

Apocaliptica

**O introducere în teologia literaturii
apocaliptice nou-testamentare și post-
testamentare**

Note de curs

O. Baban

Conținut

CAPITOLUL 1. APOCALIPTICA, O INTRODUCERE.....	7
CAPITOLUL 2. UN STUDIU ASUPRA APOCALIPSEI LUI IOAN.....	14
CAPITOLUL 3. APOCALIPTICA ȘI TEOLOGIA POLITICĂ.....	74
CAPITOLUL 4. REPERE APOCALIPTICE: LEGĂMÂNTUL.....	101
CAPITOLUL 5. REPERE APOCALIPTICE: MESIA.....	114
CAPITOLUL 6. ÎMPĂRĂȚIA LUI DUMNEZEU ȘI NT.....	144
CAPITOLUL 7. NOUL TESTAMENT ȘI POLITICA RELIGIOASĂ.....	147
CAPITOLUL 8. TEOLOGIA NT ȘI ANTROPOLOGIA.....	153
CAPITOLUL 9. TEOLOGIA POLITICĂ A NT ȘI ESCHATOLOGIA.....	156
BIBLIOGRAFIE GENERALĂ.....	160

Capitolul 1. Apocaliptica, o introducere

Literatura apocaliptică depășește domeniul NT, prin perioada intertestamentară și cea post-testamentară. În discutarea teologiei și ideologiei apocaliptice, trebuie plecat de definirea apocalipticului, de la identificarea textelor major apocaliptice din NT, apoi din cele două perioade adiacente, intertestamentară și post-testamentară, după care vor fi studiate principalele concepte ale gândirii apocaliptice, în definirea și influența lor, începând cu primul secol până în contemporaneitate.

În mod caracteristic, cine se gândește la Apocalipsa sau la noțiunea de apocaliptic se gândește la sfârșitul istoriei, la eschatologie. Cu toate acestea, trebuie spus că literatura apocaliptică reprezintă mai mult decât o fereastră spre vremea sfârșitului. Ea o privire de ansamblu asupra felului în care se îndeplinește dreptatea lui Dumnezeu pe pământ, o prezentare a liniilor mari ale planului divin în istorie, de mântuire și de judecată asupra omenirii, de înnoire a universului, o viziune de ansamblu de început până la sfârșit („de la *alfa* la *omega*”, sau în limbaj modern: „de la a la z”).

Deși înseamnă „revelație”, Apocalipsa include, de asemenea, și referințe la anumite informații trecute sub tăcere, încryptate, nedescoperite de Dumnezeu oamenilor, sau a căror descoperire va fi făcută mai târziu (vezi Apoc. 10:4, când Ioan aude glasul celor 10 tunete și înțelege mesajul lor, dar, când dă să îl scrie îngerul care era cu el îi interzice să noteze acel mesaj). Astfel, date precise cum ar fi datele calendaristice ale sfârșitului lumii și ale judecății finale nu apar nicăieri. Numeroase alte detalii sunt doar parțial deslușite, în vreme ce alte detalii

rămân încă necunoscute, ținute sub cheia autorității lui Dumnezeu (termene, perioade, evenimente, denumiri, simboluri etc.). Cu toate acestea, tabloul general este destul de clar, în liniile sale generale: lumea se află în cursul unei judecăți în timp, a lui Dumnezeu, care are loc pe etape, și se îndreaptă spre o formă severă și finală a acestei judecăți (ziua judecății), ca și spre o experiență fără egal a înnoirii întregului univers (transfigurarea universului; judecata finală, pământul nou și cerul nou, iazul de foc).

Literatura apocaliptică a NT include Apocalipsa lui Ioan, Matei 23-25, Marcu 13, Romani 2-3, Romani 9-11, 1-2 Tesaloniceni, Evrei 7 (Melchisedec), porțiuni din 1-2 Petru și Iuda.

1.1 Genul apocaliptic: definiție și caracteristici

Ca gen teologic și literar, genul apocaliptic (gr. *apocalypsis* = dezvăluire, descoperire, revelație)¹ reprezintă un gen înrudit cu cel profetic, fără a se confunda, însă, cu acest gen. Genul apocaliptic s-a dezvoltat în perioada intertestamentară și reprezintă o literatură de criză spirituală și politică, scrisă în vremuri de încercare, prin care se exprimă în limbaj direct dar și simbolic, încifrat, nădejdea că Dumnezeu va judeca lumea și va face dreptate oamenilor credincioși. Poporul aflat în exil, sau într-o perioadă de persecuție, încearcă să înțeleagă, astfel, voia lui Dumnezeu, să se încurajeze privind istoria omenirii de la un capăt la celălalt (de la a la z, de la alfa la omega), la confruntarea dintre bine și

¹ Cf. Creția și C. Bădiliță (eds), *Apocalipsa lui Ioan în Tradiția Iudeo-Creștină*, C. Bădiliță and Creția (trad.), studiu introductiv de C. Bădiliță, București: Humanitas, 1998, 11–13; W. Riley, *Aventura Spirituală a Apocalipsului. Ce le spune Duhul Bisericilor*, M. Broșteanu (trad), București: Arhiepiscopia Romană Catolică de București, 2000, 14–19.

rău, ca să anticipeze eliberarea finală și a ziua judecării din urmă prin care cei drepți vor fi răzbunați și răsplătiți iar cei nedrepti vor fi pedepsiți.

J.J. Collins definește genul apocaliptic în termenii modului revelației și a detaliilor acesteia:

Apocalipsa este un gen de literatură revelatorie prezentată în context narativ, în cadrul căreia revelația este dată unui om prin medierea unei ființe supranaturale, și care dezvăluie o realitate transcendentă cu dimensiune temporală, deoarece se preocupă de salvarea eschatologică, dar și spațială, prin referirile pe care le face la o altă lume, supranaturală.²

Definiția axată pe genul literar, sugerată de D. Hellholm (1982) și D. Aune (1987), subliniază efectele literaturii apocaliptice³:

[Genul literar al Apocalipsei] încearcă să interpreteze circumstanțele prezente, pământești, în lumina universului supranatural și a viitorului, și să influențeze atât înțelegerea cât și comportamentul audienței prin intermediul autorității divine.

Pentru unii autori, literatura apocaliptică are trei mari caracteristici, ea urmărind să explice înțelesul istoriei, suferința poporului lui Dumnezeu, venirea lui

² Definiția lui J.J. Collins, apărută în *Semeia* 14 (1979), 9. Cf. M.E. Stone (ed), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, partea a doua din *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Assen: Van Gorcum, 1984, 393, 403.

³ D. Hellholm (ed), *Apocalypticism in the Ancient Near East and the Hellenistic World*, Tübingen: J.D.C. Mohr, 1983; D. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Cambridge: Clarke, 1987.

Mesia și a împărăției lui Dumnezeu. De exemplu, M. E. Boring scrie astfel:

[Autorii apocaliptici] se adresau generației lor proprii cu nevoia urgentă a celor ce caută cu lacrimi sensul luptei și suferinței lor. Întrebarea lor nu era „Când va veni sfârșitul?” ci „Care este sensul suferinței noastre?” Convingerea lor că sfârșitul trebuie să fie aproape nu era bazată pe un calcul matematic ci pe tenacitatea credinței lor.⁴

G.B. Caird explică astfel motivele autorilor apocaliptici:

[ei scriau] ca să încurajeze rezistența iudaică să facă față atacurilor păgânismului, și le arătau că suferința națională a fost prevestită și avea un sens cosmic divin, iar Dumnezeu îi va răzbuna în final. Este caracteristic pentru aceste scrieri faptul că ele prezintă o criză a prezentului... pe fundalul istoriei universale, lupta din prezent fiind parte din lupta purtată între împărăția luminii și împărăția întunericului, iar victoria asupra dușmanului imediat și vizibil fiind o expresie a victoriei finale a lui Dumnezeu.⁵

1.2 Caracteristicile generale ale genului apocaliptic⁶

Originile genului apocaliptic sunt localizate în timpul exilului babilonian și se bazează pe tradițiile canaanite și

⁴ M.E. Boring, *Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, "Revelation," 43.

⁵ G.B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* (BNTC). London, 1966 (1st ed.; 1984, 2nd ed.; reprint, Hendrickson Publishers, 1993), 9.

⁶ Cf. Creția și Bădiliță, *Apocalipsa*, 11–67;

mesopotamiene, babiloniene și persane.⁷ În aceste zone era prețuită Revelația prin vise și viziuni (tehnică mantice – de citire a viselor și semnelor; manticism), date prin diverși intermediari (îngeri, duhuri, oameni, ființe neobișnuite etc., cf. cartea profetului Daniel), iar aceste metode au fost folosite și de evrei, în timpul exilului. Într-un cadru mai general, se poate observa că atunci când cuvântul scris, Revelația directă și consemnată în scris, a lipsit, sau când accesul la ea a fost dificil, Dumnezeu a vorbit în multe feluri, inclusiv prin viziuni, vise, și întâlniri cu îngerii.

Astfel, se pot găsi texte apocaliptice atât în VT cât și în NT. În VT apar pasaje apocaliptice în Daniel, Ezechiel, Isaia, Zaharia etc. În NT, se pot aminti pasajele denumite „mica apocalipsă” din Marcu 13, Matei 24-25, și Luca 21, urmate de textele din Romani 9-11, 1-2 Tesaloniceni.

Exemple de apocalipse pseudepigrafe evreiești ar include cărți cum sunt: *1 Enoch*, *Testamentul celor 12 patriarhi*, *Înălțarea lui Moise*, *Testamentul lui Avraam*, *Apocalipsa lui Ezra*, *Baruch*, *Revelația lui Adam către fiul său Set*, *Apocalipsa lui Moise*, *Apocalipsa lui Șadrac* etc. Exemple de apocalipse pseudepigrafe creștine pot fi: *Apocalipsa lui Pavel*, *Apocalipsa lui Petru*, *Apocalipsa Sf. Ioan teologul*, *Apocalipsa Fecioarei*, *Apocalipsa lui Toma*, *Apocalipsa lui Iacov*, *A Doua Apocalipsă a lui Iacov*, *Apocalipsa lui Ștefan*, *Viziunea lui Pavel* etc.

*Pseudepigrafi*a, este caracterul atribuit, imaginar, al unei apocalipse, pseudonim în esență. Lucrările apocaliptice sunt adesea atribuite unui personaj faimos din trecut, care conferă mai mare autoritate Revelației. În perioada celui de al doilea templu, au fost concepute multe lucrări pseudepigrafe, puse pe seama unor personalități biblice (Abel, Enoh, Avraam, Ezra etc.).

⁷ Cf. S. Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*, C. Coman (trad.), București: Editura Bizantină, 1997, 15–16.

Viziuni. Realități fantastice, încărcate de simbolism, caracterizate prin detalii dramatice (culori vii, contrastante – roșu, verde, negru etc.; animale fantastice, neobișnuite; antiteze paradoxale: de exemplu, ghiață fierbinte, foc care nu mistuie etc., viziuni ale zilei judecătii, ale unor locuri inaccesibile).

Călătorii până la capătul lumii, sau deplasări în locuri greu accesibile (în infern - Hades, în ceruri, în închisoarea îngerilor, la muntele lui Dumnezeu, în peșterile adâncului, călătorii cu corabia pe mări fantastice etc.) Călătorii în timp, de la creație până în ziua judecătii, a pedepsei sau răsplătirii finale. Interes pentru cosmologie, astronomie, ca modalitate de înțelegere a mersului universului.

Caracter mesianic, mijlocitor (intermediar), al autorului sau al personajului principal al apocalipsei. Rol major, intermediar al strămoșilor, al personajelor importante ale istoriei.

Cheie istorică pentru mântuirea omenirii. În general apocalipsele erau interesate să descopere cheia planului istoric al lui Dumnezeu (un fel de literatură prognostică), răspunsul la întrebarea de ce și până când vor suferi iudeii, poporul lui Dumnezeu. Cum observă R.H. Mounce:

Un rol major al apocalipselor era acela de a explica de ce dreptii sufereau și de ce împărăția lui Dumnezeu întârzia. [...] Literatura apocaliptică se concentrează pe o perioadă viitoare în care Dumnezeu va interveni să judece lumea și să restabilească dreptatea și neprihănirea.⁸

⁸ R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, The NICNT, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 3rd ed (1977), 19.

Dualism. Literatura apocaliptică urmărește lupta dintre bine și rău, dintre Dumnezeu și Satan (Balaurul răutății). Acesta din urmă pare să controleze veacul prezent, în vreme ce Dumnezeu are ultimul cuvânt și controlul suprem.

Dialoguri cu îngerii, cu divinitatea, cu fenomenele naturii (tunete, fulgere), cu diverse elemente personificate ale naturii, cu animale fantastice.

Caracter neprecizat al localizării geografice și temporale, al așezării în timp și spațiu, concentrare pe seria de revelații, de viziuni.

Detalii eschatologice. Literatura apocaliptică include detalii eschatologice, dar nu se confundă cu eschatologia (studiul sau cunoștința despre lucrurile din urmă, despre ultimele evenimente ale istoriei înainte de final, de judecată). Orizontul apocalipselor este mai general, acoperă o zonă mai mare de timp și spațiu, având, de fapt, vocația întregului, a universalului.

Experiențe contrastante, paradoxale: foc rece ca gheața, întuneric, lumină, glasuri care nu pot fi înțelese, genuni și adâncuri fără fund unde sunt legați îngerii etc.

Limba simbolică, coduri. Apocalipsele folosesc diverse simboluri care trebuie decodate, au o concepție globală, sunt pseudonime, localizate în contexte fantastice, supranaturale (viziuni în cer, în locuința morților), se bazează pe întâlniri cu îngerii și explicații date de ei, aduc încurajare în persecuție etc. Printre simboluri se numără numere simbolice, ființe simbolice (animale, persoane, ființe îngerești), culori simbolice, locuri simbolice etc. De exemplu, o femeie care plânge (a patra viziune din 4 Ezra) este un simbol al Sionului; tot o

femeie este simbolul lui Israel sau al Bisericii, în Apocalipsa lui Ioan (Apoc. 12); păsările care îl laudă pe Dumnezeu în 3 Baruch reprezintă sufletele celor credincioși; în cartea profetului Daniel se ridică din mare patru fiare care simbolizează patru împărați; în cartea profetului Zaharia apar patru care cu cai de culori diferite (roșu, negru, albi, bălțați) care ies să cutreiere (să verifice) pământul (Zah. 6; imaginea este folosită și de Ioan în Apoc. 6, 19).

Capitolul 2. Un studiu asupra Apocalipsei lui Ioan

2.1 Coduri și simboluri în Apocalipsa lui Ioan

FIINȚE SIMBOLICE

În cartea Apocalipsei se întâlnesc și numeroase ființe vii simbolice, care nu se întâlnesc în realitate. Diversele lor caracteristici sunt încărcate de simbolism spiritual: cununile împărătești înseamnă conducere, regalitate; coarnele semnifică putere (sau chiar împărați, cf. 17:12); capetele înseamnă împărății dintr-o serie (sau dinastie), sau chiar munți (localizare geografică, cf. 17:9); aripile înseamnă acțiune, disponibilitate, putere; ochii înseamnă observație, omniștiință, cercetare, control; mielul înseamnă jertfă, curăție, figura mesianică; leul înseamnă regalitate, putere; caii înseamnă luptă, judecată, atac, pedeapsă, victorie; lăcustele înseamnă pustiire, flagel, molimă, plagă; vulturul înseamnă judecată, herald divin, vestitor al judecăților divine; balaurul înseamnă răul suprem, Diavolul, Satana, putere spirituală sau imperiu pământesc; fiarele asociate cu balaurul înseamnă forme puternice ale răului, ale conducerii statale sau ale religiei pervertite, care se pun în slujba răului etc. O parte din codurile ființelor simbolice sunt preluate din VT (Daniel, Ezechiel, Isaia), altele fac parte din cultura secolului întâi.

Iată câteva din ființele simbolice din Apocalipsa și referințele lor:

Douăzeci și patru de bătrâni cu haine albe și cununi de aur, 4:4

Patru făpturi vii, cu câte 6 aripi, pline de ochi, 4:6-8

Prima, ca un leu
 A doua, ca un vițel,
 A treia, ca un om
 A patra, ca un vultur în zbor

Mielul junghiat, cu șapte coarne și șapte ochi, 5:6

Cei patru cai ai Apocalipsei și călăreții lor, 6:2-8

Primul cal, alb
 Al doilea cal, roșu
 Al treilea cal, negru
 Al patrulea cal, galben

Un vultur care strigă „vai, vai, vai!”, 8:13

Lăcuste mari cât caii, cu fețe omenești, 9:1-11

Cai cu niște cozi ca niște șerpi, 9:19

Fiara din Adânc, 11:7

Un balaur mare, roșu, cu șapte capete, zece coarne, 12

O fiară din mare, cu zece coarne, șapte capete și șapte cununi împărătești, 13:1

O fiară de pe pământ, cu două coarne ca de miel și cu voce ca de balaur, 13:11

Trei broaște, adică trei duhuri rele, 16:13

Femeia călare pe o fiară stacojie, 17:3-5

GEOGRAFIE SIMBOLICĂ

Codul geografiei simbolice din Apocalipsa include elemente specifice cum sunt cele din lista următoare:

Norii, 1:7, locus-ul venirii lui Isus; 10:1, un înger puternic vine pe nor; 11:12, cei doi martori sunt înviați și sunt chemați în cer; 14:14-16, locul unde stă Fiul Omului, care are secera pentru secerișul pământului.

O ușă deschisă în cer, 4:1, locul revelației lui Ioan; Cer, loc al semnelor cerești, al Templului ceresc, al liturghiei cerești, al scaunului de domnie al lui Dumnezeu etc.

Scaunul de domnie înconjurat cu un curcubeu, 4:4, domnia lui Dumnezeu.

Pământ, sub pământ, pe mare, 5:13, locul de viață al tuturor viețuitoarelor de pe Tera

Cer și pământ vechi, cer și pământ noi, 20:11, 21:1

Munți și insule mutate din loc, cer strâns ca un sul, 6:13-14: 16:20; semn al judecății finale (plus soare negru, lună roșie ca sângele, stele căzătoare ca smochinele)

Peșteri și stânci, 6:15-16, ascunzișuri subterane care nu pot păzi de mânia lui Dumnezeu

Patru colțuri ale pământului, patru vânturi, 7:1

Pământ, mare, râuri și izvoare, lună și soare și stele: domeniu de creație divină dar și de acțiune al judecății lui Dumnezeu, 8, 9; 14:7; 16:3-8

Mare și pământ, 10:2, autoritate deplină pe pământ

Marea, un loc al morții, alături de Hades, cf. 20:13-14

Templul lui Dumnezeu, 11:2

Adâncul, fântâna adâncului, 9:1-2; 11:7; 20:1-3

Locul numit Sodoma și Egipt, 11:8

Mare cutremur de pământ, 11:13

Nisipul mării, 13:1

Râul cel mare, Eufratul, 16:12, loc al adunării împăraților răutății

Armagedon, locul bătăliei finale, 16:16

Văzduh, 16:17, loc final atins de judecata potirelor

Pe ape mari, 17:1, locul unde stă prostituata cea mare

Babilonul cel mare, 18, cetatea prosperității și a necredincioșiei care exercită guvernarea mondială

Cetatea sfântă, noul Ierusalim, 21:2, 10-27

Râul cu apa vieții, 22:1

Lumină perpetuă (nici noapte, nici lumina soarelui), 21:23, 22:5

Afară, 22:15, locul celor pedepsiți

CODUL NUMERELOR SIMBOLICE ÎN APOCALIPSA⁹

Ideea că numerele guvernează lumea este veche, era prezentă în Egipt, iar în Grecia este reprezentată de Pitagora. În civilizațiile antice, unde literele alfabetului aveau și valoare numerică s-a dezvoltat *ghematria*, știința care încerca să găsească mesaje cifrate în mesajele simple, alfabetice, sensuri ascunse în valorile numerice ale cuvintelor (caz întâlnit și în Apocalipsa, pentru 666, și în evanghelia după Matei, pentru numărul davidic 14).

Semnificația simbolică a numerelor în Apocalipsa, și în general, în Biblie, este variată. Lista de mai jos dă câteva valori simbolice, care însă nu caracterizează doar Apocalipsa ci și restul Bibliei:

Seria principală de numere speciale:

1. Numărul unicității lui Dumnezeu, al perfecțiunii divine.

2. Numărul tovarășiei, al martorilor, al mărturiei (cf. Deut. 19:15, 11:3).

3. Numărul completitudinii, al desăvârșirii divine, al lucrării divine caracteristice, unice (cf. 1 In. 5:8)1:4-5; 16:19

1/3. O treime, numărul incompletitudinii, al etapei intermediare, Apoc. 8:7; 9:15; 12:4.

⁹ Compilație de F. Just, S.J. - Loyola Marymount University.

4. Numărul lumii, al pământului, cele patru puncte cardinale (10:8; 4:6; 7:1; 9:14 (Cf. Mat 24:31; Prov. 30:18-31).

5. Numărul simbolic al micimii care însă, este victorioasă; în multiplii săi, în special ai lui 10, reprezintă putere, forță (cf. Isa. 30:17), 9:5.

6. Numărul simbolic al omului fără Dumnezeu (7-1=6), al păcatului (cf. Dan. 3:1), Apoc. 13:18., al antihristului.

7. Numărul perfecțiunii creației, al implicării lui Dumnezeu în creație, al legăturii dintre Dumnezeu și om: șapte culori ale curcubeului, șapte zile ale creației, a șaptea zi – zi de odihnă (cf. Prov. 9:1), 1:4; 1:12; 4:5; 5:1; 5:6; 12:3; 13:1, sau al judecății divine perfecte: șapte peceți, șapte trâmbițe, șapte potire etc.

3,1/2 perioada intermediară, indică procesul, o etapă, prezența unui plan divin care va conduce la desăvârșirea lui 7 (uneori întâlnită, sub forma: un timp, două timpuri, și o jumătate de timp). Cf. 1,260 zile în Apoc. 11:3; 12:6, sau 42 de luni în Apoc. 11:2; 13:5, sau în Apoc. 12:14

10. Numărul plinătății cantitative (Cf. Gen. 24:55). Poate fi și un simbol al puterii, al desăvârșirii, dar și unul al slăbiciunii. Numărul neamurilor, al popoarelor pe pământ. Cu privire la multiplii săi, sau puterile lui 10, cf. Dan. 1:12. Apoc. 17:12, 2:10; 1000 este puterea a treia a lui 10, și vorbește despre imensitate, lungime extremă. 7000 semnifică din nou putere, aluzie la creație, cf. 7.11:13.

11. Numărul incompletitudinii, al mărturiei incomplete.

12. Simbolul Israelului sau al Bisericii. Cf. Apoc. 21:9-27. Este simbolul religiei organizate.

14. Numărul completitudinii și al mărturiei (7x2)

24. Simbolul continuității dintre cele două legăminte, din VT și din NT, cf. Apoc. 4:4

28. Numărul mărturiei complete sau prezenței complete pe pământ (7x4).

40. Numărul unei generații, al maturității, al testării, al încercării.

70 sau 72, numărul Neamurilor, al popoarelor care au populat pământul după potop, prin urmașii lui Noe (Gen. 6-10).

666 sau 616, numărul antihristului, al perfecțiunii umane fără Dumnezeu.

144,000, Un număr al multitudinii celor salvați din Israel, dar foarte posibil și din Biserică (dacă are valoare simbolică), al unei mulțimii imense din care nu lipsește nimeni. Al poporului perfect, desăvârșit al lui Dumnezeu, din VT și NT, 144x1000. Pătratul unui număr denotă intensitatea simbolului, iar 144 este 12x12 (cf. Apoc. 7:1-8; 14:1-4 etc.).

10,000 x 100,000, simboluri ale numerelor extrem de mari, Apoc. 5:11; 7:9; sau 20,000 x 10,000.

O „hartă” narativă a numerelor speciale din Apocalipsa

Ideea de număr, în general, *arithmos*, *arithmeo*, apare în mai multe text din Apocalipsa (5:11; 7:4; 7:9; 9:16; 13:17; 13:18; 15:2; 20:8). Mai precis însă, se întâlnesc o varietate de numere: fracții, numerale cardinale și ordinale.

Numere fracționare:

1/10 + zecime, a zecea parte (*decatos*): Apoc. 11:13, o zecime din oraș cade, șapte mii de oameni mor în cutremur.

1/4 + pătrime, a patra parte (*tetartos*): Apoc. 6:8. Calul galben a primit putere să afecteze o pătrime din populația pământului cu sabie, foamete, epidemie, și atacuri din partea animalelor sălbatice.

$1/3$ + treime, a treia parte (*tritōs*): Judecata trâmbițelor aduce moartea celei de a treia părți din toate viețuitoarele, afectarea unei treimi din puterea de existență a luminii, a mării etc. Apoc. 8:7; 8:9; 8:10; 8:11; 8:12; 9:15; 9:18; 12:4;

$1/2$, jumătate de oră, *hemiorion* (vezi și $3\frac{1}{2}$): Apoc. 8:1

3, $1/2$ + Trei și jumătate (*treis kai hemious*): trei zile și jumătate, Apoc. 11:9; 11:11; trei unități temporale ("timp") și jumătate, Apoc. 12:14 (*kairon, kai kairous, kai hemion kairou*).

Numere întregi (cardinale și ordinale):

unu (*heis, mia, hen*): una dintre cele 4 ființe vii, 4:8, 15:7; un bătrân, 5:5; 7:13; o pecete, 6:1; un vultur care strigă „vai!”, 8:13; un alt „vai”, 9:12; o voce, 9:13; un cap, 13:3; unul înger, 17:1, 19:17, 21:9; un împărat-corn, 17:10; împărat pentru un ceas, împreună cu fiara, 17:12; una în gândire, 17:13; 17:17; o zi, 18:8; o oră, 18:10; 18:17, 18:19; o perlă, 21:21. Cel dintâi (*protos*): Isus Hristos, primul născut, Apoc. 1:5; primul și ultimul 1:17, 2:8; dragostea dintâi, 2:4; faptele dintâi, 2:5, 2:19; prima voce, 4:1 etc. Apoc. 4:7; 8:7; 13:12; 16:2; 20:5 20:6; 21:1; 21:4; 21:19; 22:13; ultimul (*eschatos*): Apoc. 1:17; 2:8; 2:19; 15:1; 21:9; 22:13. primul și ultimul, alfa și omega (*to alfa kai to omega*): Apoc. 1:8; 21:6; 22:13.

doi (*duo* – vezi și 42, 1260, și 20,000): Apoc. 1:16; 2:12, 9:12; 11:4; 11:10; 12:14; 13:11; 19:20. Al doilea (*deuteros*): Apoc. 2:11; 4:7; 6:3; 8:8; 11:3; 11:14; 14:8; 16:3; 19:3; 20:6; 20:14; 21:8; 21:19.

trei (*treis*, vezi și $3\frac{1}{2}$): Apoc. 6:6; 8:13; 9:18; 16:13; 16:19; 21:13; a treia (*tritōs*, o treime): Apoc. 4:7; 6:5; 8:10; 11:14; 14:9; 16:4; 21:19;

patru (*tessares*, - vezi 24, 144, 144,000): Apoc. 4:8; 5:6; 5:8; 5:14; 6:1; 6:6; 7:1; 7:2; 7:11; 9:13; 9:14; 9:15; 14:3; 15:7; 19:4; 20:8; 21:16; a patra, al patrulea (*tetartos*, vezi și $1/4$ în Apoc. 6:8) Apoc. 4:6; 4:7; 6:7; 8:12; 16:8; 21:19;

cinci (*pente*): Apoc. 9:5; 9:10; 17:10. Al cincilea, a cincea (*pemptos*): Apoc. 6:9; 9:1; 16:10; 21:20;

șase (*hex*, – vezi și 666, mai jos): Apoc. 4:8; al șaselea (*hectos*): Apoc. 6:12; 9:13; 9:14; 16:12; 21:20.

șapte (*hepta*): Apoc. 1:4; 1:11; 1:12; 1:16; 1:20; 2:1; 3:1; 4:5; 5:1; 5:5; 5:6; 6:1; 8:2; 8:6; 10:3; 11:13; 12:3; 13:1; 15:1; 15:6; 15:7; 15:8; 16:1; 17:1; 17:3; 17:7; 17:9; 17:11; 21:9; al șaptelea (*hebdomos*): Apoc. 8:1; 10:7; 11:15; 16:17; 21:20.

opt (*ogdoos*): Apoc. 17:11; 21:20;

nouă (*enantos*): Apoc. 21:20

zece (*deka*, vezi 616, și 666) Apoc. 2:10; 12:3; 13:1; 17:3; 17:7; 17:12; 17:16. Al zecelea (*dekatos* - cf. o zecime în Apoc. 11:13): Apoc. 21:20.

unsprezece, al unsprezecelea (*hendekatos*): Apoc. 21:20.

doisprezece (*dodeka*, vezi 12,000: Apoc. 12:1; 21:12; 21:14; 21:21; 22:2. Al doisprezecelea (*dodekatos*): Apoc. 21:20.

Douăzeci și patru (*eikosi tessares*): Apoc. 4:4; 4:10; 5:8; 11:16; 19:4;

Patruzeci și doi (*tesserakonta kai duo*, întotdeauna în legătură cu timpul, cu lunile, deci și cu 3 ½) Apoc. 11:2; 13:5.

(șaizeci, cf. 1260; o sută, in Apoc. 16:21; cf. și *talantios* = lit. un talant).

144 (*hekaton tesserakonta tesaros*, vezi și 144,000): Apoc. 21:17.

666 (*hexakosioi hexekonta hex*, variantă textuală, 616: *hexakosioi deka hex*): Apoc. 13:18.

1000 și multipli de 1000 (*hiliias, hiliades*, vezi 1260, 12,000, 144,000): Apoc. 5:11; 20:2; 20:3; 20:4; 20:5; 20:6; 20:7.

1,260 (*hiliios diakosias hexekonta*, 1,260 zile = 3 ½ ani, cu luni de câte 28 de zile): Apoc. 11:3; 12:6;

1600 (*hiliios hexakosios*): Apoc. 14:20;

7,000 (*hiliades hepta*): Apoc. 11:13;

10,000 (*muriados* – un miriad, miriade): Apoc. 5:11; 9:16.

12,000 (*dodeka hiliadon*): Apoc. 7:5; 7:6; 7:7; 7:8; 21:16.

20,000 (*dismuriades*): Apoc. 9:16.

144,000 (hekaton tesserakonta tessares hiliades): Apoc. 7:4; 14:1; 14:3;

2.2 Genul literar al apocalipsei lui Ioan

În comparație cu genul apocaliptic general, Apocalipsa lui Ioan pare să aibă un caracter mixt. Este o combinație de scriere apocaliptică, de profeție și de epistolă. Ca atare, ea începe sub forma unui grup de epistole cu formă fixă și se sfârșește ca o epistolă. Înăuntrul, însă cuprinde viziuni majore, care constituie partea principală a cărții. E. Schüssler Fiorenza observă următoarele:

Autorul indică foarte clar că intenționează să scrie o scrisoare pastorală publică adresată celor șapte Biserici din Asia Minor și că el înțelege această epistolă ca pe „cuvintele profeției acesteia”. Totuși, Apocalipsa nu are forma unei epistole sau a unei predici. Este dificil să identificăm genul literar complex pe care autorul l-a avut în minte atunci când a scris această carte. A vrut el să creeze o expunere de tip liturgic, sau o dramă, o epopee cosmică (mit), o carte profetică, sau o apocalipsă? Sau el s-a folosit de toate aceste genuri ca să umple schema generală epistolară iar aceasta din urmă reflectă intenția sa literară adevărată?¹⁰

Despre modul de scriere a Apocalipsei, se poate afirma ca a parcurs două sau trei etape. Fiind o carte revelată,

¹⁰ E. Schüssler-Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment*, 166.

nu doar inspirată, apare clar că Ioan a transcris direct o parte din mesajele primite în timpul viziunii (viziunea are loc ziua, Duminică, în ziua Domnului, într-o stare specială numită „în Duhul”). Se poate foarte bine ca, în rest, narațiunea să fi fost completată după încheierea viziunii. La acest punct, Ioan poate să fi scos în evidență anumite trăsături descriptive, detalii, sau numere, dar în mare el a urmărit schema generală a revelației primite în timpul viziunilor. Astfel, structura generală a cărții își are izvorul în viziunea primită, nu în intervenția redacțională a lui Ioan. În final, este evident că introducerea (1:1-8) și încheierea (22:18-21) au fost adăugate într-o a treia și ultimă etapă de scriere a cărții

Ar trebui subliniat că, dintr-un punct de vedere creștin conservator, în ce privește selecția și coerența simbolurilor, aceasta se datorează în primul rând autorului divin care a facilitat și construit viziunea și perceperea ei, iar în al doilea rând, se poate admite că recunoașterea și descrierea simbolurilor îi aparține lui Ioan, ca receptor al viziunii și ca autor evreu cunoscător al simbolurilor din cărțile lui Daniel, Ezechiel, Isaia, Amos, precum și a literaturii apocaliptice iudaice din perioada intertestamentală.

În final, se poate observa că Apocalipsa păstrează atât caracteristici apocaliptice (mesaj mediat de îngeri, viziune globală, interpretări de visuri etc.), cât și caracteristici profetice, epistolare (mesaj direct, vizionar, introducere și epilog epistolar).

2.3 Autor, autenticitate și datare

Din punct de vedere al autorului de apocalipse, spre deosebire de multe alte apocalipse, anume de cele

apocrife, autorul poartă un nume clar, identificabil în paginile scrierii, și revelația este bine localizată temporal și geografic (el se află în insula Patmos, în ziua Domnului, și este „în Duhul”). Ioan primește viziunea direct din partea lui Isus cel slăvit (de fapt Isus cel glorificat este autorul, cel puțin a introducerii Apocalipsei), nu de la un înger (deși este adevărat că mai departe, în carte, el va avea mai mulți îngeri și făpturi cerești drept ghizi și interlocutori).

Autorul se prezintă pe sine ca Ioan (Rev 1:1, 4, 9; 2:8) și este recunoscut ca Ioan apostolul de mulți părinți ai Bisericii. De exemplu, Iustin martirul (A.D. 139–161) se referă la Apocalipsa ca la lucrarea apostolului Ioan¹¹. Melito, episcop de Sardis (aprox. A.D. 171), dă o mărturie similară (Eusebius, *Istoria Bisericii*, 4.26, cf. Apoc. 3:1) etc.

Între Apocalipsa și evanghelia lui Ioan există asemănări clare care indică același autor (motivul Exodului: mana, apa vieții; elemente de hristologie: Logos, miel, Fiul omului, Păstorul; teme teologice generale: lumină și întuneric, învingător, călăuzire, păzirea poruncilor, mărturie, adevăr, semne etc.).⁹

Datorită neclarității mărturiei lui Papias din Hierapolis (110-120 dH), doi Ioani ar putea fi autorii, în general, ai lucrărilor Ioanine, Ioan Apostolul și un anume Ioan prezbiterul. Eusebius scrie, astfel, în *Istoria Bisericii* 3.29.2-4, și îl citează pe Papias (cf. și *Istoria Bisericii*, 7.25.12-16):

Dacă cineva ar veni, și a fost un urmaș al prezbiterilor, l-aș întreba despre învățăturile prezbiterilor, ce a spus Andrei sau Petru, sau Filip, sau ce au spus Toma și Iacov, sau Ioan ori Matei ori oricare altul dintre ucenicii

¹¹ Iustin, *Dialog cu Trypho*, 308. (cf. Eusebius din Caesarea, *Istoria Bisericii*, 4.18).

⁹ S.S. Smalley, “John’s Revelation and John’s Community”; G.G. Ozanne, “Language of the Apocalypse,” 9.

Domnului; și ce au spus Aristion și Ioan prezbiterul, ucenicii Domnului.¹²

Mărturia în favoarea apostolului Ioan, ca autor al Apocalipsei, este însă foarte puternică. În plus, secolul 20 a adus și ideea unei comunități iohanine care ar fi lucrat la carte (un colectiv de autori), dar această ipoteză a fost, în mare abandonată, cu toate că o anumită echipă de lucru se pare că a existat în jurul apostolului Ioan.¹³ Oricare ar fi fost această echipă, însă, care putea fi putut include și revizori (cum pare să fi fost cazul la scrierea evangheliei după Ioan), Apocalipsa lui Ioan lasă avertizări clare împotriva adăugărilor și modificărilor ulterioare (22:18-19).

Cea mai mare parte a comentatorilor înclină în direcția acceptării unei datări târzii, adică sub Domițian, în jurul anilor 95, în vreme ce o minoritate ar fi gata (din cauza unor personaje ca Nero și a amenințărilor lor, sau din cauza prezenței unei teologii vechi, de tip primar) să accepte chiar și o datare în jurul anilor 70, înainte de căderea Ierusalimului.¹⁴

¹² Cf. D.E. Aune, *Revelation 1-5:14*. WBC 52a (Dallas, TX: Word, 2002), liii. Cf. și A.D. 180, Irenaeus (*Adv. Haer.* 5.33.4).

¹³ G.K. Beale, *The book of Revelation : A commentary on the Greek text* (34). Grand Rapids, Mich.; Carlisle, Cumbria: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 1999, 34-35.

¹⁴ Beale, *Revelation*, 4; cu privire la datare, cf. J.A.F. Robinson, *Redating the New Testament*, Londra: 1976, 221-53; C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York, 1982) 403-13; J.C. Wilson, "The Problem of the Domitianic Date of Revelation", *NTS* 39 (1993) 597-598; A.A. Bell, Jr., "The Date of John's Apocalypse: The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered", *NTS* 25 (1978-79) 99-100; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (ICC; Edinburgh 1920) II, 68-70; J.H. Ulrichsen, "Die sieben Haupter und die zehn Horner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes", *ST* 39 (1985) 1-20.

