

EVREI 13, 10-14 – O CUVÂNTARE RETORICĂ CE MILITEAZĂ PENTRU SEPARAȚIA CREȘTINISMULUI DE IUDAISM?*

PR. DRD. CĂTĂLIN VARGA**

ABSTRACT: Modern biblical research has claimed that the entire text in Hebrews 13 could be considered a pseudoepigraphy, a foreign text fragment added later on by scribes to the rest of the epistle, in order to give the impression of Saint Paul's authority and authenticity, like a more precise post-scriptum. For this very reason, some scholars believed that Hebrews 13 was not part of the original corpus of the epistle to the Hebrews from the very beginning. A more balanced perspective is offered by father Ioan Mihoc, who suggests that the entire epistle has only one canonical author, the issue of chapter 13 being explained through the hypothesis of a *re-reading* or *reapplication* of chapters 1-12. Beyond historical-critical aspects, Hebrews 13 is a sample of deliberative rhetoric that exhorts the urgent separation of the Christian worship from the requirements of the Jewish religion. I will study the issue from a biblic-rhetorical methodology, which contributes to the originality of this research.

KEYWORDS: rhetorical criticism, Christian-Jewish relationship, authenticity, translation process, anti-Semitism.

* Studiul de față a fost redactat sub coordonarea Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Chirilă, care și-a dat avizul pentru publicare.

** Doctorand la Școala Doctorală de Teologie „Isidor Todoran”, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, email: catalinvarga1987@gmail.com.

¹ La nivelul integrității textuale, mărturia celor mai importante manuscrise ale epistolei păstrează unele ușoare variații, care din fericire nu afectează cu nimic unitatea ideatică a pericopei, firul roșu curgând de la sine. Aceste variații sunt datorate nevoii de armonizare, clarificare sau de îmbunătățire a stilului grecesc. În majoritatea lor, diferențele textuale de la un manuscris la altul sunt rezultatul unor intervenții subiective ale scribilor (multiplicatorii manuscriselor), care optând fie pentru simplificarea textului sursă, fie pentru îmbunătățirea lui lingvistică, au operat unele modificări ușoare. Așa este spre exemplu, tradiția alexandrină a manuscriselor Noului Testament, care optează pentru forma concisă a originalului, evitând prea multe corecturi, care pregătesc indirect desfigurarea originalului apostolic. Un astfel de exemplu de omitere intenționată, mijlocită de dorința copistului de-a simplifica lucrurile, întâlnim și în textul nostru la v. 10, unde expresia ἐξουσίαν οἱ τῆ σικηνῆ λατρεύοντες ([n-au] *autoritatea* [să mănânce] *cei ce slujesc Cortului*), lipsește din Codex-ul Bezae (D) și din lecționarul 0243; ea fiind totuși prezentă în toate celelalte manuscrise antice, ceea ce-i conferă totuși paternitate. Un alt exemplu de intervenție scribală în cazul pericopei noastre, este tehnica înlocuirii unui cuvânt sau a unui grup de cuvinte cu altele, schimbându-se astfel unele nuanțe ale textului. Așa se explică variațiile minore prezente în vv. 12 și 15. În primul caz, expresia πύλης ἔπαθεν (*a suferit* [în afara] *taberei*) este înlocuită de unele papirusuri (P⁴⁶; P 104) prin cuvântul παρεμβολῆς (*parembolēs*) care este

1. TEXTUL ÎN ORIGINAL ȘI ÎN TRADUCERE PROPRIE¹

UBS5²: (10) ἔχομεν θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν³ οἱ τῆ σικηνῆ λατρεύοντες. (11) ὧν γὰρ εἰσφέρεται⁴ ζῶων τὸ αἷμα περὶ ἀμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἕξω⁵ τῆς παρεμβολῆς. (12) Διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἀγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου

un termen militar și se traduce exact prin „bază militară, fortăreață, cartier militar general”. Termenul de *parembolēs* mai este întâlnit în *Evr* 13, 11, unde vizează tabăra armată a evreilor sub conducerea lui Moise din timpul exodului în pustiu. De asemenea, îl revedem în *FA* 21, 34, unde este folosit de Ap. Luca pentru a defini sediul militar roman din țara sfântă. Un ultim caz de înlocuire textuală este prezent în v. 15, unde formula de început Δι' αὐτοῦ (*Prin El*) este înlocuită cu o altă structură asemănătoare διὰ τοῦτο οὖν, care se traduce mai exact «*deci prin El*», de majoritatea manuscriselor unciale, de manuscrisele latine și siriace și de unele lecționare. Acestea sunt toate variațiile identificate în pericopa de mai sus, iar după cum putem observa, ele sunt minore, neafectând cu nimic integritatea originalului. Pentru mai multe detalii a se vedea: Jan KRANS, *Beyond What Is Written: Erasmus and Beza as Conjectural Critics of the New Testament*, E.J. Brill, Leiden, 2006, p. 12; B. WESTCOTT, F.J.A. HORT, *The New Testament in the Original Greek*, Harper&Brothers, New York, 1882, p. 31; Bruce METZGER, Bart EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 48.

² Barbara ALAND, Kurt ALAND, Johannes KARAVIDOPOULOS, Carlo M. MARTINI, Bruce METZGER, *The Greek New Testament*, United Bible Societies, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2014, p. 747.

³ Substantivul *exusian*, care vine din rădăcina ἐξουσία, se traduce literar prin „autoritate”. În corpusul literaturii pauline, el se regăsește de aproximativ 27 de ori; în scrierile Sf. Luca de 23 de ori, iar în epistolele Sf. Petru înregistrează doar o singură ocurență.

⁴ Verbul acesta *eispheretai*, desemnând acțiunea de „a aduce”, îl găsim de 5 ori în scrierile lucanice și o dată în textul din *1Tim* 6, 7. În cazul nostru, termenul desemnează strict acțiunea cultică a marelui preot aparținător religiei iudaice, care aducea la altar jertfe sângeroase de proveniență animalică pentru curățirea poporului de păcate. A se vedea Johannes P. LOUW, Eugene A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains*, vol. 1, United Bible Societies, New York, 1988, p. 205.

⁵ Corpusul paulin păstrează de 5 ori această ocurență a lui *exō*, care definește starea de exterioritate. Una din cele 5 instanțe ale corpusului paulin vizează dimensiunea antropologică de exterioritate. Este vorba de textul din *2Co* 4, 16: „*De aceea nu pierdem din curaj; dimpotrivă, chiar dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinlăuntru se înnoiește din zi în zi*”. Exegeții sunt de părere că în cazul acesta, Sf. Pavel face apel indirect la filozofia platonicească cu privire la constituția umană. Expresia *exō anthropos*, adică „omul exterior”, constituie persoana umană observată din afara ei, în timp ce echivalentul *esō anthropos*, adică „omul interior”, se referă la taina persoanei umane, la creația cea nouă din *Ef* 4, 24. Diferența dintre omul interior și omul exterior are un caracter eshatologic și este prezentată de către Sf. Pavel în contrast cu divizarea de ordin calitativ (*Rm* 6, 6; *Ef* 3, 16; *Col* 3, 9). Prin urmare, *exō anthropos* ar aparține acestei lumi trecătoare, pe când *esō antropos* ține de existența omului în plan eshatologic. Totuși, din moment ce omul este conștient de aceste două părți ale sale, aceasta se datorează Mântuitorului care a inaugurat eshatonul în actul de creație. Cu alte cuvinte, Iisus Hristos i-a dat omului posibilitatea de a renaște și de a gusta în viața aceasta din fâgăduințele vieții viitoare. Se consideră că distincția despre care vorbim nu are legătură cu apropierea unei părți umane mai mult sau mai puțin față de Dumnezeu. Ambii termeni se referă la persoana umană în întregul ei. Diferența constă în faptul că ἕξω ἄνθρωπος îl privește pe omul renăscut prin acțiunea Duhului Sfânt, iar ἕξω ἄνθρωπος ține de omul concupiscent, aflat încă în starea de păcat. A se vedea Robert JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of their use in conflict settings*, E.J. Brill, Leiden, 1971, p. 399; Margaret E. THRALL, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 351.

αίματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης⁶ ἔπαθεν. (13) Τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὄνειδισμόν αὐτοῦ φέροντες. (14) Οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν. (15) Δι' αὐτοῦ [οὔν] ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως⁷ διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Traducerea noastră: (10) Noi avem un Altar⁸, de la care cei ce slujesc Cortului⁹ n-au au-

⁶ Întâlnit aici și de aproximativ 5 ori în literatura luciană, substantivul *pylēs* tradus de noi prin „poartă,, înseamnă din punct de vedere literal, „porțile cetății, stâlpii de la intrare”. În Evangheliile este folosit metaforic în textul Predicii de pe Munte, în *Mt* 7, 13, unde se definește „poarta cea strâmtă a mântuirii”. Tot la evanghelistul Matei, în 16, 18, același termen de această dată definește *Hades*-ul, locuința morților, exprimată prin sintagma „porțile Iadului”. În cazul pericopei noastre din *Evr* 13, cuvântul *pylēs* se referă strict la acțiunea Domnului Iisus, la mântuirea adusă lumii prin Răstignirea petrecută în afara zidurilor Ierusalimului, ceea ce lasă să se înțeleagă deplina separație dintre iudaism și creștinism. Mai concret, autorul epistolei către Evrei spune că preoții evrei, reprezentând ethos-ul cultic iudaic, nu au parte de Cultul creștin și de jertfele liturgice nesângeroase, întreaga construcție teologică pornind de la reinterpretarea poruncii cultice din *Lv* 16, 27. A se vedea Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1964, p. 922.

⁷ Substantivul αἰνέσεως însemnând „a preamări, a lăuda, a omagia”, este un *hapax legomenon* al Noului Testament, el regăsindu-se doar în acest verset. Cea mai apropiată paralelă pentru acest *hapax* se află în *1Ptr* 2, 5, unde făptura umană este îndemnată să devină prin sfințenia vieții o jertfă de laudă adusă lui Dumnezeu. În cazul de față al epistolei către Evrei, *aineseōs* se folosește pentru a exprima jertfele pentru păcate, aparținătoare sistemului levitic (7, 27) dar și pentru definirea Jertfei lui Hristos Însuși (9, 28). Literatura poetică a Vechiului Testament folosește cuvântul pentru a defini o jertfă de rugăciune închinată lui Yahwe (*Ps* 49, 14). A se vedea Frederick William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, ³2000, p. 27.

⁸ Substantivul θυσιαστήριον (*thysiaστήrion*) tradus literar prin „altar”, se regăsește de aproximativ 23 de ori în Noul Testament, unde întrunește mai multe sensuri: în *Rm* 11, 3 și *Iac* 2, 21 întâlnim aspectul general al unui altar, cel sacrificial; în Evangheliile este iterat pentru desemnarea ultimului grad de decadență religioasă, și anume uciderea profeților (*Mt* 23, 35; *Lc* 11, 51); în literatura paulină este folosit în general pentru desemnarea altarului de jertfă al Cultului mozaic (*1Cor* 9, 13); în cartea Apocalipsei ni se prezintă un altar ceresc, unde Liturghia cosmică este săvârșită în permanență (6, 9; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7). În cazul lui *Evr* 13, *thysiaστήrion* se referă doar la un altar creștin, cel mai probabil în sens metaforic. Luat strict în sens formal, termenul vizează doar separația dintre altarul sacrificiilor animale din Legea cea veche și altarul creștin peste care se aduce jertfa cea nesângeroasă din cadrul Sfintei Liturghii. A se vedea Horst BALZ, Gerhard SCHNEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, T&T Clark, Edinburgh, 1990, p. 164.

⁹ Slujirea cultică în Cortul Mărturieii aparține perioadei marelui exod din vremea lui Moise, în care se aduceau jertfe pentru păcatele poporului, el având un caracter provizoriu până la construcția Templului de la Ierusalim. Cortul era umplut de slava lui Dumnezeu prin prezența norului cel străluciminos, simbolizând prezența divină în mijlocul poporului ales. Autorul epistolei către Evrei, folosindu-se de această imagine a Cortului, care avea puternice rezonanțe teologice în lumea iudaică, dorește să traseze o linie clară de demarcație între slujitorii Cortului religiei mozaice și slujitorii Altarului religiei creștine. Pentru mai multe detalii a se vedea Leland RYKEN, James C. WILHOIT, Tremper LONGMAN III, *Dictionary of Biblical Imagery: An encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, p. 2814.

toritatea¹⁰ să mănânce. (11) Deoarece jertfele sângeroase¹¹ de animale aduse¹² în Sfânta de către arhieru, pentru iertarea păcatelor, cu întregul trup erau arse în afara taberei¹³. (12) Astfel că și Iisus, pentru ca întreg poporul să poată fi sfințit¹⁴ cu propriul Său sânge, a suferit în afara porților. (13) De aceea, să mergem spre El în afara taberei, purtând¹⁵

¹⁰ Cuvântul grecesc pentru autoritate (*exousia*) desemnează în principal puterea legitimă a unei persoane sau a unei instituții de a acționa în cauză, spre deosebire de omologul său grecesc (*dynamis*) care vizează strict puterea de-a face ceva, sau de a acționa obiectiv sau subiectiv. Deși în unele cazuri este folosit ca având o dimensiune seculară (*FA* 5, 4; *1Cor* 7, 37), în cele mai multe cazuri este folosit pentru vizarea unor acțiuni teologice. Această raportare, unanim teologică, postulează unica putere legitimă ca aparținând lui Dumnezeu Creatorul. Autoritatea lui Dumnezeu este o constantă a Proniei universale și eterne (*Iș* 15, 18; *Ps* 29, 10; *Dn* 4, 34). În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu și-a exercitat autoritatea prin Lege, Profeți, Preoți și Regi, a căror lucrare a fost să proclame mesajele Lui mântuitoare (*Dt* 31, 11; *4Rg* 22-23; *Ps* 119; *Ir* 1, 7; *Mal* 2, 7). În timpul Noului Testament, Dumnezeu și-a exercitat autoritatea prin Fiul Său Iisus Hristos, iar autoritatea Mântuitorului nostru este atât oficială, cât și personală. Este cea a Dumnezeului-Om, împlinind voia Tatălui și întrunind cele trei slujiri de Profet, Preot și Rege; dar și autoritatea de a fi împreună lucrător cu Tatăl la planul de mântuire a lumii (*In* 5, 19). Autoritatea apostolică sau a Bisericii, este în acest caz una delegată, deoarece sfinții apostoli au fost ambasadorii lui Hristos Domnul. El le-a dat lor *exousia* de a pune bazele Bisericii și de a hirotoni personalul clerical avizat spre a o conduce. Pretutindeni în Noul Testament, autoritatea apostolică asupra Bisericii a fost o realitate de necontestat (*In* 20, 21; *FA* 1, 8; *1Cor* 14, 37; *2Cor* 10, 8; *Ga* 2, 7; *2Tës* 3, 6). A se vedea J.D. DOUGLAS, *Dicționar Biblic*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 1995, p. 130.

