Aspecte sacramentale și liturgic-pascale în viziunile „peceților", „trâmbițelor" și „cupelor" din cartea Apocalipsa (6-18)*

Pr. Dr. Laurențiu Urian**

Abstract: In this part of the book of Revelation, of a special significance is the picture of those slaughtered for the word of God (cap. 6), below the altar, an image that represents a liturgical vision. A new liturgical scene and a new hymn unity appear in chapter 7. There is described the sealing of God's 144.000 chosen ones. We will present the hypothesis advanced by the researcher M. H. Shepherd Jr., of chapther 7's drafting on the scheme of the initiation ceremony within the Paschal Liturgy, respectively of chapters 8-19 on the structure of the Easter Synax and Eucharist. In this part we will also analyze the liturgical and hymn unit from the book of Revelation, found in chapter 19. Hallelujah Doxology (Apoc 19, 1-8), in which references to martyrs appear (Apoc 19, 1-2), the four «Hallelujah» (Apoc 19, 1; 19, 3-4; 19, 6), an «Amen» (Apoc 19, 4), the exhortation addressed to all, young and old (Apoc 19, 5) and the comprehensive hymn (Apoc 19, 6-8) with its theological, Christological, and ecclesiological references, they make up the last and most important hymn unity of the book of Revelation.

Keywords: martyrs, white garments, doxology, sealing, hymn, Paschal Liturgy

Introducere

Toți cercetătorii Apocalipsei Sfântului Ioan Teologul sunt de acord asupra prezenței elementelor liturgice în această scriere noutestamentară. De o însemnătate deosebită este tabloul celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu (cap. 6), aflați dedesubtul altarului, tablou care constituie o viziune cu caracter liturgic. O nouă scenă liturgică și o nouă unitate imnică apare în capitolul 7. Acolo este descrisă pecetluirea celor 144.000 de aleși ai lui Dumnezeu. Vom prezenta ipoteza avansată de cercetătorul M. H. Shepherd Jr., a redactării capitolului 7 pe schema ceremonialului de inițiere din cadrul Liturghiei Pascale, respectiv a capitolelor 8-19 pe structura Sinaxei și Euharistiei pascale. Vom analiza și unitate liturgică și imnică aflată în capitolul 19. Doxologia Aliluia (Apoc 19, 1-8), în care apar referiri la martiri (Apoc 19, 1-2), cele patru «Aliluia» (Apoc 19, 1; 19, 3-4; 19, 6), un «Amin» (Apoc 19, 4), îndemnul adresat tuturor, mari și mici (Apoc 19, 5) și imnul cuprinzător (Apoc 19,

6-8) cu trimiterile sale teologice, hristologice și eclesiologice, alcătuiesc ultima și cea mai importantă unitate imnică a cărții Apocalipsa.

I. Strigătul martirilor (6, 9-11)

> Apocalipsa 6, 9: «Și când a deschis pecetea a cincea, am văzut, sub jertfelnic, sufletele celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu și pentru mărturia pe care au dat-o».

În capitolul al VI-lea sunt deschise șase din cele șapte peceți. Predominante sunt scenele vizuale: cai și călăreți[1] provoacă nenumărate suferințe, împrăștiind panică. Foarte important este, din punct de vedere liturgic-cultic, tabloul celor înjunghiați pentru cuvântul lui Dumnezeu, aflați dedesubtul altarului, tablou care, cu siguranță, a inspirat așezarea sfintelor moaște în piciorul Sfintei Mese cu ocazia sfințirii locașului de închinare. Tabloul sufletelor drepților aflați dedesubtul altarului este simbolul lumii neatinse sau neîntinate.

În acest capitol, desigilarea celei de-a cincea peceți aduce comunităților greu încercate din Asia Mică o notă de bucurie și speranță. Sufletele martirilor[2] «înjunghiați» nu sunt amenințate de degradare și pierzanie. Ele se află la adăpostul jertfelnicului și speră la răsplata promisă, «cu gândul mereu la aceasta, eliberați de orice povară și așteptând într-o binecuvântată desfătare»[3], în așteptarea acelui «până când» (Apoc 6, 11), moment în care dreptatea lui Dumnezeu urmează a se face cunoscută, iar ceilalți robi și frați ai lor întru martiriu și mărturisire vor cunoaște desăvârșirea.

Cuvântul «τοῦ θυσιαστηρίου»[4], care trimite aici la altarul pentru jertfe («jertfelnic»), se referă în Apoc 8, 3-4 la altarul pentru tămâie. Jertfa de sânge a fost înlocuită în creștinism cu jertfa rugăciunii. În același timp, ideea de jertfă sângeroasă nu este eliminată, ci potențată prin ideea martiriului în numele lui Iisus. Vers. 9 este unul dintre cele mai importante texte privitoare la martiriu din Apocalipsă. Aici se face legătura între jertfă («înjunghiați») și mărturia despre cuvântul lui Dumnezeu. Faptul că sufletele martirilor se află sub altar, este o trimitere la practica sacrificială

---

[*] Studiul a fost redactat sub îndrumarea Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, care și-a exprimat acordul pentru publicare.

[**] Doctor la Școala Doctorală de Teologie ,,Isidor Todoran", Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, email:urian.laurentiu@yahoo.com

[1] Wilhelm Baldensperger, „Les cavaliers de l'Apocalypse", în *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 4, 1924, (pp. 1-31); Jack S. Considine, „The Rider on the White Horse: Apocalypse 6, 1-8", în *Catholic Biblical Quarterly*, 6, 1944, (pp. 406-422); F. Dornseiff, „Die apokalyptischen Reiter", în *ZNW*, 38, 1939, (pp. 196-197).

[2] A se vedea André Feuillet, „Les martyrs de l'humanité et l'agneau égorgé: Une interprêtation nouvelle de la prière des égorgés en Ap 6, 9-11", în *La nouvelle revue théologique*, 99, 1977, (pp. 189-207).

[3] Sfântul Andrei al Cezareei, *Ἑρμηνεία εἰς τὴν Ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου*, (*PG* 106, 210-457), *PG* 106, 272.

[4] Hans-Josef Klauck, „ θυσιαστήριον: Eine Berichtigung", în *ZNW*, 71, 1980, (pp. 274-277).

de la Templu. Sângele animalelor sacrificate se scurgea nu pe altar, ci la baza altarului, deversându-se apoi în Valea Chedronului.

Din acest text rezultă că martirii au locuri privilegiate, în apropierea tronului lui Dumnezeu. Pasajul ne trimite la practica săvârșirii Liturghiei pe un altar acoperit cu antimis care conține un fragment din moaștele unui martir. El înlocuia un altar sfințit și era indispensabil pentru Liturghie. Părintele profesor Ion Bria subliniază:

> „Moaștele martirilor, fie că sunt așezate sub masa altarului, fie că sunt prinse în antimis, reprezintă Biserica cerească pe temelia căreia stă Biserica pământească. Antimisul sfințit este necesar pentru săvârșirea tainei euharistice, cu toate că Pidalionul amintește cazul lui Lucian Martirul, preot din Antiohia, care, fiind în închisoare, săvârșește liturghia pe pieptul său"[5].

Martirii sunt posesori ai mărturiei despre cuvântul lui Dumnezeu, adică ei dețin dovada Împărăției adevărate. A avea «mărturia lui Iisus» nu înseamnă doar a mărturisi public credința creștină, ci a o trăi mistic. Soarta martirului se confundă cu aceea a lui Hristos. Sensul expresiei pare mai limpede în Apoc 19, 10. Când profetul vrea să i se închine îngerului, acesta îl oprește, spunându-i: « Vezi să nu faci aceasta! Sunt împreună-slujitor cu tine și cu frații tăi, care au mărturia lui Iisus. Lui Dumnezeu închină-te, căci mărturia lui Iisus este duhul proorociei». Așadar, a avea «mărturia lui Iisus» înseamnă a fi posesorul unei „cărți de identitate"[6] cerești. Această expresie mai este prezentă și în Apoc 12, 17: « Și balaurul s-a aprins de mânie asupra femeii și a pornit să facă război cu ceilalți din seminția ei, care păzesc poruncile lui Dumnezeu și țin mărturia lui Iisus».

Vers. 10: « Și strigau cu glas mare și ziceau: Până când, Stăpâne sfinte și adevărate, nu vei judeca și nu vei răzbuna sângele nostru, față de cei ce locuiesc pe pământ?» arată că persecuțiile îndurate de creștini în momentul scrierii Apocalipsei vor fi răzbunate în Împărăția viitoare[7]. Verbul ἐκδικεῖν înseamnă „a răzbuna", „a face dreptate". Cei persecutați își doresc, dacă nu o schimbare imediată a soartei lor, cel puțin o judecată viitoare dreaptă a persecutanților. Ideea unei justiții corecte, pe măsura faptelor persecutorilor, apare des în literatura apocaliptică iudaică (1 Enoh 47, 97; 99, 3, 16; 4 Ezdra 4, 35), iar în literatura creștină a primelor secole în lucrarea lui Lactanțiu,

---

[5] Ion Bria, „Antimis", în *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 23.