2.4 Structura cărții Apocalipsa

Cartea este construită pe ideea comunicării unei serii de viziuni pe care autorul, Ioan, o primește în timp ce era în insula Patmos, în prima zi a săptămânii, sub puterea Duhului Sfânt (în Duhul). Ioan nu este atât de mult autorul, cât secretarul care notează aceste viziuni. Sursa mesajului este Isus cel înviat, care apare cu o înfățișare glorioasă, impresionantă. Mesajul lui se găsește la începutul cărții (cap. 1-3), dar și la sfârșitul ei (cap. 22), între ele fiind cuprinse o serie de viziuni la care este invitat să ia parte de către un număr de îngeri sau ființe cerești.

Genul scrierii este mixt, epistolar și vizionar (apocaliptic, profetic), cu multe intervenții de tip imnuri sau poezii. Unii comentatori o înțeleg ca pe o scrisoare pentru șapte destinatari, cu introduceri diferite, la care se atașează o lungă viziune despre judecata omenirii și despre venirea unui cer nou și a unui pământ nou, a unui Ierusalim ceresc, ca răsplată pentru cei credincioși.¹⁵

Structura, în ansamblul ei, este guvernată de patru serii de câte șapte, cele șapte mesaje către șapte biserici reprezentative, plus trei serii de câte șapte evenimente care pot fi înțelese ca pedepse sau judecăți (seria peceților, seria trâmbițelor și seria potirelor). Narațiunea este plină de scene memorabile, prezentate cu ajutorul unor numere și ființe simbolice, cu ajutorul unor culori simbolice și a unor perioade de timp simbolice.

Numerele simbolice cele mai folosite sunt 7 (desăvârșire divină, într-o relație armonioasă între Dumnezeu și lumea oamenilor; prezență perfectă a lui Dumnezeu între oameni), 3 (perfectiunea caracteristică Sfintei Treimi), 4 (lumea terestră în existența ei globală, cu patru puncte cardinale) și 6 (cifra creației, sau a recreerii lumii, sau a răzvrătirii omenești, deoarece

¹⁵ În termeni moderni, ar putea fi un email cu șapte destinatari și un atașament vizionar.

reprezintă 7 fără 1, adică fără Dumnezeu și încununarea spirituală a lucrării divine prin odihna din a șaptea zi a creației). De asemeni, apar cu diferite semnificații și cifrele 12 (religie organizată; adesea Israel, cu 12 seminții, dar și Biserica, cu 12 apostoli; 144,000, adică 12x12,000, care înseamnă un grup reprezentativ de oameni mântuiți); 10 (putere, de orice fel, regalitate; ori 5 – o cifră a slăbiciunii pe care însă Dumnezeu o face puternică); 2 (mărturie; martori).

Interpretarea teologică a acestor viziuni este adesea dificilă din cauza simbolurilor pline de semnificație, din cauza pluralismului unor simboluri (mai multe semnificații în același text), din cauza funcției diferite a unor viziuni (viziuni despre trecut, viziuni despre prezent, viziuni despre viitor, flash-back și flash-forward, viziuni care vorbesc despre evenimente ce nu se află în ordine succesivă, adică nu descriu evenimente aflate în ordine cronologică).

2.4.1 STRUCTURI PRINCIPALE

Această subsecțiune urmărește de la simplu la complex subiectul structurii Apocalipsei. De departe, cartea se poate împărți în trei subdiviziuni clare: o introducere, un cuprins și o încheiere.

Prolog (1:1-8)

Viziune (1:9 - 22:5)

Încheiere (22:6-21)

Din punct de vedere al genurilor literare implicate în redactarea cărții, se poate sugera o altă împărțire simplă, tot în trei părți:

Cap. 1: Întâlnirea cu Isus cel Înviat, cel Glorificat.

Dezvăluirea dată lui Isus Hristos de către Dumnezeu ca să arate credincioșilor săi, ceea ce se va întâmpla „în curând”. Ioan se află în insula Patmos, în ziua Domnului (duminica), în Duhul, și îl vede pe Isus, în glorie, ca Fiul al omului. Gen literar epistolar, cu introducere narativ-istorică.

Cap. 2-3: Mesajul specific al lui Isus către cele 7 Biserici

Prima serie majoră de 7 evenimente speciale, care descriu aici mesajul lui Isus cel Glorificat către cele șapte biserici din Asia Mică: prima parte a mesajului, sub forma a șapte scrisori cu formă fixă,¹⁶ trimise către cele șapte biserici. Genul literar este eminent epistolar și profetic.

Cap. 4-22: Mesajul general al lui Isus către cele 7 Biserici

Viziunile despre judecarea pământului și despre reînnoirea universului (în mare, sunt trei serii de câte șapte judecăți, adică o judecată divină completă asupra omenirii, în legătura ei cu Dumnezeu: judecata celor șapte peceți, judecata celor șapte trâmbițe, și judecata celor șapte potire). Între seria trâmbițelor și a potirelor există încă o serie de șapte „semne mari” (posibil incluzând și seria celor șapte potire, ca ultim semn). Cartea se încheie cu două capitole, 21-22, dedicate viziunilor despre viața nouă, binecuvântată a celor credincioși, în universul cel nou, recreat, în noul Ierusalim. Genul este apocaliptic, narativ, cu reflexe epistolare în final.

Probabil că structura cea mai vizibilă și cea mai ușor de reținut – prin repetarea unei aceleiași cifre, este cea

¹⁶ D. Mihoc, *Epistolele Apocalipsei*. Introducere, traducere și comentariu, Sibiu: Teofania, 2003.

bazată pe cele patru serii de câte șapte evaluări și judecăți prezente în carte:

Introducere, scrisă de Ioan

Viziune inițială:

Isus, în mijlocul celor 7 sfeșnice (7 Biserici) și în mână cu 7 stele (lideri, îngerii, pastori); 1:1-8

Conținut: 4 serii x 7 elemente fiecare

Șapte scrisori de evaluare, către șapte Biserici

Trei judecăți progresive ale lumii, fiecare a câte șapte etape:¹⁷

Judecata celor șapte peceti
 Judecata celor șapte trâmbițe
 (plus: o serie șapte semne mari)
 Judecata celor șapte potire

Viziune finală:

Viziunea Ierusalimului ceresc și mesajul lui Isus

Încheierea, scrisă de Ioan

Cartea este guvernată, așadar, de patru serii evidente de câte șapte: șapte mesaje, plus trei judecăți. Aceasta ar

¹⁷ Cele trei serii de câte șapte pot fi interpretate ca serii cu o desfășurare telescopică, adică etapa a șaptea cuprinde mereu următoarea serie de șapte etape. De asemeni, primele două serii de șapte (pecetile și trâmbițele) sunt construite după principiul 4+3, adică patru judecăți terestre și trei evenimente sau viziuni generale majore (ori trei semne majore; se simte, oricum, schimbarea registrului, de la primele patru, la ultimile trei).

însemna o evaluare și o judecare a întregului pământ, a întregii lumi create (cf. cifra 4), care începe cu Biserica și se sfârșește cu întreaga omenire și cu îngerii, în final apărând un cer nou și un pământ nou, unde o omenire dreaptă va locui cu Dumnezeu pe vecie. Ca observație, se poate spune că între seria de 7 trâmbițe și începutul seriei de 7 potire cu urgii, apare o serie suplimentară de șapte semne mari (cap. 12-14), care însă nu sunt numerotate ca atare. Unii le privesc ca pe un intermezzo vizionar, care recapitulează principalele momente ale judecății pământului, punctează câteva elemente intermediare și pregătește ultima etapă.

2.4.2 STRUCTURI ALTERNATIVE

Apocalipsei i-au fost sugerate și alte structuri, propuse de diverși autori, printre care F. Just, A.Y. Collins, și alții.¹⁸

De exemplu, unii autori observă că viziunile pot grupate în două mari părți: viziunile cărții pecetluite și viziunile cărții deschise.

Adela Y. Collins propune o altfel de structură, în funcție de imaginea sulului cărții:

Prolog (1:1-8)

Partea întâi: Sulul este sigilat (1:9-11:19)

Partea a doua: Sulul este deschis (12:1-22:5)

Epilog (22:6-21)¹⁹

¹⁸ A.Y. Collins, *The Apocalypse*, Wilmington, DE: M. Glazier, 1979; *idem*, „Revelation to John”, in *HarperCollins Bible Dictionary*, San Francisco: HarperCollins, 1996, 930-932; Ch.H. Talbert, *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John*, Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1994, vii; Wilfrid J. Harrington, *Revelation*, Collegeville: Liturgical Press, 1993, 22-23.

¹⁹ Collins, *Apocalypse*.

Există și variante mai dezvoltate ale acestei structuri:

Prolog (1:1-8)

Introducere (1:1-3)

Praescriptio (1:4-6)

Două mesaje profetice (1:7-8)

Comunicarea Revelației (1:9 - 22:5)

A. Viziunea inaugurală (1:9 - 3:22):

Întâlnirea cu Îsus cel Înviat (1:9-20).

7 scrisori în formă fixă către 7 biserici din Asia Mică (2:1 - 3:22):

Efes (2:1-7); Smirna (2:8-11); Pergam

(2:12-17); Tiatira (2:18-29); Sardis (3:1-6);

Filadefia (3:7-13); Laodicea (3:14-22)

B. Viziunile cărții pecetluite (4:1 - 11:19)

Liturghia cerească (4:1-11)

Cartea pecetluită și Mielul (5:1-14)

Judecata celor 7 peceti (6:1 - 8:5)

Primele 4 peceti (6:1-8)

Pecetile 5 și 6 (6:9-17)

Intermezzo: două viziuni

144,000 de israeliți pecetluiți (7:1-8)

Neamuri nenumărate, în alb (7:9-17)

A 7a pecete și îngerul cu cădelniță (8:1-5)

Judecata celor 7 trâmbițe (8:2 - 11:19)

Primele 4 trâmbițe (8:2-12)

Cele trei mai „vaiete” sau nenorociri:

1-2 vaiete. A 5a și a 6a trâmbiță

(8:13; 9:1-21)

Intermezzo: două viziuni

Îngerul cu o carte (10:1-11)

Templul și cei 2 martori (11:1-14)

3. A 7a trâmbiță (11:15-19)

C. Viziunile cărții deschise (12:1 - 22:5)

(viziunile celui de al treilea „vaiet”)

Intermezzo: 7 semne „mari” ale judecății
(12:1-15:4)

1. Femeia, copilul și balaurul (12:1-17)
2. Prima fiară, din mare (13:1-10)
3. A doua fiară, din pământ (13:11-18)
4. Mielul și cei 144,000 (14:1-5)
5. Trei îngeri cu mesaje (14:6-13)
6. Viziunea Fiului Omului, secerișul final, plus viziunea teascului (14:14-20)
7. Viziunea celor 7 îngeri cu șapte potire și a mulțimii biruitoare, care cântă cântarea lui Moise și a Mielului (15:1-4, sau 15:1-8 etc.)

Judecata celor 7 urgii (15:1 - 19:10)

Cei 7 îngeri (15:1-8)

Cele 7 potire ale urgiilor (16:1-21)

Detaliu: distrugerea Babilonului (17:1 - 18:24)

Prostituata de pe fiara stacojie (17:1-18)²⁰

Căderea Babilonului (18:1-24)

Intermezzo: Sărbătoare în ceruri (19:1-10)

Judecata finală a răului (19:11 - 22:5)

Viziunea Cuvântului victorios(19:11-16)

Marea înfrângere a popoarelor (prima răzvrătire, prima înșelare masivă, 19:17-21)

Legarea diavolului și împărăția de 1000 ani (20:1-6)

Ultima răzvrătire (reluare sau a doua răzvrătire masivă?), sfârșitul balaurului (20:7-10),

Judecata finală (20:11-15)

Viziunile lumii noi (21:1-22:5)

Cer nou, pământ nou,

Ierusalim nou (21:1-8)

Detaliu: Noul Ierusalim (21:9 - 22:5)

²⁰ Detaliile distrugerii Babilonului par să introducă o serie de șapte viziuni cu privire la judecata finală, care includ viziunea despre Marea prostituată, despre căderea Babilonului, despre sărbătoarea din ceruri, viziunea Cuvântului Victorios, Marea înfrângere, Împărăția de „1000” de ani, Ultima victorie și Judecata finală.

Concluzie (22:6-21)

Mesaje profetice (22:6-20)

Benedicție epistolară (22:21)

Alți autori au remarcat Apocalipsa are o structură circulară, chiastică, cu anumite paralelisme interne:

- A. Prolog epistolar (1:1-8)
- B. 7 Mesaje către 7 Biserici (1:9 - 3:22)
- C. Hristos eliberatorul și regele (4:1- 9:21)
- D. Comunitatea profetică și adversarii ei (10:1-15:4)
- C". Judecata Babilonului / Romei (15:5 - 19:10)
- B". Judecată finală și Mântuire (19:11 - 22:9)
- A". Epilog epistolar (22:10-21).²¹

A.Y. Collins propune și altă structură alternativă, bazată pe repetarea cifrei șapte.²²

I. Prolog (1:1-8)

A. Prefață (1:1-3)

B. Introducere epistolară (1:4-6)

C. Profeții (1:7-8)

II. Viziunea lui Hristos care dă șapte mesaje (1:9-3:22)

A. Viziunea lui Hristos (1:9-20)

B. Șapte Mesaje (2:1-3:22)

III. Viziunea cerului și seria celor șapte peceti (4:1-8:5)

A. O viziune a lui Dumnezeu (4:1-11)

B. O viziune despre Isus ca Miel (5:1-14)

C. Cele șapte peceti (6:1-8:5)

IV. Seria celor șapte trâmbițe (8 -11:19)

²¹ E. Schüssler-Fiorenza, *Invitation to the Book of Revelation*, Garden City, NY: Doubleday, 1981, 7.

²² A.Y. Collins, „Revelation to John,” in *HarperCollins Bible Dictionary*, San Francisco, CA: HarperCollins, 1996, 930-32.

V. O serie de șapte semne mari, fără denumire specială (12:1-15:4)

VI. Seria celor șapte potire și Babilonul (15:1-19:10)

A. Șapte potire (15:1-16:20)

B. Judecata Babilonului (17:1-19:10)

VII. Seria de șapte viziuni despre Ierusalim (19:11-22:5)

A. Șapte viziuni fără nume special (19:11-21:8)

B. Ierusalim (21:9-22:5)

VIII. Epilog (22:6-21)

A. Vorbe de înțelepciune (22:6-20)

B. Benedicție (22:21)

Bineînțeles, seriile de șapte sunt o caracteristică de bază a Apocalipsei și mai mulți autori au fost fascinați de succesiunea lor.

În continuare prezentăm o structură inspirată după Ch. H. Talbert și J. M. Ford, care subliniază intens prezența seriilor de 7, dar într-o manieră oarecum neașteptată:

Prolog (1:1-8): Titlu și introducere

Șapte scrisori către șapte Biserici (1:9-3:22)

Șapte viziuni ale sfârșitului (4:1--22:5)

4:1--8:1 Cele șapte peceti

8:2--11:18 Cele șapte trâmbițe

11:19--13:18 Rădăcinile și rolul imperiului roman

14:1-20 Cei șapte agenți ai judecății finale

15:1--16:21 Cele șapte urgii

17:1--19:5 Rolul și rezultatea imperiului roman

19:6--22:5 Finalul civilizației umane

Epilog (22:6-21)²³

Diverși autori au propus și alte structuri. Adevărul este că seriile de semne și evenimente din Apocalipsa pot suporta și alte sisteme de ordonare (rămâne însă problema relevanței lor și, bineînțeles, a măsurii în care reflectă nu doar structura perceptibilă a textului ci și cea intenționată sau subliniată de autor). Un astfel de exemplu ar fi cel al J. M. Ford care scoate în evidență prezența unor serii alternative de câte șase și, respectiv, șapte, evenimente sau viziuni care marchează judecata lumii.²⁴

Introducere preliminară (1 :1-8)

Introducere avansată, viziunea lui Hristos (1:9-20)

Șapte profetii către șapte Biserici (2 :1-3 :22)

1. Efes, 2:1-7
2. Smirna, 2:8-11
3. Pergam, 2:12-17
4. Tiatira, 2:18-29
5. Sardes, 3:1-6
6. Filadelfia, 3:7-13
7. Laodicea, 3:14-22

Prolog la viziunea judecării finale, 4-5.

²³ Împărțirea se folosește de ideile lui Ch.H. Talbert, *The Apocalypse: A Reading of the Revelation of John*, Louisville, KY: Westminster, John Knox, 1994; vii, dar nu le preia identic.

²⁴ J. M. Ford, *Revelation*, Anchor Bible 38; Garden City, NY: Doubleday, 1975, 46-50, reluând o idee a lui R. J. Loenertzop, *The Apocalypse of St. John*, trad. H. J. Carpenter, London: Sheed & Ward, 1947. Datele sunt luate din prezentarea lui F. Just, S.J., la zi în Feb. 23, 1999.

Seria 1: un sextet

- 1) Calul alb 6:1-2
- 2) Calul roșu 6:3-4
- 3) Calul negru 6:5-6
- 4) Calul gălbui 6:7-8
- 5) Viziunea sufletelor sub altarul ceresc 6:9-11
- 6) Cutremurul 6:12-17

Seria 2: un sextet

- 1) Pământul ia foc 8:7
- 2) Marea se transformă în sânge, 8:8-9
- 3) Râurile devin amare, 8:10-11
- 4) Stelele își pierd strălucirea, 8:12-13
- 5) Plaga lăcustelor, 9:1-12
- 6) Plaga călăreților, 9:13 - 11:14

Seria 3: sextetul celor 6 semne mari (*intermezzo*)

- 1) Femeia cu copil, 12:1-2
- 2) Dragonul, 12:3-6
- 3) Fiara din mare, 13:1-10
- 4) Fiara de pe pământ, 13:11-18
- 5) Mielul și fecioarele, 14:1-5
- 6) Cei șapte îngerii, și unul ca un fiu al omului, 14:6-20

Seria 4: septetul potirelor cu cele 7 urgii

- 1) Potirul vărsat pe pământ, 16:2
- 2) Potirul vărsat în mare, 16:3
- 3) Potirul vărsat peste ape, 16:4-7
- 4) Potirul vărsat peste soare, 16:8-9
- 5) Potirul vărsat peste tronul fiarei, 16:10-11
- 6) Potirul vărsat peste Eufrat, 16:12-16
- 7) Potirul vărsat în aer,

Seria 5: un sextet

- 1) Descrierea Babilonului, 17:14
- 2) Eplicarea Babilonului, 17:7-18
- 3) Căderea Babilonului, 18:1-8
- 4) Plângerea Babilonului, 18:9-20
- 5) Pedepsirea finală a Babilonului, 18:21-24
- 6) Cântecul de laudă la căderea Babilonului și nunta mielului, 19:1-10

Seria 6: un sextet

- 1) Călărețul pe calul alb, 19:11-16
- 2) Ospățul Domnului, 19:17-18
- 3) Capturarea celor două fiare, 19:19-21
- 4) Îngerul adâncului, 20:1-3
- 5) Prima înviere, 20:4-10
- 6) Judecata finală, 20:11-15

Epilog, 21-22.

Structura propusă de J.M. Ford nu este însă foarte convingătoare. Una din obiecțiile care i se pot aduce este ignorarea importanței deosebite a cifrelor șapte, patru, trei, în Apocalipsa. Cartea afirmă clar existența a șapte peceti, șapte trâmbițe, șapte potire. Motivul pentru care J.M. Ford alege cu predilecție serii de câte șase evenimente pare dificil de înțeles. Ea păstrează, totuși, serii de câte șapte viziuni pentru consemnarea mesajelor profetice ale lui Isus către cele șapte Biserici, și pentru judecata finală (pedepsele celor șapte potire). Ideea Apocalipsei lui Ioan este că Dumnezeu judecă în mod desăvârșit, divin (cifra 3) creația sa, oamenii (cifra 4, a pământului, și 6, a omenirii fără Dumnezeu) și universul prezent, infestat de răutate și păcat (cf. cifra 7, a creației).

2.5 Scurt comentariu asupra Apocalipsei

Așa cum s-a putut observa Apocalipsa se poate împărți în două mari părți:

1-3, secțiunea epistolară, în Patmos (Ioan scrie o epistolă în care istorisește viziunea despre Isus cel înviat, apoi urmează 7 epistole ale lui Isus către 7 Biserici reprezentative).

4-22, secțiunea de viziuni, în cer (Ioan este invitat în cer și acolo vede tronul lui Dumnezeu și Templul ceresc, și urmărește o slujbă de închinare cerească, care aduce cu ea și judecata omenirii și a îngerilor).

SECȚIUNEA EPISTOLARĂ: ISUS CEL GLORIFICAT ȘI CELE 7 SCRISORI CĂTRE ȘAPTE BISERICI REPREZENTATIVE

Ioan acționează ca receptor al viziunii și ca secretar al lui Isus cel înviat care îi dictează direct prima parte a lucrării (1-3). Localizarea precisă în timp și spațiu, precizarea credibilă a autorului, și prezența lui Isus în persoană, în loc de prezența, din start a unui înger – ca în alte apocalipse, conferă Apocalipsei lui Ioan un aer proaspăt și credibil, o autenticitate care va fi confirmată de restul mesajului.

Prima parte a cărții este o viziune asupra persoanei glorioase a lui Isus cel înviat, care este prezentat în mod impresionant și impunător. Isus are o înfățișare memorabilă (picioare roșii ca arama în cuptor – denotând vigoare și sănătate, putere; păr ca lâna albă și față albă, mai strălucitoare decât soarele – denotând noblețe și regalitate, divinitate; o haină albă și un brâu galben, de aur – denotând eleganță și gust; vocea ca o revărsare de

ape mari, iar din gura sa ieșea o sabie cu două tăișuri, cuvântul său – denotând putere și divinitate). Și alți îngeri poartă acest fel de haine, în ceruri (cf. 15.6, cei șapte îngeri purtători de potire; cf. Daniel 6.5).

În mod caracteristic, aici și în altă parte în Apocalipsa, Isus este numit Fiul omului, sau Cineva ca un Fiu al omului.

Isus cel înviat acționează ca un director executiv care scrie șapte scrisori către șapte Biserici. El stă în mijlocul acestor Biserici (cele șapte sfeșnicie), îi are în mână pe cei șapte lideri (șapte îngeri, sau mesageri, sau responsabili ai bisericilor) și le adresează șapte mesaje în formă literară fixă, specifică:

Destinatar: îngerului Bisericii din... scrie-i...

Autor: iată ce spune Cel care... etc.

Mesaj:

- a. Confirmare: Știu faptele tale....
- b. Muștrare: Dar am ceva împotriva ta...
- c. Avertizare: Pocăiește-te, altfel...
- d. Promisiune finală:

Cine are urechi să asculte spune Bisericilor

Duhul: celui ce va birui etc.



Așa cum se observă din forma standard a acestor scurte scrisori, Isus le dictează avându-l drept co-autor pe Duhul Sfânt. Autoritatea lui include autoritatea Duhului Sfânt, de fapt, autoritatea divină a întregii Sfinte Treimi.

De la început, prezentarea lui Isus are conotații mesianice și divine. El folosește titluri cum sunt: Cel care ține în mâna dreaptă cele șapte stele, Cel care umblă în mijlocul celor șapte sfeșnice de aur; Cel dintâi și Cel de pe urmă, Cel ce a murit și a înviat; Cel ce are sabia ascuțită cu două tăișuri; Fiul lui Dumnezeu, Cel ce are ochii ca para focului, iar picioarele asemenea aramei; Cel care are cele șapte duhuri ale lui Dumnezeu și cele șapte stele; Cel Sfânt, Cel Adevărat, Cel ce are cheia lui David, Cel care deschide și nimeni nu închide și Cel care închide și nimeni nu deschide; Cel ce este Amin, martorul credincios și adevărat, începutul (sau: „conducătorul”) creației lui Dumnezeu. Se observă că prezentarea lui Isus în aceste scrisori scurte este congruentă cu viziunea inițială a lui Ioan despre Isus cel înviat, de la detaliile exterioare la trăsăturile și caracteristicile sufletești. Pe

parcursul cărții Apocalipsa se observă cum, în mod progresiv, lui Isus i se atribuie tot mai multe trăsături divine, astfel încât, în final, el este alfa și omega, începutul și sfârșitul (22:13), în vreme ce la început Dumnezeu Tatăl era alfa și omega, începutul și sfârșitul (1:8).

Dacă începutul scrisorilor ni-l prezintă pe Mântuitor, finalul lor arată răsplătirile divine pentru cel credincios și felul în care este restaurat omul, prin comparație cu căderea sa în cartea Geneza. Astfel, se observă că oamenii care au credință și ies învingători prin credința lor primesc ceea ce li s-a interzis în Eden, în urma păcătuirii: libertatea de a se hrăni cu rodul pomului vieții; ei nu vor fi vătămați de a doua moarte (care urmează judecății finale, și care aduce ca pedeapsă iadul); ei primesc un nume nou, o identitate pe care o știe doar Dumnezeu; ei primesc o hrană specială de la Dumnezeu (mana ascunsă; așa cum și Israel a fost hrănit cu mană în pustie); ei primesc autoritate peste neamuri și peste îngeri (toiag de fier și stăpânire); numele lor este mărturisit de Isus în fața tuturor îngerilor, în fața lui Dumnezeu; ei devin, în sens spiritual, niște stâlpi glorioși, de încredere, maiestuoși, în Templul etern al lui Dumnezeu – și pe ei va fi înscris Numele lui Dumnezeu, al lui Isus și al cetății eterne, Ierusalimul ceresc (aceste trei nume, dimpreună cu numele secret, definesc identitatea omului credincios); ei vor sta pe scaunul de domnie al lui Hristos, împreună cu Hristos, cu Dumnezeu. Răsplătirile par să alcătuiască, pe ansamblu, suma totală a răsplătirilor celor credincioși, din toate timpurile (deci nu aparțin doar credincioșilor din anumite perioade, cum s-ar putea interpreta în urma unei abordări dispensaționaliste).

Din cele 7 biserici amintite în 2-3, doar două au primit scrisori de la apostoli și doar una din scrisori ne este păstrată în NT (Efes și Laodicea; Epistola către efeseni). În rest, Isus dictează aceste scrisori unor Biserici relativ

mici, despre care nu se cunosc multe. Este interesant de observat că lipsesc Biserici mari cum ar fi cele din Roma, Corint, Tesalonic, Filipi, Ierusalim, Antiohia. Isus se folosește în mod intenționat de Biserici relativ mici ca să ilustreze problemele generale ale tuturor Bisericilor. S-ar putea spune, totuși, că există o anumită relație între aceste Biserici: Biserica din Efes este, probabil, Biserica mamă, deci, ele se află într-o relație de continuitate, de legătură istorică, spirituală.

VIZIUNILE JUDECĂȚII OMENIRII

În ce privește capitolele 4-22, care cuprind viziunea generală despre istorie și dreptate divină pe pământ și în întreg universul, scenele se desfășoară într-un crescendo captivant. Ioan se află în cer, fiind invitat în acel loc de un înger. Îngerul îl cheamă ca să îi arate „ce trebuie să se întâmple după acestea” (καὶ δείξω σοὶ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα). Merită remarcată forța verbului *dei* (trebuie): evenimentele vestite în 4-22 sunt ceea ce trebuie să se împlinească, și este hotărât de Dumnezeu, fără posibilitate de amânare sau evitare. Ioan ajunge în locul ceresc „în Duhul”, adică prin puterea și controlul Duhului Sfânt și devine martor al acestor lucruri.

În același timp, trebuie subliniate implicațiile faptului că Ioan se află în cer și vede acolo viziuni despre cer și despre pământ. Din această cauză apare context temporal aparte: în ceruri timpul curge altfel, evenimentele sunt văzute și interpretate în contextul veșniciei (îngerii și profetul au acces simultan la trecut, prezent și viitor), ceea ce face ca viziunile să se poate referi în mod egal la evenimente care au fost, sunt, sau care vor fi (**flash-forward, flash-back**). Curgerea timpului pe pământ este însă alta. Percepția despre evenimente, pe pământ, este fără îndoială una perfect cronologică, liniară. De aceea este nevoie ca în firul

narațiunii să se înțeleagă ce viziuni se referă la toată istoria, atemporal, și ce viziuni se referă la succesiunea temporală a evenimentelor judecății. Uneori, perspectiva temporală se schimbă chiar în cadrul uneia și aceleiași viziuni.

Cap. 4. Viziunea de bază este cea a unei liturghii glorioase în ceruri, în prezența lui Dumnezeu. În timpul acestei închinări cerești, diversele momente ale liturghiei aduc judecățile lui Dumnezeu pe pământ (trâmbițe, potire, tămâieri, jertfă pe altar etc.). De fapt, Templul ceresc este amintit abia din 11.19, dar în capitolul 5 se observă deja altarul (sub care sunt sufletele martirilor morți din pricina cuvântului mărturisit). Aceste detalii duc la concluzia că, într-adevăr, 4-22 reprezintă o liturghie în cer, în prezența tronului lui Dumnezeu și lângă Templul ceresc, ale cărei acțiuni duc la judecarea pământului.

În privința aceasta merită prezentat contextul acestei slujbe cerești în Templu. În jurul tronului ceresc sunt mai multe ființe glorioase, neobișnuite (fantastice): mai întâi sunt 4 ființe vii, cu câte 6 aripi, pline de ochi pe dinăutru și pe dinafară – ori aripile, ori ființele), care par responsabile de cei patru cai ai apocalipsei (pecețile 1-4): una arată ca un leu, una ca un taur, una ca un om și una ca un vultur în zbor (numărul lor de 4 arată o conexiune cu pământul; prezența ochilor nenumărați, și pe dinăuntru și pe dinafară, arată cunoașterea și puterea de observație asupra tot ceea ce se face pe pământ; aripile indică funcția și rangul ceresc, capacitatea de deplasare; numărul aripilor, 6, poate să indice faptul că au responsabilități chiar de la creație și că sunt martori ai creației divine, $2 \times 3 = 6$); apoi următorul cerc din jurul tronului este format de grupul celor 24 de bătrâni (care aduc slavă lui Dumnezeu, în diverse momente, și care par să simbolizeze pe cei mântuiți în Israel și în Biserică: $12 + 12$; ei pot fi oameni – sau nu – și, cum Ioan nu face

parte dintre ei, se pare că acești 24 de bătrâni, nu îi cuprind pe patriarhi și pe apostoli; din mijlocul lor apare, în cap. 5, Mielul). Înaintea tronului sunt 7 sfeșnice (făclii), cele 7 duhuri ale lui Dumnezeu (care pot ilustra fie atotștiința lui Dumnezeu și controlul perfect asupra creației, exprimat prin imaginea a 7 duhuri sub control divin, fie plinătatea Duhului Sfânt; în acest ultim caz, cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu sunt un simbol pentru Duhul Sfânt care are 7 slujiri perfecte, distincte; în acest fel, în capitolele 4-5 ar fi întâlnită întreaga Sfânta Treime, manifestată prin Tatăl – care șade pe tron, Fiul – sub imaginea Mielului, și Duhul Sfânt – prin imaginea celor 7 Duhuri). Desfășurarea evenimentelor principale este punctată de diverse intervenții secundare, care vin să explice evenimentele și viziunile la care Ioan este martor.²⁵

Cap. 5-20. Viziunea judecății începe cu prezentarea cărții închise cu șapte peceti. Foarte probabil că această carte este cartea vieții, a Mielului (cf. 13:8, 21:27), iar pecetile reprezintă judecăți sau etape ale judecății lui Dumnezeu asupra pământului (prima pecete se deschide

²⁵ Anumite puncte din desfășurarea acțiunii sunt subliniate prin apariții speciale și mesaje explicative, multe venite din partea unor „alți” îngeri, altele din partea altor ființe prezente la închinarea cerească (Ioan vorbește cu Dumnezeu, în 1:8, 21:5-8; cu Isus în 1:10, 1:18-3:22, 16:15, 22:7, 12-17; cu Duhul lui Dumnezeu, cf. cap. 2-3, 14:13, 22:7; cu un înger, în 4:1, 10:4-12, 11:1, 14:13, 17:1, 7-18, 19:9-10, 21:9, 22:9-11, cu unul din cei 24 de bătrâni: 5:5, 7:13-17; cu cele patru creaturi vii, cu chip fantastic: 6:3, 5, 7). În 7:2, apare un „alt” înger care interzice vătămarea pământului. În 8:13 un vultur anunță că mai sunt 3 „vaiete”, suferințe grele, care urmează să vină peste oameni: prima nenorocire e adusă de trâmbița 5 (9:12), a doua nenorocire este suma pedepselor aduse de cei doi martori, a treia nenorocire este dată de apariția terorii fiarei și de cele șapte urgii (11:14). În 10:1, 4, 8-10, un alt înger i se arată și i se spune ce trebuie să facă pentru a putea profeti mai departe (consumarea unei cărți profetice) etc. Glasuri se aud din cer, din scaunul de domnie al lui Dumnezeu, din partea diverselor ființe aflate în cer, din partea unor mulțimi de oameni mântuiți, cu origini diverse (toți cei mântuiți, 15:3-4, 19:6-7; toți cei pedepsiți, 6:16-17; martirii, 6:10 etc.).

în 6:1, iar ultima este deschisă în 8:1). Cartea, sub forma unui sul, este scrisă pe dinafară și pe dinăuntru, lucru neobișnuit – căci sulurile erau scrise, de obicei, pe dinăuntru. Această precizare înseamnă că ea cuprinde foarte multă informație despre istoria omenirii, foarte multe detalii care așteaptă să se îndeplinească.

Înainte de ruperea pecetilor, se prezintă că în ceruri a fost o pauză, pentru că nimeni nu îndrăznește să ia cartea din mâna dreaptă a Celui ce ședea pe tron (5:3-4). Aici este o problemă de demnitate, de autoritate, de vrednicie: doar Mielul înjunghiat, Leul din Iuda, Hristos, a fost vrednic (*axios*) să preia conducerea istoriei. În mod similar, după ruperea ultimei peceti (8:1) în ceruri se lasă o tăcere de o jumătate de oră, probabil, din cauza gravității momentului și a consecințelor sale. Acest Miel re apare în diverse alte pasaje ale Apocalipsei, de exemplu, în 7:17, unde se spune că Mielul este păstorul celor mântuiți (o imagine destul de veselă: un miel a ajuns păstorul turmei!).

Viziunile celor 7 peceti

Cele șapte peceti respectă legea generală, de 4 + 3, din care primele 4 reprezintă pedepse (urgii) asupra omenirii și a întregului pământ (ba chiar și asupra cerului: văzduh, lumină, soare și lună), iar ultimile 3 reprezintă viziuni speciale, revelații importante despre istoria judecării și, bineînțeles, continuare judecării).

Deschiderea primelor 4 peceti aduce seria celor 4 cai ai apocalipsei – o temă cu reprezentări faimoase în lumea artei (fiecare cal și călăreț vin după deschiderea unei noi peceti).²⁶ La deschiderea fiecărei peceti, câte una din cele

²⁶ Ruperea pecetilor indică deschiderea judecării pământului, dar constituie și un rezumat, o privire de ansamblu, asupra întregii judecări, de la precizarea începutului unei curse victorioase, până la înnoirea pământului și a cerului. Astfel, pecetea a șasea reprezintă întunecarea soarelui și a lunii, căderea stelelor și modificarea dramatică a pământului (6:14, mutarea insulelor și a

patru ființe vii descrise la început (leul, vițelul, omul și vulturul) are autoritatea de a adresa o chemare spre împlinirea judecăților. Conform unor manuscrise, ar părea că aceste ființe îl cheamă pe Ioan să vină și să vadă ce se întâmplă („vino și vezi”, *erchou kai ide*), conform altor manuscrise, se adresează o chemare simplă, „vino” (*erchou*) și apoi Ioan vede ceea ce se întâmplă, „și am văzut” (*kai eidon*). În acest al doilea caz este posibil ca ființele vii să cheme cailor și călăreții lor, să vină spre împlinirea istoriei.²⁷

Prima pecete, 6:2, vorbește despre victoria unui sistem mondial de dominație a întregului pământ: vine calul alb și călărețul său, care poartă un arc (este posibil ca acest călăreț să îl reprezinte pe Hristos, dar mai

munților), care sunt menționate și în finalul ultimei urgii (17:20-21), în judecata finală (20:11), și în prezentarea înnoirii tuturor lucrurilor, în final (21:1, un cer nou și un pământ nou). Similar, în cadrul peceteii a șasea avem o viziune a celor mântuiți în ceruri (7:9-17), care este reluată apoi în cap. 21-22 (21:3-4, 22:1-3). De asemeni, în 7:1, în seria evenimentelor de după pecetea a șasea, Ioan vede patru îngeri care țin cele patru vânturi ale distrugerii; ei sunt împiedicați să se dezlănțuie până nu sunt pecetluiti cei credincioși (144 000, din Israel) – imaginea este reluată și explicată după trâmbița a șasea, în 9:1, când se subînțelege că cei patru îngeri sunt și îngeri ai întinericului. Existența acestor anticipări ridică problema existenței și unor **flash-back**-uri, a unor pasaje retrospective (de exemplu, cap. 12, viziunea femeii în cer: într-o bună măsură ea recapitulează istoria omenirii sau o mare parte din ea; la fel, în seria celor șapte trâmbițe și șapte potire, sau în semnul legării diavolului și a eliberării lui după „1000” de ani). Aceste observații ridică o problemă importantă: în ce măsură ordinea narativă a evenimentelor, a pasajelor (succesiunea narativă) implică o succesiune cronologică?