¹¹ Topica în limba originală este puțin diferită de cea românească, căci avem în ordinea apariției: εἰσφέρεται (*aduse*); ζώων (*creatură vie*); τὸ αἷμα (*sângele*); περὶ ἁμαρτίας (*pentru păcat*).

¹² Verbul εἰσφέρεται ce definește acțiunea aducerii la Templu a animalelor de jertfă pentru iertarea păcatelor, este la diateza pasivă, de aceea se traduce corect prin „[jertfele] *aduse*”.

¹³ De asemenea, și expresia τούτων (*pentru că*) τὰ σώματα (*trupurile*) κατακαίεται (*arse*) ἔξω τῆς παρεμβολῆς (în afara taberei), a cărei topică este ușor de urmărit în limba originală, prezintă unele dificultăți minore când trebuie tradusă în limba română. Traducerea Înaltului Bartolomeu a optat pentru schimbarea topicii originale, introducând substantivul „trup” la începutul versetului, spre o sintaxă mult mai aerisită. Noi am ales să nu modificăm totuși topica, traducerea propusă fiind una mai literală doar.

¹⁴ Verbul grecesc ἀγιάση este la timpul conjunctiv aorist, diateza pasivă. Aoristul în general vizează acțiunea în întregul ei, fără a determina când începe și unde se sfârșește ea. Conjunctivul este unul din cele trei moduri virtuale ale limbii grecești, iar spre deosebire de optativ, care traduce acțiunea oferindu-i siguranța realizării ei, conjunctivul comunică o acțiune posibilă, contemplată teoretic ca realizabilă. Conjunctivul aorist, nepurtând informație temporală, se traduce întocmai precum conjunctivul prezent, diferența fiind legată doar de aspect. De aceea, traducerea corectă, ținând cont și de diateza pasivă, este: „*să poată fi sfințit*”. A se vedea Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, Zondervan, Grand Rapids, 1996, pp. 461-462; Buist M. FANNING, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 393-396; Ernest de Witt BURTON, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1898, pp. 17-31.

¹⁵ Verbul la participiu φέροντες nu are în limba română un corespondent exact și unic, de aceea, în funcție de valoarea lui contextuală, se traduce fără să existe o regulă fixă, prin gerunziu. Se mai poate traduce și printr-o propoziție relativă sau circumstanțială (adesea temporală). Însă, de fiecare dată când participiul grecesc apare în ecuație nefiind articulat, se face apel la talentul traducătorului și la simțul genuin al limbii vernaculare pentru o redare cât mai fidelă. Dimensiunea lui teologică este dată prin punerea sa în oglindă cu textul din *Rm* 9, 22, unde se preaslăvește răbdarea cea îndelungată a lui Dumnezeu, pe care și noi creștinii trebuie să ne-o împrumutăm, spre a purta cu cinste ocară lui Hristos într-o lume tot mai ostilă. A se vedea Constantin GEORGESCU, *Manual de Greacă Biblică*, Editura Nemira, București, 2011, p. 217; John F. TIPEI, *Limba greacă a Noului Testament*, Editura Cartea

și noi ocară Sa. (14) Pentru că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm¹⁶ pe cea care va veni. (15) Prin El deci, toți să putem să-I oferim¹⁷ lui Dumnezeu jertfă de rugăciune, adică roada buzelor¹⁸ ce mărturisesc Numele Lui.

2. ESTE TEXTUL DIN *EVr 13, 10-14* UN ÎNDEMN OMILETIC LA DESPĂRTIREA CULTULUI CREȘTIN DE CEL IUDAIC?

Pentru a putea răspunde obiectiv la această întrebare, trebuie să ne întoarcem puțin la experiența avută de Sf. Pavel, imediat după convertirea sa, cu liderii iudei. La puțin timp după marea sa convertire de pe drumul Damascului (*FA* 9, 3-6), Sf. Ap. Pavel se afla în Sinagoga din Damasc de față cu marii învățați ai Legii, și propovăduia credința în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Cel pe Care cu mai câteva zile în urmă Îl prigonea, ucigând toți creștinii care îi stăteau în cale. Acest episod uluitor din istoria creștinismului, care vine să ne arate puterea lui Dumnezeu, îl pune pe principalul dușman al creștinilor în dialog cu liderii religioși iudei. Ap. Luca îi numește οἱ Ἰουδαῖοι („iudeii”), un apelativ constant în cartea *Faptele Apostolilor* prin care se delimitează iudeii împotriviți Evangheliei lui Hristos de ceilalți iudei convertiți¹⁹ (12, 3; 13, 45; 14, 4; 17, 5; 18, 12; 19, 33; 20, 3 etc).

Din păcate însă, ceea ce ar fi putut fi un dialog constructiv în vederea convertirii rabinilor și a poporului iudeu din Damasc la credința în Iisus Hristos, se transformă într-un „dialog al surzilor”, deoarece fostul lor om de încredere, prigonitorul Saul, dezvoltă o apologie contrară așteptărilor iudeilor, cu profunde accente mesianice, numindu-L pe Iisus, Cel pe Care ei îl considerau un insurgent, cu titlul de

Creștină, Oradea, 2002, p. 110; F.Wilbur GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, ²1983, p. 210.

¹⁶ Verbul la indicativ prezent ἐπιζητοῦμεν vizează din perspectivă duhovnicească acțiunea de «a căuta în scop mântuitor», așa este spre exemplu cazul în textul din Lc 19, 10: «Căci Fiul Omului a venit să caute și să mântuiască pe cel pierdut». Însă în majoritatea cazurilor, verbul epizēteō se folosește pentru a defini acțiunea umană de a căuta ceva sau pe cineva. Sensul de bază al cuvântului este grecescul *zēteō* care este folosit în *Rm* 10, 20 pentru a sublinia căutarea lui Dumnezeu, Cel Care Se lasă descoperit omului. Căutarea lui Dumnezeu se petrece și prin actul rugăciunii (*Mt* 7, 7). În cazul textului nostru, am optat pentru această nuanță a lui *epizēteō* care îl îndeamnă pe om să caute Împărăția lui Dumnezeu cu toată seriozitatea, prin concursul virtuților, angajându-se într-un proces dinamic de manifestare a credinței sale, căci mântuirea trebuie căutată și dorită pe tot parcursul vieții, omul neputând spune niciodată în această viață, că a dobândit starea de îndreptățire necesară omului mântuit, căci acesta este exclusiv darul lui Dumnezeu (*Mt* 6, 32; *Mc* 8, 11-12; *Ga* 2, 17; *Col* 3, 1). A se vedea Geoffrey W.BROMILEY, *Theological Dictionary of the New Testament*, p. 301.

¹⁷ Verbul de aici este întocmai celui din v. 12, adică la conjunctiv aorist (*vezi nota de mai sus*), de aceea traducerea noastră este «să putem», pentru a reda funcția gramaticală a aoristului conjunctiv, ce vizează doar la nivel teoretic îndeplinirea unei acțiuni.

¹⁸ Expresia καρπὸν χειλέων trebuie astfel tradusă, pentru a nu se pierde valoarea genitivală a substantivului la plural χειλέων (*buză*).

¹⁹ Lane T.DENNIS, Wayne GRUDEM, *ESV Study Bible*, Crossway, Wheaton, Illinois, 2008, p. 2101.

Fiul al lui Dumnezeu, așa cum avea să o mai facă în epistolele sale²⁰ (1 Tes 1, 10; Ga 1, 16; 2, 20 etc). Dialogul dintre ei era imposibil deoarece Saul convertit la credința în Iisus Hristos îi învingea în dialectică, retezându-le rabinilor orice formă de argumentație.

Sf. Ioan Gură de Aur spune că Ap. Pavel nu le vorbea despre moartea și învierea lui Iisus, ci despre faptul că El este Mesia, Fiul lui Dumnezeu, expunând foarte riguros această dogmă sprijinindu-se pe o mulțime de locuri din Vechiul Testament, care se împlineau în persoana Domnului Iisus²¹. Această dramatică re poziționare a Sf. Pavel, de mare propovăduitor al Evangheliei lui Iisus Hristos, va contribui la incredibilul scenariu în care persecutorul devine el însuși persecutat (FA 14, 22) de dragul lui Hristos²², stabilind astfel demnitatea de mucenic la care toți mărturisitorii Crucii sunt chemați. Impactul acestui dialog asupra iudeilor trebuie să fi fost șocant din moment ce ei îl știau pe Pavel ca sosit în Damasc pentru a împlini cu totul alte obiective. Răspunsul iudeilor la această formă de dialog este unul ușor de intuit, însă credem că Sf. Luca, autorul acestei cărți, pune pe buzele iudeilor această expresie: ὁ πορθήσας („a distruge²³”), tocmai pentru a nuanța uimirea ascultătorilor din sinagoga iudaică. Însă, ceea ce nu reușeau evreii combatanți din sinagogă să înțeleagă era faptul că opoziția lor încuraja zelul noilor convertiți, deoarece ei nu puteau să-și argumenteze poziția potrivit căreia Iisus nu ar fi Mesia Cel mult așteptat de poporul evreu²⁴.

Reacția iudeilor este de o ferocitate absolută: Ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἰκαναί, συνεβουλεύσαντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν. („După multe zile trecute, iudeii au complotat să îl omoare” – v. 23). Prin această descriere, Ap. Luca îi portretizează pentru prima dată ca fiind un grup ostil, complotând destabilizarea misiunii creștine a Sf. Pavel. Iar intensitatea dorinței lor este de asemenea subliniată de Sf. Luca prin

²⁰ O. BÉGUIN, J. BOSCH, La Bible: traduction oecuménique, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 2638: „Sauf dans la variante 8, 37, ce titre de Jésus n’apparaît dans les Actes qu’ici et, si l’on veut, en 13, 33; dans les deux cas, il est attribué à Paul – qui l’utilise souvent dans sa correspondance (1 Th 1, 10; Ga 1, 16; 2, 20 etc). Ici son emploi en parallèle avec le Messie (v. 22) souligne sa signification messianique”.

²¹ JOHN CHRYSOSTOM, *Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, coll. *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church* 11, Kessinger Publishing, 2004, p. 305.

²² Jaroslav PELIKAN, *Acts*, coll. *Brazos Theological Commentary on the Bible*, Brazos Press, Grand Rapids, 2005, p. 127: „This question calls dramatic attention to the unique position of Paul and to the total reversal of his life through divine intervention, from persecutor to persecuted”.

²³ Acest verb la participiu πορθέω se mai poate traduce și prin: „a anihila”, după cum se poate întâlni în 9, 21, sau în Ga 1, 13. 23. A se vedea F. Wilbur GINGRICH, Frederick W. DANKER, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, The University of Chicago Press, Chicago, ²1979, p. 165.

²⁴ I. Howard MARSHALL, *Acts*, coll. *Tyndale New Testament Commentary*, Inter-Varsity Press, Nottingham, 1980, p. 186.

cuvintele: παρετηροῦντο δὲ καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν· („Și aceștia păzeau porțile zi și noapte cu scopul de a-l ucide²⁵” – v. 24).

Propovăduirea Evangheliei în sinagogi era mai mereu însoțită de o experiență dureroasă pentru Ap. Pavel, cu altă ocazie spune el:

„De cinci ori am primit de la Iudei cele patruzeci de lovituri fără una; de trei ori am fost bătut cu vergi; o dată, împrôșcat cu pietre; de trei ori s-a sfărâmat corabia cu mine; o noapte și o zi am petrecut în prăpastia mării...” (2Co 11, 24-25).

În primul caz cel puțin, avem în Vechiul Testament procedura legală a aplicării acestui supliciu:

„Dacă celui vinovat i se va cuveni bătaie, judecătorii vor porunci să-l întindă jos și să fie bătut în fața lor, după măsura vinovăției lui. Patruzeci de lovituri i se pot da, dar mai multe, nu; că, dacă i se vor da mai multe, atunci fratele tău va fi schilodit în chiar fața ochilor tăi,, (Dt 25, 2-3).