[6] Cristian Bădiliță, *Noul Testament – Apocalipsa lui Ioan – ediție bilingvă. Traducere inedită și comentariu*, Ed. Adevărul Holding, București, 2012, p. 208.

[7] A se vedea William Klasse, „Vengeance in the Apocalypse", în *Catholic Biblical Quarterly*, 28, 1966, (pp. 300-311); Jacob Licht, „Taxo, or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance", în *Journal of Jewish Studies*, 12, 1961, (pp. 95-103); George Emery Mendenhall, „The Vengeance of Yahweh", în *The Tenth Generation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973, (pp. 69-104); H. G. L. Eric Peels, *The Vengeance of Good: The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testaments*, coll. „Old Testament Studies", 311, Brill, Leiden, 1995; Adela Yarbro Collins, „Persecution and Vengeance in the Book of Revelation", în: D. Hellholm (ed), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1983, (pp. 729-749).

Despre moartea persecutorilor[8]. Așadar, datorită mărturisirii date în timpul vieții și a martiriului, martirii nu dispar, ajungând în camera de nuntă și la sărbătoarea nesfârșită a celor ce vor urma. Expresia vizibilă a acestei realități este că fiecărui martir îi este oferit un veșmânt alb și strălucitor, respectiv veșmântul fiilor împărăției și acoperământul bucuriei celei de pe urmă. Patriarhul Ierusalimului, Antim, afirmă că veșmintele albe „înseamnă harismele strălucitoare ale minunilor și ale vindecărilor... precum și curajul insuflat celor ce le poartă. Aceste harisme sunt dăruite sfinților în chip de logodnă și ca pregustare a slavei desăvârșite"[9].

Strigătul de durere al martirilor sacrificați din vers. 10 trimite din punct de vedere tematic la alte imnuri ale Apocalipsei, în special la unele cu conținut martirologic (Apoc 12, 10; 16, 5b; 16, 6-7). Astfel, în Apoc 16, 5b-7 îngerul apelor îi spune lui Dumnezeu:

> « Drept ești Tu, Cel ce ești și Cel ce erai, Cel Sfânt, că ai judecat acestea: Fiindcă au vărsat sângele sfinților și al proorocilor, tot sânge le-ai dat să bea. Vrednici sunt! Și am auzit din altar, grăind: Da, Doamne Dumnezeule, Atotțiitorule, adevărate și drepte sunt judecățile Tale! ».

În urma rugăciunilor, martirii primesc fiecare «un veșmânt alb» (στολὴ λευκὴ), recompensa imediată, mântuirea. Așa cum am mai arătat, veșmintele albe reprezintă un simbol baptismal. Literatura biblică și apocaliptică este plină de astfel de simboluri. În general, albul este simbolul cerului, al purității, al sfințeniei și al mântuirii[10]. Astfel, în Apoc 3, 4, în mesajul profetic adresat Bisericii din Sardes, se spune că cei care nu și-au întinat veșmintele lor vor umbla cu Domnul îmbrăcați în alb: «ἃ οὐκ ἐμόλυναν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ περιπατήσουσιν μετ' ἐμοῦ ἐν λευκοῖς». La fel, cei douăzeci și patru de bătrâni din jurul tronului ceresc poartă veșminte albe: «περιβεβλημένους ἐν ἱματίοις λευκοῖς» (Apoc 4, 4). Albe sunt și veșmintele oștilor cerești care-l însoțesc pe Hristos-Cuvântul în confruntarea eshatologică cu fiara și supușii ei: «ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καθαρόν». Veșmântul alb este simbolul veșmântului ceresc. În 2 Enoh 22, 8[11] și în 1 Enoh 62, 15[12], veșmântul alb este simbolul vesmântului slavei sau al veșmântului strălucitor, de lumină, din Odele lui Solomon 21, 3[13] sau din Apocalipsa lui Petru 7: «căci de pe chipurile lor răzbătea o

---

[8] A se vedea Lactanțiu, *Despre moartea persecutorilor*, coll. „Tradiția creștină", ed. bilingvă, trad. de Cristian Bejan, studiu introductiv, tabel cronologic, note explicative și anexe de Dragoș Mirsanu, Polirom, 2011;

[9] Antim, patriarh al Ierusalimului, *Ἑρμηνεία εἰς τήν Ἱεράν Ἀποκάλυψιν (Comentariu la Sfânta Apocalipsă)*, Salonic, 1981, p. 71.

[10] Wilhelm Michaelis, „ λευκός", în: Gerhard Kittel și Gerhard Friedrich (eds.), *TDNT*, 4, translated by G. W. Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, 1967, pp. 244 și urm.

[11] *The Book of the Secrets of Enoch*, trans. from the Slavonic by W. R. Morfill, R. H. Charles (ed.), Clarendon Press, Oxford, 1896, p. 28.

[12] *The Book of Enoch...*, p. 125.

[13] *The Odes and Psalms of Solomon*, Rendel Harris and Alphonse Mingana (eds.), vol. II: The Translation with Intoduction and Notes, University Press London, Manchester, 1920, p. 319.

ră ca de soare, iar veșmântul lor strălucea așa cum ochiul omului nu a văzut niciodată; căci nu se poate spune în cuvinte sau cuprinde cu mintea slava de care erau învăluiți și frumusețea înfățișării lor» [14]. Astfel, ajunși în slavă, sfinții leapădă veșmintele lor pământești, de carne și primesc veșmintele cerești, fiind asemenea îngerilor.

Că veșmântul alb este simbol baptismal, semn al curăției neofiților care-și spală păcatele în Taina Botezului, ne spune clar Sf. Ambrozie:

> «După aceasta ai primit veșminte albe, ca să se arate că ai dezbrăcat haina păcatelor, că ai îmbrăcat veșmintele curate ale nevinovăției, despre care proorocul a spus: „Stropi-mă-vei cu isop și mă vei curăți; spăla-mă-vei și mai mult decât zăpada mă vei albi". Căci cine se botează se vede că a fost curățit și după Lege și după Evanghelie; după Lege, fiindcă cu mănunchi de isop stropea Moise cu sângele mielului; după Evanghelie, fiindcă veșmintele lui Hristos erau albe ca zăpada, când arăta în Evanghelie slava învierii Sale» [15].

Prin conferirea veșmintelor albe, martirii, mărturisitorii lui Iisus, sfinții în general, sunt deja recompensați. Pedepsirea prigonitorilor va avea loc mai târziu.

În v. 11 se afirmă: «să stea în tihnă, încă puțină vreme, până când vor împlini numărul». Verbul ἀναπαύσονται trimite deopotrivă la ideea de odihnă cerească și la cea de răbdare. Spre deosebire de cei care luptă pe pământ, martirii se odihnesc în cer. Veșmintele albe, odihna și cununile sunt tot atâtea recompense pentru mărturia lor. Dumnezeu întârzie să intervină în favoarea martirilor, arătând răbdarea Sa divină, până când se va împlini numărul celor jertfiți.

Pecetluirea martirilor îmbrăcați în alb (7). Ipoteza redactării capitolului 7 pe schema ceremonialului de inițiere din cadrul Liturghiei Pascale

O nouă scenă liturgică și o nouă unitate imnică apare în capitolul al VII-lea, acolo unde este descrisă pecetluirea celor o sută patruzeci și patru de mii de aleși ai lui Dumnezeu[16], act interpus între cea de-a șasea și cea de-a șaptea pecete (Apoc 10b-17), cu trimitere la cele douăsprezece seminții iudaice[17]: «Și am auzit numărul celor

---

[14] *Apocalipsa lui Petru*, (https://ro.scribd.com/doc/104870664/Evanghelii-Apocrife-Apocalipsa-Lui-Petru), 02.07.2020, p. 4.

[15] Sfântul Ambrozie al Milanului, *Despre Sfintele Taine*, Capitolul VII, 34, coll. „PSB 53: Scrieri. Partea a doua", traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Ene Branișteș, Ed. IBMBOR, București, 1994, pp. 17-18.

[16] André Feuillet, „Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau", în *NovT*, 9, 1967, (pp. 191-224).

[17] Albert Geyser, „The Twelve Tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian Apocalypticism", în *NTS*, 28, 1982, (pp. 388-399); Shlomo Pines, „Notes on the Twelve Tribes in Qumran, Early Christianity and Jewish Tradition", în: I. Gruenwald, S. Shaked and G. G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, Mohr-Siebeck, Tübingen, (pp. 151-154); Cristopher R. Smith, „The Portrayal of the Church as the New Israel in the Names and Order of the Tribes in Revelation 7. 5-8", în *JSNT*, 39, 1990, (pp. 111-118); Cristopher R. Smith, „The Tribes of revelation 7 and the Literary Competence of John the Seer", în *JETS*, 38, 1995, (pp. 231-218); R. E. Winkle, „Another Look at the List of Tribes in Revelation 7", în *AUSS*, 27, 1989, (pp. 53-67).

pecetluiți: o sută patruzeci și patru de mii de pecetluiți, din toate semințiile fiilor lui Israel» (Apoc 7, 4).