²⁷ Cele două variante au o reprezentare aproape egală, ἐρχου, în manuscrisele A, C, P, 1006, 1611, 1841, 1854, 2053, 2351, în traduceriile vg^{ww, st}, cop^{sa, bo}, arm, și la Andrei din Cezareea (sec. 6-7) // și, respectiv, ἐρχου καὶ ἴδε, în manuscrisele s, 205, 209, 2329, 2344, în textul majoritar bizantin 046, în traduceriile it^(ar), gig, vg^{cl}, syr^{ph, h}, și la părinții Victorinus-Pettau (sec. 3-4), Primasius (sec. 6), Beatus (sec. 8). Cf. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, B., Aland, J. Karavidopoulos, *The Greek New Testament, Fourth Revised Edition (with apparatus)*. Deutsche Bibelgesellschaft, & United Bible Societies (2000; 2006).

probabil el reprezintă un precursor al Antihristului care aduce un regim mondial, unificat); **a doua pecete**, 6:3, vestește venirea unor războaie distrugătoare: vine calul roșu și călărețul său (ei primesc puterea să ia pacea de pe pământ); **a treia pecete**, 6:5, indică o lipsă de hrană la nivel global, o mare foamete: vine calul negru și călărețul său, care cântărește în balanță hrana și pune prețuri ridicate la alimente (un glas dintre cele patru ființe vii anunță prețurile, dar interzice, totuși, vătămarea untdelemnului și a viței de vie, adică lucruri importante legate de sănătate, elemente alimentare esențiale, bucuria hranei, rămân neatins); **a patra pecete**, 6:7, aduce epidemii mondiale și moarte: vine calul galben-vânăt și călărețul său, Moartea; împreună cu el vine și Locuința morților, adică Hadesul (se poate observa că aici apar două zeități păgâne, zeul *Thanatos*, Moartea, și zeul *Hades*, al cărui nume semnifică și împărăția zeului, adică Locuința morților); ei primesc autoritate să aducă moartea în omenire (asupra unei pătrimi din omenire)²⁸ prin război, foamete, epidemie și fiarele pământului. Este posibil ca prezența celor doi zei păgâni să însemne o referință ascunsă la păgânismul oamenilor care vor îndura aceste dureri.

După cum se vede, nu toți călăreții par a fi din rândul îngerilor buni, chiar dimpotrivă. Totuși, ei primesc autoritate și vin la porunca lui Dumnezeu, atunci când Mielul rupe pecetele cărții.

A cincea pecete, 6:9, aduce cu sine simaginea sfinților martiri care stau sub altarul ceresc și cer

²⁸ Se poate observa o anumită progresie în gradul de distrugere a pământului, în cele trei serii a câte șapte etape: cei patru cai ai apocalipsei distrug o pătrime din pământ, primele patru trâmbițe distrug câte o treime, iar seria de șapte potire pedepsește pământul în întregime. Dozarea judecății înseamnă control asupra istoriei, dar și har, răbdare, din partea lui Dumnezeu. Cu toate acestea unul din refrenele apocalipsei spune repetat că, fie în vreme de har, fie sub diferite pedepse „oamenii nu s-au pocăit” de faptele lor, de idolatria lor, de răutatea lor etc.

dreptate pentru sângele lor vărsat pentru cuvântul lui Dumnezeu. Lor li se recunosc faptele drepte (sunt îmbrăcați în haine albe de in fin, care reprezintă faptele bune), și li se cere să aibă răbdare și să aștepte desfășurarea evenimentelor, precum și să aștepte și împlinirea numărului de martiri care încă mai trebuie să moară (dacă acești martiri de sub altar vin dinaintea începerii judecăților anunțate de trâmbițe și potire, atunci numărul de martiri care mai trebuie să moară va veni din timpul acestor judecăți; aici este o problemă: apar două înțelegeri diferite despre timpul suferinței lor în funcție de originea acestor martiri, dacă ei vor fi dintre neamuri sau din poporul Israel).

Cea de-a șasea pecete, 6:12-7:17, pare să cuprindă o imagine profetică despre viitor, despre judecăți în ansamblul lor, un **flash-forward**: aici se vede judecata lui Dumnezeu până la consecințele ei finale, adică până la trecerea pământului și a cerului, până la pedepsirea finală a păcătoșilor, și la răsplătirea celor credincioși (cu imagini care amintesc de Apocalipsa 22). Amănuntele despre trecerea pământului și cerului par să indice clar finalul, venirea judecății (cerul se strânge ca un sul, munții și insulele se mișcă din locul lor, stele – sau meteoriți, cad asemenea smochinelor dintr-un copac). Continuarea etapelor judecății pare să indice că această viziune ne-cronologică anunță direcția direcția în care se merge, sfârșitul tuturor etapelor. Există, totuși, și elemente care indică altceva: versetele 6.18-19 arată reacția plină de frică a oamenilor necredincioși, săraci sau bogați, care nu se întorc la Dumnezeu, dar se ascund în peșterile munților, văitându-se că a venit ziua mâniei lui Dumnezeu și a Mielului. Atunci, înseamnă că pecetea a 6a aduce o viziune mixtă: parte din ea indică finalul, și parte din ea indică anticiparea zilei mâniei divine care a și venit. Se poate înțelege, de asemeni, că forțele și structurile cerești au fost serios clătinate, așa încât în

ceruri s-a întâmplat o catastrofă (cerurile se fac sul ca o carte), sau ea a avut loc pe pământ (astfel încât nu se mai văd cerurile, stelele, sau este o problemă extrem de serioasă cu atmosfera terestră care se destramă). Refugierea oamenilor în peșteri poate reflecta o astfel de situație, în care cei vii încearcă să supraviețuiască acolo, uimiți de amploarea evenimentelor.

Capitolul 7: interludiu între pecețile 6 și 7. De vreme ce pecetea a șaptea va fi ruptă de abia în capitolul 8:1, se poate observa că în capitolul 7 apare o pauză semnificativă, care conține câteva evenimente importante.

Astfel, în 7:1-8 se vorbește despre o intervenție specială, legată de tema pecetilor: un înger special al lui Dumnezeu poruncește pecetluirea a 144.000 de israeliți, ca să nu fie vătămați de cei 4 îngeri care vor judeca pământul. Textul oferă și lista de 12 triburi israelite, din care s-a făcut pecetluirea: Iuda, Ruben, Gad, Așer, Neftali, Manase, Simeon, Levi, Isahar, Zabulon, Iosif, Beniamin²⁹. Menționarea lui Levi, precum și lipsa lui Dan și a lui Efraim (7:6) din această listă arată că mai important a fost să se evidențieze 12 grupuri israelite, din seminții diferite, a câte 12,000 de aleși, decât să se acopere cu mare exactitate lista celor 12 seminții ca atare, conform copiilor lui Iacov. Practic, se lasă să se înțeleagă ideea că aceștia sunt oameni mântuiți din Israel, adică „rămășița” – așa cum se scrie în Romani 9-11. Această imagine aduce aminte și de păstrarea lui

²⁹ Lista atrage atenția prin faptul că pomenește ca seminții, doi fii ai lui Iacov care nu au primit, ca atare, moștenire în Canaan, anume Levi și Iosif (este adevărat că Manase și Efraim, fiii lui Iosif, au primit și ei moștenire în Canaan și erau considerați drept capi de seminție). Din lista de 12 seminții a Vechiului Testament lipsesc însă Dan și Efraim. Să admitem că în loc de Efraim este numit Iosif, tatăl său. Rămâne de explicat, totuși, lipsa lui Dan, care nu este menționat deloc. Este posibil ca o astfel de listă să arate că Dumnezeu redefinesc, într-un anume fel, poporul lui Israel și semințiile (triburile) sale.

Israel în Egipt, în timpul plăgilor, precum și de rămășița rămășița din timpul lui Ilie și Ahab etc. Ei pot reprezenta creștinii din Israel, din vremea sfârșitului, sau pot reprezenta toți creștinii din Israel, de-a lungul istoriei. Pentru unii autori, ei ar putea să fie chiar Biserica, deoarece și Biserica a început cu 12 apostoli³⁰. Problema este că Biserica nu poate fi raportată exact la 12 seminții ale fiilor lui Iacov și, de asemenea, se pare că Biserica din toate neamurile este reprezentată în mulțimea mare de oameni îmbrăcați în haine albe, cu finici în mâini, stând înaintea tronului lui Isus (7:9; cf. Apoc. 22)³¹.

Imaginea pecetluirii comunică apartenență, identitate, alegere și pază și mai indică ceva: pecetluirea pe mână și frunte este inițiativa lui Dumnezeu. Când în capitolul 13 Fiara va pecetlui pe adepții ei, acțiunea va fi copiată după inițiativa lui Dumnezeu, prin contrast, prin răzvrătire (13:16-17; cf. și 19:20; în 9:4 oamenii care nu au pecetea lui Dumnezeu vor fi vătămați de suferințe, la fel și în 16:2).

În ce-i privește pe cei 144,000, este interesant că acest număr reapare în cap. 14:1-4 și acolo se spune despre ei că sunt feciorelnici – sau „verguri” (adică oameni necăsătoriți, feciori; și se spune că nu s-au întinat cu femei), și că ei sunt primul rod al Mielului și îl urmează peste tot, oriunde ar merge. În acel context, din capitolul 14, cei 144,000 se pare că reprezintă toată Biserica, și cu neamuri și cu evrei, și merge oriunde cu Hristos (el fiind Capul Bisericii, iar ei pârga, rodul suferințelor sale).

³⁰ I.H. Marshall, *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004, 554.

³¹ Apariția acestui grup ridică unele întrebări suplimentare: pot să fie ei și altă categorie, decât Biserica dintre Neamuri. Reprezintă ei toată Biserica, din toate timpurile? Reprezintă mai mult decât Biserica? Sunt cumva grupul de martiri care mai trebuia să vină în cer, pe lângă cei de sub altar, și care acum au sosit și ei în ceruri (cf. cap. 5)? Prezența lor la acest moment este o dovadă a răpirii Bisericii, înaintea necazului celui mare, sau scena este o viziune care anticipează sfârșitul istoriei, scenele finale?

Persoanele din jur nu sunt umane, doar ei reprezintă omenirea. Precizarea că nu s-au întinat cu femeii se referă, foarte probabil, la neîntinarea cu prostituate (căsătoria este sfântă în Biblie). Or, în Apocalipsa apare Prostituata cea mare cu care s-au prostituat popoarele lumii și conducătorii lor (prostituata reprezintă un sistem politic și religios decăzut). De asemenea, mai există în Exod și Numeri, detalii despre prostituarea israeliților cu femeile din popoarele canaanite, fapt pedepsit de Dumnezeu. De aceea, cei 144,000 sunt cei care nu s-au prostituat cu păgânismul, ci au fost mântuiți și au rămas credincioși Domnului, toată Biserica, toți cei mântuiți, dintre neamuri și dintre evrei. Este posibil ca imaginea fecioriei să însemne mai mult decât curăție și dedicare, să însemne și înviere în slavă, deoarece după înviere, spune Mântuitorul, oamenii vor fi ca îngerii și nu se vor mai căsători.

A șaptea pecete, ultima (8:1), aduce o tăcere de jumătate de oră și cu ea vine o nouă serie de șapte judecăți, ce vor conduse de șapte îngeri puternici: anume, judecata trâmbițelor.³² Ruperea celei de a șaptea peceti reprezintă, astfel, viziunea celor șapte îngeri care vor suna din șapte trâmbițe, vestind judecata. Scena este însoțită de gesturi specifice de închinare, în cadrul liturghiei din Templul ceresc (cădelnițare cu tămâie, la altar, rugăciunile sfinților, aruncarea de foc din altar, cu cădelnița, pe pământ, unde acesta pornește cutremure, vaiete, fulgere și tunete).

Viziunile celor 7 trâmbițe

Judecata trâmbițelor urmează aceeași structură, ca și judecata pecetilor, 4+3. Prima serie de 4 trâmbițe

³² Anatomia internă a seriilor de șapte pare să respecte o structură de tipul 4 plus 3, judecată globală plus reafirmare a deciziilor divine.

afectează 1/3 din omenire, din planetă (prima trâmbiță, 8:7; a doua, 8.8; a treia trâmbiță, 8.10; a patra trâmbiță, 8.12), iar ultimile trei trâmbițe aduc un element nou în desfășurarea judecăților, anume implicarea forțelor demonice în istoria pedepselor și a răzvrătirii pământului (9.1; 9.13; 11.15). Ultima trâmbiță deschide seria unor viziuni speciale, anume a viziunilor celor 7 semne mari (cap. 12-15; totuși, trebuie remarcat că aceste 7 semne mari nu sunt numerotate în textul biblic, ca atare).

Prima trâmbiță aduce grindină și foc pe pământ: o treime, 1/3, din pământ este arsă, iar oamenii mor. La **a doua trâmbiță**, un munte în flăcări cade în mare: o treime, 1/3, din mare și oceane se preface în sânge și o treime din viața marină este distrusă. La cea de-a **treia trâmbiță**, o stea de foc – cu numele simbolic Absint (Pelin, adică „amar”), cade în râuri: o treime, 1/3, din apa dulce devină amară, dăunătoare, și mor mulți oameni. Când sună **a patra trâmbiță** lumina cerească este lovită: o treime, 1/3, din lumina cerului – lună, soare, stele, este distrusă, se pierde).

Între primele patru trâmbițe și ultimele trei, apare un vultur zburând la zenit, care pronunță trei vaiete profetice: „**Vai, vai, vai**, locuitorilor pământului, din cauza celorlalte glasuri ale trâmbițelor celor trei îngeri care urmează să trâmbițeze” (8:13). Astfel, ultimile trâmbițe sunt numite și „vaiete” (sau nenorociri) 8:13, 9:12, 11:14, asigurând un fel de structură secundă în interiorul seriei de trâmbițe.

A cincea trâmbiță aduce viziunea căderii unei stele – probabil a unui înger (posibil un înger necurat), care primește cheile și deschide fântâna Adâncului, închisoarea îngerilor căzuți, fapt ce duce la invadarea pământului de către spirite necurate, ca niște lăcuste uriașe – cât niște cai, conduse de îngerul demonic al distrugerii, Abaddon – Apollion. Din perspectiva acestei trâmbițe se poate pune întrebarea dacă muntele căzut

din cer la trâmbița a 3-a și steaua Pelin, din cadrul trâmbiței a 4-a, sunt și ele simple corpuri cerești, niște meteoriți, eventual, sau au și ele un corespondent spiritual, un înger care conduce evenimentul.

Începând cu trâmbița a cincea se asistă la o îngemănare a răzvrătirii omenești cu cea a îngerilor căzuți, iar suferințele nu vor fi cauzate doar de pedepsele divine, ci și de acțiunile distrugătoare ale acestor îngeri. Invazia demonică se continuă cu **trâmbița a șasea**: dezlegarea celor patru îngeri necurați care țint vânturile distrugerii. Nenorocirile aduse de ei și de armatele lor (20.000x10.000 = 200.000.000, 200 de milioane) distrug o treime din populația pământului, dar oamenii tot nu se pocăiesc de răutate și de ocultism. În mijlocul acestui dezastru, autoritatea divină se face, totuși simțită, și un înger extrem de puternic, asemănător cu Isus din capitolul 1, coboară din ceruri și vorbește cu glas puternic, făcând să se audă un mesaj intimidant al celor 7 tunete.

În acest punct, cartea Apocalipsa devine extrem de interesantă, deoarece lui Ioan nu i se permite să scrie mesajul celor 7 tunete, deși este evident că l-a înțeles și că era gata să îl consemneze (10:4). Apocalipsa (descoperire) include, astfel, și referințe la mesaje „acoperite”, ascunse, pecetluite, încriptate (aduce aminte de cartea Daniel, când i se cere să pecetluiască anumite vedenii din carte, adică să nu le explice, deoarece sunt pentru vremuri îndepărtate, Dan. 12:4).

Îngerul foarte puternic anunță ca timpul judecății se sfârșește și ca finalul va fi adus de a șaptea trâmbiță. Lui Ioan i se dă o carte să o mănânce și i se dau profeții despre neamuri și împărați. Apare aici o relație interesantă cu cuvântul divin care este hrană: el are o acțiune de curățire, de tulburare a trupului, dar și de satisfacție intelectuală și de încurajare a comunicării.

După intervenția acestui înger, capitolul 10 vine să descrie conflictul dintre forțele demonice (conduse de

îngerul Abisului) și umanitatea păcătoasă, pe deoparte, și doi martori credincioși ai lui Dumnezeu, pe de cealaltă parte. Fie întreaga trâmbiță a șasea, fie doar acest ultim conflict, reprezintă cea de a treia nenorocire, adică cel de al treilea vai din cele trei anunțate de vulturul din 8.13. Aici intră și distrugerile provocate de Dumnezeu, la învierea și ridicarea la ceruri a acestor doi martori: un cutremur mare distruge o zecime din cetatea Ierihon – Sodoma (nume simbolic) și ucide 7.000 de oameni.

În final, 11:15, a șaptea trâmbiță aduce reluarea închinării cerești prin deschiderea Templului din cer, și prin cântarea unor cântări de glorie și de biruință (din nou se întrevede finalul biruitor, cf. Apocalipsa 22). În același timp, ea va aduce a treia mare nenorocire (vai). Această trâmbiță este urmată de o serie de 7 semne „mari”.

Marele interludiu 12-15, 7 semne mari³³

Această serie de semne apare în spațiul dintre trâmbița a șaptea și primul potir (un intermezzo sau o pauză în seria de pedepse și de urgii) și cuprinde:

1) semnul mare al femeii din cer și al balaurului roșu (cap. 12; este posibil ca aici să fie 2 semne distincte: unul al femeii și al copilului, iar celălalt semnul balaurului). Este remarcabil că în cadrul acestui semn se vede într-o imagine globală, întregul destin al omenirii, de la Eva, la Israel, la Maria și la Hristos, și până la victoria finală a celor sfinți; totuși, semnul se încheie cu ideea că Satana, balaurul roșu, mai încearcă o ultimă stratagemă pentru înfrângerea celor credincioși: ridicarea unor sisteme și

³³ Această serie de 7 semne nu este semnalată în text ca atare. Semnele sunt amintite dar nu sunt prezentate ca o serie specifică de șapte. S-ar putea deci ca seriile de șapte care contează în judecata pământului să fie doar cele trei: 7 peceti, 7 trâmbițe, 7 potire.

personalități politice influente: fiara din mare și fiara de pe pământ);

2) semnul fiarei ieșite din mare: Imperiul neamurilor sau Antihristul.

3) semnul fiarei ieșite din pământ (cap. 13), Antichristul sau profetul mincinos.

4) semnul Mielului și a celor 144. 000 (o prefigurare a victoriei celor credincioși din Israel și a lui Hristos – detaliile Mielului corespund cu imaginea lui Hristos din cap. 1),

5) semnul celor trei îngeri care vestesc căderea Babilonului și judecata omenirii;

6) viziunea Fiului omului și a secerișului final al omenirii (cu secera divină, tăioasă și sângeroasă) – o prevestire a judecății finale (cap. 14);

7) semnul „mare și minunat” (15:1 etc.), care include și viziunea privitoare la cei șapte îngeri care aduc ultimele 7 judecăți, judecățile potirelor mâniei lui Dumnezeu.

Capitolul 12 reprezintă un rezumat rapid al istoriei omenirii (**flash-back** și **flash-forward**), pentru că se pleacă de la imaginea femeii învăluite în soare și cu luna la picioare, având o cunună de 12 stele pe cap (posibil omenirea mântuită întruchipată ca o femeie; posibil femeia generică din care se va naște Mesia – aluzie la nașterea lui Mesia așa cum s-a proorocit în Geneza 3; și desigur posibil Israel sau chiar Maria din care se va naște Hristos; spre sfârșitul capitolului femeia poate fi interpretată ca Biserica – ea și urmașii ei, rămășița urmașilor ei, care au crezut în Hristos, cu posibilitatea ca să se refere la o parte din Biserică venită din Israel,

Rămășița). Capitolul are trei părți: 1-6, 7-12, 13-17 (18). Ele descriu nașterea și înălțarea lui Hristos și izbăvirea copilului, precum și a femeii (în restul capitolului, în momentul în care este dusă să fie ocrotită de cel rău, ea pare să devină Biserica; la fel și în finalul capitolului, când se vorbește despre femeie și urmașii seminței copilului, care au credința lui Hristos), de atacurile Balaurului mare și roșu (Satana). Este impresionant să vezi cum doar în câteva versete este recapitulată viața lui Isus, păzirea Bisericii (un timp petrecut în pustie, hrănită de Domnul, 1260 de zile; posibilă referința la viața Bisericii până la venirea Domnului; episodul este reluat, 1:6, 1:14).

Războiul din cer din partea a doua, între Mihail și Satana, și îngerii lor, se încheie cu înfrângerea lui Satan, care este aruncat pe pământ. Nu se poate preciza însă localizarea temporală a acestui război (după înălțarea lui Isus, înainte de revenirea sa și de apariția lui Antihrist, etc). Apar aici două evenimente interesante: un cântec de victorie în ceruri (10-12; în Apocalipsa de mai multe ori este anticipată victoria finală; de asemeni, aici sunt menționați și oamenii care au ieșit victorioși împotriva Diavolului: dar nu se știe despre cine este vorba: despre oameni care au murit în prigoane, sau despre creștinii înainte de venirea Antihristului, sau despre cei care au murit în timpul necazului din timpul stăpânirii Antihristice). Acest cântec de victorie pare cântat de un om (îi numește pe oameni „frații noștri”) și se referă la jertfa Domnului (victoria prin sângele Mielului), la aruncarea Diavolului din cer pe pământ, precum și la victoria prin martirajul creștinilor (un element de istorie a Bisericii). Cântecul, deci, este fie cântat într-un moment aproape de venirea lui Antihrist și de sfârșitul istoriei, fie este cântat în ceruri, dintr-o perspectivă atemporală care are acces, dintr-o privire, la prezent, trecut și viitor.

Războiul din ceruri rămâne ca un fel de paranteză, în narațiunea capitolului, pentru că de la 13-17 se reia imagina cu urmărirea femeii de către Balaur. Acesta își reia prigonirea asupra Bisericii și, întrucât nu reușește să o distrugă, rămâne pe malul mării contemplând cum se poate război cu rămășița seminței ei (posibil, Biserica sau israeliți deveniți creștini, sfinți care mărturisesc despre Hristos), evenimente care se vor vedea în capitolul 13.

Capitolul 13 arată alte două viziuni, despre două fiare, care sunt subordonate Balaurului. O fiară se ridică din mare și la înfățișare este copia aproape perfectă a Balaurului (după chipul și asemănare sa: șapte capete, 10 coarne), și ea reprezintă un imperiu dintre neamuri, care va domina lumea, dar îl reprezintă și pe Antihrist, ultimul rege care va conduce acest imperiu. După cum se vede, Antihristul pare să vină dintre neamuri. Numărul persoanei reprezentată de prima fiară este 666, un număr de om, și acesta își va impune numărul sau numele, ca o pecete, peste locuitorii pământului, ucigând pe cei care îl refuză.

A doua fiară se ridică din uscat, din teritoriul lui Israel, este ca un Miel, dar un fals Miel (este anti-Mielul, numit și „profetul mincinos”, 16.13, 19.20). Aceasta din urmă lucrează cu puteri supranaturale, demonice, impresionează lumea și vestește închinarea la prima fiară. De asemeni, cea de a doua fiară făurește o creație care copiază chipul primei fiare, o icoană – sau imagine a acesteia, care va uimi întregul pământ și va copia comportamentul și mesajul acestei fiare (o supra-realizare tehnologică). Avem astfel cu o treime a răului demonic și uman (Balaurul, fiara din mare – asemănătoare Balaurului, și fiara de pe uscat – cea asemănătoare cu un Miel; vezi și 16:13), dar și o treime a răului în guvernare politică terestră (fiara din mare, fiara de pe uscat, și chipul fiarei din mare, un fel de android sau robot).

Capitolul 14 începe cu o serie interesantă de imagini: Ioan vede 144.000 de oameni care sunt feciorelnici și sunt „cel dintâi rod” al lui Hristos dintre oameni. Ei sunt fie cei 144.000 pecetluiți în capitolul 7, fie un grup diferit, pentru că aceia erau pecetluiți undeva la sfârșitul istoriei, iar aceștia sunt de undeva de la începutul istoriei Bisericii (sunt primul rod pentru Hristos și pentru Dumnezeu, slujitori care nu s-au căsătorit și s-au dedicat deplin slujirii); în plus, despre ei nu se spune că ar fi fost pecetluiți înainte de vreo mare persecuție finală sau înainte de plăgile finale. În cazul acesta am avea un număr cu două semnificații, în cartea Apocalipsei.

După această mențiune, apar trei îngerii cu mesaje profetice: un înger care vestește tuturor evanghelia, din înaltul cerului (14:6-7); un alt înger care vestește căderea Babilonului (8), și un al treilea înger care vestește nenorocirile care vin pentru cei ce acceptă domnia Fiarei și a Balaurului și primesc pecetea lor (9-12). În paralel, o voce cerească anunță și răsplătirile celor ce vor muri cu credință în Domnul, făcând față presiunilor antihristice. Aceste avertizări și promisiuni lasă impresia că încă se mai așteaptă un răspuns pozitiv din partea unora; în orice caz, se arată clar, ca o avertizare, că soarta celor care cedează presiunii și acceptă pecetluirea antihristică este alături de Antihrist și alături de diavol, în iazul de foc, unde există o pedeapsă eternă (expresia „fumul chinului lor se ridică în sus, în veci”, 14.11, a născut numeroase discuții). Aici apare o problemă: versetul 13, „Și am auzit un glas din cer care zicea: Scrie, ferice de acum încolo de morții care mor în Domnul! Da, zice Duhul, ei se vor odihni de ostenele lor, căci faptele lor îi urmează!”, pare să se adreseze prin Ioan tuturor credincioșilor, nu doar celor care pot să se întoarcă la Domnul în timpul plăgilor finale. Cele două perspective apocaliptice, cea istorică și cea integrală, de tip atemporal, se împletesc subtil în acest verset.

Apoi, chiar înainte de apariția îngerilor cu șapte potire și șapte plăgi, apar în capitolul 14 câteva scene în care oamenii sunt pedepsiți de o seceră trimisă din cer care vine să secere strugurii copti ai mâniei lui Dumnezeu, și care aduce moarte între oameni (sângele se strânge pe pământ până la zăbalele cailor). Stăpânul secerei, descris în 14.14 stă pe un nor alb și are înfățișarea unui fiu al omului, cu o cunună de aur pe cap; el este, foarte probabil, chiar Mântuitorul Isus. Imaginea secerișului viei conduce la ideea celor șapte 7 potire, pentru că ele vor conține vinul mâniei lui Dumnezeu, iar acum se seceră strugurii mâniei lui Dumnezeu și sunt zdrobiți în teascul mâniei sale. Faptul că secerișul aduce și suferință și pedeapsă pentru oamenii de pe pământ este ilustrat prin sângele care iese până la zăbalele cailor.

În **capitolul 15** apar ultimele viziuni dinaintea potirelor cu plăgi. Astfel, într-un context ceresc (o mare ca de sticlă), se văd în ceruri cei care au fost martirizați în timpul dominației Fiarei, dar care au ieșit biruitori pentru că nu au acceptat pecetea (sigiliul) fiarei, nici numărul ei. Ei cântă cântarea de glorie și biruința numită „cântarea lui Moise și a Mielului”. S-ar părea că din acest moment, din cap. 15, pedeapsa finală vine peste cei care, în chip monolitic, au format o împărăție redutabilă a Fiarei pe pământ, în vreme ce toată opoziția credincioasă lui Isus a fost nimicită.

Capitolul 15 însă, ca atare, întoarce privirea cititorului spre slujba din Templu a celor șapte îngeri cu potire. Ei snt îmbrăcați ca și mântuitorul Isus, în capitolul 1: în haine de in curat, strălucitor, și poartă brâu de aur la piept. Ei primesc cele șapte potire de aur din parte uneia din cele patru ființe vii care stăteau în jurul tronului, iar Templul se umple de fum, un simbol al prezenței și puterii divine. Fumul rămâne în Templu până la sfârșitul răsturnării potirelor. Astfel, este confirmată încă o dată, legătura dintre slujba din Templul ceresc, sus, și judecata omenirii, jos, pe pământ.

Viziunile celor 7 potire

Seria celor șapte potire arată judecata finală asupra istoriei omenirii, (16-19; prima urgie, 16:2, ultima urgie, 16:17). Seria de șapte potire începe și se încheie în capitolul 16, de fapt, iar în capitolele 17-19, 20 apar câteva viziuni care detaliază decăderea de pe pământ și etapele acestei distrugerii finale.

Cele șapte potire afectează în mod expres oamenii care s-au supus Antihristului și aveau pecetea fiarei și se închinau chipului fiarei. **Prima cupă** e vărsată pe pământ și aduce o boală cumplită peste toți oamenii necredincioși. **Cea de-a doua cupă** este vărsată în mare și apa mării se prefăce în sânge, și toate viețuitoarele din mare mor. **Cea de-a treia cupă** este vărsată în râuri și soarta lor este aceeași cu a mării. Cei care au provocat moartea sfinților primesc și ei ca răsplată moartea, să bea sânge. Printr-o personificare extrem de interesantă, se aude acum altarul vorbind cu voce inteligibilă (martirii de sub altar s-au auzit și ei vorbind, mai devreme, după ruperea pecetii a 5a). **Cea de-a patra cupă** este vărsată peste soare și, în contrast cu pălirea luminii de până la pedepsele anterioare, acum soarele dogorește extrem de puternic. Oamenii hulesc numele lui Dumnezeu și nu se pocăiesc ca să îi recunoască gloria. Cupele 1-4 au recapitulat structura și tipul de pedepse al primelor patru trâmbițe (formula 4+3).

Cupele următoare nu mai pedepsesc tot pământul, ci au o semnificație mai generală, legată de implicarea forțelor demonice în viața omenirii. Astfel, **cupa a cincea** este vărsată chiar pe tronul Fiarei, ceea ce îi afectează puterea: vine un întuneric mare peste împărăție, iar oamenii sunt cuprinși de dureri atroce (se poate observa aici contrastul între soarele arzător dinainte și întunericul de acum, un contrast specific

scrierilor și evenimentelor apocaliptice). Ei nu se pocăiesc însă de faptele lor, ca și după cupele 1-4. După ce se varsă **potirul al șaselea**, peste Eufrat (Eufratul a mai fost o dată afectat, când patru îngeri demonici, care erau legați acolo au fost eliberați ca să invadeze pământul cu oștile lor demonice, cf. 9:14, 16:12). Acum Eufratul este un fel de autostradă enormă pe care vor veni popoarele conduse de împărații lor ca să se confrunte cu Dumnezeu în valea Armaghedon. Trei duhuri rele, sub forma unor broaște, ies din gura balaurului, a fiarei și a profetului mincinos (este remarcabilă paralelismul între Satan, fiara Antihristică și profetul mincinos: un demon și doi oameni, un fel de treime nesfântă demonică-umană, vezi și cap. 13).

Revelația divină introduce aici o avertizare majoră din partea lui Isus („Iată eu vin ca un hoț”..., Apoc. 16:15).

Apocalipsa 16:16 amintește că aceste duhuri au strâns neamurile la locul bătăliei, Armaghedon. Acest amănunt fie se referă la o acțiune din prezentul evenimentelor legate de acest potir, care va fi reluat în detaliu, în retrospectivă, în capitoul 19:17-21, fie la o acțiune din viitor, care urmează să se întâmple în capitoul 19. Desigur, această strângere a neamurilor, pentru confruntare militară cu Hristos, aduce aminte și de confruntarea din 20:8-9 (confruntarea de la sfârșitul miei de ani; o întrebare validă este dacă aceste descrieri reprezintă una și aceeași confruntare).

În final, **cel de-al șaptelea potir** este vărsat în aer, în atmosferă (atmosfera este locul de sălășluire și de stăpânire al duhurilor rele). Acum se aude glasul din Templu care zice: „s-a împlinit” (*gegonen*: „a fost”, „s-a făcut”, „a avut loc”, „este gata”!). Expresia are o paralelă în evanghelia după Ioan, prin *tetelesthai* pe care l-a spus Isus, „s-a sfârșit”, „s-a săvârșit”, Ioan 19:30. Acum are loc un cutremur puternic de pământ, de o forță nemaintâlnită pe pământ de la creație. Cetatea cea mare (Babilonul) se rupe în trei, iar cetățile neamurilor se

prăbușesc. Acum este reluată o imagine prezentată mai devreme, și la pecetea a șasea: insulele fug, munții dispar, iar din ceruri cade o grindină mare, în urma căreia oamenii blasfemiază, dar nu se pocăiesc (acum pare să se confirme că la pecetea a șasea, în Apoc. 5:12-17, a avut o previziune, un **flash-forward**; dacă nu este așa, atunci aici avem un alt doilea eveniment geografic catastrofic în care insulele și munții dispar; de asemeni ar mai fi o deosebire între cele două evenimente: în cap. 5, cad stelele ca niște smochini, aici cade o grindină mare din ceruri). În același timp, Apocalipsa 5:12-17 se poate referi și la un eveniment mai îndepărtat în timp, anume la Judecata finală, din 20:11, unde se vorbește că cerul și pământul dispar dinaintea lui Dumnezeu.

Viziunile judecății finale, capitolele 17-20

În aceste 4 capitole se aduc detalii despre judecățile executate asupra Babilonului și asupra sistemului politic condus de Balaur, Fiară, și de profetul mincinos. Capitolele 17-18 arată judecata Babilonului, capitolul 19 arată cântările victoriei, în ceruri, și bătălia Armagedonului, iar capitolul 20 are o serie de viziuni despre sfârșit, dintre care, cea mai clară este viziunea Judecății finale, singura care tratează acest subiect în detaliu, în cartea Apocalipsa.

Pe deoparte, poate fi vorba despre o focalizare pe detaliile judecățiilor potirelor vărsate în capitolul 16, pe de alta, această secțiune poate reprezenta o continuare a judecăților din capitolul 16, cu un număr de pedepse finale care prezintă distrugerea capitalei Babilon, a imperiului Fiarei, și venirea Judecății finale. Tipul acesta de problemă apare cu deosebire în viziunile din capitolul 20, care premerg Judecata finală: ele fie recapitulează ce s-a întâmplat, fie descriu o serie

cronologică de evenimente din viitor. Oricum, Judecata finală este descrisă cu amănunte doar în 20:11-15.

Mai întâi, în **capitolul 17**, unul dintre îngerii celor șapte urgii finale îi arată lui Ioan judecata Marii prostituate a istoriei – o femeie care colaborează cu sistemul politic demonic, cu răul (dacă femeia reprezintă Religia, atunci este vorba despre Religia apostată; ea poate reprezenta și un sistem religios ecumenic extins, cuprinzând toate religiile). Primele versete prezintă cartea de vizită a acestei femei (17:1-2). Unul din cei 7 îngeri cu potire îi zice „vino să-ți arăt judecata prostituatei celei mari etc.”. O expresie similară apare și în capitolul 21:9, când tot unul din cei 7 îngeri cu potire îi zice lui Ioan „vino să-ți arăt mireasa, nevasta Mielului!”. S-ar putea înțelege, că în ambele situații este vorba de detalii arătate ulterior, despre o viziune care tocmai a fost prezentată anterior, cu câteva versete mai înainte.

Apoi apare o descriere mai detaliată, arătându-se gloria ei regală și decăderea ei morală (3-18). Femeia este călare pe o fiară demonică, foarte asemănătoare cu Balaurul și cu Fiara din mare din capitolele 12-13, care poate reprezenta un înger venit din Adânc (8), sau un sistem politic resuscitat (revitalizat) de acesta. Fiara are o istorie curioasă, de dispariție și de re-apariție, care pune lumea în uimire. Este posibil să fie vorba de o formă nouă a imperiului roman. Femeia este cetatea cea mare (Roma sau Babilonul metaforic, v. 18; se arată în 17:9, că femeia reprezintă o cetate așezată pe șapte munți, așa cum și Roma era pe șapte dealuri), iar fiara pare să fie Fiara ridicată din mare, antihristul căruia oamenii îi vor da toată stăpânirea ca să se lupte cu Mielul (13). Capitolul descrie o colaborare clară între politic, religios și demonic.

După aceasta, în **capitolul 18**, un alt înger puternic îi prezintă judecata marelui oraș simbolic, Babilon, descris în culori foarte sumbre (cetatea demonilor, a decăderii, a păcatelor etc.). Îngerul acesta puternic strigă mesajul că

acest Babilon a căzut și, imediat după el, în 18:4, se aude un glas care zicea „Ieșiți din mijlocul ei, poporul Meu, ca să nu fiți părtași la păcatele ei și să nu fiți loviți cu urgiile ei!” (acest mesaj este foarte interesant: mai este Biserica pe pământ în acest moment? Se adresează el credincioșilor evrei, care încă mai sunt pe pământ, în timp ce Biserica a fost răpită la ceruri? Alternativ, poate fi un mesaj adresat atemporal oamenilor credincioși din toate timpurile, prin cartea Apocalipsa, prin Ioan, ca să știe la timp să se delimiteze și să se ferească de această cetate și de păcatele ei).