Ostilitatea cu care Sf. Pavel era întâmpinat în aproape toate sinagogile se datora încreștinării lui și a programului său creștin misionar printre neamuri și evreii din diasporă. Despre aceștia avea să mai vorbească și cu o altă ocazie:

„...cei ce și pe Domnul Iisus L-au omorât precum pe profeți, iar pe noi ne-au prigonit; și neplăcuți Îi sunt lui Dumnezeu și potrivnici le sunt tuturor oamenilor, pentru că ne-m-piedică să le vorbim neamurilor ca ele să se mântuiască – așa ca ei întotdeauna să pună vârf păcatelor lor. Dar la urmă a ajuns peste ei mânia lui Dumnezeu” (1Tes 2, 15-16).

Ura comunităților iudaice față de Sf. Pavel era alimentată de perspectiva pervertirii Legii și a religiei iudaice prin propovăduirea Evangheliei²⁶, însă tocmai această rezistență în fața Evangheliei avea să-i transforme pe iudei din apărători, în dușmani ai lui Dumnezeu, aceștia înstrăinându-se tot mai mult de Yahwe prin nerecunoașterea dumnezeirii Fiului Său, Iisus Hristos²⁷.

Despărțirea oficială dintre creștini și iudei nu s-a petrecut în anul 70 d.Hr. după cum s-ar părea, ci imediat în perioada următoare, într-un interval de timp cuprins între cele două revolte iudaice (66-70 și 132-135), iar după ultima revoltă, separația dintre creștinism și iudaism devine una definitivă și universal valabilă.

²⁵ David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, coll. *The Pillar New Testament Commentary*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2009, p. 314.

²⁶ În ciuda acestor rivalități însă, rabinii au păstrat contactul cu iudeii încreștinați, cel puțin în ceea ce privește decizia fie de a considera cărțile creștine ale Noului Testament inspirate, și astfel introducându-le în Canonul iudaic, fie de a le declara ca fiind eretice și în cele din urmă arse în public. A se vedea R.T. HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, Williams&Norgate, London, 1903, pp. 146-157.

²⁷ Francis WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, William B.Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 2007, pp. 79-80.

Iudaismul rabinic se reorganizează în jurul Legii și a tradițiilor sale, iar odată cu rabinul Rabban Gamaliel at Yavneh (în jurul anului 80), se merge și mai departe în pecetluirea acestei separații, declarându-i eretici pe toți iudeii convertiți la creștinism. Însă, problematica separație trebuie să se discute în termenii unei înstrăinări dintre creștinii iudei și întreaga creștinătate, și nu între creștinism și iudaismul rabinic, spune biblistul J.D.G. Dunn²⁸. Aceasta deoarece de-a lungul a câtorva secole, această aripă a creștinătății și-a pierdut din importanță, iudeii creștini fiind cu timpul absorbiți în iudaismul rabinic pe de o parte, iar pe de alta, în creștinismul universal, alte motive fiind moartea părinților și lipsa succesorilor acestora.

La o scurtă analiză, se poate vedea că principalul motiv de separație dintre iudei și creștini a fost propovăduirea lui Iisus Hristos drept Mesia și Fiu al lui Yahwe, deoarece primii credeau că prin acest lucru se încalcă Legământul încheiat cu Dumnezeu și se pervertește importanța Legii și a cultului mozaic.

Studii recente vorbesc despre faptul că însuși Sinodul Apostolic de la Ierusalim (cca. 50 d.Hr.) a dat naștere unor ciocniri teologice cu privire la includerea creștinilor proveniți dintre neamuri în tradiția religioasă iudaică. Așa se face că Sf. Pavel intră în conflict cu iudaizanții din Galata, de asemenea cu episcopul Bisericii din Ierusalim, Ap. Iacov, după cum reiese din fundalul lui *Ga* 2, și care este mult mai clar în *FA* 21 și *Iac* 2²⁹. Iisus Hristos a fost piatra de poticnire pentru iudei, după cum Îl proorocea psalmistul David (*Ps* 117, 22-23). Aceștia Îl considerau pe Mântuitorul Iisus Hristos, ca fiind un apostat³⁰. Însă, odată ce această „piatră de poticnire” a fost înlăturată prin acceptarea lui Iisus Hristos ca fiind Mesia de către comunitățile iudaice, se poate naște un dialog constructiv cu acești noi convertiți pe baza respectului reciproc și pe baza identificării unei tradiții comune, cu atât mai mult cu cât cultul creștin al Bisericii primare a împrumutat mult din cultul iudaic.

Dar să revenim la textul sursă din *Evr* 13, 10-14. Este, așadar, acesta un îndemn clar la separație definitivă? Fer. Teodoret, în comentariul său³¹, îi îndeamnă pe creștini să iasă în afara viețuirii după Legea mozaică, suportând mai degrabă ocară lui Hristos și primejdia mărturisirii de dragul Celui ce ne-a mântuit, disprețuind orice formă de închinare comodă și nădăjduind în slava care

²⁸ James D.G. DUNN, *The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, scm press, London, 2006, pp. 312-314.

²⁹ Stanley E. PORTER, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric and Theology*, coll. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 115, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, pp. 172-186.

³⁰ Amy-Jill LEVINE, „Reflections on Reflections: Jesus, Judaism and Jewish-Christian Relations”, în: *Studies in Christian-Jewish Relations*, 8 (2013), 1, pp. 2-3.

³¹ FER. TEODORET AL CIRULUI, *Tălcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, Editura Doxologia, Iași, 2015, pp. 317-318.

va veni. Sf. Ioan Gură de Aur și el³² desființează jertfele din Legea veche, căci acelea erau doar o prefigurare a Jertfei Mielului Hristos. Noi acum ne împărtășim cu dumnezeiescul Sânge al Domnului, Cel Care a intrat o dată pentru totdeauna în Sfânta Sfintelor din Ceruri, fiind și jertfă pentru păcate și Arhiereu în același timp. Analogia oferită de autor, cu trupurile animalelor de jertfă arse în afara taberei (Lv 4, 21: „Părțile rămase din vițel le va scoate afară din tabără și le va arde așa cum a ars și vițelul de care s-a vorbit mai sus. Aceasta, pentru păcatul de obște”), îndeamnă pe iudeo-creștinii din Ierusalim să se despartă de iudaism și de toate practicile lui mozaice.

Expresia folosită în v. 12: ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν adică „a suferit în afara porților”, preluată din motivul Zilei Ispășirii³³ (Lv 16, 27), îl prezintă pe Iisus

³² SF. IOAN GURĂ DE AUR, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. de Teodosie Atanasiu, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1923, pp. 379-380.

³³ Ziua Ispășirii, sau *Yom Kippur*, cum o numeau evreii, era ziua cea mai sfântă a lor, când toate păcatele săvârșite de popor, prin oficierea slujbei de la Templu, erau iertate, evreii curățindu-se de păcatele lor prin stropirea cu sângele animalelor de jertfă. O dată la 7 ani se practica „anul șabatic” și o dată la 49 de ani, în al 50-lea an, se practica „anul jubileu”. În anul șabatic, pământul nu se cultiva, lăsându-l să se odihnească (verbul ebraic șbt din *Iș* 23, 11 însemna „a da pământului odihnă”). În „Cartea Legământului” cum sunt numite capitolele din *Iș* 21-23, se regăsesc două rânduieli privind anul șabatic: prima rânduială, privind agricultura, se regăsește în *Iș* 23, 10-11; a doua rânduială, privind sclavia și eliberarea robilor în al șaptelea an, se află în *Iș* 21, 2. Prevederea aceasta, ce favoriza dreptul la proprietate pentru sclavul din Israel, făcea parte din legislația Jubileului și a anului șabatic (*Iș* 21, 2-6; 23, 10-12; *Lv* 25; *Dt* 15, 1-18; 31, 9-13), ce simboliza întoarcerea evreilor din exilul babilonian, Israel devenind astfel sclavul (ebr. *ebaday*) eliberat al lui Yahwe (*Lv* 25, 42). Această logică a eliberării va formata, prin intermediul exodului, gândirea iudaică pentru o îndelungată perioadă. Însă nu doar atât, ci anul jubileu afirma unitatea fundamentală a creației, prin celebrarea anului șabatic în care atât omul, cât și pământul erau chemați să intre în odihna șabatică (*Lv* 25, 2-7). Acesta avea și un element de necesitate absolută, permitea pământului să se odihnească și să se reîmprospăteze, fără ca oamenii să flămânzească, din moment ce Yahwe Se angaja Să-și hrănească poporul. Anul șabatic era esențial și pentru reformarea relației evreului cu Yahwe. Cercetătorul R.S. Kawashima vede în acest an jubileu o sursă primară de purificare ritualică cosmică, fiindcă jubileul completa simbolic ispășirea poluării socio-economice, restructurând astfel relația sacerdotală dintre pământ și om. De asemenea, anul șabatic avea și o funcție profilactică de inspirație divină: dacă canaanii au fost exterminați de pe pământurile lor, datorită poluării morale a zonei (ebr. *tm*), același pericol îl așteaptă și pe Israel, dacă se compromite cu idolatria (*Lv* 26, 32-45). Aici intervine indispensabilitatea jubileului, care are menirea morală de a-l purifica pe Israel de toate păcatele sale, ce ar putea, în cel mai negru scenariu, atrage asupra sa ororile „legii ocupației” universale (realitate ce nu mai poate fi amânată în timpul activității profetului Ieremia – *2Par* 36, 21). Începând din seara zilei de Yom Kypur, în punctul de întâlnire dintre cele două calendare diferite (Nisan de primăvară și Tishri de toamnă), legea anului jubiliar era astfel concepută încât fiecare evreu sau străin, rob sau liber, să-și reia viața pe baze de egalitate. Aplicare unanim aceste dispoziții juridice, ele ar fi încurajat decența locuitorilor lui Israel, pentru că nimeni nu ar fi putut vreodată să acumuleze averi excesive sau la pol opus, nimeni nu ar fi fost condamnat pentru totdeauna la sărăcie și sclavie. A se vedea David L. BAKER, „Anul Jubileu și Mileniul. Anii sacri în Biblie și relevanța lor astăzi”, în: *Themelios*, 24 (1998), 1, pp. 45-46; Richard H. LOWERY, *Sabbath and Jubilee*, Chalice Press, St. Louis, 2000, p. 29; R. KINSLER, Gloria KINSLER, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, Orbis Press, Maryknoll, 1999, p. 6; Robert S. KAWASHIMA, „The Jubilee Year and the Return of Cosmic Purity”, în: *Catholic Biblical Quarterly*, 65 (2003), 3, p. 372; Laura Kelly

ca fiind Jertfa supremă de ispășire, crucificat în afara porților Ierusalimului³⁴ (In 19, 17: „Și ducându-și crucea, a ieșit la locul ce se cheamă alCăpățânii, căruia pe evreiește i se zice Golgota”).

Jertfele arse în afara taberei făceau parte din câteva ritualuri distincte precizate de Lege (Lv 9, 11; Nm 19, 3), însă, în cazul de față, referința este la Ziua Ispășirii când preotul intra în Sfânta Sfintelor cu sângele jertfei (Lv 16, 27). Conform ritualului iudaic, după ce țapul de jertfă era dus să moară în pustiu, îngropându-se prin moartea lui toate păcatele lui Israel, cel ce l-a condus pe animal trebuie să se spele el însuși dar și hainele sale, datorită atingerii de animalul prihănit. Spălarea pentru curățire, pentru evreul care dorea să reintre în tabăra lui Israel, era o procedură standard legiferată de Moise (Nm 19, 8). Resturile de jertfe animalice nu trebuiau lăsate în tabără, ci din contră, erau obligatoriu depuse în afara ei. Acest act făcea parte din legea cu privire la jertfele pentru păcat. Țelul ritualic era de a face o distincție clară între ceea ce era curat și ceea ce era necurat în Israel³⁵.

Preluând această imagine vechitamentară, și făcând analogie cu Jertfa sângeroasă a lui Iisus de pe Golgota (din afara cetății), Care a stropit spre curățire întreg poporul binecredincios cu Însuși Sângele Său cel sfânt, totul consumându-se în Altarul cel Ceresc, odată pentru totdeauna (*Evr* 9, 11-12), nu doar anual precum în Ziua Ispășirii; indică superioritatea lui Iisus Hristos față de arhiereul evreilor și implicit măreția Cultului creștin față de Cultul iudaic, totul doar din perspectivă soteriologică. Contextualizat, mesajul pentru cititorii iudeo-creștini, îndemnul părăsirii taberei din v. 13: τοῖνυν ἐξερχόμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς („De aceea, să mergem spre El în afara taberei”), însemna disponibilitatea de a fi expulzați din comunitatea evreiască pe care o apreciau, pen-

FANUCCI, „Release from the Slavery of Debt: The Jubilee Year for Ancient Israel and the Modern Global Economy”, în: *Obsculta*, 1 (2014), 1, pp. 5-6; Baruch A. LEVINE, *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, The Jewish Publication Society, Philadelphia/Jerusalem, 1989, p. 171; Jan A. WAGENAAR, „The Priestly Festival Calendar and the Babylonian New Year Festivals: Origin and Transformation of the Ancient Israelite Festival Year”, în: R.P. Gordon (ed.), *The Old Testament in Its World*, E.J. Brill, Leiden, 2005, pp. 218-252; Morales, L. MICHAEL, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord? A Biblical Theology of the Book of Leviticus*, coll. *New Studies in Biblical Theology* 37, IVP Academic Press, Leicester, 2015, pp. 35-38; R.B. SLOAN, *The Favorable Year of the Lord. A Study of the Jubiliary Theology in the Gospel of Luke*, Scholar Press Austin, Texas, 1977, p. 24; Roland DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancient Testament*, vol. 1, Éditions du Cerf, Paris, 1958, pp. 264-265.