Interludiul ce urmează ruperii celei de-a șasea peceți face loc „pecetluirii" frunților slujitorilor lui Dumnezeu: «Aceștia sunt cei ce vin din strâmtorarea cea mare și și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului» (Apoc 7, 14). Autorul se referă aici literalmente la martiri, probabil martiri iudeo-creștini care au primit botezul sângelui. Dar Botezul creștin este un botez în moartea lui Hristos. Într-un decor ce amintește de sărbătoarea Corturilor sau Tabernacolelor[18], în timpul pecetluirii se aude o scurtă aclamație de bucurie adresată lui Dumnezeu și Mielului (Apoc 7, 10b), precum și o doxologie înălțată lui Dumnezeu (Apoc 7, 12), cea mai întinsă din întreaga carte a Apocalipsei.

În debutul capitolului 7 profetul descrie apariția a patru îngeri stând în cele patru puncte cardinale, ținând cele patru vânturi ca să nu sufle peste pământ. Un alt înger care se ridică de la Răsăritul Soarelui cere celorlați patru să nu vateme pământul. După Iez 43, 1, mântuirea lui Israel era așteptată să vină de la Răsărit, până ce nu vor fi pecetluiți robii lui Dumnezeu.

Termenul de σφράγις[19] are o conotație pozitivă și trimite la pecetea pusă de Dumnezeu: «Nu vătămați pământul, nici marea, nici copacii, până ce nu vom pecetlui, pe frunțile lor, pe robii Dumnezeului nostru» (Apoc 7, 3). El se opune mărcii (χάραγμα) din Apoc 13, 16, unde se vorbește depre semnul Fiarei imprimat pe mână, iar nu pe frunte ca aici: « Și ea îi silește pe toți, pe cei mici și pe cei mari, și pe cei bogați și pe cei săraci, și pe cei slobozi și pe cei robi, ca să-și pună semn pe mâna lor cea dreaptă sau pe frunte». Apoc 4, 3 face aluzie la Iez 9, 4 unde un trimis al Domnului pune semn pe fruntea mai multor aleși înainte ca Ierusalimul să fie distrus. Septuaginta redă prin semn ebraicul taw (ת semn), care avea forma unei cruci.

Autorul Apocalipsei nu folosește cuvântul semn, ci σφράγις (pecete), care trimite la cele șapte peceți din capitolul anterior, dar mai ales la unul dintre momentele importante ale ritualului botezului: însemnarea frunții celui botezat cu pecetea Duhului Sfânt (untdelemn sfințit). Din context mai reiese și că cei «pecetluiți» nu sunt numai dintre iudei, ci și dintre păgâni. Finalul capitolului precizează că avem de-a face cu martiri, dar cele două realități (martiriul și Botezul) se suprapun parțial: martiriul e un al doilea botez, iar Botezul presupune mărturisirea plenară a lui Iisus.

Din ceea ce ne oferă Noul Testament înțelegem că termenul σφράγις a primit de timpuriu un sens tehnic[20]. Sf. Ap. Pavel le spune corintenilor: «Iar Cel ce ne întă-

---

[18] A se vedea William Riley, „The Imagery and the Book of Revelation. Ancient Near Eastern Temple Ideology and Cultic Resonances in the Apocalypse", în *Proceedings of the Irish Biblical Association*, 6, 1962, (pp. 81-102), p. 92; Jack A. Draper, „The Heavenly Feast of Tabernacles: Revelation 7: 1-17", în *JSNT*, 19, 1985, (pp. 133-147).

[19] Wilhelm Heitmüller, „ΣΦΡΑΓΙΣ", în: A. Deissmann and H. Windisch (hgs.), *Neutestamentliche Studien*, Hinrichs, Leipzig, 1914, (pp. 44-59);

[20] Lect. Dr. Daniel Mihoc, „Elemente de teologie sacramentală în Apocalipsa Sfântului Ioan", în: Pr. Marian Vild, Pr. Cosmin Pricop, Diac. Alexandru Mihăilă (eds.), *Lucrările Simpozionului*

rește pe noi împreună cu voi în Hristos și ne-a uns pe noi este Dumnezeu, care ne-a și pecetluit pe noi și a dat arvuna Duhului în inimile noastre» (2 Cor 1, 21-22). În Epistola către Efeseni, Apostolul îi îndeamnă pe destinatari să ia aminte la prezența și lucrarea Duhului Sfânt în viața lor:

> «καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως»
> «Să nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, întru Care ați fost pecetluiți pentru ziua răscumpărării» (Efes 4, 30)
> «Ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅ ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ»
> «Întru Care și voi, auzind cuvântul adevărului, Evanghelia mântuirii voastre, crezând în El, ați fost pecetluiți cu Sfântul Duh al făgăduinței, Care este arvuna moștenirii noastre, spre răscumpărarea celor dobândiți de El și spre lauda slavei Sale» (Efes 1, 13-14)

Lect. Dr. Daniel Mihoc subliniază că paralelismul acestor două texte este evident, arătând lucrarea Duhului Sfânt în viețile credincioșilor. Aoristul ἐσφραγίσθητε («ați fost pecetluiți») arată că taina pecetluirii a avut loc într-un moment concret din trecut, atunci când credincioșii au primit «arvuna moștenirii». Tradiția sacramentală a Bisericii afirmă că această pecetluire se realizează prin Taina Mirungerii. Lect. Dr. Daniel Mihoc crede că prin această referire la pecetluirea celor o sută patruzeci și patru de mii, Sf. Ioan aduce o mărturie importantă cu privire la practica acestei sfinte taine în Asia Mică la finalul epocii apostolice, contextul obligându-ne să nu o despărțim de Taina Botezului[21].

Conceptul pecetluirii a fost unul bogat în metafore și aplicații printre primii scriitori creștini. Semnificațiile lui au fost detaliat cercetate de către F. J. Dölger[22] și mai târziu de prof. G. W. H. Lampe[23] care îl aplică inițierii creștine. Pecetluirea, în sensul însemnării cu un nume sau cu un semn de către un stăpân, stă la baza expresiei din Apoc 7, 3 și amintește în același timp de o utilizare similară a cuvântului în epistolele pauline, unde ansamblul de idei este definitiv legat de inițierea crestină (cf. 2 Cor 1, 22; Efes 1, 13; 4, 30). În Apocalipsă 14, 1, pecetea de pe frunte este specificată ca fiind numele Mielului și al Tatalui. Desigur această circumstanță are scopul de a aminti ascultătorului de numele divin rostit asupra-i la Botezul său, lăuntric și nevăzut manifestat în spiritul creștin, astfel că, în „strâmtorarea cea mare", Domnul îi cunoaște pe cei care-i aparțin Lui.

„Identitatea ortodoxă a studiilor biblice" – București, 11-12 nov. 2016, Editura Universității din București, București, 2017, (pp. 131-148), p. 143.

[21] Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...", p. 143.

[22] Franz Joseph Dölger, *Sphragis*, coll. „Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums", band V, heft 3-4, Paderborn, 1911.

[23] G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, SPCK, London, ²1967;

În capitolele 2-3 din cartea Apocalipsei se poate observa că Bisericile din Efes, Pergam și Filadelfia sunt apreciate pentru că au păzit numele Domnului. Celor ce păzesc numele Său, Domnul le făgăduiește un nume nou: « Biruitorului îi voi da... o pietricică albă și pe pietricică scris un nume nou, pe care nimeni nu-l știe, decât primitorul» (Apoc 2, 17). Nu este vorba despre numele primit la Botez, ci de numele Domnului[24]. Așadar, nu este vorba despre un dar oarecare, ci de Hristos Însuși. Credincioșii au numele, pe de o parte și așteaptă numele cel nou, pe de altă parte. Aceasta ne duce cu gândul la Taina Euharistiei. Cei ce se împărtășesc cu Hristos așteaptă comuniunea deplină cu Hristos, în ziua cea neînserată a Împărăției Sale, când cei mântuiți se vor bucura de unirea cu Domnul lor[25].

În lumea greco-romană, până la data scrierii Apocalipsei, termenul σφράγις putea arăta posesia unui obiect, ființe sau persoane. Lucrurile, animalele, soldații, sclavii sau adepții unui zeu puteau primi o pecete.

Numărul celor pecetluiți, o sută patruzeci și patru de mii este simbolic. Ei nu reprezintă doar vechiul Israel, ci și Noul Israel, adică Biserica lui Hristos. Câte doisprezece însemnati din fiecare din cele douăsprezece triburi ale lui Israel, înmulțit cu o mie, număr care va reveni la sfârșitul Apocalipsei pentru a defini perioada împărăției lui Iisus pe pământ. Triburile iudaice formează nucleul viitoarei Biserici, nucleu în jurul căruia se va strânge «mulțime multă... stând înaintea tronului și înaintea Mielului, îmbrăcați în veșminte albe...» (Apoc 7, 9) provenită din rândul păgânilor[26].

