divină de a izola poporul de la contactul și familiaritatea cu străinii. Contradiții reale însă între legea morală a Vechiului Testament și cea a Noului Testament nu sunt.

6. Afară de învățături dogmatice și morale, Vechiul Testament cuprinde și dispoziții de orânduire socială, politică și religioasă, legi civile și legi ceremoniale.

Legile civile normau viața publică și particulară. Temelia acestor legi a fost regimul teocratic. Tot ce se dispune emană de la Iahve, supremul legislator. Legile civile normau raportul evreului față de semenul lui și față de stat. Ele s'au extins la toate ramurile și manifestările vieții publice și particulare. În Vechiul Testament se cuprind dispoziții privitoare la organizația de stat și administrația publică, la justiție, la dreptul civil și penal, la căsătorii etc. Deoarece aceste dispoziții aveau caracter trecător, au fost în vigoare până ce poporul a avut independență și viață organizată de stat. După ruina politică, națională și religioasă, întâmplată în anul 70 al erei creștine, aceste legi au devenit fără rost, abolindu-se de la sine. Încetând scopul pentru care au fost date, au încetat și ele de a mai fi utile. Au devenit moarte, inoperante. Multe din ele au fost depășite de timp, astfel că nici reînvierea lor nu este posibilă. Altele ar putea fi aplicate după dorința individuală sau colectivă. Însă fără pretenție de obligație pozitivă divină. Din această categorie sunt și legile relative la deosebirea între mâncăruri curate și necurate. Aceste dispoziții s'au dat în vederea izolării poporului biblic de păgâni, pentru a-i opri de la familiaritatea cu aceștia. Or, în Legea Nouă nemaifăcându-se deosebirea între neamuri, nu e necesară nici izolarea, nici mijloacele izolării. Astfel stau lucrurile cu legile ceremoniale, adică cele referitoare la cultul divin.

Deoarece nici misterele nu s'au putut comunica oamenilor decât numai în măsura capacității lor de cunoaștere și înțelegere, ca nu cumva să fie respinse cele ce nu pot fi înțelese, tot astfel dispozițiile ceremoniale s'au dat poporului primitiv sub învelișul lucrurilor sau acțiunilor sensibile. Semnificația acestor legi este: a) literală, în scopul de a se evita idolatria, a se reaminti vreo binefacere a lui Dumnezeu, a se arăta maiestatea divină sau pentru a se manifesta prin semne sau acțiuni externe simțăminte interne sufletești; b) simbolică: spre a se arăta printr-o acțiune externă ceva abstract, intern, și c) tipică profetică: pentru a prevesti pe Mesia, împărăția și darurile Lui. Aceste ceremonii nu l-au îndreptat pe om în interiorul său, deoarece „*dacă dreptatea (îndreptarea) vine prin Lege (cea mozaică), Hristos a murit în zadar*” (Ga 11, 21), ele au produs numai o stare externă legală levitică. „*Fiindcă dacă sângele de țapi și de tauri și cenușa dejunincă, stropindu-i pe cei întinați, îi sfințește prin curățirea trupului, atunci sângele lui Hristos, Cel ce fără prihană prin veșnic Duh Is'a adus lui Dumnezeu, cu cât mai mult va curăți conștiința voastră de faptele cele moarte, ca să-L slușiți Dumnezeului-Celui-Viu!*” (Evr 9, 13-14). „*Dimpotrivă, prin efe(jertfele Vechiului Testament) în fiecare an se face amintirea păcatelor, și aceasta, pentru cd-i cu neputința ca sângele de tauri și de țapi să înlăture păcatele*” (Evr 10, 3-4).

Ceremoniile au avut însă și un rost prefigurativ, au fost umbra realității viitoare, a trupului viitor. Aceste ceremonii, o dată cu venirea lui Hristos, au început a înceta și prin Patimile și moartea Lui, au și încetat definitiv, împlinindu-se adevărul lor. Deoarece rostul acestor legi a fost și prefigurativ, după realizarea celor prefigurate nu mai au nici un rost, acesta fiind realizat. Ținerea și practicarea