În particular, capitolul 18 este o colecție de cântece de jale despre căderea Babilonului: regii îl deplâng, negustorii, marinarii și căpitanii de corabie. Ca detaliu interesant, deși cetatea capitală este numită Babilon, ea pare să aibă caracteristicile Tirului, fiind prezentată ca un port la mările și oceanele lumii, deoarece căpitanii de vas și negustorii maritimi o jelesc în ziua distrugerii sale, privind-o de departe, din largul mării. Aceste detalii pot indica faptul că Babilon din Apocalipsa este un oraș care include puterea și decăderea tuturor marilor capitale ale lumii. Este impresionantă rapiditatea cu care a fost distrus Babilonul, întreg capitolul subliniază acest lucru: Babilonul, cetatea cea mare, cetatea cea tare, a căzut doar într-o clipă (18:10). De asemeni, în pasaje ca 18:11-16, 22-23, se oferă o descriere a tipului de civilizație din vremea aceea: bogăție, lux, putere, veselie, căsătorii, dinamism social, dar și asuprire, ocultism și vrăjitorie, robie, degradarea omului etc. Distrugerea rapidă a Babilonului, într-un singur ceas, determină jelirea lui de către toți cei ce l-au cunoscut și au făcut comerț cu el. Orașul însă (18:23), a fost direct implicat în prigoniri și uciderea celor credincioși.

Prin contrast, la această serie de jeluri, **capitolul 19** adaugă un șir de cântece de bucurie, auzite în cer, când ființele cerești – îngeri și oameni – se bucură de căderea Babilonului, de preluarea împărăției de către Hristos.

Căderea Babilonului, femeia prostituată, este urmată de anunțarea nunții Bisericii, mireasa mirelui (19:7-9), care, în contrast cu luxul păcătos din Apocalipsa 18, va fi îmbrăcată într-un lux neprihănit, în hainele scumpe ale unui in curat, care reprezintă faptele cele bune (19:8-9). Este interesant de observat că omenirea, în punctul culminant al răutății ei sau în punctul culminant al gloriei ei, este asemănată cu o femeie (cf. și Apocalipsa 12).

În final, apare și viziunea Cuvântului celui victorios (cap. 19; în 19:1-10 se întâlnește cântecul de bucurie al credincioșilor pentru căderea Babilonului, și de slăvire a lui Dumnezeu; apoi imaginea Cuvântului victorios, adică a lui Hristos călare pe un cal alb (Hristos este numit „Cuvântul lui Dumnezeu”, o expresie care ne trimite la Ioan 1:1, Logosul divin; de asemeni, imaginea calului alb aduce aminte și de prima pecete, Apoc. 6:1-2, când apare un cal alb al cărui călăreț, cu un arc în mână, primește misiunea să cucerească pământul; aceea era o cucerire spre judecată, aici însă, printr-o revenire la aceeași temă, cucerirea îi aparține lui Hristos), și cu coroană regală, cu sabia cuvântului, urmat de oști cerești călare pe cai albi, călăreții fiind îmbrăcați tot în alb, în inul faptelor bune. Din gura lui iese o sabie ascuțită (cf. iarăși, Apoc. 1, viziunea lui Hristos cel înviat).

În plus, se face o afirmație deosebită, întâlnită și în Apocalipsa 12, despre copilul mesianic, că acest Logos divin va cârmui neamurile cu un toiag de fier. Cârmuirea cu un toiag de fier poate însemna fie nimicirea neamurilor, aici, în luptă, la Armagedon (cu un toiag de fier se sfărâmă vasele de lut ale trupurilor oamenilor), sau, pentru alți comentatori (de concepție premilenistă), ar putea însemna o guvernare autoritară, anume cea din perioada de 1000 de ani, când se spune că Hristos domnește peste pământ și împreună cu El și sfinții care au avut parte de prima înviere.

În urma bătăliei, Fiara este prinsă, la fel și profetul mincinos. Fiara și profetul sunt aruncați de vii, direct în lacul cu foc, fără a lua parte la vreo altă judecată, în timp ce soldații lor nenumărați mor uciși de sabia din gura Logosului alb, a lui Hristos, și vor veni la judecată mai târziu, la Judecata finală (20:11). Nu se spune nimic însă despre distrugerea icoanei fiarei, a chipului fiarei, căruia i se dăduse suflare de viață (se pare că această creație este mai degrabă una tehnică, un android, nu o ființă vie adevărată, iar distrugerea ei nu este destul de importantă ca să fie amintită). Ce nu apare, iarăși, ca rezultat al acestei bătălii, este pedeapsa dată Diavolului, Balaurului care a instigat la toată această revoltă. Pedepsirea lui va fi descrisă mai târziu, în capitolul 20.

Viziunea are multe conexiuni cu Vechiul Testament. Astfel, păsările cerului sunt chemate să se înfrupte din resturile răzvrătiților înfrânți, la fel ca în Ezechiel (poc. 19:17-20; Ezechiel 39:17-18). Isus este prezentat ca Învingătorul eschatologic (Apoc. 19:11-16; Isaia 63:1-3).

Aruncarea în lacul de foc a Fiarei și a profetului mincinos are o paralelă în Daniel 7:9-11 (chiar și în Ezechiel 38).³⁴

Daniel 7:9b–11	Apocalipsa 19:20
7:11: τὸ θηρίον ... ἀπώλετο, καὶ ... ἐδόθη εἰς καῦσιν πυρός (“Fiara ... a fost nimicită... și a fost aruncată în focul care arde”). Cf. 7. 10: un râu de foc iese din tronul divin.	ἐπιάσθη τὸ θηρίον καὶ μετ’ αὐτοῦ ὁ ψευδοπροφήτης ... ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός τῆς καιομένης (“Fiara a fost prinsă, și cu ea și profetul mincinos... și cei doi au fost aruncați în iazul de foc care arde cu sulf”)

Armatele răzvrătite sunt distruse, ucise,³⁵ și se așteaptă ziua judecății când vor învia pentru judecată (cf.

³⁴ Beale, *Revelation*, 969.

³⁵ Beale, *Revelation*, 970.

cap. 20). Este interesant de amintit aici Daniel 7.12, unde se spune că, după ce Fiara este ucisă și aruncată în foc – un fel de judecată finală anticipată, restul fiarelor implicate în răzvrătire sunt păstrate până la un timp anume (această referință s-ar putea înțelege cu privire la ziua judecății, cf. Daniel 12.2 și Apocalipsa 20).

Capitolul 20: cei 1000 de ani și Judecata finală.

Acest capitol incitant se concentrează pe patru viziuni deosebite: viziunea legării diavolului (20:1-3), a venirii împărăției mesianice sub forma de „1000” de ani, în care Hristos domnește împreună cu credincioșii înviați (20:4-6; în greacă *ta hilia*, plural neutru, poate fi tradus și ca „1000 de ani”, în mod simbolic, dar literal înseamnă, „mii de ani”³⁶), viziunea ultimei răzvrătiri a omenirii conduse și înșelate de Satana, din nou (20:7-10, care cuprinde dezlegarea diavolului, înșelarea neamurilor ca să lupte împotriva lui Hristos și înfrângerea lor definitivă, de data asta doar prin suflarea gurii sale; deși și la Armagedon, au fost nimiciți asemănător, de sabia care ieșea din gura Logosului lui Dumnezeu), precum și viziunea Judecății finale a îngerilor și a oamenilor, de la marele tron alb (20:11-15).

Relația dintre capitolele 19 și 20. Subiectul relației tematice și temporale dintre 19 și 20 este unul foarte discutat. Dacă ar fi pură istorie, nu ar fi fost loc de prea multă dezbatere, dar fiind vorba de viziuni apocaliptice, este important în ce cheie sunt interpretate.

Pe deoparte, capitolul 20 este în continuarea strictă a capitolului 19, în virtutea firului narativ (cf. expresia *kai eidon aggelon*, „și am văzut un înger”, 20.1), ca și cum sunt descrise evenimente succesive. Conform acestei citiri, Diavolul, după ce a fost învins, împreună cu poporele pe care le conducea, este legat pentru 1000 de ani, după care primește din nou o șansă să îi înșele pe oameni. Aceasta este interpretarea pre-milenistă.

³⁶ În grecește mii de ani, totuși, este *chilioi*, un plural masculin.

În același timp, capitolele 17-19 pot reprezenta un tot unitar, o singură viziune despre ultima și cea mai mare înfrângere a răzvrătirii popoarelor (a Babilonului și a lui Satan, a lui Antihrist (Fiara din mare) și a profetului mincinos, despre ultimii doi arătându-se că au fost aruncați în iazul de foc. Această aruncare în iazul de foc reprezintă o judecată aparte, rapidă, dar este și un simbol al judecății finale. Judecata este aici tratată schematic, rezumat, urmând să fie prezentată mai târziu, în detaliu.

Conform unei asemenea interpretări, judecata finală este descrisă în detaliu în capitolul 20, care reia dintr-un alt punct de vedere istoria ultimei confruntări. Interpretarea amilenistă vede în acest capitol o reluare a istoriei înfrângerii Diavolului, într-o nouă viziune, și nu o continuare istorică a evenimentelor din 10. De fapt judecata a mai fost anticipată într-o serie de viziuni, cum sunt cele din capitolul 12, 16 și 19. În acest caz, mileniul (adică „miile de ani”) se referă la epoca Bisericii.³⁷

Astfel, 20:1-3 arată că Ioan a văzut un înger care, coborându-se din cer cu un lanț mare, l-a închis pe Balaur timp de 1000 de ani într-un loc numit Adânc și l-a pecetluit să nu iasă de acolo, ca să nu mai înșele neamurile în acest răstimp, urmând să i se dea drumul, în final, pentru puțină vreme. Partea dificilă a acestui capitol este că, dacă începutul (1-3) și finalul său (7-15) par să reia istoria Armagedonului, partea din mijloc (4-6) descrie o domnie a celor răscumparați, alături de Isus, de-a lungul acestei mii de ani.

Mai precis, mai întâi este vorba despre niște tronuri ocupate de niște judecători puternici (identitatea judecătorilor, ca și obiectul judecății rămân neclare; ar putea fi o judecată intermediară sau judecata finală; ar putea fi vorba însă și despre niște ființe îngerești sau despre niște oameni). Imediat după aceasta sunt văzute sufletele celor carora li s-a tăiat capul pentru

³⁷ Beale, *Revelation*, 972.

mărturisirea lui Isus și a cuvântului (martiri care par să vină din toate epocile Bisericii) și, de asemeni, sufletele celor care nu s-au închinat Fiarei (martiri din necazul cel mare) și ni se spune despre ei că au „trăit și au împărățit cu Hristos mia de ani (sau „miile de ani)”, 20:4 (Cornilescu traduce „au înviat și au împărățit”, dar nu este cea mai exactă traducere; este adevărat însă că în lumina afirmației din 20:5, că aceasta este prima înviere, ar putea fi tradus „au înviat și au împărățit”; tot la fel de bine însă poate fi admis și un înțeles metaforic pentru expresia „prima înviere”). De asemeni, acest detaliu pare să spună că doar martirii, și anume martirii din toate epocile, vor împărăți împreună cu Hristos în timpul miilor de ani, ceea ce ridică o problemă despre activitatea din acest timp a restului sfinților din Biserică: sunt ei în ceruri și vin doar în final pe pământ (dar Biblia pare să spună că toți vor veni pe pământ cu Domnul, la a doua venire)? Vor fi ei pe pământ, dar nu vor împărăți cu Hristos, ci doar martirii? Aceste nelămuriri par să indice că, totuși, capitolul 20 din Apocalipsa este plin de simboluri, nu neapărat o prezentare nemijlocită a istoriei viitoare.

Problema este, mai departe, complicată de faptul că apare și o judecată intermediară (premergătoare zilei finale de judecată a omenirii), judecata ținută de cei de pe tronuri, precum și câțiva termeni mai neobișnuiți: prima înviere, a doua moarte (20:5, 6, 14; cf. 2:11 – a doua moarte, apare și în mesajul Bisericii din Smirna – ce-a de-a doua Biserică din cele 7; prin paralelism, s-ar putea vorbi și de a doua înviere și de prima moarte).

S-ar putea însă, ca în interpretarea capitolului 20 să aibă o greutate deosebită pasajele unde se vorbește despre dispariția cerurilor și despre dispariția formelor de relief de pe pământ (munți, dealuri, insule). Astfel, în 6:10-17, după pecetea a șasea, Ioan vede că cerul trece ca un sul, iar insulele și munții se mișcă din locul lor (o prefigurare a finalului). Și în 16:14, capitolul celor șapte

potire, Ioan vede că cerul trece și este înfășurat ca un sul, iar insulele și munții se mișcă din locul lor; la fel și în 16:20, insulele și munții dispar, dar încă nu este judecata celor vii și celor morți. În sfârșit, în 20:11 se spune că cerul și pământul au fugit dinaintea Celui ce ședea pe tronul mare și alb al judecății și nu s-a mai găsit loc pentru ele. Cum pot însă cerurile, munții și insulele să dispară de mai multe ori?

O primă interpretare ar fi că în capitolele 16 și 20 este vorba de același fenomen, dar în 17-20 avem detalierea judecății. Dacă nu se admite acest lucru, ar însemna că în Apocalipsa apar mai multe cutremure finale în care cerurile și pământul trec și sunt transformate (transfigurate). O altă posibilitate, ar fi aceea că în capitolul 20 este o reluare a prezentării ultimelor evenimente legate de înfrângerea răului și judecata finală, cu anumite detalii specifice care trebuie interpretate.

Încă o observație interesantă în acest context ar fi aceea că, începând cu trâmbița a cincea, în general se deschide Adâncul (Abisul) și alte diverse închisori ale îngerilor și duhurilor demonice, și nu se mai aruncă înăuntru, ci sunt dezlegate aceste fapte, ca să participe la pedepsirea oamenilor și la evenimentele finale. Ar fi un pic surprinzător, deci, ca aici, în capitolul 20, Diavolul să fie închis în Adânc, după Armageddon, ca să fie dezlegat după alți 1000 de ani.

În final, capitolul 20 este unic și prin descrierea în amănunt a judecății finale. În urma conflictului, Diavolul este aruncat și el în iazul de foc, alături de Fiară și de profetul mincinos.

Apoi are loc învierea a doua și judecata. Judecata finală, generală, nu are loc decât după înviere, când toți oamenii au primit un trup nou. Iazul de foc va fi suferit fizic, în trupul cel nou.

Oamenii sunt judecați în fața tronului alb conform a două tipuri de cărți: cartea vieții (se va vedea dacă

numele lor au fost scrise în cartea vieții) și cărțile faptelor lor (se va vedea ce fel de fapte au avut). Morții sunt dați înapoi din locurile unde au murit: din mare, din locuința morților (hades) și din moarte. Este interesant de urmărit cum Moartea și Hadesul (zei păgâni, *Thanatos* și *Hades*, tratați ca zei demonici) sunt tratate aici ca două persoane (de fapt, și în pecetea a 4a, călărețul de pe calul vânăt-galben era Moartea, iar în urma sa, ca un scutier, venea Hadesul, locuința morților – sau cum traduc alții, Iadul). Moartea și Hadesul sunt aruncate în iazul de foc (sau lacul de foc), la fel ca și persoanele răzvrătite și demonii. Marea nu este aruncată în lacul de foc, dar ea, totuși, nu mai apare pe pământ, conform 21:1. Această dispariție a mării poate fi înțeleasă simbolic, deoarece marea și oceanele cu valurile lor reprezintă neamuri răzvrătite sau forțe naturale greu de supus (Isus ceartă vântul și valurile, de câteva ori, în evanghelii). Cu alte cuvinte se comunică faptul că în noul univers nu va mai fi loc pentru astfel de forțe. Apa va fi sub forma ascultătoare a unor râuri dătătoare de viață.

Viziunile restaurării, Ierusalimul ceresc

Capitolele 21-22. Aceste două ultime capitole cuprind viziunea cerului nou și a Ierusalimului nou, a vieții celor credincioși împreună cu Dumnezeu, cu Isus Hristos, Mielul lui Dumnezeu.

Prima viziune a restaurării apare în 21.1: Ioan vede că primul cer și pământul au trecut, la fel și marea, și că au apărut un cer nou și un pământ nou.

În acest univers se coboară din cer, de la Dumnezeu, Ierusalimul ceresc, care este nu un oraș gol, ci un oraș locuit de cei credincioși, pentru că este asemănat cu o mireasă pregătită pentru mirele ei (21.2). Discursul lui Dumnezeu la întâmpinarea miresei sale, este descris în 21.5-8 (vezi și 21.3-4). Este bine de observat că omenirea

înșelată de Satana și omenirea răscumpărată prin Hristos sunt, ambele, comparate cu două seturi de imagini: imaginea unei cetăți și imaginea unei femei, Babilonul și desfrânata cea mare și, respectiv, Ierusalimul ceresc și mireasa Mirelui.

Există un paralelism evident între 17.1 și 21.9, între prezentarea Babilonului și a Ierusalimului, pentru că în ambele versete unul din cei 7 îngeri ai potirelor cu urgii vine la Ioan și îi spune: „vino și îți voi arăta...” („vino și îți voi arăta mireasa”, și cf. „vino și îți voi arăta judecata desfrânatei cele mari”, i.e. a Babilonului). Mai întâi, trebuie precizat că în ambele cazuri este vorba despre o detaliere, după ce evenimentul a fost prezentat, în general, în versetele anterioare. Apoi, în ambele cazuri este vorba nu doar despre o cetate cât și despre un sistem politic nou, despre un nou popor: omenirea răzvrătită și, respectiv, omenirea mântuită. În același timp, ambele cetăți sunt prezentate ca centre ale unei civilizații mai extinse, ca niște capitale ale civilizațiilor reprezentate.

Descrierea are un grad de simbolism avansat (21.9-27). Prezentarea și măsurarea au în general mesajul de restaurare, de înnoire, de reconstrucție. În prezentarea cetății intervine des numărul 12 (12 porți, 12 temelii etc.); calitatea materialelor este impresionantă (diamant, pietre scumpe, aur); dimensiunile, de asemeni, sunt deosebite: mai mult de 2000 de km în lățime, lungime și înălțime (sub forma unui cub sau a unei piramide), zidurile cetății fiind groase de 70 de metri). Cetatea nu are templu, deoarece Dumnezeu însuși este prezent în ea; astfel, se prezintă implicit, rolul și forma religiei în această lume nouă: nu mai există religie, ci o relație directă cu Dumnezeu.

Capitolul 22 continuă descrierea cetății care se aseamănă un pic cu Babilonul, cu Ninive, cu marile capitale ale lumii: Domnul locuiește în mijlocul ei, un râu trece prin ea, râul apei vieții. Implicit funcționează și o comparație cu Edenul aici, la nivelul râului (și Edenul

era străbătut de un râu), dar și la nivelul existenței pomului vieții. Acesta din urmă este descris ca foarte roditor (12 ori pe an; număr perfect al mântuirii), ca fiind prezent pe ambele maluri ale râului (se înțelege că sunt mai mulți copaci; deci, noul Ierusalim este tot de-atâtea ori mai plin de viață adevărată decât Edenul). Un amănunt aparte suscită interesul cititorilor Apocalipsei, faptul că frunzele pomului vieții slujesc la vindecarea neamurilor. Pe deoparte, în acest univers nou nu mai este păcat, nici suferință. Pe de alta, se spune ca frunzele acestui pom vindecă oamenii. Nu poate fi decât un sens metaforic și, probabil, unul asociat, medical (profilactic). Copacul are rod variat și bogat (12 feluri de rod, concomitent, și rodește de 12 ori pe an, adică în fiecare lună) și chiar și frunzele lui sunt folositoare în menținerea vieții. Abundența naturii și a vieții, în general, în noul Ierusalim este evidentă.

2.6 Mesajul de ansamblu al Apocalipsei

Dincolo de metaforă și detalii istorice, Apocalipsa are un mesaj clar despre suveranitatea lui Dumnezeu în univers despre controlul său asupra puterea Sa asupra tuturor evenimentelor și ființelor din toate dimensiunile acestei lumi. Pe ansamblu se pot extrage următoarele concluzii:

1. Isus este biruitor în mod absolut, ca Fiul lui Dumnezeu, om glorificat, mesia cel divin, Logosul învingător.
2. Dumnezeu este suveran asupra istoriei omenirii și îngerilor, a întregului univers.
3. Omenirea rebelă va trece prin dezastrul judecății totale, fără putere de evitare, sau de sustragere.

4. Judecata se execută în etape, cu vreme de har și oportunități, cu o anumită creștere a severității, până ce se ajunge la judecată aspră, finală.
5. Israel are o prezență specială în această istorie a judecății, până la finalul istoriei.
6. Răul va înceta iar exponenții lui vor fi izolați și pedepsiți veșnic (diavolul, demonii, moartea, locuința morților, oamenii uniți cu ei în răutate, antihristul, proorocul mincinos etc.).
7. Biserica se află în grija lui Isus. Ea are un destin de Biserică mărturisitoare care trece prin prigoană și prin greutăți, dar care va fi răsplătită și răzbunată de Dumnezeu, în final. Omenirea credincioasă, din toate veacurile, va fi înviată și transformată, restaurată după chipul glorios al lui Isus cel înviat. Finalul Bisericii este unul fericit, cu împărățire, nu cu dezastru.

Acest mesaj era valabil atât pentru credincioșii din timpul lui Ioan cum este și pentru cei de astăzi. Pentru cei din primul secol el îmbrăca haina culturii lor (izbăvire de sub puterea morții, pedepsirea Imperiului păgân al Romei, venirea în glorie a lui Isus, a Ierusalimului ceresc). Pentru cei de astăzi, el îmbracă haina interpretărilor noastre teologice (milenialism, răpire, dispensaționalism etc.) dar păstrează același conținut (izbăvirea de sub puterea morții, pedepsirea imperiului păgân – Roma renăscută, Babilonul renăscut, venirea lui Isus, începutul domniei veșnice cu El într-un univers reconstruit, un cer nou și un pământ nou).

Capitolul 3. Apocaliptica și teologia politică

Studiul conceptelor apocaliptice conduce, în ultimă instanță, la o analiză teologică care include anumite perspective politice. Lucrul acesta este posibil deoarece apocalipticul se interesează de istoria generală a societății, de formarea și prăbușirea de imperii, de împărăția lui Dumnezeu – în prezent și eschatologică, de realizarea dreptății pe pământ, de venirea și domnia lui Mesia – adică, a lui Hristos, de încercările de împotriviire sau de deturnare, de înlocuire a speranțelor mesianice, adică de programele de tip antihristic. Din punct de vedere istoric, s-a putut creiona, în acest cotext, o teologie politică.

3.1 Apocalipticism și teologie politică

Conform unor critici, cum este E. Peterson, în perioada Bisericii primare a existat u astfel de concept, care a apărut în perioada când creștinismul curta imperiul și recunoașterea oficială la Roma, adică în lucrările lui Eusebiu din Cezarea, pe când acesta îi aducea elogiul lui Constantin cel Mare³⁸.

În afara acestei perioade, argumentează Peterson, nu se poate vorbi despre o adevărată și substanțială teologie politică în creștinism, deoarece politicul ar fi dominat de ideea unei comunități organizate și conduse de un lider, în vreme ce teologia creștină, în general, se bazează pe recunoașterea domniei unui Dumnezeu triumf, care judecă

³⁸ Pentru E. Peterson, acesta ar fi și singurul, sau unul dintre puținele cazuri în care teologia politică are sens în cultura creștină. Conceptul de trinitate, conform lui Peterson, ar face imposibilă discuția despre teologie politică. Cu toate acestea, idealul mesianic, întruparea Fiului veșnic în Isus Hristos, legare de acesta a conceptelor de împărat și împărăție a lui Dumnezeu, ar conduce la ideea că se poate vorbi despre o teologie politică în Noul Testament.

lumea și se află deasupra ei, fără a se implica în detaliile conducerii ei cotidiene.

Argumentele lui Peterson par, totuși, curioase, deoarece creștinii au fost în general atrași de analiza sau de practica legăturilor dintre teologie și politică, iar ideea mesianică în sine, care străbate Biblia de la un capăt la celălalt, nu înseamnă altceva decât învățătura despre necesitatea apariției unui conducător – salvator aprobat de Dumnezeu, care poate scoate omenirea din starea ei de vinovăție și decadentă, de supunere față de duhurile răutății, și o poate conduce și organiza, în așa fel încât viața societății umane să iasă din umbra violenței, idolatriei și imoralității, și să intre în lumina glorioasă a sfințeniei și performanțelor etice cerute de Dumnezeu..

Tocmai de aceea, este util să se observe că după lucrările lui Eusebiu din Caesarea a venit un al doilea moment major de cugetare politică în creștinism, ilustrat de gândirea lui Augustin din Hippo (354-430), și se găsește dezvoltat mai ales în cartea sa *De Civitate Dei* (Cetatea lui Dumnezeu). Preocupat de destinul societății, în general, după căderea Romei, precum și de rolul creștinilor în această societate, în particular, Augustin subliniază caracterul interimar al perioadei prezente, între cele două venituri în istorie ale Fiului lui Dumnezeu, Isus Hristos (întruparea pentru Cruce și înviere, pentru mântuire, și a doua venire, pentru răsplătire și judecată, pentru instaurarea împărăției lui Dumnezeu și pentru transformarea cosmosului într-o lume a dreptății).

Potrivit lui Augustin, această perioadă bine delimitată a istoriei poate fi numită *saeculum* (veac; de la expresia Nou Testamentară „veacul acesta” sau „lumea aceasta”, gr. *aiōn*, cf. Matei 12:32; 13:22; 24:3; Efeseni 1:21 etc.), și este o perioadă în care creștinii și păgânii trăiesc într-o lume comună, formând două societăți distincte, alternative (cu un anumit grad de complementaritate istorică, având valori și principii diferite, dar urmărind țeluri asemănătoare: pacea relativă, coexistența,

prosperitatea)³⁹. Baza unei asemenea concepții este, desigur, textul din Ieremia 29, unde profetul vorbește către Israelul aflat în exil în Babilon, spunându-le din partea lui Dumnezeu că trebuie „să caute binele cetății unde sunt robi”, pentru că fericirea lor depinde de fericirea acestei cetăți (Ier. 29:4-7; discuția lui Pavel din Rom. 13 construiește și ea o viziune similară despre imperiul secular în care trăiesc creștinii). Desigur, se pune problema relației dintre cele două societăți: este Biserica integrată societății, în general, colaborează cu aceasta, au țeluri comune, ori dorește să o înlocuiască și așteaptă înnoirea lumii și venirea Împărăției generalizate a lui Dumnezeu?

Conform lui Augustin, cele două societăți – sau cele două cetăți, cetatea celor credincioși – sau cetatea lui Dumnezeu (*civitas dei*), și cetatea oamenilor necredincioși – sau cetatea lumii (*civitas terrena*), numite și Ierusalimul ceresc și, respectiv, Babilon, au idealuri comune, dar felul lor de viață diferă, la fel ca și modul prin care vor să-și atingă idealurile: comunitatea celor credincioși caută comuniunea cu Dumnezeu ca sens suprem al existenței – și, în ce-o privește, poate accede la pace, bună-înțelegere între membrii ei, prin simplă bună-învoire, prin auto-convingere, în timp ce comunitatea celor care îl părăsesc pe Dumnezeu, sau nu-l recunosc pe Hristos, caută satisfacția proprie și încearcă să-și asigure pacea și ordinea, dar nu atât prin convingere, cât prin uzul forței, al violenței.

În contrast cu triumfalismul constantinian potrivit căruia Biserica este chemată să unifice, să pacifice și să

³⁹ Secularizarea, deci, ca încercare de coexistență a celor credincioși împreună cu cei necredincioși, până la venirea lui Hristos, și fără dominația Bisericii asupra celorlalți – dar cu slujirea și misiunea Bisericii în prim-plan, poate fi privită ca un concept cu baze biblice. Cf. Matei 13:30, „Lăsați-le să crească amîndouă împreună pînă la seceriș și, la vremea secerișului, voi spune secerătorilor: Smulgeți întâi neghina, și legați-o în snopi, ca s-o ardem, iar grîul strîngeți-l în grînarul meu.”

domine lumea, aducând pe pământ Împărăția lui Dumnezeu, Augustin crede că cele două „cetăți”, Ierusalimul ceresc (care începe chiar de pe pământ) și Babilonul, trebuie să coexiste, ca în parabola grâului și a neghinei, până când Hristos însuși va schimba istoria și va instaura Împărăția lui Dumnezeu⁴⁰. Gândirea politică a lui Augustin urmează în această privință, eschatologia paulină⁴¹. Până la a doua venire a lui Hristos, această coexistență nu este nici pe de-a-ntregul sacră, nici în totalitate profană; nici plină de domnia divină, nici supusă în mod fatal domniei răului. Teologia politică s-ar preocupa, așadar, de conținutul politic al conceptelor teologice și de fundamentele asigurării acestei conviețuiri în contextul veacului prezent (*saeculum*), până la revenirea lui Hristos.

Abordarea augustiniană a politicii are evidente trăsături aristoteliene în ce privește orientarea naturală a ființei umane spre politică (Aristotel afirma că omul este eminentemente *zoon politikon*, o ființă politică), dar și deosebiri: politica la Augustin nu este doar o inclinație naturală și pozitivă a omului, ci ea aparține unei omeniri decăzute, corupte prin păcat, care se depărtează tot mai mult de Dumnezeu. În ciuda scopurilor generoase,

⁴⁰ În timpul domniei împăratului bizantin Iustinian (482-565), Biserica Ortodoxiei răsăritene au dezvoltat o concepție particulară despre relația stat – Biserică, o colaborare cunoscută sub numele de „simfonie”. Deși se afirmă că această concepție nu este caracteristic ortodoxă, deoarece la acel moment reprezenta o opțiune mai largă, vestică și estică deopotrivă, în timp, aceasta a devenit o poziție caracteristică Bisericilor ortodoxe răsăritene. Iustinian, un legislator remarcabil, a publicat mai multe colecții de legi, *Corpus Juris Civilis*, în 529 (în trei părți: *Digesta*, *Institutiones*, și *Codex*) și legile *Novellae*. Una din expresiile faimoase din *Corpus* se referă exact la relația stat – Biserică: „*ecclesia vivit lege romana*”.

⁴¹ L. Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics. The Conditions and Possibilities of Faithful Witness*, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010, 3-4, 82-83.

realizările politicii umane prezente sunt, astfel, limitate prin definiție⁴².

În prelungirea acestei abordări, o definiție contemporană a politicii, din perspective creștine, ar putea privi politica drept o știință a conlocuirii, o activitate văzută ca un „proces continuu prin care se menține comunitatea și se recunoaște și conciliază conflictul, inclusiv prin utilizarea forței, în scopul dobândirii și folosirii în comun a bunurilor seculare”⁴³.

Unul din inițiatorii studiului modern al teologiei politice, cel ce a lansat, de fapt, conceptul, a fost C. Schmitt (1888–1985) care a rămas un apărător declarat al nevoii de a studia legătura dintre Biserică și politică (el însuși fiind un romano-catolic convins)⁴⁴.

Înțelesul prezent al conceptului de teologie politică, după ce acesta a trecut printr-o perioadă de respingere

⁴² Pentru Aristotel, politica este o știință (*politike episteme*) și, ca atare, este o știință practică, o disciplină normativă, mai mult decât o cunoaștere teoretică, și se ocupă cu acțiunea de asigurare a conducerii cetății spre binele comunității, în contextul aplicării legilor existente (legi și constituție). Statul începe să existe pentru a pentru a facilita viața socială și continuă să existe pentru a asigura forma optimă a vieții sociale în cetate (*Politica* I.2.1252b29-30; III.6.1278b17-24, 9.1280b39; VII.2.1325a7-10). El se bazează pe un teritoriu, pe cetățeni (comunitate, *koinonia*) – cauza materială; pe existența unui corpus legislativ (legi; constituție) – cauza formală; pe existența unor conducători – cauza eficientă; pe optimizarea conducerii – cauza finală (*Politica* IV.1.1289a17-18). Despre discuția referitoare la concepția augustiniană și gândirea lui Aristotel, cf. Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics*, 83.

⁴³ Cf. Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics*, 19.

⁴⁴ C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. C. Schmitt și C. Schwab, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (1922); vezi, ediția în lb. română, Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. și note Lavinia Stan și Lucian Turcescu, Universal Dalsi Publ. House, București, 1996; idem, *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, Michael Hoelzl and Graham Ward (trad), Malden, MA: Polity Press, 2008.

savantă (E. Peterson)⁴⁵, pare să fie influențat de un număr de alți autori cum sunt J.B. Metz și J. Moltmann⁴⁶. Pentru aceștia, teologia politică reprezintă nu atât o citire teologică a politicului, după cum nici o perspectivă politică asupra teologiei, cât mai ales un demers de „corecție critică” la adresa tendinței de separare a credinței de societate, deoarece teologia și credința au tendința de a se cantona în sfera vieții private, individuale sau comunitare, în timp ce a politica își reclamă, cu exclusivitate și cu hotărâre, domeniul public⁴⁷.

3.2 O teorie a teologiei politice a NT: surse și limbaje

Dacă inițial, teologia politică s-a născut ca o reflectare sau regăsire în oglindă a eclesiologiei în viața politică, și dacă politicul, cu structurile sale naturale teologice,

⁴⁵ E. Peterson, *Was ist Theologie?*, Bonn: Friedrich Cohen, 1925. El scrie că teologia aparține saeculum-ului, perioadei dintre întrupare și a doua venire a lui Hristos, și că poate fi făcută doar de creștini (cuvânt despre Dumnezeu, teos-logos), ca prelungire, prin meditație, a cugetării despre revelația despre Dumnezeu dată prin Hristos (conform lui Peterson, păgânii au doar mituri și metafizică, iar iudeii pot avea doar exegeză). Din acest motiv teologia are ceva sacru în ea, fiind legată de Logos, de Theos, nu de lumea curentă. Conform lui Peterson, teologia politică e imposibilă, e o contradicție în termeni, chiar o blasfemie (cf. dezbaterea dintre Peterson și Schmitt, *Political Theology II*, 34-59).

⁴⁶ J.B. Metz, *Theology of the World*, trad William Glen-Doepel. New York: Herder & Herder, 1969; *idem* „Political Theology”, în *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, volume V. London: Burns Gates, 1970; *idem*, *Faith in History and Society*, New York, NY: Seabury, 1980; J. Moltmann, *Theology of Hope*, trad. James W Leitch, New York, NY: Harper & Row, 1967; *idem*, *Religion, Revolution and the Future*, New York: Charles Scribner's Sons, 1969; *idem*, *God for a Secular Society*, Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999; J.B. Metz, and J. Moltmann, *Faith and the Future*, Maryknoll, NY: Orbis, 1995.

⁴⁷ Metz, „Political Theology”, 35; Moltmann, *Theology of Hope*, 21.

invadează toate sferele vieții sociale (adică este ubicuu, infiltrând și potențând însăși Biserica), cartea de față își propune să ia în considerare valențele specifice ale teologiei Noului Testament în raport cu teologia politică, având în vedere că, în mod istoric, s-ar părea există cel puțin trei direcții din care teologia politică ar trebui reafirmată: din punct de vedere al gândirii de tip protestant și evanghelic (caracter central al credinței; caracter angajat al inițiativei individuale; accentul etic – moral; centrarea idealistă pe valorile creștinismului primar, orientarea pe finalitatea lumii, apocaliptică, și pe transfigurarea cerului și a pământului), din punct de vedere al considerării nu doar a structurilor creștine ferme, inflexibile (de tip doctrină, putere de decizie, centralism monarhic), dar și din punct de vedere al paradoxurilor esențiale creștine (natură dublă a lui Hristos - Mesia, ca om și Dumnezeu; modelul treimic în viața și destinul umanității; caracterul temporal și etern al vieții umane; trăirea în trup și trăirea în Duh; mântuirea la nivel individual dar și la nivel comunitar etc.).

Pentru alcătuirea unei teologii politice a Noului Testament, sursele majore ar trebui să fie, desigur, Noul Testament, precum și Vechiul Testament, ca sursă a multor idei și imagini fundamentale. În general, conturarea unei teologii politice a Noului Testament trebuie să ia în seamă revelarea ființei divine în istorie (observabilă în Biblie, dar și în istoria seculară), evidențierea mecanismelor observabile ale societății omenești, studiul psihologiei umane (al predispozițiilor și al acțiunilor individuale și colective), diversele concepții filosofice despre om și societate.

Biblia, ca primă sursă a teologiei politice nu poate fi descrisă foarte bine din punct de vedere științific. Ea trebuie luată în considerare însă, cel puțin din punct de vedere al istoriei ideilor și concepțiilor. Transferul de concepte dinspre Dumnezeu spre om, sau imaginarea de

concepte politice și teologice care îl implică pe Dumnezeu, implică însă un demers foarte complex, studierea teologiei trinitare, a concepțiilor despre ființa și prerogativele lui Dumnezeu⁴⁸. Ființa divină, în calitate de creator suprem și suveran, este aceea care inspiră orice principii pozitive, orice valoare. Dumnezeu, în teologia biblică, stă la originea demersului rațional și la originea valorilor etice, ale sfințeniei și dreptății. Apoi, Dumnezeu însuși este o ființă socială, în trinitatea Ființei sale, iar ierarhiile, conducerile, viața în comunitate a ființelor create de el (mai ales dacă este vorba despre om, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu), trebuie că reflectă, într-un fel, rânduiala și armonia existente veșnic în interiorul Sfintei Treimi.