³⁴ John MACARTHUR, *Comentariul Biblic MacArthur: Noul Testament*, trad. de Romana Cuculea și Olimpiu S. Cosma, Editura Agape, Făgăraș, 2009, p. 823.

³⁵ John D. CURRID, *A Study Commentary on Leviticus*, Evangelical Press, New-York, 2004, pp. 222-223.

tru a-L urma pe Dumnezeu Iisus Hristos al noului Israel³⁶ din toată inima (*Evr*

³⁶ Există tendința printre teologii creștini ortodocși ca prin expresia „noul Israel” să înțeleagă strict doar Biserica creștină, iar pe poporul evreu să-l respingă în unanimitate, o atitudine ostilă care este în contradicție cu învățătura Bibliei. Sf. Ap. Pavel, spre deosebire de unii teologi hazardați, când folosește expresia de „noul Israel”, sau „Israelul lui Dumnezeu”, are în vedere atât Biserica creștină, cât și poporul istoric al lui Israel, respectiv actualii evrei, în egală măsură. În textul din Ga 6, 16, el spune următoarele: *καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εὐρίηνη ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπι τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*, adică „Și câți vor umbla după dreptarul acesta – pace și milă peste ei și peste Israelul lui Dumnezeu”. Contextul general al epistolei către Galateni, adresată creștinilor proveniți dintre păgâni, face să se înțeleagă că „israeliții după duh” sunt membrii Bisericii creștine, noul Israel al lui Dumnezeu, moștenit prin Sângele Mielului Hristos. Tocmai de aceea, la un prim nivel de interpretare, putem spune că „Israelul lui Dumnezeu”, (*τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ*) este Biserica creștină. Această interpretare are suport în teologia paulină, unde în 1Co 10, 18 Ap. Pavel vorbește despre iudeii neconvertiți la Hristos, numindu-i „Israelul după trup”, lăsând să se înțeleagă deci că Biserica creștină este „Israelul după duh”. Avem întreaga susținere biblică să considerăm că Ap. Pavel îi consideră pe creștini fii ai lui Avraam prin credință (Ga 3, 7, 29; 4, 31), sau evrei după Duh (Ga 4, 23, 29; Rm 8, 4-5, 12-13). Creștinii sunt, în teologia paulină, adevărata tăiere împrejur (Rm 2, 28-29; Flp 3, 3; Col 2, 11). Însă, de aici și până la eroarea logică potrivit căreia, în dimensiunea „Israelului după duh”, evreii nu mai au drept de apartenență și moștenire, este o cale lungă. Relația dintre iudei și creștini este definită de același Pavel în metafora măslinului din Rm 11, 17-24, unde afirmă cu subiect și predicat faptul că toți cei convertiți la creștinism s-au altoit drept ramuri noi rădăcinii măslinului, care rămâne indiscutabil poporul Israel, poporul ales de Dumnezeu. Tocmai de aceea, creștinii nu trebuie să se mândrească că ei ar fi cu ceva superiori evreilor (v. 18: „nu te mândri față de ramuri; iar dacă te mândrești, nu tu porți rădăcina, ci rădăcina pe tine”), fiindcă rădăcina mântuirii rămâne tot poporul Israel, după cum avea să o spună cu altă ocazie și Hristos Domnul, că mântuirea vine întâi de la poporul evreu (In 4, 22). Sf. Pavel este foarte tranșant în această problemă, el spune clar că Dumnezeu nu și-a lepădat poporul Israel (Rm 11, 1), ci starea lor actuală de împietrire este una provizorie, până se vor altoi toate neamurile pe unica rădăcină Israel (Rm 11, 25). Iar după ce numărul neamurilor va fi unul deplin, întregul Israel se va mântui (*καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* – Rm 11, 26), nu o parte, nu doar o rămășiță, ci tot poporul lui Israel, căci atât de mare va fi mila lui Dumnezeu asupra lor (Rm 9, 15-16) încât niciunul nu va fi lepădat de la bucuria veșnică a Împărăției lui Dumnezeu. Prin urmare, creștinii convertiți dintre neamuri sunt mlădițe altoite pe trunchiul cel sănătos al popoului ales (al Israelului istoric), astfel că iudeo-creștinii asigură continuitatea între „Israelul după trup” și „Israelul după Duh”, cheia fiind comuniunea tuturor, atât a evreilor, cât și a creștinilor, în Trupul tainic al lui Hristos Mesia. Iar taina aceasta o numește Sf. Pavel „făptura cea nouă”, sau noul nostru mod de viață (2Co 5, 17), unde nu mai are deloc importanță descendența etnică sau pozițiile în societate, ci doar egalitatea tuturor în fața lui Hristos prin circumciderea inimii, realizată întru Crucea lui Hristos: „nici tăierea împrejur nu este ceva, nici netăierea împrejur, ci făptura cea nouă - ἀλλὰ καινὴ κτίσις» (Ga 6, 15). Tema „noii creații” își are rădăcinile în mesajul profetic al Vechiului Testament (Is 43, 18-19; 65, 17; 66, 22), însă va cunoaște unele dezvoltări ideatice în teologia paulină, unde adjectivul *καινά* („nou”) poate include întreg cosmosul. Pe alocuri va suferi și unele modificări în circuitul iudaic (în documentele de la Qumran 1QS 4.25, respectiv 1QH 13.11 se face referire la o reînnoire atât cosmică, cât și antropologică). Pornind de la textul din 2Co 5, 17, este imediat implicată și o nouă creație. Pentru Sf. Pavel, creația este solidară cu omul (Rm 8, 18-25), iar omul însuși este o nouă creație în Hristos (1Co 15, 54-58). Iisus Hristos este prima roadă a acestei noi creații, de aceea totul depinde de comuniunea cu Hristos, în logica aceasta se înscrie și formula paulină *ἐν Χριστῷ* („în Hristos”). A fi în comuniune cu Hristos (1Tes 2, 14; Ga 1, 22; 1Co 1, 4) sau a fi „în Domnul” (1Tes 5, 12; Ga 5, 10; 2Co 2, 12), este consecința imediată a Sfântului Botez (Ga 3, 27), astfel încât credinciosul este parte a Bisericii care este de fapt „Trupul lui Hristos” (1Co 12, 12-31; Rm 12, 4-8; Col 1, 18; Ef 1,

11, 13-16).³⁷

Aceste învățături de tipul: „*să mergem spre El în afara taberei* - ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς” și „*nu avem aici cetate stătătoare* - οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν”, sunt îndemnuri evidente pentru comunitatea creștină din Ierusalim, să se despartă definitiv de Cultul iudaic și de toate prescripțiile mozaice, după cum se hotărâse deja aceasta cu ceva timp în urmă, cu ocazia Sinodului apostolic de la Ierusalim (FA 15). Căci a părăsi Ierusalimul ca centru al lumii diasporei, după cum indirect reiese din porunca „*să mergem spre El în afara taberei*”, înseamnă implicit a părăsi și iudaismul. După cum ușor se poate vedea din întreaga epistolă, problema acută a creștinilor de secol I din Ierusalim nu era neapărat dorința nestăvilite a reîntoarcerii la iudaism, cât slăbirea efortului lor de a merge mai departe în procesul de separație totală de Cultul iudaic (4, 16; 6, 1; 7, 25; 10, 22; 11, 8; 12, 22; 13, 14). Acesta este principalul mobil în redactarea epistolei către Evrei, tendința de a fraterniza cu sinagoga iudaică, pericolul devastator al sincretismului religios³⁸.

Verbul la timpul aorist ἐξερχώμεθα „*să mergem*”, poate fi interpretat precum o consecință logică a conjuncției coordonative din imediata sa vecinătate τοίϋνν „*de aceea*”, accentul căzând pe istoria umilirii lui Hristos pe *via dolorosa* și istoria actuală a umilinței lor din partea aceluiași iudei, într-o osmoză duhovnicească de genul celei din Ga 2, 20: „*M-am răstignit împreună cu Hristos, și nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*”. Dar mai poate fi înțeles și ca un îndemn practic, o exortatie precum celor multe de acest fel din întreaga epistolă³⁹, care în cazul de față încearcă să-i

23 etc). Înnoirea omului intră în strânsă legătură cu comuniunea cu Hristos, chiar dacă încă întreaga creație nu a fost recapitulată pe deplin, credinciosul în Hristos face parte din această creație înnoită, el este rodul unei înnoiri cosmice care va veni. Textele din Ef 2, 15 și 4, 24, care vorbesc de asemenea despre o „nouă umanitate” (kainos anthrōpos), sunt de mare folos pentru a pătrunde întru această teologie paulină a înnoirii omului, din moment ce și ele descriu făptura umană reînnoită în Hristos. A se vedea pentru mai multe detalii Margaret E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, vol. 1, coll. The International Critical Commentary, T&T Clark, Edinburgh, 1994, pp. 420-421; Maurice CARREZ, *La Deuxième Épître de Saint Paul aux Corinthiens*, coll. Commentaire du Nouveau Testament VIII, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 149; James M. SCOTT, *2 Corinthians*, coll. New International Biblical Commentary, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, p. 135; Frank J. MATERA, *II Corinthians: A Commentary*, coll. The New Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, 2003, p. 137; Vasile MIHOC, „Israelul lui Dumnezeu (Gal. 6, 16)”, în: Hans Klein (ed.), *Poporul lui Dumnezeu și societatea: Cercetări biblice*, Ed. Astra Museum, Sibiu, 2018, pp. 51-67.

³⁷ Craig S. KEENER, *Comentariu cultural-istoric al Noului Testament*, trad. de Silviu Tatu, Ed. Casa Cărții, Oradea, 2018, p. 794.

³⁸ Ioan MIHOC, „Evrei 13, o relectură a întregii Epistole?”, pp. 32-33.

³⁹ În primul rând, trebuie să înțelegem psihologia autorului și să urmărim la nivel macrostructural intenția scrierii epistolei acesteia. Dacă privim puțin la scrierile Sf. Ap. Luca, care sunt destinate creștinilor misionari, observăm cum structura este clădită pe îndemnuri practice la misiune creștină, la răspândirea Evangheliei. Sf. Pavel, de asemenea, se folosește de tema promisiunii în Rm 4 cu scopul de a persuadea creștinismul roman să adere la viziunea conform căreia, promisiunea mântuirii este pentru întreaga omenire, nu doar pentru poporul Israel. Exortațiile folosite de autor pot atinge și subiecte delicate, după cum însuși o spune în 13, 22: ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως „*să îndurați cuvântul exortației mele*”, dar ele pot sta și ca un semnal de alarmă (3, 13). De asemenea, cuvântările

determine pe cititori să părăsească orice fel de preocupare pentru lumea aceasta păcătoasă și să Îl caute doar pe Dumnezeu. Iar pe de altă parte, așa cum am mai amintit, este un îndemn practic pentru părăsirea Cultului iudaic. Aceasta deoarece ei s-au apropiat deja de Altarul Ceresc prin mijlocirea Jertfei Domnului Iisus, astfel că nu mai este nevoie de preoția levitică, care nu a fost în stare să atingă astfel de culmi duhovnicești. O reîntoarcere la vechiul sistem liturgic ar însemna regresie spirituală⁴⁰.

Cu privire la expresia geamănă οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν „nu avem aici cetate stătătoare”, identificăm în ea reminiscențe ale teologiei Sf. Ap. Petru și Pavel. Observăm că atât gândirea paulină, cât și cea petrină, sunt total detașate de contextul acestei lumi și de toate preocupările ei, pentru că kerygma apostolică susține iminența revenirii Domnului Iisus (*Rm* 13, 11-14; *2Ptr* 3, 11-13), iar într-un astfel de context nu se cuvine să trăim decât în pace cu toată lumea, chiar și cu politicul corupt, cu atât mai mult cu cât cetățenia noastră nu aparține Statului din care facem parte, ci cetățenia noastră este în ceruri⁴¹ (*Flp* 3, 20). Pentru aceasta, virtuțile creștine sunt, prin natura lor, temeuri ale ordinii sociale, ele transformând în profunzime evanghelică însăși structurile sociale și politice – nu legea naturală cu derivatele ei seculare. Acesta este de fapt și modelul propus de Sfinții Părinți⁴², tocmai de

acestea înflăcărate specifice epistolei către Evrei pot avea funcția de resuscitare morală (10, 25), sau pot pleda cu elocință pentru o anume cauză (12, 5-6). Cu privire la exorțatiile folosite de autor în întreaga sa epistolă, putem spune că ele nu au rolul unui efort literar, ci mai degrabă se concentrează să însumeze un număr de activități complementare ce implică persuasiunea activă în curs de acțiune. A se vedea Paul TRUDINGER, „A Note on Hebrews XIII. 22”, în: *The Journal of Theological Studies*, 23 (1972), 1, pp. 128-130; James SWETNAM, „On the Literary Genre of the Epistle to the Hebrews”, în: *Novum Testamentum*, 11 (1969), 2, pp. 261-269.

⁴⁰ Paul ELLINGWORTH, *The Epistle to the Hebrews*, pp. 716-717.

⁴¹ Marina Ngursangzeli BEHERA, „Heavenly Citizenship: A Concept for Union and an Identity Marker for Mizo Christians”, în: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa*, 2 (2018), p. 76.