lor mai departe, cu întreg rostul lor prefigurativ, implicit ar însemna așteptarea venirii lui Mesia, deci respingerea mesianității lui Iisus Hristos. De aceea aceste legi se numesc moarte și aducătoare de moarte. Că dispozițiile ceremoniale ale Vechiului Testament au avut caracter prefigurativ tipic mesianic, se vede din textele referitoare la aceasta din Noul Testament. Templul a fost icoana pentru timpul de față (Evr 9, 9), jertfele sângeroase au prefigurat jertfa Mântuitorului (Evr 9, 3), tot astfel și cele nesângeroase (Evr 7), și sărbătorile (Col 12, 16-17). Mielul pascal și azima au fost tipul lui Hristos (1 Co 5, 7; In 1, 29, 36; 19, 36; Ap 13, 8). Sinagoga a fost tipul Bisericii (In 10, 16, Ga 4, 22-31).

7. Interpretarea și împlinirea profețiilor textuale (directe) mesianice în persoana lui Hristos o arată cu prisosință formula: „*Ceeace's'a întâmplat, ca să se plinească ces'a zis de Domnul prin Proorocul*”, cu care introduc, în multe cazuri, autorii Noului Testament aplicarea profețiilor la Iisus Hristos. *Jar aceștea toate s'au făcut ca să se plinească ceea ce s'a spus de Domnul prin proorocul ce zice: Iată, Fecioara va avea înpânteceși va naște Fiu și-L vor chema cu numele de Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu*” (Mt 1, 22-23, cf. Is 7,14; mai vezi Mt 2, 17-18, cf. Ir 51, 15; Mt 2, 15-16; cf. Os 11, 1; Mt 2, 5; cf. Mi 5, 2; In 19, 36; cf. Is 12, 46; In 19, 37; cf. Za 12, 10). Împlinirea acestor profeții face ca Vechiul Testament să aibă valoare documentară durabilă și autoritate divină pentru dovedirea mesianității Mântuitorului și a Dumnezeirii Lui.

Pe lângă aceasta, întreaga activitate mântuitoare a Bisericii se întemeiază pe realitatea supranaturală a Vechiului Testament. Pe realitatea intrării în lume a păcatului se bazează necesitatea mântuirii și a Mântuitorului-Dumnezeu. Pe universalitatea păcatului (monogenismul biblic al neamului omenesc) se reazemă universalitatea mântuirii prin Mesia. Fără Vechiul Testament, Noul Testament este suspendat în aer, fără suport real și istoric. Vechiul Testament este abecedarul Noului Testament. Cu ajutorul aceluia îl putem citi și înțelege pe acesta. Vechiul Testament este izvorul din care a ieșit Noul Testament, este mugurele și rădăcina din care a crescut și a răsărit. Bine constată Sfântul Ioan Hrisostom: „*întâi germinează iarba în legea naturii, apoi produce spice în Legea lui Moise, mai pe urmă rod deplin în Evanghelii*” însuși Noul Testament este continuarea Vechiului Testament. Dovadă cele peste 200 de citate textuale și cele peste 3000 aluzii din el. Caracterul Vechiului Testament de „învățător” n'a încetat și nu va înceta niciodată, căci nu numai pentru iudeii de sub stăpânirea Legii Vechi, ci și pentru omenirea întreagă are valoare pedagogică. De aici s'au putut convinge iudeii și se poate convinge oricine, că Dumnezeu, pentru pregătirea omenirii la mântuire a ales un popor în mijlocul căruia a făcut descoperiri. Armonia dintre cele două Testamente confirmă adevărul și valoarea lor. Profețiile mesianice sunt dovezi istorice pentru toate timpurile. Învățătura pe care o dă Mântuitorul în sinagoga din Nazaret este pentru toate timpurile și pentru toți (Le 4, 18-21; cf. Is 61, 1). Celor doi ucenici în drum spre Emaus, Hristos le tâlcuiește Scripturile, care

vorbesc despre El: „*Și, începând de la Moise și de la toți profeții, le-a tâlcuit din toate Scripturile cele despre El*” (Le 24, 27), și ei ni le tâlcuiesc nouă. Este o constatare tristă, dar adevărată ceea ce a spus Mântuitorul contemporanilor Săi: „*Că dacă l-ai crede pe Moise, M'ai crede și pe Mine, fiindcă el despre Mine a scris. Iar dacă celor scrise de el nu le dai crezare, cum veți crede în cuvintele Mele?*” (In 5,46-47).