În literatura biblică și apocaliptică albul veșmintelor este simbol al cerului, al purității, sfințeniei și mântuirii, simbol care trimite la Taina Sfântului Botez. Veșmintele sunt albe pentru că au fost spălate «în sângele Mielului» (Apoc 7, 14). În Apoc 22, 14 se spune că numai cei ce și-au spălat veșmintele pot intra în Noul Ierusalim și pot avea acces la pomul vieții. În cântarea lui Iacob din Fac 49, 11, pasaj care are conotații mesianice, se spune că Mesia «își va lega de viță asinul Său, de coardă mânzul asinei Sale. Spăla-va în vin haina Sa și în sânge de strugure veșmântul Său!», iar în Ieș 19, 10, Domnul Dumnezeu îi poruncește lui Moise să spună poporului ca înainte de primirea Legii să se purifice, spălându-și veșmintele.

În textul din Apoc 7, 14 este vorba despre spălarea baptismală și eshatologică prin sânge. Nu este o simplă purificare, ci mântuire. În Noul Testament, imaginea purificării prin spălare este folosită mai ales cu privire la Botez (a se vedea FA 22, 16; 1 Cor 6, 11; Efes 5, 26; Tit 3, 5; Evr 10, 22). Cel mai probabil, același trebuie să fie sensul ei și aici[27]. S. Agouridis este de părere că metafora se referă la moartea mar-

---

[24] Jacques Ellul, *L'Apocalypse - Architecture en mouvement*, Desclée, Paris, 1975, p. 139.

[25] Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...", pp. 144-145.

[26] C. Bădiliță, *Apocalipsa lui Ioan*..., p. 213.

[27] Joseph Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean. Traduction et commentaire*, coll. „Verbum Salutis", XVI, Beauchesne, Paris, 1951, p. 169; Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, edition revue et augmentée, coll. „Commentaire du Nouveau Testament", XIV, deuxième série, Éditions Labor et Fides, Genève, 2000, p. 225.

tirică[28]. Referirea la Botezul creștin nu exclude această posibilitate ci, dimpotrivă, o include, întrucât botezul înseamnă participarea la moartea lui Hristos, îmbrăcare în Hristos (Gal 3, 27) și asumarea unei vieți de urmare a lui Hristos. Lect. Dr. Daniel Mihoc, referindu-se la v. 14, afirmă:

> „Cel ce crede în Hristos vine liber la Botez să se împărtășească din roadele jerfei mântuitoare a Domnului. El obține curăția de păcate și-și asumă responsabilitatea de a fi ostaș al lui Hristos, așa cum sunt văzuți în repetate rânduri creștinii din Apocalipsă. Or, ca ostași exemplari, creștinii pot muri pentru Domnul lor și aceasta îi face biruitori asemenea lui Hristos. De aici atmosfera martiriului pe care o degajă a doua viziune a capitolului 7"[29].

Pentru autorul Apocalipsei Taina Botezului înseamnă pregustare a martiriului și învierii, martiriul fiind plinirea botezului. Charles A. Gieschen consideră că ignorarea acestei realități este unul dintre motivele pentru care mulți dintre exegeți eșuează în a recunoaște aluzia clară la Taina Sfântului Botez din aceste texte[30]. Iată de ce credem că metafora spălării veșmintelor în sângele Mielului poate fi înțeleasă cel mai bine dintr-o perspectivă baptismală. Cel ce se îmbracă în alb la Botez, asemenea unei mirese se întâlnește cu Mirele Hristos și astfel Botezul fiecărui creștin poate fi privit ca o anticipare a nunții eshatologice dintre Hristos și Mireasa Sa, Biserica.

Un alt pasaj care trebuie observat este imnul din Apoc 7, 15-17, deoarece este construit din idei și expresii ale Paslmilor 22, 41 și 120. Primii doi dintre acești psalmi au fost special asociați în vechile liturghii cu ritualul baptismal[31].

Apocalipsa afirmă că acei creștini care au ieșit biruitori din «strâmtorarea cea mare și și-au spălat veșmintele lor și le-au făcut albe în sângele Mielului» (Apoc 7, 14), «sunt înaintea tronului lui Dumnezeu și Îi slujesc ziua și noaptea în templul Lui» (Apoc 7, 15). Așadar, creștinii biruitori devin preoți în templul lui Dumnezeu, care este Împărăția cerurilor. Preoția inerentă celui botezat a mai fost amintită la începutul Apocalipsei (Apoc 1, 6; 5, 10) și, de asemenea, va mai fi menționată în Apoc 5, 20. Cel botezat, adică cel unit mistic cu Hristos prin Botez, devine implicit preot și sfânt.

---

[28] Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsa Sfântului Ioan*, Ed. Bizantină, București, 2004, p. 146.

[29] Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...", p. 141.

[30] Charles A. Gieschen, „Baptismal Praxis and Mystical Experience in the Book of Revelation", în: April D. De Conick (ed.), *Paradise Now, Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, coll. „Society of Biblical Literature Symposium Series", 11, Society for Biblical Literature, Atlanta, (pp. 341-354).

[31] Pentru Ps 22 a se vedea J. Quasten, „ The Painting of teh Good Shepherd at Dura-Europos", în *Mediaeval Studies*, IX, 1947, (pp. 1-18); , J. Quasten, „Das Bild des Guten Hirten in den altchristlichen Baptisterien und in den Taufliturgien des Ostens und des Westens", în *Pisciculi F. J. Dölger dargeboten*, 1939, (pp. 220-244); Lucien De Bruyne, „La décoration des baptistères paléochrétiens", în *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, I, Edizione Liturgiche, Rome, 1948, (pp. 189-220), în special pp. 197-203. Pentru Ps 41: Augustine, *Enarr. in Ps. XLI*, I. Amintim de imaginea cerbului dorind izvoarele apelor din mozaicul absidei Basilicii Laterane din Roma – biserica catedrală a orașului, unde baptisteriul a fost localizat. Ps 41 este în continuare folosit în ritualul roman de la Paşti şi din ajunul Rusaliilor, la procesiunea spre baptisteriu, înainte de binecuvântarea apei.

Taina Sfântului Botez este temelia preoției universale[32]. Sf. Petru, cu două decenii înainte, numește preoția universală întemeiată pe Botez «preoție sfântă» și «preoție împărătească» (1 Ptr 2, 5, 9). Hristos, Preotul prin excelență, s-a adus pe sine jertfă Tatălui. La fel, creștinii, ca preoți, sunt chemați să-și aducă propriile vieți «jertfe duhovnicești» (1 Ptr 2, 5) și să vestească Evanghelia. Creștinii, prin Taina Mirungerii, au primit ungere împărătească și preoțească. În Biserică, singura consacrare preoțească prin ungere este cea a preoției împărătești[33]. Această demnitate devine efectivă doar prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie, creștinii devenind mădulare ale Trupului Său. Încă de la începuturi, Biserica a rânduit împărtășirea euharistică îndată după primirea primelor două Sfinte Taine. Acesta este motivul pentru care este foarte greu de identificat în Apocalipsă referiri precise la una sau la alta dintre aceste Taine. De cele mai multe ori ele sunt prezentate împreună în aceeași imagine, chiar dacă referirea la una este mai evidentă, așa cum se întâmplă cu Botezul[34].

M. Shepherd Jr. lansează o ipoteză foarte îndrăzneață, socotind că putem vedea în acest interludiu din capitolul 7 al cărții Apocalipsa ceremonia de inițiere, respectiv Botezul și Mirungerea din cadrul Liturghiei Pascale. În ce măsură al șaptelea capitol al Apocalipsei trădează o cunoaștere a tuturor ceremoniilor de inițiere amintite de Ipolit și Tertulian, rămâne o problemă deschisă. Am putea avea de-a face aici (ca și în cazul numărului bătrânilor și diaconilor), consideră M. Shepherd Jr., cu influențele pe care Apocalipsa însăși le-a avut asupra dezvoltării ceremoniilor baptismale. Aceste elemente de ritual sunt rânduite în urmatorul cadru:

1. Lepădarea de satana;
2. Mărturisirea credinței;
3. Afundarea în apa baptismală;
4. Pecetluirea cu numele;
5. Înveșmântarea în veșminte albe.

Este posibil ca pecetluirea să trimită la Mirungere și punerea mâinilor din Taina Mirungerii, dar din dovezile textuale nu reiese că capitolul 7 a fost redactat pe schema ceremonialului baptismal din Liturghia Pascală. Credem că este posibil ca primii creștini să fi sărbătorit o Liturghie Pascală anuală până la sfârșitul primului secol, dar este greu să presupunem că Botezul a fost parte componentă a acesteia, înainte de primul sinod ecumenic. Astfel, M. Shepherd Jr. supraevaluează dovezile existente. Trebuie să subliniem că nu avem dovezi pentru a reconstrui modul în care creștinii și-au celebrat cel mai devreme liturghiile pascale.