⁴² Sf. Ioan Gură de Aur spune, pe baza textului din *Mt* 22, 21 că Cezarului, și prin el autorității politice, se cuvine să-i dăm tot ceea ce acesta pretinde de la noi, însă doar acele lucruri care nu vatămă cu nimic credința creștină. Tot el, pe baza textului din *Rm* 13, 1, susține că Dumnezeu a introdus Legea Lui nu cu scopul de a răsturna legile Statului, ci cu țelul de a le îndrepta spre mai bine. De aceea, creștinul cuminte nu trebuie să intre în conflicte sau intrigi cu autoritatea civilă, căci nu are dreptul să se consume în tot felul de „lupte prostești și prisositoare”. Mai mult decât atât, Sf. Ioan laudă ierarhia lăsată în lume de Dumnezeu în toate structurile creației, căci stăpânirea și supunerea este un principiu de drept divin ce statornicește ordinea și armonia, înlăturând pentru totdeauna anarhia. Cu scopul de a păstra aceasta, spune Sf. Teofilact, înaltelor stăpâniri teritoriale trebuie să li se supună chiar și episcopii, preoții sau monahii, căci atunci când Ap. Pavel dădea această poruncă, chiar și ei apostolii se supuneau autorităților politice de atunci. Tot Sf. Teofilact, comentând textul din *1Ptr* 2, 13-15, condiționează supunerea creștină de supunerea tuturor față de Dumnezeu, căci doar stăpânitorilor ce lucrează dreptatea, doar acestora se cuvine supunere și ascultare. Fer. Teodoret al Cirului laudă îndemnul Ap. Pavel din *1Tim* 2, 2, spunând că vrednic lucru este înaintea lui Dumnezeu să se facă rugăciuni și cereri de bine la adresa conducătorilor, chiar și dacă aceștia sunt păgâni sau prigonitori, căci păstrând cu aceștia pacea, împlinim în liniște Legea lui Dumnezeu. Iar Sf. Ioan Gură de Aur vine și completează spunând că, dacă preoții fac tot timpul rugăciuni pentru împărați ca aceștia să curme războaiele și vărsările de sânge nevinovat, cu atât mai mult și mireanul are datoria aceasta de-a se ruga mereu pentru pacea întregii lumi. Origen spre exemplu, pentru a mai detensiona puțin receptarea în

aceea, pentru a-și păstra dimensiunea ortodoxă, viziunea cetățeniei cerești, ca fiind unica formă de cetățenie creștină, trebuie apărată și promovată la scară universală (*Pz* 97, 2; *Is* 65, 1; *Mi* 1, 2; *Za* 13, 1).

Înainte de a oferi un răspuns clar la problematica ridicată, vom cerceta cu atenție care a fost intenția exactă a autorului epistolei către Evrei, în ceea ce privește sinuoasa relaționare iudeo-creștină. Investigația va urmări dacă intenția generală a epistolei a fost înspre o separație evidentă, sau dacă există sau nu vreo terminologie clară care să militeze pentru separație. În caz contrar, putem pune ideea separației ca fiind rezultatul unui exces de zel și implicit nejustificat al taberei creștine. Dacă pornim aprioric cu ideea că întreaga epistolă este o predică empatică ce urmărește persuadarea publicului țintă cu privire la necesitatea unei separații, observăm că există unele cercetări în domeniu ce condamnă o anumită atitudine antisemită a epistolei, prin tendința ei de a desconsidera Cultul iudaic, Legământul și întregul sistem al jertfelor pentru păcate⁴³. Alți cercetători afirmă cu emfază că epistola către Evrei este o întreagă expozițiune a convingerii potrivit căreia, religia creștină este net superioară, transferând-o în zona societății ideale a viziunii platonice⁴⁴. Potrivit logicii seculare a acestor cercetători, aproape întreg Noul Testament ar fi la bază o construcție retorică antisemită, izvorâtă dintr-o ură profundă a creștinilor față de valorile perene iudaice, iar noi nu putem să nu remarcăm, la modul cel mai obiectiv cu privire la cele spuse, animarea unei adevărate psihoze specifice Iluminismului⁴⁵, prin care se boicotează însăși ideea de autoritate a creștinismului, primită direct de la Dumnezeu (*In* 1, 12). Dacă ar fi

spațiul creștin a persecuțiilor nemiloase, orchestrate de către puterea politică a primelor patru secole, spune că fiecare guvernare romană va fi pedepsită de Dumnezeu dacă a operat după măsura necredinței ei. De cealaltă parte, Apolinarie al Laodiceei spune că pe baza revoltei lui Iuda Galileeanul (*FA* 5, 37), pe care apostolul nu a privit-o cu ochi buni, spre a evita alte asemenea revolte nespecifice ethosului creștin, scrie textul din *Rm* 13, 1-7 drept normă de la care nu se cuvine abatere. Explicația Fer. Augustin este și ea demnă de luat în seamă. Acesta susține că Ap. Pavel notează aceste imperative referitoare la relația creștinului cu stăpânirea politică romană tocmai pentru a-l determina la smerenie și ascultare pe cel ce se consideră superior Cezarului, tocmai prin simpla sa chemare de a fi creștin, spre a fi ucenic al Domnului Iisus Hristos. A se vedea Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Matei*, coll. *Părinți și Scriitori Bisericești* 23, trad. de D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1994, pp. 803-804; Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Epistola către Romani*, trad. de Theodosie Athanasiu, Ed. Christiana, București, 2005, pp. 210-211; FER. TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistolele Sfântului Apostol Pavel*, vol. 1, trad. de Iulia Cărare și Mircea Ștefan, Ed. Doxologia, Iași, 2015, p. 182; Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuirea Epistolei către Romani a Slăvitului și Prea-Lăudatului Apostol Pavel*, trad. de Nicodim Aghioritul, Ed. Sophia, București, 2005, p. 211; Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Tâlcuri la Epistola Întâi către Timotei*, trad. de Theodor Athanasiu, Ed. Nemira, București, 2005, p. 34; Sf. TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire cu de-amănuntul la Epistolele Sobornicești*, trad. de Gherontie și Grigorie Dascălul, Ed. Doxologia, Iași, 2015, pp. 83-84; Gerald BRAY, Thomas C. ODEN, *Romans*, coll. *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament* 6, InterVarsity Press, Downers Grove, 1998, pp. 324-325.

⁴³ L.C. FREUDMANN, *Antisemitism in the New Testament*, Lanham University Press, Lanham, 1994, pp. 150-158.

⁴⁴ Samuel SANDMEL, *Anti-Semitism in the New Testament?*, Fortress Press, Philadelphia, 1978, p. 120.

⁴⁵ Natan LERNER, *Religion, Secular Beliefs and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2006, 173-180.

să mergem pe firul acestor afirmații, am ajunge să postăm ignominia potrivit căreia, toate epistolele pauline ar fi în esență antisemite, ba chiar Iisus Hristos Însuși ar fi militat pentru antisemitism, El Cel Care afirma răspicat că S-a Întrupat pentru mântuirea tuturor, inclusiv a evreilor, în special a semiților. Confuzia se naște pe fondul că intenția autorilor Noului Testament (inclusiv cazul epistolei către Evrei) nu este cea de a incita la ură etnică, după cum greșit se stipulează, ci de a evita sincretismul religios, căci amestecarea practicilor creștine cu cele iudaice ar fi condus către un eșec misionar în plan creștin, învățătura despre Jertfa Domnului Iisus ca singură necesară pentru curățirea de păcate ar fi avut grav de suferit. De aceea, pentru o înțelegere corectă a datelor problemei, trebuie ca interpretarea contextuală să fie bine definită, orice hermeneutică decontextualizată a mesajului nou testamentar poate da naștere la preconcepții eronate. Mesajul Noului Testament într-adevăr amintește despre superioritatea creștinismului, însă în cheie liturgică, Iisus Hristos fiind Dumnezeu adevărat, Care S-a jertfit pentru mântuirea omului, iar în baza jertfei Sale avem noi iertarea păcatelor – doar în acest sens putem vorbi despre o anume supraștiință, însă aceasta nu dă dreptul nimănui să desconsidere poporul Israel, acționând coercitiv asupra acestuia. Întreaga epistolă către Evrei este presărată cu această concepție a superiorității în sens constructiv: Vechiul Legământ iudaic este o umbră a celor viitoare (10, 1); Legea mozaică este înlocuită prin Cuvântul lui Dumnezeu (4, 12-13); Iisus Hristos este superior profetului Moise (3, 2-5). Prin urmare, intenția autorului epistolei către Evrei (probabil Sf. Ap. Pavel), nu este de a diaboliza iudaismul, militând la acțiuni represive împotriva poporului ales, ci de a atenționa comunitatea din Ierusalim despre pericolul sincretismului religios. El făcând aceasta prin sublinierea superiorității Cultului creștin față de cel iudaic, pentru a-i convinge pe cititori că abjurarea credinței creștine din dorința reînțoarcerii la vechiul sistem levitic, înseamnă nu doar a batjocori și desconsidera unica Jertfă adusă pentru mântuirea lor o dată pentru totdeauna (9, 12), dar înseamnă și a-L răstigni iarăși pe Hristos Fiul lui Dumnezeu (6, 4-6), cu aceeași vinovăție a părinților lor de la Golgota. Este adevărat că s-ar putea ca cititorii să fi interpretat greșit afirmațiile părintelui lor duhovnicesc, și datorită unui exces de zel să fi acționat în direcție antisemită, după cum susțin unii cercetători, dar această viziune este o simplă ipoteză⁴⁶.

Pentru a fi onești față de textul biblic și față de noi înșine, este nevoie să observăm cu obiectivitate care a fost în general atitudinea creștinilor de la Ierusalim față de Templu. A fost comportamentul lor asemănător cu cel al Domnului Iisus, sau nu? Cercetând însă cu atenție mărturia Noului Testament, reiese că aceștia au rămas în continuare focuși pe Templu, sau cel puțin aceasta este prima impresie. Din relatările Ap. Luca⁴⁷, căpeteniile creștine nu s-au îndepărtat de Ierusalim, ci au rămas

⁴⁶ Clark M. WILLIAMSON, „Anti-Judaism in Hebrews?”, în: *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, 57 (2003), 3, pp. 267-272.

⁴⁷ Firește că unii cercetători își pun problema dacă nu cumva și cartea Faptele Apostolilor ar fi redactată în spirit antisemitic. Aceștia afirmă că Sf. Luca polemizează aici cu iudeii, făcând din propria sa scriere istorică dovada înfrângerii iudaismului de către creștinismul mult evoluat. Însă, dacă vom cer-

aproape de Templu (*Lc* 24, 53; *FA* 2, 46; 3, 1; 5, 42), animate de teologia restaurării spirituale a Templului profetită de Însuși Domnul Iisus (*Mt* 8, 11-12), dar și de motivul pelerinajului tuturor neamurilor la Muntele Sionului pentru a vedea cu ochii lor mântuirea. Genuin în astfel de circumstanțe, aceștia nu simțeau nevoia de a scoate Evanghelia în afara zidurilor Ierusalimului, pentru că neamurile erau datoare să vină la ei⁴⁸. Este evident gândirea teologică primitivă a ucenicilor de până la Rusalii, când „îmbrăcați cu putere de sus”, au plecat în misiune la neamuri, răspândind Evanghelia în toate colțurile lumii și înțelegând că restaurarea duhovnicească a Templului, căzut în corupția spirituală a preoților și profeților evrei, s-a realizat în cadrele liturgice ale Cultului creștin, prin aportul Euharistiei, unica jertfă curățitoare de păcate. Trebuie menționat și faptul că perioada de început a creștinismului, augmentată de primele predici creștine, încă nu dezvoltă teologia Crucii de mai târziu (*FA* 2, 23; 3, 13-15; 4, 10; 5, 27-28; 7, 52; 10, 39; 13, 27-28), în care Jertfa lui Hristos va fi interpretată magistral de teologia Sf. Pavel în cheie soteriologică (*Ga* 3, 13). Mai mult decât atât, există unele analogii între Mântuitorul Iisus Hristos și tema evreiască a lui *ebed YHWH* („robul Domnului”), dar ea funcționează ca să sublinieze tema vindecării prin suferință (*FA* 3, 13; 4, 27. 30), nicidecum teologia suferinței Domnului pentru izbăvirea noastră, după cum se cristalizează mai târziu în epistola către Evrei, spre exemplu. Tot în faza incipientă a dezvoltării Cultului creștin, aluzia către *Dt* 21, 22-23 prezentă în texte ca cele din *FA* 5, 30; 10, 39, indică mai degrabă rușinea și dezonoarea crucificării⁴⁹. Putem spune că absența unei teologii sistematizate despre Jertfa substitutivă a Mântuitorului din predicarea incipientă, i-a făcut pe unii incapabili să înțeleagă că moartea și Învierea Domnului Iisus a fost realizată pentru izbăvirea lor de păcate, fapt ce a contribuit la frecventarea din partea creștinilor a jertfelor de la Templu (problemă cu care se confruntă și epistola către Evrei). Căci formula hristologică cea mai veche a creștinismului, prezentă în *1Co* 5, 3-5: ὅτι χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν („Hristos a murit pentru păcatele noastre”), nu poate fi pusă pe seama încredințării primilor creștini palestinieni, din moment ce a fost concepută în limba greacă pentru publicul provenit dintre neamuri, ea nea-

ceta cu atenție argumentele lor, vom observa că ele sunt supradimensionate și construite în spirit de partizanat. Aceștia susțin că misiunea creștină s-a răspândit printre neamuri în egală măsură și simultan cu respingerea evreilor, cu îndepărtarea lor de la adevărul Evangheliei. Însă, această afirmație contrastează ceea ce spune însuși Sf. Pavel când vorbește cu exemplu personal despre pietatea creștinilor față de evrei în *FA* 21, 23-26. Dacă am aplica acest standard, atunci am putea spune că foarte mulți dintre profeții consacrați ai iudeilor (Isaia, Ieremia, Iezechiel, Osea, Amos etc.), care au vorbit pe față împotriva corupției din Israel (*Am* 5, 21), au fost antisemiți – ceea ce este o adevărată nebunie. Este, fără îndoială, anacronic să consideri că Noul Testament a fost scris din convingeri antisemite. Trebuie să recunoaștem doar faptul că vorbim despre două lumi total diferite, chiar dacă au rădăcini comune. Însă abordarea problemei în spirit de toleranță și respect interetnic este indubitabil apanajul spiritelor nobile. A se vedea Craig S. KEENER, *ACTS: An Exegetical Commentary*, vol. 1, Baker Academic, Grand Rapids, 2012, pp. 460-461.