Realitatea arată că respingerea Vechiului Testament este în același timp și respingerea Noului Testament. Toți aceia care resping Vechiul Testament îl resping și pe cel Nou, pentru că logic și istoric trebuie să-l respingă.

La această concluzie se ajunge însă numai atunci când nu se cunoaște raportul adevărat între Vechiul și Noul Testament și nu se cunoaște rostul adevărat al celui Vechi.

Bibliografie

Neofit Scriban, **Vechiul Testament studiat duce la cel Nou**, București, 1876; Guillard, **Iesus Christ et les propheties messianiques**, Paris, 1905; Cettli, **Die Autorität des Alten Testaments für den Christen**, 1906; E. Kšning, **Die messianischen Weissagungen des A.T.**, Stuttgart (3), 1925; L. Deunefeld, **Le Messianisme**, Paris, 1929; Gh. Ghia, **Atitudinea Mântuitorului față de Legea Vechiului Testament**, Craiova, 1929; I. Popescu-Mălăești, **Valoarea V. Testament pentru creștini**, București, 1932; L. G. Munteanu, **Vechiul Testament și creștinismul**, Cluj, 1937; V. Prelipceanu, **Însemnătatea Vechiului Testament**, Cernăuți, 1938; W. Eichsodt, **Christus in Alter Testament**, Basel, 1939; P. Lestringant, **Essai sur l'unité de la Révolution biblique**, Paris, 1942; W. Wischer, **Das Christuszeugnis des Alt. Test.**, Zurich, I, 1942, II, 1943; N. Neaga, **Hristos în Vechiul Testament**, Sibiu, 1944; J. Coppens, **Les harmonies des deux Testaments**, Paris, 1949; C. H. Dodd, **According the Scriptures**, London, 1952; Pierre Grelot, **Sens chrétien de l'Ancien Testament**, Paris, 1962; Gh. Bogdaproste, **Valoarea Vechiului Testament pentru creștini**, în „ST”, 1971; Pr. Prof. VI. Prelipceanu, **Cuvântul lui Dumnezeu în viața Bisericii, Unitatea Sfintei Scripturi, temei pentru interpretarea hristologică a Vechiului Testament**, în „ST”, 1971; Pr. Prof. M. Chialda, **Raportul dintre Vechiul și Noul Testament, Unitatea Sfintei Scripturi**, în „BOR”, 1981.

Bibliografie suplimentară

Comentarii patristice și moderne:

D. Guthrie, J. A. Motyer, *The New Bible Commentary Revised*, Inter-Varsity Press, London, 1973.

Mattheew Henry's Commentary, In One Volume, Grand Rapids, Michigan, 1996.

Zondervan, *NN Bible Commentary*, voi 1: Old Testament, Grand Rapids, Michigan, 1994.

The NIV Study Bible, *New International Version*, Colorado Springs, USA, 1978.

Matthew Black, H. H. Rowley, *Peake's Commentary on The Bible*, Nelson, Canada, 1980.

J. A. Bewer, *The Book of the Twelve Prophets in the Authorized Version*, Harper's Annotated Bible Series 1-2, New York, 1949.

S. L. Brown, *The Book of Hosea*, Westminster Commentaries, London, 1932.

A. Cohen, *The Twelve Prophets*, London, Soncino, 1948.

Ed. Jacob, C. A. Keller and S. Amsler, *Osie, Joel, Abdias, Jonas, Amos*, Commentaire de l'Ancien Testament 1 la, Neuchatel, Delachaux et Niestle, 1965.

Ed. Jacob, *Osee*, Labor et Fides, Geneva, 1968.

Cărți, studii și articole:

A. în românește:

Pr. Prof. dr. Dumitru Abrudan și Diac. Prof. dr. Emilian Cornițescu, *Arheologia biblică*, București, 1994.

Pr. Prof. dr. Dumitru Abrudan, *Profeții și rolul lor în istoria mântuirii*, în Rev. „M. A.”, nr. 3-4, pp. 139-149, 1983.

B. în alte limbi:

a) Teologii ale Vechiului Testament:

Flavius Josephus, *The Complete Works*, Grand Rapids, Michigan, 1981.

Philon AL, *The Works of Philo*, Hendrickson, Massachusetts, 1993.