În al doilea rând, o sursă majoră a gândirii teologice politice se află în societatea omenească însăși, în evaluarea organizării sociale și politice ale comunităților umane (comunități, etnii, popoare, imperii), în instinctele pe care le manifestă acestea și în istoria pe care o făuresc și o consemnează în scris. Teologia politică funcționează la nivelul valorificării tradițiilor, percepțiilor, experiențelor pe care le-au avut și le au comunitățile omenești, informate de cunoașterea mesajului biblic.

În al treilea rând, una dintre sursele importante ale teologiei politice este chiar individul uman, ca atare, cu reflecțiile și deciziile sale, în singularitatea și capacitatea sa proprie de analiză și creație. Într-un anume fel, această a treia sursă are elemente din cea dintâi resursă a teologiei politice, din valorile divine, deoarece omul este o reflecție a ființei divine, fiind creat după chipul și

⁴⁸ H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică*, rev. V.D. Doerksen, SMR: 1986 (*Lectures in Systematic Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979). M. J. Erickson, *Teologie Crestină*, vols. 1-3, E. Jorj (trad.), Oradea: Cartea Crestină, 1998; W. Grudem, *Teologie sistematică. Introducere în doctrinele biblice*, trad. Dinu Moga, Paul Negruț (ed.), Oradea: Făclia, 2004 (W. Grudem, *Systematic Theology. An Introduction to Biblical Doctrine*, Leicester, UK: InterVarsity Press, 1994).

asemănarea lui Dumnezeu (creativitate, moralitate, inițiativă, ordine, voință, sentimente, capacitate de a se raporta social, de a construi comunitate spirituală, etc.).

Pe lângă acestea, unul din motivele care au contribuit la demararea studiului teologiei politice a fost și dorința de a sistematiza filosofia iudeo-creștină a istoriei (divinitatea este interesată, în Biblie, de reguli pentru conducători și comunități, pentru indivizi și popoare; Iahveh este descris ca împărat, Mesia – este liderul eficient profetizat, care poate fi preot sau rege sau profet, sau toate împreună). În Biblie, Dumnezeu, care se delimitează adesea de organizarea și viața politică a unei țări, în particular de Israel în momentele acestuia de apostazie – dar și de popoarele răzvrătite și păgâne, continuă să rămână, totuși, un Dumnezeu al poporului său ales, precum și Dumnezeu al omenirii sale create: El se dezice adesea de conducătorii necredincioși și de abuzurile lor, de liderii nedrepti și de lipsa lor de credință și ascultare, dar El însuși rămâne dedicat poporului pe care l-a ales, credincioșilor săi – în mod individual, și chiar omenirii, în ansamblu, în calitate de creație a sa, prin planurile sale și prin cuvintele sale de muștrare, dar și de mântuire, prin legămintele sale. Dumnezeul biblic rămâne, așadar, un Dumnezeu care continuă să intervină activ în vederea mântuirii rasei umane, în vederea reconstruirii (transfigurării) finale a universului, un Dumnezeu care în timp ce există în eternitate, dincolo de timp, intervine în istorie pentru restaurarea universului creat.

În ce privește formatul și limbajul adoptat de studiile de teologie politică, se poate observa că mulți autori au adoptat un limbaj juridic, fiind ei înșiși de formație juridică. Astfel, aceștia au fost atrași în mod natural să discute relația dintre sistemele juridice și cele teologice ori politice, să folosească „ordini” (structuri, concepte, tipuri de clasificări, evaluări) ori principii filosofice

asemănătoare⁴⁹. Ideea acestei relații a fost sugerată mai întâi de G. W. Leibniz, care considera că științele juridice și teologia (la autorii de mai târziu, politica și teologia) sunt apropiate ca organizare și valori, dar sunt diferite, respectiv, de științele exacte, cum sunt matematica, fizica, sau de cele practice, cum este medicina⁵⁰.

De asemeni, se poate observă faptul că un număr de gânditori remarcabili în domeniul teologiei politice vin din comunitatea romano-catolică: Joseph de Maistre; Jean-Jacques Rousseau; Carl Schmitt; Johann Baptist Metz; A. Agamben; Johann Baptist Assmann (această observație nu implică faptul că nu există autori de aceeași valoare, de o altă formație sau confesiune religioasă: de exemplu, protestanți: Gottfried W. Leibniz, Max Weber, Jürgen Moltmann; sau evrei: Hans Kelsen, etc.)⁵¹.

Privitor la relația între Biserică și teologia politică, sau dintre teologie și politică, nu se poate lăsa deoparte citatul celebru al lui C. Schmitt, care afirma îndrăzneț o legătură strânsă între cele două:

⁴⁹ Legătura dintre viața politică și istoria științelor juridice este expusă pe larg în H.J. Berman, *Law and revolution. The Western Legal tradition*, Cambridge, MA: London 1983.

⁵⁰ G. Leibniz, *Nova Methodus*, par. 4, 5, citat de C. Schmitt. Titlul întreg al aceste prime lucrări de matematică a lui Leibniz, apărute în *Acta Eruditorum*, este 'Nova methodus pro maximis et minimis, itemque tangentibus, quae nec fractas nec irrationales quantitates moratur, et singulare pro illis calculi genus' (O nouă metodă pentru maxime și minime, și pentru tangente, care nu este împiedicată de numere fracționale sau iraționale, precum și o maniera remarcabilă de a le calcula).

⁵¹ Câteva lucrări majore subliniază dilemele de tip politic și teologic născute pe teritoriul care în mod tradițional s-a aflat sub autoritatea papală, cf. P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 2006, D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale Univ. Press, New Haven-London 1996; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris 1998.

Toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte secularizate nu doar din cauza dezvoltării lor istorice – în cursul căreia au fost transferate din teologie la teoria statului, prin care, de exemplu, locul lui Dumnezeu cel atotputernic este luat de legislatorul cel atotputernic – dar și din cauza structurii lor sistematice, a cărei recunoaștere este necesară din perspectiva înțelegerii sociologice a acestor aspecte.⁵²

În acest sens clasic (denumit de unii „sens vechi” al teologiei politice), teologia politică s-ar ocupa, așadar, de paralelismul dintre viața politică (de stat) și cugetarea teologică, adică de paralelismul dintre politică și viața Bisericii (problematica include subiecte clasice, cum ar fi relația dintre *auctoritas* și *potestas*, între *regnum* și *gubernaculum*, dintr-o perspectivă în care, în mod distinct, referința religioasă joacă un rol major, fără ca prin aceasta să fie excluse și alte puncte de vedere, cum ar fi, de exemplu, cel economic).⁵³ Pentru alți autori, din

⁵² C. Schmitt, „Political Theology”, în C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. C. Schmitt și C. Schwab, Cambridge, MA, MIT Press, 1985 (1922), 36-52, 36. E. Peterson (1890-1960) a fost cel ce a obiectat, în mod major, față de această concepție asupra teologiei politice. El considera, de fapt, că este imposibil să se vorbească despre o teologie politică de felul acesta, deoarece Dumnezeu este transcendent și categoriile existenței sale nu se pot reflecta bine în societatea omenească (E. Peterson, „Göttliche Monarchie”, *Theologischen Quartalsschrift*, Heft LV (1931), 537-64; idem, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig: Jakob Hegner, 1935; idem, *Theologische Traktate*, Munich: Kösel Verlag, 1950, 147.

⁵³ C. Schmitt; Hans Eger, *Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christlichen Kirche*, în „Deutsche Theologie. Monatschrift für die deutsche evangelische Kirche”, nr. 2, Stuttgart, 1935, pp. 272-281; G. Agamben, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 (Ia ed. 2007); idem, *Il sacramento del*

perspectivă istorică, teologia politică a ajuns să se ocupe mai ales cu justificarea teologică a unui sistem politic.⁵⁴

Așa cum s-a amintit însă, în a doua jumătate a secolului 20, are loc o schimbare de paradigmă. Gânditori ca J.B. Metz (discipol al lui Karl Rahner și adept al „teologiei eliberării sociale”) și Jürgen Moltmann au început să folosească în această perioadă termenul de „nouă teologie politică” într-un mod nou, înțelegând o teologie a vieții politice prezente, o teologie aplicată, o teologie a libertăților și demnității umane, o teologie post-idealistică și post-iluministă, preocupată de concret și detaliu, nu doar de macrostructuri sociale și principii, o teologie politică ce nu transcende istoria, ci care se circumscrie acesteia.⁵⁵

În mod alternativ, pentru o altă categorie de autori, creștinismul nu poate admite, ca atare, o „teologie

potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente, Il Mulino, Bologna 1992.

⁵⁴ Cf. E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, Kempten-München, 1933, pp. 289-299.

⁵⁵ J. B. Metz, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, edited and translated, with an introduction by J. Matthew Ashley, New York: Paulist Press, 1998, 23—25; apropiat de observațiile lui Metz, Moltmann a explorat și el noile sensuri ale teologiei politice notând că “Political theology, in our opinion, no longer implies only theology and politics, church and state. Rather, responsible theology must become aware of an inherent political dimension in itself and in church life. On the other hand, political theology does not reduce everything to politics (C. Schmitt) nor does it submit theology and the church to the terms and requirements of state policy.” J. Moltmann, “The Cross and Civil Religion”, în *Religion and Political Society* (New York: Harper & Row, 1972), 18–19. The original article, “Political Theology,” appears in *Theology Today* 28 no. 1 (April 1971) 6–23; cf. Arne Rasmussen, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995); Kuno Füssel, *Teologia politica*, în *Die Heissen Eisen von A bis Z*, Johannes Bauer, Verlag, Graz, Austria, it.transl. *Dizionario Teologico*, Cittadela Editrice, Rome, 1974, pp. 736-743.

politică”, deoarece interesul în viața cetății nu poate crea capitole noi în teologie, precum nici interesul teologic nu poate transfera adevărurile religioase în guvernare; de aceea, potrivit lor ar fi mai indicat să se vorbească despre o „metapolitică” teologică, decât de o „teologie politică”.⁵⁶

Înainte de intra în analiza propriu-zisă a teologiei politice a Noului Testament, adică a principiilor teologice pe care creștinii din primul secol se văd chemați să le aplice în gândirea și acțiunea lor socială și politică, ar merita discutat în ce măsură valorile politice și teologice ale unui teolog – sau politician, pot fi condiționate sau generate, într-o anumită măsură, de apartenența acestei persoane la teologia și structurile Bisericii căreia îi aparține sau pe care o simpatizează. De exemplu, este cumva, pentru un creștin Romano-catolic, mai ușor să conceapă ideea unei conduceri centralizate, poate chiar dictatura, ca urmare a faptului că acceptă o conducere centralizată în cadrul Bisericii? Este mai ușor, pentru o persoană din cadrul aceleiași tradiții, să gândească o politică religioasă – bisericească favorabilă claselor exploatare, de tipul experimentului catolic în continentul sud-american prin care s-a încurajat mișcarea de eliberare socială?⁵⁷

⁵⁶ Andreas Marxen, *Das Problem der Analogie zwischen den Seinsstrukturen der grossen Gemeinschaften, dargestellt im engeren Anschluss an die Schriften von Karl Schmitt und Erik Peterson*, Würtzburg, 1938. Conform lui Marxen termenul „metapolitică” ar fi mai potrivit decât termenul „teologie politică”.

⁵⁷ Teologia eliberării sociale este un termen folosit de Gustavo Gutierrez, un preot catolic din Peru, în 1973, prin care înțelegea că Biserica trebuie să se concentreze asupra eliberării oamenilor din sărăcie și de sub exploatare. Teologia eliberării a fost parțial inspirată de Conciliul Vatican 2 și de enciclica papală din 1967, *Populorum progressio*, având multe semne că este o preocupare „de sus în jos” în interiorul Bisericii Romano-catolice (în același timp, ele aduceau o interesantă instabilitate politică în apropierea Americii de Nord). Vizavi de teologia politică și valorile ei (structuri, principii, etc.), se poate observa că aceste țări ale

Ar putea fi, în continuare, mai ușor pentru un politician de tradiție protestantă să înțeleagă sau să sprijine democrația și federalismul, autonomia, subsidiaritatea⁵⁸? În acest context ar fi interesant de discutat ce polarizări există în cadrul modelelor de teologie politică spre care se pot îndrepta cercetătorii din spațiul est-european, precum și modele de organizare socială și politică pe care le poate inspira Ortodoxia răsăriteană.

În ce privește literatura de limbă română, scrierile de teologie politică par orientate mai mult asupra aspectelor istorice ale relației politice dintre stat și Bisericele ortodoxe răsăritene (istoria imperiului Bizantin),⁵⁹ iar în

Americii Latine în care s-a dezvoltat teologia eliberării sociale sunt preponderent catolice (Peru, Brazilia, Uruguay, Argentina, Bolivia, etc.). Printre conducătorii cunoscuți ai acestei mișcări teologice s-au numărat Gutierrez, Leonardo Boff (Brazilia), și Juan L. Segundo (Uruguay). Amploarea mișcării și pierderea controlului asupra ei au făcut ca Vaticanul să îl cenzureze pe Boff în 1985 și să accepte doar o formă moderată a mișcării. De fapt, odată cu această teologie mai apăruse și un alt fenomen secundar: neoprotestantismul care încurajează descentralizarea Bisericii începuse să ia avânt considerabil în America Latină (îndeosebi Bisericele baptiste și pentecostale). Vezi Crowley Michael, „Spiritual Winds over a Cultural Sea: Grass-roots Patterns in Latin America”, *Religion*, vol. 28/3 1998, 257-270. Vezi și David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley, CA: University of California Press, 1990; J. Sépulveda, „El Crecimiento del movimiento Pentecostal en America Latina”, in Carmelo Alvarez (ed.), *Pentecostalismo y Liberacion: Una Experiencia Latino-americano*, San Jose: Costa Rica, 1992, 77.

⁵⁸ Conform papei Ioan Paul II, temelia învățăturii sociale catolice se sprijină pe pietrele de temelie ale demnității umane, solidarității și subsidiarității (*Apostolic Exhortation, Ecclesia in America*, 1999, 55).

⁵⁹ Adrian Gabor, *Biserică și Stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, București: Ed. Bizantină, 2003; idem, *Biserica și Statul în primele patru secole*, Ed. Sofia, București: 2003; Costion Nicolescu, *Teologul în cetate, Părintele Stăniloae în aria politicii*, București: Christiana, 2003; Ovidiu Panaite, „The political theology during the Constantine dynasty. Criteria concerning the church-state relationship for a pluralist society”, teza doctorat, Universitatea

ultimile două secole asupra relației dintre stat și Biserica Ortodoxă Română, asupra relației Bisericii – regim comunist, în secolul 20, și asupra aspectelor prezente ale cooperării stat – Biserica⁶⁰.

În acest context, s-a atras atenția că relația între teologie și politică s-a simțit în România mai ales sub forma identificării Bisericii cu națiunea (un fenomen întâlnit și la sârbi și bulgari, de altfel, și parțial, la ruși).⁶¹ Biserica rămâne a fost legată de stat prin Constituțiile din 1923, 1938, 1991, unde i se consfințește caracterul de „Biserică națională” (Constituțiile din 1866, 1923 și 1938 o proclamau „religiune dominantă a Statului Român” (art. 21), sau, respectiv, „biserică

„Lucian Blaga” – Sibiu, Facultatea de teologie ortodoxă, 2009. Vezi un rezumat în limba engleză, <http://doctorate.ulbsibiu.ro/obj/documents/rez-eng-panaite.pdf>.

⁶⁰ Liviu Stan, *Relațiile dintre Biserică și Stat-studiu istorico-juridic*, in „Ortodoxia”, an IV, 1952, nr. 3-4, iulie - decembrie, pp. 353-461; Ioan Vasile Leb, *Biserică și implicare*, Limes Publ. House, Cluj, 2000; Idem, *Biserica în acțiune*, Limes Publ. House, Cluj, 2001; Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus în *Provincia 2000. Antologie*, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, pp. 158-166; *Teologie și politică de la Sfinții Părinți la Europa Unită*, vol. coord. de Miruna Tătaru Căzăban, Anastasia, București, 2004; *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, volume coordinated by Radu Carp, Anastasia Publ. House, București, 2005; *Gândirea socială a Bisericii*, volume realized and presented by Ioan I. Ică jr. and Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2000; Teodor Baconsky, *Puterea schismei*, Anastasia, București, 2001; Radu Preda, *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere*, Scripta, Cluj, 1999; *Biserică – Stat - Societate - documentația conferinței Academiei Evanghelice Transilvania (AET) în colaborare cu AIDRom*, seria Academia, vol. 1, Sibiu, 2003. Lavinia Stan și Lucian Turcescu, *Religion and Politics in Post-Comunist Romania*, New York, NY: Oxford University Press, 2007;

⁶¹ Daniel Barbu: „Subsidiaritate, democrație creștină și ortodoxie”, *Provincia I*, nr. 5, septembrie 2000, pp. 3-4; reprodus in *Provincia 2000. Antologie*, Editura Pro Europa, Târgu Mureș, 2001, 158-166.

dominantă în Statul român” (art. 22, art. 19), ori chiar „Biserică românească”:

Pare că statutul juridic discriminatoriu de biserică națională este pentru ea indispensabil: ierarhia are absolută nevoie de o nouă confirmare a faptului că Ortodoxia pe care o reprezintă este *o lege, nu o credință* [subl.meă, OB]. Dacă această recunoaștere i se va refuza, Biserica Ortodoxă Română se va simți părăsită de stat⁶²...

Lucrarea de față va încerca să se îndepărteze de subiectele abordate, curent, în literatura politică -teologică de limba română, focalizându-se pe o altă zonă de interes, anume pe teologia politică asociată Noului Testament și primului secol dH.

3.3 Coerența narativă: teologie, politică și psihologie

După cum arată cercetările și analizele, teologia și politica au în comun nu doar elemente de interes și de limbaj, ci și elemente de psihologia relațiilor și a acțiunii umane. Legăturile între teologie și politică se regăsesc, în continuare, și la un nivel mai puțin așteptat, anume la nivelul *narațiunii* și al *coerenței narrative*, două concepte întâlnite de obicei în studiile literare și de psihologie.

În general, în literatură, narațiunea este definită ca expunere, ca relatare a unor fapte; ca povestire, ca formă de expunere specifică genului epic. Sensul cu care este folosită în teologia politică este sensul de ideologie coerentă, de viziune de viață, de construct conceptual, realist sau idealist, de ansamblu de idei și simboluri care se interconectează și care pot comunica unui receptor o concepție globală despre lume și viață, un univers de valori coerente cu care acesta se poate identifica și de

⁶² Barbu: „Subsidiaritate”, 3-4.

unde, în final, își va extrage motivațiile și deciziile de acțiune (un sens întâlnit mai degrabă în studiile de psihologie). Acest al doilea sens s-a impus în a doua jumătate a secolului 20 când, prelucrând anumite abordări din teoria literaturii (cf. J. Derrida), psihologii au afirmat din ce mai mult nevoia unei abordări „narative” a recuperării psihice a unei persoane, adică a capacității sale de a se integra într-o concepție de viață, potrivit căreia își înțelege și organizează episoadele, acțiunile, relatările, înțelegerea despre cauzalitate și despre devenire⁶³.

Pe fondul relativizării și pragmatizării comunicării politice, în general, în lumea partidelor și a programelor politice s-a sesizat, începând din anii 1990, importanța „narațiunii”, a conceptului de ansamblu, de „mit”, pe care liderii îl comunică cetățenilor și prin care cetățenii percep portretul liderilor. Astfel, lideri cum sunt R. Reagan, M. Thatcher, au început să își conceptualizeze și să își „mitizeze” stilul de conducere, tipul de politică, lansând termeni și curente economice și politice sub denumiri sugestive de tip „reaganics” și „thatcherism”. Standardele comunicării publice au început să se bazeze nu doar pe idei și strategii, ci și pe „atmosferă” și etos, pe natura captivantă a epopeii (narațiunii) oferite ascultătorului, cu invitația și promisiunea că și destinul acestuia poate intra în noua aventură, poate fi parte din noul proiect economico-social.

Efectele durabile ale unei astfel de conceptualizări politice și ale creării unor simboluri de tip „logo” publicitar, de „marcă” pentru anumite persoane sau pentru anumite pachete de măsuri politice, în demersul de comunicare a mesajului politic, nu au trecut

⁶³ T.R. Sarbin, „The Narrative as a Root Metaphor for Psychology”, in T.R. Sarbin (ed.) *Narrative Psychology: The Storied Nature of Human Conduct*, New York: Praeger, 1986; Cf. și Sarbin, „The Narrative Quality of Action”, comunicare ținută la Western Psychological Association Convention, Reno, Nevada, April 29, 1989.

neobservate în rândurile opoziției. Astfel, T. Blair și consilierii săi au încercat imitarea și contrarea acestor conceptualizări pentru a aduce partidul laburist la conducere, în 1997, și în felul acesta, s-a ajuns la folosirea ideii de „New Labour” (noul partid laburist, noua viziune laburistă), care înainte de orice explicitare, oferea un cadru văzut ca un cadru progresist, un nou context, o atitudine dinamică de decodificare a demersului politic.⁶⁴ Într-un mod similar, B.H. Obama și-a bazat și el campania electorală pe ideea schimbării societății, idee ilustrată prin sloganul „Change!”, precum și pe afirmarea posibilității depline a unei astfel de schimbări, a oportunității ei, în care scop s-a folosit un alt slogan, extrem de pozitiv și dinamic: „Yes, we can!” („da, noi putem!”). Seria simbolurilor imagistice nu s-a oprit aici: deoarece s-a dorit maximizarea efectului publicistic în cadrul tinerilor consumatori de internet și rețele de socializare de tip HI5 sau Facebook, or Twitter, s-a recurs la folosirea de numeroase spoturi publicitare, foto-montaje, comercializare de căni, tricouri, și alte tipuri de souveniruri, de *memorabilia*. Tehnica aceasta nu a trecut neobservată nici pe malurile Dâmboviței și, astfel, politicienii au invadat masiv lumea blogurilor și a rețelelor de socializare pe internet, ca factor activ și alternativ de comunicare a mesajului politic. Bătălia aceasta a fost la fel de importantă ca și cea dusă în cadrul principalelor mijloace mass-media, cum sunt ziarele, radioul și programele tv.

În toate aceste situații, nu s-a urmărit doar prezentarea unei persoane, a unui candidat, ci prezentarea și promovarea unui *psuche* (a unei stări mintale, sufletești), a unei concepții, a unui mit, a unei imagini. Acest fel de „poveste” este narațiunea despre care s-a discutat mai sus, o narațiune înțelească ca ideologie, ca etos, în calitate de cheie hermeneutică și de

⁶⁴ P. Osborne, *The Rise of Political Lying*, London: Free Press, 2005.

cadru hermeneutic pentru un discurs dat. În această accepțiune, narațiunea este un cadru psihologic, o istorisire idealizată, aproape mitică, ce este furnizată populației, astfel încât aceasta să se identifice cu ea și de unde, în final, să își derive idealul, planul de acțiune. Narațiune este aici înțeleasă ca simbolistică, ori imagistică, ori coerență psihologică ideală, a discursului de valori.

Din acest punct de vedere, se poate observa că teologia biblică este, și ea, narativă prin excelență. Astfel, Israelul modern își susține dreptul istoric de a poseda teritoriul său palestinian, prin apelul la narațiunea biblică a chemării lui Avraam de către Dumnezeu, ca să vină și să locuiască în Canaan. Această narațiune funcționează ca un simbol ideologic, ca o istorie de drept divin cu care evreii contemporani se pot identifica, cu care se poate activa comportamentul lor patriotic, sau cu care pot fi exacerbate manifestările de tip naționalist.

Într-un alt exemplu de imagologie narativă, eliberarea de sub jugul filistenilor, prin conducerea lui Samson, a creat un simbol național extrem de puternic. Simbolul lui Samson, un fel de Heracles evreu – sau de Odysseu (Ulise) evreu, a devenit sursa unei ideologii extrem de influente în lupta împotriva oricărei ocupații, așa cum, pe de altă parte, a devenit și parabolă etică. Paradigmele eliberării includ, bineînțeles, istoriile unor personaje ca Moise, Ghedeon, precum și pe cele ale regalității victorioase, ale expansiunii împărăției – văzută ca împărăție a lui Iahveh, între care se numără viețile și portretele unor regi vestiți ai antichității evreiești, cum sunt David, Solomon, Iosia, etc.

În cadrul tradiției culturale europene operează, de fapt, un număr destul de mare de asemenea paradigme biblice. De exemplu, o paradigmă ilustrată la nivel popular românesc de zicala „buturuga mică răstoarnă carul mare” este ilustrată cu mult succes, la nivel cult, de paradigma confruntării inegale, dar victorioase, dintre

David și Goliat; într-un alt exemplu biblic, relatarea despre trădarea lui Hristos de către Iuda, furnizează paradigma clasică a trădării printr-un prieten; tot așa, narațiunea despre Moise și plecarea din Egipt a poporului Israel, a furnizat paradigma conducerii de succes, cu viziune, în ciuda dificultăților, și cu aprobare (chemare) divină. Verificarea autenticității și conformității esențiale este ilustrată prin istorisirea despre testarea efraimiților fugari cu parola ȘIBOLET, pe care nu o puteau pronunța ca restul evreilor și o rosteau SIBOLET (Jud. 12:5-7). O altă formulă uzitată în același sens al stabilirea veridicității este referința la „vocea adevărată a lui Iacov”, o referire la faptul că patriarhul Iacov s-a dat drept fratele său, Esau, iar părintele lor, Isaac, nevăzător din cauza bătrâneții, fiind în dubiu, a dat glas celebrei dileme: „Glasul este glasul lui Iacov, dar mâinile sunt mâinile lui Esau” (Gen. 27:22). Lista exemplelor poate continua cu ușurință.

Credința creștină, astfel, nu este construită în jurul unor precepte lansate de vreun strălucit teoretician sau profet, ci ea este legată de dramatismul unor vieți complete, impresionante, prin care Dumnezeu s-a revelat, de anumite persoane și vieți remarcabile, încercate cu necazuri și suferință, dar adesea și răsplătite cu împliniri deosebite, iar în final, cu recunoaștere divină; dintre ele, bineînțeles, se remarcă în mod fundamental viața inegalabilă, de la naștere (întrupare) la pătimirea pe cruce, de la suferință și până la victoria învierii și înălțării la ceruri, a Mântuitorului Isus Hristos.

Ca paradigmă, viața lui Isus prezintă multe elemente devenite esențiale pentru psyche-ul sau ethos-ul politic european, pentru cultura de tip european, cum ar fi legătura profetică dintre trecut și viitor (tema împlinirii profețiilor, a unui viitor bazat pe profețiile mesianice și pe mesajul Apocalipsei); tema copilului providențial (nașterea lui Isus, afirmarea precocității sale - Isus la 12

ani în Templu, confirmarea la botez, la Muntele Schimbării la față, etc); tema liderului însoțit de ucenici (12 apostoli, 70-72 de ucenici, de cei vindecați și deveniți recunoscători etc.); tema trădării și singurătății; tema crucii și a suferinței sacrificiale care îi mântuiește pe alții; tema învierii, a victoriei finale. În timp ce, așa cum nu o dată au afirmat teologii, forța clasică a creștinismului este împlinirea unei relații de credință cu Isus, mântuitorul cel viu de-a pururi, glorificat la dreapta Tatălui, se observă că la nivel discursiv, cultural, nimeni nu poate nega importanța paradigmatică a vieții lui, a acestei „narațiuni” ideale, în coerența căreia se întretese coerența destinelor individuale și colective ale oamenilor, împreună cu destinul întregului Univers.

Pe ansamblu, seria paradigmelor relevante din Vechiul Testament și din Noul Testament realizează o tranziție majoră între arhetip și eschatip, conturând așteptările eschatologice ale omenirii.⁶⁵

Teologia biblică are o conexiune directă, așadar, cu gândirea politică, prin importanța paradigmelor, a narațiunii integratoare, a constructului ideologic și teologic care își invită cititorul să opteze pentru el, să se identifice cu el. Teoria politicii nu poate face abstracție de teologie și de narațiunile ei biblice, pentru că aici se regăsesc simbolurile fundamentale ale propriului discurs european, de tradiție creștină.

3.4 Conținutul politic al teologiei NT

Teologia politică a Noului Testament ar putea folosi, astfel, etosul biblic ca să medieze și să recreeze rețeaua relațiilor dintre cetatea lui Dumnezeu și cetatea lumii, atât pentru scopul conviețuirii în *saeculum*, cât și pentru motivul unei mărturii cât mai vii despre esența

⁶⁵ Corin Braga, *De la arhetip la anarhetip*, Polirom: Iași, 2009.

împărăției lui Dumnezeu. Ea ar încerca, în același timp, nu doar să găsească răspunsuri pentru nevoile și interesele individuale, private, cât să le ia în calcul pe acestea alături de cele generale ale comunității. J.B. Metz notează, astfel, că „promisiunile centrale ale domniei lui Dumnezeu privitoare la libertate, pace, dreptate, împăcare, nu pot fi reduse în mod radical la nivelul unor interese private. Ele nu pot fi în întregime interiorizate și spiritualizate ca dorințe personale după pace și libertate”.⁶⁶ Cu alte cuvinte, teologia politică încearcă să readucă în atenție perspectiva divină asupra relației dintre interesul privat și cel colectiv, încercând o sinteză între *oikos* (casa) și *polis* (cetatea), ceea ce este văzut ca una din slujirile și chemările remarcabile ale *ekkleșiei*, ale Bisericii.⁶⁷ Complexul hibrid *oikos-polis* reprezintă o reșezare a intereselor și principiilor, în concordanță cu voința divină și perspectivele eschatologice divine. În acest cadru se redefinesc responsabilitățile bărbaților și femeilor, ale părinților și copiilor, ale patronilor și angajaților, ale conducătorilor și ale celor conduși, concepția despre viitor (eschatologia), etc., toate reprezentând teme importante ale Noului Testament.

Printre subiectele majore ce vor fi luate în considerare în cadrul acestui studiu de teologie politică a Noului Testament se numără, astfel, tema poporului lui Dumnezeu (antropologie biblică, teologia despre Israel ca popor al Dumnezeu; teologia despre Biserică - *ekkleșia*, văzută ca nou popor al lui Dumnezeu); importanța cetății și a capitalei (Ierusalim, *polis* și *metropolis*, teologia cetății și a capitalei); geografia ideologică și împărăția divină (*basileia tou theou*, *imperium*; viziunea despre imperiu și gândirea apocaliptică; monarhie, judecători,

⁶⁶ Metz, „Political Theology”, 36.

⁶⁷ Bernd Wannewetsch, „The Political Worship of the Church. A Critical and Empowering Practice”, *Modern Theology* 12 (1996) 269-299.

păstori); relațiile sociale-economice în societate și în familie (relații săraci – bogați; angajați - patroni, soț-soție, părinți-copii; coduri de laudă și onoare; relații ierarhice; ; relația între stat și cetățenii creștini); relația dintre eschatologie și ideologie (speranța în înviere și comportamentul social; curajul mesianic și implicarea politică); relația dintre evanghelie și mărturia socială (creștinul și societatea păgână; tema confruntărilor și tema mărturiei).

În esență, întrebarea la care dorește să răspundă această analiză a teologiei politice a Noului Testament este în ce măsură principiile teologice ale Noului Testament conțin concepte politice de care poate ține seama Biserica astăzi, sau creștinii implicați în politică, pentru a înțelege rolul comunităților creștine în stat, în lumea pluralistă prezentă, pentru a fi activi și eficienți în acest rol. În cuvintele lui Bretherton, pentru a avea o Biserică activă și eficientă sunt importante relațiile dintre creștinism, identitate și localizare spațio-temporală, precum și relațiile dintre Biserică, societate civilă, piață, și stat.⁶⁸ Sau, este important cum va putea să acționeze Biserica, pe baza acestor principii, așa încât să medieze și să negocieze o viață comună cu celelalte componente ne-creștine ale societății, în raport cu statul și cu piața, intervenind prin implicare ecclesială specifică.⁶⁹ Biserica nu are nevoie să se identifice cu un sistem politic specific (cum, de exemplu, argumentau Jacques Maritain, Reinhold Niebuhr și alții, la mijocul secolului 20, că există o compatibilitate evidentă între democrația liberală și creștinism, precum și o incompatibilitate clară între creștinism și totalitarism ori între creștinism și liberalismul secular).⁷⁰ Biserica ar trebui să aibe propria ei viziune despre rezolvarea problemelor sociale și politice (S. Hauerwas).

⁶⁸ Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 1.

⁶⁹ Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 17.

⁷⁰ Bretherton, *Christianity & Contemporary Politics*, 16-17.

De fapt, aceasta este și imaginea Bisericii în Noul Testament. Biserica primară se vede parte a unui imperiu uriaș, păgân – ca și Israelul, altădată, în diversele sale exiluri în cetățile și împărățiile păgâne ale lumii etape ale șirurilor sale de exiluri (în Egipt, în Babilon, în Ninive, sub persani, sub sirieni și sub romani)

S-ar putea, din acest punct de vedere, să se observe că în ciuda vehiculării intense, în ultimile decenii, a ideii că societatea se îndreaptă ireversibil spre secularizare, să se constate că în prezent se trăiește la fel de intens religios, ca oricând altcândva în istorie, și că societatea prezintă un tablou pluralist, aproape de cel al lumii din primul secol dH.⁷¹ Compatibilitatea dintre concepția Noului Testament și lumea contemporană s-ar putea, așadar, să fie mult mai mare decât s-ar întrezări la prima vedere.

Conținutul teologic al NT (cu învățătura sa despre Trinitate, creație, hristologie, ispășire, spirit, Biserică, escatologie) are implicații politice importante (învățătura despre Trinitate sugerează modele de conducere, de divizare și raportare a puterii, valori etice, paradigme de organizare; informațiile despre creație conferă valoare și identitate omului, lumii înconjurătoare; învățăturile despre hristologie vorbesc despre implicarea divinității în lumea creată prin întruparea Fiului lui Dumnezeu ca om, Isus Hristos, reprojecțază destinul umanității și al lumii create, redimensionează noțiunea de slujire, de jertfă; cele despre ispășire – mântuire prin jertfa salvatoare a Mântuitorului, aduc concepte majore despre cauza răului, despre starea prezentă a umanității și perspectivele de viitor; înțelegerea lumii spirituale vizavi de lumea materială descrie un spațiu mai larg pentru definirea vieții, în general, și a valorilor umane, în special; învățătura despre Biserică – despre omenirea

⁷¹ P.L. Berger (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999; R. Star, „Secularization, RIP”, *Sociology of Religion*, 1999, 60.3, 249-273 (Secularizarea? – odihnească-se în pace... RIP, Rest In Peace).

salvată organizată în Împărăția lui Dumnezeu și în Biserică (împreună cu Israel) redefinește paradigmele corporatiste ale umanității, viața socială, teologia națiunilor; în fine, cele despre eschatologie – viziunea despre viitor și drumul spre acest viitor, remodelează valorile și atitudinile etice și politice ale prezentului, în funcție de felul de viitor așteptat).

3.5 Problema formei și a fondului în teologia politică

Studiul teologiei politice a Noului Testament este interesant și din alt punct de vedere. El atrage atenția că teoriile politice dezvoltate în lumea vestică, valorile democratice, doctrinele politice în asamblul lor, pot fi adoptate și folosite în unele state ca un fel de „formă fără fond”, anume acolo unde nu există un fundament tradițional creștin al filosofiei politice. Întrucât teologicul impregnează mai bine socialul decât politicul, se poate spune că teologicul este cel care formează prima bază ideologică pentru gândirea politică.

Se realizează astfel ideea că, pentru a promova politici comune la nivel global, este necesar să se asigure un fond de dialog teologic și filosofic preliminar. Studiul teologiei politice a NT furnizează, astfel, și o bază pentru cunoașterea, prin paralelism, a altor fundamente politice, a altor teologii politice, bazate pe alte fundamente teologice, necreștine.

Deși până aici a fost amintit numai creștinismul, trebuie spus că, în principiu, se poate face o teologie politică și din perspectiva iudaismului, a islamului, a budismului, a hinduismului, etc., din perspectiva fiecărei religii care și-a împlinit dezvoltarea și viața de închinare cu cea de organizare a societății. Cel puțin la nivelul iudaismului și al islamului există numeroase studii punctuale de teologie politică. Se poate pune, în același timp, și întrebarea în ce măsură teologiile politice de tip

islamic sau hindus pot favoriza, și ele, anumite linii politice, anumite perspective statale, etice, etnice, sociale, etc., și în ce măsură existența a unor diverse teologii politice poate fi o bază pentru o teorie politică globală.⁷²

În ce privește lucrarea de față, ea se orientează în mod clar pe analiza teologiei biblice a Noului Testament, o perspectivă de tradiție creștină declarată.

Ca metodă, se va analiza mai întâi contextul politic și social al lumii Noului Testament (iudaic, greco-roman; creștin timpuriu), cu parcurgerea textelor semnificative din NT și a unor pagini de literatură secundară. Apoi, analiza va continua îmbinând perspectivele sincronice (comparații între culturile antice majore și mesajul creștin) și a celor diacronice (perceperea nuanțelor teologice dezvoltate în timp, în cadrul gândirii creștine timpurii). Perioada generală avută în vedere acoperă anii 150 îH – 150 dH.