⁴⁸ James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways*, p. 77.

⁴⁹ James D.G. Dunn, *The Partings of the Ways*, p. 78.

vând corespondent lexical în limbile semite⁵⁰. Se prea poate ca această lipsă de suport dogmatic să-i fi urmărit încă pe unii iudeo-creștini de la Ierusalim, cu care are de-a face autorul epistolei către Evrei. Dar aceasta pe fondul ignoranței lor, căci la timpul când li se trimite această epistolă, învățătura de bază despre moartea substitutivă a lui Hristos era deja elaborată prin mijlocirea schimbului epistolar (*Col* 4, 16). Dar de aici și până la a vedea reflexii antisemite în corpusul acestei epistole, spunem noi, e cale lungă, interpretarea aceasta fiind de la sine forțată.

În concluzie, dacă ne vom uita atent la aceste două exortații evocate mai sus (13, 12-14), vom vedea că ele sunt construite din perspectivă iudaică. Iudeo-creștinul trebuie să părăsească structura familială în care s-a deprins cu preceptele, legile, tradițiile și mândria de a fi iudeu și este invitat să bea din paharul suferințelor lui Iisus Hristos, Cel răstignit pe lemn, asemenea unui om blestemat (*Dt* 21, 23). A merge deliberat pe urmele unei asemenea persoane proscrise, înseamnă indubitabil a împărtăși aceeași soartă. Alegându-L pe Mântuitorul Iisus Hristos, iudeo-creștinul din Ierusalimul acelor timpuri își semna propria demisie din iudaism, suportând întregul oprobriu public ce se degaja dintr-o astfel de situație ingrată⁵¹. Tocmai de aceea, în urma brevilocventei noastre cercetări asupra problematizării ridicate în subtitlu, cu privire la o eventuală despărțire cultică dintre iudaism și creștinism, sugerată în *Evr* 13, 10-14, răspundem pozitiv. Însă, îndemnăm cititorii noștri să țină cont de contextul tulbure al acelor vremuri, când încă decantarea era în deplin proces, iar riscul oricărui sincretism religios ar fi putut aduce grave prejudicii înaintării Evangheliei (*Flp* 1, 12). Dezavuăm, în schimb, orice formă prezentă de antisemitism, care nu doar că nu își mai are justificare (aceasta dacă a avut vreodată), dar este de asemenea o piedică uriașă în dorința legitimă a realizării păcii și comuniunii între popoare, condiție *sine qua non* a mântuirii tuturor.

3. STRUCTURA OMILETICĂ ȘI RETORICĂ A EPISTOLEI CĂTRE EVREI ȘI ÎN SPECIAL A CAPITOLULUI 13

Tot mai multe cercetări de specialitate vorbesc despre o posibilă structură omiletică a întregii epistole către Evrei, promovând tot mai mult ideea că această scrisoare enigmatică ar fi de fapt la baza ei o predică transcrisă în regim epistolar⁵². Scrisoarea

⁵⁰ Hans CONZELMANN, *1 Corinthians*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, pp. 252-254: „Argumente pozitive împotriva unei forme semitice originale a expresiei sunt următoarele: Hristos este subiectul de la începutul propoziției, o topică imposibilă în aramaică, chiar nefolositoare; pentru formula $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τὰς γράφας adică „potrivit Scripturilor”, nu există vreun echivalent aramaic”.

⁵¹ William HENDRIKSEN, Simon J. KISTEMAKER, *Exposition of Hebrews*, coll. *Baker New Testament Commentary*, Bakerbooks, Grand Rapids, 1984, p. 422.

⁵² Craig R. KOESTER, „Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity”, în: *The Catholic Biblical Quarterly*, 64 (2002), 1, pp. 103-123; Edgar V. MCKNIGHT, „Literary and Rhetorical Form and Structure in the Epistle to the Hebrews”, în: *Literary and Rhetorical Form and Structure Review and Expositor*, 102 (2005), pp. 261-263; Alan D. BULLEY, „Death and rhetoric in the Hebrews hymn to faith”,

către Evrei nu este o scriere epistolară în sensul clasic al termenului, începutul ei nu cuprinde elemente epistolare familiare cum ar fi salutările și mulțumirile, iar finalul nu ne dezvăluie cine este autorul, cum ar fi trebuit să apară în orice scriere de acest gen.

În termeni legați de structura în macro a acestui capitol, unitatea lui epistolară rămâne dezbătută încă, pericopele 13, 10-16, alături de 13, 7-9 și 13, 17-19, par a fi independente, spun cercetătorii. Însă, tema conducătorului este legată de centralitatea discursului. Pericopa Evr 13, 10-12: „Noi avem un Altar de la care cei ce slujesc Cortului n-au dreptul să mănânce. Într-adevăr, trupurile animalelor al căror sânge e adus de arhiereu în altar ca jertfă pentru păcat sunt arse în afara taberei. Iată de ce și Iisus, pentru ca El să sfințească poporul cu Sângele Său, a pățimit în afara porții”, este un text expozitiv, însă agenda parenetică din 13, 13-16 este punctul forte al argumentării⁵³. Secțiunea retorică forte începe în 13, 10, unde avem declarația ἔχομεν θυσιαστήριον „Noi avem un Altar”, un topos unde audiența experia întâlnirea cu Dumnezeu. Deși pare a fi mai degrabă începutul unui discurs polemic anti-iudaic, pericopa 13, 10-12 seamănă mai mult cu începutul unui set expozitiv ce marchează proprietățile Noului Legământ (conjuncția coordonativă γὰρ „de aceea” din 13, 11 cuplată cu conjuncția coordonativă Διὸ „astfel, pentru aceea,” din 13, 12, flanchează afirmația de bază din 13, 10). Aici, termenul de θυσιαστήριον „Altar”, funcționează retoric ca o metonimie pentru Jertfa Domnului Iisus, care așteaptă răspunsul potrivit din partea credincioșilor. Declarația din 13, 10 se extinde îmbrățișând surse vechitamentare. Prin introducerea genitivului la fiecare început de frază, textul din 13, 11 ne amintește de paternul Zilei Ispășirii (Yom Kippur), în special de textul din Lv 16, 27. În acest scenariu, Domnul Iisus devine împlinirea tipologică (antitipul) a ceea ce se petrecea în Lv 16. Pericopa din 13, 13-16: „Să ieșim așadar la El în afara taberei, purtându-I ocară; că nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe aceea ce va să fie. Prin El deci să-I aducem pururea lui Dumnezeu jertfă de laudă, adică roada buzelor care-I mărturisesc numele”, fixează care trebuie să fie răspunsul creștin la chemarea Domnului Iisus de-a părăsi tabăra vechii orânduiri. Aceștia trebuie să ofere jertfe nesângeroase, liturgice, prin noii arhierei conducători (ἡγουμένων), pentru a se uni deplin cu slujirea de Mare Arhiereu a Mântuitorului Iisus Hristos⁵⁴.

în: *Studies in Religion*, 25 (1996), 4, pp. 409-423; Steve STANLEY, „The Structure of Hebrews from Three Perspectives”, în: *Tyndale Bulletin*, 45 (1994), 2, pp. 247-250; David Alan BLACK, „The Problem of the Literary Structure of Hebrews: An Evaluation and a Proposal”, în: *Grace Theological Journal*, 7 (1986), 2, pp. 163-177; William G. JOHNSON, „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, în: *Journal of Biblical Literature*, 97 (1978), 2, pp. 239-251; Barnabas LINDARS, „The Rhetorical Structure of Hebrews”, în: *New Testament Studies*, 35 (1989), 3, pp. 382-406; Thomas H. OLBRICHT, „Hebrews as Amplification”, în: Stanley E. PORTER (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, pp. 375-389.

⁵³ William L. LANE, *Hebrews 9-13*, p. 537.

⁵⁴ David M. ALLEN, „Why Bother Going Outside?: The use of the Old Testament in Heb 13:10-16”, în: Bart J. KOET (ed.), *The Scriptures of Israel in Jewish and Christian Tradition. Essays in Honour of Maarten J.J. Menken*, E.J. Brill, Leiden, 2013, pp. 241-242.

Mai mult decât atât, autorul își caracterizează scrierea în 13, 22 ca fiind „un cuvânt de încurajare, de îndemnare patetică”: τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, care se înțelege cel mai bine sub forma unui discurs oral (după cum avem textul geamăn din FA 13, 15: „Și după citirea Legii și a Profetilor, mai-marii sinagogii au trimis la ei, zicându-le: Bărbați frați, dacă aveți vreun cuvânt de mângâiere către popor, vorbiți!”). Unii cercetători spun că acest text din Evr 13, 22 este cheia de interpretare a întregii epistole din perspectivă strict omiletico-retorică. Acest „cuvânt de încurajare, de mângâiere”, sub forma unei întregi epistole, rostit de către autorul ei, ne dezvăluie în subsidiar care a fost scopul declamării lui. Epistola către Evrei, este o cuvântare orală, înregistrată sub formă epistolară, ce fundamentează o întregă doctrină, nu de dragul autorului, ci pentru a le dovedi destinatarilor iudeo-creștini, ce privilegiu unic au aceștia de a fi ucenici ai lui Hristos Mesia⁵⁵, și ce uriașă și iremediabilă pierdere ontică ar fi pentru aceștia, abjurarea credinței creștine⁵⁶. Patru procedee stilistice dovedesc structura omiletică a epistolei⁵⁷:

Primul, este folosirea distinctivă a persoanei I plural («noi, a noastră») pe tot parcursul epistolei, o tehnică a discursului public ce-i permite vorbitorului să se identifice cu ascultătorii săi, tehnică ce dovedește totodată, autoritatea predicatorului⁵⁸.

⁵⁵ Încă din prologul epistolei se punctează importanța *sine qua non* a cunoașterii lui Hristos pentru ca omul să se mântuiască. Se afirmă clar că Iisus Hristos este Mesia Cel așteptat de către evrei, iar pentru a-și întări afirmațiile, autorul se folosește de unii psalmi hristologici. Pentru a-i contextualiza în Persoana Mântuitorului Hristos: se aduce în discuție în mod special Ps 110, 1, și mai apoi Ps 2, 7 aplicându-i în bucata de text cuprinsă între 1, 3-5. Punctul esențial al prezentării hristologice este atins prin cele patru cuvinte cheie ale versetului 3: καθαρισμόν ποιησάμενος τῶν ἀμαρτιῶν adică „poate ierta păcatele”, o teologie de bază pentru lumea iudeo-creștină, căreia i se spunea că nu mai are nevoie de preoția levitică și de tot sistemul jertfelor sângeroase de la Templu pentru a se curăți de păcatele comise în relația lor cu Dumnezeu. A se vedea Barnabas LINDARS, „The Rhetorical Structure of Hebrews”, pp. 390-391.

⁵⁶ David Alan BLACK, „The Problem of the Literary Structure of Hebrews”, p. 167.

⁵⁷ Luke Timothy JOHNSON, *Hebrews: A Commentary*, p. 10.

⁵⁸ John R.W. STOTT, *Portretul Predicatorului: Studii asupra unor termeni din Noul Testament*, Fundația Educație Biblică prin Extensie, Cluj-Napoca, 2015, pp. 22-25: „În ce constă deci autoritatea predicatorului? Autoritatea lui nu este cea a proorocului. Predicatorul creștin nu poate spune „Așa vorbește Domnul”, cum spuneau proorocii când transmiteau un mesaj direct de la Dumnezeu... Este adevărat, de asemenea, că predicatorul care propovăduiește Cuvântul lui Dumnezeu cu autoritate se găsește el însuși sub autoritatea Cuvântului pe care îl propovăduiește, și trebuie să i se supună. Deși într-o poziție deosebită față de ceilalți credincioși, el este totuși unul dintre ei. Deși are dreptul să se adreseze Bisericii direct, în termeni ca „eu - voi”, totuși adeseori el preferă să folosească persoana întâi plural „noi”, pentru că este conștient de faptul că Scriptura pe care el o propovăduiește i se aplică și lui la fel de bine ca oricui altcuiva. Cu toate acestea, el vorbește totuși cu autoritatea lui Dumnezeu... Adevărata predică nu este niciodată perimată sau plictisitoare sau academică, ci este proaspătă și plină de autoritatea vie a lui Dumnezeu. Scriptura devine vie pentru Biserică numai dacă a devenit vie mai întâi pentru predicatorul însuși. Numai dacă Dumnezeu i-a vorbit predicatorului prin Cuvântul pe care el îl predică, ascultătorii vor auzi glasul lui Dumnezeu pe buzele lui. Iată deci în ce constă autoritatea predicatorului. Ea depinde de măsura în care el rămâne aproape de textul pe care îl explică, adică de acuratețea cu care l-a înțeles și de forța cu care textul respectiv i-a vorbit lui personal”.