---

[32] A se vedea Pr. Ioan Mircea, „Preoția harică și preoția obștească", în *Ortodoxia*, XXXI (1979) 2, (pp. 232-254).

[33] Paul Evdokimov, *L'Ortodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959, p. 15.

[34] Lect. Dr. D. Mihoc, „Elemente de teologie...", pp. 137-138.

Secțiunea trâmbițelor și a cupelor. Ipoteza redactării capitolelor 8-19 pe structura sinaxei și euharistiei pascale

Cu debutul capitolului al VIII-lea[35], vedeniile autorului merg spre o nouă serie: plăgile[36] dezlănțuite de îngerii cu cele șapte trâmbițe[37]. Seria este precedată de deschiderea celei de-a șaptea peceți, respectiv o jumătate de ceas de tăcere[38] în cer și de ofranda rugăciunilor tuturor sfinților dimpreună cu tămâie[39] multă. Trecerea este în anumite privințe una ciudată, dar problemele sunt în principal literare și, prin urmare, pot fi lăsate în seama criticilor literari. În orice caz, ruperea celei de-a șaptea peceți produce mai degrabă liniște decât tulburare, respectiv rugăciune decât forțe de distrugere. Este un fel de odihnă sabatică ce marchează o încheiere definitivă a ordinii vechi, săptămâna de șapte zile, dar în același timp sugerează apariția unei noi ordini, a octavei, ce începe cu trâmbițele.

Mergând pe aceeași linie a redactării Apocalipsei pe schema Liturghiei Pascale, M. Shepherd Jr. socotește că, din punct de vedere liturgic, această pauză poate însemna fie rugăciunile discrete, tăcute ale credincioșilor care încheie privegherea și așteaptă întoarcerea de la baptisteriu la adunarea liturgică a noului botezat, fie poate constitui, de fapt, așa-numitele „Rugăciuni ale credincioșilor" (Liturghia credincioșilor) din însuși cadrul Sfintei Liturghii. Este de preferat cea dintâi precizare deoarece nu există dovezi din Liturghiile ulterioare conform cărora rugăciunile credincioșilor – rugăciuni de mijlocire, după modelul rugăciunilor din rânduiala Vinerii celei Mari din Liturghierul roman[40] – apar la începutul Sinaxei, ci mai degrabă constituie încheierea acesteia, imediat înainte de aducera darurilor pentru Euharistie. Este foarte probabil, susține M. Shepherd Jr., ca pauza de rugăciune de aici să fie o întârziere necesară, îndreptățită de botezurile din baptisteriu, până în momentul în care tot poporul dim-

---

[35] A se vedea David Edward Aune, *Revelation 6-16*, coll. „ Word Biblical Commentary", 52b, Thomas Nelson, Nashville, 1998, pp. 480-525.

[36] Samuel E. Loewenstamm, „ The Number of Plagues in Psalm 105", în *Biblica*, 52, 1971, (pp. 34-38); Samuel E. Loewenstamm, *The Tradition of the Exodus in Its Development*, Magnes, Jerusalem, 1965; B. Margulis, „The Plagues Tradition in Psalm 105", în *Biblica*, 50, 1969, (pp. 491-496); Hans-Peter Müller, „Die Plagen der Apokalypse", în *ZNW*, 51, 1960, (pp. 268-278).

[37] Jon Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8, 7-12*, Berrien Springs, Andrews University Press, Michigan, 1987.

[38] Dale C. Allison, „The Silence of the Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice", în *Revue de Qumran*, 13, 1988, (pp. 189-197); Israel Knohl, „Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and the Temple Cult", în *JBL*, 115, 1991, (pp. 17-30); Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence*, Fortress, Minneapolis, 1995.

[39] Menahem Haran, „The Use of Incense in the Ancient Israelite Ritual", în *Vetus Testamentum*, 33, 1960, (pp. 113-129); K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, Brill, Leiden, 1986.

[40] A se vedea dezbaterea acestui aspect în Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, 1945, pp. 41-44.

preună cu clerul se putea readuna. Pe perioada acestei pauze credincioșii și clerul care așteptau întoarcerea celor botezați, se dedicau ei înșiși rugăciunii stăruitoare[41].

A. Sinaxa

Cea mai veche sinaxă a Liturghiei, înainte de elaborările din secolul al IV-lea d. Hr., consta în citiri din scripturi, posibil intercalate cu anumite psalmodieri, și predica. După concedierea celor nebotezați, Sinaxa se încheia cu rugăciunea celor credincioși, după care intra fără pauză Euharistia. Este corect să afirmăm că în acest moment nu există nici o dovadă din perioada ante-Niceea din care să reiasă că Sinaxa făcea parte din rânduiala pascală. Sf. Ipolit al Romei o ignoră total. Sf. Iustin Martirul și Filosoful o prezintă ca făcând parte dintr-o obișnuită Liturghie duminicală, dar presupune în descrierea ceremoniilor baptismale că Sinaxa a fost înlocuită cu rânduiala privegherii și cu cea a Botezului. Totuși, liturghiile ulterioare au inclus o Sinaxă înaintea Euharistiei de Paști, după ce privegherea și botezurile au fost finalizate. La Ierusalim, mărturia Egeriei din vestitul ei Jurnal de pelerinaj nu este precisă, însă cel mai vechi lecționar armean, ce păstrează rânduiala din Ierusalim, conține în ceea ce privește Sinaxa, citiri și psalmi[42].

Desigur, nu putem afirma că într-o perioadă așa de timpurie ca sfârșitul sec. I d. Hr., liturghiile Bisericilor au dezvoltat un model fix de citiri pentru Sinaxă. Fără îndoială numărul variază, depinzând de voința celebrantului. Sf. Iustin menționează doar două citiri la Sinaxa duminicală: una din Evanghelie și alta din Profeți, dar mențiunile lui nu sunt precise astfel încât să garanteze deducția că doar cele două citiri au fost invariabil selectate din aceste cărți. Cel mai vechi strat al liturghiilor ulterioare, atât din Răsărit cât și din Apus, conține trei citiri din Vechiul Testament, Epistole și Evanghelie. Liturghia de la sfârșitul secolului al IV-lea din Constituțiile Apostolice, „o liturghie ideală, probabil niciodată folosită astfel"[43], oferă cinci citiri din Lege, Profeți, Epistole, Faptele Apostolilor și Evanghelii. Este posibil ca Psalmii, dacă au fost folosiți între citiri, să fi fost inițial considerați mai degrabă niște citiri decât imne. Aceste citiri ale Sinaxei au derivat în Biserică de la sinagogă, a cărei slujire cultică includea citiri din Lege și Profeți.

M. Shepherd Jr. a construit Sinaxa care ar fi stat la baza textelor din Apocalipsă 8-18 dintr-un model de trei citiri: Lege, Profeți și Evanghelie, cu psalmodieri înainte și după Evanghelie. Desigur, suntem conștienți că Apocalipsa a fost redactată înainte de a exista un canon al Noului Testament. Scriptura „Profetului vizionar" a fost Vechiul Testament. Din sinagogă el va fi fost familiarizat cu citirile din Lege și

[41] Descrierile privegherilor la Ierusalim într-un jurnal al pelerinei Egeria (sfârșitul sec. al IV-lea) sugerează perioada *„ceasului"* de tăcere din partea poporului.

[42] F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Claredon Press, Oxford, 1905, pp. 518-521.

[43] Massey Hamilton Shepherd Jr., *The Paschal Liturgy and the Apocalypse*, coll. „Ecumenical Studies in Worship", 6, John Knox Press, Richmond, 1960, p. 93.

Profeți, însă nu trebuie să excludem prin orice mijloc citirea din cărțile creștine folosite în cultul creștin la sfârșitul secolului I d. Hr.

Sf. Ap. Pavel se aștepta ca epistolele lui să fie citite în comunitățile ecleziale întemeiate de el (Col 4, 15). Evangheliile, chiar dacă nu au fost redactate spre a fi folosite ca niște lecționare, au fost desigur familiare creștinilor din auzirea citirii lor în cult[44]. Avem dovezi din Păstorul lui Herma[45] că profețiile creștine au fost acceptate spre a fi citite la sinaxele Bisericii, iar această mărturie este aproape contemporană cu Apocalipsa. Astfel, succesiunea Lege-Profeți-Evanghelie în Sinaxa Bisericilor din Asia Mică la sfârșitul secolului I. d. Hr. este o ipoteză rezonabilă, susține M. Shepherd Jr., cu condiția de a nu interpreta Evanghelia într-un sens prea îngust. Orice carte creștină ar putea interpreta Evanghelia, precum însăși Apocalipsa sau unele lucrări profetice similare, cu atât mai mult una scrisă sub forma Evangheliei. Evangheliile sinoptice conțin profeții apocaliptice. Așa numita sursă Q are specificul unei lucrări profetice. Chiar o epistolă precum Epistola către Evrei ar putea fi privită ca o „evanghelie" deoarce este un tratat sau o învățătură pe o temă majoră din Evanghelie.