⁷² De exemplu, conform P.O. Espejo, în ciuda observării unui anume paralelism între științele juridice și politice și cele teologice, din punct de vedere istoric și structural (ceea ce s-ar putea numi structuralism politic; theological structuralism), acest paralelism nu este esențial, ci mai degrabă unul funcțional. În al doilea rând, paralelismul dintre cele două s-ar datora presupuzițiilor comune, adică folosirii, în aria de civilizație de tip european, iudeo-creștin, a unui concept de „ordine” similar celui folosit în teologie (theological ordering). Cu alte cuvinte, dacă s-ar adopta alte convenții despre ordinea socială, ideologică, economică, s-ar ajunge la alte teorii politice, care nu mai sunt la fel de teologice ca cele actuale, prezente. Astfel de afirmații nu probează însă decât că teologia politică merită studiată din punct de vedere al fundamentelor gândirii teologice europene, ca parte din moștenirea acestei civilizații și poate fi mai puțin clară, sau diferită, pentru teoriile politice născute în contextul altui tip de gândire. Cf. P. O. Espejo, „Does Political Theology Entail Decisionism? On the Relation of the concept of Sovereignty to different conceptions of God in Christianity”, Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Hyatt Regency Chicago and the Sheraton Chicago Hotel and Towers, Chicago, IL; 30 August, 2007; <http://www.allacademic.com>, 24.01.2010.

Capitolul 4. Repere apocaliptice: Legământul

Teologiile Vechiului și Noului Testament au în comun câteva concepte majore care își au originea în istoria antică și prezintă numeroase corespondențe cu civilizațiile vechi din Orientul apropiat. Printre ele poate fi amintit tiparul alianțelor politice (tiparul covenantal), deoarece conceptul de legământ stă la baza relațiilor economice și politice orientale și, de asemeni, și la baza teologiei care descrie relația dintre om – Dumnezeu. Conceptul de legământ este unul cuprinzător deoarece, dacă are anvergură globală, universală, atunci are și dimensiuni și semnificații apocaliptice.

Alături de teologia și conotațiile politice ale legământului, s-a dezvoltat și o serie de simboluri specifice, asociate, cum ar fi pentru Israel, în Vechiul Testament: țara – teritoriul, circumcizia (semnul legământului), Tora – adică Legea (sau Scriptura, în general); iar pentru creștini: botezul, euharistia, Scriptura integrală (Vechiul și Noul Testament). La acestea se pot adăuga diverse discuții și perspective istorice bazate pe noțiunile de revelație și drept divin.

4.1 Importanța Legământului

Destul de devreme în istorie, s-a observat că pentru o eficientă și responsabilă organizare a societății este esențială ideea de legământ sau de alianță – ori de testament. Angajarea persoanei umane sau a comunităților în relații bazate pe legământ este o caracteristică majoră a umanității care se întâlnește la diverse niveluri, în căsătorie, în relații economice, în viața religioasă, în relațiile politice.

La nivel politic, legământul reprezenta, cel mai adesea, o înțelegere între un suzeran și un vasal (deși nu este exclusă în nici un fel înțelegerea dintre egali), cu stipularea responsabilităților fiecărei părți și cu întărirea acestor îndatoriri prin jurăminte de maximă tărie (unele implicau pedepse aspre sau intervenții divine, pierderi grele sau chiar moartea, în caz de nerespectare).⁷³

Structura unui legământ în Orientul Apropiat este bine ilustrată în documentele hittite din mileniul doi îH, iar în Biblie, în legământul dintre divinitate și poporul Israel, mijlocit de Moise pe muntele Sinai din deșertul Arabiei (cf. Deuteronom 11); de asemeni, este destul de bine ilustrat și în cazul altor legăminte biblice cum ar fi legământul lui Dumnezeu cu Noe, cu Avraam, Isaac, Iacov, cu David, etc. Legământul politic antic avea, în esență, următoarele părți:⁷⁴

1. **Preambul** – precizarea participanților
2. **Prolog** – prezentarea subiectului, a relației majore aflate în discuție
3. **Condiții** – legi, reguli, coduri de comportament
4. **Anexe și clauze secundare** – locul și modul în care va fi păstrat actul legământului; referințe generale
5. **Martori** – notați pentru a da autoritate actului; adesea aici erau incluse diverse zeități.⁷⁵

⁷³ Studiile lui M.G. Kline (1922-2007) au fost hotărâtoare în această privință, cf. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1972, 2nd ed., rev. 1975, 1989; idem, *Kingdom Prologue. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, South Hamilton, MA: Wipf and Stock; vol.1; 1981; vol.2: 1983; vol.3, 1986; J. Bright, *A History of Israel* (London: SCM, 1991), 148-162; J. Gilbert și R. Girard, „Legământ”, în X. Leon-Dufour et al (eds), *Vocabular de teologie biblica* (București: Ed. Arh. R-C, 2001), 356-362; Vezi și „covenant”, în L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 176-178.

⁷⁴ Bright, *History*, 150-151.

6. **Sanctiuni** – binecuvântări și blesteme (invocarea divinului și a magiei, pentru a impune actul semnat prin atractivitatea răsplătirii sau de teama pedepsei)

7. **Semnare solemnă și jurămintă**

8. **Contra-măsuri politice** (acțiuni militare, pedepse)

Aceste elemente se regăsesc parțial în diverse texte biblice, mai ales în cartea Deuteronom, după cum urmează:

Preambul (cf Deut. 1:1-4)

Prolog istoric (cf. Deut. 1:5-3:29)

Condiții (cf. Deut. 4-26)

Anexe și clauze (cf. Deut. 27)

Sanctiuni: blesteme și binecuvântări (cf. Deut. 28; 31-34).

Conform detaliilor de mai sus, este interesant că în descrierea legăturii între divinitate și om Biblia se folosește de un limbaj comun cu cel al vieții politice. În acest context se poate pune întrebarea dacă autoritatea divină este înțeleasă în termeni politici de către om, la nivelul la care se află acesta, și dacă Dumnezeu folosește astfel de paradigme vorbindu-i pe înțelesul său, sau dacă nu cumva folosirea acestui limbaj face parte dintr-o concepție mai largă de construcție comună politică și socială, teologică, a relațiilor, sursa concepției fiind divinitatea însăși (a fost acest limbaj inspirat de divinitate tocmai în vederea modelării sociale a existenței omului, sau a fost adoptat avându-se în vedere că acesta va fi un limbaj accesibil, din cauza tipului de relații sociale pe care omul este dispus și capabil să le stabilească? Este în acest caz noțiunea de legământ, o

⁷⁵ Listele de zeități – martor lipsesc din toate legămintele din Biblie. Totuși, sunt invocate ca martori cerul și pământul (Deut. 4:26, 30:19); Dumnezeu este luat ca martor la legământul dintre Ionatan și David (1 Samuel 20.12), sau de Pavel, înaintea corintenilor (2 Cor. 1:23).

noțiune care reflectă de fapt chiar ființa divină, modul de desfășurare a existenței divine în Sf. Treime, iar lumea umană se folosește de noțiune din cauză că, în mod fundamental, ea a fost făcută după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, sau este o evidență a unei adaptări divine la o realitate umană?).⁷⁶

În general, se poate vorbi despre două tipuri de legăminte, de tip obligatoriu (ca legământul Legii, pe muntele Sinai, mediat de Moise între Dumnezeu și Israel), și legământ bazat pe făgăduințe (cum ar fi, de exemplu, legământul între Dumnezeu și Avraam, sau între Dumnezeu și David).⁷⁷

Teologia covenantală împarte marile legăminte ale divinității cu omenirea, din Biblie în trei mari categorii teologice (care nu apar explicit în Biblie, ci sunt clasificate ca atare de teologi):

- a. Legământul Mântuirii (Pactum Salutis)
- b. Legământul Faptelor (Foedus Operum)
- c. Legământul Harului - Grației (Foedus Gratiae)

Conform acestei teologii, Dumnezeu a stabilit două serii de legăminte în vederea mântuirii neamului omenesc, un legământ în sânul Sfintei Treimi, din eternitate, privitor la întrupare și Cruce, și un altă serie

⁷⁶ Teologia covenantală este o teologie complexă, dezvoltată de mulți teologi protestanți, mai cu seamă din cadrul Bisericii Reformate, Prezbiteriene, Metodiste, și o parte din Bisericile Baptiste, cf. Cornelius Van Til „Covenant Theology”, în L. A. Loetscher (ed.), *The New Schaff-Herzog Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, Grand Rapids, MI: Baker, 1955; Mark V. Karlberg, *Covenant Theology in Reformed Perspective. Collected essays and book reviews in historical, biblical, and systematic theology*, Wipf & Stock Publishers, 2000, etc.

⁷⁷ M. Weinfeld, „The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient near East”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 90.2, (1970), 184-203. Pentru Weinfeld, legământul cu David, aparține clasei legămintelor bazate pe făgăduințe, sub-clasa legămintelor de donație regală (donație de titlu, proprietate, etc.).

de legăminte, cu oamenii, cele două tipuri de legăminte fiind în legătură unul cu celălalt.

Legământul mântuirii ar cuprinde primul legământ, cel etern, din interiorul Sfintei Treimi (Filipeni 2:5-11; Apocalipsa 5:9-10; Ps. 110).

Legământul faptelor – sau legământul creației, ar cuprinde legământul din Eden, între Dumnezeu și Adam, ca reprezentant al omenirii (Gen. 2-3; Romani 5:12-21), și a fost încălcat de Adam și Eva.

Legământul harului începe seria de legăminte care vorbesc despre răscumpărarea și restaurarea omenirii, prin intervenție divină, și are drept prim legământ care aduce promisiunea mântuirii către Adam și Eva, și către întreaga omenire (Geneza 3:15; cf. Osea 6:7; Ieremia 31:35-36; 33:20-26). Lor le este promisă venirea Seminței care va zdrobi capul șarpelui, adică a lui Mesia (Hristos).

Legămintele care îi urmează, în aceeași categorie sunt: Legământul noahic (Geneza 9; semn – curcubeul); legământul avraamic (Geneza 15); legământul Mozaic (Legea de pe Sinai, Exod 19-24); legământul palestinian (referitor la țară, o prelungire a legământului sinaitic, Deuteronom 30:1-10); legământul davidic (2 Samuel 7; despre dinastia lui David și venirea lui Mesia din această dinastie); legământul cel nou, universal (promis în Ieremia 31:33-34; Isaia 49:8; și la care face aluzie Isus, în Cina cea de Taină). Acest ultim legământ este și baza intitulării corpusului apostolic de scrieri despre Isus și Biserică, Noul Testament, adică Noul Legământ al lui Dumnezeu cu oamenii, prin sângele (jertfa) lui Hristos (evr. *berit*; gr. *diatheke*; lat.: *testamentum*; cf. Epistola către Evrei 8-10).⁷⁸

⁷⁸ Teologia covenantală este contrapusă, adesea, teologiei dispensanționaliste, atunci când se discută felul în care Biserica devine, după Israel și în locul poporului Israel, noul popor al lui Dumnezeu, în care de fapt, prin generalizare, respectiv, particularizare, se cuprinde însuși Israel. Dar tratarea acestei probleme iese din cadrul strict al teologiei politice a Noului Testament.

Așa cum s-a văzut, legămintelor din Vechiul Testament este foarte mare: legăminte între divinitate și poporul Israel (legământul de pe Sinai); între divinitate și rege (legămintele cu David, cu Solomon etc.); între divinitate și preoți sau profeți (legământul cu profetul Ieremia); între divinitate și diverse persoane individuale (legămintele între Dumnezeu și strămoșii evreilor, patriarhii Avraam, Isaac, Iacov; precum și cel încheiat cu Cain); între divinitate și omenire, în general (legămintele cu Adam, Noe; legământul prin Hristos).

Importanța legământului biblic pentru gândirea religioasă, dar și cea politică, pentru sublinierea nevoiei de legi (*nomos*) pentru societatea omenească, și a centralității comportamentului responsabil, atât la nivel individual, cât și la nivel colectiv, de comunitate, nu poate fi subestimată de nici un cercetător atent al teologiei, științelor sociale sau ale celor politice.⁷⁹

4.2 Simbolurile legământului

Odată cu instituirea legămintelor au apărut și simbolurile lor, care au deschis un capitol important în imagistica teologică și politică a Vechiului Testament și a Noului Testament. Astfel, între aceste imagini se pot număra conceptul și simbolul țării, ca atare (de exemplu, țara promisă, Canaanul), ilustrat prin diverse imagini asociate: strugurii și vița de vie, smochinul, măslinul, laptele și mierea (ca simboluri ale fertilității țării, ale bogăției ei), Iordanul și grădina pământurilor de lângă el;

⁷⁹ Cf. seria de 4 volume a lui D. J. Elazar, *The Covenant Tradition in Politics*. Volum 1: *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions* (1995); Volum 2: *Covenant and Commonwealth: From Christian Separation through the Protestant Reformation* (1996). Volum 3: *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy* (1998); Volum 4: *Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy* (1999), publicate în Piscataway, NJ: Transaction Publishers, Rutgers University.

Calea sau drumul prin pustie, care conduce în țara promisă. În imaginile următoare se pot vedea o parte din aceste simboluri:



Monede iudaice, cu strugure și palmier, sec. 1-2



Monede iudaice cu simbolul crinului, sec. 1-2



Piatră funerară antică, cu simbolul stelei lui David, sec. 1-2

Importante sunt, apoi, semnele legământului mozaic sau sinaitic, care premerg semnele legământului creștin: semnul circumciziei; jertfa (semnul sângelui vărsat și ispășitor); ținerea sărbătorilor – a sabatului (sau a sabatelor), păstrarea și studierea Torei (tablele Legii erau păstrate în *chivot*, în cortul întâlnirii, iar mai târziu în Templu, alături de toiagul lui Aaron și câteva mostre

de mannah, hrana evreilor dată de Dumnezeu în pelerinajul prin pustie, vreme de 40 de ani). La aceste simboluri se adaugă, mai târziu și simbolul Templului, al Sionului (muntele pe care se află Ierusalimul), al fortăreței Sionului), al Ierusalimului propriu-zis.



Simbolul arcei legământului (chivotul)



Monede cu simbolul templului din Ierusalim, sec. 1-2



Fațada templului, așa cum se deduce din monede

Țara simboliza spațiul acordat pentru viațuire unui popor, în particular lui Israel, ceea ce reprezintă o reluare la scară mai joasă a ideii edenice de pământ dat oamenilor în lucru și în administrare. Conceptul „țării”

conține în el nu doar hotare politice și autoritate divină, ori o recapitulare a temei Edenului, dar și o anunțare a viitorului, adică a timpului când tot pământul va fi plin de cunoașterea de Dumnezeu și sub domnia păcii și a armoniei (adică aici arhetipul devine eschatip, adică trecutul impune un simbol pentru viitor, cf. amintirea idilică a Edenului, promisiunile către patriarhi, vestirea venirii lui Mesia, a epocii „de aur” a omenirii, cf. Isaia). Arhetipul țării admite și imagini ale restaurării finale (eschatipuri): Edenul restaurat (sau paradisul, de asemeni sub forma unei grădini; în Apocalipsa însă lumea nouă este mai mult decât o restaurare a Edenului, ea implică o transfigurare a cosmosului, apariția unui cer nou și a unui pământ nou); țara și pustia restaurată; cetatea restaurată (Ierusalimul restaurat, Templul restaurat; Ierusalimul ceresc – în Evrei, Apocalipsa; se poate observa, de asemeni, prin contrast, că în Apocalipsa, Ierusalimul ceresc nu are Templu, deoarece prezența divină directă este suficientă pentru funcționarea unei relații vii între om și divinitate).

4.3 Exercițarea puterii politice : regimul politic

Lista de simboluri sau imagini caracteristice legământului poate continua și cu alte imagini asociate. De primă importanță este imaginea lui Mesia, Unsul (în NT: Hristos), ca reprezentant și conducător confirmat de Dumnezeu. Profețiile mesianice au o pondere mare în scrierile evreiești, identitatea lui Mesia fiind discutată pe diverse planuri: el are funcție profetică, preotească și regală; este o persoană centrală în istoria omenirii, dar poate avea diverse chipuri istorice prefiguratoare: poporul Israel, judecătorii, profeții și preoții săi, regii lui Israel și Iuda, chiar și unii regi păgâni (de exemplu, regele persan Cirus, Isaia 44:28).

Conducerea țării printr-un regim de inspirație divină a avut loc și în perioada judecătorilor (1450-1050 îH; cf. cartea Judecători; ultimul judecător este Samuel), subînțelegându-se că peste judecători domnește însuși Dumnezeu. Perioada aceasta este însă urmată de perioada monarhiei, primii regi fiind Saul, David, Solomon, Roboam, după care urmează divizarea în două a statului israelit, în Israel, la nord, și Iuda, în sud, fiecare cu linia sa regală. În mod interesant, sistemul politic al monarhiei, deși a fost inspirat din viața politică a popoarelor păgâne (pe care evreii doreau să îi imite), ajunge însă să revitalizeze în gândirea religioasă imaginea lui Dumnezeu ca monarh suprem și să o genereze pe cea a lui Mesia, înțeles ca rege eliberator, mult așteptat și profetizat.

În NT, dincolo de orice prefigurări, Mesia central, unic, este mântuitorul Isus Hristos care, într-adevăr, adună mai multe oficii (de preot, profet și rege) și este Fiul Divin.

Relația între divinitate și poporul ales se exprimă apoi și printr-o relație aparte între Dumnezeu și capitală, care amintește de ideea legăturii între divinitate și teritoriu, sau între divinitate și comunitatea care i se închină, la popoarele păgâne (cf. zeul Marduk și capitala Babilon, la babilonieni; Zeus și Roma, la romani; zeul Dagon și capitala Asdod, la filistenii, cf. 1 Sam. 5.2-5, Jud. 16.23-24; Iahveh și Ierusalim, sau Iahveh – Baal și Samaria (aici, într-o formă de religie mozaică sincretistă, Iahveh era reprezentat printr-un taur, care era simbolul lui Baal, și care amintea și de boul Apis din Egipt; fascinația lui Israel cu închinarea la acest simbol al puterii și fertilității s-a manifestat și în pustia Sinai, când preotul Aaron, fratele lui Moise, le-a făcut un taur aurit și l-a prezentat ca fiind Dumnezeul puternic care i-a scos din Egipt), sau zeul Rimon și capitala Damasc, la sirieni, cf. 2 Regi 5.18, etc.).



Zeul egiptean Apis, împrumutat ca simbol al lui Yahweh, la evrei

Într-o formă mai dezvoltată, teologia puterii politice cuprinde câteva repere de bază, cum ar fi (a) definirea centrului puterii, (b) definirea doctrinei puterii, (c) definirea viziunii de expansiune în timp și spațiu a puterii, și (d) precizarea simbolurilor care ilustrează și reprezintă puterea (o ideologie adusă la exprimare practică).

Astfel, din punct de vedere teologic **centrul puterii** în societate, în univers, în istorie, este divinitatea. Ea delegea oamenilor puterea cetății (a polisului), prin mandat general sau prin mandat individual (de exemplu, regilor: Saul, David, Solomon; Cyrus, Darius, Ahașveros, ca exemple biblice de regi persani care duc la îndeplinire un mandat divin, în mod conștient sau nu; Nebucadnețar, Belșațar, ca exemple de regi babilonieni care primesc și ei, sau li se refuză, respectiv, puterea din partea zeului suprem etc.).

În al doilea rând, **doctrina puterii** derivă din poziția deținătorilor puterii ca păstrători ai revelației, de păzitori ai Legii. Regii sau preoții, în consonanță sau în competiție, sunt educați spre a deveni lideri care meditează la Legea Domnului, care o promovează în popor, și care împart dreptatea (cf. David, Solomon, Iosia

etc.). Astfel, Biblia conține manuale de educație politică și teologică pentru preoți și regi, sau profeți, și pentru popor în general: Pentateuhul, 1-2 Cronici, 1-2 Împărați, și în mod deosebit, pentru regi, Eclesiastul, Psalmii, și cartea Proverbelor, cărțile Neemia, Ezra, Daniel.

Metodele de expansiune a puterii includ politica militară și religioasă, filosofia istoriei din trecut până în viitorul îndepărtat, precum și apelul la intervenția divină (cf. 2 Împ. 18:19-37, în special v. 22, cuvântarea generalului asirian Rabșache la atacul Ierusalimului; cf. și textul paralel din Isaia 36:1-20, cu precădere v. 7 și 10; aici generalul sirian afirmă în auzul poporului: „Domnul mi-a zis: Suie-te împotriva țării acesteia, și nimicește-o!”; iar mai devreme, tot el interpretase tendențios politica de reformă religioasă a lui Ezechia, invocând faptul că Dumnezeu i-ar fi părăsit pe evrei tocmai pentru că Ezechia renunțase la altarele și jertfele de pe dealuri – care, de altfel, erau niște altare păgâne).

În mod particular, Israel nu are mandat imperial din partea divinității. El își păzește țara, în cadrul legământului, și îl așteaptă pe Mesia, care e adevărat, va trebui să fie nu doar Mesia al lui Israel, ci al întregii omeniri (cum apare din viziunile universaliste ale lui Isaia, Ieremia, Ezechia). În paradigmele politice evreiești Ierusalimul devine centru de închinare mondială, în mod metaforic sau nu – dar nu neapărat un centru de administrare a unui imperiu mondial. Cu toate acestea, viziunea nou-testamentară a Apocalipsei ne arată că, în final, există o singură capital mondială, Ierusalimul ceresc, „cortul” unde Dumnezeu va locui împreună cu omenirea răscumpărată.

Reprezentarea puterii este, așa cum s-a mai spus, un drept delegat și separat (divizat; în sens politic); către preoții leviți – autoritatea reprezentării în închinare, către regi – autoritatea politică și administrativă; către profeți – autoritatea revelației și a proclamării, a muștrării și a opoziției (dar instituția profeților ajunge

aservită puterii, mai ales în Israelul de nord, în Samaria, servind ca oracol pentru justificarea politicilor regale). Între simbolurile care ajung să reprezinte puterea se pot enumera toiagul, coroana, tronul, cortul închinării (iar mai târziu templul), mitra, drumul nivelat prin pustie în așteptarea Domnului (prin ridicarea văilor și coborârea munților), leul lui Iuda, vița sau smochinul lui Israel, ramura sau vlăstarul lui Isai, fiul lui David, steaua lui David etc. Simbolistica puterii este foarte importantă, deoarece ea comunică în mod condensat forța puterii și intențiile ei.

Capitolul 5. Repere apocaliptice: Mesia

Ideea unui conducător uman aprobat și confirmat de divinitate, a unui Mesia (Unsul) care are rol esențial în restaurarea destinului omenirii și a relației acesteia cu divinitatea, deopotrivă cu înfrângerea definitivă a influenței răului în lume, este o idee centrală a teologiei biblice. De la Vechiul Testament la Noul Testament, ideea mesianică a dobândit noi conotații și și-a dezvoltat semnificația, așa încât se poate vorbi despre o concepție nou testamentară specifică. Conotațiile politice ale acestui ideal religios sunt extrem de evidente.

3.1 Profetii mesianice ale Vechiului Testament

Profetiile mesianice încep din Geneza (promisiunea făcută lui Adam, Gen. 3.15; lui Avraam, Gen. 22.18; în aceste texte substantivul „sămânța”, la singular, are și conotații mesianice) și merg până la cărțile profetice de la sfârșitul canonului Vechiului Testament.⁸⁰ Aici se includ atât perspective universaliste despre mesia, cât și perspective naționale (de fapt, în Noul Testament se pare că paradigma mesianică ajunsese să fie limitată drastic la o perspectivă naționalistă evreiască, reduționistă, iar paradigma lui Isus se contrapune acestei înțelegeri a timpului său).

Câteva din modelele mesianice cele mai cunoscute ale Vechiului Testament includ personaje ca Adam însuși

⁸⁰ E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*, London: SPCK, 1992, 279-301; M.J. Selman, „Messianic Mysteries”, in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 281-302. Wright, *NT and the People of God*, 215-243; 280-238; Theissen, *Historical Jesus*, 125-148; Shanks, *Christianity and Rabbinic Judaism*, 1-40; Sanders, *Judaism*, 315-491.

(reprezentativitatea sa este de tip mesianic: Mesia trebuie să fie la fel de influent pentru întreaga omenire pe cât a fost și Adam); Enoch (ca răsplată pentru viața lui dreaptă Dumnezeu îl scutește de moarte și îl ridică la ceruri); Metusalah („omul suliței”; sau „când moare, va veni”; om cu nume simbolic care anunța venirea potopului, dar și perioada de grație dinaintea acestuia; Metusalah a trăit 969 de ani); Noe (Noe, sau Noah, nepot al lui Metusalah; numele său înseamnă „pașnic”, „mângâiere”, sau „călător”; el a ajuns un simbol al potopului, mai ales al izbăvirii din potop, al supraviețuirii); Moise (și Iosua, simbolul conducătorilor care eliberează poporul din robie și îl conduc în țara promisă); David (conducătorul care are mare dedicare față de ascultrea dreptății și sfințeniei lui Dumnezeu; de fapt, Mesia chiar va ajunge să fie numit „fiul lui David”, adică „regele ca David, din neamul lui David”; el este, paradigma prin excelență a regalității biruitoare); Solomon (fiul lui David, modelul monarhului înțelept, ocrotit de Dumnezeu), Melchisedec (o persoană enigmatică, al cărui nume înseamnă „regele dreptății”, care îl întâmpină pe Avraam, și căruia Avraam i se închină, plântindu-i dări; este amintit în Noul Testament în Epistola către evrei și este considerat o prefigurare a lui Isus), etc. Lista de personalități cu potențial mesianic din VT continuă apreciabil, de la fiii lui Iacov, prin perioada judecătorilor și cea a regalității și, prin fiecare personaj, se conturează tot mai bine suma așteptărilor mesianice evreiești. Printre personajele cu vocație mesianică, cu rol important în restaurarea poporului Israel, apare însă și o figură aparte, cea a regelui persan Cyrus II (Isaia 45; 559 îH -529 îH), ceea ce adaugă ceva în plus la portretul robot al lui Mesia, ceva ce nu poate fi întâlnit în istoria propriu-zisă a lui Israel: dimensiunea imperială, conducerea mesianică exercitată la nivelul lui Israel, dar și la nivelul neamurilor păgâne.

Acestei galerii a personajelor mesianice i se asociază seria simbolurilor mesianice consacrate. Astfel, persoana și opera lui Mesia sunt simbolizate prin imaginile „seminței” singulare a femeii, prin imaginea Leului din tribul lui Iuda, prin Steaua lui Israel (profeția lui Balaam, asociată mai târziu cu regele David și, apoi, în NT, cu steaua Betleemului, arătată la nașterea lui Hristos), cu toiagul regal din tribul lui Iuda, cu vlăstarul din rădăcina lui Isai (tatăl lui David), cu vlăstarul care iese dintr-un trunchi uscat sau dintr-un pământ uscat, cu vița de vie care dă roadele așteptate, etc.

În legătură cu aceste caracteristici și simboluri se conturează în Vechiul Testament câteva tipologii mesianice majore. Printre ele, pot fi amintite „profetul ca Moise” (Moise însuși anunță venirea unui conducător asemenea lui), Regele (regele ca David sau regele davidic, sau, în termeni biblici „fiul lui David”), Preotul (Aaron; Țadoc); Robul Domnului – care ascultă de Yahveh și este gata să sufere pentru popor, să fie ucis (cf. Isaia 42-53, Zaharia)⁸¹.

În general, se pot remarca acum trăsăturile distincte ale portretului mesianic din Vechiul Testament: un conducător al lui Israel; un conducător cu vocație

⁸¹ G.P. Hugenberger, „The Servant of the Lord in The Servant Songs of Isaiah: A Second Moses Figure”, in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 105-139. J. Duguid, „Messianic Themes in Zechariah 9-14”, in P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 265-280; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: JPS (1994) 317-327, 341-350 (cf. Mesia care suferă; care este ucis). D. Schibler, „Messianism and Messianic Prophecy in Isaiah 1-12 and 28-33”, în P.E. Satterthwaite, R.S. Hess, G.J. Wenham (eds), *The Lord's Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, Carlisle, UK: Paternoster, 1995, 87-104; L.H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalem: JPS, 1994, 317-327, 341-350.

universală; un conducător spiritual, dar și politic; un conducător prin care se realizează o reprezentare pozitivă a omenirii înaintea divinității, un conducător care aduce restaurare și reabilitare pentru oamenii săi.

3.2 Mesia la Qumran, în targumim și în pseudepigrafe

În perioada intertestamentară s-au adăugat noi tipologii la galeria de paradigme mesianice a Vechiului Testament, prin dezvoltarea gândirii teologice de tip apocaliptic și intermediar (s-a dezvoltat mult angelologia, teologia despre îngeri și oameni cu chemare mesianică, înțelegi ca o treaptă sau ca un pod, o legătură între Dumnezeu cel de neatins și lumea oamenilor). Literatura păstrată de comunitatea de la Qumran păstrează multe relatări în această privință, și la fel fac și traducerea comentate ale Vechiului Testament în aramaică, numite targumim; alături de ele, cu informații bogate 9-14. în aceste domenii amintite mai sus, stau și cărțile pseudepigrafe (scrise în ebraică, aramaică sau în limba greacă, aceste cărți sunt puse, în mod fictiv, pe seama unor autori faimoși, cum ar fi Enoh, Moise, Ezra, etc.).⁸²

Astfel, literatura de specialitate indică faptul că în anumite cercuri iudaice se concepea existența unui Mesia numit „fiul lui Iosif”⁸³; a unui Mesia al pământului și al cerului (denumire care subliniază caracterul divin al lui Mesia, cf. Isaia 11.1-2, 9.6, documentul de la Qumran, 4Q521). Într-un mod mai puțin așteptat venirea lui Mesia a început să fie concepută în această perioadă și

⁸² G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, revised and extended 4th ed., New York, NY: Penguin, 1995, 354-361. R. Eisenman și M. Wise, *The Dead Sea Scrolls Uncovered, The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for Over 35 Years*, New York, NY: Penguin, 1993, 17-50.

⁸³ D.C. Mitchel, „Firstborn Shor and Rent: A Sacrificial Josephite Messiah in 1 Enoch 90.37-38 and Deuteronomy 33.17”, *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, Vol 15.3 (2006): 211-228.

sub forma venirii unei echipe mesianice. Astfel, diversele scrieri ale epocii lasă să se înțeleagă ideea venirii a doi Mesia (unul regal – ca David, și unul preoțesc – ca Țadoc, după echipa de conducere David – Țadoc; sau unul profetic – ca Moise, și unul preoțesc – ca Aaron, după cei doi frați Moise și Aaron; sau un Mesia regal al lui Israel și un Mesia regal al lui Iuda (câte un rege mesianic pentru ambele regate israelite, ca un semn de frăție și de egalitate teologică); ori, într-un mod similar, de asemeni, un Mesia, fiul lui David, și un Mesia, fiul lui Efraim⁸⁴. Începuse, în mod similar, să își facă loc chiar și paradigma unei echipe de trei Mesia: un Mesia regal, unul preoțesc, și unul profetic.

Toată această discuție demonstrează pe deoparte popularitatea așteptărilor mesianice în perioada intertestamentară. Pe de altă parte, se poate observa apariția de raționamente politice, alături de cele tradiționale, teologice, în gândirea modelului mesianic cel mai probabil, sau cel mai eficace. Adevărul este că Vechiul Testament vorbește totuși de un fel de echipă mesianică, dar nu în sensul a două sau trei persoane mesianice de greutate egală, ci sub forma unui înaintemergător (precursor, înaintaș) – „profetul Ilie” sau cineva care vine în stilul lui Ilie Tișbitul (expresia biblică este „în duhul lui Ilie”), și Mesia propriu-zis, eliberatorul. Noul Testament confirmă această formulă, cel ce vine în „duhul lui Ilie” sau „Ilie” fiind Ioan Botezătorul (Isus îl identifică în felul acesta, cf. Matei 11.14; 17.10-12; Marcu 9.11-13). Urmele acestei înțelegeri pluraliste despre venirea lui Mesia se regăsesc, foarte probabil, și în prezentarea lui Ioan Botezătorul, în Ioan 1.25, când acesta este întrebat: „Atunci de ce botezi, dacă nu ești Hristosul, nici Ilie, nici profetul?” De asemeni, există posibilitatea ca însuși Ioan Botezătorul să fi încercat la un moment dat ipoteza unei echipe mesianice multiple,

⁸⁴ Targum la Cântarea Cântărilor 4.5, 7.4; D.C. Mitchel, „Messiah bar Efraim in the Targums”, *Aramaic Studies*. 4.2 (2006): 221-241.

deoarece tocmai el, care îl prezentase pe Isus ca Mesia, în ziua botezului acestuia, îi trimite câțiva ucenici de ai săi să îl întrebe dacă, într-adevăr, El este Mesia cel așteptat, sau dacă mai trebuia așteptat și un altul (Matei 11.3; Luca 17.19-20).

3.3 Paradigmele mesianice intertestamentare

Portretul lui Mesia este conturat nu numai de profețiile Vechiului Testament și de așteptările politice și religioase ale iudeilor, ci chiar istoria însăși, anume conducătorii evrei din perioada interstamentară au contribuit la îmbogățirea tipologiei mesianice, în mod particular, revolta maccabeană și rezultatul ei, dinastia hasmoneană; apoi, în măsură mai scăzut, dinastia irodiană; iar în al treilea rând modelul lui Ben Kosiba.⁸⁵

3.3.1 PARADIGMA MESIANICĂ MACCABEANĂ

Ca reacție față de eforturile lui Antiochus Seleucus IV (Epifanes; 175-164 îH), de modernizare în sens elenist, păgân, a statului evreiesc, pe care a încercat să îl oblige să accepte închinarea la idoli, la zeii păgâni, împreună cu jertfele păgâne, iudeii au început o revoltă de proporții în 167 îH, condusă de preotul Mattatias. Acesta l-a ucis pe un evreu care acceptase să aducă jertfă zeilor păgâni, și apoi a chemat mulțimile să-l urmeze de partea Legii lui Dumnezeu (1 Macabei 2:27). Strigătul „Înapoi la lege și la mărturie!” din Isaia 8:20 a ajuns strigătul de luptă al revoltei macabeene (în timpul războaielor macabeene, evreei au păzit cu strictețe sabbatele).

Conduși de Mattatias și de cei cinci fii ai săi – Iuda, numit și Maccabi („Ciocanul”), Eleazar, Iohanan, Ionatan și Șimon, iudeii au organizat o rezistență în munți și,

⁸⁵ D.S. Russell, *The Jews from Alexander to Herod*, Oxford: Oxford UP, 1967, 17-59 (iudeii sub ptolemei și seleucizi); 60-81 (iudeii sub dinastia hasmoneilor); 82-102 (iudeii sub romani).

deși erau mai puțin numeroși decât grecii, și mai slab înarmați, ei au înfrânt armatele lui Antiohus, ieșind cu totul victorioși, după un război lung de 25 de ani.

Victoria finală a fost obținută în 142 îH, în timpul regelui Seleucid Demetrius, care a făcut un tratat de pace cu Șimon, ultimul din cei cinci fii ai lui Mattatias, cel a ajuns, în aceste condiții, mare preot și conducător militar al iudeilor (Macabei 13:41-42), iar apoi suveran evreu peste Palestina. Devenind rege, Șimon a întemeiat dinastia Hasmoneilor, care a rămas ca o curiozitate istorică, pentru că era o dinastie levitică, de preoți, nu una davidică, sau dintr-o casă regală ori aristocratică iudaică (această contopire a oficiilor a fost foarte mult criticată de teologi, de preoți). Dinastia a durat 103 ani și următorul conducător a fost Iohanen Hircanus, un rege evreu care, în mod surprinzător, a fost favorabil procesului de elenizare a țării și a încercat să extindă granițele țării (el a cucerit Idumeea, fostul Edom, și i-a convertit pe locuitori la iudaism; de asemeni, el s-a asociat la conducere cu saducheii, adepți ai unei integrări eleniste cu păstrarea specificului iudaic, și i-a respins pe farisei, partida naționalistă care continua spiritul lui Mattatia și Iuda Macabeul).

Dincolo de această prezentare generală, se poate reține contribuția dinastiei hasmoneene la conturarea unui nou portret mesianic: în urma ei, Mesia a început să fie gândit și ca un conducător care, prin contrast cu formulele de echipă mesianică, putea să contopească într-un singură personă două, dacă nu trei oficii diferite: conducerea regală și autoritatea preoțească, precum și înțelepciunea și puterea profetică. De asemeni, paradigma maccabeană a reîntărit și concepția tradițională că nimic durabil nu poate fi făcut, dacă nu se face pe temelia ascultării necondiționate de Lege, cu toate cerințele ei morale, cu jertfele ei, cu sabatele ei (cu sărbătorile ei), cu întregul sistem de închinare de la Templu. Într-un fel, Isus a corespuns acestui model de

contopire a oficiilor într-o singură persoană, dar în ce privește Legea, împlinirea ei a îmbrăcat o formă unică, în persoana Mântuitorului, anume jertfa răscumpărătoare, unică, de pe Cruce.

Comparația între paradigma maccabeiană a lui Mesia, și paradigma lui Isus merită o analiză mai atentă.

Paradigme	Sloganul	Formula mesianică	Tipul acțiunii militare
Regii maccabei	„Înapoi la Lege și la mărturie”	Rege și preot	O etapă: Întoarcerea la Dumnezeu și câștigarea libertății față de forțele de ocupație.
Isus	„Eu am venit să împlinesc Legea...” „Sabatul a fost facut pentru om, nu omul pentru sabat”	Rege, preot și profet.	Două etape: a. Etapa victoriei spirituale (prima venire; întoarcerea la Dumnezeu, ispășirea prin jertfă, învierea) b. Etapa victoriei militare (a doua venire, instaurarea împărăției lui Dumnezeu, conducerea omenirii).