Al doilea, mesajul autorului este caracterizat mai degrabă de acțiunea vorbirii și auzirii, decât de cea a scrierii respectiv citirii (2, 5: «despre care noi vorbim»; 5, 11: «despre aceasta avem multe de spus și greu este de tâlcuit»; 6, 9: «dar cu toate că noi vorbim așa»; 8, 1: «dar lucrul cel mai de seamă-n cele spuse este acela»; 11, 32: «și ce să mai zic»).

Al treilea, este alternanța cu măiestrie a expoziției cu exortația, un patern ce îi oferă predicatorului șansa de a dezvolta puncte cheie, fără să piardă atenția ascultătorilor. Spre exemplu, expoziția din 1, 1-14 conduce direct către exortația cuprinsă în 2, 1-4. Argumentul din 2, 5-18 este preschimbat sub forma unei aplicații practice din 3, 1. Discuția din 3, 2-6 este împinsă în zona practică a îndemnurilor omiletice prin conjuncția coordonativă Διό de la începutul secțiunii 3, 7-13. Apoi, într-un ritm alert, expoziția din 3, 14-19 este aplicată în textul din 4, 1 – de aceea, exortația imediat următoare din 4, 2-10 este dublată de cea din 4, 11-16 și tot așa de-a lungul întregii epistole. Numai acesta în sinea lui este un argument suficient pentru susținerea tezei potrivit căreia, întreaga scriere este la baza ei o predică, probabil rostită cândva în fața unei comunități asemănătoare celei de aici din Ierusalim.

Al patrulea, dar nu mai lipsit ca importanță decât precedentele, este un procedeu omiletic specific prin care o fundamentală formă discursivă păstrează dezvoltarea pentru mai târziu a unor teme atinse deja succint. Acest procedeu stilistic retoric se numește „Preterițiunea”, care vine din lat. *praetereo* și se manifestă prin faptul că oratorul lasă voit la o parte unele argumente, despre care totuși vorbește sumar, pentru ca prin acest mijloc să le strecoare mai sigur în convingerea auditoriului (avem astfel de exemple și în *2Co* 11, 21-30; 12, 1-16⁵⁹). Se creează astfel o anume funcție de undă cu efect cumulativ. Astfel că, tema părtășiei cu oamenii atinsă sumar în 2, 14-18 este amplu dezvoltată tematic în 5, 1-10. Același scenariu îl întâlnim în cazul temei credinței din 3, 1-6 explicată pe îndelete în 12, 1-3; sau slujirea preoțească din 4, 14 este dezvoltată în pericopa începând din 7, 1 și sfârșindu-se în 9, 28 – de altfel, cea mai elaborată temă dintre toate. De asemenea, trebuie amintită și tema odihnirii oamenilor lui Dumnezeu din 3, 7 – 4, 11, readusă în discuție sub o formă mult mai sistematizată în pericopa 11, 1 – 12, 29⁶⁰.

Dincolo de caracterul omiletic al epistolei în sine, cartea *Evrei* probabil că a fost scrisă sub formă epistolară de la început, căci în antichitate activitățile orale, respectiv scribale, erau interconectate⁶¹. Câteodată, unele discursuri orale erau memorate

⁵⁹ Vasile GORDON, Adrian IVAN, Nicușor BELDIMAN, *Omiletica*, pp. 478-479.

⁶⁰ F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, coll. *Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Fortress Press, Philadelphia, 1989, pp. xliii-xliv.

⁶¹ Dacă luăm spre analiză cazul epistolei *2Ptr*, controversată și ea, vom vedea că se aduc multe obiecții în ceea ce privește paternitatea petrină a epistolei. Se crede că Sf. Petru, un pescar din Galileea, neșcolit în tainele limbii eline, nu avea capacitatea intelectuală necesară să scrie această epistolă într-o greacă impecabilă și frumos condimentată stilistic. Însă nu trebuie să scăpăm din vedere că Ap. Petru își avea scribii săi, cărora el le dicta epistola în aramaică, limba sa natală, iar ucenicii Ioan Marcu și Silvanus (*1Ptr* 5, 12-13), buni cunoscători ai limbii grecești, o redactau astfel. Datorită contribuției

de către ascultători și mai apoi scrise pentru publicul larg, după cum este cazul clasic al discursurilor lui Epictet, publicate mai apoi de ucenicul său Arrian. Epistola către Evrei, păstrând acest calapod, se poate să fi fost scrisă spre a fi comunicată mai apoi oral. De asemenea, altcineva decât autorul elabora prezentarea orală, dată fiind apropierea dintre forma orală și cea scrisă în antichitate⁶². Cunoaștem faptul că Sf. Pavel (*Rm* 16, 22) își dicta unele epistole spre a fi redactate de către un anume Tertius (Τέρτιος), ca mai apoi ele să fie citite de către un delegat în fața comunităților creștine (*1 Tes* 5, 27; *Col* 4, 16). Acest personaj misterios, căci nu cunoaștem nimic despre el, doar faptul că era un colaborator al marelui nostru apostol, a scris cuvânt după cuvânt epistola către Romani, la dictarea atentă a Sf. Pavel, căci acesta nu avea dreptul din moment ce era întemnițat la Roma. După cum spuneam, acesta era un obicei al lumii antice, autorul oferindu-i scribului său libertate deplină în a opta pentru cel mai bun vocabular pe care respectivul îl deținea⁶³.

O altă abordare a problematizării este fixarea formei, nu doar a conținutului. Judecând din perspectiva analizei de discurs a textului grecesc, această abordare exegetică găsește epistola către Evrei ca fiind structurată chiastic, adică sub forma paralelismului concentric ce flanchează topica de bază, învățătura nucleară⁶⁴. Potrivit acestei teze, punctul central al epistolei este textul din 8, 1: Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς („Dar lucrul cel mai de seamă-n cele spuse este acela că noi un astfel de Arhiereu avem, Care a șezut de-a dreapta tronului Slavei în ceruri”). Această linie tematică se află la mijlocul secțiunii despre Jertfa lui Iisus Hristos, Arhiereul nostru (5, 11 – 10, 39). Analizată în detaliu această secțiune chiastică, se poate identifica primul construct (1, 5 – 2, 18) ce dezvoltă Numele Domnului Iisus ca fiind superior tuturor făpturilor îngerești; și cel de-al doilea construct (3, 1 – 5, 10) ce descrie compătimirea și credințioșia Arhiereului Iisus Hristos. După aceea, se invocă tema credinței și cea a răbdării întru necazuri (11, 1 – 12, 13); dar și tema te-

acestora din urmă, se datorează vocabularul emerit al scrisorilor petrine, lexic tot mai îmbunătățit de la prima epistolă (64 d.Hr.), la cea de-a doua (67 d.Hr.). Pentru mai multe detalii a se vedea Cătălin VARGA, „Noi perspective privind autenticitatea epistolei 2 Petru”, în: *Journal of the Orthodox Center for the Advancement of Biblical Studies*, 8 (2015), 1, pp. 1-8.

⁶² Luke Timothy JOHNSON, *Hebrews: A Commentary*, pp. 10-11.

⁶³ Douglas J. MOO, *The Epistle to the Romans*, coll. *The New International Commentary on the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1996, p. 935.

⁶⁴ John BRECK, *Cum citim Sfânta Scriptură? Despre structura limbajului biblic*, trad. de Ioana Tămăian, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, pp. 77-78: „Avantajele formelor chiasmice și ale altor forme retorice similare erau numeroase, atât pentru autorul biblic, cât și pentru cititorii săi. În scrierea veche nu se utilizau paragrafele, semnele de punctuație, scrierea cu majusculă sau spațierea... Autorii vechi erau obligați să-și organizeze forma internă a lucrării prin alte mijloace. Unul dintre acestea este tehnica închiderii sau incluzia: încadrarea unei unități literare prin așezarea acelorași termeni sau teme la începutul și la sfârșitul ei... Chiasmul în cele din urmă, are rol în focalizarea atenției cititorului pe centrul mesajului emis de autor. Prin lectura concentrică a fragmentului, cititorul este atras într-un flux circular, așa cum este atras un obiect spre centrul unui vârtej”.

ologică a păcii ca roadă a dreptății (12, 14 – 13, 19). În final, toate aceste secțiuni și subsecțiuni tematice sunt flancate chiasmatic de o introducere (1, 1-4), respectiv de o concluzie⁶⁵ (13, 20-21). Specialiștii în domeniu spun că există două tendințe cu privire la această tehnică pentru autorii Noului Testament. Unii folosesc circularitatea chiasmatică în simple propoziții sau bucăți restrânse de text, alții, după cum este cazul epistolei către Evrei, apelează la chiasm pentru întreaga scriere, lăsând esențialul mesajului, după cum am văzut, undeva la mijlocul cărții. Însă, ambele opțiuni stilistice reflectă aceeași finalitate pe baza aceleiași proceduri, o tendință și necesitate generală ce conectează introducerea și concluzia cu ajutorul unei singure afirmații textuale, astfel încât introducerea cere în mod automat și existența unor concluzii, iar finalul scrierii se regăsește implicit în preambul⁶⁶. Există însă și excepția din *Evr* 13, 1-19, despre care vorbește cercetătorul D.M. Heath în teza sa de doctorat⁶⁷, unde avem un chiasm restrâns, de genul lui: viețuire sfântă conducători credincioși *să mergem afară înspre El I să-I oferim o jertfă de rugăciune* conducători credincioși viețuire sfântă.

Cea de a treia și ultima abordare vine din perspectiva tehnicii retorice antice, dezvoltată prin contribuțiile unor teoreticieni celebri ca Aristotel, Quintilian, Cicero sau Dio Chrysostom – metodologie aplicabilă și scrierilor Noului Testament în linii mari⁶⁸. Din perspectivă strict retorică, ținând cont de metodologia antică dezvoltată de către retorii mai sus citați, epistola către Evrei poate fi împărțită, la nivel ipotetic, conform următoarei structuri. În introducere avem un *exordium* extins din 1, 1 până în 2, 4 ce anunță tema superiorității Arhiepiscopului Hristos, care va fi dezvoltată mai apoi. Ar trebui să urmeze mai apoi un *narratio*, dar epistola nu îl consideră necesar, fapt pentru care îl omite (deși unii bibliști propun ca *narratio* bucată de text din 4, 14 – 6, 20). Atipic retoricii antice, se trece direct la *propositio*, unde se aklamă părtășia credincioșilor la moartea și Învierea Arhiepiscopului veșnic Iisus Hristos (2, 5-9). Urmează mai apoi trei argumente principale ce dezvoltă fiecare o imagerie proprie: generația exodului și a rătăcirii prin pustie; preoție și jertfă; povestea oamenilor lui Dumnezeu, culminând cu cetatea din Ceruri⁶⁹. Tranziția dintre secțiuni este realizată cu ajutorul digresiunilor prin care autorul întrerupe fluxul cuvântărilor pentru a în-

⁶⁵ Luke Timothy JOHNSON, *Hebrews: A Commentary*, p. 12.

⁶⁶ Angelico-Salvatore DI MARCO, „Rhetoric and Hermeneutic – On a Rhetorical Pattern: Chiasmus and Circularity”, în: Stanley E. Porter (ed.), *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001, p. 481.

⁶⁷ David Mark HEATH, *Chiasmatic Structures in Hebrews: A Study of Form and Function in Biblical Discourse*, Dissertation presented for the degree of Doctor of Philosophy in Biblical Languages at the University of Stellenbosch, 2011, p. 341.

⁶⁸ Nancy S. STRUEVER, „Rhetoric: Time, Memory, Memoir”, în: Walter Jost (ed.), *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*, Blackwell Publishing, Oxford, 2004, pp. 425-441.