Planul sectiunii Sinaxei din cartea Apocalipsei este trasat de Shepherd după cum urmează:

Legea = Cele șapte trâmbițe:
Grindina
Marea de sânge
Apele amare
Întunecarea soarelui și a lunii.
Lăcuste = primul „vai"
Oștirea = al doilea „vai"
Profeții = Interludiul:
Cartea mică
Cei doi martori
Evanghelia
7. Antihristul; Cele șapte cupe ale mâniei = al treilea „vai"
Buba rea
Mare de sânge
Râuri de sânge
Arșiță
Întuneric
Împărați de la Răsărit
Căderea Babilonului.

---

[44] M. Shepherd a arătat că autorul *Epistolei Soborniceşti a Sfântului Apostol Iacob* a fost familiarizat cu *Evanghelia după Matei* datorită citirii ei în Biserică. A se vedea în acest sens Massey Hamilton Shepherd Jr., „The Epistle of James and the Gospel of Matthew", în *JBL*, LXXV, 1956, (pp. 40-51).

[45] *Herma, Păstorul*, Vedenia II, 8 (4),3, în coll. „PSB 1: Scrierile Părinților Apostolici", trad., note şi indici de Pr. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, p. 233: «Vei face două copii şi vei trimite una lui Clement şi alta Graptei; Clement o va trimite oraşelor din afară, că lui i s-a îngăduit să facă aceasta; Grapta va sfătui pe văduve şi pe orfani, iar tu să o citeşti în acest oraş împreună cu preoții, *care stau în fruntea Bisericii*».

Anumite observații generale despre aceste două serii, a trâmbițelor și a cupelor mâniei, apar dintr-o dată. Există o legătură evidentă în ceea ce privește natura celor două serii de plăgi, mai mult decât între aceste două serii și plăgile celor șapte peceți. Deoarece acestea două sunt mai strâns legate de lucrarea lui Antihrist, se dezlănțuie prin a șaptea trâmbiță susținerea acțiunii lui înverșunate în plăgile produse de cupele mâniei. Plăgile celor șapte trâmbițe sunt indubitabil bazate pe relatarea cărții Ieșirea, cel puțin primele șase dintre ele care apar înainte de interludiu cu profeția cărții mici. Totusi, plăgile celor șapte cupe ale mâniei nu decurg atât de direct din relatarea exodului, deși ele cresc și se dezvoltă la fel ca și profilele lor. Lupta cu Antihrist este cea care face legătura în principal între cele două serii, iar motivarea acestei lupte este „mesajul evanghelic" al autorului, este „Evanghelia veșnică" (Apoc 14, 6). Plăgile cupelor mâniei sunt împlinirea plăgilor trâmbițelor în aceeași măsură în care Evanghelia este împlinirea promisiunii Legii.

Între Lege (trâmbițe) și Evanghelie (cupele mâniei) apare intermezzo-ul cărții mici în cap. 10, 1-11, 14. M. Shepherd Jr. identifică această secțiune cu citirea din Profeți, deși nu este preocupat în această chestiune nici de proveniența sursei autorului pentru aceste fragmente și nici de interpretarea cu exactitate a acestui interludiu. După părerea cercetătorului amintin, cei doi martori (Apoc 11, 3-13), despre a căror identificare au fost avansate multe teorii, par a fi clar asociați de autorul cărții Apocalipsa cu Moise și Ilie. Acești bărbați sunt prototipurile Legii și Profeților ce conduc spre Hristos, ca în pericopa Schimbării la Față din Evanghelie. Profeția celor doi martori este urmată de o a doua profeție a persecuției femeii, adică a Bisericii, de către balaur. Între cele două profeții se află un imn (Apoc 11, 15-19). Încheierea celei de-a doua profeții provine dintr-un alt imn, prezentat și identificat cu Cântarea lui Moise și Cântarea Mielului.

Primul dintre aceste imne este bazat pe Psalmul 2, unul dintre psalmii mesianici din Biserica primară, considerat ca o profeție a pătimirii și învierii lui Hristos (FA 4, 26; 13, 33; Rom 1, 3; 1 Petr 1, 3; Evr 1, 5; 5, 5). Prin urmare, acesta este cel mai adecvat contextului Liturghiei Pascale și cu atât mai mult în legătură cu o citire profetică, Psaltirea fiind ea însăși o carte profetică despre Hristos. Al doilea imn amintește de Ieșire 15, fiind o selecție firească pentru o Liturghie Pascală. Acest cântec este încă utilizat în Liturghia romană din noaptea de Paști, ca un imn bisericesc după citirea din Ieșire de la priveghere.

Sinaxa se încheie, susține M. Shepherd Jr., după proclamarea Evangheliei ca victorie a lui Hristos asupra lui Antihrist, cu Psalmodierea Aliluia din cap. 19, 1-8, care este utilizat ca un responsorial la marele imn de biruință asupra căderii Babilonului. Psalmii Hallel cântați de iudei la marile lor sărbători au fost Psalmii 113-118. Citarea din psalmi în Apoc 19, 5 este indubitabilă. Într-adevăr, dacă există o anume legătură

între „liturghia iudaică" (cultul sinagogal) și Liturghia Bisericii, ea constă din folosirea Psalmilor Hallel la celebrarea pascală[46].

În liturghiile ulterioare, interpretarea lui Aliluia a jucat un rol important. În unele rânduieli, Psalmodia Aliluia era înainte, iar în altele după citirea Evangheliei. În toate rânduielile existente, cu excepția Liturghiei mozarabe din Spania, Aliluia se află acum înaintea Evangheliei. Acest lucru se poate datora celor survenite de-a lungul timpului cum ar fi, de exemplu, în ritul roman, când citirile au fost reduse la două. Cântările psalmilor au fost combinate într-un singur loc și așezate între Apostol și Evanghelie. Acesta este motivul pentru care în Liturghia romană cele două cântări –Antifonul și Aliluia – urmează imediat una după alta[47].

M. Shepherd Jr. reconstruiește rânduiala concretă care ar fi stat la baza secțiunii Sinaxei din Apocalipsă 8-19, ajungând la o anumită specificitate a Liturghiei după cum urmează:

Legea: Ieșire 7-14.
Profeții: Necunoscut, dar probabil incluzând Daniel 7,
Psalmul 2
Ieșire 15, Cântarea lui Moise.
Evanghelia: Judecata finală
Aliluia: Psalmul 113 și următorii.

B. Euharistia

Psalmii Hallel conduc în mod direct spre invitația la «cina nunții Mielului», spre vedenia Mielului, Cuvântul lui Dumnezeu și a Miresei Sale, Biserica din Ierusalimul ceresc. Împlinirea Liturghiei Pascale constă în ospățul euharistic în prezența lui Hristos care se află în comuniune intimă cu Biserica Sa, dându-i acesteia lumină și viață. Este nevoie să amintim doar parabolele evanghelice despre ospățul mesianic[48] și cuvintele spuse de Domnul la Cina cea de Taină despre împărăția Sa pentru a realiza comuniunea euharistică, temă eshatologică importantă a cinei Mielului din Apocalipsă. Ca și în cap. 4-5, cultul Bisericii de pe pământ este cu adevărat o participare și o anticipare a cultului din ceruri. Euharistia este arvuna desăvârșirii finale a veacului ce va să fie. Această temă a fost foarte bine prezentată de Noul Testament și liturgiști. Astfel, M. Shepherd Jr. lansează această ipoteză îndrăzneață, dar fără prea mult succes, că un element cât se poate de concret al structurii de bază a Apocalipsei se află în Liturghia Pascală a Bisericii, întrucât această Liturghie este trăirea creștină a evangheliei mântuirii din păcat, din ghiarele lui satan și din moarte prin biruința triumfală a lui Hristos, Paștele nostru.

[46] Aceşti psalmi apar în toate vechile liturghii de la Paşti şi din săptămâna Paştilor. Folosirea lor la Paştile iudaice este atestată în *Mişna, Pesachim X, 5-7*.

[47] Joseph A. Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, I, Benziger, New York, 1951, pp. 395-396, 423-425.

[48] C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Nisbet, London, 1935, pp. 55-56, 120-122.

Analiza acestei ipoteze o vom prezenta în concluzia acestui capitol.

Doxologia Aliluia (19, 1-8)

În capitolul 19 din Apocalipsă întâlnim o nouă unitate liturgică și imnică[49]. În textul cărții Apocalipsa se găsesc mai multe doxologii:

1. Apoc 1, 6: «Și ne-a făcut pe noi împărăție, preoți ai lui Dumnezeu și Tatăl Său, Lui fie slava și puterea, în vecii vecilor. Amin!». Este o doxologie adresată lui Hristos.