A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Lectio divina 2, Paris, 1948.

Ed. Jacob, *Thiologie de l'Ancien Testament*, Neuchatel, 1968.

J. B. Payne, *The Theology of Older Testament*, Academie Books, Michigan, 1980.

G. von Rad, *Thiologie de l'Ancien Testament*, 2 voi, Geneva, 1963, 1967.

C. Westermann, *Theologie de l'Ancien Testament*, Geneva, 1985.

b) Monografii, studii și articole:

Ch. Briggs, *Messianic Prophecy*, Hendrickson, Massachusetts, 1961.

M. Buber, *The Prophetic Faith*, N. Y., 1960.

J. Coppens, *Le Messianisme royale*, 1968 et *Le Messianisme et sa releve prophetique*, Leuven, 1989.

J. Day, *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge, 1995.

O. Eissfeldt, *Kleine Schriften I*, T'bingen, 1962.

G. Fohrer, *Die Propheten des Alten Testament, I*, G'tersloh, 1974.

R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, 1969.

E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament*, Michigan, 1992.

J. Maxwell Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia, 1986.

J. D. Newsome, jr., *The Hebrew Prophets*, Atlanta, 1973.

Despre Sfânta Scriptură în general

McKim, Donald K., *Historical Handbook of Major Biblical Interpreters*, Leicester - Downers Grove IL, Inter-Varsity, 1998, XXXIII-643 p.

Ryken, Leland - Wilhoit, James C. - Longman, Tremper, III et al. (ed.), *Dictionary of Biblical Imagery*, - Downers Grove IL, Leicester, Inter-Varsity, 1998, XXI-1058 p.

Evans, Craig A. - Sanders, James A. (ed.), *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (JSNT Supplement Series, 154; Studies in Scripture in Early Judaism and Christianity, 6). Sheffield, Academic Press, 1998, 350 p.

Houtman, A. - Poorthuis, M. J. H. M. - Schwartz, J. (ed.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity* (Jewish and Christian Perspectives Series, 1), Leiden, Brill, 1998, XII-390 p.

Stanton, Graham N. - Stroumsa, Guy G. (ed.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, University Press, 1998, XIV-370 p.

■ Canon și inspirație

Clements, Ronald E., *Covenant and Canon in the Old Testament* - FS T. E. Torrance, 1998, 1-12.

Inspiration, Authority, and Canon. Collab.: Nancy L. deClaisse-Walfors, Steven M. Sheeley, Steven Fine, Thomas H. Graves, James C. Denison, Donald E. Keeney. - Rexp 95 (1998) 493-567.

Despre Vechiul Testament în general

Sparks, Kenton L., *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake IN, Eisenbrauns, 1998, XIV-344 p.

Lambach, Paul Joseph, *A Detailed Comparison of 4QDan^c and the Other Qumran Texts of Daniel with the Masoretic Text of Daniel*, Diss Mid-America Bapt. Theol. Sem., 1997, 270 p. - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 3171.

Lebeau, Richard, *Une histoire des hebreux: De Moise à Jesus*, Paris, Tallandier, 1998, 293 p.

Blenkinsopp, Joseph, *The Judaeen Priesthood During the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods: A Hypothetical Reconstruction* — CBQ 60 (1998) 25, 43.

Grabbe, Lester L. (ed.), *Leading Captivity Captive: "The Exile" as History and Ideology* (JSOT Supplement Series, 278; European Seminar in Historical Methodology, 2). Sheffield, Academic Press, 1998, 161 p.

Cărțile Vechiului Testament

Pentateuhul

Artus, Olivier, *Le Pentateuque* (Cahiers Evangile, 106), Paris, Cerf, 1998, 68 p.

Assman, Jan, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge MA - London, Harvard University Press, 1998, x-276 p.

Vogels, Walter, *Moïse aux multiples visages: De l'Exode au Deuteronomie* (Lire la Bible, 114), Paris, Cerf, 1998, 300 p.

Brichto, Herbert Chanan, *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*, New-York - Oxford, Oxford University Press, 1998, XVII-462 p.

Davies, Philip R. - Clines, David J. A. (ed.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Supplement Series, 257), Sheffield, Academic Press, 1998, 179 p.