Programul politic al lui Isus este conceput în două etape, după cum se vede din predicarea sa, precum și din ansamblul NT. În ce privește acțiunea militară, Isus nu aduce insurecția – ci problema unei victorii spirituale, a unei eliberări de sub puterea păcatului și a răului, pentru care se aduce pe sine însuși jertfă (într-un fel; în alt fel, el nu se împotrivesc opresiunii, adoptând o politică non-violentă, și de fapt, ceilalți îl aduc ca jertfă; în această non-violență a sa, Isus se dovedește ascultător de Dumnezeu Tatăl, cu care luase mai dinainte hotărârea

acceptării unui asemenea comportament; nu cade pradă dorinței de răzbunare, care l-ar fi adus și pe el sub puterea păcatului, ci se încredințează dreptății divine, care se va face dovedită, în cele din urmă, prin înviere și prin ridicarea la glorie, în Înălțare; în același timp, moartea lui Isus nu este o moarte de martir, ci pătimirea lui intră în ecuația mult mai complexă a unei jertfe ispășitoare, cu care, de fapt, Isus însuși va veni înaintea Tatălui, ca dovadă a ascultării sale).

Isus nu accede în prima etapă a lucrării sale mesianice la paradigma militară, la insurecție – deși El nu se dezice nici de puterea politică, în sine, ci așa cum arată dialogul său cu Pilat, Isus recunoaște că este Împărat, că are autoritate și ar putea să o folosească, dar Împărăția sa nu este din această lume.

Isus mai fusese ispitit cel puțin o dată în ceea ce privește preluarea precoce a conducerii mondiale, într-o manieră neconformă cu voia divină, atunci când, în pustie, după cum spune Noul Testament, Diavolul îi făcuse propunerea să îi confere stăpânirea asupra întregii lumi, dacă mai întâi Isus i se va închina acestuia (Luca 4; Matei 4). Așa cum atunci Isus a respins falsul model mesianic politic al demonilor, acum respinge falsa, greșita reacție politică pe care ar fi putut-o avea în momentul arestării, batjocoririi sale și a crucificării sale. Isus, ca om, face în acele momente ceea ce nici un alt om nu ar fi putut face, El domină spiritual întreaga situație și rămâne în dependență totală față de Dumnezeu. Atitudinea lui recapitulează și inversează atitudinea greșită a lui Adam care, în momentul ispitirii cu ideea că trebuie să aibă acces la cunoaștere, dar fără Dumnezeu, întrucât Dumnezeu ar fi adversar al cunoașterii binelui și răului, acceptă această sugestie malefică și încalcă porunca din Eden. Prin contrast, Isus rămâne încrezător în Dumnezeu și nu vrea acces la puterea mondială, dacă acesta nu vine de la Dumnezeu, ci din partea Satanei sau

din partea instinctelor răzbunătoare și ucigașe ale omenirii.

Această stăpânire nu i se refuză, de fapt, lui Isus, ci o va primi ca încununare a ascultării sale, într-o manieră care depășește granițele terestre și include stăpânirea întregului Univers (cf. Filipeni 2:5-11). Ceea ce afirmă NT, din punct de vedere al paradigmei mesianice, este că suprema și durabila manifestare a autorității politice nu vine din decizie omenească, pur și simplu, ci printr-o racordare la planul divin, printr-o armonie între om și Dumnezeu. Isus, în mod exemplar, este manifestarea supremă a acestei armonii.

3.3.2 PARADIGMA MESIANICĂ IRODIANĂ

Saga iudaică a familiei lui Irod începe odată al doilea rege hasmoneu, cu Iohanan Hircanus (a domnit între 136-106 îH), care a cucerit Idumeea (fostul Edom) și i-a convertit pe locuitori la iudaism. Una din familiile conducătoare idumeene care au trecut la iudaism a ajuns, în timp, la conducerea Iudeii, anume familia lui Irod cel Mare.

Intrarea pe scena politică o face Antipater, tatăl lui Irod cel mare, care a fost consilierul lui Hircanus II, un rege slab, unul din ultimii regi hasmoneeni. Din cauza lui Antipater, un politician talentat, foarte abil, Hircanus II a avut o relație privilegiată cu Roma. Ca mulțumire pentru sprijinul primit în campania din Egipt, împotriva lui Mitridate, Iulius Caesar le-a dat evreilor dreptul de *religio licita* (religie acceptată în imperiul roman) și *status clientis* (cea mai largă independență), dreptul de a stăpâni Ierusalimul și de a-l întări cu ziduri, dreptul de a folosi cetatea Ioppa ca port maritim, etc. Hircanus II a primit dreptul de a conduce Ierusalimul, ca mare preot și etnarh, el și copiii săi, iar Antipater a primit cetățenia romană și a fost numit procurator al Iudeii.⁸⁶

⁸⁶ Josephus, *Antiquities of the Jews*, 15.10.1-8.

Curând după moartea mamei lui Hircanus II, Alexandra, între Hircanus II și fratele său Aristobulos II a început un război distrugător. Fariseii au luat partea lui Hircanus II, iar saducheeii au luat partea lui Aristobulos II (care era sprijinit și de Pompeius). Hircanus II iese învingător în această confruntare și dobândește tronul, precum și sprijinul lui Pompeius – care trece de partea lui în urma unor greșeli politice ale lui Aristobulos II. Prețul tronului se dovedește însă a fi destul de mare: Pompeius a preluat controlul asupra regatului iudeu în 63 îH, cucerind Ierusalimul și muntele templului (unde, până să se înțeleagă ce se întâmplă, a și intrat în Sfânta Sfintelor și adus jertfe păgâne; templul a fost curățit a doua zi, iar Hircanus II a fost numit mare preot).⁸⁷ Lucrurile s-au complicat însă, deoarece în războiul civil izbucnit între Pompeius și Iulius Caesar, Pompeius a fost înfrânt. Caesar va coopera cu Hircanus II, dar va discuta mai ales cu abilul Antipater, înălțat acum în poziția de *epitropos* (regent). Fiul lui Antipater este Irod cel mare, care moștenit de la tatăl său calitățile unui politician abil și îndrăzneț, dar a devenit și un conducător gelos, crud. Lucrurile se complică în 44 îH, după uciderea lui Caesar. Brutus și Cassius fug în Asia Mică și Antipater se vede nevoit să strângă fonduri pentru campania acestora. Din nefericire, în timpul acestor acțiuni, Antipater este omorât de către iudei, care nu îl îndrăgeau prea tare (43 îH). Irod reușește să își răzbune tatăl, mai târziu, cu ajutorul romanilor, și să schimbe tabăra, de la Brutus și Cassius, la Octavian și Marc Antonius, pe care i-a convins că tatăl său a fost silit să-i sprijine pe cei dinainte. Este răsplătit cu titlul de tetrarch (conducător local) – onoare de care, bineînțeles, iudeii nu erau deloc bucuroși.

În timpul războiului dintre romani și parți, iudeii s-au aliat cu parții. Hircanus II este luat prizonier în 40 îH și dus în Babilon, iar în locul său devine rege al iudeilor

⁸⁷ 1QpHab 6.1-6.

Antigonus (40-37). Simțind oportunitatea, Irod merge la Roma unde convinge senatul și pe Octavian să îl numească rege. Marc Antonius a ascultat de aceste decizii și l-a înscăunat pe Irod rege, ajutându-l să asedieze și să cucerească Ierusalimul cu două legiuni romane, VI Ferrata și probabil și III Gallica (în total 11 batalioane de infanterie, 6000 de călăreți și trupe auxiliare siriene). Irod trece, astfel, de la titlul de tetrarch la cel de rege (basileus) și va domni la Ierusalim între 37-4 îH.

Ca politician Irod s-a dovedit foarte abil, ca și tatăl său, dar ca rege a fost un conducător crud. Ca să își păzească tronul el l-a condamnat la moarte pe Hircanus II, în 31 îH, când acesta nu mai era mare preot (parții i-au tăiat urechile ca să îl descalifice pentru preoție); la fel, și-a ucis mulți din proprii săi fii, inclusiv pe soția la care a ținut cel mai mult, pe Mariamne I, fiica de o rară frumusețe a lui Alexandros, din dinastia hasmoneană)⁸⁸. În ce privește așteptările mesianice, Irod cel mare a încercat să-și creeze imaginea unui rege puternic și fidel iudaismului. Așa cum s-a văzut, s-a căsătorit cu Mariamne I, din dinastia hasmoneană, dar și cu Mariamne II, fiica marelui preot Boethus; și-a asigurat sprijinul romanilor, a construit mult (fortărețe, castele), și a zidit și un templu magnific la Ierusalim, pe care și ucenicii lui Isus l-au admirat fără rezerve. Într-un fel, evreii aveau de ce să fie mândri de poporul lor, în timpul lui Irod cel mare. Mândria aceasta era diminuată, totuși, de faptul că Irod nu era chiar evreu, ci idumean. Fiii lui Irod nu au fost în stare să mențină unitatea statului – și nici romanii nu le-au permis lucrul acesta pentru nu

⁸⁸ Regele Irod cel mare, 37-4 BC; a fost căsătorit cu două Mariamne – Mariamne I, fiica lui Alexandros, nepoata marelui preot Hircanus II, și alta, Mariamne II, fiica lui marelui preot Simon Boethus; a avut și alte soții: Doris, Malthace și Cleopatra etc., în total 10 soții. Irod a ținut foarte mult la Mariamne I (căsătoria a avut loc în 37 îH), iar după ce a ucis-o (28-29 îH), a căzut într-o depresie profundă, din care nu și-a mai revenit până la moarte.

voiau un stat independent și puternic în zona Orientului apropiat. Astfel, țara s-a împărțit în trei tetrarhii⁸⁹: Irod Filip a devenit tetrarch al Itureei (partea de nord-est a Palestinei, 4 îH – 37 dH); Irod Antipa a devenit tetrarch al Galileii și Pereii (4 îH - 39 dH; el l-a ucis pe Ioan Botezătorul și în timpul său a fost crucificat Isus); Irod Arhelaus a devenit etnarh al Iudeii, Samariei și Idumeii, care a ajuns provincie imperial guvernată de procuratori romani. Irod Agripa I, nepot al lui Irod cel mare, a domnit peste același teritoriu al Iudeii, Samariei și Idumeii, între 37-44 dH (el este cel care l-a ucis pe Iacov, fratele lui Ioan, și l-a arestat pe Petru). Irod Agripa II, tot nepot al lui Irod, este tetrarch al Trahonitiei în perioada 50 – 100 dH (și îi plăcea mult să fie numit „rege”); el este cel care s-a întâlnit cu procuratorul Festus și la Caesarea, la procesul lui Pavel. În toată această vreme regatul era condus, practic, de procuratorul roman din Ierusalim (1. procuratorul Felix, 52-60; cf, Tacitus, *Annale*, 12.54; *Historia* 5.4; 2. procuratorul Festus, 60-62, cf. Fapte 24-26; 3. procuratorul Albinus, 62-64; 4. procuratorul Florus, 66; în timpul lui Florus începe revolta iudeilor, încheiată cu ocuparea Ierusalimului în 70 dH). Aspirațiile mesianice ale evreilor, după ce ei l-au respins pe Isus ca Mesia, vor fi înfrânte definitiv în 132-135 dH, când mișcarea mesianică a lui Bar Kochba, care s-a proclamat rege davidic și a fost sprijinit de rabi Akiba, s-a încheiat cu o masivă înfrângere de către romani.

Paradigma mesianică irodiană a încercat să construiască pe linia mândriei naționale și a restaurării Israelului vechi, pe linia simbolurilor legământului avraamic și davidic (rege, țară) și solomonic (rege, țară, Templu), pe linia alianțelor politice și religioase (cu

⁸⁹ Tetrarchie înseamnă a partea parte dintr-un teritoriu. În timp, înțelesul s-a modificat, așa încât tetrarch însemna un conducător al unei părți dintr-un regat, care nu avea însemnătatea politică a unui rege. Aceasta este și situația celor trei fii ai lui Irod cel Mare care se numesc tetrarhi.

hasmoneii; cu Roma; cu marele preot). El nu a reușit însă să păstreze relația cu linia regală davidică propriu-zisă (trăsătură importantă în ce privește portretul tradițional al lui Mesia), nici cu împlinirea profețiilor mesianice (de fapt, așa cum arată evanghelia după Matei, el încearcă să îl elimine pe Mesia cel descris de profeți că se va naște în Betleem).

3.3.3 PARADIGMA MESIANICĂ A LUI BEN KOSIBA

Ultima proclamare mesianică înainte de distrugerea cvasi-totală a Ierusalimului este cea a lui Simeon ben Kosiba, auto-denumit Bar Kochba, adică „Fiul Stelei” (132-135). El s-a declarat urmașul lui David, a preluat simbolurile mesianice consacrate ale lui Israel (templul, steaua lui David; harfa; vița de vie, cu frunză și strugure; smochinul; palmierul cu șapte ramuri), a scos monezi ca să-și ateste stăpânirea și a declarat anul 132 dH drept „primul an al mântuirii lui Israel”. Într-un fel de echipă mesianică, el beneficiază de sprijinul profetic al lui rabbi Akiba, unul din contributorii cei mai vestiți la proiectul Talmudului (învățător de seamă în școala rabinică de la Yavneh – Jamnia). Hadrian, împăratul Romei, a înfrânt revolta prin generalii săi Julius Severus, Hadrianus Quintus și Lollius Urbicus, care au adus patru legiuni în Palestina în vederea obținerii, în condiții foarte grele, a victoriei finale (pe 9 August 136, Templul din Ierusalim a fost distrus).

Organizată cu multă îndrăzneală, această acțiune mesianică a lui Bar Kochba a încercat să reușească în tot ceea ce a eșuat revolta evreilor din 70, și în tot ceea ce Isus nu reușise în timpul lucrării sale pământești: o acțiune militară de succes. Seria aceasta de încercări ale evreilor dovedește fascinația de neoprit pe care o exercita speranța mesianică, mai ales în varianta sa militară și politică. În același timp, ea pune în vedere că soluția lui Isus, mesianismul în două etape, cu dată deschisă, s-a

dovedit cea mai practică, și singura care mai oferă un model posibil de restaurare a lui Israel, anume, cândva în viitor.

3.3.4 IMAGOLOGIE MESIANICĂ GENERALĂ

Printre simbolurile religioase și politice centrale care s-au impus în Iudeea primului secol și care au influențat teologia Noului Testament se pot număra, așa cum s-a menționat deja: țara, Sionul (fortăreața Ierusalimului), Templul din Ierusalim, Torah, circumcizia, valea Gheenei (Ge-hinnom), sanhedrinul.⁹⁰

Țara Canaanului era importantă ca simbol, o realitate palpabilă care îi lega pe iudei de istorie, de chemarea dată lui Avraam, Isaac și Iacov, de promisiunile divine, de destinul Israelului, ca popor. Nivelul ridicat de simbolizare se face simțit odată cu misiunea lui Moise de eliberare din Egipt și de conducere a poporului în Canaan care este descris ca o „țară unde curge lapte și miere” (Exod 3.8; Deut. 6:3, etc.).

Țara a fost pentru evrei un dar divin, dar și un test al curajului de a fi liber. A fost necesar să se lupte pentru a cuceri țara, deși le era promisă, și au suferit 40 de ani în pustie, din cauză că nu au avut de la bun început îndrăzneala și încrederea în Dumnezeu ca își cucerească libertatea și să aducă în acel teritoriu o cultură a dreptății și sfințeniei (Canaanul era cunoscut pentru depravare și nedreptate, pentru imoralitate și cruzime; cf. Deut. 6; în Geneza 15, Dumnezeu îi apare în viziune lui Avraam și îi prezintă în linii mari istoria care va

⁹⁰ C.J.H. Wright, *Living as the People of God. The Relevance of OT Ethics*, Leicester: IVP, 1983, 46-64; N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 1992, 216-243 (simboluri); L. Ryken, „covenant”, in L. Ryken et al (eds), *Dictionary of Biblical Imagery*, Leicester: IVP, 1998, 176-178; idem, „temple”, *DBI*, 849-851, și idem, „circumcision”, *DBI*, 148-149; J. Bright, *A History of Israel*, London: SCM, 1991, 148-162 (despre legământ); E.W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

urma: „16. În al patrulea neam [de robie în Egipt], ea [națiunea lui Israel] se va întoarce aici; căci nelegiuirea Amoriților nu și-a atins încă vârful”).

Pentru evrei țara nu reprezenta doar un teritoriu, ci un teritoriu cu mandat divin. Mai mult, conform teologiei Vechiului Testament era o țară barometru al stării spirituale a locuitorilor ei. Moise spune explicit, în Deuteronom 11:10-17,

10. Căci țara în stăpânirea căreia vei intra, nu este ca țara Egiptului, din care ați ieșit, unde îți aruncai sămânța în ogoare și le udai cu piciorul ca pe o grădină de zarzavat.

11. țara pe care o veți stăpâni este o țară cu munți și văi, care se adapă din ploaia cerului;

12. este o țară de care îngrijește Domnul Dumnezeul tău, și asupra căreia Domnul, Dumnezeul tău, are neîncetat ochii de la începutul până la sfârșitul anului.

13. Dacă veți asculta de poruncile mele pe care vi le dau astăzi, dacă veți iubi pe Domnul, Dumnezeul vostru, și dacă-I veți sluji din toată inima voastră și din tot sufletul vostru,

14. el va da țării voastre ploaie la vreme, ploaie timpurie și ploaie târzie, și-ți vei strânge grâul, mustul și untdelemnul;

15. de asemenea va da iarbă în câmpiile tale pentru vite și vei mânca și te vei sătura.

16. Vedeți să nu vi se amăgească inima, și să vă abateți, ca să slujiți altor dumnezei și să vă închinați înaintea lor.

17. Căci atunci Domnul S-ar aprinde de mânie împotriva voastră, ar închide cerurile, și n-ar mai fi ploaie; pământul nu și-ar mai da roadele, și ați pieri curând din țara aceea bună pe care v-o dă Domnul (BC).

Argumentul pentru o viață sfântă, așadar, este bazat nu numai pe atractivitatea morală a dreptății, dar și pe faptul ca Dumnezeu face teologia revelantă chiar în

meteorologia țării, și în fertilitatea ei. Tocmai de aceea se străduiau diversele grupări politice, cum erau fariseii și esenienii, în timpurile Noului Testament, să se asigure că au nivelul cerut de sfințenie, ca să vină Mesia, eliberatorul, și ca să fie liberi și prosperi, ca răsplată. Țara nu este, totuși, idealizată în extrem. În momentul exilului Babilonian, prizonierii de război primesc de la Dumnezeu, prin Ieremia, îndemnul să-și investească viețile acolo, să zidească case, să își crească familiile și să „urmărească binele cetății”, în care vor fi prizonieri de război și exilați, pentru că „fericirea voastră atîrnă de fericirea ei!” (Ieremia 29:5-8).

Ierusalimul, în mod deosebit, avea un loc central în seria simbolurilor mesianice. Istoria lui iudaică începe odată cu cucerirea fortăreței de către David. Fiind zidit pe o creastă, pe un munte local, Ierusalimul oferea o poziție ideală pentru o fortăreața și, având apă, era un loc ideal pentru locuit, de asemeni (1 Cronici 11:4-6; 2 Samuel 5:7-9). De la zidurile Ierusalimului, până în vale, la Marea Moartă, este aproape 1000 m diferență de altitudine, peisajul a fost admirat întotdeauna. Sionul, sau fortăreața Sionului, a devenit sinonim, în limbaj poetic, cu Ierusalimul (cf. Psalmi).

Ca cetate, Ierusalimul avea câteva platforme pe care se puteau construi fortărețe redutabile: Sionul, platforma Templului (muntele Templului), platforma palatului lui Irod. Începând cu regii David și Solomon, faima cetății a crescut foarte mult. Templul lui Solomon a fost privit ca una din cele 7 minuni ale lumii. Mesia trebuia să devină rege la Ierusalim. În profeții biblice, Ierusalimul devine chiar o capitală mondială (și Apocalipsa are acest punct de vedere, în multe texte, iar în final, se vorbește despre Ierusalimul ceresc, un simbol al orașului ideal unde Dumnezeu locuiește – sau își face prezența nemijlocită, împreună cu oamenii, Apoc. 21-22).

Datorită răspândirii masive a evreilor în bazinul mării Mediterane (Alexandria, Efes, Roma), s-a ajuns ca

un număr foarte mare de evrei să locuiască în afara Palestinei și, în timp, chiar să nu mai știe a vorbi ebraica. De aceea, Vechiul Testament a fost tradus în limbile majore (aramaică, greacă), iar viața culturală și religioasă a comunităților evreiești s-a dezvoltat în sinagogi.⁹¹

Din cauza acestor comunități numeroase răspândite peste tot în *oikoumene*, precum și din cauza culturii răspândite în jur, Ierusalimul era considerat de evrei o capitală cu nimic mai prejos de Atena, Alexandria, Roma. Iată, de exemplu ce gândeau conducătorii evrei din primul secol:

Trebuie acum să spun despre orașul cel sfânt, ceea ce trebuie spus. Acest oraș, zic, este patria mea, capitala nu doar a teritoriului iudeu ci și a multor altora, pentru că a trimis coloniști, de-a lungul timpului, în țările vecine...⁹²

O asemenea părere înaltă era încurajată și de un număr important de texte din Vechiul Testament (LXX). De exemplu, Isaia 1:26:

Voi face iarăși pe judecătorii tăi ca odinioară, și pe sftetnicii tăi ca la început. După aceea, vei fi numită cetatea neprihănită, cetatea credincioasă.⁹³

⁹¹ Începutul sinagogilor ar putea fi plasat cândva în timpul exilului babilonean. S. Zeitlin, „The Origin of the Synagogue: A Study in the Development of Jewish Institutions”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 2 (1930 - 1931), pp. 69-81 (American Academy for Jewish Research).

⁹² Extras din mesajul regelui Irod Agripa I către Gaius, în Philo, *Delegație către Gaius*, 276-329, cf. 281.1-5 (trad. mea, cf. Scott, „Horizon”, pp. 489-450).

⁹³ Cf. Isa. 2:2: 2. „Se va întâmpla în scurgerea vremurilor, că muntele Casei Domnului va fi întemeiat ca cel mai înalt munte; se va înălța deasupra dealurilor, și toate neamurile se vor îngrămădi spre el.” Hotarele geografice generale, ale lumii de după potop erau considerate fixe, de neschimbat, cf. MT Deut. 32:8 și *Jubilee* 8:12-21 (Sem primește „mijlocul pământului”, cu

Întregul spațiu elenist încuraja o astfel de afirmare a importanței Ierusalimului, pentru că, și grecii, de exemplu, considerau că templul din Delfi, faimos pentru profețiile sale, era așezat „în mijlocul pământului”. La fel credeau și iudeii despre templul din Ierusalim, ca loc central al închinării, a cărui restaurare era un simbol al epocii mesianice.⁹⁴

Templul din Ierusalim era una din paradigmele mesianice majore, de asemeni. Nu fusese ideea divinității de a recomanda construcția unui templu, ci a fost ideea lui David și a lui Solomon (pe muntele Sinai, Moise primise schema unui cort al închinării, care reflecta un Templu ceresc veșnic, cf. și Epistola către evrei; cu alte cuvinte, Templul veșnic, din ceruri, era important, nu cel de pe pământ). Ideea însă prinsese foarte bine deoarece, ca și în cazul chivotului cu tablele legii, poporul începea să vadă aceste simboluri ca semne și mărturii ale prezenței lui Dumnezeu în mijlocul poporului ales.

Solomon și-a dat silința să confere o semnificație sacră acestui Templu, acceptată doar în parte de Dumnezeu, și condiționată de ascultarea și credincioșia poporului (1Regi 8:1-61; 9:2-9). La un moment dat, înainte de plecare în Exil, profetul Ezechiel vede slava Domnului părăsind Templul, ca semn al abandonării și judecării (Ezechiel 10:18; 11:22-23).

E adevărat, că în caz de neascultare, Dumnezeu pro

Templul din Ierusalim: simbol ceresc, simbolul lui Mesia.

Torah

muntele Sion „în centrul mijlocului pământului”; cf. Scott, ‘Horizon’, pp. 507–509)

⁹⁴ Scott, „Horizon”, pp. 498–450; Hastings, *Prophet*, p. 176. Samaritenii acordau o centralitate similară muntelui Garizim.

Circumcizia: fertilitatea și sexualitatea sub control etic divin și sub binecuvântare divină

Ge-hinnom, valea Gheenei: simbolul judecății, al distrugerii

Sanhedrinul: simbolul conducerii; forul conducător, parlamentul.

3.4 Paralele mesianice greco-romane

Modelul mesianic al omului providențial, salvator, nu este însă restrâns la tradiția iudaică, el putând fi întâlnit în forme corespondente și în cultura păgână, mai ales sub forma regelui sau eroului de origine divină, destinat unor fapte mărețe, unor victorii fără egal.

Astfel, poate fi amintită aici istoria lui Perseus, regele născut din Zeus și Danae, fiica regelui Acrisius din Argos. Perseus este cel ce va tăia capul Meduzei, a cărei înfățișare și privire putea transforma în piatră, potrivit legendei, orice ființă vie. Tot el întemeiază, conform legendelor, dinastia regilor perseizi și pune temeliiile cetății Mycenae⁹⁵.

Heracles (în traducere „Glorie Herei”; lat. Hercules) este un alt erou reprezentativ din această categorie. Născut din Zeus și Alcmene, Heracles este amenințat curând, chiar din leagăn, de doi șerpi – trimiși de Hera cea geloasă, dar îi ucide pe amândoi cu mâinile goale. Este cunoscut apoi pentru cele 12 de munci eroice pe care

⁹⁵ Perseus se crede că vine de la gr. *perthein*, a distruge, a nimici; ar putea veni, în același timp, și de la semiticul **prs** (a tăia; a separa). Nenumărate sculpturi și picturi, antice sau moderne, îl înfățișează cu sabia în mână și capul Meduzei în cealaltă mână, un fel de temă paralelă a tânărului victorios, ilustrată în imagologia iudaică și creștină prin imaginea lui David cu capul lui Goliat, sau a lui Samson cu falca de măgar în mână, alături de trupurile celor învinși.

a trebuit să le îndeplinească la curtea regelui Eurystheus, ca ispășire pentru crimele făcute când Hera îi luase mințile, și, foarte interesant, este cunoscut și pentru izbăvirea din Hades⁹⁶ a lui Theseus și mai târziu, a Alcestei, soția regelui Admetus (tot Heracles îl ia din locul său, din Hades, pe Cerber, câinele păzitor al Hadesului, și îl duce apoi la loc, arătând, astfel, că are putere asupra morții și asupra paznicilor ei). Aceste trăsături vor face ca Heracles să fie reținut chiar și de simbolistica creștină, ca erou grec care poate izbăvi oamenii de sub puterea morții și, prin aceasta oferea o paralelă antică, mitică, la ceea, de fapt, Isus realizează atunci când moare pe cruce și când învie.⁹⁷

În cele din urmă, ca să scape de durerile provocate de haina îmbibată în sângele lui Nessus, care îi ardea tot trupul, Heracles se suie pe un rug pregătit chiar de el, ca să moară, dar Zeus își trimite vulturul sfânt să îl ia între zei, unde primește un statut divin, ca răsplată pentru cele îndurate pe pământ, ca și pentru vitejia sa (în ceruri, el primește drept soție pe Hebe, zeița tinereții veșnice).

Mulți regi greci, macedoneni și romani și-au pretins descendența din urmașii lui Heracles și, pe ansamblu, el a rămas modelul eroului masculin care este în stare să învingă forțele nefaste ale naturii și poate face lumea un loc mai sigur pentru oameni, pentru viață; tot așa, în ciuda defectelor sale, el era venerat pentru că putea învinge chiar moartea, precum și pentru faptul că el însuși a fost, în final, primit printre zei.

⁹⁶ Hades era și locul și zeul morții. Parțial acopere înțelesul cuvântului șeol, locuința morților, din ebraică. În grecește, *Haidēs* vine de la *a-ides*, „de nevăzut”, „locul celor nevăzute”. Și în gândirea ebraică șeolul era locul de adunare al umbrelor, **repaim**.

⁹⁷ B. Berg, „Alcestis and Hercules in the Catacomb of via Latina” *Vigiliae Christianae*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 1994), 219-234 (Brill publishing).



Heracles îl ține pe Cerber deoparte și o aduce pe Alceste din Hades, iar soțul acesteia, Admetus, o așteaptă așezat.
Cubiculum N, catacomba din Via Latina, 300-500 dH.

Romulus, regele fondator al Romei (771-717), alături de Remus, fratele său (771-753), are și el un destin de semi-zeu: născut, conform legendei, din Marte și Rhea-Silvia, el aduce Roma la statutul de cetate puternică și destinată gloriei, și este și el zeificat la moarte, cu numele Quirinus, în calitate de aceasta el veghind în continuare asupra destinului Romei. Chiar și Alexandru Macedon își asumase o istorie semi-divină, pretinzând că este născut din mama sa Olympia și Zeus (oracolul din Egipt, din Siwa, avea să confirme în 331 îH, că este fiul lui Ammon, adică al lui Zeus; însă, oricum, Alexandru le recunoscuse preoților și aristocrației locale drepturile de a conduce Egiptul la fel ca și înainte de victoriile lui).

3.5 Semnificația mesianismului pentru teologia politică

În cuprinsul acestei secțiuni s-a dezvoltat argumentul că ideea de om providențial era destul de răspândită în cultura antică, atât la evrei, cât și în civilizația greco-romană. În mod deosebit, în cultura iudaică s-au

dezvoltat anumite caracteristici politice ale acestei paradigme, care au contribuit în mod major la conturarea așteptărilor și motivațiilor mesianice din vremea evenimentelor Noului Testament.

În mod clar, Isus nu a corespuns tuturor așteptărilor din vremea lui. Pe unele le-a confirmat, pe altele nu. Modelul său mesianic a fost mai dezvoltat decât altele, cuprinzând două etape: prima venire și a doua venire a Fiului Omului (Fiul Omului este titlul mesianic folosit foarte mult de Isus în relatările evangheliilor, mai ales în evangheliile sinoptice, Matei, Marcu și Luca). De fapt, modelul lui Isus implică trei etape: prima venire, etapa intermediară, cea de a doua venire a lui Mesia.

Din această cauză, creștinismul trăiește o anumită tensiune a perioadei de tranziție, conceptualizată prin expresia „deja da, dar nu încă”. Acest mesianism este parțial realizat, este încă într-o tranziție, de unde și concepțiile politice creștine, la nivelul Noului Testament, oscilează între angajare și așteptare, între integrare în viața politică a statului și neimplicare, sau implicare într-un grad redus.

Conform Noului Testament, programul mesianic al lui Isus prezintă următoarele caracteristici principale: persoana mesianică însumează mai multe oficii (preot-profet-jertfă-rege), conduce istoria – dar în două etape, mai întâi spiritual, apoi promite o revenire în forță, atât spiritual cât și politic, militar; își asumă misiunea de reprezentare și restaurare a omenirii, pe care o duce la împăcare cu Dumnezeu, apoi la împlinirea potențialului ei; are autoritate divină și, din punct de vedere uman, se supune autorității divine.⁹⁸

⁹⁸ Aici se include ideea că, deși era Fiul lui Dumnezeu din eternitate, nenăscut, la întrupare Isus se așează pe plan uman alături de ceilalți oameni, ca frați ai săi, și nu acționează decât prin împuternicire și validare divină a misiunii sale mesianice. Lucrul acesta se vede clar la botez, în momentul transfigurării de pe munte, la cruce, în înviere și la înălțare.

Prin contrast, tot din Noul Testament se desprinde și un program mesianic anti-hristic, conform căruia Mesia cel fals, Antihristul, va avea o agendă în oglindă cu cea hristică (informații despre această agendă apar în evangheliile sinoptice, mai ales Marcu și Matei; în scrisorile lui Pavel către tesaloniceni, 1-2 Tesaloniceni; în epistola 1 Ioan și în Apocalipsa): el va căuta să conducă prin substituie și înlocuirea lui Hristos; el are o singură venire – anunțată de un număr mare de antihriști premergători, de mai mică anvergură; el își asumă reprezentarea și o încercare de aducere a omenirii la maximul potențialului ei, dar prin confruntarea divinității și negarea ei, nu prin raportare pozitivă la divinitate; el înșeală, nu conduce cu dreptate; supune pe alții, dar autoritatea sa distruge; nu are autoritate și recunoaștere divină.

Spiritul antihristic în Noul Testament are și el vocație imperială (vezi semnificația Babilonului cel mare, din Apocalipsa; vezi istoria ispitirii lui Isus, Matei 3 și Luca 3, cu puterea împărațiilor pământului, venită de la Satan), are o agendă economică eficientă, exercită un control social total, sufocant (în cele din urmă, distructiv), este partizan declarat al progresului tehnologic (cf. chipul vorbitor al Fiarei, în Apocalipsa; echiparea militară; dovezile de eficiență economică și tehnologică în Babilonul cel mare); este elitist și ierarhic.

Practic modelele Noului Testament, sau din timpul acelei perioade a antichității, au continuat să informeze sau să contribuie la profilul acțiunii politice contemporane.

Se poate observa, astfel, că dictatorii au tendința de se folosesc de arhetipul mesianic pentru a-și justifica demersul de putere și pentru a-și motiva potențialii supuși. De exemplu, A. Hitler a acționat paradigmatic ca fel de un mesia (a subliniat valorile tradiționale germane, e adevărat, de pe o poziție rasistă – echivalentul Legii; a adus un standard social mai înalt, după eșecul Republicii

de la Weimar – echivalentul restaurării țării; a găsit o motivație de justificare a acțiunii armate, o viziune pentru asigurarea spațiului vital necesar națiunii germane, *Lebenraum* – echivalentul împărăției viitoare, *der Dritte Reich*, care trebuia să țină 1000 de ani: un alt termen mesianic, prezent în Apocalipsa).

Într-un alt exemplu apropiat, N. Ceaușescu, bazat pe un puternic cult al personalității, a încercat să își justifice conducerea prin ideea restaurării unor valori naționale cum sunt independența poporului, mândria de a fi român, venirea „epocii de aur”. În cazul lui N.C. se poate observa că în emisiunile omagiale televizat începea să fie folosit tot mai des o variantă de titlu mesianic, asemenea titlului *Fiul Omului*: N.C. era numit „El, Omul, Ceaușescu Nicolae”⁹⁹.

Până la un punct, din dorința de a recupera și reinterpreta anumite zone sau etape ale politicii românești, se poate spune și despre Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938) că s-a bucurat în cadrul mișcării legionare de conturarea unui portret mesianic influent: acesta dorea (sau alții doreau) să fie receptat ca un reprezentat valid

⁹⁹ Alexandru Andrițoiu (1929 – 1996), poet și scriitor cunoscut în perioada regimului comunist, a publicat această odă în cinstea președintelui N.C. (Partidul, Ceaușescu, România):

„Și-n fruntea lui cea limpede [a partidului PCR, n.m.] veghează
Un înțelept și ne-nfricat bărbat,
Inimă tânără și minte trează,
În care țara-ntreagă s-a-ntrupat.

E Omul - Ceaușescu Nicolae -
Iubit ca steagul nostru tricolor,
Ca steagul roșu, limpede văpaie,
În zborul liber către viitor.”

În mod evident limbajul este supralicitant idealist, mesianic (se folosesc termeni cheie cum sunt: omul, libertate, viitor), și chiar cvasi-deificat, în măsura în care se face apel la noțiuni teologice de tipul întrupării (oricum reprezentativitatea pretinsă pentru președinte este, fără discuție, de expresie voit mesianică).

al poporului, ca un păstrător de tradiție, ca un creștin ortodox, conform paradigmei locale – naționale și naționaliste, în același timp; ca un politician radical; și nu în ultimul rând, ca un tânăr vlăstar al neamului care oferă speranță (în general, portretul mesianic include și tinerețea personajului central¹⁰⁰). Astfel, S. Mehedinți avea o admirație deosebită pentru el și îl numea „un Mesia al timpurilor noastre și Dumnezeu drept al noii României de mâine...”.¹⁰¹ Sub influența naționalismului tot mai prezent pe scena politică a Europei, N. Ionescu și C. Noica considerau și ei că evreii trebuie – sau merită – să sufere, deoarece ei nu contribuiau cu nimic la speranța mesianică a „României de mâine”, pe când alții, de exemplu, C.Z.C. aveau un mesaj mesianic major¹⁰².

¹⁰⁰ Liderul providențial are o paradigmă a sa (cf. Isus avea 30 ani; Alexandru Macedon, Cezar, Octavian Augustus, chiar și Nero au fost lideri tineri cu realizări ieșite din comun; la fel N. Bonaparte, etc.

¹⁰¹ S. Mehedinți, *Casa Verde*, ianuarie 1937, București. Pe lângă această paradigmă, se poate admite și existența liderului providențial în vârstă, de exemplu, de tip Moise – care avea 80 de ani când și-a început cariera mesianică, de eliberare a lui Israel din Egipt. E. Cioran este cunoscut și el pentru limbajul mesianic exaltat cu care îl descria pe C.Z.C. (1940), în vreme ce, nu cu mult înainte, beneficiar al unei Burse Humboldt, în Germania, se dovedise și plin de entuziasm pentru păgânismul viril și creator al național-socialismului german (1933-1935). Cf. limbajul mesianic și politic al lui E. Cioran în *Schimbarea la față a României*, București: Humanitas, 1990 (1936). E drept, autorul nu se mai recunoaște, în 1990, în acest text, dar el rămâne o mărturie istorică a unei stări de spirit foarte răspândită în anii 1930, în România.