2. Apoc 4, 9 : «Și când cele patru ființe dădeau slavă, cinste și mulțumită Celui ce șade pe tron, Celui ce este viu în vecii vecilor». Nu este textul unei doxologii propriu-zise, ci o afirmație a ceea ce se întâmplă în momentul în care heruvimii oferă slavă, cinste și mulțumită, anume că cei douăzeci și patru de bătrâni se vor închina lui Dumnezeu, aruncând cununile lor înaintea tronului.

3. Apoc 5, 13-14: «Și toată făptura care este în cer și pe pământ și sub pământ și în mare și toate câte sunt în acestea le-am auzit, zicând: Celui ce șade pe tron și Mielului fie binecuvântarea și cinstea și slava și puterea, în vecii vecilor! Și cele patru ființe ziceau: Amin! Iar bătrânii căzură și se închinară». Doxologia se adresează Celui ce șade pe tron și Mielului, fiind rostită de întreaga creație. Finalul Amin rostit de cei patru heruvimi are un caracter responsorial.

4. Apoc 7, 12: «Zicând: Amin! Binecuvântarea și slava și înțelepciunea și mulțumirea și cinstea și puterea și tăria fie Dumnezeului nostru, în vecii vecilor. Amin!». Este vorba despre o doxologie rostită de îngeri, bătrâni și heruvimi.

5. Apoc 16, 5-7 și 19, 1-2 au caracterul specific unei doxologii de judecată[50] care are ca scop justificarea dreptății lui Dumnezeu asupra vrăjmașilor Săi.

David E. Aune consideră că o formulă de laudă, pentru a fi socotită doxologie, trebuie să conțină patru elemente[51]:

1) mențiunea celui căruia i se adresează doxologia sau a celui căruia îi sunt atribuite calitățile enumerate în doxologie;

2) enumerarea atributelor, incluzând de obicei cuvântul slavă;

3) afirmația că Celui căruia i se adresează doxologia va deține aceste atribute pentru totdeauna;

4) un Amin final, omis uneori.

---

[49] În textul cărții Apocalipsa întâlnim (după cum am arătat) patru scene cu caracter liturgic: prima scenă se află în cap. 4-5, constituindu-se în „liturghia cerească"; a doua viziune cu caracter liturgic se află în capitolul 6; a treia viziune cu caracter liturgic se află în cap. 7; a patra unitate liturgică și imnică se află în cap. 19.

[50] R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der fhrühen Christenheit: Untersuchungen zu Form, Sprache und Stilder frühchristkichen Hymnen*, Göttingen, 1967, p. 45.

[51] David Edward Aune, *Revelation 1-5*, coll. „Word Biblical Commentary", 52a, Word Books, Dallas, 1997, p. 44; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, pp. 40-44; Eric Werner, „The Doxology in Sinagogue and Church: A Liturgico-Musical Study", în *Hebrew Union College Annual*, 19, 1945-1946, (pp. 275-351).

Eric Werner a considerat că doar două elemente sunt necesare pentru ca o formulă de laudă să fie socotită doxologie: proclamarea laudelor și afirmarea veșniciei lui Dumnezeu. El subliniază că utilizarea cuvântului slavă nu este esențială[52].

Trebuie subliniat că doxologiile în sens strict, folosindu-se termenul slavă, sunt rare în literatura iudaică, unde preferința pentru binecuvântare este mai des întâlnită, fără a avea paralele elenistice[53]. E. Werner observă că mai mulți psalmi se încheie cu doxologii care încep cu «Binecuvântat să fie...» decât cu Slavă. El consideră că aceste „doxologi scurte" au fost folosite mai degrabă la Templu decât la sinagogă, ele nemaifiind folosite după anul 70 d. Hr. deoarece ideea de bază a doxologiei era reafirmarea teocrației de către preoți. O asemenea reafirmare era considerată o prerogativă preoțească inerentă constituției și tradiției cultului de la Templu[54]. Sinagogile din această perioadă timpurie erau mai puțin ceremoniale și mai intime decât Templul, nefolosind aceste formule solemne și rigide. Cu mici excepții, doxologia scurtă și formală (așa cum se găsește în Psalmi și în cultul iudaic) lipsește din Evanghelii, dar este prezentă în epistolele pauline.

Dacă doxologiile în sens strict, folosind termenul slavă, sunt rare în literatura iudaică, ele sunt prezente în Noul Testament și în literatura creștină timpurie. Pe lângă cele identificate în cartea Apocalipsa, mai multe doxologii apar în Noul Testament: Rom 11, 36; 16, 25-27; Gal 1, 5; Efes 3, 20-21; Filip 4, 20; 1 Tim 1, 17; 6, 16[55]; 2 Tim 4, 18; Evr 13, 21; 1 Ptr 4, 11; 5, 11[56]; Iuda 24-25.

Există mai multe doxologii și în Didahia. Aici sunt folosite pentu a încheia porțiuni ale Liturghiei prezentate în text, dar diferă de cele aflate în Noul Testament prin faptul că nu sunt formulate la persoana a III-a singular, ci la a II-a, fiind adresate direct lui Dumnezeu (VIII, 2; IX, 2, 3, 4; X, 2, 4, 5).

Textul din Apoc 19, 1-8 este o colecție complexă de pasaje imnice cu caracteristici comune imnurilor din Apoc 4-5. Textul descrie o scenă care se petrece în sala tronului ceresc în urma judecății desfrânatei celei mari (Babilon/Roma) din capitolul precedent. Imnele din Apoc 19 par să fi fost compuse pentru contextul narativ, dar conțin elemente extrase din practicile liturgice timpurii[57]. Primul imn este intonat de «mulțime multă» și răsună «ca un glas puternic» (Apoc 19, 1), sărbătorind judecata și distrugerea Babilonului descrise în Apoc 18, 1-24:

---

[52] Eric Werner, *The Sacred Bridge: Liturgical Parallels in Sinagogue and Early Church*, Schocken, New York, 1959, p. 274.

[53] R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, pp. 40-43.

[54] E. Werner, *The Sacred Bridge...*, p. 296.

[55] Cuvântul δόξα nu apare în acest verset: *« ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν»*.

[56] Cuvântul δόξα este, de asemenea, absent aici: *« αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν»*.

[57] R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, p. 58.

vers. 1b. ἀλληλουϊά· ἡ σωτηρία καὶ ἡ **δόξα καὶ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡμῶν,** *2.* **ὅτι ἀληθιναὶ καὶ δίκαιαι αἱ κρίσεις αὐτοῦ· ὅτι ἔκρινεν τὴν πόρνην τὴν μεγάλην ἥτις ἔφθειρεν τὴν γῆν ἐν τῇ πορνείᾳ αὐτῆς, καὶ ἐξεδίκησεν τὸ αἷμα τῶν δούλων αὐτοῦ ἐκ χειρὸς αὐτῆς**	*vers. 1b. Aliluia! Mântuirea și slava și puterea sunt ale Dumnezeului nostru!* *2. Pentru că adevărate și drepte sunt judecățile Lui! Pentru că a judecat pe desfrânata cea mare, care a stricat pământul cu desfrânarea ei, și a răzbunat sângele robilor Săi, din mâna ei!*

Aceste două versete cuprind o „doxologie de judecată" care are ca scop îndreptățirea judecății lui Dumnezeu împotriva vrăjmașilor Săi[58]. Doxologia este introdusă prin ἀλληλουιά, transliterarea grecească a formulării ebraice הַלְלוּיָהּ, care înseamnă „laudă Yahweh" și apare numai în acest capitol al Apocalipsei, în vers. 1, 3, 4, 6, fără a mai fi întâlnit în altă parte a Noului Testament. În Apoc 19, trei dintre utilizările lui Aliluia introduc un pasaj imnic (Apoc 19, 1, 3, 6), în timp ce Apoc 19, 4 este un răspuns antifonal[59]. În Biblia ebraică, Aliluia se găsește cel mai frecvent în Psalmi unde este folosit fie ca titlu pentru un psalm, fie ca și concluzie. Fernand Cabrol observă că psalmii care conțin acest cuvânt au fost destinați cultului templului[60]. El afirmă că Aliluia nu pare să fi fost inițial parte integrantă a psalmilor, ci a fost cântat sub forma unui antifon la un serviciu liturgic. Deoarece utilizarea lui Aliluia este rară în Noul Testament, este rezonabil să credem a pătruns în Liturghia creștină pe filiera cultului iudaic contemporan.

Pierre Prigent este de părere că folosirea cuvântului Aliluia în Apocalipsă nu este o preluare din practicile de cult creștine timpurii întrucât pasajele în care apare sunt prea strâns legate de relatarea din Apocalipsă. El susține că, mai degrabă,

„aceste fragmente de text ne oferă cu siguranță o idee destul de exactă a formei pe care aceste intonări Aliluia le-a luat în liturghiile creștine de la sfârșitul secolului I. Ar trebui să reținem în special că acestea sunt cântece de laudă destul de bine dezvoltate a căror legătură cu recitarea Psalmilor s-a pierdut din vedere"[61].