⁶⁹ Întregul capitol 11 al epistolei, cunoscut și sub denumirea de „imn închinat credinței”, este o compoziție retorică, unde elemente individuale ale stilului sunt grupate pe logica unei unități persuasive. Sunt prezente tehnici ale retoricii epideictice, în sincron cu discursurile referitoare la tema morții, conectate direct la dimensiunea teologică a credinței și suferinței. A se vedea Alan D. BULLEY, „Death and rhetoric in the Hebrews *hymn to faith*”, pp. 410-417.

tări atenția ascultătorilor săi, atenționându-i pe aceștia de pericolul slăbirii în credință (2, 1-4; 5, 11 – 6, 20; 10, 26-39; 12, 25-27). În final, *peroratio* sau *conclusio* începe nu cu textul din 13, 1, ci cu cel din 12, 28 unde autorul militează pentru conduita creștină plăcută lui Dumnezeu (12, 28 – 13, 21). Tocmai de aceea, concluzia epistolei vine imediat după perorație⁷⁰. Ținând cont de cele afirmate, structura retorică a epistolei către Evrei poate fi următoarea:

I. EXORDIUM (1, 1 – 2, 4)

II. PROPOSITIO (2, 5-9)

III. ARGUMENTUM (2, 10 – 12, 27)

A. Prima serie (2, 10 – 6, 20)

1. Argument: Iisus Hristos primește toată slava cerească datorită suferințelor Sale, pe care sunt chemați să le imite toți creștinii (2, 10 – 5, 10)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (5, 11 – 6, 20)

B. A doua serie (7, 1 – 10, 39)

1. Argument: Suferințele și jertfa Mântuitorului Hristos au fost oferite pentru ca noi să ne putem apropia de Dumnezeu (7, 1 – 10, 25)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (10, 26-39)

C. A treia serie (11, 1 – 12, 27)

1. Argument: Oamenii lui Dumnezeu perseverează prin credință și suferință spre slavă (11, 1 – 12, 24)

2. Digresiune tranzițională: atenționări și încurajări (12, 25-27)

IV. PERORATIO (12, 28 – 13, 21)

V. POST-SCRIPT EPISTOLAR (13, 22-25)

Cu privire la retorica lui *Evr* 13, conform unor cercetători, expresia din 13, 22: τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως adică „*un cuvânt de mângâiere*”, caracterizează o retorică tripartită a epistolei: exemple autoritative; concluzie și exortație. Aceasta este formula clasică a tuturor predicilor din Noul Testament (*FA* 13, 13-41), extinse mai apoi prin repetiția acestor cicluri⁷¹. În *FA* 13, 15 întâlnim aceeași expresie (εἰ ἔστιν λόγος ἐν ὑμῖν παρακλήσεως – „*dacă aveți un cuvânt de mângâiere*”), ce se referă la predica apostolilor în Sinagogă. Cuvântul de mângâiere, este de fapt o exprimare metonimică pentru actul predicării în lumea creștinismului antic, care era fidel unei anume structurări din care nu lipseau secțiunile explicitive, citările scripturistice, expozițiile teologice, exortațiile, digresiunile și implicit concluziile. Întâlnim și variații de la structura clasică, unde se accentuează prezența digresiunilor, cât și repetarea unor elemente specifice de structură. Alte exemple de λόγου τῆς παρακλήσεως (*cuvinte de mângâiere*) întâlnim cu ocazia unor predici ale Sf. Ap. Petru și Pavel⁷² (*FA* 2, 14-41; 3, 12-26; 13, 14-41; 17, 24-29; 27, 17-35; *1Co* 10, 1-14; *2Co* 6, 14 – 7, 1).

⁷⁰ Craig R. KOESTER, „Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity”, pp. 105-106.

⁷¹ Edgar V. MCKNIGHT, „Literary and Rhetorical Form and Structure in the Epistle to the Hebrews”, pp. 261-262.

⁷² Steve STANLEY, „The Structure of Hebrews from Three Perspectives”, p. 248.

Îndemnul la acțiuni practice reprezintă dezideratul oricărei predici reușite, practic actul omiletic pentru a avea finalitate, trebuie să fie ancorat în concret. Două îndemnuri practice evidente conține și acest din urmă capitol al epistolei, în versetele 13-14: „să mergem spre El în afara taberei”, respectiv „nu avem aici cetate stătătoare, ci căutăm pe cea care va veni”. Bibliștii au identificat în aceste îndemnuri, referiri directe respectiv indirecte, la un anume pelerinaj fizic sau spiritual⁷³, cu ținta precisă de a părăsi cetatea Ierusalimului. Motivul pelerinajului are tradiție veche în lumea creștinismului, ideea comună a tuturor pelerinajelor era aceea de a căuta Împărăția Cerurilor, lepădându-se de tot ce concura cu acest act votiv, prin promovarea separației clare de oferta *polis*-ului, a societății cotidiene (capitolul 11 din Evrei este cel mai sugestiv în acest sens). Dincolo de familiaritatea temei prezentă aici în Evrei, ea mai poate fi reîntâlnită sub nuanțe simetrice și în *IPtr* 1, 1 sau 2, 11. Fenomenul pelerinajului spiritual, aplicat în cazul nostru strict asupra lui *Evr* 13, vizează patru puncte cheie: în primul rând, este invocată o anume separație evidentă între preocupările duhovnicești și cele materiale; în al doilea rând, pelerinajul implică o călătorie fizică înspre un loc sacru, înspre un topos al prezenței divine prin excelență; în al treilea rând, vorbim despre un țel exact, asemănător purificării de păcate și debarasării de fostul mod păcătos de viață; în al patrulea rând, pelerinajul spiritual implică o anume greutate, un act de suferință, de asceză trupească, căci în lipsa ascezei de orice fel, pelerinajul duhovnicesc riscă să fie deturnat, transformându-se într-o simplă excursie⁷⁴.

Tot pe filonul omiletic al îndemnurilor practice vine și v. 7 cu nevoia amintirii și totodată a imitării părinților duhovnicești, care nu și-au lepădat credința (gr. *ekbasin*). Probabil autorul îi vizează pe Ștefan sau Iacov, stâlpi ai creștinismului ierusalimitean, accentul căzând pe împrărierea paradigmei ucenicului credincios din 7, 23, care rămâne fidel învățătorului său până la moarte (12, 1-3). Modelele bune de urmat invocate în *Evr* 13 sunt predicatorii credincioși ai Cuvântului (13, 7a) care nu s-au predicat pe ei înșiși, ci pe Mântuitorul Iisus Hristos, aceștia fiind de asemenea și buni mărturisitori ai faptei, păstori iubitori de turmă, care nu au făcut concesii de frica autorităților civile (13, 17). Astfel că, pentru a rezista ispitei reîntoarcerii la iudaism, sau la vreo altă erezie primară asemănătoare celei din Biserica coloseană (2, 16), iudeo-creștinii din Ierusalim trebuie să-L vadă pe Însuși Mântuitorul Hristos reflectat în persoana mai marilor dintre creștini (13, 7-9), El fiind Același bun și iertător Arhiereu al neputințelor omenești (13, 8). Tocmai de aceea, părăsirea taberei evreiești este îndemnul omiletic cel mai cuprinzător de până acum, căci numai astfel, creștinii proveniți dintre iudei se vor asemăna tot mai mult cu Mesia al lor, Iisus Hristos (*Ga* 2, 20), căci locul adevăratului ucenic al Crucii nu este la adăpostul co-

⁷³ R.P.C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, tome I, pp. 243-246.

⁷⁴ William G. JOHNSON, „The Pilgrimage Motif in the Book of Hebrews”, pp. 239-244.

mod al religiei de la Templu, ci în afara porților, adică în mijlocul neamurilor străine de promisiunea izbăvirii⁷⁵.

În ceea ce privește structura retorică macrotextuală a lui *Evr* 13, subliniem doar un singur aspect legat de tehnica *peroratio* (12, 28 – 13, 21). Majoritatea discursurilor antice se încheiau în acest punct al lui *peroratio*, nu este însă și cazul lui *Evr* 13. Aceasta deoarece tehnica retorică *peroratio*, servea mai degrabă punctului culminant al discursului și nu neapărat încheierii lui. În acest punct culminant al discursului său parenetic nu este de mirare că oratorul dorește să ofere o sinteză finală exortativă, spre a oferi un suport practic predicii sale, mulat pe nevoile spirituale imediate ale audienței sale. Însă un singur lucru îl dezavantajează: nu poate să livreze acest discurs în persoană, el nefiind de față. Tocmai de aceea trebuie să îl scrie în manuscris și să-l trimită comunității creștine din Ierusalim, el fiind la o anumită distanță fizică. Astfel că, *Evr* 13 nu se sfârșește în punctul lui *peroratio* după cum ar fi fost cazul, ci i se adaugă un post-script epistolar, asemănător celor din epistolele Sf. Ap. Pavel⁷⁶. Esența exortației implicată aici este un apel la memorie și la statornicie, iar astfel de exortații sunt epideictice în natura lor, adică se face apel la valorile tradiționale pentru îmbrățișarea lor la scară largă. Astfel, se reîmprospătează îndemnul săvârșirii faptelor bineplăcute lui Dumnezeu (tema lui *euareston* prezentă în *Evr* 11, 5-6; 12, 28; 13, 16⁷⁷).

CONCLUZII

Acestea sunt în linii mari argumentele științifice ce ne fac să credem că această epistolă către Evrei are un puternic caracter oral, presărat cu numeroase tehnici retorice și construit cu ajutorul unui stil elegant, bine îngrijit, savuros pe alocuri. Se pot identifica cu ușurință unele procedee stilistice retorice, cum ar fi: exortația retorică (2, 1-4; 4, 2-10); preterițiunea (*Evr* 2-11); hiperbola (8, 1); metonimia (13, 10); persuasiunea (13, 13-14) etc. Punctul culminant al discursului oral al epistolei îl reprezintă expresia din *Evr* 13, 22, unde se vorbește despre „un cuvânt de încurajare, de îndemnare patetică”: τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως, care se înțelege cel mai bine sub forma unui discurs oral (după cum avem textul geamăn din *FA* 13, 15). Unii cercetători spun că acest text din *Evr* 13, 22 este cheia de interpretare a întregii epistole din perspectivă strict omiletico-retorică. Acest „cuvânt de încurajare, de mângâiere” sub forma unei întregi epistole, rostit de către autorul ei, ne dezvăluie în subsidiar care a fost scopul declamării lui. Epistola către Evrei este o cuvântare orală, înregistrată sub formă epistolară, ce fundamentează o întregă doctrină, nu de dragul autorului, ci pentru a le dovedi destinatarilor

⁷⁵ Helmut KOESTER, „Outside the Camp: Hebrews 13: 9-14”, în: *Harvard Theological Review*, 55 (1962), 4, 1962, p. 301.

⁷⁶ Ben WITHERINGTON III, *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*, IVP Academic, Downers Grove, 2007, p. 351.

⁷⁷ David A. DE SILVA, *Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle to the Hebrews*, William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2000, p. 484.

iudeo-creștini ce privilegiu unic au aceștia de a fi ucenici ai lui Hristos Mesia. Așadar, se punctează retoric supremația hristologică a Cultului creștin, în defavoarea celui mozaic.

Pericopa studiată în detaliu *Evr* 13, 10-14 poate fi considerată, fără eroare, un îndemn retoric la despărțirea creștinilor de Cultul iudaic. Despărțirea oficială dintre creștinii ortodocși și iudei nu s-a petrecut în anul 70 d.Hr. după cum s-ar părea, ci imediat în perioada următoare, într-un interval de timp cuprins între cele două revolte iudaice (66-70 și 132-135), iar după ultima revoltă, separația dintre creștinism și iudaism devine una definitivă și universal valabilă. La o scurtă analiză se poate vedea că principalul motiv de separație dintre iudei și creștini a fost propovăduirea lui Iisus Hristos drept Mesia și Fiu al lui Yahwe, deoarece primii credeau că prin acest lucru se încalcă Legământul încheiat cu Dumnezeu și se pervertește importanța Legii și a cultului mozaic. Mesajul Noului Testament într-adevăr amintește despre superioritatea creștinismului, însă în cheie liturgică, Iisus Hristos fiind Dumnezeu adevărat, Care S-a jertfit pentru mântuirea omului, iar în baza jertfei Sale avem noi iertarea păcatelor – doar în acest sens putem vorbi despre o anume supremație, însă aceasta nu dă dreptul nimănui să desconsidere poporul Israel. Întreaga epistolă către Evrei este presărată cu această concepție a superiorității în sens constructiv: Vechiul Legământ iudaic este o umbră a celor viitoare (10, 1); Legea mozaică este înlocuită prin Cuvântul lui Dumnezeu (4, 12-13); Iisus Hristos este superior profetului Moise (3, 2-5). Creștinismul vede în Vechiul Testament doar profeții mesianice, care se împlinesc toate în Persoana Domnului Iisus. Iudaismul înțelege din Biblia să faptul că Dumnezeu încheie Legământ doar cu evreii și că doar aceștia vor moșteni viața veșnică. De asemenea, iudaismul a impus creștinismului primar obligativitatea respectării prescripțiilor mozaice, fapt ce a condus evident către separarea drumurilor (*parting of the ways*). Însă, toate aceste practici ritualice dobândesc în Hristos o altă dimensiune, una deloc împovărătoare, căci respectarea lor cu scrupulozitate nu mai putea garanta mântuirea nimănui, aceasta dobândindu-se exclusiv prin harul Domnului Iisus Hristos (*Ef*2, 8-9). Evident, motivul întreținerii acestei stări de scindare bilaterală între cele două mari religii este înțelegerea mult prea restrictivă a Vechiului Testament. Antisemitismul, alături de încredințările religioase fundamentaliste, creează o continuă stare tensionantă în lumea de azi, o realitate pe deplin antievangelică. Numeroase texte nouotestamentare, interpretate în spirit antisemit, respectiv anticreștin, au contribuit decisiv la separarea iremediabilă dintre evrei și creștini – două religii ce au rădăcini comune: Revelația, Legea și Legămintele. În ceea ce privește textul din *Evr* 13, 10-14, concluzia noastră este rezolută: Dumnezeu nu ne îndeamnă la ură, de aceea antisemitismul este creația celui rău, însă nici sincretismul religios nu este o soluție – astfel că, relația dintre creștini și evrei trebuie să fie una de respect reciproc, căci atât evreii, cât și creștinii sunt fii ai Aceluiași Tată (Yahwe).

Identificarea structurilor retorice prezente indiscutabil în scrierile Noului Testament, rămâne încă o provocare serioasă pentru studiile biblice românești. Prin cercetarea de față am încercat să umplem un gol, în măsura în care nu știm cu exactitate dacă concluziile cercetării noastre pot rămâne sau nu în picioare. Așteptăm totuși reacțiile specialiștilor.