¹⁰² Andrei Oișteanu, Moshe Idel, Mirela Adăscăliței, *Inventing the Jew: antisemitic stereotypes in Romanina and other Cental East-European cultures*; Nebraska: University of Nebraska Press, 2009 (pentru Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, SICSA; The Hebrew University of Jerusalem), 289-290.

3.5 *Katechon* : sau cine îl împiedică pe Antichrist

Apare de două ori în Carl Schmitt, *Land und Meer*, în cap. 3 și 15.

Schmitt era interesat de eschatologie. *Katechon*, împotrivorul față de antichrist, fiul distrugerii, *ho houios tes apoleias*. O noțiune reintrodusă în teologie, 2 Tes. 2.7. Milenarismul poate fi dizolvant dpdv social. *Katechon* are două forme, la masculin și la neutru, *ho katechon*, *to katechon*, persoana sau obiect. Cel ce frânează venirea lui Antihrist, o persoană sau un sistem. Chiar și Antichrist are cele două determinări, persoană sau sistem (cf. Apocalipsa 12). C. Schmitt reintroduce noțiunea în cercul academic.

În cap. 15, despre Rudolf 2a, tradus ca Aufhalter, Verzogerer, *katechon*. Se traduce „Cel ce ține”, „întârziator”, „împiedicător”. De exemplu, Rudolf al 2lea a întârziat ruperea Germaniei.

În cap. 3, Schmitt utilizează prima dată Aufhalter și *katechon*, pentru imperiul Bizantin. Era un imperiu de coastă, talasic. El menține imperiul, împiedica distrugerea romanității. Altfel, ajungea islamul în Italia și se termina civilizația catolică.

După Schmitt, în istorie, mai degrabă Bizanțul decât Charlemagne este *katechon* împotriva Islamului. Eusebiu din Cezareea credea că împăratul Constantin cel mare, este un *katechon* împotriva lui Antichrist, pentru că menține imperiul roman și l-a transformat într-un imperiu creștin.

Aici apare prima dată termenul *katechon*. Mai apăruse și în lucrări dinaintea de 1942, cu sens peiorativ. Acum însă C. Schmitt îl folosește în sens pozitiv. Apare apoi și în *Nomos der Erde*. În exegeza din ultimii 15 ani se pune mult accent pe *katechon*.

Grosul referințelor apare în *Jurnalele lui Schmitt*, nu în lucrările publicate. Este în mare măsură o temă de reflecție privată, în jurnalul propriu. Nu știe exact cine este *katechon*-ul care împiedică împărăția antichristică.

Vezi și Daniel... statuia cu picioarele de fier-lut... Ce se întâmplă după căderea Romei.... Imperiul se mută în altă parte....

Translatio imperii

Gesta dei per franco... francii ca instrument al lui Dumnezeu.... Charlemagne... 800.

La Filotei există mai multe tipuri de *katechon*. A treia Romă este Moscova, zice el și spun și alții. Ce motive avea?

Pseudo Ippolite: Imperiul Roman este rău, dar mai rău fără rau, că atunci vine urâciunea pustiirii. Imperiul Roman ar fi un rău homeopatic. Se recunoaște utilitatea negării negării... este un rău care se opune unui rău mai mare.

Tertullian: creștinii se roagă pentru imperiu pentru că apără ordinea. Un rău – bine, relativ.

Eusebiu din Caesarea vede în Imperiul roman un lucru bun, vezi Constantin cel mare, aduce pacea, favorizează evanghelizarea.

Poate și Avraam a fost un *katechon* pentru Sodoma... de aici rugăciunea celor buni tine istoria în mișcare....

Apar mai mult clasificări. Un katechon politic, unul spiritual. Un katechon personal și unul impersonal, neutru, o forță.

Și pot apărea și combinații.

Vezi de exemplu, Metodie, Legenda ultimului împărat. Îi este atribuit lui Metodie, dar este un text tardiv ca răspuns la invazia musulmană.

Sf. Augustin nu se pronunță pe *katechon*. Dar Ioan Chrysostom și alții scriu despre asta.

Filotei din Rusia, nu vorbește despre un katechon politic. El zice că *translatio imperii* apare în urma unei apostazii. După Roma și după I. Romano-german, vine Moscova.

Ghenadie zicea că și Bizanțul a căzut turcilor din cauza apostaziei, a alianței cu vestul... Principele Moscovei trebuie să se ocupe de puritatea credinței. Nu e un katechon politic, ci unul spiritual.

Totuși, această idee spirituală a devenit o motivație politică, un mit și contra-mit.

Înapoi, la Schmitt.

Cine este katechonul acum. Bizanțul a fost. Nu vorbește de Charlemagne.

Dar zice de Otto de Salieni. Ei sunt katechonici... ei poartă o forță politică „păstrătoare”, eficientă, ei țin at bay, răul antichristic.

Bizanțul cade, când intră în declin după pierderea flotei. Atunci apare SFIRNG Sfantul Imperiu Roman de Natiune Germană

Oare nu apar și alții: Romano-Catolicismul, Iezuiții, Inchiziția.

Ce se întâmplă însă, după Vatican 2? Mai este BRC un *katechon*?

Otto – katechon puternic, 900
Rudolf 2, katechon slab, ...

Sunt acum americanii? Hmm, zice Schmitt, posibil...

Dar ei sunt *katechon* și *acceleratori fără voie* ai disoluției universale.

Katechonul inconștient și cel conștient... o altă antiteză...

În Glossarium, jurnalul „citibil” al lui Schmitt, apare și katechon-ul...

Și în *Nomos der Erde*. Cea mai elaborată descriere a lui katechon într-o scriere publicată de Schmitt....

Înapoi la Land und Meer.

O poveste care folosește universalele într-o istorie, povestire *Zeitgebunden*... Universalimul liberal este circumscris timpului... este produsul dominației britanice asupra lumii, asupra mării...

În Land und Meer Schmitt reia critica lui anti-liberală, deși nu folosește cuvintele liberal, etc, prea des..... aproape deloc.

Când Anglia cade, cade liberalismul.

Apoi, dacă omul este fundamental o ființă terană, atunci transformarea lui într-o ființă maritimă este ceva împotriva naturii. Dispariția liberalismului este un eveniment normal, legat de dispariția civilizației maritime.

În cele din urmă procesul atinge finalul, în Land und Meer.

Liberalismul aduce progresul tehnic, apare mașina, se distruge legătura omului cu marea....

Capitolul 6. Împărăția lui Dumnezeu și NT

Matei și statul evreu; Pavel și imperiul roman; Marcu și imperiul roman; taxe; autoritate politică; accesul creștin în sferele politicii; legislația și procesele; o teologie creștină a puterii politice; modele mesianice.

Conceptul are formulări variate: Împărăția lui Dumnezeu, Împărăția cerurilor (Matei), Împărăția lui Israel (concept mesianic naționalist iudaic), Împărăția părintelui nostru David și Împărăția care vine (patriotism iudaic la Marcu, dar și o posibilă corectitudine politică în mijlocul Romei).

8.1 Împărăția lui Dumnezeu și evangheliile NT

Evangheliile sinoptice cu accent pe ev. După Matei

Matei – împărăția cerurilor.

- Predicarea împărăției și a schimbării minții (metanoia)
- Ispitirea lui Isus și stăpânirea împărățiilor pământului
- Etica împărăției, cap. 5-7
- Parabolele împărăției - I, cap. 13
- Parabolele împărăției – II, cap. 25
- Condiții de intrare în împărăție
 - o Cine este smerit ca un copil (cap. 18)
 - o Cine se silește sau se străduiește ()
 - o Cine este sărac în Duhul
- Petru și cheile împărăției (cap. 16, 18)
- Taxele: Isus și împărăția la limită (Cezar)

Ioan:

- Împărăția lui Dumnezeu și Isus
 - o Natanael și Isus, împăratul (1.47)
 - o Isus și Nicodim și condițiile intrării în împărăție
 - Nașterea de sus
 - Nașterea din duhul
 - Nașterea din apă (botezul)
- Împărăția și discuția lui Isus cu Pilat
- Împărăția și condamnarea lui Isus (crucea, discuțiile dintre Pilat și conducătorii iudei)

Apocalipsa:

- Împărăția lui Dumnezeu și Babilonul (cf. cartea profetului Daniel).
- Babilonul ca paradigmă a împărăției antihristice (capitala de lângă râu, cu templu sau cu simbolul puterii în centru; imperiul unificator, bazat pe o cultură unică și pe performanțe tehnologice).

Babilon și Ierusalim, în Apocalipsa

- Împărăția lui Dumnezeu și destinul regal al creștinilor: Apoc. 1.6; 5.10; 20.6; 21.24 (?); 22.5.
- Împărăția lui Dumnezeu și a lui Hristos, Apoc. 12.10; 15.3; 19.16; 20.6; 22.5.
- Cf. împărăția fiarei, 16.2; 16.4; 17.2; 17.9; 17.12-18 (prostituata cea mare).

8.2 Împărăția lui Dumnezeu și epistolele NT

Pavel:

- Împărăția lui Dumnezeu și Isus
- Împărăția lui Dumnezeu și imperiile
- Împărăția lui Dumnezeu și neamurile
- Neam ales, casa împăratului
- stăpânire, autoritate, raportare la stăpânire
- Oamenii vor judeca îngerii
- Se moștenește împărăția

Romani 5:17, creștinii domnesc împreună cu Hristos

Romani 5:21, domnia harului, prin Hristos

Romani 14:17, împărăția spirituală a lui Dumnezeu (dreptate, pace, bucurie în Duhul Sfânt).

1 Corinthians 4:20; 15.24-25, împărăția lui Dumnezeu și puterea Lui,

1 Corinthians 6:9-10, moștenitorii împărăției (etică)

1 Corinthians 15.50, împărăția și învierea

Galateni 5.21, condițiile moștenirii împărăției

Coloseni 1.13, strămutarea în împărăția lui Dumnezeu

Coloseni 4.11, împărăția lui Dumnezeu și evanghelia

Efeseni 5.5, moștenirea împărăției lui Dumnezeu

1 Tesaloniceni 2.12, purtare etică, demnă de împ.

2 Tesaloniceni 1.5, etică în persecuție

1 Timotei 1.17, 6.17, împărăție eternă

1 Timotei 2.2, rugăciuni pentru împărați și oficiali (!)

2 Timotei 2.11-13; 4.1, 4.18

Ceilalți autori:

Evrei,

Petru,

cf. 1 Petru 2.9-10, creștinii sunt un popor pentru fapte bune,

o preoție sfântă, un neam împărătesc

Iacov:

Definiția și limitele împărăției lui Dumnezeu

Terestre, umane, cosmice, trans-umane?

Cine face parte din împărăția lui Dumnezeu?

Biserica și împărăția lui Dumnezeu

Capitolul 7. Noul Testament și politica religioasă

Există în NT evidențele unei politici religioase a creștinismului primar. Această politică nu este foarte detaliată, ci mai degrabă prezentă sub formă de principii, în unele texte teologice. Trebuie recunoscut că printre acestea apar câteva valori distincte, cum ar fi universalitatea creștinismului, soluțiile pluraliste, și bineînțeles perspectivele specifice, singulare (unicitatea sau radicalismul creștinismului, salvarea unică prin Hristos).

Biserica în Imperiul Roman apare să aibă două direcții de dezvoltare: supraviețuire – ca religie, și concurență – ca ideologie: paradigmele împărăției.

9.1 Universalitatea creștinismului

9.1.1 UNIVERSALITATE ȘI IMPERIU

1. Mularea pe deschiderea universală a iudaismului mesianic

Ideea profetilor din VT era că și păgânii vor putea fi mântuiți și vor participa la Împărăția mesianică. Totuși, iudeii puneau accent pe faptul că păgânii trebuia să devină iudei.

2. Mularea pe deschiderea universală a imperiului roman

- a. Mulare politică

Imperiul roman este vorbit de bine, în general, în NT. În mod special militarii romani sunt martori importanți ai învierii și garanți ai dreptății.

Pavel face apel la Cezar, ca la judecător suprem și drept, și interacționează cu cultura timpului.

- b. Mulare culturală

Mularea culturală la viața imperiului înseamnă sublinierea caracterului inclusivist al culturii greco-romane. Pavel reține ideea de popor și inclinații etnice (Tit).

3. Extinderea firească a învățaturii lui Isus și a apostolilor

Învățătura lui Isus include creștinarea păgânilor, dar nu explicitează metoda sau tipul de viață religioasă. Isus indică, la curățirea Templului, că și neamurile trebuia să găsească acolo un loc de rugăciune. De asemeni, marea trimitere de după înviere (cf. Mt. 28.18-20), include evanghelizarea tuturor neamurilor, până la capătul pământului.

Experiența apostolilor, în Fapte și în Epistole, arată că ideea este înțeleasă în final ca o creștinare independentă, fără nevoia de a deveni iudei în tradiție și cultură.

Pavel și Petru, în mod deosebit, construiesc teologia creștinării specifice a neamurilor păgâne.

Texte NT reprezentative pentru universalismul creștin:

Galateni 3.28, „Nu mai este nici iudeu nici grec, nu mai este nici rob nici liber, nu mai este nici bărbat nici femeie, pentru că voi toți sunteți una în Hristos Iisus.”

Coloseni 3.11, „Astfel nu mai există nici grec nici iudeu, circumcis sau necircumcis, barbar, scit, rob sau liber, ci Hristos este totul în toate.”

1 Corinteni 12.13, „Pentru că noi toți am fost botezați într-un singur Duh, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie greci, fie robi, fie liberi; la fel, toți am băut dintr-un singur Duh.”

9.1.2 UNIVERSALITATE ȘI UNICITATE

Simultan cu universalismul său caracteristic, creștinismul NT pune accent ferm pe unicitatea salvifică a lui Hristos. El este prezentat drept soluția unică a lui Dumnezeu (Întâiul-născut înseamnă și „cel unic”, în cazul lui Isus, singurul de acest fel, cu această misiune).

Relația cu alte religii nu este explicitată, dar în timp ce pot fi recunoscute elemente de adevăr și chiar de revelație și în alte religii, revelația semnificativă și

completă este prin Isus (cf. Ioan 1). De asemeni, oracolele profetice din VT și promisiunile de acolo nu au egal (Romani 9-11). Păgânii pot fi „altoiți” în copacul mântuirii, dar nu pot desființa valoarea revelațiilor primite de evrei, de Israel. În același timp, apariția creștinismului duce la încheierea nevoiei de închinare prin jertfe la Templul din Ierusalim, adică trece iudaismul în domeniul trecutului. Astfel iudaismul capătă două valori interesante: pe deoparte, iudaismul este sursa creștinismului (primii creștini sunt iudeii care l-au acceptat pe Isus ca Mesia), pe de cealaltă parte, odată început creștinismul, iudaismul care rămâne nu este decât o opțiune mesianică diferită a iudaismului inițial, care nu îl recunoaște pe Isus ca Mesia. Cu alte cuvinte, iudaismul contemporan nu este decât o expresie parțială a iudaismului din secolul 1, anume a iudaismului care se delimitează de Hristos. Iudaismul care l-a cunoscut și l-a recunoscut pe Hristos este chiar temelia Bisericii.

9.2 Politici religioase și etnice

Așa cum s-a observat, una din trăsăturile majore ale politicii religioase a creștinismului este universalismul. În privința aceasta, creștinismul manifestă o anumită vocație imperială, inclusivistă, terestră. Pe de altă parte, se recunoaște existența unei interacțiuni religioase cu alte religii sau cu ereziile nou apărute. În acest context apar și o seamă de observații cu privire la etnie și viața religioasă și socială.

Atitudinile principale ale politicii față de alte religii sunt:

Universalismul
Inclusivismul

Caracterul radical în problematica mântuirii

Respingerea idolatriei

Adaptarea culturală (minimalism religios, acceptare culturală, limitarea influențelor culturale)

Aspectele observabile ale politicii religioase creștine în NT cuprind raportarea la iudaism, la erezii și la religiile greco-romane.

Iudaism

În ce privește raportarea la iudaism, se observă atât afirmarea filiației iudaice a creștinismului cât și separarea de acesta, în măsura în care piatra de hotar este Isus ca Mesia.

Cărțile în care se face critica iudaismului sunt evangheliile (predicile lui Isus).

Evenimente la limită se observă în scrisorile pastorale (1-2 Timotei, Tit).

Erezii

Gnosticismul

Gnostici (gnosis – inițierea în cunoașterea secretă care aduce mântuirea: caracterul negativ al materiei și cele două consecințe, ascetismul și imoralitatea): Coloseni, Ioan.

Legalismul iudaizant

Iudaizanți (Hristos și Legea): Galateni, Evrei, Efeseni.

Iudaismul (Fapte, Galateni, Evrei)

Cărțile în care se tratează relația evanghelie – iudaism sunt Galateni, Romani, Evrei, Apocalipsa.

Religiile greco-romane

Fapte 17. Inclusivismul cultural

Intersecții: altare pentru zei necunoscuți

Acceptarea poezilor și filosofilor ca profeți...

Etichetarea timpului precreștin ca „vremuri de necunoaștere”)

Panteonul grecesc: Zeus și Hermes, Barnaba și Pavel

Tema persoanei divine în Luca-Faptele Apostolilor (Irod, Pavel și Barnaba, Pavel și barbarii în Malta. Prin contrast, singurul om divin este Hristos).

Problema revelației și a referinței culturale: Fapte 17 și Tit 1, poezii ca profeți

Concepția despre alte religii:

Caracter mixt: o formă de cunoaștere și de necunoaștere a lui Dumnezeu.

Reflexele religiilor păgâne în Corint

Religiile păgâne și ideea divizării pe școli – partide, fiecare cu liderii săi

Religiile păgâne și extazul (vorbirea în limbi extatice): 1 Corinteni 12-14; Învierea și gândirea grecească, vezi tema *carpe diem* (1 Corinteni 15).

Elemente de politici etnice și ideologice:

Iudeii: revelație, binecuvântare și naționalism

Romanii: dreptate și politica puterii (*imperium - regnum, veritas, potestatare*; cf. discuția lui Isus cu Pilat, în ev. după Ioan și după Marcu)

Creștinismul și politica sa față de Roma: militarii, judecătorii, administratorii imperiali, procuratorii, casa Cezarului.

Cretanii: problemele sociale și religioase într-o națiune mediteraneeană (Tit; cf. 1 Timotei: Efes)

Valorile politicii religioase:

Coexistența, dialogul, pluralismul,
specificitatea și unicitatea (radicalismul)

Creștinismul și politica religioasă:

Religiile greco-romane (cf. Fapte 17)

Politici religioase în 1-2 Ioan și în 2 Petru – Iuda,
precum și în 1 Timotei – Tit.

Tema religiilor păgâne, în Efes și în Creta, cf.
Coloseni (1-2 Timotei, Tit; Atena și Fapte 17; Tit 1
și cretanii).

Capitolul 8. Teologia NT și antropologia

În fundamentele politicii NT intră concepția despre om și despre destinul său. Câteva teme importante se află într-o relație specială: creație, antropologie, istorie, politică, escatologie.

8.1 Antropologie hristică

Întrucât politica se face cu oamenii, este important să se înțeleagă percepția NT cu privire la existența și destinul umanității.

Datele antropologiei s-au modificat odată cu întruparea lui Isus Hristos. Se poate vorbi despre afirmarea potențialului umanității în termeni noi. NT vorbește, astfel, despre o creație nouă în Hristos (1 Cor. 5.17) sau despre un viitor măreț, misterios, încă neștiut, pe care oamenii credincioși în Hristos în vor avea la venirea lui Hristos (1Ioan 3.1).

O altă dată esențială a concepției NT este schimbarea dispensației, a „iconomieii”, a regimului legăturii între Duhul Sfânt și om. Ziua Rusaliilor (Cincizecime) este celebrarea acestei schimbări și „începutul” Bisericii. Oamenii au un alt mod de a lua decizii, alte motivații, nu doar preferințele personale, ci și perspectiva divină și chiar participarea divină. Cf. Fapte 15.28; Fapte 13.2.

Posibilitatea învierii și a eternității, schimbă datele problemei. Angoasa existențială își pierde din intensitate, presiunea prezentului îmbracă alte forme, capacitatea de planificare a vieții ia alte forme. Toate acestea duc la altă politică.

8.2 Organizarea politică și apocalipticul

Există în creștinism, ca și în alte religii majore, o viziune globală despre istorie, despre dreptate la nivel internațional, în legătură cu oamenii și în legătură cu divinitatea. Viziunea aceasta este legată de apocalptic.

a. Viziunea universală a creștinismului – și tipul de existență pe care îl recomandă (împărăția lui Dumnezeu) – are câteva puncte majore de referință:

- i. vestește o împărăție deschisă tuturor (este inclusivist, universal).
- ii. are o împărăție fără capitală terestră.

- iii. are o împărăție care nu se integrează altor imperii, care își revendică „marginile pământului” (toată planeta) și care rămâne mereu într-o anumită opoziție politică față de sistemele și regimurile politice.
- iv. Împărăția lui Dumnezeu este mai mult decât Biserica. În principiu, ea cuprinde tot universul și orice ființă. Biserica are însă un loc aparte în această împărăție, fiind „trupul” lui Hristos și „mireasa” lui Hristos.
- v. o împărăție care a început și care va constitui punctul culminant al istoriei. Ea va subordona totul și care nu va avea sfârșit, al cărei conducător este Hristos.
- vi. o împărăție unde sentimentul centralității și eficienței este schimbat (omul sfințește locul; dispare sentimentul de periferie; orice faci este „la centru”, are importanță majoră; se schimbă percepția asupra importanței relative a vieții).

b. Creștinismul are o viziune apocaliptică despre istorie, care implică:

- i. ideea că divinitatea are un plan de aplicare a justiției divine (de dreptate universală) și acest plan se află în curs de desfășurare (teodicee).
- ii. o concepție globală despre istorie. Apocalipticul are de a face cu o viziune globală despre manifestarea dreptății divine

și a planului divin, de la A la Z, de la alfa la omega. Ernst Kaesemann: „Apocalipticul este matricea creștinismului”.

- iii. acest plan divin se înțelege din VT și NT că se desfășoară pe etape (Daniel 7, Apocalipsa 12-13, etc.).
- iv. acest plan se întâmplă în timp, dar timpul este relativ datorită interfeței cu eternitatea (1000 de ani ca o zi, o zi ca o mie de ani; 2 Petru 3.8). Percepția timpului este schimbată. Planuri ca pentru 1000 de ani, detașare ca și cum viața s-ar putea încheia azi. Cf. Planurile lui Petru cel mare, pentru Rusia.

Capitolul 9. Planuri eschatologice

În cadrul gândirii apocaliptice, o parte specială este dată de tabloul final al istoriei, adică de eschatologie. Termenul eschatologie vine de la cuvântul grecesc *eschatos* – ultim, final. Într-o bună tradiție a dezbaterilor postmoderne, s-ar putea discuta de viitorul politicii (eschatologia politicii), cât și de politica eschatologiei (o perspectivă teologică evidentă).

Valoarea politică a eschaton-ului, a ultimei etape din istoria omenirii derivă din faptul că ea polarizează atenția civilizațiilor și oferă un tablou rațional, global, convergent al diverselor linii politice.

Eschatologia NT

NT are mai multe tipuri de abordări eschatologice. Pe deoparte există descrierile sfârșitului din evanghelii, făcute de Isus (Marcu 13-14; Matei 23-25). Isus pare să vorbească despre două planuri istorice: evenimente legate de pedepsirea necredinței evreilor, după moartea și învierea sa, și evenimente finale, legate de venirea a doua Fiului Omului, adică a sa. Gândirea paulină (Romani 8-11; 1-2 Tesaloniceni) pare să urmeze schema acestor prezentări ale lui Isus, cu unele precizări în plus. Și Ioan urmărește o desfășurare asemănătoare în epistola 1 Ioan. Există însă și câteva deosebiri clare între gândirea paulină și cea ioanină, în ce privește eschatologia. Pavel (și evangheliile sinoptice) se concentrează pe evenimentul revenirii lui Isus și pe apariția și reacția lui Antichrist față de acest eveniment, precum și pe transformările (schimbările) care apar atunci (înșelarea neamurilor, învierea credincioșilor, judecata finală, etc.). Apocalipsa lui Ioan se concentrează pe o judecată mai lungă, prin contrast, pe lucrarea de

ansamblu a dreptății divine care răsplătește în final pe cei dreapți și pedepsește pe cei nedreapți așa cum se cuvine. Apocalipsa se pretează unei interpretări dispensaționaliste (vede istoria împărțită în etape majore) și până la pedepsirea finală a sistemului politic mondial (simbolizat prin Babilon), ia în considerare numeroase tipuri de judecată și pedeapsă care vin asupra omenirii (plăgi, dezastre ecologice, războaie, lipsuri, necazuri din partea oștilor demonice, etc.). În același timp, tot Apocalipsa este cea care privește dincolo de sfârșitul istoriei, la noul început al cerului nou și al pământului nou, la Ierusalimul ceresc, la împărăția eternă și dreaptă a lui Dumnezeu.

Concepte cheie ale viziunii NT despre acest timp:

Sucesiune de regimuri și sisteme politice

Tendențe de globalizare

Tendențe de unificare

Manifestări conflictuale (războaie, terorism)

Dezechilibru ecologic (calamități),

cf. Peter C. Phan, 'Pope John Paul II and the Ecological Crisis', *Irish Theological Quarterly* 60/1 (1994), 59-69; 'Eschatology and Ecology: The Environment in the End-Time', *Dialogue and Alliance* 9/2 (1995), 99-115.

Mesianism și anti-mesianism; model hristic și anti-hristic

Un teolog romano-catolic extrem de productiv – dar și controversat în interiorul Bisericii RC, Hans Küng a subliniat în mod deosebit relevanța teologiei și eschatologiei pentru societatea modernă, cu diversele ei provocări, cf. *Eternal Life? Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem* (Edward Quinn, Garden City, NY: Doubleday, 1984).

Un al exponent german al teologiei politice, J.B. Metz a afirmat, ca și E. Kaesemann, că teologia creștină este în mod esențial eschatologică, adică apocaliptică. De aici, speranța creștină are de a face cu așteptarea eschatonului, împărăția lui Dumnezeu fiind nu o utopie a progresului uman, ci darul lui Dumnezeu pentru o omenire care se întoarce spre el, solidară cu victimile nedreptăților sociale. Cf. Metz, *Theology of the World*, transl. W. Glen-Doeple (NY: Herder and Herder, 1969); *Faith in History and Society*, trans. David Smith (NY: Seabury, 1980); *The Emergent Church: The Future of Christianity in a Postbourgeois World*, transl. Peter Mann (New York: Crossroad, 1981).

Între teologii din mișcarea Liberation Theology pot fi amintiți Gustavo Gutierrez și Jon Sobrino. Cel dintâi vedea în eschatologie nu un refugiu, ci o cale de sesizare și mai profundă a imperativelor sociale și politice ale societății (Gutierrez, *A Theology of Liberation*, transl. Sister Caridad Ina și John Eagleson, Maryknoll, NY: Orbis, 1988), 122).

Eschatologia a captivat interesul teologilor și prin perspectivele științifice pe care le deschide, cf. Teilhard de Chardin, Yves Congar (fizică, biologie, antropologie). Cf. și lucrările teologilor J.C. Polkinghorne, J. Haught, C.A. Russell, A.R. Peacock, I.G. Barbour, P.C.W. Davis, S.I. Jaki. O dezvoltare recentă a eschatologiei privește la resursele dialogului cu alte credințe (iudaism islam, hinduism, budism, zoroastrism).

Pentru o privire de ansamblu, vezi articolele lui Peter C. Phan, 'Roman Catholic Theology', in Jerry L. Walls (ed), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: OUP, 215-232. Cf. și Andrew Louth, 'Eastern Orthodox Eschatology', in Walls, *OHE*, 233-247.

Bibliografie generală

Baban, O., *Incursiune în Noul Testament* (București: Liga Bibliei, 2003)

_____, „Conflictele Bisericii în Faptele Apostolilor : între stil literar și modele misionare”, în O. Bunaciu, R. Gheorghiu, E. Bartoș (eds), *Care imparte drept cuvântul adevărului. Volum omagial Ioan Bunaciu*, Reformatio, Oradea, 2005, 23-40

Baslez, M.-F. *Sfântul Pavel*, Anca Maria I. Christodorescu (trad) (București: Compania, 2001)

Bauckham, R., *The Bible in Politics. How to Read the Bible Politically*, (London: SPCK, 1989)

_____, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: CUP, 1993)

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God* (London: Paternoster Press; Eerdmans, 1986)

Bauckham, R., *The Bible in Politics. How to Read the Bible Politically*, (London: SPCK, 1989)

Bădiliță, C., *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri și comentarii*, Iași: Polirom, 2002.

Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God* (London: Paternoster Press; Eerdmans, 1986)

Borg, M.J., *Conflict, Holiness & Politics in the Teachings of Jesus*, in *Studies in the Bible and Early Christianity 5* (New York / Toronto: Edwin Mellen, 1984)

Braga C., *De la arhetip la anarhetip*, Iași: Polirom, 2006.

Bright, J., *A History of Israel* (London: SCM Press, 1980)

Bouquet, A.C., *Everyday Life in New Testament Times* (London: Carousel, 1974)

Cary, M., și Scullard, H., *Istoria Romei* (București: All, 2008)

Carson, D.A. și Morris, L., *Introducere în Noul Testament*, Dinu Moga (trad.), Oradea: Făclia, 2007 (*An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan, 1992).

Cassidy R.J., și Scharper, P.J., (eds), *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll: Orbis, 1983)

Casson, L., *Travel in the Ancient World* (Baltimore, London: John Hopkins University Press, 1994)

Creția P., și Bădiliță, C. (eds) *Apocalipsa Lui Ioan în Tradiția Iudeo-Creștină*, C. Bădiliță and P. Creția (trad.), studiu introductiv de C. Bădiliță (București: Humanitas, 1998)

Dunn, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998)

Evans, C.A. și Porter, S.E., *Dictionary of NT Background. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000)

Esler, P.F. *Community and Gospel in Luke-Acts: The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (Cambridge: CUP, 1987)

Freyne, S., "The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus," in *Studying the Historical Jesus*, Bruce Chilton and Craig A. (eds) Evans (Leiden: Brill, 1994), 75–121.

Gill, D.W.J., "Acts and the Urban Élites," în D.W.J. Gill și C. (eds) Gempf, *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting* (Carlisle: Paternoster, 1994), 105–18

_____, "Acts and Roman Policy in Judaea," în R. Bauckham (ed), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 15–26

Godo, E. (ed), *Convertirea religioasă*, trad. E. Petuhov (București: Anastasia, 2002)

Goppelt, L., *A Commentary on 1 Peter* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 1993)

Green, J.B. și McKnight, S.(eds) *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Leicester: IVP, 1992)

Hansen, W., (ed), *Anthology of Ancient Greek Popular Literature* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998)

Hawthorne, G.F., Martin, R.P., și Reid, D.G. (eds), *Dictionary of Paul and His Letters. A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Leicester: IVP, 1993)

Hengel, M. *Judaism and Hellenism* (London: SCM, 1974)

Herschel, Sh., (ed.) *Christianity and Rabbinic Judaism. A Parallel History of Their Origins and Early Development* (London: SPCK, 1993)

Howard, C.K., și Young, F.W., *The Living World of the New Testament* (London: Darton, Longman & Todd, 1966)

Hurtado, L., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003).

Mason, S., "Chief Priests, Saducees, Pharisees and Sanhedrin in Acts," în R. Bauckham (ed), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 115–77,

Morgan, R., și Stoneman J. R. (eds), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context* (London: Routledge, 1994)

Nicolet, C., *Space, Geography and Politics in the Early Roman Empire* (Michigan: Ann Arbor, 1990)

Peter, S., și Cavanaugh, W.T. (eds), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Blackwell Publishing, 2003)

Petercă, V., *Mesianismul în Biblie* (Iași: Polirom, 2003)

Popescu, I. M., *Istoria și sociologia religiilor: Creștinismul*, București: România de Mâine, 1996.

Ralph, P.M. și Davids, P.H., *Dictionary of the Later New Testament & Its Development. A Compendium of Biblical Scholarship* (Leicester: InterVarsity Press, 1997)

Rajak, T., "The Location of Cultures in Second Temple Palestine: The Evidence of Josephus," in R. Bauckham (ed) *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Carlisle: Paternoster, 1995), 1–14

Robbins, V.K., *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, Society and Ideology*. (London: Routledge, 1996)

Romm, J.S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992)

Romanato, G. Lombardo, M.G., Culianu, I.P., *Religie și putere*, M.-M. Anghelescu și Ș. Anghelescu (trad), Iași: Polirom, 2005

Rowland, C., *Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (London: SPCK, 1985)

Sanders, E.P., *Judaism. Practice and Belief. 63BCE – 66 CE* (London: SCM, 1992)

_____, *Jesus and Judaism* (London: SCM, 1985)

Scott, P., și Cavanaugh, W.T. (eds), *The Blackwell Companion to Political Theology* (Blackwell Publishing, 2003)

Tenney, M.C., *Studiu al Noului Testament* (Oradea: Cartea Creștină, 1986)

Theissen G., și Merz, A., *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*. (London: SCM Press, 1998)

Tiede, D.L., “Acts 1:6–8 and the Theo-Political Claims of Christian Witness,” *Word and World* 1 (1981): 41–51

Velasco, J.M., *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. C. Bădiliță (Iași: Polirom, 1997)

Walaskay, P.W., *“And So We Came To Rome”: The Political Perspective of St. Luke* (Cambridge: CUP, 1983)

Wilson, B., *Religia din perspectivă sociologică*, trad. D.M. Străinu (București: Editura 3, 2000)

Wright, N.T., *The New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God: Part I.* (London: SPCK, 1992)

_____, *Jesus and the Victory of God, he New Testament and the People of God, Christian Origins and the Question of God: Part II,* (London: SPCK, 1996)

Câteva din lucrările citate de studenții la masterat TP, anul I:

Bracher Dietrich Karl, ‘National Socialism, Fascism and authoritarian regimes’ in Hans Maier (ed.), *Totalitarianism and Political Religions*, volume I: Concepts for the comparison of dictatorships, translated by Jodi Bruhn pp. 295- 317 Routledge Taylor & Francis Group, London and New-York, 1996

Osiander Andreas, ‘Religion and Politics in Western Civilisation: The Ancient World as Matrix and Mirror of the Modern, in Millennium’, *Journal of International Studies* 2000; 29; pp. 761-790

Scorpan Constantin, *Istoria României. Enciclopedia comparată a istoriei politice a românilor*, Ed. Nemira, București, 1997

Stout Daniel A., ed. *Religion and Society, A Berkshire Reference Work*, Routledge New York, London 2006

Vondung Klaus, 'Religious faith' in National Socialism, in *Totalitarianism and Political Religions*, volume II: Concepts for the comparison of dictatorships, edited by Hans Maier and Michael Schaefer, translated by Jodi Bruhn, pp. 5 -18

Berdiaev, Nicolai, *Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cezarului*, trad. Nina Nicolaeva, Humanitas, Bucuresti, 1998;

Bossuet, Jacques-Bénigne, "Discours sur l'histoire universelle", http://www.samizdat.qc.ca/cosmos/sc_soc/hist_oire/hist_med/hist_universel.pdf, 23.10.2008;

Eslin, Jean-Claude, *Dumnezeu și puterea*, traducere de Tatiana Petrache și Irina Floare, Anastasia, Bucuresti, 2001

Gauchet, Marcel, *Dezvrăjirea lumii*, trad. Vasile Tonoiu, Editura Științifică, Bucuresti, 1995;

Mannent, Pierre, *O filozofie politică pentru cetățean*, traducere de Mona Antohi, Humanitas, Bucuresti, 2003;

Plant, Raymond, *Politics, Theology and History*, Cambridge University Press, 2001;

Sabău, Gelu, 'Ieșirea din religie', în *Idei în Dialog*, nr. 3(30)-martie 2007, http://www.ideiindialog.ro/files/Martie_2007.pdf, 04.01.2009;

Staniloae, Dumitru, *Ortodoxie și românism*, editia a II-a, Editura Albatros, Bucuresti, 1998

BACONSKI, Theodor, 'Ortodoxismul politic. Pericol sau fantasmă?' în Alina MUNGIU PIPPIDI, *Doctrina politica*.

Concepte universale și realități românești, Editura Polirom, Iași, 1998

CARAGOUNIS, C.C., 'Kingdom of God, Kingdom of Heaven' în J.B. GREEN, S.McKNIGHT și I.H. MARSHALL, Dictionary of Jesus and the Gospels, Downers Grove, Intervarsity Press, 1992

CLOWNEY, E.P., 'The Politics of the Kingdom' în Westminster Theological Journal, Spring, 1979

KIM, S., 'Kingdom of God' în Ralph. P. MARTIN, Peter H. DAVIDS, Dictionary of the later New Testament and its developments (electronic edition), Downers Grove, 1997, Intervarsity Press

MAIER, Hans, 'Political religion – state religion – civil religion – political theology' în Hans MAIER (ed), Totalitarianism and political religion, Vol. III. Concepts for the comparison of dictatorships: theory and history of interpretation, Routledge, New York, 2007

ROPKE, Wilhelm, 'Liberalism and Christianity' în Modern Age, Fall 1957

BESANCON, Alain, Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea "Șoah"-ului, Editura Humanitas, București, 2007

BESANCON, Alain, *Originile intelectuale ale leninismului*, Editura Humanitas, București, 2007

PUIG, Armand, *Isus. O biografie*, Editura Meronia, București, 2007

PREDA, Cristian, *Mic dicționar de gândire politică liberală*, Editura Humanitas, București, 2004