Putem observa în versetul 2 o trimitere la 4 Regi 9, 7 unde Dumnezeu răzbună moartea slujitorilor săi cauzată de Izabela: «și vei răzbuna asupra Izabelei sângele robilor Mei, proorocii, și sângele tuturor slujitorilor Domnului». R. Charles observă și o legătură cu Deut 32, 43: «Veseliți-vă, neamuri, împreună cu poporul Lui și să se întărească toți fiii lui Dumnezeu! Căci El va răzbuna sângele robilor Săi și va răsplăti cu răzbunare vrăjmașilor Săi și celor ce-L urăsc le va răsplăti și va curăți Domnul pământul poporului Său!»[62].

---

[58] R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, p. 56.

[59] David Edward Aune, *Revelation 17-22*, coll. „WBC", 52c, Thomas Nelson, Nashville, 1998, p. 1024;

[60] Fernand Cabrol, „Alleluia, Acclamation Liturgique", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, Première Partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924, (col. 1230-1246).

[61] P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean...*, p. 402.

[62] Robert Henry Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John with Introduction, Notes and Indices, also the Greek Text and English Translation*, coll. „International Critical

Versetul următor este al doilea imn ce continuă celebrarea judecății Babilonului (Apoc 19, 3):vers. 3. ἁλληλουϊά· καὶ ὁ καπνὸς αὐτῆς ἀναβαίνει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων / Aliluia! Și fumul focului în care arde ea se ridică în vecii vecilor.

Nu este clar dacă Aliluia de la început v. 3 servește pentru introducerea noului imn sau pentru a încheia doxologia din Apoc 1b-2. Comentatorii au cercetat ambele variante[63]. Prevalent a fost punctul de vedere conform căruia Aliluia introduce pasajul imnic din v. 3. D. Aune subliniază că acest pasaj este probabil o aluzie la Is 34, 10 unde se vorbește despre fumul care se va înălța veșnic din ruinele Edomului după arderea pământului[64].

Narațiunea continuă cu reapariția celor douăzeci și patru de bătrâni și a ființelor vii care cad și s-au închinat Celui așezat pe tron, zicând: vers. 4. ἀμὴν ἁλληλουϊά / Amin! Aliluia!

Această combinație Amin! Aliluia! din al treilea imn se găsește și la finalul Ps 105, 48. Este interesant de menționat că Septuaginta traduce această combinație ca γένοιτο γένοιτο, sugerând că ambele cuvinte au aceeași funcție. Cuvântul ebraic Amin apare în Vechiul Testament ca răspuns sau confirmare, după cum se poate observa în traducerea greacă obișnuită a Septuagintei a lui γένοιτο, „așa să fie". Cel mai probabil a intrat în uzul liturgic creștin din sinagoga iudaică unde era folosit ca răspuns la rugăciunea altcuiva sau ca răspuns la fiecare verset al unei binecuvântări. În primele liturghii creștine, Amin a fost folosit și ca răspuns sau final la o rugăciune sau doxologie. În Noul Testament, Iisus utilizează cuvântul Amin într-un mod unic, specific, introducând propriile Sale ziceri, ca o indicație a veridicității sau legimității lor[65]. Amin apare și în epistolele Noului Testament cu aceeași utilizare ca în Biblia ebraică, ca răspuns sau final la doxologii sau alte cuvinte de laudă. La fel, în cartea Apocalipsa, Amin este folosit de opt ori (Apoc 1, 6; 1, 7; 5, 14; 7, 21 (de două ori); 19, 4 și 22, 20. Există și o utilizare ca nume propriu în Apoc 3, 14[66]. Cuvântul Amin apare în 1

Commentary", vol. 2, T. & T. Clark, Edinburgh, 1920, p. 120.

[63] R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus...*, p. 57, observă o serie de psalmi care sunt introduși și se încheie cu *Aliluia*. Pentru o părere opusă, a se vedea: R. H. Charles, *A Critical and Exegetical...*, vol. 2, p. 120; Klaus-Peter Jörns, *Das Hymnische Evangelium: Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der Hymnische Stücke in der Johannesoffenbarung*, coll. „Studien zum Neuen Testament", 5, Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, p. 150; D. E. Aune, *Revelation 17-22...*, p. 1026.

[64] D. E. Aune, *Revelation 17-22...*, p. 1026.

[65] De menționat că Joachim Jeremias a susținut că folosirea introductivă a lui *Amin* de către Iisus este *„fără nicio corespondență în întreaga literatură iudaică și în restul Noului Testament"*, cf. Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, Scribner, New York, 1971, p. 35. John P. Meier adoptă aceeași poziție, susținând că utilizarea lui Amin la începutul unei ziceri solemne este specifică lui Iisus, cf. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message and Miracles*, Doubleday, New York, 1994.

[66] Unele manuscrise conțin ἀμήν în Apoc 22, 21, ca o concluzie a scrisorii în ansamblu. Aune susține că omiterea acestui ἀμήν este cu atât mai dificilă de înțeles, dată fiind tendința de a încheia cărți din Noul Testament cu *Amin*, cf. D. E. Aune, *Revelation 17-22...*, p. 1239.

Clement LXV, 2, în doxologia de la sfârșit, în Didahia X, 6 și în Apologia Întâi LXV-LXVII a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful.

Pare destul de clar că Amin a intrat în uzul liturgic creștin din Biblia ebraică și din rugăciunea iudaică a primului secol. Este important să ne amintim că nu întotdeauna prezența cuvântului semnalează o lucrare liturgică. După cum am văzut mai sus, Iisus nu a folosit cuvântul Amin ca final al unei rugăciuni, ci pentru a sublinia veridicitatea celor ce urma să afirme. Am văzut, de asemenea, că în Apoc 3, 14, Amin este folosit ca titlu dumnezeiesc dat lui Iisus[67]. F. Cabrol consideră că majoritatea textelor timpurii nu conțin Amin, ci, mai degrabă, a fost adăugat ulterior acestor texte prin utilizarea lor în cultul creștin, deoarece a devenit practică standard în primele secole ale Bisericii. Cercetătorul observă că dovezile sugerează că termenul Amin a fost adăugat ulterior la scrierile Noului Testament, în special la finalurile lor, fenomen care indică utilizarea liturgică a textelor. Utilizarea generală devine rapid normă, dar nu este neapărat cazul încă de la început[68]. Așadar, în perioada primară, folosirea termenului Amin nu însemna neapărat o uzanță liturgică.

Imnul al IV-lea din Apoc 19 este cântat de mulțime multă, zicând:

> vers. 6b. ἀλληλουϊά,ὅτι ἐβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς [ἡμῶν] ὁ παντοκράτωρ. 7. χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν καὶ δώσωμεν τὴν δόξαν αὐτῷ, ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτὴν 8a. καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν· vers. 6b. Aliluia! pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, împărățește. 7. Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și mireasa Lui s-a pregătit, 8a. Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos.

Concluzii

D. Aune a remarcat că acest pasaj este singurul imn din Apocalipsă care afișează caracteristici ale genului imnic al Vechiului Testament, cel mai frecvent în Psalmi[69]. Acest tip de imn este format din trei părți: 1) invitație la cântec (Aliluia în Apoc 16b); 2) sentința tematică care introduce tema imnului și spune de ce lauda ar trebuie să fie oferită: «pentru că Domnul Dumnezeul nostru, Atotțiitorul, împărățește»; 3) partea principală din imn care arată faptele lui Dumnezeu care trebuie lăudate (în acest caz, sosirea vremii nunții Mielului și pregătirea miresei Sale în Apoc 19, 7-8a)[70]. Acest imn poate fi pus în legătură cu Isaia 61, 10: «Bucura-Mă-voi întru Domnul, sălta-va de veselie sufletul Meu întru Dumnezeul Meu, că M-a îmbrăcat cu haina mântuirii, cu veșmântul veseliei M-a acoperit. Ca unui mire Mi-a pus Mie cunună și ca pe

---

[67] D. E. Aune, *Revelation 1-5...*, p. 255.

[68] Fernand Cabrol, „Amen", în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, Première Partie, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924, (col. 1554-1573), col. 1561.

[69] D. E. Aune, *Revelation 17-22...*, pp. 1022, 1028.

[70] Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, trans. P. R. Ackroyd; New York and Evanston, Harper & Row, Illinois, 1965, pp. 105-109; H. Gunkel, *The Psalms: A Form Critical Introduction*, Fortress, Philadelphia, 1967, pp. 10-13.

o mireasă M-a împodobit cu podoabă». Întrucât doxologiile apar mai frecvent în Apocalipsă și în literatura creștină timpurie, este rezonabil să presupunem că această formă a pătruns în scrierea creștină din practicile de cult ale celei mai vechi Biserici. Din cauza lipsei de dovezi concrete, această concluzie rămâne speculativă, însă prezența caracteristică a acestei formulări în literatura creștină și absența concordanțelor iudaice și elenistice sugerează acest lucru.