Ronning, John L., *The Curse on the Serpent (Genesis 3:15) in Biblical Theology and Herrmeneutics*, Diss. Westminster Theol. Sem., 1997, 397 p. (dir. T. Longman, III). - Cf. *DissAbstr* 5% (1997-98) 1325-1326.

Kochanek, Piotr, *La geographie sacree du centre dans les strates pre-et postexiliques de la Genese*, Diss. Louvain-la-Neuve, Univ. Cath., 1998, 418 p., (dir. P.-M. Bogaert).

Kochanek, Piotr, „Les strates redactionnelles de la Table des nations et l'inversion de la loi de primogeniture” - *ETL* 74 (1998) 273-299.

Couturier, Guy, Le probleme de l'historicite des patriarches de M.-J. Lagrange R. de Vaux, Id. (ed.), *Les patriarches et l'histoire*, 1998, 137-226.

Couturier, Guy (ed.), *Les patriarches et l'histoire: Autour d'un article inedit du pere M.-J. Lagrange, o.p.* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 1998, 337 p.

Els, Pieter J. J. S., Old Testament Perspectives on Interfaith Dialogue: The Significance of the Abram-Mechizedek Episode of Genesis 14. - *Studies in Interreligious Dialogue* 8 (1998), 191-207.

Doyle, Brian, The Sin of Sodom: yāda', yāda', yāda' ? A reading of the Mamre-Sodom Narrative in Genesis 18-19. - *Theology & Sexuality* 9 (1998) 84-100.

Beuken, Willem A. M., „Please give me some of your sons's love fruits” (Gen. 30: 14): Apportioning or Sharing God's Election? - *Louvain Studies* 23 (1998) 203-220.

Cărțile profeților - Profeții mici

House, Paul R., The Character of God in the Book of the Twelve. - *SBL 1998 Seminar Papers*, II, 831-849.

Rendtorff, Rolf, Alas for the Day! The "Day of the Lord" in the Book of the Twelve. - *FSW. Brueggemann*, 1998, 186-197.

Birch, Bruce C, *Hosea, Joel, and Amos* (Westminster Bible Companion). Louisville KY, Westminster John Knox, 1997, VIII-262 p.

Bons, Eberhard, L'approche "metaphorologique" du livre d'Osee. - *RevSR* 72 (1998) 133-155.

Connolly, Tristan J., Metaphor and Abuse in Hosea. - *Feminist Theol.* 18 (1998) 55-66.

Nwaoru, Emmanuel, *The Imagery in the Prophecy of Hosea: A Literary and Exegetical Survey of Hosea's Metaphores and Similes*, Diss. München, Kath. Theol., 1997 (dir. M. Gorg).

Silva Retamales, Santiago, Tradición del "Exodo" en Oseas. - *Est. Bibl.* 56 (1998) 145-178.

Walker, Thomas Worth, *The Metaphor of Healing and the Theology of the Book of Hosea*, Diss. Princeton Theol. Sem., 1997, 211 p. (dir. D. Olson). - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 1326-1327.

Gosse, Bernard, Osee 1,2 - 2,3, les enfants d'Osee et Isaïe et la redaction d'ensemble du livre d'Isaïe. - *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 14 (1997) 65-68.

Vicuna, Luis, *Enonce prophetique et traditions historiques selon Osee, chapitres 8-11*. Diss. Strasbourg, Theol. prot, 1997, 552 p. (dir. J.-G. Heintz).

Irvine, Stuart A., Enmity in the House of God: (Hosea 9: 7-9). - *JBL* 117 (1998) 645-653.

Lima, Mária de Lourdes Correa, *Salvação entre juízo, conversão e graça: A perspectiva escatológica de Os 14, 2-9*. Diss. Roma, Pont. Univ. Greg, 1997, 452 p. (dir. H. Simian-Yofre).

Oestreich, Bernhard, *Metaphors and Similes for Yahweh in Hosea 14: 2-9 (1-8): A Study of Hosean Pictorial Language*. Diss. Andrews Univ., 1997, 377 p. (dir. J. B. Doukhan). - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 1761-1762.

Gangloff, Frederic, „Je suis son 'Anat et son 'Aserâh" (Os 14, 9). - *ETL* 74 (1998) 373-385.

Teologia Vechiului Testament

Cosmologia. Angelologia. Antropologia. Eshatologia individuală

Jonker, Louis C, Hope Beyond the Pre-Exilic Period: The Interrelationship of the Creation and Temple / Zion Traditions During the Monarchial and Exilic Periods. - *Scriptura* 66 (1998) 199-215.

Perangin, Mindawati, *The Interrelationships of Humankind, Animals and Plants as Presented in the Old Testament*. Diss. Drew Univ., 1997, 185 p. (dir. H. B. Huffmon). - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 1762.

Rubin, Milk.a, The Language of Creation or the Primordial Language: A Case of Cultural Polemics in Antiquity. - *Journ. Jew. Studies* 49 (1998) 306-333.

Nielsen, Kirsten, *Satan, the Prodigal Son? A Family Problem in the Bible* (The Biblical Seminar, 50). Sheffield, Academic Press, 1998, 198 p.

Routledge, Robin, "An Evil Spirit from the Lord": Demonic Influence or Divine Instrument? - *Evang. Quart.* 70 (1998) 3-22.

Barr, James, Adam: Single Man, or All Humanity? - *FS E. S. Frerichs*, 1998, 3-12.

Carasik, Michael A., *Theologies of the Mind in Biblical Israel*, Diss. Brandeis Univ., 1997, 306 p. (dir M. Brettler). - Cf. *DissAbstr* 57 (1996-97) 3981-3982.

Smith, Mark S., The Heart and Innards in Israelite Emotional Expressions: Notes from Anthropology and Psychobiology. - *JBL* 117 (1998) 427-436.

Gagnon, Micheline, *Les femmes dans la Bible: Le double rapport stérilité-fecondité et virginité-maternité*. Diss. Montreal, Univ., 1997, 635 p. (dir. O. Genest). - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 3581.

Bauckham, Richard, Life, Death, and the Afterlife in Second Temple Judaism. - R. N. Longenecker (ed.), *Life in Face of Death*, 1998, 80-95.

Gowan, Donald E., *Theology of the Prophetic Books: The Death and Resurrection of Israel*, Louisville KY, Westminster John Knox, 1998, XII-250 p.

Knohl, Israel, In the Face of Death: Mortality and Religious Life in the Bible, in Rabbinic Literature and in the Pauline Letters. - J. Assmann et al. (ed.), *Seif Soul and Body in Religious Experience*, 1998, 87-95.

Akins, Martin Tennison, *The Theological Influence of the Davidic Covenant on the Biblical Understanding of the Messiah*. Diss. Southwestern

Bapt. Theol. Seem, 1995, 312 p. (dir. B. Heflin). - Cf. *DissAbstr* 58 (1997-98) 3169.

Alexander, T. Desmond, Royal Expectations in Genesis to Kings: Their Importance for Biblical Theology. - *Tyndale Bull.* 49 (1998), 191-212.

Barton, John., The Messiah in Old Testament Theology. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 365-379.

Boschi, Bernardo Gianluigi. II Messianismo nella Bibbia. - *Sacra Doctrina* 43 (1998), n. 6, 59-76.

Dell, Katharine J., The King in the Wisdom Literature. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 163-186.

Holmyard, Harold R., III. Solomon's Perfect One. - *BS* 155 (1998) 164-171.

Horbury, William., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. London, SCM, 1998, VI-234 p.

Knoppers, Gary N., David's Relation to Moses: The Contexts, Content and Conditions of the Davidic Promises. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 91-118.

Laato, Antti, *A Star Is Rising: The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* (International Studies in Formative Christianity and Judaism, 5). Atlanta GA, Scholars, 1998, XII-456 p.

Mason, Rex. The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 338-364.

Oegema, Gerbern S., *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series, 27). Sheffield, Academic Press, 1998, 356 p. - Cf. *ETL* 75 (1999) 199-201.

Rooke, Deborah W. Kingship as Priesthood: The Relationship between the High Priest-hood and the Monarchy. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 187-208.

Rose, Wolter H. Messianic Expectations in the Early Post-Exilic Period. - *Tyndale Bull.* 49 (1998) 373-376.

Salvesen, Alison. The Trappings of Royalty in Ancient Hebrew. - J. Day (ed), *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, 1998, 119-141.

Schafer, Peter. Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism. - M.R. Cohen - P. Schafer (ed), *Toward the Millennium*, 1998, 15-35.